

بازخوانی انتقادی از مقاله

«نقش پیش فرضها و مبانی کلامی در فهم و تفسیر آیات قرآن»

فتح الله نجارزادگان*

چکیده:

مقاله «نقش پیش فرضها و مبانی کلامی در فهم و تفسیر آیات قرآن» ضمن آنکه وجود گرایش کلامی در تفاسیر را اثبات می کند به میزان دخالت پیش فرضهای کلامی در تفسیر آیات می پردازد و در آن با محوریت مبحث «رؤیت حق تعالی» در آیه «لن ترانی» (اعراف/۱۴۳) از سه تفسیر تبیان، کشاف، کبیر (که به ترتیب نمایندگان مبانی کلامی شیعه، معتزله و اشاعره اند) بهره می گیرد تا تأثیر و دخالت مبانی کلامی در تفسیر آیه مذکور را بر ملا سازد.

این مقاله علی رغم نقاط قوت، با کاستی هایی نیز روبروست از جمله می توان به ادعاهای بی دلیل، خطا در تطبیق، عدم ارایه دیدگاه روشن از آیه رؤیت، عدم تنقیح تعابیر کلیدی، ناصوابی در عنوان مقاله، تهافت در رد و اثبات آموزه ها و عدم تفکیک در منشأ ترجیح عقل بر نقل، اشاره کرد که در پی آن اهمیت سه وجهی مورد ادعای مؤلف پیرامون این موضوع ابطال شده، دستاوردهای علمی مقاله را مورد تردید قرار می دهد.

واژگان کلیدی: رؤیت الهی، عدلیه، امامیه، معتزله، اشاعره، تفسیر به رأی.

*. دانشیار گروه معارف دانشگاه تهران.

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۷/۳/۵

تاریخ دریافت مقاله: ۸۷/۱/۱۵

سیری در محتوای مقاله

مقاله «نقش پیش‌فرضها و مبانی کلامی در فهم و تفسیر آیات قرآن» به قلم برادر فاضل جناب آقای دکتر علی نصیری در مجله «اندیشه نوین دینی» (ش ۴ و ۵ سال ۱۳۸۵) به چاپ رسیده است. مؤلف محترم پس از بررسی رابطه علم کلام با قرآن و تفسیر در قالب سه پرسش و بررسی جهات تفاوت بین آنها، مسئله خود را چنین طرح می‌کند: «ما در این مقاله میزان تأثیر و کارکردهای نگرش‌ها و مبانی کلامی به فهم و تفسیر آیات قرآن را با توجه به مسئله رؤیت الهی و آیه «لن ترانی» (اعراف، ۱۴۳) بررسی می‌کنیم.» (نصیری، ۱۳۸۵: ۵۷)

مؤلف اهمیت موضوع را در بررسی میزان و چند و چون اثرگذاری مبانی کلامی در فهم و تفسیر آیات می‌داند (همان) و آن را در سه جهت تبیین می‌کند:

۱- مفسر مبنا و نگرش فقهی یا کلامی خود را مسلم و صحیح بداند و درصدد همسان‌سازی بیان مدالیل آیات با مبنا و نگرش خود برآید که نتیجه طبیعی آن ورود تفاسیر کلامی در حوزه «تفسیر به رأی» خواهد بود.

مؤلف این جهت از اهمیت موضوع را با این پرسش پایان می‌برد، «چنان که با بررسی آیه، خواهیم دید مبانی و نگرشهای کلامی در فهم و تفسیر آیات اثر مستقیم گذاشته است با این حال آیا می‌توان این دست از تفاسیر را که بالطبع تفاسیر شیعه، اشاعره و معتزله را نیز در بر می‌گیرد، متهم به تفسیر به رأی کرد؟» (همان، ۵۸)

۲- جهت دوم اهمیت بحث از نظر مؤلف توجه به راه حلی است که برخی از صاحب‌نظران برای گریز از تفسیر به رأی (به لحاظ اثرپذیری مفسر از پیش‌فرضها) ارایه کرده‌اند، آنان می‌گویند: فهم هر متنی حتی متون مقدس همچون قرآن، بدون داشتن پیش‌فرضهای ثابت امکان ندارد. بنابراین، برای نجات از ورطه تفسیر به رأی ناگزیریم مبانی و پیش‌فرضهای خود را پیش از رفتن به سراغ تفسیر آیات تنقیح کنیم؛ برای نمونه، این مبنا که آیا عقل بر نقل مقدم است یا نه را منقح و پیراسته سازیم آن گاه به

تفسیر روی آوریم. مؤلف در برابر این جهت دوم نیز با طرح این پرسش که آیا اساساً پیش از مراجعه به قرآن و سنت می‌توان به تنقیح و پیراسته‌سازی مبانی و نگره‌ها نایل آمد یا خیر؟ بر این باور است که پاسخ مثبت و منفی به این پرسش در هر دو صورت، مشکلی را حل نخواهد کرد؛ از اینجاست که مؤلف محترم باز با طرح پرسشی دیگر بحث را فرو می‌گذارد و می‌نویسد: «آیا فهم و تفسیر آیات قرآن بدون پیش‌فرض میسر است؟ اگر پاسخ منفی است، آیا پیش‌فرضهای فهم و تفسیر آیات باید پیش از مراجعه به قرآن منقح شوند یا آنکه راهی دیگر برای تحصیل این پیش‌فرضها باید جست؟» (همان، ۵۹)

۳- از نظر مؤلف جهت سوم اهمیت موضوع، اذعان به وجود گرایش کلامی در تفسیر در برابر صاحب نظرانی است که به این گرایش اذعان ندارند و یا از کنار آن بی‌اعتنا یا کم‌اعتنا می‌گذرند. ایشان در پی این مطلب می‌نویسد:

در برابر این صاحب نظران باید بر این نکته پای فشرده که نگرستن به تفاسیر یا گرایش‌های مختلف کلامی نظیر تفسیر تبیان، مجمع‌البیان، تفسیر کبیر و کشاف، وجود گرایش کلامی را کاملاً تأیید می‌کند. (همان، ۶۰)

مؤلف محترم مباحث مذکور را مقدمه برای ورود به بحث می‌داند و در ادامه می‌نویسد:

