

عقل گرایی زمخشری در تشبیه و کنایه در قرآن کریم

سیمین ولوی^۱

چکیده

یکی از کاربردهایی که برای عقل نزد معتزله در تفسیر قرآن رایج است، عقل به معنای قوه‌ی تأویل بخشی به ظواهر آیات است؛ زمخشری که از پیشوایان مکتب اعتزال بود و نسبت به عقاید اعتزالی خود تعصب داشت، سعی کرد به دفاع از آموزه‌های خود برآید و در پرتو نور عقل، با تکیه بر اصول عقلی و منطقی و با درک عمیق مباحث علوم بلاغی، تفسیری با رویکردی کلامی، ادبی-بلاغی بنگارد و آیاتی را که با اصول معتزله مخالف است تأویل کند. او تشبیهات قرآنی را نوعاً تمثیل دانسته است زیرا تمثیل نیازمند تأویل است و توانسته است بر این اساس بسیاری از آیات از جمله آیاتی را که اضلال، و طبع، و اغواء، و امثال آن را به خدا نسبت می‌دهد، تأویل کند. به عقیده‌ی وی، تمثیل، علاوه بر امور محقق، در مفروضات و متخیلات ذهنی نیز صورت می‌گیرد. او تخیل را نیز در تأویل آیات قرآن به ویژه متشابهات بسیار مهم و سودمند دانسته و از آن در تفسیر و تأویل آیات، به خوبی بهره‌برداری کرده است. عقل گرایی او در تفسیر و تأویل آیات دارای کنایه نیز سبب شده است که بیان کند در کنایه معنایی خلاف معنای ظاهری جمله قصد می‌شود بدون آنکه نسبت به مفردات جمله حقیقت یا مجاز اعتبار گردد.

کلید واژه‌ها: عقل گرایی، زمخشری، تفسیر اعتزالی قرآن، تفسیر کشف

مقدمه و طرح مسأله

معتزله از دیر باز به تفسیر اعجاز بلاغی قرآن توجه داشتند و جاحظ بزرگترین عالم معتزلی بود که به تالیف کتابی در باب اعجاز قرآن همت گماشت و رمانی کار او را ادامه داد. پس از وی بود که باقلانی اشعری کتاب اعجازالقرآن خود را در بیان زیبایی نظم قرآن تالیف کرد. آنگاه عبدالجبار معتزلی که سرآمد معتزلیان روزگار خود بود در این راه گام نهاد و در پرتو نظریات او عبدالقاهر جرجانی که اشعری مذهب بود اسرار البلاغه و دلائل الاعجاز را نوشت. "زمخشری که از پیشوایان مکتب اعتزال بود، دلائل الاعجاز و اسرار البلاغه را بگونه ای خواند که در آنها تبحر و استادی بی نظیر یافت." (نک: ضیف، ۲۹۶) و با استفاده از تبحر خود در بلاغت به تفسیر آیات و تبیین و تشریح جنبه های بلاغی آن پرداخت.

او به دلیل تقابل معتزله و اشاعره و تعصبی که نسبت به عقاید اعتزالی خود داشت سعی کرد به دفاع از آموزه های معتزلی خود برآید و در پرتو نور عقل، با تکیه بر اصول عقلی و منطقی و با درک عمیق مباحث علوم بلاغی، تفسیری با رویکردی کلامی، ادبی-بلاغی بنگارد و آیاتی را که با اصول معتزله مخالف است تأویل کند. عقل گرایی او موجب شد که نقش مهم و اساسی را در تفسیر قرآن برعهده عقل نهد و با توجه دقیق به مباحث علوم بلاغت به تفسیر و تبیین آیات قرآن کریم پردازد لذا در تفسیر کشف با دیدگاهی خردگرایانه به آیات دارای تشبیه و کنایه نگریسته است. در این پژوهش سوالات زیر مطرح می گردد:

- ۱- عقل گرایی او چه تاثیری در دیدگاه او نسبت به تشبیه داشته است؟
- ۲- تاثیر نگرش خردگرایانه او بر کنایه چه بوده است؟ ضمناً پاسخ به سوالات یاد شده در گرو توجه به فرضیه های زیر است:

- ۱- از آنجا که نوع وجه شبه در تشبیهات قرآنی عقلی است لذا زمخشری آنها را تمثیل می داند.
- ۲- از آنجا که در بعضی آیات دارای کنایه مانند آیه «وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» اراده معنای موضوع له ممتنع است و ظاهر معنای آیه با اصول عقلی و دیدگاه اعتزالی ناسازگار است لذا قطعاً این امر در دیدگاه زمخشری نسبت کنایه و تفسیر اینگونه آیات تاثیر گذاشته است.

زمخشری کیست؟

ابوالقاسم محمود بن عمر بن احمد زمخشری ملقب به جارالله از دانشمندان برجسته ایرانی است که به نقل اغلب مورخان در سال ۴۶۷ه.ق. در زمخشر از نواحی خوارزم به دنیا آمد. و چون مدتی مجاور بیت الله الحرام شد به جارالله ملقب شد. (یاقوت، ۱/ ۲۶۸۵؛ حوفی، ۳۵).

