



A Critical Study of al-Sharīf al-Raḍī's Theological Views about God in *Talkhīṣ al-Bayān 'an Majāzāt al-Qur'an*

Amir Zowqi¹ 

Submitted: 2024.05.09

Accepted: 2024.11.29

Abstract

Al-Sharīf al-Raḍī, the renowned Shia scholar and poet of the 10th century, mostly known for his compilation of *Nahj al-Balāgha*, has authored a big commentary on the Holy Quran named *Ḥaqā'iq al-Ta'wīl fī Mutashābih al-Tanzīl* (The Realities of Metaphorical Interpretation in the Ambiguous Verses of Revelation) and summarized it later in *Talkhīṣ al-Bayān 'an Majāzāt al-Qur'an* (A Summary of the Clarification on the Metaphors of the Quran). Being a disciple of Qāḍī 'Abdul-Jabbār in theology and hence becoming acquainted with Mu'tazilite theological views, he interpreted the verses that imply anthropomorphism and injustice of God in accordance with Mu'tazilite school. In this paper, while investigating al-Raḍī's theological presuppositions in the interpretation of the Quran, especially that of metaphor's extent, we criticize them in comparison with antagonist views. According to this study, the most important neglected aspects in al-Raḍī's commentary which led to his excessive metaphorical exegesis are as follows: (1) indication of some analogical metaphors, (2) the feasibility of allegorical exegesis, (3) interpretation according to the esoteric aspect of the world, and (4) interpretation in accordance with the theory of the designation of the words for the spirit of meaning.

Keywords

al-Sharīf al-Raḍī, *Talkhīṣ al-Bayān 'an Majāzāt al-Qur'an*, metaphorical interpretation, the esoteric aspect of the world, the theory of the designation of the words for the spirit of meaning


© The Author(s) 2025.



1. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.
(a.zowqi@isu.ac.ir)



تحلیل نقادانه دیدگاه‌های کلامی شریف رضی درباره خداوند در کتاب تلخیص البیان عن مجازات القرآن

امیر ذوقی^۱ 

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۹

دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۰

چکیده

شریف رضی، ادیب و عالم نامدار شیعی در سده چهارم که بیشتر به جهت تدوین نهج البلاغه شهرت دارد، تفسیر بزرگی بر قرآن کریم با عنوان *حقائق التأویل فی متشابه التنزیل* دارد که گزیده‌ای از آن را در کتاب *تلخیص البیان عن مجازات القرآن* به ودیعت نهاده است. از آنجا که او در علم کلام شاگرد قاضی عبدالجبار همدانی بود و با آرای معتزله آشنایی کامل داشت، آیات موهم تشبیه، تجسیم و تجویر را بنا بر مشرب معتزلی تأویل می‌کرد. در این مقاله ضمن پی‌جویی دیدگاه‌های کلامی او درباره افعال و صفات خداوند، تلاش می‌کنیم با توجه به دیدگاه‌های رقیب، نظرات او را به خصوص درباره دامنه مجاز در تفسیر آیات قرآن کریم در سنجه نقد قرار دهیم. بر این پایه مهم‌ترین مواردی که در عقل‌گرایی اعتزالی شریف رضی مغفول بوده و موجب افراط او در تأویل شده، عبارت‌اند از: امکان حمل بر استعاره تمثیلیه و تفسیر تمثیلی، تفسیر بر اساس حقیقت باطنی عالم، و تفسیر با توجه به روح معنا.

کلیدواژه‌ها

شریف رضی، *تلخیص البیان عن مجازات القرآن*، تأویل، حقیقت باطنی عالم، نظریه روح معنا

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. (a.zowqi@isu.ac.ir)

مقدمه

یکی از موضوعاتی که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده تفاوت برداشت‌ها و باورهای دین‌داران مبتنی بر نصوص دینی بوده است. در همین راستا در تحلیل دیدگاه‌های کلامی عالمان مسلمان باید گفت در نصوص دینی اعم از قرآن کریم و روایات، ظرفیت‌هایی برای پذیرش هر یک از دیدگاه‌های رقیب وجود داشته است. اگر تنزیه‌گرایان آیاتی همچون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) و «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳) را اصل قرار می‌دادند، مخالفان آنها به آیاتی چون «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) و «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامة: ۲۲-۲۳) تمسک می‌کردند (برای نمونه، نک. الرد علی الجهمیة و الزنادقة ۱۴۲۴، ۹۵-۱۰۰، ۱۲۹-۱۶۱). یا اگر جبرگرایان به آیاتی مانند «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (یونس: ۱۰۰) استناد می‌کردند، قائلان به اختیار آیاتی چون «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (کهف: ۲۹) را پیش چشم می‌آوردند (برای نمونه، نک. حسن بصری ۱۹۳۳، ۶۷-۸۲).

در آیات و روایات موهم تجسیم و تشبیه، آنچه عالمان را به گزینشی میان حفظ ظاهر نص یا تأویل آن می‌کشاند توسعه یا تضییق دامنه مجاز بر اساس اصول عقلی یا نقلی پذیرفته‌شده آنان بود. بر همین پایه، عبدالقاهر جرجانی (د. ۴۷۱ ق)، از صاحب‌نظران دانش بلاغت در سده پنجم، آفت عدم شناخت صحیح مجاز و اقسام آن را افراط یا تفريط در تفسیر نصوص دینی می‌دانست. در جانب تفريط، مفسر آیاتی همچون «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲) و «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) را بر ظاهر آن حمل می‌کند که مستلزم تشبیه و تجسیم است، و در جانب افراط، چنان به تأویلات غریب و وجوه تفسیری دور دست می‌یازد که لفظ را به هیچ روی توان حمایت از معانی ارائه‌شده نیست (جرجانی ۱۹۵۴، ۳۶۱-۳۶۴).

این مطلب به هیچ وجه منحصر در کلام اسلامی نبوده است. هری ولفسون (۱۸۸۷-۱۹۷۴)، فیلسوف یهودی، تأکید می‌کند که به رغم کثرت گزاره‌های انسان‌انگارانه درباره خداوند در کتاب مقدس و سنت تلمودی، نه تنها دانشمندان یهودی که عامه یهودیان نیز آنها را بر معانی تحت‌اللفظی‌شان حمل نمی‌کردند. او در این راستا برخی گزارش‌های کتب سده‌های میانه عالمان یهودی را درباره باور به انسان‌انگاری خداوند نقل و گاه به تکلف تأویل می‌کند (Wolfson 1976, 97-111).

در این مقاله بنا داریم دیدگاه‌های کلامی منعکس‌شده در تفسیر یکی از دانشمندان برجسته امامی در سده چهارم یعنی شریف رضی (۳۵۹-۴۰۶ ق) را که بیشتر به جهت تدوین نهج البلاغه و نیز قریحه شگرف شاعری‌اش شهرت دارد، در حوزه صفات و افعال الهی بررسی کنیم. او که کلام را نزد قاضی عبدالجبار (د. ۴۱۵ ق) بزرگ معتزله بهشمی عصر خود آموخته، تفسیری بزرگ بر قرآن کریم با نام حقائق التأویل فی متشابه التنزیل دارد که متأسفانه جز جلد پنجم آن به دست ما نرسیده است (سوره‌های آل عمران تا نساء: ۴۸). او سپس گزیده‌ای از این کتاب را در تلخیص البیان عن مجازات القرآن فراهم آورده (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۱) که همه سوره‌های قرآن را در بر دارد و تأکید ما در این مقاله بر این کتاب خواهد بود. پس از مرور پیشینه پژوهش و نگاهی سریع به تعلقات کلامی شریف رضی، ابتدا دیدگاه او درباره مجاز را، که نقشی تعیین‌کننده در بحث ما دارد، بررسی خواهیم کرد، و سپس آرای کلامی او در حوزه صفات و افعال الهی را از مطاوی کتابش به صورت دسته‌بندی‌شده استخراج نموده و پس از تطبیق آنها با دیدگاه‌های معتزله نقد خواهیم کرد.

در مروری بر پیشینه این پژوهش تنها دو مقاله مرتبط یافت شد. نخست مقاله‌ای از قاسم‌پور و لواسانی (۱۳۹۵) که از رهگذر بررسی آیات ۷، ۸، ۶۰ و ۶۱ سوره آل عمران به مقایسه روش تفسیری عقل‌گرایانه شریف رضی و زمخشری پرداخته‌اند. علاوه بر آن که این آیات دیدگاه‌های کلامی این دو مفسر را درباره صفات و افعال الهی منعکس نمی‌کنند، واضح است که به جهت محدود بودن آیات انتخابی، امکان ارائه تصویر روشنی از نقش دیدگاه‌های کلامی شریف رضی در تفسیر قرآن کریم وجود نداشته است.

