

بازتاب باورهای توحیدی کرامیه در نمای آیات قصصی با تأکید بر تفسیر سور آبادی

f.golpa@chmail.ir

فهیمة گلپایگانی / دکتری الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران

دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۳۰

چکیده

«قصص» از جمله اسلوب‌های بیانی قرآن است که نظر به میزان پردازش آیات، از جنبه‌های گوناگون حائز اهمیت می‌نماید. یکی از این جوانب، میزان اثرگذاری کارکردهای کلامی فرق در تفسیر قصص است. با توجه به این موضوع، «کرامیه» که از فرق مهم کلامی است، نظر به باورهای منسوب در اصول توحیدی و نقش مهم این موازین در تفسیر، خیزش مطالعاتی زیادی را به خود معطوف داشته است. از آنجاکه مبانی کلامی هر فرقه در قالب متون متناسب جلوه‌گر می‌شود، این پژوهش به بررسی تحلیلی بازتاب این اندیشه‌ها در قصص «تفسیر سورآبادی»، به‌عنوان اصلی‌ترین منبع تفسیری کرامیه پرداخته است. مطابق این تحقیق که نتیجه‌ای کاربردی در حوزه مطالعات تفسیر، کلام و ملل دارد، از یک سو انتساب صفاتی چون تجسیم، استواء، مکانیت و اعضا به این فرقه نادرست است؛ و از سوی دیگر، این آرا در شاخصه‌های مهم رؤیت و جهت، بر فحوای تفسیر قصص اثرگذارند.

کلیدواژه‌ها: قصص، کرامیه، تفسیر سورآبادی، باورهای توحیدی، شاخصه ایمان، صفات خبری.

قصص قرآن که در کنار بخش‌هایی چون مواعظ، احکام، انذار و تبشیر مطرح می‌شود و فحوای حدود دوسوم آیات قرآن را تشکیل می‌دهد (ر.ک: باقالانی، بی‌تا، ص ۳۱)، از وسیع‌ترین ابواب قران، و طریقی از طرق خداوند برای طرح قضایا در راستای رسیدن به اهدافی است که سعی می‌کند آنها را به نفوس انسان‌ها برساند (غریب‌الخمیس، بی‌تا، ص ۲۱۷-۲۱۸). قصه با اینکه عملاً فنی مستقل در موضوع نیست (قطب، ۱۹۶۶، ص ۱۴۳)، آن قدر اهمیت دارد که مؤلفان بسیاری با هدف نقل قصص قرآنی یا ذکر اسلوب آن، به تألیف منابع با عناوین مختلفی چون **قصص القرآن و قصص الانبیا** همت گماشته‌اند و برخی مفسران نیز بخش اعظم کار خویش را به این موضوع اختصاص داده و چون **سورآبادی** بدین رویکرد شهره گشته‌اند.

نظر به این موضوع، باب قصص مشتمل بر زوایای گوناگون پژوهشی است که از جمله در رویکرد تفسیری آن، علاوه بر نگرش‌های مختلف، از حیث مکتبی نیز در اندیشه‌های کلامی فرق، مبنایی اثرگذار به‌شمار می‌رود. یکی از این فرق مشهور، کرامیه است: «که اثرگذاری آن - از قرن سوم به بعد - مورد تردید نبوده و منابع متعددی به نقش این فرقه در عرصه فرهنگ اسلامی اشاره دارد» (زرکلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۶). هرچند تصویری که از سوی نویسندگان ملل و نحل (عمدتاً شافعی‌مسلك) درباره این گروه ارائه شده، ناپسند و همراه با اندیشه‌های تشبیهی است، اما به عقیده برخی اهل نظر، تنها گزارش دشمنان کرامیه معرف ایشان در تاریخ شمرده شده است و شاید تداخل با دیگر باورهای مذهبی و همچنین مواضع سیاسی این گروه، منجر به عدم بررسی جوانب و معرفی وارونه برخی باورهای کلامی آنان شده باشد (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۷، ص ۶۵-۶۷).

