

**Critical analysis of Fakhr Razi's semantic principles in the interpretation of the Qur'an**

The semantic principles are one of the effective principles in the interpretation of the Holy Quran, which determines how to understand the meaning of God from the text of his words with the development and expansion of linguistic issues, the need to organize the linguistic and semantic foundations of the Qur'an is most evident. One of the interpretations in this field is the interpretation of Mafatih al-Ghayb Razi. The origin of this commentator's thoughts is Ash'ari theology, so that the influence of this theological attitude - mixed with critical views - is evident in his interpretation. The most important semantic principles of Razi in interpretation include: setting the word for the soul of meaning, allegorical and symbolic attitude to the verses, being effective in understanding the verses or words from the theological principles and interpretability of the verses of the Qur'an. The views of this commentator are criticized. Among his views in the analysis of the issue of human free will and will that is influenced by the words is one of the categories worthy of criticism. He believes that the will of God belongs to all human actions, including good and evil, while some consider the belonging of God's will to evil including disbelief and sin to require retribution. In similar verses, he sometimes interprets in such a way that his interpretations are unregulated and not seemingly documented. The most important semantic principles of Razi in interpretation are criticized and analyzed by the method of content analysis.

Keywords: Interpretive bases, brokerage bases, unseen keys, pride, interpretation. Keyword

## تحلیل انتقادی مبانی دلالتی فخر رازی در تفسیر قرآن

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۷

سمیه خاری آرانی<sup>۱</sup>کاظم قاضی زاده<sup>۲</sup>رحمت الله عبدالله زاده آرانی<sup>۳</sup>

## چکیده:

مبانی دلالتی از مبانی اثرگذار در تفسیر قرآن کریم است که چگونگی فهم مراد خداوند را از متن کلام او معین می‌کند. امروزه با توسعه و گسترش مسائل زبان‌شناسی ضرورت سامان‌بخشی به مبانی زبان‌شناختی و دلالتی قرآن بیش از همه نمایان است. از جمله تفاسیر مطرح در این عرصه تفسیر مفاتیح الغیب فخر رازی است. خاستگاه اندیشه‌های این مفسر، کلام اشعری است به گونه‌ای که تأثیر این نگرش کلامی - آمیخته با دیدگاه‌های نقادانه - در تفسیر وی به گونه‌ای بارز جلوه‌گر است. مهم‌ترین مبانی دلالتی فخر رازی در تفسیر شامل: وضع لفظ برای روح معنا، نگرش تمثیلی و نمادین به آیات، اثرپذیری در فهم آیات یا واژگان از مبانی کلامی و تأویل‌پذیری آیات قرآن است. بر دیدگاه‌های این مفسر نقدهایی وارد است. از جمله دیدگاه او در تحلیل مسئله اختیار و اراده آدمی که متأثر از کلام اشعری از مقوله‌های شایسته نقد است. وی بر آن است که اراده‌ی خدا به تمامی افعال انسان - اعم از خیر و شر - تعلق می‌گیرد، حال آنکه برخی تعلق اراده خدا به شرور و از جمله کفر و معاصی را مستلزم جبر می‌دانند. وی در آیات متشابه‌گانه به گونه‌ای به تأویل می‌پردازد که تأویلات او غیر ضابطه‌مند بوده و مستند به ظاهر لفظ نیست. در این پژوهش به شیوه تحلیل محتوا مهم‌ترین مبانی دلالتی فخر رازی در تفسیر مورد نقد و تحلیل قرار می‌گیرد.

کلید واژه‌ها: مبانی تفسیری، مبانی دلالتی، مفاتیح الغیب، فخر رازی، تفسیر و تأویل

<sup>۱</sup>دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. [s.khariani@yahoo.com](mailto:s.khariani@yahoo.com)<sup>۲</sup>استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. [K.ghazizadeh@modares.ac.ir](mailto:K.ghazizadeh@modares.ac.ir)<sup>۳</sup>عضو هیات علمی دانشگاه پیام نور ایران. [Abdollahzadeh\\_arani@yahoo.com](mailto:Abdollahzadeh_arani@yahoo.com)

مبانی دلالتی از مبانی اثرگذار در تفسیر قرآن کریم است و به مبانی گفته می‌شود که فرایند فهم مراد خداوند را از متن سامان می‌بخشد (شاکر، ۱۳۸۲ش: ص ۱۴۱) مفسران پیشین، این مبانی را از دانش‌هایی مانند منطق و اصول فقه می‌گرفتند. امروزه با گسترش مسائل علم زبان‌شناسی، ضرورت سامان‌بخشی به مبانی زبان شناختی و دلالتی قرآن بیش از پیش هویدا می‌گردد. مواردی مانند: قابل فهم بودن قرآن، اختصاصی بودن یا عمومی بودن فهم قرآن، زبان مفاهمه در قرآن، لایه‌ها و سطوح معنایی در قرآن، استقلال دلالتی قرآن و عصری بودن قرآن از مهم‌ترین این مباحث است (خمینی، ۱۳۹۰ش: ص ۲۴-۲۵).

این پژوهش در صدد آن است که به معرفی مبانی دلالتی که نشان دهنده حضور خود در مجموعه‌ی گرایش‌ها و روش تفسیری به صورت مستقیم و غیر مستقیم، جهت دهنده‌ی آن‌ها در تفسیر و فصل ممیز اندیشه و گرایش تفسیر است بپردازد گر چه لازم نیست که این موارد به صراحت به عنوان مبانی معرفی شده باشد، ولی شواهد روشنی بر مبنا بودن آن‌ها در آثار ایشان وجود داشته و یا در جاهای مختلف از آن یاد شده است که بتوان براساس تأکیدها آنان را کشف کرد.

براین اساس، در این قسمت مبانی تفسیری دلالتی فخررازی را که در شیوه پرده برداری و نتیجه استنباط ایشان از آیات قرآن کریم تأثیرگذار بوده استخراج می‌شود. مبانی از یک طرف در روش تفسیر موثر بوده و از طرف دیگر چون آن مبانی را پذیرفته‌اند در استنباط و استخراج معانی اثر گذاشته است تا جایی که این مبانی، جهت دهنده تفسیر و فصل ممیز اندیشه فخررازی می‌شود، گرچه به صراحت بیان نشده باشد که این مبنای فخررازی است.

در این مبحث، به بیان مهم‌ترین مبانی دلالتی پرداخته می‌شود که جهت دهنده‌ی آن‌ها در تفسیر مفاتیح الغیب فخررازی است؛ مبانی دلالتی فخر رازی شامل وضع الفاظ برای روح معنا، نگرش تمثیلی و نمادین به آیات، اثرپذیری در فهم آیات یا واژگان از مبانی کلامی و تأویل پذیری آیات قرآن است. فخر رازی به عنوان یک مفسر و متکلم اشعری دارای دیدگاه‌هایی است که نقدهایی بر آن وارد است از جمله دیدگاه ایشان در تحلیل مسئله اختیار و اراده آدمی ظاهراً تشبث و تعارض دارد و معتقد است که اراده‌ی خدا به تمامی افعال خیر و شر انسان تعلق گرفته است گرچه برخی تعلق اراده خدا به شرور و از جمله کفر و معاصی انسان را انکار می‌کند و ایشان گاه آیات متشابه را به گونه‌ای تفسیر نموده و دست به تأویل زده که تأویلات وی از ضوابط تأویل صحیح به دور است و به هیچ وجه با ظاهر الفاظ مرتبط نیست.