قربان‌پور، جلالی و رستمی (۱۳۹۶) نیز در مقاله «عقل‌گرایی سید رضی در تفسیر»، پس از تقسیم روش تفسیر عقلی به عقل ابزاری و عقل منبعی، مدعی هستند که در تفسیر شریف رضی کمتر شاهد استفاده از نقش مستقل عقل در فهم آیات بوده و بیشتر شاهد کارکرد ابزاری عقل در تفسیر هستیم. آنها استعاری قلمداد کردن برخی آیات با توجه به احکام قطعی عقل را از موارد استفاده از عقل ابزاری در تفسیر شریف رضی ذکر می‌کنند. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود تحقیقات پیشین هیچ کدام دیدگاه‌های کلامی شریف رضی درباره صفات و افعال الهی را در تفسیر قرآن به نحو تفصیلی بررسی نکرده‌اند. در این مقاله ضمن بررسی این دیدگاه‌ها، آرای او را با توجه به دیدگاه‌های رقیب نقد خواهیم کرد.

۱. مکتب کلامی شریف رضی و دیدگاه او درباره مجاز

همان‌گونه که گفته شد، شریف رضی در کلام شاگرد قاضی عبدالجبار همدانی (د. ۴۱۵ ق) بزرگ معتزلیان بهشمی عصر خود بود و کتاب‌های شرح الاصول الخمسه (شریف رضی بی‌تا، ۳۶۲)، تقریب الاصول (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۱۷) و العمدة فی أصول الفقه (شریف رضی بی‌تا، ۱۸۰) را نزد خود وی خوانده است. نگاهی به کتاب تلخیص البیان عن مجازات القرآن رضی، تأثیر ادبیات کلامی معتزله را بر او آشکار می‌سازد. اطلاق اسم «قدیم» (شریف رضی ۱۴۳۲، ۳۶، ۳۸، ۱۴۰، ۲۲۳، ۲۴۷) و «الغنی لنفسه» (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۱) به خداوند، استناد به قاعده لطف (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۴، ۱۶۴، ۲۳۲) و نیز قاعده قیاس غائب به شاهد (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۱، ۴۹، ۲۲۱) شواهدی بر این مطلب به شمار می‌روند (برای دو قاعده اخیر، نک Gimaret 1993, 787^b, 791^a). او گاه از عالمان معتزله به «شیوخ أهل العدل» تعبیر کرده (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۴۱) و ذیل آیه ۹۸ سوره هود، به اختلاف نظر ابوعلی جبائی (د. ۳۰۳ ق) و ابوالقاسم بلخی (د. ۳۱۹ ق) اشاره می‌کند (شریف رضی ۱۴۳۲، ۷۶). او همچنین در موضعی از کتاب، دیدگاه قاضی عبدالجبار که اطلاق اسم «ناطق» را بر خداوند به خلاف اسم «متکلم» نمی‌پسندید، حکایت می‌کند (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۴۰). این در حالی است که در این کتاب هیچ اشاره‌ای به عالمان اشعری چه مؤسس مذهب و چه اخلاف او همچون ابوبکر باقلانی (د. ۴۰۳ ق)، که همعصر و همشهری او بوده (نک. خطیب بغدادی ۱۴۲۲، ۳: ۳۶۴-۳۶۵)، نشده است.

رضی در حوزه تفسیر کتابی در معانی قرآن کریم تألیف کرده که به گفته دانشمندان بی‌نظیر بوده (یتعذر وجود مثله) و پس از آن نیز مجازات القرآن را نگاشت که آن هم در نوع خود نادر بوده است (خطیب بغدادی ۱۴۲۲، ۳: ۴۱؛ ابن خلکان ۱۳۹۸، ۴: ۴۱۶). رضی خود تأکید می‌کند که هیچ کس در تألیف کتابی جامع در مجاز قرآن و نیز مجاز آثار نبوی بر او سبقت نگرفته (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۱، ۲۸۵؛ بی‌تا، ۱۰)، مگر ابوعلی جبائی (د. ۳۰۳ ق) در شرح الحدیث و برخی علمای اهل عدل که در مواضعی از کتاب‌هایشان به تفسیر روایات متشابه که ظاهر آنها تشبیه و تجسیم و تجویر است پرداخته‌اند (شریف رضی بی‌تا، ۱۱). او سپس اضافه می‌کند که اگر چنین نبود بحث مستوفایی

در خصوص مجاز در روایات به روش کتاب بزرگ خود حقائق التأویل فی متشابه التنزیل صورت می‌داد (شریف رضی بی‌تا، ۱۱-۱۲).

درباره دیدگاه رضی درباره وقوع مجاز در قرآن کریم باید گفت او نه تنها قائل به وقوع مجاز در قرآن است که مبانی نظری آن را در کتاب خود بیان کرده است. او می‌گوید خداوند حکیم الفاظ مجاز را به خاطر در تنگنا افتادن در تعبیر به کار نبرده، بلکه از آن جهت که این الفاظ در گوش شنوندگان آشکارتر و به زبان مخاطبان مانده‌تر است، استعمال کرده است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۱). ما انسان‌ها غالباً از بیان حقیقی به بیان مجازی عدول می‌کنیم، چون در برخی طرق تعبیر به تنگنا می‌افتیم و با بیان مجازی خود را از آن می‌رهانیم، اما خداوند سبحان واژه‌هایی را به کار می‌گیرد که در بلاغت گیراتر و در فصاحت زیباتر است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۲۵).

او سپس به ابتدای استعاره بر مستعار منه و مستعار له اشاره کرده و مستعار منه را در وجه شبه (یا همان جامع استعاره) اصل و اقوی و مستعار له را فرع و اضعف می‌داند. مثلاً در آیه «سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ» (الرحمن: ۳۱) مستعار منه امری است که مشغول شدن در آن جایز است، مانند افعال بندگان، و مستعار له امری است که مشغول شدن در آن جایز نیست، مانند افعال خداوند. از این رو اولی (فارغ شدن از کاری) برای دومی عاریه گرفته شده و معنای جامع آن دو وعید است. به همین قیاس، در آیه «ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا» (مدثر: ۱۱)، مستعار منه امری است که مانع شدن در آن جایز است، مانند افعال بندگان، به خلاف مستعار له (افعال خداوند) که مانع شدن در آن جایز نیست. به همین جهت اولی (مانع شدن) برای دومی عاریه گرفته شده و جامع آن دو تخویف و تهدید است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۲۳).

مبتنی بر همین دیدگاه، شریف رضی تقریباً تمامی آیاتی را که حمل آنها بر معنای تحت‌اللفظی مستلزم نوعی جسمانیت یا ماندانگاری با مخلوقات می‌شود تأویل می‌کند. در بخش‌های بعدی مقاله علاوه بر بررسی تأویلات شریف رضی در حوزه صفات و افعال الهی، به تأویل‌های او در حوزه تعدیل و تجویر نیز اشاره می‌کنیم.

۲. تأویل در حوزه صفات و افعال الهی

می‌دانیم در قرآن کریم وجه، ید، عین، جَنَب، نَفْس، مَجِئ، استواء، قول، حُب، تجلّی، لقاء، مکان، استهزاء، مکر و وقار به خداوند نسبت داده شده که در نگاه اول از ویژگی‌ها و صفات مخلوقات است. شریف رضی تمام این آیات را با رویکرد تنزیهی تأویل می‌کند و گاه کار او در تأویل به افراط کشیده می‌شود. در ادامه برخی از تأویلات او را در این حوزه به تفکیک ذکر می‌کنیم.

۲-۱. تأویل «وجه»

رضی ذیل آیات ۸۸ قصص و ۲۷ الرحمن، وجه خدا را به معنای ذات خدا می‌داند، زیرا «ذو الجلال» (به رفع) در آیه اخیر صفت «وجه» است، نه صفت «رب»، به خلاف آیه ۷۸ از همین سوره که در آن «ذی الجلال» صفت «رب» است، نه صفت «اسم». دلیل این تفاوت آن است که اسم خدا غیر خدا است، حال آن که وجه خدا خود خدا است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۶۳، ۲۲۲). باید توجه داشت استدلال رضی به غیریت اسماء الهی با ذات او دیدگاه شناخته‌شده معتزله در این موضوع است (نک. پاکتچی ۱۳۸۵، ۶۲۶). رضی تأویل دیگری نیز برای این آیات ذکر

می‌کند و آن این که مراد از وجه خدا جهت تقرّب به خداوند و آن اعمال صالحی است که هدف از آن نزدیکی جستن به خداوند باشد (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۹، ۱۶۳).