زمخشری در خوارزم زندگی می کرد که سالهای سال مرکز بزرگ علمی به شمار می آمد و در آن دیار علم و معرفت رواج گسترده ای داشت. وی در این مرکز دانش های فراوانی بدست آورد، قرآن را حفظ کرد و نزد ابو مضر

محمود بن جریر ضبی اصفهانی و ابو الحسن علی بن مظفر نیشابوری تحصیل ادب کرد. و از شیخ الاسلام ابو منصور نصر حرثی و ابو سعد شقانی سماع حدیث کرد و در واژه شناسی عربی نیز مهارت پیدا کرد. (یاقوت، ۱/ ۲۶۸۵). وی به مذهب معتزلی گرایش داشت و این را در تفسیرش به طور آشکار بیان کرده و با مخالفان به مناظره برخاسته است. تاریخ نویسان وفات وی را شب عرفه سال ۵۳۸ هجری قمری ضبط نموده‌اند. (ابن خلکان، ۵/ ۱۷۰؛ قفطی، ۳/ ۲۶۵) او در تفسیر و نحو و لغت و ادب سمت پیشوایی داشت و در علوم مختلف صاحب فضل و برتری بود. وی پیرامون هر یک از آنها آثار سودمندی تألیف نموده و به یادگار گذاشته است. تفسیر کشف مهمترین اثر او بشمار می آید. (نک: داوودی، ۲/ ۳۱۵؛ حوفی، ۵۶).

مفهوم عقل و عقل گرایی

واژه عقل، در لغت مصدر «عقل یعقل» است، که در کتاب های لغت، به معانی مختلفی به کار رفته است. معنای اصلی عقل در لغت عرب، منع، نهی، امساک، حبس و جلوگیری است، (نک: ابن منظور، ماده عقل؛ جوهری، ۱۹۹۰، م، ماده عقل؛ زبیدی ابن فارس، ماده عقل). راغب در مورد معنای این واژه چنین نوشته است: عقل به آن قوه ای گفته می شود که آماده پذیرفتن علم و دانش است و گاهی نیز به دانشی گویند که به وسیله همین قوه به دست آمده است. در اطلاق اول، عقل به معنای عاقل و در دومی به معنای معقول گرفته شده است. اصل عقل، امساک، پیوند دادن و نگهداشتن است و به همین دلیل به عقل شتر، عقل شتر گویند. (راغب، کتاب عین، کلمه عقل). در قرآن کریم عقل به معنای فهم و ادراک آمده است. (سجادی، ماده عقل).

در اصطلاح فلسفه، عقل جوهر بسیطی است که مردم به وسیله آن واقعیت ها را دریافت می کنند. بنابراین، عقل دریافتن واقعیت است. علاوه بر دریافت حقایق، نگه دارنده نفس ناطقه و شرف دهنده آن نیز است. (گرگی، ۱۷۱). از آنجا که زمخشری مفسری معتزلی است لازم است در ابتدا به کاربرد مفهوم عقل در تفسیر از دیدگاه شیعه و اهل سنت به ویژه معتزله بپردازیم

معنای که فریقین برای عقل به عنوان وسیله ای برای تفسیر آیات قرآن کریم در آن اتفاق نظر دارند، به شرح زیر است:

«۱- عقل به معنای درک بدیهیات یا معرفت های بدیهی. در قرآن کریم مجازهای عقلی فراوان وجود دارد و در بیش تر این موارد قرینه بر مجاز بودن در اسناد همان معرفت های بدیهی است.

۲- عقل به معنای قوه تبیین و توضیح: عقل در این معنا به تبیین دقیق و کامل مفاد برخی از آیات می پردازد. کار عقل در این جا تنظیم مقدمات بر اساس اشکال (قیاس های) منطقی یا از طریق برهان خُلف برای تبیین درست معنای آیات و یا تشخیص خطاهای منطقی در چینش مقدمات در تفسیرهای خطاست.

۳- عقل به معنای قوه ی استنباط احکام نظری از قرآن:

دو کاربرد دیگر برای عقل در تفسیر قرآن رایج است که اختصاص به تفسیر شیعی و معتزلی دارد، اگر چه هر کدام تفاوت هایی را در این تلقی از عقل خواهند داشت. یکی عقل به معنای قوه ی مستقل در ادراک حسن و قبح و تشریح حکم؛ دوم: عقل به معنای قوه ی تأویل بخشی به ظواهر آیات. زیرا در فهم مراد خداوند از آیات قرآن کریم عقل با تألیف و تنظیم چند مقدمه بدیهی یا منتهی به بدیهی می تواند به برهان قطعی دست یابد و پس از آن ناگزیر حکم به تأویل ظواهر آیاتی کند که با آن مخالف است. "نک: نجارزادگان، ۱۳۶).

عقل گرایی، عنوانی عام برای نظام هایی فکری و فلسفی است که نقش عمده و اساسی را به عقل می دهند. این واژه در حوزه های گوناگون معرفتی، معانی متفاوتی می یابد و در این پژوهش مقصود ما از عقل گرایی تکیه بر اصول عقلی و منطقی در اندیشه، رفتار و گفتار و نیز قوه ی تأویل بخشی به ظواهر آیات است.

اهمیت عقل و تدبیر از دیدگاه زمخشری

در اصول معتزله عقل اولین دلیل از ادله اربعه است و آنرا بر قرآن و سنت و اجماع مقدم می دارند. (شوقه، ۲۱۰). زمخشری مفسر برجسته معتزلی نیز معتقد است جایگاه عقل مقدم بر هر چیز است و در تفسیر آیه «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (یوسف، ۱۱۱) در باره قرآن گوید: «قرآن قانونی است که سنت، اجماع و قیاس بعد از ادله عقل بدان مستند هستند.» (زمخشری، کشاف، ۵۱۱/۲). او در جای دیگر می گوید: «در مسیر دین خویش، زیر پرچم سلطان عقل حرکت کن و به نقل روایت از این و آن، قناعت نکن.» (زمخشری، اطواق الذهب فی المواعظ والنخبط، ۴۶). به تعبیر دیگر «عقل برای او ابزاری است که هنگام بررسی آیات با کمک آن پرده از نقاب آیات قرآنی بر می گیرد و به ظاهر معنای قرآن قناعت نمی کند.» (صاوی جوینی، ۹۵).