اگر چه تاکنون اساتید و پژوهشگرانی مبانی و روش تفسیری فخر رازی را مورد بررسی قرار داده‌اند که می‌توان به آثاری مانند «بررسی و نقد برداشت‌های علمی فخر رازی در کتاب مفاتیح الغیب» از طالب طاش، «روش‌شناسی نقد آراء فخر رازی در المیزان» از ربیع نتاج، و «چگونگی نقد آراء فخر رازی در تفسیر المیزان» از ناصری کریموند و مصلائی پور و «بررسی تطبیقی مبانی تفسیری شیخ طوسی و فخر رازی و تأثیر آن در موضوع نسخ» از قاسم پور و حاجی اکبری، و «بررسی تطبیقی مبانی و روش‌های تفسیری فخر رازی علامه طباطبایی ذیل آیات ولایت و خلافت» از بابااحمدی میلانی، و «بررسی قلمرو جامعیت قرآن در نگرش تفسیری فخر رازی و آلوسی بغدادی» از خدمتکار و جشنی، و «تفاوت‌های مبانی فلسفی - کلامی فخر رازی و علامه طباطبایی در تفسیر آیات مربوط به علم الهی و پیامدهای آن» از مشکینه، «بررسی تطبیقی رابطه مشیت و اراده الهی در تفسیر کبیر و المیزان» از رفعت نژاد و همکاران اشاره نمود؛ اما از آنجا که این آثار به صورت کلی و یا به بعضی

از موضوعات پرداخته‌اند، بر آن شدیم تا در این مقاله ضمن بیان مبانی دلالتی فخر رازی به عنوان یک مفسر و متکلم اشعری و تحلیل انتقادی از ایشان پرداخته که کار نو و بدیعی است.

با عنایت به مطالب مقدماتی و نیز سوابق مطالعاتی، پژوهش فعلی سعی دارد به این مسئله پاسخ دهد که مبانی دلالتی فخر رازی کدامند؟ و چه نقدی بر آن صورت گرفته است؟

#### ۱. نگرش تمثیلی و نمادین به آیات

واژه «سمبل» انگلیسی، معادل «تمثیل» عربی و «نماد» فارسی است. واژه سمبل به معنای نشانه، علامت، مظهر (فراستخواه، ۱۳۷۶: ص ۲۵۷) و مبنی بر رابطه‌ای بین یک عنصر طبیعی و یک عامل روحی یا اخلاقی است. این واژه معادل نماد در فارسی است بنابراین اگر در افاده‌ی معانی از زبان نماد استفاده شود به آن زبان نمادین یا سمبلیک گفته می‌شود (حکمت، ۱۳۶۱: ص ۲). فخر رازی در مواردی از تفسیر آیات، تأویلاتی از آیه ارائه داده است که با ظاهر آیات ارتباطی ندارد و حتی گاهی با معنای ظاهری آیات سازگار نیست.

برای نمونه:

۱. آیه‌ی ۱۶ سوره‌ی ق: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ لَأَنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»؛ و ما انسان را خلق کرده‌ایم و از وساوس و اندیشه‌های نفس او کاملاً آگاهیم که ما از رگ گردن او به او نزدیک‌تریم.

در ادیان ابراهیمی، پروردگار وجودی است نامتناهی و مطلق، به صورتی که هیچ حدی برای او حتی متصور هم نیست. چنین موجود نا محدودی بر تمام موجودات محدود دیگر احاطه دارد. به بیان دیگر هیچ چیز در جهان نیست که از جانب خداوند پنهان باشد. که درباره‌ی اشیای مکان‌مند دوری و نزدیکی قابل فرض است. سوال این است: با توجه به آیه‌ی فوق چگونه می‌شود خداوندی که بی‌مکان و بی‌زمان است به موجودی نزدیک باشد، یا از چیزی به چیز دیگر نزدیک‌تر باشد؟ راهی که مفسران در تفسیر این آیه پیموده‌اند این است که از ظاهر آن صرف نظر کرده و به تأویل روی آورده‌اند. طبرسی ابتدا آیه را بر معنای ظاهری آن تفسیر می‌کند و در ادامه بیان دارد که مقصود از قرب در این آیه نزدیکی مکانی نیست بلکه نزدیکی معرفتی و ادراکی است. به بیان دیگر، هدف آیه این است که از نظر آگاهی به احوال انسان نزدیک‌تر از رگ گردن خود اوست (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ج ۹، ص ۲۳۹).

فخر رازی به عنوان متکلمی که دیدگاه اشعری دارد، در تفسیر این آیه ناچار شده معنای ظاهری آن را کنار بگذارد و بیان کند که مقصود از آیه، نشان دادن کمال علم الهی است. نکته‌ای که وی بیان می‌کند تا به گونه‌ای از معنای ظاهری آیه نیز عدول نکرده باشد، این است که علم و قدرت در همه چیز جریان دارد همان طور که خون در رگ‌ها جاری است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲۸، ص ۱۶۳). علامه طباطبایی نیز این آیه را شبیه فخر رازی تفسیر می‌نماید گرچه نزدیکی فکری چندانی با دیدگاه‌های کلامی و تفسیری فخر رازی ندارد. گرچه نگاه علامه دقیق‌تر و ژرف‌تر از نگاه فخر رازی است آن‌جا که بیان می‌کند اصطلاح به کار برده شده در این آیه برای فهماندن مطلب به عامه مردم است و گر نه «خدا از هر جهتی فرض شود حتی از خود انسان

به انسان نزدیک‌تر است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۸، ص ۳۵۰-۳۵۱؛ قشیری، ۱۹۸۱: ج ۳، ص ۴۵۰؛ زمخشری، ۱۳۸۹: ج ۴، ص ۴۶۹-۴۷۰).

واژه‌هایی که در این آیه درباره‌ی خداوند به کار رفته‌اند، با واژه‌های هم‌سان خود که درباره‌ی موجودات زمانی و مکانی به کار می‌روند، معنای مشترکی ندارند. از این لحاظ یا باید آن‌ها را نوعی مشترک لفظی فرض نمود و یا این که آیه را نوعی زبان نمادین دانست که به تناسب فهم بشر، در آن از نمادهایی چون نزدیکی رگ گردن برای حکایت از احاطه‌ی علمی و قیومیت خداوند استفاده شده است.

۲. آیه‌ی ۲ سوره‌ی رعد: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ»؛ خداست آن ذات پاک‌ی که آسمان‌ها را چنان که می‌نگرید بی‌ستون برافراشت آن گاه بر عرش (قدرت بر وجود کل) قرار گرفت.

کمتر کسی از مسلمانان، به جز بعضی از اهل ظاهر بر این باورند که خداوند بعد از آفرینش آسمان و زمین، به راستی بر تختی چون عرش نشسته باشد؛ چون چنین باوری نیازمند این است که خداوند دارای مکان و زمان باشد که با نظر بیشتر پیروان ادیان ابراهیمی درباره‌ی خداوند سازگار نیست. فخر رازی در تفسیر خود دو واژه‌ی «عمد» و «استوی علی العرش» را حاکی از قدرت، حفظ و تدبیر الهی دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۸، ۵۲۶). ایشان حمل آیه به ظاهر آن، مبنی بر نشستن بر عرش بعد از آفرینش جهان را مستوجب نیاز خداوند به جا و مکان و تغییر در حالت خداوند می‌داند. از منظر فخر رازی همه‌ی این لوازم باطل هستند. از این لحاظ ایشان معنای ظاهری آیات را انکار می‌نماید (همان، ص ۲۳۳) علامه طباطبایی در تفسیرش ابتدا اقوالی را نقل نموده مبنی بر اینکه عرش خداوند چیزی است که بشر از درک حقیقت آن ناتوان است و بعضی گفته اند عرش خداوند همان ملک اعلا و کرسی او فلک کواکب است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۸، ص ۱۵۰-۱۵۲). نظر اکثر مفسران مورد پذیرش ایشان است و بیان می‌نماید «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» کنایه از استیلا و تسلط خداوند بر ملک خویش و قیامش به تدبیر امور آن می‌باشد و هیچ چیزی نیست که خداوند از آن‌ها غافل باشد (همان، ج ۸، ص ۱۵۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۶، ص ۷).

و واژه‌هایی مانند: «عمد»، «عرش» و «استوی» را نمادهایی فرض کرده است که به قصد توضیح صفات و افعال خداوند در حد فهم عموم مردم در آیه به کار رفته است.

۳. آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی فتح: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...»؛ همانا مؤمنانی که (در حدیبیه) با تو بیعت می‌کنند به حقیقت با خدا بیعت می‌کنند (چون تو خلیفه‌ی خدایی و همانا دست تو) دست خداست بالای دست آن‌ها.