۲-۲. تأویل «ید»

رضی ذیل آیه «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِيْنَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ» (یس: ۷۱)، «أیدینا» را یا مجاز از قدرت و نیرو می‌داند یا تأکید بر این که خلقت چهارپایان منحصرأ توسط خداوند صورت پذیرفته و هیچ کس در این آفرینش با او شریک نبوده است (تحقیق الإضافة) (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۸۴-۱۸۵). او همین سخن را در خصوص «یَدی» در آیه ۷۵ سوره ص تکرار می‌کند (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۸۹). او «قبضة» و «یمین» را در آیه ۶۷ سوره زمر به معنای ملک می‌داند یعنی آسمان‌ها و زمین در روز قیامت ملک خالص او است، و احدی از بندگان آن روز مالک هیچ چیزی نیست. البته او دو احتمال دیگر را نیز درباره «یمین» در این آیه مطرح می‌کند. اول مجاز از قدرت، و دوم به معنای سوگند که اشاره به سوگندی دارد که خداوند در آیه ۱۰۴ انبیاء بر برجیدن آسمان‌ها یاد کرده است، گرچه احتمال اخیر را ضعیف‌تر از دو احتمال اول دانسته است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۹۲-۱۹۳).

دست آخر باید به آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) اشاره کرد که رضی در آن چهار احتمال ذکر کرده است. نخست، عقد بیعتی که با پیامبر (ص) بستند بالاتر از عقود دیگر است. دوم، قدرت خدا در یاری پیامبرش بالاتر از قدرت یاری همراهان او است. سوم، قدرت خدا در این کار بالاتر از قدرت آنها و امر او فراتر از امر آنها است. چهارم، آنچه خدا به خاطر این بیعت به شما عطا خواهد کرد فراتر و بالاتر از آن چیزی است که شما در این بیعت عطا کردید («ید» در معنای اخیر مجاز از نعمت خواهد بود) (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۱۰).

۲-۳. تأویل «عین»

عموم معتزله «عین» را در اطلاق به خداوند به علم تأویل کرده‌اند (اشعری ۱۹۸۰، ۱۶۵، ۱۹۵، ۲۱۸). شریف رضی ضمن ذکر این معنا برای «عین»، علّت آن را چنین ذکر می‌کند که چشم طریق دانستن است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۲۷). منتها معنایی که او بیشتر برای آیات ۳۷ هود و ۳۹ طه ترجیح می‌دهد معنای حفظ و حراست است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۷۱، ۱۲۷، ۱۳۹). او در توضیح آیه دوم می‌گوید اگرچه هیچ چیزی از دید خداوند پنهان نیست، این سخن اختصاص موسی (ع) به شدت مراقبت و حراست از ناحیه خدا را می‌رساند، و همان گونه که مراقب و حافظ چیزی غالباً چشم از او بر نمی‌دارد، خداوند نیز در این آیه «عین» را مجازاً به جای حفظ و حراست به کار برده است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۲۷). رضی احتمال دیگر درباره آیه خطاب به نوح (ع) را چنین بیان می‌کند که کشتی را در پیش چشم اولیائمان از فرشتگان و مؤمنین بساز که ما به واسطه آنها تو را از شر دشمنان و بدخواهانت حفظ می‌کنیم و تو را با یاری و معاضدت آنها تقویت و حمایت می‌کنیم (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۳۹).

۲-۴. تأویل «جَنب»

شریف رضی ذیل آیه ۵۶ سوره زمر به اختلاف دانشمندان درباره معنای «جَنب» اشاره می‌کند. گروهی آن را به معنای «ذات الله» (قاضی عبدالجبار ۱۳۸۶، ۲: ۵۹۷)، گروهی به معنای «طاعة الله» یا «أمر الله» (همچون معتزله، نک. اشعری ۱۹۸۰، ۲۱۸) و گروه سوم آن را به معنای «سبیل الله» دانسته‌اند (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۹۱). شریف رضی در توضیح نظر سوم می‌گوید از آنجا که دو راه هدایت و رشاد و گمراهی و ضلال وجود دارد و این دو راه «مُجَانِب»

از یکدیگر هستند، به این معنا که این یک به جانبی و آن دیگر به جانبی دیگر است، و جَنب و جانب به یک معنا است، نیکو است که از راه خدا به «جَنبُ اللَّهِ» تعبیر شود (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۹۱).

۲-۵. تأویل «نَفْس»

رضی در آیه ۱۱۶ سوره مائده تعبیر «نَفْس» را برای خداوند استعاره می‌داند، زیرا «قدیم سبحانه را نَفْسی نیست» (باید توجه داشت استعاره در کلام رضی منحصر در معنای مصطلح آن در علم بیان نیست، بلکه همه انواع استعمال مجازی را در بر می‌گیرد). او سپس معنای این عبارت را به صورت مختلف چنین بیان می‌کند: تو آنچه نزد من است می‌دانی ولی من آنچه نزد تو است نمی‌دانم، یا تو حقیقت و ذات من را می‌دانی ولی من حقیقت و ذات تو را نمی‌دانم، یا تو نهان من را می‌دانی ولی من نهان تو را نمی‌دانم. او دست آخر فحوای این عبارت را چنین بیان می‌کند: تو آنچه را من می‌دانم، می‌دانی ولی من آنچه را تو می‌دانی، نمی‌دانم (شریف رضی ۱۴۳۲، ۳۸؛ برای نظری مشابه از عبّاد بن سلیمان، از معتزلیان متقدم، نک. اشعری ۱۹۸۰، ۵۲۱). عالمان بلاغت کاربرد «نَفْس» در این آیه را برای خداوند از باب صنعت بدیعی مشاکله دانسته‌اند یعنی از چیزی به جهت مصاحبتش با چیزی دیگر به لفظ دومی یاد شود (خطیب قزوینی ۱۳۹۵، ۴۹۳-۴۹۴؛ برای تفسیری مبتنی بر این صنعت از عالمی معتزلی، نک. زمخشری ۱۴۰۷، ۱: ۶۹۴). همینجا باید اشاره کرد که رضی اطلاق صفاتی مانند استهزاء (بقره: ۱۵) و مکر (آل عمران: ۵۴) به خداوند را از باب مشاکله تفسیر می‌کند، گرچه به علت عدم رواج این اصطلاح در زمانه‌اش به آن تصریح نکرده است (نک. شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۵، ۲۵).

۲-۶. تأویل برخی صفات الهی مذکور در قرآن

در آیه ۷۳ سوره آل عمران، رضی صفت «واسع» را برای خداوند یا به معنای وسعت عطا و احسان الهی و یا به معنای گستردگی طرق علم الهی و سلطان و عزّت او می‌داند (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۶). او در تفسیر آیه ۷ سوره غافر دلیل این تأویل را چنین ذکر می‌کند که «سعة» به چیزهایی اطلاق می‌شود که از اجسام بوده و اندازه و مساحت داشته باشند، حال آن که خداوند سبحان از این اوصاف مبرّا است. بنابراین آیه اخیر را باید چنین تفسیر کرد که رحمت تو و علم تو همه چیز را در بر گرفته است. در حقیقت فعل (در اینجا: سعة) به جهت مبالغه، از صفت (رحمت و علم خدا) به موصوف (خداوند) منتقل شده، نظیر عباراتی چون «طَبْتُ بهذا الأمر نَفْسًا» که در اصل «طَابَتْ نَفْسِي» بوده است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۹۴).

رضی در تفسیری عجیب، صفت «رفیع الدرجات» در آیه ۱۵ سوره غافر را نه از آن خدا که از آن بندگان صالح و اولیای الهی می‌داند که خداوند آنان را در درجاتی که به آنان مخصوص داشته بالا می‌برد (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۹۴). ریشه چنین اظهارنظری احتمالاً آن است که رضی اطلاق این صفت بر خدا را لازمه مکانمند بودن یا مقایسه‌پذیر بودن خدا دانسته که هر دو از نظر او مستحیل است. به همین قیاس، او علو مفهوم از آیه ۱۰ سوره فاطر را به لحاظ جلال و عظمت الهی می‌داند، نه جهت مکانی (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۸۰)؛ همان گونه که قُرب مذکور در آیه ۱۶ سوره ق را از جهت احاطه علمی تفسیر می‌کند، نه مسافت مکانی (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۱۳).

او همچنین در آیه ۱۳ سوره نوح «وقار» را بر معنای مجازی آن یعنی حِلْم و بردباری حمل می‌کند. دلیل این کار از نظر او آن است که معنای حقیقی وقار که ثقل و سنگینی است قابل حمل بر خداوند نیست، چراکه از صفات اجسام است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۴۷). البته او قول دیگری را نیز نقل می‌کند که در آن وقار به معنای عظمت و

گسترده‌گی قدرت و آنچه از علم و حلم باعث بزرگ شدن چیزی می‌شود تلقی می‌گردد (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۴۸). ظاهراً با این معنا رضی نیازی به تأویل نمی‌بیند. بیشتر مفسران متقدم نیز وقار را به معنای عظمت دانسته‌اند (نک. فرّاء ۱۴۰۰، ۳: ۱۸۸؛ ابن قتیبه ۱۴۱۱، ۴۱۶).