به عقیده وی منظور از تدبیر در آیات، که خداوند در قرآن کریم انسان را به آن فراخوانده است «تفکر و تاملی است که به شناخت هر چه بیشتر آیات از ظاهر قرآن منتهی گردد؛ البته فهم و تاویلی صحیح و نیکو، چون آنکه به ظاهر تلاوت بسنده می کند و تفسیری خردورزانه ندارد، ممکن نیست به بسیاری از حقایق قرآن دست یابد و او مانند کسی است که حیوان شیر دهی دارد اما شیر او را نمی دوشد.» (زمخشری، ۲۸۳/۲). از این رو آیاتی را که در ظاهر با عقل قابل توجیه نیستند، تاویل کرده است و بسیاری از آنها را بر معانی مجازی حمل نموده است.

نمونه های عقل گرایی زمخشری در تشبیه

الف) اطلاق نام " تمثیل " بر تشبیهات دارای وجه شبه عقلی

تمثیل در اصطلاح علم بلاغت و بیان در دو معنای عام و خاص به کار می رود:

ب)- تمثیل در معنای خاص، تشبیه تمثیلی و استعاره تمثیلیه یا تمثیل بر سبیل استعاره را دربر می‌گیرد (نک: جرجانی، ۲۱۹؛ سکاکی، ۱۴۸؛ خطیب قزوینی، ۴/۴۲۷؛ تفتازانی، ۳۸۰).

زمخشری که از پیشوایان مکتب اعتزال بود و بر دو اثر مهم دلائل الاعجاز و اسرار البلاغه جرجانی تسلط و تبحر داشت سعی کرد مباحث علم معانی و بیان را، بر آیات قرآن و لطایف دقیق آن انطباق دهد و آیاتی را که با اصول معتزله در تضاد به نظر میرسید با تکیه بر اصول عقلی و منطقی در اندیشه و به کمک تمثیل و تخیل و یا مجاز شرح دهد به همین منظور با دقت به تمثیل در آیات قرآن توجه نمود زیرا بسیاری از تمثیلات قرآن در واقع به منظور برهان ارائه شده است. پیش از او نیز عبدالقاهر جرجانی به این امر پی برده بود و به تعبیر وی «تمثیل اگر به منظور برهان و استدلال گفته شود دلیلش روشتر و چیرگی اش بیشتر و بیانش موثرتر است.» (جرجانی، ۶۴) لذا مانند برهانی روشن صحت مضامینی را که ممکن است مورد خلاف باشند یا ناممکن به نظر برسند، اثبات می‌کند. علاوه بر آن به تعبیر پل دومان؛ تمثیل، ضرورت تأویل را ایجاب می‌کند. (نک: De man، ۱۳۵) لذا زمخشری اعتزالی، توانست در سایه تمثیل، از عقل به عنوان قوه تأویل بخشی به ظواهر آیات استفاده کند و به تأویل و شرح آیاتی بپردازد که به ظاهر با اصول معتزله در تضاد به نظر می‌رسیدند.

از میان دانشمندان علوم بلاغت پیش از عبدالقاهر، ابو عبیده (د. ۲۰۸ ه. ق) از تمثیل سخن گفته است و از نظر او تمثیل همان تشبیه یا تشبیه تمثیل است. او در تفسیر آیه «أَقَمْنَ أَسْسَ بَنِيانَهُ عَلَى تَفْوِي مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانِ خَيْرِ أُمَّةٍ مِنْ أَسْسِ بَنِيانَهُ عَلَى شَفَا جُرْفٍ هَارٍ فَأَنهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (التوبه، ۱۰۹) مجاز آیه را مجاز تمثیل به حساب آورده است (ابو عبیده، ۲۶۹/۱).

قدامه (د. ۳۳۷ ه. ق) شاید اولین کسی باشد که تمثیل را مخالف تشبیه دانسته است. در نظر او تمثیل از ائتلاف لفظ و معنا بوجود می‌آید و در حقیقت استعمال کلام در غیر معنای حقیقی خود است. (قدامه، ۱۸۱).

ابن رشیق (د. ۴۵۶ ه. ق) نیز در العمده بابی مستقل برای تمثیل اختصاص داده است و از دیدگاه او تمثیل از اقسام استعاره است. (ابن رشیق، ۴۷۳) به عقیده او تمثیل زیر مجموعه تشبیه است که فاقد ابزار تشبیه می‌باشد (همو، ۴۷۸).

البته عبد القاهر مفسلا در باره تفاوت‌های تشبیه و تمثیل سخن گفته است. از دیدگاه او هر تمثیلی تشبیه است ولی هر تشبیهی تمثیل نیست او تمثیل را منحصر در تشبیهات مرکبی می‌داند که وجه شبه آنها عقلی و منتزع از چند

امر باشد است. (جرجانی، ۶۹) و به تعبیر شوقی ضیف «او بدین گونه دامنه تمثیل را محدود کرد» (ضیف، ۳۲۱) اما زمخشری برخلاف او تفاوتی بین تشبیه و تمثیل قائل نیست و به گفته ابو البقاء «کشاف زمخشری آکنده از نمونه‌های

تمثیل در معنای تشبیه است» (ابوالبقاء، ۷۴/۲) شاید این امر «برای آن است که وجه شبه در تشبیهات قرآنی نوعاً عقلی است. گویا زمخشری بر آن است که همه تشبیهاتی که وجه شبه آنها عقلی است تمثیل هستند.» (ضیف، ۳۲۵) به نظر

می‌رسد این نگاه زمخشری به تشبیهات قرآنی بدلیل توجه به کارکرد عقل در نزد معتزله بعنوان قوه تأویل بخشی

ظاهر آیات باشد زیرا همانگونه که در ادامه خواهیم دید او توانسته است بر این اساس بسیاری از آیات از جمله آیاتی را که اضلال، و طبع، و اغواء، و امثال آن را بخدا نسبت میدهد؛ به کمک تمثیل، تاویل کند چون همانطور که پیش از این ذکر شد؛ تمثیل، ضرورت تاویل را ایجاب می کند.