این آیه که به بیعت صلح حدیبیه (بیعت رضوان) اشاره دارد که در آن روز مسلمانان با پیامبر (صلی الله علیه و آله) بیعت مرگ نمودند. طبرسی در تفسیرش مقصود از ظاهر آیه را قرارداد خداوند، مهم‌تر از قرارداد انسان‌ها می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹، ص ۱۸۹). زمخشری بالاتر بودن دست خداوند از دست بندگان بدین معنا گرفته است که دست بیعت‌کنندگان که بالا می‌آید، همان دست خداوند است. به بیان دیگر، وی آیه را دال بر این نکته دانسته که عقد پیمان با پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) مانند پیمان بستن با خداوند است و این دو پیمان، فرقی با یکدیگر ندارند (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۴، ص ۴۱۶). علامه طباطبایی بیان می‌کند که آیه صرفاً در مقام بیان این واقعیت است که هر اطاعتی از پیامبر خدا عین اطاعت از خداوند است

(طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۸، ص ۲۷۹). که فخر رازی واژه‌ی «ید» را به معنای مجازی آن می‌داند و آن را به معنای دست نمی‌داند بلکه هم درباره‌ی خداوند و هم درباره انسان به معنای احسان، نصرت و یاری می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲۸، ص ۷۳).

۲. اثرپذیری در فهم آیات یا واژگان از مبانی کلامی

مبانی کلامی فخر رازی که برگرفته از مبانی کلامی اشعری است توانسته است در فهم و برداشت از آیات در حوزه‌هایی مثل اراده و مشیت الهی، هدایت و ضلالت و ... موثر باشد.

۲. ۱. ارتباط بین مشیت و اراده الهی از منظر فخر رازی

فخر رازی به دلیل اعتقاد نداشتن به هدف داری خداوند در افعال و حسن و قبح عقلی این عقیده را دارد که خداوند می‌تواند به چیزی امر کند، در حالی که مشیتش به وقوع خلاف آنچه که امر کرده است تعلق گیرد و هیچ گونه اعتراضی در این خصوص از جانب بندگان وارد نیست زیرا خداوند مورد سوال واقع نمی‌شود؛ بنابراین انجام چنین کاری بر خداوند قبیح نبوده و صدور آن از طرف خداوند جایز است، فخر رازی برای اثبات نظر خود به آیاتی از قرآن استناد نموده و براساس مبانی نظری خود به تفسیر آن‌ها پرداخته است که از جمله آیات مورد استشهاد وی می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. آیه «قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا» (کهف: ۶۹) فخر رازی با توجه به محتوای آیه، که محقق شدن صبر در وجود حضرت موسی (علیه السلام) را منوط به اراده خداوند دانسته است، این دیدگاه را اثبات نموده است که پروردگار گاه به چیزی سفارش می‌کند ولی وقوع آن را اراده نمی‌نماید، بنابراین فرموده است: معنای آیه چنین است «اگر خدا صابر بودن مرا خواست» که این جمله مقتضی وقوع شک و تردید است یعنی آیا خداوند صابر بودنش را اراده می‌کند یا اراده نمی‌کند؟ و تردیدی وجود ندارد که در مقام توقف صبر واجب می‌باشد، پس اقتضاء دارد به اینکه خداوند بلند مرتبه بعضی اوقات از بنده چیزی را که واجب کرده است نمی‌خواهد و اراده نمی‌نماید (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲۱، ۴۸۵).

۲. آیات «وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا»\* إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا» (کهف: ۲۴-۲۳). در تفسیر این آیات فخر رازی می‌گوید: «اعتقاد معتزله این است که خداوند از انسان ایمان و پرستش را اراده نموده و انسان کفر و معصیت را برای خودش اراده کرد، در نتیجه مقصود انسان به وقوع پیوست و مقصود خدا واقع نشد. لذا اراده عبد غالب، و اراده خداوند مغلوب گردید. ولی در نظر ما، هر چیزی که خدا بخواهد واقع می‌شود و او ایمان را از مومن و کفر را از کافر اراده کرده است لذا اراده عبد مغلوب است و اراده خدا غالب. زمانی که این موضوع را فهمیدیم این نکته برای ما مشخص می‌شود که هر گاه فردی بگوید فردا چنین کاری را انجام می‌دهم مگر اینکه خدا بخواهد خداوند دروغ‌گویی را از او دفع می‌کند و معنای آن بدین صورت است که انسان می‌فرماید من فلان کار را می‌کنم مگر آنکه اراده خدا بر وقوع خلاف آن تعلق گیرد. پس من با توجه به این مسئله آن کار را انجام نخواهم داد؛ زیرا اراده خدا بر اراده من غالب است.

فخر رازی بر همین مبنا به بیان یک امر شرعی پرداخته است و می‌گوید: «اگر کسی به گردن دیگری دین داشته باشد و مدیون توانایی ادای دین خود را داشته باشد و سوگند یاد کند به خداوند که دین خود را فردا خواهد پرداخت و سپس بگوید

اگر خدا خواست (ان شاء الله) و زمانی که فردا فرا رسد و او دین خود را پرداخت ننمود، گناهی انجام نداده و کفارہ سوگند دروغ بر او واجب نیست و زمانی که اتفاق نظر بر این باشد که او گناهی انجام نداده می‌توان نتیجه گرفت که خداوند در حالی که خداوند به انجام ادای دین دستور داده است و انسان را تشویق نموده و از خلف وعده باز داشته است ولی انجام آن کار را درخواست نکرده است و این اثبات شد که خداوند بلند مرتبه گاه از چیزی نهی می‌نماید در حالی که آن را خواسته است و گاه به چیزی فرمان می‌دهد در حالی که آن را اراده نکرده است» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲۱، ۴۵۰-۴۵۱). «اراده» و «مشیت» از دیدگاه علامه طباطبایی دو واژه‌ی مترادف هستند و در مورد خداوند، عبارت از آن است که خداوند اسبابی به وجود آورد که آن اسباب به طور ضروری علت به وجود آمدن یک موجود باشد. از دیدگاه ایشان آنچه به طور مستقیم مورد اراده خداست خود، علت و سبب است؛ یعنی نظام علت و سببیتی که در عالم جاری است، فی نفسه مورد اراده خداست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۰، ص ۲۰۷).

نقد و تحلیل: اراده به مانند علم نیست گرچه اراده خداوند در مقام ذات و از لحاظ مصداق مانند علم و از جهت معنا به آن نزدیک می‌باشد، چنان که در برخی از احادیث معصومین (علیهم‌السلام) بر تفکیک میان علم و اراده و مشیت تصریح شده است، مانند روایت بکیر از امام صادق (علیه‌السلام) که پرسید: «آیا علم و اراده خداوند با هم متفاوت‌اند یا یکی هستند؟ امام فرمود: علم همان اراده نیست، آیا نمی‌بینی که می‌گویی اگر خدا بخواهد چنین کاری را انجام خواهم داد و نمی‌گویی اگر خدا بداند چنان خواهم کرد» (کلینی، ۱۳۷۰ش: ج ۱، ص ۳۱۶؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ص ۱۴۶؛ معرفت، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ص ۱۷۰) و روایتی از امام کاظم (علیه‌السلام) درباره چگونگی علم الهی نقل شده است که فرمود: «عِلْمٌ وَ شَاءٌ وَ أَرَادَ وَ قَدَرَ وَ قَضَى وَ أَمْضَى فَأَمْضَى مَا قَضَى وَ قَضَى مَا قَدَرَ وَ قَدَرَ مَا أَرَادَ فَبِعِلْمِهِ كَانَتْ الْمَشِيَّةُ وَ بِمَشِيَّتِهِ كَانَتْ الْإِرَادَةُ وَ بِإِرَادَتِهِ كَانَ التَّقْدِيرُ وَ بِتَقْدِيرِهِ كَانَ الْقَضَاءُ وَ بِقَضَائِهِ كَانَ الْإِمْضَاءُ فَالْعِلْمُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمَشِيَّةِ وَ الْمَشِيَّةُ ثَانِيَةٌ وَ الْإِرَادَةُ ثَالِثَةٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۵، ص ۱۰۲؛ معرفت، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ص ۱۷۰).