دست آخر باید به آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵) اشاره کرد که رضی خداوند را هدایت‌گر اهل آسمان‌ها و زمین دانسته که آنها را با برهان‌های آشکار و بیان‌های روشن هدایت می‌کند، همان گونه که با نورهای روشن و شهاب‌های تابان هدایت می‌شوند. او قول دیگر در این آیه را روشن‌کننده آسمان‌ها و زمین با ستارگان و خورشید و ماه ذکر می‌کند (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۴۳).

۲-۷. تأویل «استواء»، «مجویء» و «قیام»

رضی «استواء» را در آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (بقره: ۲۹) به معنای قصد و در آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (یونس: ۳) به معنای استیلا دانسته است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۶، ۶۵-۶۶). او می‌گوید استواء چه به معنای تمامیت یافتن بعد از نقصان و استقامت یافتن بعد از کژی و ناراستی باشد و چه به معنای مستقر شدن و حلول در جا و مکانی، از ویژگی‌های اجسام و محدثات است و قابل اطلاق به خداوند سبحان نیست. او استواء در آیه اول را به معنای قصد خداوند برای آفرینش هفت آسمان (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۶) و در آیه دوم به معنای نفاذ امر و قدرت او بر مخلوقاتش گرفته و در پاسخ به این سؤال که اگر خدا بر روی عرش نیست و مراد از استواء استیلا سلطانی و قدرت او بر کائنات است، پس چرا عرش در اینجا مخصوص به ذکر شده می‌گوید: همان گونه که مردم «بیت الله» را تعبداً طواف می‌کنند در حالی که خدا در آن نیست، ملائکه نیز در آسمان «عرش» را تعبداً طواف می‌کنند گرچه خدا بر روی آن نیست (شریف رضی ۱۴۳۲، ۶۵-۶۶).

رضی همچنین آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲) را به معنای «جاء ملائکة ربک و هم صفًّا صفًّا» می‌گیرد، و علت تکرار «ملک» را در این تقدیر دلالت بر محذوف ذکر می‌کند، زیرا جایز نیست بگوییم: «جاء ربک و هم صفًّا صفًّا» و مراد «ملائکة ربک» باشد، مگر آن که برای آن قرینه‌ای گذاشته شود (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۲۳). البته او تقدیر «و جاء أمر ربک» را، که در اقوال مفسران رواج بیشتری دارد (مانند طبرانی ۲۰۰۸، ۶: ۴۹۹؛ قاضی عبدالجبار ۱۳۸۶، ۲: ۶۸۹؛ واحدی ۱۴۱۵، ۲: ۱۲۰۱؛ ابوالفتوح رازی ۱۴۰۸، ۲۰: ۲۷۳)، نیز جایز می‌شمارد (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۲۳).

افراط رضی در مجازپنداری تا آنجا است که «مقام» در آیات ۱۴ سوره ابراهیم و ۴۶ سوره الرحمن را نیز استعاره می‌داند، با این استدلال که اسناد ایستادن به خداوند جایز نیست. او به همین جهت قیام را به روز قیامت نسبت می‌دهد، چراکه مردمان در آن روز برای حساب و عرضه اعمال قیام می‌کنند: «يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (مطففین: ۶). علت این که قیام در ظاهر به خدا نسبت داده شده نیز آن است که داوری در آن روز تنها از آن خداوند است و هیچ کسی را یارای مشارکت و دخالت در داوری او نیست (شریف رضی ۱۴۳۲، ۸۹). البته رضی وجه دیگری را نیز در اینجا جایز می‌داند و آن این که عرب‌ها محافل و انجمن‌هایی که در آن به ذکر مفاخر و مآثر خود می‌پرداختند «مقامات» یا «مقاوم» می‌خواندند، و از آنجا که خداوند در قیامت اعمال بندگان را از سیئات و حسنات احصاء می‌کند، به موقف حسابرسی «مقام» اطلاق شده است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۸۹).

۲-۸. تأویل «لقاء»، «نظر» و «تجلی»

در تفسیر آیه ۵ سوره عنکبوت، رضی لقاء خداوند را بر وجه حقیقی امکان‌پذیر نمی‌داند و مراد از آن را در تمام موارد استعمال قرآن کریم لقاء حساب و جزای الهی یا زمان وقوع آن می‌داند. او به سخن عرب، «لقینا خیراً و لقینا شرّاً»، استناد می‌کند که در آن چیزی که با چشم دیده شود یا با آن مواجهه صورت پذیرد وجود ندارد، بلکه گوینده تنها می‌خواهد بگوید به ما فلان خیر یا شر رسید (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۶۴). او وجه دیگری نیز برای این مسئله یاد می‌کند و آن این که وقتی انسان با چیزی رودررو می‌شود که از آن گریز و مفری نیست، این تعبیر را به کار می‌برد. در روز قیامت هیچ کس را توان فرار یا تخلف از سمت و سوی که خداوند مردمان را به جمع شدن در آن امر می‌کند نیست، و از همین رو مجازاً از آن به لقاء الله تعبیر شده است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۲۱-۱۲۲).

او درباره آیه ۱۵ سوره مطفین نیز چنین استدلال می‌کند که حجاب بر چیزی اطلاق می‌شود که استتار و ظهور برای آن معنا داشته باشد و این خود از ویژگی‌های محدثات و اجسام است. از این رو یا باید بگوییم مراد آیه آن است که کافران از ثواب الهی ممنوع بوده و از ورود به بهشت رانده می‌شوند و یا آن که آنان، به خاطر نداشتن اعمال صالح و استحقاق ثواب، نزد خدا مقرب نبوده و از این معنا به حجاب تعبیر شده است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۶۴).

رضی همچنین «نظر» را در آیه «وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران: ۷۷) نه به معنای نگاه کردن که به معنای رحم کردن گرفته و استدلال کرده که معنای حقیقی این واژه، که گرداندن چشم به سوی مرئی برای دیدن آن است، قابل اطلاق بر خداوند نیست (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۶). او مراد از «تجلی» در آیه ۱۴۳ سوره اعراف را چنین تفسیر می‌کند که وقتی خداوند با آیاتی که در کوه ایجاد کرد معرفت خود را برای حاضران در کوه آشکار نمود، شبهه‌ها و شک‌هایی که آنان در علم به حقیقتش داشتند زایل شد، و گویی معرفت خداوند برای آنان از پوشش و حجابی که در آن بود تجلی کرد (شریف رضی ۱۴۳۲، ۵۱). البته او وجه دیگری نیز برای این آیه ذکر می‌کند که مبتنی بر مجاز حذف است، یعنی این جمله در اصل «فَلَمَّا تَجَلَّىٰ أَمْرُ رَبِّهِ / سُلْطَانُ رَبِّهِ» بوده که مضاف آن حذف شده است. او سپس می‌گوید در اینجا باز هم استعاره (=مجاز) داریم، زیرا امر یا سلطان به تجلی توصیف شده، در حالی که تجلی‌کننده حامل آن دو و دارنده آن دو است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۵۱). روشن است که این سخن رضی متکلفانه و دست‌کم تناقض‌نما است.

۲-۹. تأویل «قول»

رضی در تفسیر آیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰) می‌گوید این آیه استعاره است، زیرا چیزی وجود ندارد که به او امر شود و نه «قولی» که شنیده شود (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۰۱)؛ او مشابه همین استدلال را در آیه ۱۱ فصلت نیز می‌آورد، نک. شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۹۶). بلکه «قول» در اینجا سرعت تحقق اراده الهی و موجود شدن مراد را نشان می‌دهد. اگر او چیزی را اراده کند، آن چیز همان وقت ایجاد می‌شود، بدون آن که ایجاد آن با تأخیر و مشقت صورت پذیرد، همان گونه که «قول» از یکی از ما با سرعت و بدون هیچ مشقتی صادر می‌شود. بر همین مبنا، مراد از «قول» در آیه ۶۹ سوره انبیاء بنا بر صحیح‌ترین تأویل‌ها این است که ما حرارت آتش را بدون هیچ گونه مشقت و سختی و بدون هیچ ابزار و آلتی در لحظه تبدیل به برودت کردیم (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۰۱).

۲-۱۰. تأویل «حَبِّ»

رضی در آیه ۵۴ سوره مائده می‌گوید از آنجا که دوست داشتن مایل شدن طبیعت دوست‌دارنده به چیزی است، بر قدیم تعالی جایز نیست، بلکه مراد از حبّ خدا به بندگان گرامی داشتن آنها در دنیا و اعطای پاداش به آنها در آخرت است، و معنای حبّ بندگان به خدا نیز بزرگداشت او و اطاعت و عبادت او است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۳۶).