به عنوان مثال وی درباره آیه «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ» (البقره، ۱۷) می نویسد: «چون حقیقت صفت منافقان را بیان کرد، به دنبال آن، برای کشف و تمییم بیشتر به تمثیل روی آورد... گویا گفته شده حالت شگفت منافقان، مثل حالت کسی است که آتشی برافروزد. اگر بگوییم: علت این تشبیه چیست؟ گویم: از این روی که آنان نخست دارای روشنی بودند اما آن را از دست دادند و بی هیچ راهنمایی دچار تاریکی شدند و در حیرت فرو رفتند و اگر بررسی: روشنایی منافقان از کجاست؟ آنان همواره در تاریکی کفر و حیرت و امانده اند، گویم: مراد از روشنی پرتو اندکی است که از ایمان زبانی و ادعایی نصییشان می شود و در ورای پرتو گرفتن از این سخنان، ظلمت نفاق قرار دارد که آنان را به تاریکی خشم الهی و ظلمت کیفر ابدی دچار می سازد لذا آگاهی بر اسرار منافقان و رسوا شدن آنها در میان مومنان به واسطه نام دار شدن به نفاق، به از میان رفتن آتش آنان به دست خداوند تشبیه شده است. (زمخشری، کشاف، ۷۴/۱) زیرا، خدای تعالی آن طور که بندگانش چیزی را و یا کسی را و می گذارند، متصف به تحرک و واگذاری نمیشود. (نک: طباطبایی، ۱۰۵/۱) زمخشری سپس به تمثیل آیه بعدی یعنی «أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ» (البقره، ۱۹) توجه می کند و معتقد است مفردات متعدد و متقابل به یکدیگر تشبیه نشده اند، بلکه ما با یک تمثیل مرکب رو به رو هستیم. او می نویسد: خدای سبحان، بار دیگر تمثیلی در باره منافقان آورد تا پی در پی پرده از حال آنان بر دارد.. اگر بگوییم: منافق را در تشبیه نخست به آتش افروز و ابراز ایمان را به ایجاد روشنایی و سود نبردن او از این روشنی را به خاموش گشتن آتش مانند کرده است، چرا در تمثیل دوم او را به ابر باران زا و ظلمات و رعد و برق و صاعقه تشبیه کرده است؟ گویم: می توان گفت: در اینجا آیین اسلام به ابر باران زا مانند گشته زیرا همان طور که زمین با بارش ابر های باران زا زنده می گردد، دلها نیز به واسطه این آیین زنده می شوند و شبها کافران را به ظلمت تشبیه کرده و وعده و وعیدهای دین را به رعد و برق تشبیه نموده و دشواریهایی که مومنان بر کافران وارد می سازند و باعث وحشت آنان می شود، به صاعقه شبیه دانسته شده است. معنای آیه این است که آنان همچون قومی هستند که آسمان اینگونه بر آنها باریدن گرفت و بر آنها چنین بلاهایی نازل شد. اگر بگوییم: در اینجا چند چیز به چند چیز تشبیه شده اما ذکر از مشبهات به میان نیامده است... گویم: سخن درست که عالمان بیان جملگی برآند، این است که دو تمثیل مذکور هر دو از تمثیلات مرکب هستند نه از تمثیلات مفترق، بنابر این نیازی نیست که از سر تکلف برای یکایک تشبیهات مقابلی در نظر بگیریم که بدان تشبیه شده باشد. (همو، ۸۱/۱)

ب) توجه به "تخیل" در تأویل آیات

زمخشری جایگاه تخیل را در تأویل آیات قرآن مهم می‌داند و درباره آن گفته است: «در علم بیان بابی را دقیق‌تر، ظریف‌تر و لطیف‌تر از این باب (تخیل) نمی‌یابی. و سودمندتر و بهتر از آن در دستیازی به تأویل آیات متشابه قرآن و سایر کتابهای آسمانی پیدا نمی‌کنی چرا که در بیشتر و قسمت معظم آن تخیلات و تصویرهایی به کار رفته است که موجب لغزش گامهای بسیاری از زمان قدیم گردیده و علت لغزش آنان به لحاظ کم توجهی به بحث و مناقشه در این باره بوده است، بطوری که چنانچه می‌دانستند در شمار علوم دقیقه، چنین علمی وجود دارد و به ارزش واقعی آن آگاهی می‌یافتند، برایشان پوشیده نمی‌ماند که همه علوم محتاج و جیره‌خوار این علم است» (همو، ۳/۴۰۹). همانطور که ملاحظه می‌شود او دلیل لغزش مفسران را در فهم آیات؛ بی توجهی به تخیل و در نتیجه تأویل نکردن ظاهر برخی از آیات دانسته است. امری که در نظر معتزله از کارکردهای مهم عقل، بشمار می‌رود.

