

## عقل گرایی زمخشری در تشبیه و کنایه در قرآن کریم

سیمین ولوی<sup>۱</sup>

### 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 برأید 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 توanstه است بر این اساس بسیاری از آیات از جمله آیاتی را که اصلال، و طبع، و اغواء، و امثال آن را به خدا نسبت می‌دهد، تأویل کند. به عقیده 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 بهره برداری 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 کشاف

## مقدمه و طرح مسأله

معترله از دیر باز به تفسیر اعجاز بلاغی قرآن توجه داشتند و جا حظ بزرگترین عالم معترلی 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 اعجاز القرآن خود را در بیان زیبایی نظم قرآن تالیف کرد. آنگاه عبدالجبار معترلی که سرآمد معترلیان 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 معترله و اشاعره و تعصی که نسبت به عقاید اعتزالی خود داشت سعی کرد به دفاع از آموزه های معترلی 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 معترله مخالف است تأویل کند. عقل گرایی او موجب شد که نقش مهم و اساسی را در تفسیر قرآن بر عهده عقل نهد و با توجه دقیق به مباحث علوم بلاغت به تفسیر و تبیین آیات قرآن کریم پردازد لذا در تفسیر کشاف با دیدگاهی خردگرایانه به آیات دارای تشییه و کنایه نگریسته است. در این پژوهش سوالات زیر مطرح می گردد:

- ۱- عقل گرایی او چه تاثیری در دیدگاه او نسبت به تشییه 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 تشییهات قرآنی عقلی است لذا زمخشری آنها را تمثیل می داند.
- ۲- از آنجا که در بعضی آیات دارای کنایه مانند آیه «وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْسَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيمِينِهِ» 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، 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 ابوالحسن علی بن مظفر نیشابوری تحصیل ادب کرد. و از شیخ‌الاسلام ابو منصور نصر حارثی و ابو سعد شقانی سماع حدیث کرد و در واژه شناسی عربی نیزمهارت 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، ۱۷۰/۵؛ فقط، 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 آثار سودمندی تالیف نموده و به یادگار گذاشته است. تفسیر کشاف مهمترین اثر او بشمار می‌آید. (نک: داودی، ۳۱۵/۲؛ حوضی، ۵۶).

### مفهوم عقل و عقل گرایی

واژه عقل، در لغت مصدر «عقل يعقل» است، که در کتاب‌های لغت، به معانی مختلفی به کار رفته است. معنای اصلی عقل در لغت عرب، منع، نهی، امساك، حبس و جلوگیری است، (نک: ابن‌منظور، ماده عقل؛ جوهري، ۱۹۹۰، م، ماده عقل؛ زبیدی ابن‌فارس، ماده عقل). راغب در مورد معنای این واژه چنین نوشته است: عقل به آن قوه ای گفته می‌شود که آمده 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، امساك، پیوند دادن و نگهداشتن است و به همین دلیل به عقال 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 واقعیت‌ها را دریافت می‌کنند. بنابراین، عقل، دریافت واقعیت است. علاوه بر دریافت حقایق، نگه دارنده نفس ناطقه و شرف دهنده آن نیز است. (گرجی، 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 پردازیم

معانی که فرقین برای عقل به عنوان وسیله‌ای برای تفسیر آیات قرآن کریم در آن اتفاق نظر دارند، به شرح زیر است:

۱- عقل به معنای درک بدیهیات یا معرفت‌های بدیهی. در قرآن کریم مجاز‌های عقلی فراوان وجود دارد و در بیشتر این موارد قرینه بر مجاز بودن در إسناد همان معرفت‌های بدیهی است.

۲- عقل به معنای قوه تبیین و توضیح: عقل در این معنا به تبیین دقیق و کامل مفاد برخی از آیات می‌پردازد. کار عقل در اینجا تنظیم مقدمات بر اساس آشکال (قياس‌های) منطقی یا از طریق برهان خلف برای تبیین درست معنای آیات و یا تشخیص خطاهای منطقی در چینش مقدمات در تفسیرهای خطاست.