استدلالی که فخر رازی برای اثبات صفت اراده الهی برگزیده است با مبانی نظری و کلامی ایشان متعارض بوده است؛ چون فخر رازی به حسن و قبح عقلی و به هدف داری خداوند در افعال اعتقادی ندارد و هر گونه اتفاق در افعال الهی را ممنوع دانسته و این اعتقاد را دارد که عقل افعال الهی را نمی‌تواند درک کند (فخر رازی، ۱۹۸۶م: ج ۱، ص ۲۳۳-۲۴۶).

در حالی که در استدلال ذکر شده، عقل را حاکم بر افعال الهی و معیار و ملاک داوری و قضاوت نسبت به افعال الهی قرار داده است، و بر خداوند خرده گرفته و این اعتقاد را دارد که خداوند تقدیم و تأخیر را در افعالش رعایت نکرده است. با توجه به اینکه اراده الهی از صفات فعل می‌باشد و در احادیث نیز نمی‌توان اراده را موافق با علم و از صفات ذات دانست ضمن اینکه اراده از صفات فعل شناخته شده و به تمایز آن با صفت علم پرداخته شده است؛ مانند روایتی که صدوق در توحید از عاصم بن حمید از امام صادق (علیه‌السلام) چنین نقل نمود، که از امام پرسید: «آیا اراده الهی ازلی است پس فرمود: در این صورت باید آنچه را که اراده کرده است از ازل بوده باشند بلکه خداوند از ازل، عالم و قادر بود و سپس اراده نمود» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ص ۱۴۶).

۲.۲. نگرش فخر رازی به آیات قرآن در مسأله هدایت و ضلالت

۱. «وَ إِنْ كَانَ كَبْرًا عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلْمًا فِي السَّمَاءِ...» (انعام: ۳۵)

فخر رازی با تدبیر در آیه‌ی ذکر شده، بیان می‌دارد، که مشیت و اراده الهی به هدایت کل بشر تعلق نگرفته است و وقوع آن چیزی که مشیت و اراده خداوند به آن تعلق نگرفته است محال می‌باشد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۲، ۵۲۰). از نظر علامه، اراده خداوند به دو قسم تکوینی و تشریحی تقسیم می‌شود، که در قرآن از اراده تکوینی خداوند با عنوان «قول» و «امر» بیان شده است؛ مانند آیه‌ی «... إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل/۴۰) و آیه‌ی «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْءًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲). تعلق چنین اراده‌ای از جانب خداوند به هر چیزی مساوی با تحقق و وقوع آن می‌باشد، ولی مخاطب اراده تشریحی خداوند انسان می‌باشد که دارای اختیار است. بر همین مبنا علامه در تفسیر چنین آیاتی می‌فرماید: «خداوند بندگانش را مجبور به ایمان نکرده و با مشیت تکوینی خود چنین چیزی را از آن‌ها نخواستسته بلکه به آن‌ها اجازه خلاف آن را داده است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۷، ص ۳۷۹).

۲. «وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ...» (هود: ۳۴)

ایشان در بیان تفسیر این آیه گفته‌اند: «زمانی که خداوند گمراهی قوم نوح را اراده نموده است نصیحت‌های حضرت نوح (علیه السلام) نتیجه‌ای نخواهد داشت؛ بنابراین حضرت نوح (علیه السلام) به قومش فرمود: اگر بخواهم شما را نصیحت کنم چون خداوند گمراهی شما را اراده کرد نصیحت‌های من سودی به شما نمی‌رساند و این از جانب ما آشکار و روشن است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۷، ۳۴۱-۳۴۲). علامه طباطبایی با توجه به سیاق آیات ۳۲-۲۷ سوره هود و نیز با استشهاد به آیات: «قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَ نَهَارًا» (نوح/۵) و «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَ هُمْ ظَالِمُونَ» (عنکبوت/۱۴) معتقد است که این آیات بیانگر اتمام حجت نسبت به قوم نوح و روشن شدن حقیقت برای آن‌ها بوده ولی با وجود این با ذکر بهانه‌های مختلف ایمان نیاوردند و به دنبال نشانه‌ای بودند که آن‌ها را مجبور به ایمان کند و آیه‌ی مذکور را از جمله آیاتی می‌داند که اجباری و دین را نفی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۰، ص ۱۹۷، ۲۰۰).

۳. «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ\* وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (یونس: ۹۹-۱۰۰)

از دیدگاه فخر رازی با نظر به این آیه ایمان با خلق و خواست خداوند انجام می‌گیرد و کوشش پیامبر (صلی الله علیه و آله) با ارائه دلیل‌های زیاد برای ایمان آوردن مردم فایده‌ای ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۷، ص ۳۰۴).

فخر رازی برای اثبات نظر خود دلایل ذیل را بیان نمودند:

۱. کلمه "لو" (اگر) دلالت بر وقوع عملی مشروط دارد زمانی که شرط تعیین شده تحقق نیابد، آن عمل نیز محقق نمی‌گردد و در این آیه خداوند می‌گوید: «اگر خدا اراده می‌کرد همه کسانی که در روی زمین بودند ایمان می‌آوردند».
۲. قدرت انسان در ایمان و کفر برابر است و برای برتری یکی بر دیگری نیاز به مرجح دارد که خداوند آفریدگار انگیزه و قدرت در انسان است، بنابراین ایمان "جبری" است.
۳. خداوند در آیات ۹۶ و ۹۷ سوره یونس و آیه‌ی ۱۱۱ سوره انعام می‌فرماید: اگر هر نوع نشانه‌ای برای آن‌ها آورده شود یا مردگان با آن‌ها سخن گویند باز هم ایمان نمی‌آورند جز آنکه خداوند بخواهد؛ ولی خداوند ایمان را برای آن‌ها نخواستسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۷، ص ۳۰۴-۳۰۵).



فخر رازی با استدلال به عبارت «وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» فرموده است: «خداوند خبثات و پلیدی را در برخی از انسان‌ها قرار داد و خبثاتی که در برابر ایمان قرار می‌گیرد، کفر است بنابراین آیه دلالت بر این دارد که ایمان و کفر از سوی خداست» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۷، ص ۳۰۶). علامه طباطبایی با توجه به سیاق آیات ۹۵-۹۷ سوره یونس و با در نظر گرفتن ارتباط معنایی میان آیات، دلیل عدم توفیق ایمان برخی از افراد را تکذیب آیات خداوند دانسته که در این آیات صراحتاً بدان اشاره شده است. از دیدگاه ایشان با توجه با آیه مربوطه، «مشیت» و اراده تکوینی پروردگار نه تنها به ایمان اجباری مردم تعلق نگرفته است بلکه حتی خداوند به پیامبر (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید؛ شما نیز نباید چنین چیزی را انتظار داشته باشید و هم‌چنین نمی‌توانی مردم را مجبور به ایمان کنی، زیرا خواست خدا این است که مردم با حسن اختیار خود ایمان بیاورند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۰، ص ۱۲۰).

نقد و تحلیل: با توجه به اینکه در آیه ۳۶ سوره نحل به روشنی عبادت خدا و دوری از طاغوت به عنوان فلسفه بعثت پیامبران بیان شده است، برداشت جبر گرایانه از آیه، در مخالفت با هدف از بعثت پیامبران بوده است، علاوه بر اینکه فخر رازی در آیات استشهادی خود نگاهی مقطعی به آیه نموده است و فقط ابتدای آیه را که موید نظر ایشان بوده مبنای استدلال قرار داده است و ذیل آیه و نیز آیات قبل و بعد را بدان توجهی نکرده است؛ به عنوان نمونه در آیه ۳۰ سوره اعراف خداوند در توصیف کسانی که ضلالت بر آنان حتمی می‌باشد، می‌گوید: «إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ» یعنی پذیرش ولایت شیطان موجب ضرورت گمراهی و ضلالت بر آن‌ها گردید و فخر رازی، حتی به ظاهر آیه توجهی نکرده است.