او در بسیاری از موارد، تمثیل و تخیل را با هم ذکر می‌کند و تفاوتی میان آنها قائل نیست شاید از آن جهت که تمثیل نیازمندی تأویل را می‌رساند و تخیل این امر را با وضوح بیشتر نشان می‌دهد چون تخیل از دیدگاه او چنانچه خواهیم دید در واقع تمثیلی خیالی است و قطعاً به تأویل نیازمندتر. به عنوان مثال در باره آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (الاعراف، ۱۷۲) گوید: «آیه از باب تمثیل و تخیل است و معنای آن اینست که خدا دلایلی برای آنان بر ربوبیت و وحدانیت خود برای آنان قرار داده شده و عقل‌ها و بصیرتشان بر آن گواهی داده است لذا هدایت و گمراهی را از هم باز شناخته‌اند تو گویی آنها را بر خودشان گواه گرفته و به آنها فرموده است الست بر بکم و گویا آنان پاسخ داده‌اند بلی تو پروردگاری ما گواهی می‌دهیم و به وحدانیت تو اقرار می‌کنیم.» وی سپس می‌افزاید باب تخیل در کلام خداوند گسترده است مانند آیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (النحل، ۴۰؛ همو، ۲/۱۷۶) و درباره آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (البقره، ۲۵۵) معتقد است آیه تنها بیانگر تصویر و تخیل عظمت اوست و در آنجا نه کرسی است و نه نشستی و نه نشیننده‌ای مانند آیه «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ» بدون تصویر قبضه و طی و یمین بلکه تنها تخیل عظمت شأن او و تمثیلی حسّی است (همو، ۱/۱۰۳).

او بدین وسیله به کمک تخیل در تاویل آیه بوجه عقلی کوشیده است این در حالی است که برخی از تفاسیر پیش از وی اقولی را که به ظاهر آیه توجه کرده و کرسی را (موضع القدمین) ومانند آن دانسته اند، بیان کرده اند. (نک: قمی، ۸۶/۱؛ طبری، ۸/۳).

عدم توجه به تمثیل و تخیل، فخر رازی مفسر اشعری را بر آن داشته که «کرسی» را در آیه فوق؛ جسم عظیمی تحت عرش و بر فراز آسمان هفتم تفسیر کند. (نک: فخر رازی، ۱۲/۷) زیرا اشاعره عمدتاً ظاهر نص را بر عقل ترجیح داده و تاویل را تنها در صورتی می‌پذیرند که حمل کلام بر ظاهر آن ناممکن باشد.

البته زمخشری گاه بین تمثیل و تخیل تفاوت قائل می‌شود و کلام را یا تمثیل یا تخیل می‌داند به عنوان مثال در باره آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت، ۱۱) می‌نویسد: «معنای فرمان دادن به آسمان و زمین که خواه ناخواه بیایید و معنای پذیرفتن این امر از جانب آنها، این است که خداوند اراده کرد آنها را بیافریند و آنها امتناع نکردند و همانگونه که خداوند خواسته بود، چونان مأمورانی فرمانبردار که سخن فرمانده مطاع را می‌شنوند، جامه وجود پوشیدند و این سخن از نوع مجازهایی است که آنرا تمثیل گویند. و جایز است که تخیل باشد.» (زمخشری، کشاف، ۱۸۹/۴).

همانطور که ملاحظه می‌شود این آیه را تمثیل یا تخیل می‌داند. محمد حسین ابو موسی معتقد است: «در اینجا تحلیل اسلوب آیه به شیوه تمثیل با تحلیل آن به شیوه تخیل متفاوت است زیرا شیوه تمثیل همان شیوه استعاره تمثیلیه در نظر متاخران است اما شیوه تخیل بیشتر نزدیک است به فرض و تخیل اشیاء مانند محاوره بین دیوار و میخ و ندا دادن زمین و پاسخ دادن آن و... و از همین باب است سخن گفتن از زبان حیوانات. بعضی از قدمای علمای بلاغت نیز به این امر توجه کرده اند از جمله شهاب خفاجی در حاشیه خود بر سخن بیضاوی که مختصر کشاف است در باره آیه «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (الزمر، ۶۷) گوید منظور از تخیل، مقابل تصدیق است نه تخیل استعاره بالکنایه. (ابو موسی، ۴۳۷) لازم به ذکر است شهاب خفاجی تخیل را بر تمثیل در امور فرضی و نیز فرض معانی حقیقی و قرینه استعاره مکنیه نیز اطلاق کرده است (نک: همو، ۶۴۶).

به عقیده زمخشری، تمثیل، علاوه بر امور محقق، در مفروضات و متخیلات ذهنی نیز صورت می‌گیرد و لذا در تشبیه نوعی را که مشبه به خیالی محض بود تشبیه تخیلی نامید مثل رووس الشیاطین. او در باره آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (الاحزاب، ۷۲) می‌نویسد: «امانت در آیه یاد شده تکلیف اطاعت رب است و در تفسیر آن می‌آید که این تکلیف آن چنان سنگین بود که چون بر بزرگترین و توانا ترین مخلوقات خدا عرضه شد، از پذیرش آن سر باز زدند و انسان با همه ناتوانی و پیمان شکنی آن را بر دوش کشید... چنین تعبیراتی در کلام عرب فراوان است و آنچه در قرآن آمده از اسالیب

سخن آنان بیرون نیست» (همو، ۳/ ۵۶۵) و مقصود او بیان سخن از زبان جمادات از باب تمثیل و تخیل است وی تمثیل موجود در آیه را با مثل «اراک تقدم رجلا وتوخر اخرى» مقایسه می کند و بیان می دارد که مستعار و مستعار له در این مثل واقعی ملموس را بیان می کند ولی مستعار در آیه مذکور امری متخیل و عقلی است پس تمثیل در متخیلات نیز اتفاق می افتد از این رو در آیه شریفه سنگینی و صعوبت تکلیف بدین گونه بیان شده که اگر امانت مذکور بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه می شد، زیر بار آن نمی رفتند و از آن به ستوه می آمدند. زمخشری همین تحلیل را درباره استعاره تمثیلیه موجود در آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ أَتَيْنَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتْ أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت، ۱۱) مطرح می کند و می نویسد: «معنای فرمان دادن به آسمان و زمین که خواه یا نا خواه بیایند و معنای پذیرفتن این امر از جانب آنها، این است که خداوند اراده کرد آنها را بیافریند و آنها امتناع نکردند و همان گونه که خداوند خواسته بود، چونان مامورانی فرمانبردار که سخن فرمانده مطاع را می شنوند، جامه وجود پوشیدند و این سخن از نوع مجازهایی است که آن را تمثیل گویند» (همو، ۴/ ۱۸۹).