۳- عقل به معنای قوه‌ی 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 قوهٔ مستقل در ادراک حسن و قبح و تشریع حکم؛ دوم: عقل به معنای قوهٔ 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 می‌تواند 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 می‌دهند. این واژه در حوزه های گوناگون معرفتی، معانی متفاوتی می‌یابد و در این پژوهش مقصود ما از عقل گرایی تکیه بر اصول عقلی و منطقی در اندیشه، رفتار و گفتار و نیز قوهٔ 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 می‌دارند.(شنوقة، ۲۱۰). زمخشری مفسر برجسته معتزلی نیز معتقد است جایگاه عقل مقدم بر هر چیز است و در تفسیر آیه «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولَئِكَ الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَ لَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي يَبْيَهُ وَ تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِتَعْمُّلِيْنَ» (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 می‌گوید: «در مسیر دین خویش، زیر پرچم سلطان عقل حرکت کن و به نقل روایت از این و آن ، قناعت نکن .»(زمخشری، اطواق الذهب فی الموعظ والخطب، ۴۶). به تعبیر دیگر «عقل برای او ابزاری است که هنگام بررسی آیات با کمک آن پرده از نقاب آیات قرآنی بر می‌گیرد و به ظاهر معنای قرآن قناعت نمی‌کند .»(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 تأویلی صحیح و نیکو، چون آنکه به ظاهر تلاوت بسنده می‌کند 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 نمی‌دوشد .»(زمخشری، ۲۸۳/۲).

از این رو آیاتی را که در ظاهر با عقل قابل توجیه نیستند، تأویل 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 می‌رود:

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، ۴۲۷/۴؛ 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 برد و به تعبیر وی «تمثیل اگر به منظور برهان و استدلال گفته شود دلیلش روشنتر و چیرگی اش بیشتر و بیانش موثرتر است.» (جرجانی، ۶۴) لذا مانند برهانی روشن صحت مضامینی را که ممکن است مورد خلاف باشد یا ناممکن به نظر برستند، 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 پیردازد 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 «أَفَمَنْ أَسَسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ مَّنْ أَسَسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرْفٍ هَارِ فَأَنْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (التوبه، ۱۰۹) مجاز آیه را مجاز تمثیل به حساب آورده است (ابو عبیده، ۱/۲۶۹).

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 رشيق (د. ۴۵۶ ه. ق) نیز در العمده بابی مستقل برای تمثیل اختصاص داده است و از دیدگاه او تمثیل از اقسام استعاره است. (ابن رشيق، ۴۷۳) به عقیده او تمثیل زیر مجموعه تشبیه است که فاقد ابزار تشبیه می‌باشد (همو، ۴۷۸). البته عبدالقاهر مفصلًا 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 می‌دانست 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 ابوالبقاء «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 برآن 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 کار کرد 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 «**كَمَّلَ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكُهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبَصِّرُونَ**» (البقره، ۱۷) می نویسد: «چون حقیقت صفت منافقان را بیان کرد، به دنبال آن، برای کشف و تتمیم بیشتر به تمثیل روی آورد... گویا گفته شده حالت شگفت منافقان، مثل حالت کسی است که آتشی برافروزد. اگر بگویی: علت این تشییه چیست؟ گوییم : 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 رفته و اگر بپرسی: روشنایی منافقان از کجاست؟ آنان همواره در تاریکی کفر و حیرت و امانده اند، گوییم: مراد از روشنی پرتو اند کی است که از ایمان زبانی و ادعایی نصیشان 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 تشییه شده است. (زمخشري، کشاف، ۷۴/۱) زیرا، خدای تعالی آن طور که بندگانش چیزی را و یا کسی را وا می گذارند، متصف به تحرک و واگذاری نمیشود. (نک: طباطبایی، ۱۰۵/۱) زمخشری سپس به تمثیل آیه بعدی یعنی «**أَوْ كَصِيبٌ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذِنَهُمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتُ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ**» (البقره، ۱۹) توجه می کند و معتقد است مفردات متعدد و متقابل به یکدیگر تشییه 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 گویی: منافق را در تشییه 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 وبرق و صاعقه تشییه کرده است؟ گوییم : می توان گفت : در اینجا آین 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 آین زنده می شوند و شباهات کافران را به ظلمت تشییه کرده و وعده و وعیدهای دین را به رعد وبرق تشییه 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 برآنها چنین بلاهایی نازل شد . اگر گویی : در اینجا چند چیز به چند چیز تشییه شده اما ذکری از شباهات به میان نیامده است ... گوییم : سخن درست که عالمان بیان جملگی برآنند، 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 تشییهات مقابلی در نظر بگیریم که بدان تشییه شده باشد. (همو ، ۸۱/۱)