۳. تأویل در حوزه تعدیل و تجویر

آیات مربوط به حوزه تعدیل و تجویر در کتاب تلخیص البیان عن مجازات القرآن رضی چندان زیاد نیست. یکی از آیاتی که رضی مفصل درباره آن در حقائق التأویل بحث کرده آیه «رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا» (آل عمران: ۸) است. سؤال این است که اگر منحرف ساختن دل‌ها (إزاعة القلوب) کار خداوند نیست، پس در درخواست از او که این کار را انجام ندهد چه معنا و فایده‌ای وجود دارد؟ این در حالی است که منحرف ساختن از قبیل گمراه ساختن و تشویق به بدی‌ها است که شما اهل توحید و عدل از انتساب آن به خداوند ابا دارید (شریف رضی ۱۴۰۶، ۱۳۵).

رضی پاسخ می‌دهد که قاعده ما ردّ آیات متشابه به آیات محکم است. آیه مورد سؤال از آیات متشابه است، زیرا ظاهر آن چنین می‌رساند که خداوند مردمان را از ایمان گمراه می‌کند. این مطلب صحیح نمی‌تواند باشد، چون این کار قبیح است، و خدا از آن بی‌نیاز است، و به بی‌نیازی خود از آن نیز علم دارد. از سوی دیگر، خود او ما را به ایمان امر کرده و آن را برای ما آراسته و ما را از کفر نهي کرده و بر حذر داشته است. پس لازم است این آیه را به آیه‌ای محکم در این معنا ارجاع دهیم که آیه «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ» (صف: ۵) است. این آیه نشان می‌دهد که زیغ اول از سوی کافران بوده و زیغ دوم به صورت عقوبتی برای آنها از سوی خداوند سبحان است. دیگر آن که زیغ دوم غیر از زیغ اول است، زیرا اگر همان بود، تحصیل حاصل بود. زیغ اول قبیح است، چون معصیت است، و زیغ دوم حسن است، چون جزاء و عقوبت است. پس نتیجه می‌گیریم زیغ اول انحراف کافران از ایمان است و زیغ دوم منحرف ساختن آنها از راه بهشت و ثواب است (شریف رضی ۱۴۰۶، ۱۴۳-۱۴۴).

البته رضی پاسخ‌های دیگری نیز برای این سؤال دارد. یکی از آنها این است که «أَزَاغَ» در آیه محل بحث معنای مصادفه باب افعال است، یعنی مفعول را بر صفت ماده فعل یافتن، مانند «أَبْخَلْتَهُ» یعنی او را بخیل یافتم (نک. رضی الدین استرآبادی ۱۴۰۲، ۱: ۹۱-۹۰). تفسیر آیه بر این اساس چنین خواهد شد: پروردگارا! الطافت را بر ما پیوسته بدار و ما را با هدایت و عصمت مقرون بدار تا دل‌های ما منحرف نگردد که تو آن را منحرف بیابی (شریف رضی ۱۴۰۶، ۱۳۷). یا آن که ما را به آزمون‌های سخت و تکالیف دشوار گرفتار مکن که انجام آن تکالیف بر ما سخت آید و از عهده آن برناییم و تو ما را منحرف بیابی (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۳۲؛ برای دیگر پاسخ‌های رضی، نک. شریف رضی ۱۴۰۶، ۱۳۸-۱۴۳).

همچنین در آیه ۳۴ سوره هود، رضی معنای متعارف اغواء را که خواندن به غی و گمراهی است بر خداوند جایز نمی‌داند، زیرا این کار قبیح است و خدا ما را به ضدش فرمان داده است. او این واژه را در اینجا به معنای ناکام گذاشتن آنها از رحمتش به جهت کفرشان گرفته و شاهد آن را آیه ۵۹ سوره مریم ذکر می‌کند، که «غی» در آن به معنای ناکامی از رحمت خدا و فروافتادن در نعمت الهی است. پیشنهادهای دیگر رضی برای معنای اغواء در این آیه هلاک کردن و حکم کردن به گمراهی آنها است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۷۱).

او در آیه ۲۸ سوره کهف، که در ظاهر عبارت اغفال را به خداوند نسبت داده، پس از ذکر معانی نسبت دادن (او را به غفلت نسبت دادیم)، نامیدن (او را غافل نامیدیم یا حکم کردیم که غافل است) و مصادفه (او را غافل یافتیم) برای آن، سخنی از استادش قاضی عبدالجبار نقل کرده که در اواخر باب تعدیل و تجویر از کتاب تقریب الاصول خود گفته اگر ما اغفال را در این آیه به معنای مصادفه نگیریم، بلکه به معنای غافل گرداندن اخذ کنیم، آنگاه باید از فاء تفریع استفاده می‌شد و می‌فرمود «فَاتَّبَعَ هَوَاهُ»، یعنی ما قلب او را از یادمان غافل ساختیم، در نتیجه او از هوای نفس خویش پیروی کرد. حال که از حرف عطف و او استفاده شده، معنا چنین خواهد بود: از کسی که قلبش از یاد ما غافل است و از هوای نفس خویش پیروی می‌کند، اطاعت مکن. این بدان دلیل است که اگر کسی غافل یافته شود، او است که غفلت ورزیده و فعل فعل او و منسوب به او است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۱۷-۱۱۸). البته رضی پیشنهاد ادبی‌تر دیگری نیز ارائه می‌کند که مبتنی بر استعاره است و آن این که عرب اشتران خود را داغ و نشان می‌نهاد تا از اشتران دیگر متمایز شود. با توجه به آیه ۲۲ سوره مجادله، خداوند دل‌های مؤمنان را نشان تأیید می‌زند که بر پاکی اعمال و صلاح احوالشان گواه باشد، اما دل‌های کافران را بی‌نشان (= غُفْل؛ نک. زمخشری ۱۳۸۶، ۸۰) رها می‌کند (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۱۷).

اکنون که با تأویل‌های شریف رضی در آیات موهوم تجسیم، تشبیه و تجویر آشنا شدیم، شایسته است آنها را با توجه به دیدگاه‌های رقیب نقد و بررسی کنیم.

۴. نقد آرای کلامی شریف رضی در تفسیر قرآن کریم

همان گونه که در بخش‌های پیش مشاهده کردیم، تأثیر مشرب معتزلی در تفسیرها و تأویل‌های شریف رضی کاملاً مشهود است. ملاصدرا (د. ۱۰۵۰ ق) حکیم و متأله ایرانی در مفاتیح الغیب خود گفتاری درباره روش‌های تفسیری عالمان در مواجهه با الفاظ متشابه قرآن و حدیث دارد که می‌تواند جایگاه تأویل معتزلی را در میان روش‌های دیگر نشان دهد. گروه اول فقها و اصحاب حدیث و در رأس آنها حنابله و کرامیه هستند، که الفاظ متشابه را بر معانی ظاهری آنها حمل می‌کنند، حتی اگر مخالف قواعد عقلی باشند. گروه دوم اهل نظر و تفلسف هستند که قواعد عقلی را اصل قرار داده و الفاظ متشابه را از معانی ظاهری آنها به معانی‌ای تأویل می‌برند که خداوند را به زعم آنها از نقایص امکان و اکوان مبرا بدارد. دسته سوم کسانی هستند که بین این دو مذهب به زعم خود جمع کرده، تأویل را در باب مبدأ پذیرفته اما در باب معاد نمی‌پذیرند. ملاصدرا از اشاعره و معتزله به عنوان صاحبان این مسلک یاد می‌کند و می‌گوید افراط معتزله در تأویل بیش از اشاعره است، تا آنجا که «سمع» را به علم به مسموعات و «بصر» را به علم به مبصرات به تأویل می‌برند. اما دسته چهارم راسخین در علم هستند که نه گرفتار حرارت تنزیه و نه اسیر برودت تشبیه و نه فریفته خلط میان آن دو هستند، بلکه همچون انبیاء حقایق را به نور قدسی و کشف الهی می‌بینند (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۷۳-۷۵، ۸۴-۸۶).