با این مقدمه، نخست نظرگاه اشاعره، معتزله و امامیه را درباره «رؤیت الهی» به اختصار از نظر می‌گذرانیم و سپس با بررسی تفاسیر تبیان، کشاف و مفاتیح الغیب چگونگی تأثیر مبانی کلامی تفسیر آیه را بررسی می‌کنیم. (همان، ۶۰)

آن‌گاه مؤلف، نگاهی گذرا به نظرگاه متکلمان امامیه (مانند شیخ مفید، سیدمرتضی، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، محقق حلی، سیدهاشم بحرانی و جمعی از معاصران مانند علامه طباطبایی، آیت الله سبحانی و) درباره استحاله رؤیت الهی دارد و از متکلمان معتزله نیز از قاضی عبدالجبار، ابوعلی فارسی، جبّایی و زمخشری و ... یاد

می‌کند که بر استحاله رؤیت تأکید کرده‌اند. پیرامون دیدگاه اشاعره نیز از امکان رؤیت در عالم آخرت نزد آنان سخن می‌گوید و از نظریه «رؤیت بلاکیف» با باورمندی به امکان رؤیت الهی نزد آنان، بدون لزوم جسم یا جسمانی بودن خداوند، پرده بر می‌دارد. (همان، ۶۱ - ۶۲)

عنوان «رؤیت الهی از منظر قرآن» بخش دیگر از مقاله مذکور است؛ مؤلف در ذیل این عنوان در پی ذکر ادله نقلی است که طرفین (متکلمان عدلیه و متکلمان اشاعره) برای دفاع از نظریه خود یا نقد دیدگاه رقیب به آن استناد کرده‌اند. این ادله شامل آیات و روایات است. وی در این باره می‌نویسد: «روایات شیعه به نقل از اهل بیت - علیهم‌السلام - یک‌صدا بر استحاله رؤیت الهی تأکید کرده‌اند؛ در برابر، روایات اهل سنت که در معتبرترین جوامع حدیثی‌شان از جمله صحیح بخاری انعکاس یافته است رؤیت الهی را حتی چونان رؤیت چهره تابناک ماه در شب بدر، تأیید کرده‌اند. آیات مورد استناد آنان برای اثبات تحقق رؤیت خداوند در آخرت عبارت است از: «وجوه یومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» (قیامت، ۲۲ - ۲۳)؛ «لذین احسنوا الحسنی و زیادة» (یونس، ۲۶)؛ «و لهم ما یشاؤون فیها و لدینا مزید» (ق، ۳۵) و آیه مورد بحث یعنی: «و لما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربّه قال ربّ ارنی أنظر الیک قال لن ترانی و لکن انظر...» (اعراف، ۱۴۳) مؤلف محترم در پایان این بحث ضمن آنکه دیدگاه خود را پیرامون آیه اخیر مبتنی بر «عدم امکان رؤیت» آورده چنین می‌نویسد:

اینک برای آنکه چگونگی تأثیر مبانی کلامی بر فهم تفسیر آیات را روشن سازیم تفسیر این آیه «و لما جاء موسی لمیقاتنا ...» را از منظر تفاسیر تبیان، کشاف و مفاتیح الغیب را که به ترتیب نمایانگر نگرشهای کلامی امامیه، معتزله و اشعری است بررسی می‌کنیم. (نصیری، ۱۳۸۵: ۶۳)

پس از آن مؤلف محترم به ذکر فشرده از تفسیر آیه مذکور از تفسیر تبیان شیخ طوسی پرداخته، چنین نتیجه می‌گیرد:

چنان که پیداست شیخ طوسی با تأکید بر مبنای کلامی امامیه بر استحالة رؤیت الهی و عصمت پیامبران، آیه را بر اساس همین مبنا تفسیر و تأویل کرده است. (همان، ۶۵)

در ادامه، تفسیر آیه را از کشف زمخشری به عنوان نماینده معتزلیان، ذکر می‌کند و می‌نویسد:

زمخشری مبنای کلامی خود را مبنی بر استحالة رؤیت، مسلم گرفته و بر اساس این مبنا، به پاسخگویی این پرسش پرداخته که چرا موسی (ع) با داشتن مقام رسالت چنین درخواست محالی را مطرح کرد. او برای دفاع از مبنای کلامی خود از استدلال عقلی بهره جسته است به این معنا که رؤیت از لوازم جسم و جسمانی است و از آنجا که خداوند فراتر از جسم و جسمانی است، رؤیت او محال است. (همان، ۶۶)

و بالأخره با ذکر تفسیر آیه مذکور از تفسیر فخر رازی چنین می‌آورد:

تفسیر کبیر فخر رازی جامع‌ترین تفسیری است که نگرشها و مبانی کلامی اشاعره به صورت کاملاً شایعی در آن انعکاس یافته است ... و با این نگرشها دیدگاههای رقیب به ویژه معتزله را به نقد کشیده است.

آنچه که دیدگاه مؤلف را در این مقاله به طور روشن، منعکس می‌کند سخن پایانی ایشان در سرانجام مقاله است که تحت عنوان «نتیجه بررسی تفاسیر» می‌نویسد:

نگریستن در مباحث پیش‌گفته... اثبات‌گر این مدعاست که وجود مبانی و پیش‌فرضهای کلامی در نوع فهم و تفسیر آیه «لَنْ تَرَانِي» تأثیر مستقیم گذاشته است.

عدلیه [= امامیه و معتزله] با استناد به مبانی عقلی، رؤیت الهی را ملازم جسمانیت و محال دانسته و به فقرات آیه به گونه‌ای نگریسته‌اند که از آن استحاله به دست می‌آید. آنان بر اساس این مبنا ... از قواعد ادبی برای اثبات تأیید نفی در «لن» یاری جسته‌اند. تعلیق رؤیت بر استقرار کوه از نگاه آنان تعلیق بر محال است و اعلام نزاهت الهی و توبه موسی و اذعان بر پیشگامی بر ایمان را نیز، همگی نشانگر استحاله رؤیت دانسته‌اند [اشاعره] دلالت «لن» بر نفی ابدی را انکار کرده و تعلیق رؤیت بر استقرار کوه پس از تجلی را تعلیق بر امر ممکن شمرده‌اند ... با بررسی این نمونه به خوبی می‌توان به وجود گرایش کلامی در تفاسیر صحّه گذاشت.