## ب) توجه به "تخیل" در تاویل آیات

زمخشري جايگاه تخيل را در تاویل آيات قرآن مهم مى داند و درباره آن گفته است: «در علم بيان بابي را دقیق تر، ظریف تر و لطیف تر از این باب (تخیل) نمی یابی . و سودمند تر و بهتر از آن در دستیازی به تاویل آیات مشابه قرآن و سایر کتابهای آسمانی پیدانمی کنی 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 می دانستند در شمار علوم دقیق، چنین علمی وجود دارد و به ارزش واقعی آن آگاهی می یافتد، برایشان پوشیده نمی ماند که همه علوم محتاج و جیره خوار این علم است» (همو، ۴۰۹ / ۳). همانطور که ملاحظه می شود او دلیل لغزش مفسران را در فهم آیات؛ بی توجهی به تخیل و در نتیجه تاویل نکردن ظاهر برخی از آیات دانسته است. امری که در نظر معتزله از کار کردهای مهم عقل، بشمار می رود .

او در بسیاری از موارد ، تمثیل و تخیل را با هم ذکر می کند و تفاوتی میان آنها قائل نیست شاید از آن جهت که تمثیل نیازمندی تاویل را می رساند و تخیل این امر را باوضوح بیشتر نشان می دهد چون تخیل از دیدگاه او چنانچه خواهیم دید در واقع تمثیل خیالی است و قطعاً به تاویل نیاز مند تر . به عنوان مثال در باره آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلِي 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 ربویت و وحدانیت خود برای آنان قرار داده شده و عقل ها و بصیرتشان بر آن گواهی داده است لذا هدایت و گمراهی را از هم باز شناخته اند تو گویی آنها را بر خودشان گواه گرفته و به آنها فرموده است السست بربکم و گویا آنان پاسخ داده اند بلی تو پروردگار مایی ما گواهی می دهیم و به وحدانیت تو اقرار می کنیم .» وی سپس می افزاید باب تخیل در کلام خداوند گسترده است مانند آیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ تَقُولَ 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 نشیننده ای مانند آیه «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» بدون تصویر قبضه و طی و یمین بلکه تنها تخیل عظمت شأن او و تمثیلی حسی است (همو، ۱/ ۱۰۳)

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

عدم توجه به تمثیل و تخیل، فخر رازی مفسر اشعری را برآن داشته که «کرسی» را در آیه فوق؛ جسم عظیمی تحت عرش و بر فراز آسمان هفتم تفسیر کند. (نک: فخر رازی، ۱۲/۷) زیرا اشعاره 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 أَسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا فَأَتَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت، ۱۱) می‌نویسد: «معنای فرمان دادن به آسمان و زمین که خواه ناخواه باید 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 از همین باب است سخن گفتن از زبان حیوانات. بعضی از قدماهی علمای بلاغت نیز به این امر توجه کرده اند از جمله شهاب خفاجی در حاشیه خود برسخن بیضاوی که مختصر کشاف است در باره آیه «وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَ الْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ يَبْيَمِيهِ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى 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 تشییه نوعی را که مشبه به خیالی محض بود تشییه تخیلی نامید مثل رووس الشیاطین. او در باره آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلُنَّهَا وَ أَشْفَقُنَّهَا وَ حَمَّلَهَا إِلِّيَّا إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (الاحزان، 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 بربزرگترین 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 رجلاً وتؤخر اخري» مقایسه می کند و بیان می دارد که مستعار و مستعار له در این مثل واقعیتی ملموس را بیان می کند ولی مستعار در آیه مذکور امری متخلص و عقلی است پس تمثیل در متخلصات 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. زمخشri همین تحلیل را درباره استعاره تمثیله موجود در آیه «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ كَلَّا وَلِلَّارْضِ أَنْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت، ۱۱) مطرح می کند و می نویسد: «معنای فرمان دادن به آسمان و زمین که خواه یا ناخواه 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 شونند، جامه وجود پوشیدند و این سخن از نوع مجازهایی است که آن را تمثیل گویند» (همو، ۴/۱۸۹).