ملاصدرا در توضیح بیشتر می‌گوید اصل نزد راسخین در علم ابقای الفاظ بر معانی ظاهری آنها است (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۷۷، ۸۱، ۸۷، ۹۲، ۹۳) و آنچه برای عالمان راسخ و عارفان محقق از رازها و ژرفای قرآن حاصل می‌شود با تفسیر ظاهری قرآن در تناقض نیست، بلکه تکمیل و متمم آن و عبور از ظاهر به لباب آن است (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۸۲). فحوای قرآن ظاهر آن را ابطال نمی‌کند، و معنای آن با صورت آن در تعارض قرار نمی‌گیرد (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۸۷). تأویل «استواء بر عرش» به مجرد عظمت و بزرگی خدا یا تأویل «کرسی»

به صرف علم یا قدرت او مجازهایی است که هیچ ضرورتی برای قائل شدن به آن نیست؛ علاوه بر آن که هیچ ضابطه‌ای برای این مجازها و گمان‌ها وجود ندارد (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۸۲-۸۳). او روش کسانی که الفاظ متشابه را بر معانی ظاهری‌شان حمل می‌کنند، به خصوص زمانی که می‌گویند برای خدا دستی است نه مانند دستان ما، و برای او وجهی است نه مانند وجه ما، از روش تأویل‌کنندگان نزدیک‌تر به حقیقت و دورتر از تحریف می‌داند، چرا که آنچه ظاهرگرایان از معانی اولیه الفاظ متشابه می‌فهمند قالب‌های معانی قرآنی و علوم الهی است (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۸۲، ۸۴).

پیش از آنکه دیدگاه خاص ملاصدرا را درباره تفسیر الفاظ و آیات متشابه ارائه کنیم، مناسب است برخی نقدهای دیگر را که مطابق دیگر دیدگاه‌ها بر آرای تفسیری شریف رضی وارد است، مطرح کنیم:

۴-۱. عدم نیاز به تأویل در برخی موارد

برخی موارد در تفسیر رضی وجود دارد که نیازی به تأویل در آنها دیده نمی‌شود. مثلاً او در آیه «يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ» (حدید: ۱۲)، «نور» را به ایمان تأویل کرده است (نک. شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۲۶). چه معنی وجود دارد که «نور» را در همان معنایی که عرف اهل زبان می‌فهمد فهم کنیم؟ یا چرا باید شهادت دادن دست‌ها و پاها (نور: ۲۴) به گذاشتن نشانه‌ای بر آنها تأویل گردد تا به منزله سخن گفتن آنها علیه صاحبانشان باشد (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۴۳-۱۴۲؛ البته رضی در اینجا به امکان تفسیر حقیقی نیز اشاره کرده است).

یک مورد از تأویل‌های رضی در حوزه صفات الهی که نیازی به تأویل در آن نبوده تفسیر او از صفت الهی «واسع» است. او آن را استعاره (مجاز) و به معنای وسعت عطا و احسان الهی یا به معنای گسترده‌گی طرق علم الهی و سلطان و عزت او می‌داند (شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۶). چه مانعی وجود دارد آن را همچون برخی مفسران به عدم محدودیت خداوند تفسیر کنیم و آن را تعبیری مجازی در نظر نگیریم (نک. فیض کاشانی ۱۳۸۷، ۱: ۲۶۹).

۴-۲. امکان حمل بر استعاره تمثیلیه در برخی موارد

با توجه به آنچه پیش از این از رضی نقل کردیم، که خداوند حکیم الفاظ مجاز را نه به خاطر در تنگنا افتادن در تعبیر که از آن جهت به کار برده که این تعابیر باعث رونق و جلوه کلام شده و در گوش شنوندگان آشکارتر و به زبان مخاطبان مانده‌تر است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۱، ۲۲۹)، انتظار می‌رفت با توجه به قریحه بالای ادبی او، در تفسیر آیات ۲۲ سوره فجر و ۱۰ سوره فتح، احتمال حمل آنها بر استعاره تمثیلیه از نظر دور داشته نمی‌شد (برای استعاره تمثیلیه یا مجاز مرکب، نک. خطیب قزوینی ۱۳۹۵، ۴۳۸-۴۴۱). بر این اساس، در توضیح آیه نخست، هم‌نوا با برخی دانشمندان بلاغت، می‌توان گفت سنگینی و هیبت روز قیامت و لحظه حسابرسی اعمال بندگان به زمانی تشبیه شده که خود شخص پادشاه همراه با خواص و وزیران و سپاهیان خود در یک مراسم رسمی حضور یافته و آن ترس و دلهره و هیبتی که از دیدن این منظره به محاسبه‌شوندگان و مردم عادی دست می‌دهد، این گونه به تصویر کشیده شده است (نک. زمخشری ۱۴۰۷، ۴: ۷۵۱).

درباره آیه دوم نیز با توجه به سنت عرب در بیعت که تعهد خود را با گذاشتن دست روی دست یکدیگر به صورت نمادین محکم می‌کردند، می‌توان گفت حمایت خداوند از بیعت‌کنندگان حدیبیه به دستی تشبیه شده که بالای دست بیعت‌کنندگان قرار دارد (نک. ابن عاشور ۱۴۲۰، ۲۶: ۱۳۳).

۳-۴. امکان تفسیر تمثیلی در برخی موارد

نقد دیگری که بر روش تفسیری شریف رضی وارد است نادیده انگاشتن امکان حمل بر تمثیل در برخی آیات است. یکی از گزینش‌هایی که از دیرباز در تفسیر متون مقدس مطرح بوده تفسیر تمثیلی (allegorical) در مقابل تفسیر ظاهری (literal) است (نک. Stiver 1996, 31-36). مکتب اسکندرانی در تفسیر کتاب مقدس به تمثیل و تأویل گرایش داشت و مکتب انطاکیه و مفسران دوره مدرن به تفسیر تاریخی و ظاهری آن (Stiver 1996, 31-36; Grant & Tracy 1984, 52-72). یکی از آیاتی که مفسران را در گزینش میان تفسیر حقیقی و تفسیر تمثیلی قرار داده آیه امانت (احزاب: ۷۲) است. برخی با ادله‌ای قرآنی آن را حمل بر حقیقت کرده (جوادی آملی ۱۴۰۱، ۶۶: ۴۸۱-۴۸۲) و برخی آن را حمل بر تمثیل نموده‌اند (طوسی ۱۴۳۰، ۹: ۶۲۷-۶۳۰؛ قاسمی ۱۳۹۸، ۱۳: ۳۲۴). اگرچه وجه سومی که رضی در تفسیر این آیه ذکر کرده به تفسیر تمثیلی نزدیک است، وجوه اول و دومی که برشمرده یعنی مجاز حذف به صورت «اهل آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها» و مقایسه امانت با آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها (نک. شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۷۵-۱۷۶)، نه حمل بر حقیقت است و نه حمل بر تمثیل، بلکه تأویلی است که با ظاهر لفظ آیه تناسب ندارد (نک. طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۶: ۳۵۲).

۴-۴. حمل بر حقیقت باطنی عالم در برخی موارد

یکی از دیدگاه‌هایی که در تفسیر معاصر بیشتر مورد توجه قرار گرفته حمل برخی آیات بر حقیقت باطنی عالم است، حقیقتی که همان واقعیت عمل انسان‌ها است و در ورای حیات ظاهری انسان‌ها وجود دارد، و انسان‌ها جز اوحدی از آنها از آن در غفلت‌اند (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱: ۹۱-۹۲، ۱۷: ۶۵). بر این اساس، در آیات ۱۷۴ بقره و ۱۰ نساء، خورندگان مال یتیم و کتمان‌کنندگان آیات الهی، بر خلاف نظر رضی، حقیقتاً آتش می‌خورند، نه این که این آیه از باب مجاز به علاقه سببیت تفسیر شود (جوادی آملی ۱۳۸۸، ۱۷: ۴۷۸).

۵-۴. تفسیر بر مبنای نظریه روح معنا در برخی موارد

دیدگاه دیگری که در تفسیر نصوص دینی از سوی برخی اندیشمندان اسلامی از جمله ملاصدرا مطرح شده نظریه روح معنا است. بر اساس این نظریه، که نخستین بار توسط امام محمد غزالی (د. ۵۰۵ ق) مطرح شده (شیواپور ۱۳۹۴، ۱۸۰)، و ملاصدرا خود به تأثیرپذیری از او در آن اذعان می‌کند (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۹۷)، لفظ بر معنایی اعم از مصادیق حسی و عقلی وضع شده و خصوصیات مصادیق از موضوع له لفظ خارج است؛ گرچه عموم مردم به جهت انس با مصادیق حسی، لفظ را تنها بر این مصادیق حمل می‌کنند و کاربرد آن را در غیر این مصادیق مجاز می‌خوانند (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۹۱-۹۲). او برای نمونه «میزان» را مثال می‌زند که بر هر چیزی وضع شده که با آن می‌سنجند، و این روح معنا و ملاک آن است، بدون آن که به هیئت و شکل خاصی مقید باشد. بر این اساس، لفظ «میزان» همان گونه که بر خطکش، شاقول، گونیا، ذراع و اسطرلاب اطلاق می‌شود، به نحو، عروض، منطق و خود عقل نیز قابل اطلاق است. انسان عارف وقتی لفظ «میزان» را می‌شنود از این معنای حقیقی محجوب نمی‌ماند و مانند دیگران به جهت تکرر حس و مشاهده در صورت ترازو متوقف نمی‌ماند (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۹۲).