### ۳. تأویل پذیری آیات قرآن

تأویل پذیری یکی دیگر از مبانی دلالتی فخر رازی در فهم‌پذیری آیات قرآن است. واژه‌ی تأویل در آیات قرآن هفده بار و در هفت سوره به کار رفته است که براساس دیدگاه مفسران دوازده بار در مورد غیر قرآن و پنج بار درباره قرآن می‌باشد (آل عمران/ ۷؛ اعراف/ ۵۳؛ نساء/ ۵۹؛ یونس/ ۳۹؛ یوسف/ ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۱۰۰ و ۱۰۱؛ اسراء/ ۳۵، کهف/ ۷۸، ۸۲).

#### ۳. ۱. وجوه معنایی تأویل در قرآن

واژه تأویل، در آیات شریفه‌ی قرآن، هفده بار و در هفت سوره به کار رفته است، که طبق نظر مفسران دوازده بار درباره‌ی غیر قرآن و پنج بار در مورد قرآن می‌باشد در اینجا به بعضی از این موارد اشاره می‌کنیم:

فخر رازی ذیل آیه‌ی «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ...» (اعراف: ۵۳) می‌گوید: «فراء گفته ضمیر در تأویل به کتاب بر می‌گردد و مراد سرانجام آنچه به آن‌ها در زبان پیامبران از ثواب و عذابی وعده داده شده است می‌باشد؛ و اصل و مرجع و سرانجام چیزی را تأویل می‌گویند».

آن‌گاه می‌گوید: «سپس ایشان در واقع کلامی دارد که می‌خواهد بگوید: کسانی که او در «وَالرَّاسِخُونَ» را مستأنف گرفته‌اند به این آیه استدلال کرده‌اند و گفته‌اند در این هم خداوند می‌گوید: تأویل که همان عاقبت امور است را جز خدا کسی نمی‌داند» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۴، ص ۲۵۴).

پس فخر رازی در این آیهی شریفه تأویل را به معنای مرجع شیء دانسته است که ضمیر متصل به واژهی تأویل در این آیهی شریفه به قرآن برمی‌گردد و مراد از تأویل قرآن در این آیه عاقبت اموری مانند ثواب و عقاب است که وعده داده شده است.

در آیهی «وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رُبُّكَ وَ يُعَلِّمُكَ مِنَ التَّوِيلِ الْأَحَادِيثِ ...» (یوسف: ۶) مراد از علم به تأویل، تعبیر رؤیا می‌باشد و چون مرجع و سرانجام سخنان در خواب مردم را برایشان بیان می‌نماید به همین دلیل به آن تأویل می‌گویند. یا مراد از تأویل احادیث سخنان موجود در کتب آسمانی پیرامون پیامبران سلف می‌باشد و یا مراد رخدادهای تازه و حوادثی است که پیش می‌آید و حضرت یوسف آن را برای مردم بیان می‌کند و به قدرت و حکمت خداوند پیوند می‌دهد. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۸، ص ۴۲۱).

فخر رازی در آخر معنای تأویل احادیث در آیهی فوق را با آیهی «... وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنَ التَّوِيلِ الْأَحَادِيثِ ...» (یوسف: ۲۱) تفسیر می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۸، ص ۴۲۱-۴۵۵).

ایشان در مورد واژهی تأویل در آیهی شریفه «... نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ ...» (یوسف: ۳۶) تأویل شیء مرجع و منبعی است که آن شیء به آن باز می‌گردد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۸، ص ۴۵۴) با توجه به نکاتی که ایشان در ذیل این آیه بیان کرده‌اند مراد از واژهی تأویل در این آیهی شریفه تعبیر خواب است.

فخر رازی در ذیل آیهی ۳۷ سوره یوسف می‌فرماید: قوله: «لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ»؛ با توجه به نکاتی که ایشان پیرامون تفسیر این آیه بیان کرده‌اند مراد از واژهی تأویل در این آیهی شریفه بیان حقیقت و ماهیت و سرانجام فعل است که همان خوردن است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۸، ص ۴۵۵).

ایشان در مورد آیهی «... ذَالِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء: ۵۹)؛ معنای تأویل را مرجع و سرانجام شیء می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۰، ص ۴۲۱).

دربارهی تأویل در آیه سوره اسراء «ذَالِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (اسراء: ۳۵)؛ همان معنا را تکرار می‌کنند یعنی، معنای تأویل در این آیهی شریفه مرجع و عاقبت می‌باشد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲۰، ص ۳۳۸).

فخر رازی ذیل آیهی شریفه «... سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف: ۷۸)؛ می‌فرماید: «منظور علت و حکمت این کار است که در آیهی «... ذَالِكَ تَأْوِيلٌ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف: ۸۲) به آن اشاره شده و آن را تأویل آیهی قبلی می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲۱، ص ۴۸۹).

ایشان در ذیل این آیهی شریفه صراحتاً به معنای تأویل اشاره نکرده است؛ اما از توضیحی که پیرامون این آیه شریفه بیان شده است، می‌توان چنین برداشت نمود که فخر رازی تأویل را در این آیه به معنای حکمت و حقیقت می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲۱، ص ۴۹۳).

بنابر آنچه گفته شد فخر رازی معنای تأویل را حقیقتی می‌داند که یک سخن و یا یک فعل به آن باز می‌گردد و سرانجام آن سخن و فعل شمرده می‌شود و تفسیر همان تأویل است ولی زمانی که بیان مرجع و عاقبت سخن و چیزی باشد به آن تأویل هم می‌گویند و الا همان تفسیر است که تأویل دو نوع است باطل و آن در صورتی است که بدون دلیل باشد و اگر با برهان و دلیل

باشد تأویلی صحیح است و تأویلی که مختص خداست علم به آیات متشابه است و منظور جزئیات برخی مسائل است که در قرآن ذکر نشده است مانند علم الساعة (الوندی مرام، ۱۳۹۸ش: ص ۱۳۷).

### ۳. ۲. تأویل مصطلح

#### ۳. ۲. ۱. مفهوم شناسی تأویل از دیدگاه فخر رازی

فخر رازی به عنوان یکی از مفسران اهل تسنن همچون برخی از مفسران و اندیشمندان مسلمان به واسطه داشتن ذهنی بحاث و وقاد و فکری نقاد دیدگاه‌های خود را در رابطه با متشابهات قرآنی و بحث تأویل بیان داشته و صاحب نظر بوده است.

از نظر فخر رازی متشابهات آیاتی هستند که در نهایت به محکمت تبدیل می‌شوند در این گروه از آیات برای اینکه عوام مردم اعتقاد به خداوند متعال پیدا کنند از واژه‌هایی چون سمع، بصر و ید استفاده می‌شود اما بعد از آنکه مردم به علم و شناخت رسیدند، می‌توانند وجودی را تصور کنند که جسم نیست، جایی ندارد و قابل رؤیت به چشم سر هم نیست. فخر رازی در کتاب اساس التقدیس (ص ۶۹-۷۱) آیات و احادیثی را بیان می‌نماید که به جز تأویل راه چاره دیگری ندارد و از منظر ایشان تأویل این آیات را فقط خداوند می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲۲، ص ۶-۷؛ همان، ج ۱۴، ص ۲۱؛ همان، ج ۱۷، ص ۱۴) و تأویل آن را به خداوند واگذار کرده است.

البته فخر رازی همانند بسیاری از مفسران اهل سنت، عملاً در تفسیرهای خود، به ویژه در مورد آیات متشابه به گونه‌ای تفسیر کرده و دست به تأویل زده که گویی تأویل قرآن را می‌داند. و در این زمینه حتی بیشتر از مفسران شیعه در تأویل آیات متشابه می‌کوشد (خرمشاهی، ۱۳۸۹: قرآن پژوهی (۱)).