گذشته از داوری درباره درستی یا نادرستی این تفاسیر، آنچه مهم است اذعان به اثرگذاری مبانی کلامی در فهم و تفسیر آیات است. (همان، ۶۹ - ۷۰)

ارزیابی و نقد

به نظر ما این مقاله از چند نظر افزون بر کاستیها و اشکالهای جزئی با اشکالهای اساسی روبروست؛ هر چند نمی‌توان از ابتکار و تلاش مؤلف در این عرصه چشم پوشید.

الف) جا افتادن برخی از عبارات کلیدی در بخش نتیجه‌گیری مقاله، کار را دشوار کرده و موجب شده دیدگاه اشاعره با امامیه و معتزله در هم آمیزد. مؤلف در نتیجه‌گیری می‌نویسد: «تعلیق رؤیت بر استقرار کوه از نگاه آنان [عدلیه] تعلیق بر محال است و اعلام نزاهت الهی و توبه موسی و اذعان بر پیشگامی بر ایمان نیز همگی نشانگر استحاله رؤیت دانسته‌اند و دلالت «لن» بر نفی ابدی را انکار کرده و تعلیق رؤیت بر استقرار کوه پس از تجلی را تعلیق بر امر ممکن شمرده‌اند» (همان، ۷۰) بین دو عبارت: «... نشانگر استحاله رؤیت دانسته‌اند و دلالت «لن» بر نفی ابدی را انکار کرده ...» خلط آشکار بین دیدگاه عدلیه با اشاعره است؛ چون بین این دو عبارت مطالبی جا افتاده است.

ب) عدم استناد و مراجعه به منابع دست اول در مباحث محوری و اصیل: مانند طرح دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی (متوفی ۴۱۵) در کتاب شرح الاصول الخمسه از

التمهید آیت الله معرفت (همان، ۶۱) بیان دیدگاه اشاعره در حکمت رؤیت خداوند در آخرت و عدم امکان آن در دنیا از آیت الله سبحانی (همان، ۶۲) نقل نظریه «رؤیت بلاکیف» از نظرگاه اشاعره همچون ابوسعید عثمان بن سعید دارمی، و ابوالحسن اشعری باز از آیت الله معرفت در کتاب التمهید. (همان، ۶۲)

ج) پاره‌ای ادعاهای بدون دلیل و عدم ارایه مدرک برای آنها: از جمله این عبارت «چه کسانی به وجود گرایش کلامی اذعان نداشته یا از کنار آن بی‌اعتنا و یا کم‌اعتنا گذشته‌اند» (همان، ۵۹) مؤلف از این افراد نام و نشانی به دست نمی‌دهد. یا در این عبارت که می‌نویسد: «آیات مورد استناد اشاعره برای اثبات تحقق رؤیت خداوند در آخرت عبارت است از: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاطِرَةٌ أَلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت، ۲۲ - ۲۳)؛ «لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ» (یونس، ۲۶)؛ «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ» (ق، ۲۵) نصیری، ۱۳۸۵: ۶۲) کدام دسته از مدارک تفسیری و غیر تفسیری اشاعره به این آیات برای تحقق رؤیت خداوند در آخرت استناد جسته‌اند در عبارت مؤلف ذکری از آنان به میان نیامده است. باز در این ادعا که می‌نویسد: «فخر رازی که سخت متعهد و پایبند به مبانی کلامی اشاعره است، در جای دیگر آیات قرآن ضمن تطبیق مدالیل آیات با این نگرشها، دیدگاه‌های رقیب به ویژه معتزله را به نقد کشیده است.» (همان، ۶۸) فخر رازی در کجای دیگر از تفسیر آیات چنین نقدی را آورده است؟

د) خطا در تطبیق: از جمله سید هاشم بحرانی (متوفی ۱۱۰۷) را که از اخباریون نامدار است (مؤلف کتاب البرهان فی تفسیر القرآن) در زمره متکلمان هم‌ردیف خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی و ... آورده است. (همان، ۶۱)

ه) عدم ارایه دیدگاه روشن مؤلف پیرامون تفسیر آیه: مؤلف محترم در اواسط مقاله عنوان «رؤیت الهی از منظر قرآنی» را گشوده و پس از ذکر ادله نقلی آیات و روایات عدلیه و اشاعره نظر خود را پیرامون آیه «... رَبُّ أَرْنِي أَنْظِرَ إِلَيْكَ ...» (اعراف، ۱۴۳) بدین شرح آورده است:

بر اساس ظاهر این آیه موسی (علیه السلام) به هنگام ملاقات و تکلم خداوند در کوه طور، رؤیت الهی را از خداوند درخواست کرد. اما خداوند با «لن» که ظهور [در] تأکید نفی یا نفی ابدی دارد این درخواست را ناممکن دانست و آن را بر امری غیر ممکن یعنی ماندگاری کوه با تجلی الهی بر آن معلق ساخت و چون کوه با تجلی الهی از هم پاشید موسی (علیه السلام) بی‌هوش به زمین افتاد و پس از به هوش آمدن، خداوند را به نزاهت ستود و از خواسته خود توبه کرد. (همان، ۶۳)

اگر همانند مؤلف مسئله رؤیت حق تعالی را بتوان با همین بیان ساده آورد و باز مانند ایشان، از آن با عنوان «رؤیت الهی از منظر قرآن» یاد کرد همه چیز پایان می‌یابد و دیگر نباید از پیش‌فرضها و مبانی کلامی در تفسیر و اختلاف از نحله‌ها و مباحث متنوع درباره رؤیت باری تعالی سخن گفت. لیکن روشن است این استدلال از مؤلف - که نباید آن را رؤیت الهی از منظر قرآن نام نهاد - موجب طرح مسائل گوناگون با مناقشه‌های متعدد است و مؤلف نیز، به طور طبیعی چون این موضوع را بررسی کرده و به آنها واقف است؛ مانند این مسئله که چطور موسی کلیم الله از این مطلب ساده - نعوذ بالله - غافل مانده‌اند که رؤیت الهی امکانپذیر نیست؟ یا این مسئله که تعلیق رؤیت بر استقرار کوه امری ممکن یا غیر ممکن است؟ توبه حضرت موسی برای چه بود و ... خود مؤلف محترم نیز به ذکر پاره‌ای از این مسائل در طرح دیدگاه مفسران اشاره دارد، (همان، ۶۲ - ۶۹) اما در اینجا از آنها غافل مانده است.