پرسش‌های متعددی درباره باورهای کرامیه مطرح است که کاوش درباره اصول و بنیادهای فکری آنان در زمینه توحید و ابعاد مختلف آن، در کانون این پرسش‌ها جای دارد؛ پرسش‌هایی از این قبیل: دیدگاه کرامیه در مقوله ایمان چیست؟ موضع ایشان در شاخصه صفات خبری خداوند چگونه است؟ وجه مقاربت بین باورهای توحیدی کرامیه و دیگر مکاتب فکری چیست؟ اثرگذاری این باورها در متون تفسیری به چه نحو است؟ نظر به فحوای آیات قصصی قرآن، این اندیشه‌ها چه جایگاهی دارند؟ تشبیه و تجسیم، چه نقشی در تقریر انگاره‌های توحیدی کرامیه در تفسیر قصص به عهده دارد؟ و...

از آنجاکه آرای خاص کلامی هر فرقه در قالب آثار متعدد، از جمله کتب تفسیری منتسب جلوه‌گر است، دستیابی به پاسخ دقیق این‌گونه پرسش‌ها، نیازمند واکاوی گسترده و دقیق متون کهن و اصلی برجای‌مانده از این فرقه است. بر اساس جمع‌بندی پژوهش‌های مرتبط با کرامیه، تحقیقات انجام شده نمایی کلی از این فرقه یا تفاسیر منسوب به آن را پردازش کرده‌اند و هیچ‌یک مستقلاً به جلوه باورهای توحیدی در موضوع مبنایی قصص عنایتی نداشته‌اند. این قلم می‌کوشد تا با بازخوانی و تحلیل یکی از متون شاخص تفسیری کرامیه، یعنی **تفسیر سورآبادی** که «توسط یکی از پیشوایان آنان تألیف شده» (فان اس، ۱۳۷۱، ص ۸۲) و وجهی

مهم از حیث کارکردهای کلامی دارد، به پاسخ پرسش‌های مطرح‌شده دست یابد و ضمن روشن نمودن ابعاد موضوع، به بازتاب اندیشه‌های توحیدی کرامیه در بُعد تفسیر قصص بپردازد.

۱. قصص قرآن

در قرآن کریم واژه «قِصَّة» یا «قِصَص» نیامده است؛ ولی واژه «قَصَص» در مجموع هفت بار به کار رفته که شش مورد آن در متن آیات و یکی هم نام بیست و هشتمین سوره قرآن است. این واژه در قرآن کریم با کاربردهای مختلفی که از نظر لغت‌دانان معانی متفاوتی دارد، به کار رفته است، همچون کاربرد مصدری به معنای «الاقتصاص» (داستان‌سرایی)؛ کاربرد اسم مفعولی به معنای «مقصوص» (سراییده شده) (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۷۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۴۱-۴۴۰) و کاربرد فعلی (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۷۹ و ۱۸۰).

در این موضوع، «قصص» برگرفته از «القص» است که در معنای اصلی «روایت کردن و خبر دادن» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۰) و معانی دیگری چون «پیگیری اثر چیزی و پیروی کردن از آن» (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷۲) و «شأن و امر» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۸۰) آمده است. این مفاهیم در بیان مفسران نیز لحاظ شده‌اند؛ چنان‌که برخی از ایشان مضامین «روایت کردن» و «خواندن خبر» (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۷۹۱)، «آوردن خبر» (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۳۰۹) و «پیگیری اثر چیزی» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۸، ص ۴۱۷) را برداشت کرده‌اند. در این میان، قاطبه اهل لغت و مفسران بر جمع دو معنا تأکید ورزیده و قصص را اخباری می‌دانند که پیگیری و بازگو شود: «اتباع الخبر بعضه بعضاً» (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷۲؛ عسکری، بی‌تا، ص ۳۰-۲۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۶۷). شایان ذکر است که دقت در معانی یادشده، مؤید ارجحیت این نظر است؛ چراکه مفهوم «خبر و روایت» تمامی آیات قرآن را شامل می‌شود و بر اساس پذیرش این معنا، تمایزی بین قصص و دیگر آیات باقی نمی‌ماند.