مبتنی بر این نگاه، تسبیح رعد، کوه‌ها، پرندگان، آسمان‌ها و زمین (رعد: ۱۳؛ اسراء: ۴۴؛ انبیاء: ۷۹؛ سبأ: ۱۰) امری حقیقی و نه مجاز است، و نباید حتی به نشانه خدا بودن تفسیر شود (نک. طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۳: ۱۰۸-۱۱۲؛ جوادی آملی ۱۳۹۶، ۴۲: ۱۹۸-۲۰۱). همچنین تلاش رضی در تأویل «لقاء الله» یا «نظر» در آیه «ولا ینظر»

إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران: ۷۷) (نک. شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۶، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۶۴) صحیح به نظر نمی‌رسد. هیچ دلیلی وجود ندارد که لقاء خداوند یا «نظر» او را غیرممکن بشماریم. همچنین مانعی برای اطلاق «حُب» به خداوند که رضی آن را با تکلّف تأویل کرده (شریف رضی ۱۴۳۲، ۳۶) نیست.

بی‌توجهی شریف رضی به نظریه روح معنا در تفسیر آیه نور کاملاً آشکار است. او در فقره «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵)، خداوند را هدایت‌گر اهل آسمان‌ها و زمین با برهان‌های آشکار یا روشن‌کننده آسمان‌ها و زمین با ستارگان و خورشید و ماه تفسیر کرده است (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۴۳). شایسته است در تقابل با این رویکرد تأویلی رضی به رویکرد توجه به روح معنای غزالی اشاره کنیم. غزالی در مشکاة الانوار پس از تعریف «نور» به آنچه به واسطه آن غیرش دیده می‌شود (غزالی ۱۴۰۶، ۷)، آنچه لذاته و بذاته نور است و نور خود را از دیگری نمی‌گیرد بلکه همه نورهای دیگر در مراتب انوار از آن منبعث و مشتق می‌شود را «نور» حقیقی می‌خواند. او حتی پا را فراتر می‌گذارد و اطلاق «نور» به غیر نور اول را مجاز محض می‌خواند. او چنین استدلال می‌کند که جز نور اول، بقیه در ذات خود و به خودی خود نوری ندارند، بلکه نور خود را از دیگری عاریه گرفته‌اند، و قوام نورانیت آنها نه به خود که به دیگری است. بر این اساس، اطلاق «نور» به چنین چیزهایی مجاز محض است، و نور حقیقی همان چیزی است که خلق و امر به دست اوست، و غیر آن نه در حقیقت این اسم و نه در استحقاق آن با آن شراکت ندارند، بلکه تنها در نام «نور» خوانده می‌شوند، که این هم از تفضّل اوست، مانند مالکی که به بنده‌اش مالی ببخشد و او را «مالک» بخواند (غزالی ۱۴۰۶، ۱۶-۱۷). روشن است که این رویکرد غزالی در تفسیر فاصله معناداری را با رویکرد تأویلی رضی نشان می‌دهد و همان است که ملاصدرا آن را روش راسخین در علم خوانده، یعنی ابقاء لفظ بر معنای ظاهری آن البته با عنایت به روح معنای لفظ (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ۹۲، ۹۳).

نتیجه‌گیری

شریف رضی در تفسیر قرآن کریم از دیدگاه‌های کلامی معتزله متأثر بوده و به همین جهت آیات موهّم تشبیه، تجسیم و تجویر را به روش معتزلیان تأویل کرده است. اگرچه این روش او در آیات موهّم تجویر و نیز در برخی موارد مانند تنبّه به مشاکله (البته نه با ذکر صریح این اصطلاح) در اسناد نفّس (مائده: ۱۱۶)، استهزاء (بقره: ۱۵) و مکر (آل عمران: ۵۴) به خداوند (شریف رضی ۱۴۳۲، ۱۵، ۲۵، ۳۸) پسندیده است، در برخی موارد محل تأمل است، مانند انکار لقاء خداوند (عنکبوت: ۵؛ جم: ۵) یا اسناد «نظر» به خداوند (آل عمران: ۷۷) به وجه حقیقی (نک. شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۶، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۶۴). تأثیر مشرب معتزلی در رضی به حدی است که به رغم قریحه ادبی بالا، او امکان استعاره تمثیلیه در آیات «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) و «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲) را نیز از نظر دور داشته است (نک. شریف رضی ۱۴۳۲، ۲۱۰، ۲۲۳؛ برای توضیح این استعاره‌ها، نک. بخش‌های قبلی مقاله).

زمانه و پیش‌فرض‌های کلامی شریف رضی موجب شده دو دیدگاه تفسیری که در سده‌های بعد بیشتر مورد توجه قرار گرفت نیز از دید او مغفول بماند: تفسیر آیات مبتنی بر حقیقت باطنی عالم و نظریه روح معنا. بر اساس دیدگاه اول، آیاتی همچون آیه آتش خوردن خورندگان مال یتیم (نساء: ۱۰) نه مجاز که حقیقتی ناظر به باطن این حیات ظاهری دانسته می‌شود، و براساس دیدگاه دوم، بسیاری از آیاتی که عقل‌گرایی معتزلی به تأویل آنها دست می‌یازد بی‌نیاز از تأویل دیده می‌شود، مانند تسبیح و سجود مخلوقات یا لقاء و «نظر» و حبّ خداوند.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- ابن خَلِّکان، احمد بن محمد. ۱۹۷۸. *وفیات الأعیان*. به کوشش احسان عباس. بیروت: دار صادر.
- ابن عاشور، محمد طاهر. ۱۴۲۰ ق. *التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. ۱۴۱۱ ق. *تفسیر غریب القرآن*. به کوشش ابراهیم محمد رمضان. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. ۱۴۰۸ ق. *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. به کوشش محمدمهدی ناصح و محمدمعمر یاحقی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- اشعری، علی بن اسماعیل. ۱۹۸۰. *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*. به کوشش هلموت ریتز. ویسبادن: فرانکس اشتاینر.
- پاکتچی، احمد. ۱۳۸۵. «اسماء و صفات. تکمله - صفات الهی در علم کلام». صص. ۶۲۴-۶۲۸، در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج. ۸، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- جرجانی، عبدالقاهر. ۱۹۵۴. *أسرار البلاغة*. به کوشش هلموت ریتز. استانبول: مطبعة وزارة المعارف.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۸ به بعد. *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*. قم: اسراء.
- حسن بصری. ۱۹۳۳. «رسالة الحسن البصری إلى عبدالملک بن مروان». Pp. 67-82، در: Ritter, Helmut. 1933. "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit." *Der Islam* 21: 1-83.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی. ۱۴۲۲ ق. *تاریخ مدینة السلام*. به کوشش بشار عواد معروف. بیروت: دار الغرب الإسلامی.
- خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن. ۱۳۹۵ ق. *الإيضاح فی علوم البلاغة*. به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی. بیروت: دار الكتاب اللبنانی.
- الردّ علی الجهمیة و الزنادقة. منسوب به احمد بن حنبل. ۱۴۲۴ ق. به کوشش صبری بن سلامة شاهین. ریاض: دار الثبات.
- رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن. ۱۴۰۲ ق. *شرح شافیة ابن الحاجب*. به کوشش محمد نور الحسن. محمد زفزاف و محمد محیی الدین عبدالحمید. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- زمخشری، محمود بن عمر. ۱۴۰۷ ق. *الکشاف*. به کوشش محمد علیان مرزوقی. بیروت: دار الكتاب العربی.
- شریف رضی، محمد بن حسین. ۱۴۰۶ ق. *حقائق التأویل فی متشابه التنزیل*. به کوشش محمدرضا آل کاشف الغطاء. تهران: مؤسسة البعثة.
- شریف رضی، محمد بن حسین. ۱۴۳۲ ق. *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*. به کوشش مکی سید جاسم. بیروت: عالم الکتب.
- شریف رضی، محمد بن حسین. بی تا. *المجازات النبویة*. به کوشش طه محمد زینی. بی جا: مؤسسة الحلبي.
- شیواپور، حامد. ۱۳۹۴. *نظریة روح معنا در تفسیر قرآن*. قم: دانشگاه مفید.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۳. *مفاتیح الغیب*. به کوشش محمد خواجه‌جوری. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. ۱۳۹۰ ق. *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. ۲۰۰۸. *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*. اربد: دار الكتاب الثقافی.
- طوسی، محمد بن حسن. ۱۴۳۰ ق. *التبیان فی تفسیر القرآن*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- غزالی، محمد بن محمد. ۱۴۰۶ ق. «مشکاة الأنوار». صص. ۵-۴۷، در *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ج. ۴. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- فراء، یحیی بن زیاد. ۱۴۰۰ ق. *معانی القرآن*. به کوشش احمد یوسف نجاتی و محمد علی نجار. قاهره: هیئة المصریة العامّة للكتاب.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. ۱۳۸۷. *الصفافی فی تفسیر القرآن*. به کوشش سیدمحسن حسینی امینی. تهران: دار الکتب الإسلامية.