و) عدم تنقیح تعابیر کلیدی و نقش‌آفرین: چنانکه ملاحظه کردید مؤلف محترم اهمیت موضوع را در بررسی میزان و چند و چون اثرگذاری مبانی کلامی در سه جهت در فهم و تفسیر آیات قرآن می‌داند. (همان، ۵۷) مؤلف تعبیر «مبانی کلامی» را در عنوان مقاله آورده و در متن مقاله نیز، فراوان از آن یاد می‌کند. از نظر مؤلف همین «مبانی کلامی» است که در تفاسیر نحله‌های شیعی، معتزلی و اشعری اثر گذاشته و امکان تفسیر به رأی را در هر سه گروه پدید آورده و در پی آن، تفسیر با گرایش کلامی

را رقم زده است. (همان، ۵۷ - ۵۸) اکنون این پرسش مطرح می‌شود که مراد مؤلف از تعبیر کلیدی و حساس «مبانی کلامی» در این مقاله چیست؟ در این باره سه احتمال وجود دارد:

۱- مراد ایشان از این تعبیر «مبانی عقلی» یا «استدلال عقلی» در تفسیر است؛ ظاهراً این احتمال درست نیست. چون ایشان در شرح دیدگاه زمخشری می‌نویسد:

زمخشری مبنای کلامی خود را مبنی بر استحالة رؤیت، مسلّم گرفته و بر اساس این مبنا به پاسخگویی این پرسش پرداخته که چرا موسی (علیه‌السلام) با داشتن مقام رسالت چنین درخواست محالی را مطرح کرده است او برای دفاع از مبنای کلامی خود از استدلال عقلی بهره جسته است؛ به این معنا که رؤیت از لوازم جسم و جسمانی است و از آنجا که خداوند فراتر از جسم و جسمانی است رؤیت او محال است. (همان، ۶۵ - ۶۶)

در این عبارت مبنای کلامی از استدلال عقلی جدا شده و در عرض هم آمده است، پس نمی‌توانند هر دو به یک معنا باشد.

۲- مراد ایشان از این عبارت، «مبانی علم کلام» است؛ چون مؤلف از علم کلام و مبانی آن تعریفی به دست نداده، ناگزیر باید همان تعریف رایج مد نظر ایشان باشد که می‌گوید:

علم کلام، علمی است که درباره عقاید اسلامی، یعنی آنچه از نظر اسلام بدان معتقد بود و ایمان داشت، بحث می‌کند ... علم کلام در عین اینکه یک علم استدلالی و قیاسی است، از نظر مقدمات و مبادئی که در استدلال خود به کار می‌برد مشتمل بر دو بخش است: عقلی و نقلی، بخش عقلی کلام، مسائلی است که مقدمات آن صرفاً از عقل گرفته و اگر فرضاً به نقل استناد شود به عنوان ارشاد و تأیید حکم عقل است؛ مثل مسائل مربوط به توحید، نبوت و برخی از مسائل معاد که صرفاً باید از عقل استمداد شود. بخش نقلی کلام، مسائلی است

که هر چند از اصول دین است و باید به آنها معتقد بود، ولی نظر به اینکه این مسائل فرع بر نبوت است نه مقدم بر نبوت و نه عین آن مانند مسائل مربوط به امامت و اکثر مسائل مربوط به معاد، کافی است از طریق وحی الهی یا سخن قطعی پیامبر اثبات شود. (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۴۳ - ۱۴۵)

با این تعریف از علم کلام، باید دید مبانی این علم چیست؟ آیا مراد از مبانی آن، همان مقدمات و مبادی عقلی و نقلی است که در استدلال برای عقاید اسلامی به کار می‌رود؟ بنابراین از نظر مؤلف، مفسران عدلیه و اشاعره از این مقدمات برای تفسیر استفاده کرده‌اند. هر چند مقدمات عقلی و نقلی برای استدلال بر «رؤیت یا نفی رؤیت حق تعالی» مبانی کلامی نامیده نمی‌شود؛ اما چون بحث «رؤیت خداوند» در حیطه عقاید قرار دارد این مقدمات با تسامح به «مبانی کلامی» تغییر نام داده‌اند. شاید هم مراد از «مبانی علم کلام» مبادی تصویری و تصدیقیه آن باشد که در علوم دیگر بحث می‌شود که به طور کلی از تعبیر «مبانی کلامی» در بیان مؤلف، خارجند.

۳- احتمال سوم این است که مراد ایشان از «مبانی کلامی»، «ترجیح عقل بر نقل یا بالعکس» در علم عقاید اسلامی از جمله در مسئله «رؤیت حق تعالی» است. به نظر می‌رسد مؤلف محترم همین «ترجیح» را به عنوان پیش‌فرض در تفسیر آیات، از مبانی کلامی به شمار آورده، زیرا می‌نویسد:

باری، همان گونه که بسیاری از محققان آورده‌اند تمام ستیز اشاعره با عدلیه بر مدار یک کلمه می‌چرخد و آن مقدم دانستن عقل بر نقل نزد معتزله و عکس آن نزد اشاعره است. (همان، ۶۷)

در این صورت این پرسش رخ می‌نماید: آیا باید این «ترجیح» را «مبانی کلامی» نامید؟ اگر از مناقشه در پاسخ مثبت به این پرسش چشم‌پوشیم، اما هرگز نمی‌توانیم اصل این گزاره کلیدی «ترجیح عقل بر نقل یا بالعکس» را، در این عرصه نادیده گیریم؛ چون به قول مؤلف، بسیاری از محققان - که به نظر ما سخنی کاملاً صواب گفته‌اند -

تمام ستیز (یا لاقلاً بیشترین ستیز) اشاعره با عدلیه بر محور همین گزاره گرد آمده است. در این صورت لازم است بر اساس نقش‌آفرینی این گزاره در این بحث به چند نکته پیشنهادی و انتقادی نسبت به مقاله مؤلف توجه کنیم.