### نموفه عقل‌گرایی 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 "طويل التجاد" که از آن بلندی قامت اراده می شود و اراده معنای حقیقی آن یعنی بلندی بند شمشیر نیز جایز است». به عبارت دقیق‌تر کنایه عبارتست از ذکر ملزم و اراده لازم یا ذکر لازم و اراده ملزم با جایز بودن اراده معنای اصلی [تعريف اول بنابر قول خطیب قزوینی صاحب تلخیص المفتاح و این قول مشهور‌تر است. (تفتازانی، ۸۳) و تعريف دوم بنابر مذهب سکاکی است (سکاکی، ۵۱۲).

عبدالقاهر جرجانی، برجسته ترین صاحب نظر علوم بلاغی پیش از زمخشri 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 طويل التجاد" که مقصود از آن بلندی قامت است و "كثير الرماد" که منظور کرم و مهمانوازی فراوان است، یا "نؤوم الضحى" که منظور زنی ثروتمند و دارای خدمتکار است که امورش را انجام می دهد و در تمام این موارد معنای 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 مرffe باشد و خدمتکار داشته باشد مرادف آن چنین است که او نؤوم الضحى باشد یعنی تا نیمروز استراحت نماید. (جرجانی، ۵۹) به عبارت ساده‌تر او کنایه را از انواع مجاز می شمارد

و برهمنی اساس زمخشri نیز کنایه را آن می داند که "از چیزی بالفظی که برای آن وضع نشده یاد کنی، مثل اینکه در مورد انسان بلند قامت، تعبیر "طويل التجاد والحمایل" را بکار ببری و برای آدم مهمان نواز از «كثير الرماد»

استفاده کنی "(زمخشری ، کشاف، ۲۸۲/۱) اما نکته قابل توجهی که زمخشری در پرتو عقل گرایی خویش بدان می پردازد تا بتواند بخوبی آیاتی همچون «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ عُنْتُ أَيْدِيهِمْ وَلَعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَاتٍ» 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 اشرح و ابسط است و دلالت او بیشتر بر صورت امر و مانند این است "يد فلان مبسوطه" و "يد فلان مغلوله" و این عبارت کنایه است و ممکن است شخص بخشندۀ اصلاً دست نداشته باشد ولی درباره‌ی او می گویند "يده مبسوطه" و از این جمله است آیه **«وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ وَبَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَاتٍ»**، بدون تصور "يد" و "غل" و "بسط" یعنی بدون اینکه دستی برای او تصور شود یا بستن و باز بودنی برایش لحظات گردد. و تفسیر کردن (يد) به نعمت و چاره جویی برای تثنیه آمدن واژه (يد) بدليل دور بودن از علم بیان است. (زمخشری ، کشاف، ۵۲/۳) زیرا کسانی که يد را به نعمت تفسیر کرده اند در صدد چاره جویی تثنیه آمدن آن برآمده اند و احتمالاتی در این باره داده اند مانند شیخ طوسی که يد رانعمت دانسته و برای تثنیه آن احتملاتی ذکر کرده از جمله نعمتهاي ظاهری و باطنی و نیز مبالغه در نعمت و.... (نك : طوسی ، ۵۸۱/۳).

لازم به ذکر است تفتازانی در توضیح عباراتی مانند **«وَالسَّمَاءُ بَنِينَا هَا بَأْيَدٍ»** 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 آنجهت که گاهی اینگونه کلامها در مقامی آورده می شود که معنی لغوی اصلاً موجود نیست و گفته می شود "زید جبان الكلب 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 "وَالسَّمَاءُ بَنِينَا هَا بَأْيَدٍ" قدرت و سطوت است و مراد از "بل يداه مبسوطتان" ؟ جواد است بدون تصور "يد" و "بسط" و مانند آن؛ و آنها که "استوی" را به "استولی" و "یمین" و "ایدی" را به قدرت تفسیر نموده اند خطأ کرده اند و شیخ در دلائل الاعجاز گفته مفسران که (يد) را به قدرت تفسیر کرده اند از جهت آنست که بسرعت از نادانان رفع شبهه نمایند زیرا اگر بخواهند به آنها بفهمانند که در **«وَالسَّمَاءُ بَنِينَا هَا بَأْيَدٍ** کنایه است گمراه شوند لذا گویند مراد قدرت است تا به گمراهی و شبهه نیفتد." (تفتازانی ، ۴۲۵).