قاسم‌پور، محسن، و محمدحسن لواسانی. ۱۳۹۵. «عقل‌گرایی در تفسیر آیات از منظر سید رضی و زمخشری». *مطالعات تفسیری* ۲۸.

قاسمی، محمد جمال‌الدین. ۱۳۹۸ ق. *تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل*. به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی. بیروت: دار الفکر.

قاضی عبدالجبار بن احمد همدانی. ۱۳۸۶ ق. *متشابه القرآن*. به کوشش عدنان محمد زررور. قاهره: مکتبه دار التراث. قریان‌پور، حمید، مهدی جلالی، و محمدحسن رستمی. ۱۳۹۶. «عقل‌گرایی سید رضی در تفسیر». *پژوهش‌های قرآنی* ۸۲. واحدی، علی بن احمد. ۱۴۱۵ ق. *الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*. به کوشش صفوان عدنان داوودی. بیروت: دار القلم.

Bibliography

The Holy Qur'an.

Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Ḥusayn ibn 'Alī. 1408 H. *Rawḍ al-Jinan wa Rūḥ al-Janān fī Tafṣīr al-Qur'an*. Edited by Mohammad Mahdi Naseh and Mohammad Jafar Yahaghi. Mashhad: Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi. (In Arabic)

Al-Rad 'alā al-Jahmiyya wa al-Zanādiqa. Attributed to Ahmad bin Hanbal. 1424 H. Edited by Sabri bin Salama Shaheen. Riyadh: Dar al-Thibat. (In Arabic)

Ash'arī, 'Alī bin Ismā'il. 1980. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*. Edited by Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner. (In Arabic)

Farrā', Yaḥyā bin Ziyād. 1400 H. *Ma'ānī al-Qur'an*. Edited by Ahmad Yousef Nejati and Mohammad Ali Najjar. Cario: al-Hay'a al-Misriyya al-'Ammā li-l-Kitāb. (In Arabic)

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad bin Murtaḍā. 1387 SH. *al-Ṣāfi fī Tafṣīr al-Qur'an*. Edited by Seyyed Mohsen Hosseini Amini. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (In Arabic)

Ghazālī, Muḥammad bin Muḥammad (al-Ghazali). 1406 H. "Mishkāt al-Anwār". pp. 5-47, in *Majmū'a Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*. Vol. 4. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. (In Arabic)

Ghorbanpur, Hamid, Mahdi Jalali, & Mohammadhasan Rostami. 1396 SH. "Sayyid Raḍī's Rationalism in Interpretation." *Qur'anic Researches* 82. (In Persian)

Gimaret, Daniel. 1993. "Mu'tazila." Pp. 783-793, in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 7. Leiden/New York: Brill.

Grant, Robert M. & David Tracy. 1984. *A Short History of the Interpretation of the Bible*. 2nd edition. Philadelphia: Fortress Press.

Ḥasan Baṣrī. 1933. "Risāla al-Ḥasan al-Baṣrī 'ilā 'Abd al-Malik bin Marwān." Pp. 67-82, In Ritter, Helmut. 1933. "Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit." *Der Islam* 21: 1-83. (In Arabic)

Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. 1420 H. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr al-Ma'rūf bi-Tafṣīr Ibn 'Āshūr*. Beirut: Muassasa al-Tarikh al-Arabi. (In Arabic)

Ibn Khallikān, Aḥmad bin Muḥammad. 1978. *Wafayāt al-'A'yān*. Edited by Ehsan Abbas. Beirut: Dar Sadir. (In Arabic)

Ibn Qutayba, 'Abd Allah ibn Muslim. 1411 H. *Tafṣīr Gharīb al-Qur'an*. Edited by Ibrahim Muhammad Ramadan. Beirut: Dar wa Maktaba al-Hilal. (In Arabic)

Javadi-Amoli, Abdollah. 1378 SH Onwards. *Tasnīm: Tafṣīr-i Qur'an-i Karīm*. Qom: Isra. (In Persian)

Jurjānī, 'Abd al-Qāhir. 1954. *Asrār al-Balāgha*. Edited by Hellmut Ritter. Istanbul: Matba'a Wizara al-Ma'arif. (In Arabic)

- Khaṭīb Baghdādī, Aḥmad bin ‘Alī. 1422 H. *Ta’rīkh Madīna al-Salām*. Edited by Bashshar Awwad Marouf. Beirut: Dar al-‘Alqarb al-Islami. (In Arabic)
- Khaṭīb Qazwīnī, Muḥammad bin ‘Abd-‘ArRaḥmān. 1395 H. *al-‘īdāh fī ‘Ulūm al-Balāgha*. Edited by Mohamed Abdul Moneim Khafagi. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani. (In Arabic)
- Pakatchi, Ahmad. 1385 SH. “Names and Attributes. Supplement – Divine Attributes in Kalam.” Pp. 624-628, in *The Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 8, Edited by Kazem Mousavi-Bojnourdi. Tehran: The Center for the Great Islamic Encyclopedia. (In Persian)
- Qādī ‘Abd al-Jabbār bin Aḥmad Hamadānī. 1386 H. *Mutashābih al-Qur’an*. Edited by Adnan Mohammed Zarzur. Cairo: Maktaba Dar al-Turath. (In Arabic)
- Qasimi, Muhammad Jamal al-Din. 1398 H. *Tafsīr al-Qāsimī al-Musammā Maḥāsīn al-Ta’wīl*. Edited by Muhammad Fouad Abdulbaqi. Beirut: Dar al-Fikr. (In Arabic)
- Qasimpour, Mohsen, & Mohammad Hassan Lavasani. 1395 SH. “Rationalism in the Interpretation of Verses from the Perspective of Sayyid Razi and Zamakhshari.” *Interpretive Studies* 28. (In Persian)
- Raḍī al-Dīn al-Astarābādī, Muḥammad ibn Ḥasan. 1402 H. *Sharḥ Shāfiya Ibn al-Ḥājjib*. Edited by Muhammad Nur al-Hasan, Muhammad Zafzaf, and Muhammad Muhyi al-Din ‘Abd al-Hamid. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrahīm (Mulla Sadra). 1363 SH. *Mafātīh al-Ghayb*. Edited by Muhammad Khajavi. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (In Arabic)
- Sharīf Raḍī, Muḥammad bin Ḥusayn. 1406 H. *Haqā’iq al-Ta’wīl fī Mutashābih al-Tanzīl*. Edited by Mohammad Reza Aal Kashif Al-Ghita’. Tehran: Mu’assasa al-Bi’tha. (In Arabic)
- Sharīf Raḍī, Muḥammad bin Ḥusayn. n.d. *Al-Majāzāt al-Nabawīyya*. Edited by Taha Mohammad Zaini. Mu’assasa al-Halabi. (In Arabic)
- Sharīf Raḍī, Muḥammad bin Ḥusayn. *Talkhīṣ al-Bayān fī Majāzāt al-Qu’ran*. Edited by Makki Sayyid Jassim. Beirut: ‘Alam al-Kutub. (In Arabic)
- Shivapour, Hamid. 1394 SH. *The Theory of the Spirit of Meaning in the Interpretation of the Qur’an*. Qom: Mofid University. (In Persian)
- Stiver, Dan R. 1996. *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol & Story*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Ṭabarānī, Sulaymān bin Aḥmad. 2008. *al-Tafsīr al-Kabīr: Tafsīr al-Qur’an al-‘Azīm*. Irbid: Dar al-Kitab al-Thaqafi. (In Arabic)
- Tabataba’i, Muhammad Husayn. 1390 H. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’an*. Beirut: Mu’assasa al-‘Alami. (In Arabic)
- Ṭūsī, Muḥammad bin Ḥasan. 1430 H. *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’an*. Qom: Intisharat-i Jami’i-yi Modarrisin. (In Arabic)
- Wāhidī, Ali bin Aḥmad. *Al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Edited by Safwan Adnan Davoudi. Beirut: Dar al-Qalam. (In Arabic)
- Wolfson, Harry Austryn. 1976. *The Philosophy of the Kalam*. Massachusetts/London: Harvard University Press.
- Zamakhsharī, Maḥmūd bin ‘Umar. 1407 H. *Al-Kashshāf*. Edited by Mohammad Alian Marzouqi. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. (In Arabic)