۱- **تهافت در ردّ و اثبات:** مؤلف محترم که در اینجا تمام ستیز اشاعره با عدلیه را بر سر همین گزاره «تقدم عقل بر نقل یا بالعکس» می‌داند و آن را می‌پذیرد، از این نکته غافل مانده که در بررسی جهت دوم اهمیت بحث با طرح همین مطلب از جانب برخی از صاحب نظران - که می‌گفت: مفسّر باید پیش از رفتن به سراغ تفسیر آیات، مبنای خود را از قبیل اینکه عقل بر نقل مقدم است یا نه، منقح و پیراسته سازد و آن گاه به سراغ تفسیر آیات رود - مخالفت می‌ورزید و آن را راه حلی ناکارآمد می‌دانست که به بن بست می‌انجامد.

۲- **اصلاح عنوان مقاله:** به نظر می‌آید بر اساس همان گزاره ترجیح به عنوان پیش‌فرض کلامی مؤلف باید عنوان مقاله را بدین صورت اصلاح کند: «نقش پیش‌فرضهای کلامی در تفسیر آیه رؤیت» (که در آن سخن از مبانی کلامی نیست) مراد از پیش‌فرضهای کلامی، آموزه‌هایی است که دانشمندان عقاید اسلامی آنها را اثبات کرده به آنها پایبندند. منشاء این پایبندی اعم از دلیل عقلی یا نقلی قطعی (یا عرفی) است و یا لاقلاً به قول لاهیجی دلیلی است که مؤلف از مقدمات مسلّمه و مشهوره در میان اهل شرعست، خواه منتهی به بدیهیات گردد و خواه نگردد. (لاهیجی، ۱۳۶۴: ۱۸) آنچه که متکلمان شیعی و معتزلی به عنوان مسأله کلامی در موضوع «رؤیت حق تعالی» به آن پایبندند، امتناع رؤیت به دلیل عقلی و ترجیح آن به نقل از نظر معتزله و امتناع رؤیت به دلیل عقل و تأیید آن به وسیله نقل، از نظر شیعه است؛ اما اشاعره مبتنی بر ادله نقلی و ترجیح آن بر دلیل عقل از امکان رؤیت سخن می‌گویند. نظریه «عصمت انبیا» نیز که مسئله‌ای کلامی است و در علم کلام بحث می‌شود، در تعارض بدوی با «اَنّی تُبْتُ إِلَیک» در آیه مذکور قرار می‌گیرد. متکلمان شیعی و معتزلی همانند خواجه طوسی، علامه

حلی، قاضی عبدالجبار به نظریه عصمت انبیا که اساساً بر دلیل عقلی مبتنی است، قائلند. (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۳۱۳: ۲۴؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۶: ۲۷۴؛ حلی، ۱۳۶۶: ۲۷۴؛ قاضی عبدالجبار، بی تا: ۱۵، ۲۸۰) و (لااقل برخی از متکلمان از) اشاعره نیز همانند فخر رازی و تفتازانی و... بر عصمت انبیا مبتنی بر عقل یا نقل تأکید می‌ورزند. (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰ق: ۵۲۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۲، ۴۹) این نظریه به عنوان پیش‌فرض کلامی در تفسیر فراز «اَنِّی تُبَّتْ اِلَیک» به عنوان قرینه منفصله به کار رفته است. بنابراین «امکان امتناع رؤیت باری» و نیز «عصمت انبیا» پیش‌فرضهای کلامی (نه مبانی کلامی) خواهد بود که در تفسیر آیه رؤیت به عنوان قراین منفصله (یا برون متن) ایفای نقش خواهند کرد و چون مراد مؤلف محترم نیز همین امر است ناگزیر باید عنوان مقاله اصلاح شود.

۳- تفکیک در منشاء ترجیح عقل بر نقل در کلام شیعی و معتزلی: شیعه و معتزله که هر دو بر اساس دلیل عقلی، ظاهر آیه «رَبِّ اَرْنِی اَنْظُرْ اِلَیک» را تأویل می‌کنند، در روایات دو راهبرد جداگانه را پی می‌گیرند. معتزله ناگزیرند از یک‌سو در اسناد و طرق روایات رؤیت کاوش کنند و گاهی برخلاف ادعای اشاعره که این روایات را متواتر و موجب علم می‌دانند (ر.ک: ابن کثیر، ۱۴۰۳ ق: ۴، ۴۵۰) آنها را اخبار آحاد نامیده، به عدم علم‌آوری آنها حکم کنند (برای نمونه ر.ک: قاضی عبدالجبار، بی تا: ۴، ۲۲۵) و از سوی دیگر ظاهر روایات رؤیت در روز قیامت را که دلالت بر نگاه با چشم سر دارد تأویل کنند (ر.ک: همان، ۴، ۲۲۱) اما شیعه از بررسی اسناد و تأویل روایات فارغ و به جای آن بر روایات متواتر از اهل بیت تکیه دارد (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸ق: ۱، ۹۵ - ۱۰۰؛ شیخ صدوق، بی تا: ۱۱۹ - ۱۲۲) که در برخی از آنها به برهان عقلی امتناع رؤیت به شکل قیاس استثنایی با ابطال تالی و استدلال به نحو قیاس اولویت، تصریح شده و راهبرد و مؤیدی بر دیدگاه شیعه را فراهم آورده است.

تفاوت در میان شیعه و معتزله دلیلی گویا بر ردّ اتهام کسانی است که از اثرپذیری کلام شیعه از تفکر معتزلی در علم کلام و به تبع آن در تفسیر آیات قرآن سخن می‌گویند (مانند: اشعری، ۱۴۱۶ق: ۱۰۹؛ ذهبی، ۱۲۹۶ق: ۱، ۲۵، ۱۲۸، ۴۰۵) چون شیعه لااقل در مسأله رؤیت که یکی از آوردگاه‌های مهم در تضارب آرای معتزله و اشاعره است بر مبانی و ادله خود متکی است. به همین رو علامه مجلسی پس از شرح روایات «باب فی ابطال الرؤیه» از کتاب کافی، امتناع رؤیت را مذهب اهل بیت می‌شمرد. (ر.ک: علامه مجلسی، ۱۳۶۳: ۱، ۳۴۵)