داستان امروزه به‌عنوان هنری بزرگ و با تأثیر اجتماعی شگرف مطرح است و به همین دلیل قسمت مهمی از ادبیات جهان را تشکیل می‌دهد (بستانی، ۱۳۷۶، ص ۳۲)؛ چنان‌که علاوه بر جاذبه‌ای فوق‌العاده، برای همگان قابل فهم بوده، گاه اثر آن در زندگی، از استدلال عقلی نیز بیشتر است (عبد ربه، ۱۹۷۲، ص ۱۵). این موضوع، در کنار مواردی چون علاقه تاریخی انسان به داستان و همچنین آشنایی عرب با ادبیات و طبیعت داستانی آنان (بستانی، ۱۳۷۶، ص ۳۲)، از مهم‌ترین کارکردهای قصه در قرآن، و استدلالی در گزینش این اسلوب توسط قرآن به‌شمار می‌رود.

در این راستا، باید عنوان داشت که قصه عبارت است از روایت و نقل وقایع و حوادث واقع و حقی که از روی علم و با هدف و پیامی مشخص پیگیری شود؛ و این مهم‌ترین وجه تمایز قصص با داستان‌های تاریخی است (ملبوی، ۱۳۷۶، ص ۹۴). به‌واقع، با آنکه داستان‌های قرآن بازگوکننده حقایق مسلم تاریخی‌اند، هرگز نمی‌توان گفت

قصه‌گویی در قرآن برابر است با نقل وقایع تاریخ به‌طور مطلق و محض (حسینی، ۱۳۷۹، ص ۳۳)؛ چراکه منظور از بیان داستان، چون دیگر کتب تاریخی، داستان‌سرایی نیست؛ از همین رو هیچ قصه‌ای را با تمام جزئیات نقل نمی‌کند و از هر داستانی نکاتی پراکنده و قابل تأمل و عبرت‌آموز را نقل می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۰۹).

۲. معرفی اجمالی سوره‌آبادی و تفسیر وی

از سوره‌آبادی (م ۴۵۵-۴۹۴ق) در کتب مربوط به انساب، رجال و طبقات نشانی نیست (آذرنوش، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹)؛ اما صریفینی در کتاب خود *المنتخب من السیاق*، وی را عابد، مجتهد و فاضلی خوانده است که از او با عنوان عتیق‌بن محمد سوریانی و «شیخ طائفه ابی‌عبدالله در نیشابور» نام برده‌اند (صریفینی، ۱۳۶۲، ص ۶۱). این در حالی است که عارف مشهور، شیخ/ احمد جام (ژنده‌پیل) نیز ذیل آیه‌ای از سوره توبه، از سوره‌آبادی با عنوان «استاد امام ابوبکر سوریانی» یاد کرده (ر.ک: مهدوی، ۱۳۴۵) و حاجی خلیفه در مورد وی و تفسیرش بیان داشته است: «تفسیر سوره‌آبادی مکرر ذکره بتفسیر الہروی للشیخ الامام الزاهد ابی‌بکر عتیق بن محمد...» (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ج ۱، ستون ۴۴۰ و ۴۴۹).

در زمینه گرایش‌های مذهبی، انتساب لقب «شیخ طائفه ابی‌عبدالله در نیشابور» به سوره‌آبادی (حنبلی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۱، ص ۵۰۸ و ۲۴۵؛ صریفینی، ۱۳۶۲، ص ۶۱) و از طرفی اطلاق مشهور این کنیه به محمدبن کرام، بنیان‌گذار فرقه کرامیه، در آن زمان (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۶۹) مؤید کرامی بودن اوست؛ چنان‌که اهل فن نام او را جزء اصحاب *ابی‌عبدالله‌بن کرام* (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۳۱، ص ۲۳۱) و از پیشوایان آنان در نیشابور آورده‌اند (فان اس، ۱۳۷۱، ص ۸۲).

این موضوع در خلال مباحث تفسیری نیز هویدا است؛ چنان‌که مؤلف در تفسیر آیه «وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى» (بقره: ۱۳۵) در بیانی مبنی بر اینکه «مخالفان ما نیز بر مغایزه ما گویند که مذهب حق فریقین است: یعنی بوحنیفه و شافعی؛ کرامی باری کیست» (سوره‌آبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۲۷)، به گرایش مذهبی‌اش اعتراف نموده است و ضمن اشاره به عقاید مهم کرامیه ذیل آیه دوم سوره انفال (همان، ج ۲، ص ۸۷۳)، از محمدبن کرام (همان، ج ۳، ص ۱۶۵۷؛ ج ۴، ص ۲۲۳۳ و ۲۴۲۶) و دیگر رجال کرامی‌مذهب، مانند *ابوعمر و مازنی* (همان، ج ۲، ص ۸۴۱؛ ج ۴، ص ۲۶۳۱)، *ابوسهل انماری* (همان، ج ۳، ص ۲۱۶۴؛ ج ۴، ص ۲۲۸۴) و مکرراً از محمدبن هیصم نام برده و سخنانی را نقل کرده است (همان، ج ۱، ص ۲۱؛ ج ۳، ص ۱۶۲۷؛ ج ۴، ص ۲۵۳۱).