فخر رازی آیات صفات را از جمله آیات متشابه دانسته و عقیده دارد، اعتقاد به این آیات مانند اعتقاد به تفویض واجب است و فرو رفتن در تفسیر این آیات جایز نیست هر چند مراد خداوند چیزی غیر از ظاهر آیات می‌باشد (فخر رازی، ۱۴۱۵ق: ص ۲۶۳)، البته تفویض اهل تأویل و تفویضی که ظاهرگرایان به معتقدند، فرق دارد.

نخستین آیه‌ای که در قرآن کریم واژه‌ی تأویل در آن به کار رفته است آیه‌ی ۷ سوره‌ی آل عمران می‌باشد.

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَكِّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران: ۷) فخر رازی می‌فرماید: «تأویل همان تفسیر است. و اصل آن در لغت مرجع و مصیر است، چنان که می‌گویی: آل الامر الی کذا صار الیه، و اولته تاویلا اذا صورتی الیه. این معنی تأویل در لغت است، آن‌گاه تفسیر را تأویل نامیدند. خدای تعالی می‌گوید: «سَأَنْبُئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف: ۷۸) و باز می‌گوید: «وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (اسراء: ۳۵)؛ و این برای آن است که آن خبر دادن از آن چیزی است که لفظ از معنی به آن باز می‌گردد. و باید دانست که مراد از آن این است که ایشان تأویلی را طلب می‌کردند که در کتاب خدا بر آن دلیل و بیانی نبود، مثل اینکه می‌پرسیدند رستاخیز کی خواهد آمد و یا مقادیر ثواب و عقاب برای هر فرمانبردار و عصیان کار چه اندازه خواهد بود» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۷، ص ۱۴۵).

قاضی می‌گوید: «این کج‌روشان متشابه را از دو جهت طلب می‌کردند: ۱. اینکه آن را بر غیر حق حمل کنند، و آن مراد از «ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ» است. ۲. اینکه بدان در موضعی حکم کنند که در آن دلیلی هم وجود ندارد و آن مراد از جمله «ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ»

است». آن‌گاه آن چیزی را بیان کرد که سرزنش بیشتر شیوهی این کج‌اندیشان است و گفت «و نداند تأویل آن را جز خداوند». "واو" در قول «و الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» و او ابتداست. و بنابراین قول، علم به تأویل متشابه را جز خداوند متعال کسی نمی‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۴۵).

فخر رازی می‌گوید: «این قول ابن عباس و عایشه و حسن بصری، مالک بن انس و کسائی و فراء و از معتزله قول ابوعلی جبائی است» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۷، ص ۱۴۵).

۳. ۲. ۲. صفات راسخان در علم از دیدگاه فخر رازی

واژهی «راسخان» در دو سوره از سوره‌های قرآن یعنی آل عمران و نساء به کار رفته است. صفات راسخان در علم که در سورهی آل عمران به آن اشاره شده عبارتند از دو صفت «ایمان آوردن به آیات متشابه» و «تصدیق همه آنچه از سوی خداست» و صفاتی که در سوره نساء به آن اشاره شده عبارتند از: ۱. ایمان به قرآن، ۲. ایمان به کتاب‌های آسمانی قبلی، ۳. برپا داشتن نماز، ۴. پرداخت زکات، ۵. ایمان به خدا، ۶. ایمان به روز قیامت.

فخر رازی راسخان در علم را دارای ثبات دانسته آن‌ها را «حکماء» معرفی و در برابر تقلید کنندگان می‌داند و صفت مقلدان را این‌گونه بیان می‌کند که آنان در رویارویی با شبهات دچار تردید می‌شوند اما استدلال کنندگان و راسخان در علم هرگز به شک و تردید نمی‌افتند. «هُم فِي الْحَقِيقَةِ الْمُسْتَدِلُّونَ بِأَنَّ الْمُقَلِّدَ يَكُونُ بَحِيثٌ إِذَا شُكِّكَ يَشُكُّ، وَ أَمَّا الْمُسْتَدِلُّ فَإِنَّهُ لَا يَتَشَكَّكُ أَلْبَتَّةُ» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۱۱، ص ۲۶۴).

۳. ۲. ۳. بررسی معنا و نقش واو در عبارت الراسخون في العلم از نظر علم نحو

با توجه به آیه ی هفتم از سورهی آل عمران در مورد اینکه آیا راسخان در علم تأویل متشابهات را می‌دانند یا خیر؟ به اختلاف مفسران در تفسیر این آیه خصوصاً در مورد واو در عبارت «والراسخون في العلم» بر می‌گردد.

الف- مستأنفه بودن «واو»

بعضی از مفسران تنها با استفاده از روش علم تفسیر و بدون دخالت دادن مباحث کلامی در تفسیر این آیه؛ معتقدند کسی جز خداوند تأویل متشابهات را نمی‌داند و از این آیه انحصاری بودن را فهمیده و علم به تأویل متشابهات را صرفاً مخصوص خداوند دانسته و بر مستأنفه بودن واو تأکید دارند و براین عقیده هستند که در مورد وقف پایان جمله « و ما بعلم تأويله الا الله » است و جمله «والراسخون في العلم يقولون ...» استینافه است بنابراین معنای آیه چنین است: «تأویل آن را کسی جز خداوند نمی‌داند و راسخان در علم می‌گویند به آن ایمان آوردیم و همه آیات از جانب خدا نازل شده است»

کسانی که طرفدار این دیدگاه‌اند، به این قرارند: در میان صحابه: علی (علیه السلام)، جابر بن عبدالله، ابی بن کعب، ابن مسعود، ابن عباس، عبدالله بن عمر؛ در میان تابعان: عروه، حسن بصری، مالک بن انس، عمر بن عبدالعزیز، ابی الشعثاء و ابی نهیک؛ در میان نحوی‌ها: کسائی، فراء، اخفش و فراء و در میان مفسران: حنفی‌ها، ابوحنیان، فخر رازی، نیشابوری، ابن تیمیه، طباطبایی، قرشی (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ذیل آیه)

دلایل رد مستأنفه بودن «واو»

در رد انحصار علم تأویل برای خداوند یا استینافه بودن «واو» باید گفت که چون حصر در اینجا حصر اضافی است نه حصر حقیقی لذا نمی‌توان عدم آگاهی راسخان در علم از تأویل را از آن نتیجه گرفت چون حصر حقیقی زمانی اتفاق می‌افتد که خداوند متعال علم مکتوم الهی را به کسی افاضه نکند در صورتی که بنا بر دلایل عقلی و نقلی می‌توان اثبات نمود که خداوند دانش تأویل را از علوم مکتوم خود قرار نداده و شاهد مثال آن آیه شریفه قرآن است که خداوند آن را وسیله هدایت بشر نازل کرده و می‌فرماید «انزل فیه القرآن هدی للناس» و اگر قرآن کتاب هدایت بشر باشد نمی‌تواند دارای قسمت‌هایی باشد که قابل ادراک بریا غیر خدا به ویژه پیامبر (صلی الله علیه و اله) و ائمه معصومین (علیه السلام) که خود ثقل اکبر هستند در کنار ثقل اصغر نباشد.

همچنین آیاتی وجود دارد که تبیین آیات را به پیامبر واگذار نموده مانند «و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیهیم» حال چون ممکن است خداوند پیغمبر را مأمور تبیین مفاهیم آیات کند اما ایشان علم و آگاهی به بعضی از آیات متشابه و توانایی تبیین این دسته از آیات را نداشته باشد. لذا پذیرفته نیست خداوند چیزی را که تأویل آن را به پیامبر نیاموخته، بر او نازل کرده باشد.

ب- عاطفه بودن «واو»

بعضی دیگر از مفسران این اعتقاد را دارند که واو در ابتدای این عبارت واو عطف است لذا معنای آیه چنین است: تأویل آن را کسی به جز خدا و راسخان در علم نمی‌داند می‌گویند به ان ایمان آوردیم همه آیات از طرف خداوند نازل شده است لذا راسخان در علم نیز به تأویل تشابهات آگاه هستند. کسانی که واو در اینجا را عاطفه دانسته‌اند از این قرارند: ابن عباس در روایتی، مجاهد، ربیع بن سلیمان، قاسم بن محمد، شافعی‌ها، ابن فورک، قرطبی، ابن عطیه، زمخشری، ابن عاشور (ابن عاشور: بی‌تا، ذیل آیه و آلوسی: ۱۴۱۵ق، ذیل آیه).