۴- نادرستی اطلاق «ترجیح عقل بر نقل» در تفسیر شیعی و معتزلی و عکس آن در تفسیر اشعری: حکم به اطلاق ترجیح مذکور در تفسیر عدلیه و عکس آن در تفسیر اشاعره قابل مناقشه است. چون بر خلاف «اخباریون شیعه» و برخی از اهل تسنن به نام «اهل حدیث» که به طور مطلق حجیت و اعتبار عقل را در برابر نقل در تفسیر وحی بر نمی‌تابند (ر.ک: استرآبادی، بی‌تا: ۱۲۸؛ راغب، ۱۴۰۵ق: ۹۳؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق: ۱، ۳۳) تمام مفسران شیعی، معتزلی و اشعری عقل به معنای قوه‌ی ادراک در تفسیر وحی را معتبر دانسته و آن را پذیرفته‌اند. اساس حجیت عقل در تفسیر فریقین به دلیل آن است که مفسران اجتهادی هر دو فریق بر این مبنا اتفاق نظر دارند که خداوند برای رساندن مقاصدش در سطح ظواهر آیات بر اساس اصول محاوره عقلایی سخن گفته و روش عقلا نیز در فهماندن مقصودشان تکیه بر عقل مخاطب است. بنابراین تا جایی که فهم عقل در حیطه اصول محاوره قرار می‌گیرد حجت خواهد بود و الا تفسیر کتاب خدا امکان‌پذیر نمی‌شد. در این میان، شیعه و معتزله به کاربرد دیگری برای عقل در تفسیر وحی باور دارند؛ آنان ادراکات نظری (در برابر بدیهی) عقل را که با تألیف و تنظیم چند مقدمه یقینی بدیهی یا منتهی به بدیهی به دست آید و به صورت برهان قطعی نمایان شود، قرینه قطعی برای فهم کلام خدا قرار می‌دهند و در پی آن حکم به تأویل ظواهر آیات و روایاتی می‌کنند که با این قرینه قطعی مخالف است. نمونه روشن این کاربرد برای عقل، آیه و روایات بحث رؤیت حق تعالی است که در آن، چون عقل با برهان قطعی رؤیت

حق تعالی با چشم سر را محال می‌داند (نک: دیدگاه شیعه و معتزله پیش گفته) ظاهر آیه را - در صورتی که بر رؤیت با چشم سر دلالت داشته باشد - از معنای خود منصرف می‌کند. اشاعره نیز برخلاف آنچه تصور می‌شود تا حدی به حجیت عقل در این معنا باور دارند؛ زیرا آنان برخلاف مجسمه و کرامیه با دلیل عقلی بر امتناع جسم و جسمانی بودن خداوند و مکان داشتن او حکم می‌کنند (برای نمونه، ر.ک: شهرستانی، ۱۳۸۶ ق: ۱، ۱۴۹ و ۱۶۰ - ۱۶۱؛ رازی، ۱۴۰۲ ق: ۳۵۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ ق: ۴، ۱۸۴) ناگزیرند ظاهر آیه (الی ربُّها ناظِرَه ...) و روایاتی که بر رؤیت حق تعالی دلالت دارد را تأویل و از امتناع رؤیت حق تعالی در جهت خاص و مکان معین سخن گویند. (ر.ک: ابن عطیه اندلسی، ۱۴۱۳ ق: ۵، ۴۰۵؛ ابن خلدون ۱۹۸۶ م: ۱۰۹؛ تفتازانی، ۱۰۴۹ ق: ۴، ۱۸۱) و از آن با تعبیر «بلاکیف» یاد می‌کنند. بنابراین در بررسی ترجیح قوه عقل بر نقل به این نتیجه می‌رسیم که هر دو فریق عدلیه و اشاعره کاربرد عقل را در تأویل بخشیدن به نقل (ظواهر آیات) پذیرفته‌اند، اما در حد و حدود این تأویل اختلاف دارند.

۵- عدم ارتباط حکم ترجیح عقل بر نقل با تفسیر به رأی: اکنون به پرسش اصلی می‌رسیم آیا ترجیح عقل بر نقل یا بالعکس که بنا به گفته مؤلف و بسیاری از محققان، تمام اختلاف اشاعره با عدلیه را در مسأله رؤیت رقم می‌زند و از آن به عنوان پیش‌فرض تفسیر یا پیش‌فرض کلامی در تفسیر یاد می‌کنیم، موجب «تفسیر به رأی» در تفاسیر عدلیه و اشاعره خواهد شد؟ همان‌گونه که ملاحظه کردید نویسنده محترم مقاله در بررسی جهت اول اهمیّت بحث به طور ضمنی به دلیل همین پیش‌فرض، بر حضور تفسیر به رأی در این تفاسیر صحه گذاشته بود، (نصیری، ۱۳۸۵: ۵۷ - ۵۸) اما نباید از این نکته غافل بود که پیش‌فرضهایی که تفسیر به رأی را می‌سازد غیر از مدارک تفسیر است. مدارک تفسیر در نزد مفسران اجتهادی (در برابر «خباریون» شیعه و «اهل حدیث» سنی) ظواهر قرآن، سنت پیامبر خدا (دیدگاه سنی) و همه معصومان (در دیدگاه شیعه) و عقل است (برای نمونه ر.ک: طوسی، ۱۴۰۲ ق: ۱، ۱۷؛ طبری، ۱۴۰۸ ق:

۱، ۲۹؛ قرطبی، ۱۳۸۷ق: ۱، ۳۴ - ۳۵؛ خویی، ۱۳۶۲ق: ۳۹۷) بر این اساس، پیش‌فرض کلامی «عصمت انبیاء» که در تعارض بدوی با ظاهر «انی تُبَتُّ إِلَیک» است، بر اساس مدرک عقل قطعی به عنوان یکی از مدارک تفسیر، صورت پذیرفته و ناگزیر این ظاهر را تأویل می‌برد بدون آنکه به تفسیر به رأی منجر شود. پیش‌فرض کلامی «عدم رؤیت حق تعالی» در نزد شیعه بر دلیل عقلی و تأیید آن به وسیله نقل (پاره‌ای از آیات و) روایات متواتر و در نزد معتزله دلیل عقلی و ترجیح آن بر نقل است که روایات را عقل‌ستیز می‌داند و آنها را ساقط می‌داند یا تأویل می‌برد. پس محور اصلی بحث در تفاسیر عدلیه بر «حکم عقل قطعی به عنوان مدرک تفسیری» است بدون آنکه بتوان از این کارکرد عقل در تفسیر، به عنوان «تفسیر به رأی» یاد کرد.