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

او در ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَشْرُكُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَآيَاتِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَالقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يُنْظَرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (آل عمران ، ۷۷) می نویسد : " وَلَا يُنْظَرُ إِلَيْهِمْ " مجازا 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، مجازا 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 دیگراو معتقد است که در کنایه توجه به مفردات جمله 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 كُرْسِيُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (البقره، ۲۵۵) آنرا مانند آیه «وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْصَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَاتٌ بِيَمِينِ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (الزمر، ۶۷) تمثیلی حسی و تخیل دانسته بود بار دیگر در تفسیر سوره زمر در ذیل آیه ۶۷ 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 تخیل 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 اصلا به حقیقت و مجاز واژه ها توجهی نمی شود و فقط معنای کنایی مورد نظر است لازم به دکر 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 مغنية نام برد. (نک: بیضاوی، ۴۸/۵؛ صدرالمتألهین، ۴/۱۵۷؛ فیض کاشانی، ۱/۲۸۳؛ ابن عاشور، بی تا، ۲۴/۱۳۰؛ مغنية، ۶/۴۳۱).

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

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

### نتایج مقاله

از آنجا که عقل معانی گوناگونی دارد و یکی از کاربردهایی که برای عقل در نزد معتزله در تفسیر قرآن رایج است، عقل به معنای قوهٔ 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 می‌گیرد. او تخیل را نیز در تأویل آیات قرآن به ویژه مشابهات بسیار مهم و سودمند دانسته واز 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 براینکه در کنایه معنایی خلاف معنای ظاهری جمله قصدی شود بدون آنکه نسبت به مفردات جمله حقیقت یا مجاز اعتبار گردد. براین اساس مفسرانی که در تفسیر آیات «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» و «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْصَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ يَمِينَهُ» و نیز «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ عَلِتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدُاهُ مَبْسُوطَتَانِ» و «وَالسَّمَاءُ بَنِيتُهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ»؛ «استوی» را به «استولی» و «یمین» و «ید» را به قدرت تفسیر نموده اند به تعبیر او خطأ کرده اند

## كتابشناسی

- ١- ابو عبيده ، معمر بن مثنى ، مجاز القرآن ، تحقيق: محمد فواد سزگين ، قاهره، ١٩٥٤ م.
- ٢- ابو موسى ، محمد حسين ، البلاغة القرآنية واثرها في الدراسات البلاغية ، قاهره: دار الفكر العربي، بي تا.
- ٣- ابن خلkan ، وفيات الاعيان ، تحقيق: احسان عباس ، بيروت: دار صادر، ١٩٩٤ م.
- ٤- ابن رشيق ، حسن ، العمدة ، به كوشش محمد قرقزان ، بيروت ، ١٩٨٨ م.
- ٥- ابن عاشور ، محمد بن طاهر ، التحرير والتنوير ، بي جا، بي تا.
- ٦- ابن منظور ، لسان العرب ، چاپ اول ، بيروت: دار احياء التراث العربي ، ١٩٨٨ م.
- ٧- ابن فارس ، احمد ، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون ، قم: مكتب الاعلام الاسلامي ، ١٤٠٤ق.
- ٨- بيضاوى ، عبدالله بن عمر ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلى ، چاپ اول ، بيروت: دار احياء التراث العربي ١٤١٨ق.
- ٩- تفتازاني ، سعد الدين ، المطول ، ط : ٤ ، مكتبه الداوري ، قم ، ١٤١٦ ق .
- ١٠- جرجاني ، عبدالقاهر ، اسرار البلاغه ، ترجمه جليل تجليل ، تهران: انتشارات دانشگاه تهران ، ١٣٧٠ ش.
- ١١- جوهري ، اسماعيل بن حماد ، الصحاح ، تحقيق احمد عبد الغفور عطار ، چاپ چهارم ، بيروت: دار العلم للملائين ، ١٩٩٠ م.
- ١٢- حوفي ، احمد محمد زمخشرى ، ط ١، قاهره: دار الفكر العربي ، ١٩٦٦ م.
- ١٣- خطيب قزويني ، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن ، التلخيص فى علوم البلاغه ، تحقيق: عبد الحميد هنداوي ، ط : ١ ، بيروت: دار الكتب العلمية ، ١٩٩٧ م.
- ١٤- داودى ، محمد بن على بن احمد ، طبقات المفسرين ، بيروت: دار الكتب العلمية، بي تا.
- ١٥- راغب اصفهانى ، المفردات فى غريب القرآن ، ارومية: انتشارات ظرافت ، ١٣٨٥ ش.
- ١٦- زيدى ، محمد مرتضى ، تاج العروس من جواهر القاموس ، بيروت: دار الهداية ، ١٣٨٥ق.
- ١٧- زمخشرى ، محمود ، اطواق الذهب فى المواقع والخطب ، مصر: مطبعة السعاده ، ١٣٢٨ق.
- ١٨- همو ، الكشاف عن حقائق غواصات التنزيل ، بيروت: دار الكتاب العربي ، ١٤٠٧ق.
- ١٩- سجادى ، سيد جعفر ، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی ، تهران: امير كبیر ، ١٣٧٥ ش.
- ٢٠- سكافى ، يوسف بن ابي بكر ، مفتاح العلوم ، تحقيق: نعيم زرزور ، ط : ٢ ، بيروت: دار الكتب العلمية ، ١٩٨٧ م.
- ٢١- شنوقه ، سعيد ، التأويل فى التفسير بين المعترله والsense ، قاهره: المكتبه الازهريه للتراث، بي تا.
- ٢٢- صاوي جوينى ، مصطفى ، منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن وبيان اعجازه ، مصر: دار المعارف ، چاپ ٢ ، ١٩٦٨ م .