نمونه عقل گرایی او در کنایه

کنایه در اصطلاح علم بلاغت و بیان: «لفظی است که از آن لازم معنایش اراده شده است و اراده معنای اصلی نیز همراه اراده معنای لازم آن جایز است مانند لفظ "طویل النجاد" که از آن بلندی قامت اراده می شود و اراده معنای حقیقی آن یعنی بلندی بند شمشیر نیز جایز است». به عبارت دقیق تر کنایه عبارتست از ذکر ملزوم و اراده لازم یا ذکر لازم و اراده ملزوم با جایز بودن اراده معنای اصلی [تعریف اول بنا بر قول خطیب قزوینی صاحب تلخیص المفتاح و این قول مشهورتر است. (تفتازانی، ۸۳) و تعریف دوم بنا بر مذهب سکاکی است (سکاکی، ۵۱۲).

عبدالقاهر جرجانی، برجسته ترین صاحب نظر علوم بلاغی پیش از زمخشری گوید: کنایه آنست که متکلم بخواهد معنایی را بیان کند ولی آنرا با لفظی که برای آن در لغت وضع شده است، ذکر نمی کند بلکه معنایی را که تالی و تابع آنست می آورد و با آن به مقصود خود اشاره می کند مانند "هو طویل النجاد" که مقصود از آن بلندی قامت است و "کثیر الرماد" که منظور کرم و مهمانوازی فراوان است، یا "نوؤم الضحی" که منظور زنی ثروتمند و دارای خدمتکار است که امورش را انجام می دهد و در تمام این موارد معانی را می نگری که با لفظ موضوع له خود ذکر نشده اند بلکه با ذکر معنی دیگر که مرادف آنست ذکر گردیده اند زیرا اگر قامت بلند باشد بند شمشیر نیز بلند است و مهمان نوازی سبب کثرت خاکستر می گردد. آنگاه که زن مرفه باشد و خدمتکار داشته باشد مرادف آن چنین است که او نوؤم الضحی باشد یعنی تا نیمروز استراحت نماید. (جرجانی، ۵۹) به عبارت ساده تر او کنایه را از انواع مجاز می شمارد

و بر همین اساس زمخشری نیز کنایه را آن می داند که "از چیزی با لفظی که برای آن وضع نشده یاد کنی، مثل اینکه در مورد انسان بلند قامت، تعبیر "طویل النجاد والحمایل" را بکار ببری و برای آدم مهمان نواز از «کثیر الرماد»

استفاده کنی" (زمخشری، کشاف، ۱/۲۸۲) اما نکته قابل توجهی که زمخشری در پرتو عقل گرایی خویش بدان می پردازد تا بتواند بخوبی آیاتی همچون «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعِنَا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» را تأویل کند آنست که از دیدگاه او در کنایه معنایی خلاف معنای ظاهری جمله قصد می شود بدون آنکه نسبت به مفردات جمله حقیقت یا مجاز اعتبار گردد.

بر همین اساس در تفسیر «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه، ۵) گوید: "از آنجا که عرش به معنی تخت پادشاهی است و استواء بر عرش مرادف با پادشاهی است لذا آنرا کنایه از سلطنت و حکومت می دانند و می گویند "استوی فلان علی العرش" یعنی سلطنت یافت، هر چند بر تخت ننشسته باشد و تختی در کار نباشد، به جهت مبالغه "شهرت استوی علی العرش" در این معنی و مساوی بودن آن با ملک، آنرا بر ملک اختیار کرده اند و اگر چه ملک اشرف و ابط است و دلالت او بیشتر بر صورت امر و مانند این است "ید فلان مبسوطه" و "ید فلان مغلوله" و این عبارت کنایه است و ممکن است شخص بخشنده اصلاً دست نداشته باشد ولی درباره ی او می گویند "یده مبسوطه" و از این جمله است آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» و «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ»، بدون تصور "ید" و "غل" و "بسط" یعنی بدون اینکه دستی برای او تصور شود یا بستن و باز بودنی برایش لحاظ گردد. و تفسیر کردن (ید) به نعمت و چاره جویی برای تشنه آمدن واژه (ید) بدلیل دور بودن از علم بیان است. (زمخشری، کشاف، ۳/۵۲) زیرا کسانی که ید را به نعمت تفسیر کرده اند در صدد چاره جویی تشنه آمدن آن برآمده اند و احتمالاتی در این باره داده اند مانند شیخ طوسی که ید رانعمت دانسته و برای تشنه آن احتمالاتی ذکر کرده از جمله نعمتهای ظاهری و باطنی و نیز مبالغه در نعمت و.... (نک: طوسی، ۳/۵۸۱).