مفسران و متکلمان اشعری نیز اذعان دارند با دلیل عقلی نمی‌توان رؤیت باری را با چشم اثبات کرد؛ از جمله فخر رازی که پس از تقریر دلیل عقلی بر رؤیت می‌نویسد: «هذه الدلیلة ضعیفه من وجوه... و المعتمد فی المسأله الدلائل السمعیه» (رازی، ۱۴۲۰ق: ۴۴۳ - ۴۴۶؛ ابن خلدون، ۱۹۸۶م: ۱۰۹؛ سیالکوتی، ۱۳۲۵: ۸، ص ۱۲۳) لیکن در مقام ترجیح دلیل عقلی بر امتناع رؤیت و نقلی بر امکان رؤیت، حکم به ترجیح نقل می‌کنند؛ به دلیل آنکه روایات در این زمینه را متواتر و علم‌آور می‌دانند و سپس با تعبیر رؤیت «بلاکیف» از این واقعیت پرده بر می‌دارند که مفاد این روایات، عقل‌گریزند نه عقل‌ستیز. آنان بر اساس همین ترجیح نقل بر عقل به ظاهر آیه «رَبُّ أَرْنِی أَنْظُرَ إِلَیک» وفادار می‌مانند، بنابراین سخن از پیش‌داوری در تفسیر نیست تا حکم به تفسیر رأی شود، بلکه اختلاف در ترجیح مدارک تفسیر یعنی عقل و نقل در هنگام تعارض آنهاست.

۶- برخلاف نظر مؤلف محترم که جهت سوم اهمیت موضوع را به تأیید گرایش کلامی در تفاسیر می‌دانستند، این بحث یعنی ترجیح عقل بر نقل در پی آن امکان یا امتناع رؤیت حق تعالی در تفاسیر، موجب اذعان به وجود گرایش کلامی در تفاسیر نخواهد شد. زیرا اولاً: این بحث پیرامون مدارک تفسیر متمرکز شده و ثانیاً: مفسرانی

همچون ابن عطیه اندلسی (د / ۵۴۶)، قرطبی (د / ۴۷۱) ابن کثیر (د / ۷۷۴)، بیضاوی (د / ۷۹۱)، آلوسی (د / ۱۲۷۰) و ... که از اشاعره‌اند با همان قول فخر رازی (که به قول مؤلف گرایش کلامی دارد) دمسازند (ر.ک: ابن عطیه، ۱۴۱۳، ق ۵، ۴۰۵؛ قرطبی، ۱۴۰۵ق: ۱۹، ۱۰۹ - ۱۱۰؛ ابن کثیر، ۱۴۰۲ق: ۴، ۴۵۰؛ بیضاوی ۱۴۰۸ق: ۲، ۵۴۹؛ آلوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۶، ۱۴۹ - ۲۵۰) بدون آنکه بتوان تفاسیر آنها را با گرایش کلامی یاد کرد.

در پایان ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست: اشاعره که رؤیت حق تعالی را بدون جهت و مقابله و بلاکیف می‌دانند، نمی‌توانند به ظاهر آیه «رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ» (اعراف، ۱۴۳) برای جواز رؤیت حق تعالی استناد کنند یا استشهاد جویند. چون آنان در صددند از ظاهر این آیه امکان رؤیت حقتعالی را در دنیا اثبات کنند و تحقق قطعی آن را بنا به آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» به دار آخرت واگذارند؛ اما امکان این رؤیت در دنیا بنا به ظاهر آیه «رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ ...» با همین چشم سر است که بدون قرار گرفتن مرئی در مکان و جهت مشخص و ایجاد مقابله و درک کیفیت، صورت نمی‌بندد. از این رو، این دو رؤیت - رؤیت در دنیا و رؤیت در آخرت - شبیه به یکدیگر نیست تا از امکان یکی وقوع دیگری اثبات شود. بنابراین یا باید اشاعره به دیدگاه اهل تجسیم از مجسمه و کرامیه گردن نهند و یا از استناد به آیه (رب ارنی ...) دست بشویند. از جمله افرادی که به آیه «رب ارنی ...» تمسک کرده‌اند عبارتند از: ابوالحسن اشعری (به نقل از پورجوادی، ۱۳۷۵: ۹۰؛ باقلانی، ۱۴۰۷: ۷۲) و به طور روشن غزالی که با دلیل عقلی کوشیده است تا اثبات کند رؤیت خدا مستلزم این نیست که ما او را جسم بدانیم و مرئی را در جهت و مقابل رایی قرار دهیم. (غزالی، ۱۴۱۴ق: ۷۲) وی نیز نمی‌تواند با استناد به این آیه چنین بگوید:

تقاضای موسی حاکی از آن است که رؤیت ممکن است و پاسخ «لن ترانی» امکان رؤیت در دنیا را نفی می‌کند نه در آخرت و آیه «لا تدرکه الابصار ...» هم مربوط به دنیا است نه عالم آخرت. (نصیری، ۱۳۸۵: ۷۲)

چون همانگونه که خود غزالی آورده بدون آنکه به پیامدهای آن توجه کند، این دو رؤیت قابل قیاس با یکدیگر نیست؛ چون یکی در دنیا با همین چشم سر است که باید مرئی در جهت و مقابل رائی قرار گیرد و دیگری بدون مقابل و جهت مشخص است. همین طور شهرستانی پس از رسیدن به این نتیجه که اساس جواز رؤیت باری از راه دلیل سمعی (در برابر عقلی) است نیرومندترین دلیل سمعی را داستان درخواست حضرت موسی (ع) برای رؤیت حق تعالی می‌شناسد. (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۸۶: ۳۵۶ به بعد) وی نیز در این قیاس دچار غفلت شده است.