از تفسیر سوره‌آبادی به‌عنوان متنی که با نام مؤلف مشهور شده است، یاد کرده‌اند (عاملی، ۱۳۶۰، ص ۴۴؛ حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ج ۱، ستون ۴۴۰ و ۴۴۹). این تفسیر که بنا بر مضامین (سوره‌آبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۶۰) نسخ (نسخه قونیه) و گفتار مستوفی و حاجی خلیفه (مستوفی، ۱۳۶۴، ص ۶۹۴؛ حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ج ۱، ستون ۴۴۹ و ۴۴۰) در عصر آلپارسلان سلجوقی (۴۵۵-۴۶۵ق) تألیف گردیده، متنی شناخته

شده نزد مفسران قلمداد می‌شده است؛ چنان که شباهت ساختاری کتاب *اسئله القرآن و اجوبتها* نوشته ابوبکر خوارزمی (استادی، بی‌تا، ص ۳۰۲) و اشارات افرادی چون تفلیسی (تفلیسی، بی‌تا، ص ۲۱-۲۲) و معین‌الدین نیشابوری، صاحب تفسیر *حدائق الحقائق*، متضمن به کارگیری تفسیر سورآبادی در نگاشت‌های ایشان است (آذرنوش، ۱۳۷۵، ص ۲۱۶).

۳. معرفی اجمالی فرقه کرامیه

پیشوای کرامیه، فردی از اهل سیستان (سمعی، ۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۶۱) به نام ابوعبدالله محمدبن کرام نیشابوری است (دمشقی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۵؛ ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۷) که از وی با عنوان «محمدبن کرام السجستانی الزاهد ابوعبدالله» یاد شده است (حنبلی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۱، ص ۵۰۸). دوری‌های متعددی درباره وی وجود دارد. *ابن حبان* از او به عنوان ملتقط در مذهب، موضع حدیث و مجالس با جویباری نام برده (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۷؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۹، ص ۳۱۲) و ابن حزم ظاهری مسلک نیز جعل احادیثی مرفوع، چون: «الایمان لا یزید و لا ینقص» و «الایمان قول بلا معرفه» را به او منتسب نموده است (حنبلی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۲۴۸)؛ اما از سوی دیگر، حاکم در *تاریخ نیشابور* از محمدبن کرام به عنوان زاهد، مجتهد و تارک دین یاد کرده (سمعی، ۱۹۶۲، ج ۱۱، ص ۶۲) که متأثر از صوفیه به وعظ پرداخته است (زرین کوب، ۱۳۵۷، ص ۴۸-۴۹) و صاحب *احسن التقاسیم* نیز ضمن رفع نسبت بدعت از کرامیه، زهد آنان و ابن کرام را تأیید کرده است (مقدسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۶۵).

در خصوص حیات سیاسی اجتماعی فرهنگی کرامیه باید عنوان داشت که این فرقه در آغاز مکتبی فقهی یا کلامی نبود؛ بلکه پیروان *ابن کرام* بیش از هر چیز او را زاهدی پرهیزگار و واعظ قلمداد می‌کردند؛ طریقه‌ای نمایشگر نهضتی زاهدانه که می‌خواست با رفتار و سلوک بر دیگران تأثیرگذار باشد (مادلونگ، ۱۳۷۷، ص ۷۷-۷۸)؛ چنان که تأسیس خانقاه‌ها (مقدسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۴۱)، اعتقاد به ایمان ظاهری، صوفی‌مآب بودن، اصلاحات اجتماعی و شیوه زندگی گروهی را دلیل اقبال مردم عامی به *ابن کرام* و دیگر رؤسای کرامیه دانسته‌اند (مالامود، ۱۳۷۹، ص ۸۰).