لازم به ذکر است تفتازانی در توضیح عباراتی مانند «والسماء بئیناها بأید» و «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» گوید: "مذهب صاحب کشاف در اینگونه موارد کنایه است زیرا در اینگونه عبارات معنی مجازی و لغوی مراد نیست از آنچه گاهی اینگونه کلامها در مقامی آورده می شود که معنی لغوی اصلاً موجود نیست و گفته می شود "زید جبان الکلب و مهزول الفصیل" در حالیکه او نه سگی دارد و نه کره شتری بلکه مراد جواد است و مقصود از الرحمن علی العرش استوی، ملک و سلطان است همانگونه که مراد از "و السماء بیناها باید" قدرت و سطوت است و مراد از "بل یداه مبسوطتان"؛ جواد است بدون تصور "ید" و "بسط" و مانند آن؛ و آنها که «استوی» را به «استولی» و «یمین» و «ایدی» را به قدرت تفسیر نموده اند خطا کرده اند و شیخ در دلائل الاعجاز گفته مفسران که (ید) را به قدرت تفسیر کرده اند از جهت آنست که سرعت از نادانان رفع شبهه نمایند زیرا اگر بخواهند به آنها بفهمانند که در «والسماء بیناها باید کنایه است گمراه شوند لذا گویند مراد قدرت است تا به گمراهی و شبهه نیفتند.» (تفتازانی، ۴۲۵).

همانطور که ملاحظه می شود عقل گرایی او و تأویل ظاهر آیات فوق سبب شد نکته مهمی را مورد توجه قرار دهد و آن این است که در کنایه معنایی خلاف معنای ظاهری جمله قصد می شود بدون آنکه نسبت به مفردات جمله حقیقت یا مجاز اعتبار گردد. او بر این اساس تفسیر مفسرانی را که در آیات فوق، «استوی» را به «استولی» و «یمین» و «ید» را به قدرت تفسیر نموده اند؛ خطا دانسته است.

او در ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران، ۷۷) می نویسد: «وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ» مجازاً بر خوار داشت آنان و خشم گرفتن بر ایشان دلالت دارد. مثل اینکه بگویی: «فلانی به تو نگاه نمی کند» و منظور تو نفی توجه و احسان به اوست. این تعبیر در اصل، در جایی که نگاه کردن صدق می کند، کنایه است؛ زیرا کسی که به انسان اهمیت می دهد، به او چشم می دوزد، این تعبیر پس از کثرت استعمال به معنای توجه کردن آمده و حتی در مواردی که نگاهی هم در بین نیست به این معنا به کار می رود. آن گاه در جاهایی هم که نگاه کردن صدق نمی کند، مجازاً به معنی احسان به کار رفته است. این تعبیر در جایی که نگاه کردن صدق می کند، به عنوان کنایه به کار می رود (زمخشری، کشاف، ۱/ ۳۷۶). اما دیگر معنای لغوی واژه در بین نیست به عبارت دیگر او معتقد است که در کنایه توجه به مفردات جمله و معنای حقیقی و مجازی واژه ها مد نظر نیست. بلکه عبارت به طور کلی در معنایی کنایی بکار می رود

نمونه دیگر آیه ۶۷ سوره زمر است. زمخشری که در شرح معنای کرسی در آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (البقره، ۲۵۵) آنرا مانند آیه «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (الزمر، ۶۷) تمثیلی حسی و تخییل دانسته بود بار دیگر در تفسیر سوره زمر در ذیل آیه ۶۷ سوره زمر می نویسد: «غرض از این عبارت روی هم رفته تنها تصویر عظمت خداوند و نشان دادن کنه جلال اوست بی آنکه مشت و دستی به صورت حقیقی یا مجازی باشد.» (همان، ۱۴۲/۴) یعنی این تمثیل و تخییل حسی در واقع به عنوان کنایه بکار رفته است و دیگر مفردات و واژه ها مد نظر نیست بلکه مقصود عظمت خداوند است، بدون تصور «یمین»؛ نه اینکه گمان شود آسمانها پیچیده دست او باشد و بعد گفته شود منظور از ید قدرت است، بلکه مقصود آنست که در کنایه اصلاً به حقیقت و مجاز واژه ها توجهی نمی شود فقط معنای کنایی مورد نظر است. لازم به ذکر است از بسیاری مفسران پس از زمخشری نیز گفتار زمخشری را پذیرفته اند و آیه را کنایه دانسته اند که به عنوان نمونه می توان از قاضی بیضاوی، صدر المتألهین، فیض کاشانی، ابن عاشور و محمد جواد مغنیه نام برد. (نک: بیضاوی، ۴۸/۵؛ صدر المتألهین، ۱۵۷/۴؛ فیض کاشانی، ۲۸۳/۱؛ ابن عاشور، بی تا، ۱۳۰/۲۴؛ مغنیه، ۴۳۱/۶).

طیبی (م ۷۴۳ ق) نیز گفتار زمخشری را در باره کنایه آورده و بیان نموده است که ظاهراً این نوع برداشت از کنایه نوعی از ایماء است. (طیبی، ۱۹۹۶ م، ص ۴۱۸)

دکتر عبدالمجید هنداوای در حاشیه عروس الافراح ذکر نموده است که طیبی این نوع کنایه استنباطی زمخشری را کنایه زبديه نامیده است (سبکی، ۲ / ۱۳۱).