۴. تأویل تشابهات را چه کسانی می‌دانند؟

بحث تأویل آیات متشابه در راستای اصطلاح قرآنی «الراسخون فی العلم» بوده و با این بحث همراه گشته است و همچنین فهم «راسخان در علم» در فهم و تأویل آیات متشابه می‌تواند بسیار به بحث کمک نماید.

آیات متشابه آیاتی هستند که مقصود از آن برای فهم شنونده روشن نیست و چنان نیست که شنونده به محض شنیدن به مراد آن پی ببرد بلکه میان دو یا چند امر مشابهت زیادی است به گونه‌ای که معانی متعددی از آیه قابل استنباط است و چون امتیازی بین آن‌ها دیده نمی‌شود در گزینش درست تردید باقی می‌ماند تا آن که به کمک آیات محکم معنای آیات متشابه مشخص گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ذیل آیه ۷ آل عمران).

در اینکه عالمان به تأویل متشابه چه کسانی هستند میان اندیشمندان مسلمان اختلاف نظر وجود دارد اکثر علمای اهل سنت اعتقاد دارند که با توجه به آیه هفتم از سوره آل عمران تأویل آیات متشابه به خداوند اختصاص داشته و تأویل آن‌ها را فقط خداوند می‌داند ولی بیشتر اندیشمندان تشیع بر این عقیده‌اند که برابر آیه ذکر شده (قول به عاطفه بودن حرف «واو») تأویل آیات متشابه تنها منحصر به خداوند نیست و راسخان در علم هم تأویل آیات متشابه را می‌دانند.

۴. ۱. عالمان به علم تأویل از منظر فخر رازی

آیا تأویل را فقط خدا می‌داند؟ این پرسشی است که مفسران در ذیل جمله «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» به پاسخ نشسته‌اند، بیشتر اهل سنت معتقدند که تنها خداوند به تأویل قرآن آگاه است؛ اما اکثر شیعه و بعضی از اهل سنت راسخان در علم را نیز عالم به تأویل می‌دانند برگشت هر دو پاسخ، ریشه در اختلاف قرائت آیه دارد. دسته اول جمله‌ی «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» را جمله مستأنفه گرفته‌اند و گروه دوم آن را عاطفه خوانده‌اند. قائلان بر قرائت وقف تقریباً همگی از اهل سنت هستند که از جمله‌ی آن‌ها: ابی‌بن کعب، عروه بن زبیر، عمر بن عبدالعزیز، حسن بصری مالک، کسایی، فراء، اخفش، جبایی، طبری، میبدی، فخر رازی، قرطبی، ابن جزری، ابوحنیفه را می‌توان نام برد (سیوطی، ۱۴۱۶ق: ج ۳، ص ۶).

معتقدان به قرائت عطف از اهل سنت افرادی چون مجاهد، نحاس، اکبری، قاضی عبدالجبار زمخشری، ابن فورک، ابن قتیبه، زرکشی، ابن‌ابی‌الحدید بیضاوی، آلوسی، صافی، محمدعبده (بحرانی، ۱۳۷۶ش: ج ۲، ۸۳؛ رشیدرضا، بی‌تا: ج ۳، ص ۱۸۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۳۳۸) و از شیعه کسانی مانند قمی، عیاشی، شریف رضی، سید مرتضی طبرسی، فیض کاشانی، ابوالفتوح رازی، ملافتح الله کاشانی، بلاغی، مغنیه و... هستند (قمی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ص ۱۲۴؛ بلاغی، بی‌تا: ج ۱، ص ۲۵۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۳۱۸). در این میان بعضی چون ابن‌عباس، شیخ طوسی، ابن‌کثیر، شوکانی و محی‌الدین درویش هر دو قرائت را اختیار نمودند (طوسی، بی‌تا: ج ۱، ص ۷۰۱؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۴۷۰).

فخر رازی در تفسیرش می‌فرماید: "او" در قول «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» واو ابتداست. بنابر این قول، علم به تأویل متشابه را جز خداوند کسی نمی‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۷، ص ۱۴۵).

ایشان می‌فرماید: «این سخن ابن‌عباس، عایشه و حسن بصری، مالک بن انس، کسائی و فراء و از معتزله قول ابوعلی جبائی است» (همان).

ایشان سخن دیگر را مبنی بر اینکه این آیه با جمله‌ی «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» تمام می‌شود را تبیین نموده است سپس می‌فرماید: «بنابر این قول علم به متشابه هم نزد خدای تعالی و هم نزد راسخ در عالمان حاصل باشد و این قول باز از ابن‌عباس و مجاهد و ربیع بن انس و بیشتر متکلمان روایت شده است» (همان).

۴. ۲. دلایل فخر رازی بر رد عاطفه بودن و تأیید مستأنفه بودن «او»

فخر رازی معتقد است اگر واو را در «والراسخون فی العلم» عاطفه بدانیم مستلزم این است که «يقولون آمنة به» ابتدای جمله باشد و این امر دور از ذوق فصاحت است چون در این صورت بهتر آن بود که گفته شود «و هم يقولون» یا «يقولون آمنة» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۷، ص ۱۴۶).

خطیب قزوینی در رد سخن فخر رازی می‌گوید جمله يقولون آمنة جمله‌ای حالیه است و این جمله حال راسخان در علم را تشریح می‌کند و بر طبق قواعد ادبی هر گاه جمله حالیه با فعل مضارع مثبت شروع شود بدون واو آورده می‌شود (خطیب قزوینی، ۱۳۸۵ق: ج ۱، ص ۲۵۶-۲۵۷).

دلیل دیگر فخر رازی این است که خداوند راسخان در علم را به واسطه ایمان آوردنشان به آیات متشابه و این عبارتشان که می‌گویند ایمان آوردیم مورد ستایش قرار داده است که این دلیلی است برای ستایش آنان چون اگر آنان به تأویل متشابهات به تفصیل علم داشتند جایی برای حمد و ثنای از آن‌ها نبود لذا حمد راسخان در علم به خاطر رسیدن آن‌ها به مرحله‌ای از ایمان

است اگر چه به تفصیل آیات متشابه هم جاهل باشند. در سخن فخر رازی باید گفت معرفت و شناخت مقدمه ایمان است، ولی این گونه نیست که هر کس حق را شناخت و معرفت پیدا کرد ضرورتاً آن را می پذیرد و به آن ایمان می آورد چون موارد زیادی وجود دارد که علم و شناخت هست ولی ایمان نیست. در آیه ۸۳ سوره نحل آمده است «يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَ أَكْثَرَهُمُ الْكَافِرُونَ» همچنین در آیه ۱۴ سوره نمل «وَجَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» به صراحت به این مسئله می پردازند.

معرفت می فرماید: «ستودن به سبب ایمان از روی بصیرت، سزاوارتر از ستایش به سبب ایمان در حال جهل است (معرفت، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ص ۴۱). در کل فخر رازی علم به تأویل را مخصوص خدا دانسته و «واو» در «والراسخون» را استیناف در نظر می گیرد.

#### ۴. ۳. نقد دیدگاه فخر رازی

۱. طبق قاعده لطف وجود کسانی که به تأویل متشابهات قرآن علم دارند واجب می باشد تا این افراد سدی محکم و استوار در برابر باطل بسازند و از دیدگاه صحیح دفاع کنند.

۲. اگر آیات متشابه از مواردی باشد که تأویلش را فقط خداوند می داند، بنابراین نزول تعداد زیادی از آیات قرآن فایده ای جز قرائت ندارد (معرفت، ۱۳۸۷ش: صص ۴۳۶-۴۳۷).