این فرقه به دلایل متعددی چون جلب مردم، رقابت با دیگر گزاره‌های شافعی، حنفی و حنبلی، حمایت سلاطین غزنوی از آنان (جوزجانی، ۱۳۳۴، ج ۱، ص ۳۶۲) و حتی برگزیده شدن یکی از مشاهیر آنها *اسحاق بن محمّد* به ریاست نیشابور (ابن منور، ۱۳۶۶، ص ۷۲)، مورد انتقاد افراطی و احياناً موضع‌گیرانه دیگران قرار گرفته است. این در حالی است که منابع متعددی به نقش آنان در عرصه فرهنگ اسلامی اشاره داشته‌اند و نمی‌توان منکر کارکرد مهم آنان در اسلام آوردن شرق ایران آن روز در نواحی نیشابور، غور، هرات و غورجستان شد (زرکلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۶).

اما در موضوع مهم باورهای مذهبی، دیدگاه‌های محمدبن کرام که بر اساس استنباط او از ظاهر احکام سنت و قرآن انجام پذیرفته، گویی کرامیه را در کنار اندیشه متبلور در قرون سوم و چهارم و نهم و دهم به صورت مذاهب حنبلی و ظاهری قرار داده است (بوزورث، ۱۳۶۷، ص ۱۳۳)؛ درحالی که برخی آنان را نزدیک به مرجئه دانسته (اشعری، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۰۵) یا بر اساس حمایت قاضی ابوالعلاء استوایی از ابن کرام (بوزورث، ۱۳۶۷، ص ۱۳۳)، آنان را نزدیک به حنفیان (مادلونگ، ۱۳۷۷، ص ۷۲) یا به نقل سهروردی، جزء حنابله مشبهه می‌دانند (رحمتی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۹). با وجود این شباهت‌ها، کرامیه مورد نقد متکلمان سنی از فرقه‌های حنبلی و شافعی تا مکاتب ظاهری محافظه کار قرار گرفته است که از آن جمله می‌توان به انتقاد فخررازی (جوزجانی، ۱۳۳۴، ج ۲، ص ۴۱۰)، ابن فورک (مونتگمری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰-۱۴۵) و ابواسحاق اسفراینی اشاره داشت (فان اس، ۱۳۷۱، ص ۸۳) و آن را دلیلی بر استقلال مذهبی کلامی ابن کرام و فرقه منتسب به او دانست.

۴. باورهای کلامی کرامیه

اندیشه‌های کلامی کرامیه در دو محور اساسی «باورهای توحیدی» و «باورهای غیرتوحیدی» قابل بازگویی است که در این میان، باورهای توحیدی ایشان نقشی اثرگذار در معرفی این فرقه در نگاه تاریخ‌نگاران و متکلمین دارد.

۴-۱. باورهای توحیدی

کرامیه ایمان را گفتار و تصدیق بیانی دانسته و تصدیق قلب را منظور نداشته‌اند و لذا برداشت آنان از ایمان به مرجئه نزدیک است (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۸؛ دمشقی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۱، ص ۲۰). بدین ترتیب، آنان منافقان عصر پیامبر ﷺ را نیز در حقیقت مؤمن می‌دانند (مقدسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۴۵) و گویا مرادشان از شهادت به یگانگی خداوند، اقرار بیانی به آن در عالم ذر است (شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ص ۸۴-۸۵؛ بغدادی، بی‌تا، ص ۲۱۱-۲۱۲). ابن حزم درباره اعتقادات آنان می‌گوید:

کرامیه می‌گویند مادام که فردی به لفظ، اظهار ایمان نماید، در نظر تعالی مؤمن است؛ حتی اگر اعتقاد باطنی او کفر باشد؛ و ایمان، نه شامل تصدیق قلبی می‌شود و نه اعمال ظاهری. اما آنها میان مسئله مؤمن خواندن (تا آنجا که به امور ظاهری و دینی مربوط است) و همین مسئله (تا آنجا که به شرایط اخروی و ثواب مربوط باشد)، تمیز می‌دادند (حنبل، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۲۴۸).