- ٢٤- صدرالمتألهين محمد بن ابراهيم، *تفسير القرآن الكريم* (صدر)، تحقيق: محمد خواجوي، چاپ دوم، قم: انتشارات بيدار، ١٣٦٦ش.
- ٢٥- ضيف، شوفي ، تاريخ وتطور علوم بلاغت ، ترجمه محمد رضا تركي ، چاپ دوم، تهران: انتشارات سمت ١٣٩٠، ش.
- ٢٦- طباطبائي، سيد محمد حسين ، *الميزان في تفسير القرآن*، قم: انتشارات اسلامي جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤١٧ق.
- ٢٧- طبری ، ابو جعفر محمد بن جریر، *جامع البيان في تفسير القرآن* ، بيروت: دار المعرفه، ١٤١٢ق.
- ٢٨- طوسی ، محمد بن حسن ، *البيان في تفسير القرآن*، بيروت: دار احياء التراث العربي، بي.تا.
- ٢٩- طبیبی ، شرف الدین ، *البيان في البيان* ، تحقيق: عبد السatar حسين زموط ، ط : ١ ،بيروت: دارالجیل، ١٩٩٦م.
- ٣٠- فخر رازی، *التفسیر الكبير* ، قم: دفتر تبلیغات، ١٤١٣ق.
- ٣١- فراهیدی، خلیل بن احمد، *كتاب العین*، تحقق مهدی مخزومی ابراهیم سامرایی، عراق: دار الرشید للنشر ١٩٨٢، م.
- ٣٢- فیض کاشانی ، محمدبن مرتضی، *تفسير الصافی*، تحقيق: حسین اعلمی ، چاپ دوم، تهران: انتشارات الصدر، ١٤١٥.
- ٣٣- قدامة بن جعفر، *نقد الشعر*، به کوشش کمال مصطفی، بغداد، ١٩٦٣م.
- ٣٤- قسطی، *انباه الرواه*، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دارالفکر العربي، ١٩٨٦م.
- ٣٥- قمی ،علی بن ابراهیم ،*تفسير قمی*، قم: دار الكتاب، ١٣٦٧ش.
- ٣٦- کفوی، ابوالبقاء، ایوب بن موسی، *الكلیات*، معجم فی المصطلحات و الفروق اللغویه، به کوشش عدنان درویش و محمد مصری، دمشق، ١٩٨١-١٩٨٢.
- ٣٧- گرجی،علی، اصطلاحات فلسفی و تفاوت آنها با یکدیگر، چاپ دوم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ١٣٨١ش.
- ٣٨- مغنية، محمد جواد ،*تفسير الكاشف* ، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٢٤ق.
- ٣٩- نجارزاد گان،فتح الله؛ کارکردهای عقل در تفسیر وحی از نگاه فرقین، مجله: فلسفه دین «، شماره ٢ بهار و تابستان ١٣٨٤ ش.
- ٤٠- یاقوت حموی، *معجم الادباء*، تحقيق احسان عباس، ط ١، دارالغرب الاسلامی، ١٩٩٣م.

۱۰-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.