۳. دلیل دیگر بر رد دیدگاه ایشان، روایاتی است که در این روایات، امام مصداق راسخان در علم معرفی شده اند؛ البته تطبیق این مصداق، به متشابه تطبیق آیه بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به عنوان بهترین و والاترین مصداق آن می باشد و هرگز نمی تواند دلیلی برای انحصار باشد. مفاد بعضی از روایات دلیلی آشکار و گویا بر این واقعیت است که برخی از اصحاب امامان تأویل قرآن را می دانستند، از آن جمله می توان جابر بن عبدالله انصاری، میثم تمار را نام برد که علم آنان به پاره ای از تأویلات قرآن، به صراحت بیان کرده است (عمید زنجانی، ۱۳۸۵ش: ص ۱۳۵).

برخی از مفسران ابن عباس، مجاهد، ابن انس در تأیید این نظریه می گوید: «وقف کردن در جمله ی «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» یعنی ادای حق استثناء و داخل کردن عالمان در این استثناء، پس ایشان برای عالمان برتری داشتن علم تأویل قرآن و شناخت ورود و خروج آن و راه و روش استدلال آن قائل اند (شریف رضی، ۱۳۶۶ش: ص ۱۱۵).

#### نتیجه

- با نگاهی به آرای تفسیری فخر رازی متوجه می شویم که تفسیر ایشان، مبتنی بر یک سلسله مبانی تفسیری دلالتی است که در شیوه ی برخورد فخر رازی با قرآن کریم اثرگذار بوده است.

- نگاه ایشان به نمادین دانستن زبان دین گر چه گزاره های قرآنی را غیر معرفت بخش می سازد این است که دست کم بخشی از جملات و کلمات به کار رفته در قرآن، معنای نمادین دارند.

- ایشان همانند دیگر اشاعره این اعتقاد را دارد که مشیت و اراده خداوند به تمامی آنچه در نظام آفرینش ایجاد می شود تعلق گرفته است و هدایت و ضلالت بشر از این قاعده کلی مستثنی نمی باشد و با نفی هدف داری خداوند در افعال و عدم اعتقاد به حسن و قبح عقلی هدایت و ضلالت انسان ها را امری ازلی و جبری و غیر قابل تغییر می داند. که ایشان با در نظر گرفتن

معانی قراردادی انسان برای صفات الهی موجب همسانی صفات خداوند با صفات بشری شد. که با نفی هدف داری خدا در افعال و عدم اعتقاد به حسن و قبح عقلی هدایت و ضلالت انسان‌ها را امری جبری و ازلی و غیر قابل تغییر دانسته است.

- فخر رازی معنای تأویل را حقیقتی می‌داند که یک کلام یا فعل به آن برمی‌گردد و سرانجام آن سخن یا فعل شمرده می‌شود براساس نظر ایشان تأویلی که مختص خداست علم به آیات متشابه است که فقط خداوند تأویل آیات متشابه را می‌داند و دیگران نمی‌دانند. و راسخان در علم نیز عالم به تأویل قرآن هستند که فخر رازی معتقد است فقط خداوند علم به تأویل قرآن دارد.



- قرآن کریم.
- آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا). التحریر و التنویر، بی جا: بی نا.
- الوندی مرام، فاطمه (۱۳۹۸ش). بررسی تطبیقی تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی، چاپ اول، قم: مرکز مدیریت حوزه های علمیه خواهران، مرکز نشر هاجر.
- بابا احمدی میلانی، زهره (۱۳۹۵ش). بررسی تطبیقی مبانی و روش های تفسیری فخر رازی علامه طباطبایی ذیل آیات ولایت و خلافت، پردیس فارابی دانشگاه تهران.
- بحرانی، هاشم (۱۳۷۶ش). البرهان فی علوم القرآن، تهران: احیاء الکتب العربیه و بنیاد بعثت.
- بلاغی، محمدجواد (بی تا). آلاء الرحمن فی التفسیر القرآن، قم: مکتبه الوجدانی، چاپ دوم.
- حکمت، علی اصغر (۱۳۶۱). امثال قرآن، تهران: بنیاد قرآن.
- خدمتکار، حدیجه؛ جشنی، ماشاءالله (۱۳۸۹ش)، «بررسی قلمرو جامعیت قرآن در نگرش تفسیری فخر رازی و آلوسی بغدادی»، الهیات تطبیقی، ش ۳، ص ۸۸-۶۹.
- خرماهی، بهاء الدین، (۱۳۸۹). قرآن پژوهی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن (۱۳۸۵ق). تلخیص المفتاح فی المعانی و البیان و البدیع، قم: زاهدی.
- خمینی، حسن (۱۳۹۰). گوهر معنا، به کوشش محمدحسن مخبر و محود صادقی، تهران: موسسه اطلاعات.
- ربیع نتاج، علی اکبر (۱۳۸۷). «روش شناسی نقد آراء فخر رازی در المیزان»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، دوره ۲، ش ۴، ص ۸۱-۹۲.
- رشید رضا، محمد؛ عبده، شیخ محمد (بی تا). تفسیر المنار، بیروت: دارالفکر.
- رفعت نژاد، محمد تقی و همکاران (۱۳۹۵ش). «بررسی تطبیقی رابطه مشیت و اراده الهی در تفسیر کبیر و المیزان»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ش ۸، ص ۲۵-۴۸.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶ق). الاتقان فی علوم القرآن، دمشق: دار ابن کثیر.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۲ش). مبانی و روش های تفسیر، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۳۶۶). نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، بیروت: بی نا.
- الشوکانی، محمد بن علی بن احمد (۱۴۱۴ق). فتح القدر: الجامع بین فنی الراویة و الداریة من علم التفسیر، بیروت: دار ابن کثیر.
- صدوق، (۱۳۹۸). التوحید، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- طالب طاش، عبدالمجید (۱۳۸۵). «بررسی و نقد برداشت های علمی فخر رازی در کتاب مفاتیح الغیب»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ش ۳۷، ص ۴۷-۳۵.

- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طباطبایی، فاطمه؛ هادیان رسانی، الهه (۱۳۹۱ش)، «بررسی مهم‌ترین مبانی تفسیری دلالی امام خمینی (ره)»، پژوهشنامه عرفان، ش ۸، ص ۱۰۵-۱۲۸.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۵ش). مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، بی‌جا: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح‌الغیب (التفسیر الکبیر)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۶). الاربعین فی اصول الدین، قاهره: مکتبه الکیلیات الازهریه.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۰م). التفسیر الکبیر، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: بی‌نا.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق). اساس التقدیس، بیروت: موسسه الکتب الثقافیه.
- فراستخواه، مقصود (۱۳۷۶). زبان دین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق). تفسیرالصافی، چاپ دوم، تهران: انتشارات صدرا.
- قاسم پور، محسن؛ حاجی اکبری، فاطمه (۱۳۹۴ش). «بررسی تطبیقی مبانی تفسیری شیخ طوسی و فخر رازی و تأثیر آن در موضوع نسخ»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۶، ص ۷-۲۲.
- قشیری، عبدالکریم بن هوزان بن عبدالملک بن طلحه ابوالقاسم (۱۹۸۱). لطائف الاشارات، مصر: مرکز التحقیق التراث.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۱۲ق). تفسیر قمی، بی‌جا: موسسه اعلمی عربی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۰ش). اصول کافی، تهران: انتشارات اسوه.
- ناصری کریموند، امان‌الله؛ مصلائی پور، عباس (۱۳۹۵ش). «چگونگی نقد آراء فخر رازی در تفسیر المیزان»، مطالعات تفسیری، ش ۲۶، ص ۷۴-۵۵.
- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مشگینه، سعید رضا، (۱۳۸۸ش). تفاوت‌های مبانی فلسفی - کلامی فخر رازی و علامه طباطبایی در تفسیر آیات مربوط به علم الهی و پیامدهای آن، دانشگاه اصفهان.
- معرفت، محمد هادی، (۱۴۱۵ق). التمهید فی علوم القرآن، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش). تلخیص التمهید، قم: ذوی قربی.