نتایج مقاله

از آنجا که عقل معانی گوناگونی دارد و یکی از کاربرد هایی که برای عقل در نزد معتزله در تفسیر قرآن رایج است، عقل به معنای قوه ی تأویل بخشی به ظواهر آیات است؛ لذا زمخشری معتزلی هنگام بررسی آیات با کمک آن پرده از نقاب آیات قرآنی بر گرفته و به تأویل آیاتی پرداخته است که ظاهرش با اصول معتزله همخوانی ندارد. او تشبیهات قرآنی را نوعاً تمثیل دانسته است زیرا تمثیل نیازمند تأویل است و توانسته است بر این اساس بسیاری از آیات از جمله آیاتی را که اضلال، و طبع، و اغواء، و امثال آن را به خدا نسبت میدهد؛ به کمک تمثیل، تأویل کند. به عقیده وی، تمثیل، علاوه بر امور محقق، در مفروضات و متخیلات ذهنی نیز صورت می گیرد. او تخیل را نیز در تأویل آیات قرآن به ویژه متشابهات بسیار مهم و سودمند دانسته و از آن در تفسیر و تأویل به خوبی بهره برداری کرده است. زمخشری به جهت تأویل ظاهر آیات، در کنایه نیز نکته مهمی را مورد توجه قرار داده است مبنی بر اینکه در کنایه معنایی خلاف معنای ظاهری جمله قصدمی شود بدون آنکه نسبت به مفردات جمله حقیقت یا مجاز اعتبار گردد. بر این اساس مفسرانی که در تفسیر آیات «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» و «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» و نیز «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» و «وَالسَّمَاءُ بَنِينَاهَا بَأْيَدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ»؛ «استوی» را به «استولی» و «یمین» و «ید» را به قدرت تفسیر نموده اند به تعبیر او خطا کرده اند

کتابشناسی

- ۱- ابو عبیده، معمر بن مثنی، مجاز القرآن، تحقیق: محمد فواد سزگین، قاهره، ۱۹۵۴م.
- ۲- ابو موسی، محمد حسین، البلاغة القرآنية واثرها في الدراسات البلاغية، قاهره: دارالفکر العربی، بی تا.
- ۳- ابن خلکان، وفيات الاعیان، تحقیق: احسان عباس، بیروت: دارصادر، ۱۹۹۴م.
- ۴- ابن رشیق، حسن، العمدة، به کوشش محمد قرقزان، بیروت، ۱۹۸۸م.
- ۵- ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير والتنوير، بی جا، بی تا.
- ۶- ابن منظور، لسان العرب، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۸ م.
- ۸- ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ۹- بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی ۱۴۱۸ق.
- ۱۰- تفتازانی، سعد الدین، المطول، ط: ۴، مکتبه الداوری، قم، ۱۴۱۶ ق.
- ۱۱- جرجانی، عبدالقاهر، اسرار البلاغه، ترجمه جلیل تجلیل، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ش.
- ۱۲- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، چاپ چهارم، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۹۰م.
- ۱۳- حوفی، احمد محمد، زمخشری، ط: ۱، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۶۶م.
- ۱۴- خطیب قزوینی، جلال الدین محمد بن عبد الرحمن، التلخیص فی علوم البلاغه، تحقیق: عبد الحمید هنداوای، ط: ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۷م.
- ۱۵- داوودی، محمد بن علی بن احمد، طبقات المفسرین، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
- ۱۶- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ارومیه: انتشارات ظرافت، ۱۳۸۵ش.
- ۱۷- زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالهدایه، ۱۳۸۵ق. ۱۹۶۵م
- ۱۸- زمخشری، محمود، اطواق الذهب فی المواعظ والخطب، مصر: مطبعه السعاده، ۱۳۲۸ق.
- ۱۹- همو، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۲۰- سجادی، سید جعفر، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۵ش.
- ۲۱- سکاکی، یوسف بن ابی بکر، مفتاح العلوم، تحقیق: نعیم زرزور، ط: ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۷م.
- ۲۲- شنوقه، سعید، التأویل فی التفسیر بین المعتزله والسنة، قاهره: المکتبه الازهریه للتراث، بی تا.
- ۲۳- صاوی جوینی، مصطفی، منهج الزمخشری فی تفسیر القرآن و بیان اعجازه، مصر: دار المعارف، چاپ ۱۹۶۸، ۲م.

- ۲۴- صدرالمتهین محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم (صدر)، تحقیق: محمد خواجوی، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ش.
- ۲۵- ضیف، شوقی، تاریخ و تطور علوم بلاغت، ترجمه محمد رضا ترکی، چاپ دوم، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۰ش.
- ۲۶- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
- ۲۷- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۸- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ۲۹- طیبی، شرف الدین، التبیان فی البیان، تحقیق: عبد الستار حسین زموط، ط: ۱، بیروت: دارالجلیل، ۱۹۹۶م.
- ۳۰- فخر رازی، التفسیر الکبیر، قم: دفتر تبلیغات، ۱۴۱۳ق.
- ۳۱- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقق مهدی مخزومی ابراهیم سامرای، عراق: دار الرشید للنشر، ۱۹۸۲م.
- ۳۲- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، تفسیر الصافی، تحقیق: حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران: انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.
- ۳۳- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، به کوشش کمال مصطفی، بغداد، ۱۹۶۳م.
- ۳۴- قفطی، انباه الرواه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۸۶م.
- ۳۵- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، قم: دار الکتاب، ۱۳۶۷ش.
- ۳۶- کفوی، ابوالبقاء، ایوب بن موسی، الکلیات، معجم فی المصطلحات و الفروق اللغویه، به کوشش عدنان درویش و محمد مصری، دمشق، ۱۹۸۲-۱۹۸۱م.
- ۳۷- گرجی، علی، اصطلاحات فلسفی و تفاوت آنها با یکدیگر، چاپ دوم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ش.
- ۳۸- مغنیه، محمد جواد، تفسیر الکاشف، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ق.
- ۳۹- نجارزادگان، فتح الله؛ کارکردهای عقل در تفسیر وحی از نگاه فریقین، مجله: فلسفه دین، شماره ۲ بهار و تابستان ۱۳۸۴ش.
- ۳۹- یاقوت حموی، معجم الادباء، تحقیق احسان عباس، ط ۱، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۳م.

۴۰-De man,Paul.(1993).Blindness and Insight:Essay in the Rhetoric of Contemporary Criticism. nd-Ed.Rutledge. -Derrida,Jacques.(2007).Basic Writings.Ed by Barry Stocker. London&New York:Routledge.