نتیجه

از نظر مؤلف محترم، مبانی و پیش‌فرضهای کلامی شیعه، معتزله و اشاعره در نوع فهم و تفسیر آنان از آیه «لن ترانی» تأثیر مستقیم گذاشته است. به همین رو به خوبی می‌توان به وجود گرایش کلامی در تفاسیر صحنه گذاشت و امکان صبغة تفسیر به رأی (که همان تحمیل نظرگاهها و پیش‌فرضها و دانسته‌های پیشین بر قرآن است) درباره این نوع تفاسیر را، پذیرفت. هر چند این داوری دشوار و تا حدودی تلخ می‌نماید. راهکار برخی از اندیشمندان برای برون رفت از این تنگنا نیز که بر تنقیح مبانی و پیش‌فرضها مبتنی است راه به جایی نخواهد برد. مؤلف پس از نگاهی گذرا به دیدگاه متکلمان امامیه، معتزله و اشاعره از رؤیت الهی از منظر قرآن به بررسی آیه «لن ترانی...» در تفاسیر تبیان، کشاف و کبیر رازی به عنوان نمایندگان شیعه، معتزله و اشاعره پرداخته است تا پیش‌فرضهای کلامی را در آنها، به طور آشکار نشان دهد.

این مقاله گذشته از پاره‌ای از کاستیهای جزئی با ضعفهایی روبروست. مؤلف محترم، عنوان «رؤیت الهی از منظر قرآن» را گشوده و فارغ از مناقشه‌ها برای آنکه خود را به پیش‌فرضهای کلامی دچار نکند، به طور بسیط معنای آیه «لن ترانی» را به دست داده که در واقع نوعی ترجمه از آیه و پاک کردن صورت مسأله است. تعبیر «مبانی کلامی» که در عنوان مقاله به کار رفته و اساس بحث را ساخته، مبهم و بیگانه با محتوای به همین روست که اصلاح عنوان مقاله ضروری می‌نماید. مؤلف با آنکه سرانجام «ترجیح عقل بر نقل» را مدار ستیزه‌های عدلیه و اشاعره می‌داند و بر آن تأکید می‌ورزد در آغاز مقاله آن را ناکارآمد و بیهوده تلقی می‌کند. امکان حضور تفسیر به رأی در تفاسیر کلامی از ناحیه مؤلف، خلط آشکار بین کارکرد مدارک تفسیر با تحلیل پیش‌فرضها و نظرگاه‌هاست.

منابع و مأخذ

۱. آلوسی، محمود، ۱۴۱۷ ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تصحیح محمد حسین العرب، بیروت، دارالفکر.
۲. ایجی، عبدالرحمن، ۱۳۲۵، *المواقف*، مصر.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۹۸۶ م، *لباب المحصل فی اصول الدین*، تحقیق د. رفیق العجم، بیروت، المكتبة الشقیه.
۴. ابن عطیه اندلسی، ۱۴۱۳ ق، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی، بیروت.
۵. ابن کثیر، اسماعیل، ۱۴۰۲ ق، *تفسیر القرآن العظیم* (تفسیر ابن کثیر)، بیروت.
۶. استرآبادی، محمد امین، بی‌تا، *الفوائد المدینه*، دارالنشر لاهل البيت.
۷. اشعری، ابوالحسن علی، ۱۴۱۶ ق، *مقالات الاسلامیین و اختلافات المصلیین*، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت.
۸. باقلانی، ابوبکر، ۱۴۰۷ ق، *الاوصاف*، تصحیح احمد حیدر، بیروت.

۹. بیضاوی، عبدالله، ۱۴۰۸ ق، *انوار التنزیل و اسرار التأویل* (تفسیر بیضاوی)، بیروت، دارالکتب العلیه.
۱۰. پورجوادی، نصرالله، ۱۳۷۵، *رؤیت ماه در آسمان*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. تفتازانی، مسعود، ۱۴۰۹ ق، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات الرض.
۱۲. چلبی، حسن، ۱۳۲۵، *الحاشیه علی شرح المواقف* (مطبوع مع شرح الواقف)، مصر.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۶، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۴. خویی، ابوالقاسم، ۱۳۶۳، *البيان فی تفسیر القرآن*، طهران، دارالکتب.
۱۵. ذهبی، محمد حسین، ۱۳۹۶، *التفسیر و المفسرون*، مصر، دارالکتب الحدیثه، ط الثاني.
۱۶. رازی، فخر الدین، ۱۴۲۰ ق، *المحصل*، تحقیق حسین آتای، قم، انتشارات الشریف الرضی.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین، ۱۴۰۵ ق، *مقدمه جامع التفاسیر*، تحقیق احمد حسن فرحات، الکویت.
۱۸. سیالکوتی، عبدالحکیم، ۱۳۲۵، *الحاشیه علی شرح المواقف* (مطبوع مع شرح المواقف)، مصر.
۱۹. شریف مرتضی، علی، ۱۳۸۰، *تنزیه الانبیاء و الائمه*، تحقیق فارسی حسون کریم، قم، بوستان کتاب.
۲۰. شهرستانی، محمد، ۱۳۸۶، *الملل و النحل*، تصحیح، احمد فهمی محمد.
۲۱. صدوق، محمد، بی تا، *التوحید*، تصحیح سید هاشم محلاتی، قم، نوشته النشر الاسلامی.
۲۲. طبری، محمد، ۱۴۰۸ ق، *جامع البیان فی تأویل الایات القرآن*، بیروت.
۲۳. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، ۱۳۶۶، *تجرید الاعتقاد*، قم، مکتبه المصطفوی.
۲۴. طوسی، محمد، ۱۴۰۲ ق، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. غزالی، محمد، ۱۴۱۴ ق، *قواعد العقائد فی التوحید* (المطبوع فی مجموعه رسائل الامام الغزالی) بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۶. قاضی عبدالجبار، بی تا، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق الدكتور محمد مصطفی حلیمی و دیگران، الدار المصریه.

۲۷. قرطبی، احمد، ۱۴۰۵ق، *الجامع الاحکام القرآن*، بیروت، دارالکتب.
۲۸. کلینی، محمد، ۱۳۸۸ق، *الکافی*، تحقیق علی اکبر الغفاری، طهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۶۴، *گزیده گوهر مراد*، به اهتمام صمد موحد، تهران، کتابخانه طهوری.
۳۰. مجلسی، محمد باقر، ۱۳۶۳، *مرآة العقول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ط الثانية.
۳۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۲، *آشنایی با علوم اسلامی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. نصیری، علی، ۱۳۸۵، «نقش پیش فرضها و مبانی کلامی در فهم و تفسیر آیات قرآن»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۴ و ۵.