بررسی آرای کرامیه در زمینه صفات خداوند نیز حائز اهمیت است؛ زیرا بیشتر آنچه از مقوله باورهای توحیدی کرامیان در تاریخ عنوان شده، مبنی بر گفتار ملل و نحل نویسان بوده و لازم است تا در متون منتسب به آنان بررسی شود. براین اساس، «اعتقاد به تجسیم» (در فرق مهاجریه، عابدیه و واحدیه) (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱۵) از مهم‌ترین این باورهاست؛ مانند اینکه خداوند در جهت بالا و محاذی عرش است یا جسمی است،

مماس با عرش یا نشسته بر آن (شبهات با گفتار ثنویه) (بغدادی، بی‌تا، ص ۲۰۳-۲۰۴؛ شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۷-۱۰۸). قائم به ذات بودن، کیفیت داشتن، متحیز (جای‌پذیر و مکان‌پذیر) بودن، یک ذات و یک جوهر داشتن (چون عقیده مسیحیان) (فان اس، ۱۳۷۱، ص ۴۷، ۸۵ و ۸۶) و رؤیت‌پذیری در جهت و مکان خاص (چون باور مشبهه) (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۸۱) از دیگر نظریات مطرح شده است. این در حالی است که مواردی همچون تجسیم (حنبلی، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۲۴۸) شکافته، شدن آسمان در اثر ثقل خدا (بغدادی، بی‌تا، ص ۲۰۳-۲۰۴)، مماس بودن با عرش (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۷) و محدودیت و طول داشتن، به پیشوای این فرقه یعنی *ابن‌کرام* منتسب شده است (فان اس، ۱۳۷۱، ص ۴۷).

۲-۴. باورهای غیر توحیدی

از مهم‌ترین باورهای غیر توحیدی کرامیان، تفسیری خاص از توکل، قبول نظریه برابری براهین (رحمتی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۲-۱۲۳) و نجات کافران از آتش جهنم و عدم جاودانگی عذاب آنان است (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۷). در موضوع نبوت و امامت نیز این فرقه ضمن قائل شدن به اجماع و نه نصب الهی در تعیین امام (شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۸؛ اسفراینی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۵) و جایز دانستن امامت معاویه و علی بن ابی طالب علیه السلام در یک زمان (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۹۷)، معتقدند که نبوت و رسالت، دو حالت عرضی در وجود رسول خدا صلی الله علیه و آله بوده و معجزه و عصمت نمی‌تواند ملاک رسالت باشد (اسفراینی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۵)؛ چنان‌که برخی شاخه‌های آن، امکان ارتکاب معاصی کبیره و صغیره را نیز از پیامبران جایز دانسته‌اند (بغدادی، بی‌تا، ص ۲۰۳؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱۵).

۵. بازتاب باورهای توحیدی کرامیه در تفسیر قصص

در میان متون برجای مانده از کرامیه، تفسیر بوبکر سورآبادی وجهی مهم از حیث کارکردهای کلامی دارد. به‌واقع، علاوه بر کامل و در دسترس نبودن برخی از متون کرامیه، در انتساب پاره‌ای از آنها نظیر *نسخه خطی موزه بریتانیا و الرد علی اهل البدع و الهواء مکحول بن فضل نسفی* (۳۱۸ق) به کرامیه تردید است (فان اس، ۱۳۷۱، ص ۷۰-۷۴) یا در مباحثی چون عرفان (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵، ص ۶ و ۱۰۷) و وعظ (فان اس، ۱۳۷۱، ص ۴۹) نگارش یافته است.

سورآبادی در مواضع متعددی از تفسیرش به مباحث کلامی توجه داشته و در این راستا به نقد دیگر فرق نیز پرداخته است (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۶۱، ۶۷۰؛ ج ۲، ص ۱۰۸۵؛ ج ۳، ص ۱۸۳۲؛ ج ۴، ص ۲۲۶۴ و ۲۶۶۴)؛ اما مهم‌ترین موضوع در باب این مباحث، باورهای توحیدی کرامیه، به‌ویژه تعبیر آنان از ایمان و مشتقات آن و همچنین صفات خبری مربوط به خداوند است که انتقادات زیادی را از سوی متکلمان متوجه آنان کرده است و در این مقال به بررسی جامع آنها پرداخته خواهد شد:

۱-۵. تفسیر مقوله ایمان

از جمله موارد تضارب آرای مذاهب مختلف - که از مهم‌ترین معیارهای توحیدی آنان نیز محسوب می‌شود - تعبیر هر فرقه از مقوله ایمان است. در این موضوع، نگاهی به شرح آیات قصصی **تفسیر سوره بقره** نمایانگر باور ایمان بیانی و نه قلبی کرامیه می‌باشد؛ چنان‌که مؤلف در ماجرای قوم بنی اسرائیل - «ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ ...» (بقره: ۵۲) - توبه را «تدامت دل» دانسته است (سوره بقره، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۷۲) و در قصه حضرت موسی علیه السلام و فرعون نیز ذیل آیه ۱۲۵ سوره اعراف می‌گوید: «در حدیث سحره فرعون، ما را حجت است بر آنکه ایمان، قول مجرد است؛ زیرا که از سحره فرعون، جز قول مجرد نبود و بدان مؤمن نبودند در عمل» (سوره بقره، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۷۹۱). وی همچنین در داستان دو مرد و دو باغ و قصه حضرت موسی علیه السلام و فرعون، ذیل آیات ۸۸ سوره کهف و ۷۵ و ۸۲ سوره طه، «عمل صالح» لحاظ شده در آیه را به «اخلاص» تعبیر کرده (سوره بقره، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۴۵۱؛ ج ۳، ص ۱۵۲۷ و ۱۵۲۹) و در جای دیگر از باب تأکید بر این مضمون، به آیه «فَأَتَاهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا ...» (مائده: ۸۵؛ سوره بقره، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۹۶) و تفسیر اهل نظری چون کلبی استناد نموده است (سوره بقره، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۵، ۵۳۶؛ ج ۳، ص ۲۰۳۹).

این نگاه به مقوله ایمان، در تفسیر آیات غیرقصصی نیز هویدا است؛ چنان‌که **سوره بقره** در تفسیر آیه «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ الْأَيْمَانَ وَ زَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۱۳) گوید: «سؤال: چرا گوید ایمان به زبان است، بعد آنکه خدای گفت: «وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» گوئیم: برای آنکه تزئین ایمان در دل بود، نه خود ایمان؛ آنجا که فرمود: «زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ» این، کنایه از حب ایمان است، نه ایمان» (سوره بقره، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۳۹۷ و ۲۳۹۸). وی مطابق آیه ۱۴ همین سوره و در تعلیل ایمان به قلب، آن را «معرفت» و «اخلاص» دانسته (همان، ص ۲۴۰۶) و در تفسیر آیاتی چون «أَوَّلُكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيْمَانَ» (مجادله: ۲۲) نیز بدین مضامین اشاره کرده است (همان، ص ۲۵۶۲).

۲-۵. شاخصه زیادت و نقص

دومین باور مهم کرامیان در موضوع ایمان، عدم اعتقاد به زیادت و نقص است. صاحب **عتیقی** نیز در تفسیر خود با تأکید بر این مقوله، به تفسیر آیات پرداخته است؛ چنان‌که در تعبیر «قیم» در شرح آیه ۱۶۱ سوره انعام «صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا...» دینی پاینده را که در آن تغییر و زیادت و نقصان و نسخ نبوده، لحاظ کرده و آن را حجتی بر روا نبودن زیادت و نقص در ایمان برشمرده است (سوره بقره، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۷۲۷ و ۷۲۸). وی همچنین در تفسیر آیه «وَاِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا...» (انفال: ۲) نیز که دال بر زیادت ایمان است، ضمن استدلالی می‌گوید: «چرا زیادت روا نبود، بعد اینکه فرمود: «زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا»؟ گوئیم: این نه زیادت ایمان است؛ زیرا که ایمان اقرار است به خدای؛ و در اقرار، زیادت و نقصان روا نبود. زیادت در این آیه، کنایه از آیات است؛ و آن کس که زیادت و نقصان در ایمان روا دارد، به طاعت و معصیت روا دارد، نه به آیات قرآن».

۳-۵. صفات خبری خداوند

از جمله شاخصه‌های باورهای توحیدی کرامیه در آیات قصصی، مقوله «صفات خبریه خداوند» است که نظر به جایگاه آن بسیار مهم جلوه می‌کند: «این دسته از صفات که از جمله پدیده‌ترین مسائل کلامی مطرح شده در بین اندیشمندان و متکلمان قرون سوم و چهارم بوده» (ابوزهره، بی‌تا، ص ۲۱۹-۲۲۰) و هم‌اکنون نیز بحث محور می‌باشد: «اوصافی است که در آیات و روایات آمده، مستندی جز نقل ندارد و ویژگی‌های شبیه انسان؛ نظیر ید، ساق و عین را برای خداوند اثبات می‌کند» (سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۶۶).

صفات خبریه خداوند که دارای پراکندگی نظری‌اند و در عین حال در آیات ناظر بر مباحث ذیل مجتمع شده‌اند (صابری، ۱۳۸۵) و برخی آیات قصصی را نیز به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم شامل می‌شوند؛ جایگاه قابل توجهی را در بین کتب کلامی به خویش اختصاص داده‌اند. این صفات خبری عبارتند از:

- داشتن اعضا: (آل عمران: ۲۶ و ۷۳؛ مائده: ۶۴؛ هود: ۳۷؛ طه: ۳۹ و ۴۸؛ مؤمنون: ۲۷ و ۸۸؛ یس: ۷۱؛ صاد: ۷۵؛ زمر: ۶۷؛ فتح: ۱۰؛ حجرات: ۱؛ قمر: ۱۴)؛

- استوای بر عرش: (اعراف: ۵۴؛ توبه: ۱۲۹؛ یونس: ۳؛ هود: ۷؛ یوسف: ۱۰۰؛ رعد: ۲؛ اسراء: ۴۲؛ طه: ۵؛ انبیاء:

۳۲؛ مؤمنون: ۸۶ و ۱۱۶؛ فرقان: ۵۹؛ نمل: ۲۶؛ سجده: ۴؛ زمر: ۷۵؛ غافر: ۷ و ۱۵؛ زخرف: ۸۲؛ حدید: ۴؛ حاقه:

۱۷؛ بروج: ۱۵)؛

- یمین داشتن: (زمر: ۶۷)؛

- جنب داشتن: (زمر: ۵۶)؛

- استقرار در آسمان: (ملک: ۱۶)؛

- وجود داشتن در هر مکان: (حدید: ۴؛ طه: ۴۶؛ محمد: ۵؛ مجادله: ۷؛ ق: ۱۶)؛

- مجیء بودن: (فجر: ۲۲)؛

- اتیان داشتن: (بقره: ۲۱۰)؛

- صلوات فرستادن: (احزاب: ۴۳ و ۵۶)؛

- اذیت شدن: (احزاب: ۵۷)؛

- مثل و شیء بودن: (شوری: ۱۱)؛

- استهزا و مسخره کردن: (بقره: ۱۵؛ طه: ۸۱)؛

- غضب کردن: (طه: ۸۱)؛

- خدعه‌گری: (نساء: ۱۴۲)؛

- حجاب افکنی: (مطففین: ۱۲)؛

- دیده شدن: (قیامت: ۳۳)؛

- نسیان: (اعراف: ۵۱؛ سجده: ۱۴؛ جاثیه: ۳۴؛ توبه: ۶۷؛ طه: ۵۲)؛

- اضلال: (طه: ۵۲)؛

- شنیدن: (طه: ۴۶؛ و...)

- ذکر کردن: (بقره: ۱۵۲)؛

- رمی کردن: (انفال: ۱۷)؛

- کراهت داشتن: (توبه: ۴۶)؛

- رؤیت داشتن: (توبه: ۹۴؛ طه: ۴۶)؛

- نفس داشتن: (مائده: ۱۱۶؛ آل عمران: ۲۸؛ طه: ۴۱)؛

- روح داشتن: (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲؛ مریم: ۱۷؛ تحریم: ۱۲)؛

- ساق داشتن: (قلم: ۴۲)؛

- وجه داشتن: (بقره: ۱۱۵ و ۲۷۲؛ انعام: ۵۲؛ کهف: ۲۸؛ رعد: ۲۲؛ قصص: ۸۸؛ روم: ۳۸؛ انسان: ۹؛ لیل: ۲۰).

این موضوع که با دیدگاه‌های متفاوتی چون تشبیه (باور مشبهه، حشویه و مجسمه)، اثبات با کیفیت (نظر مغیره از غلات)، اثبات بلا کیف (بالاتشبییه و بالاتکیف)، اثبات با تأویل، اثبات بلا تأویل (همسو با باورهای امامیه) و توقف (رای اشعریون) همراه شده (سلطانی، ۱۳۹۱)، انتقادات زیادی را متوجه این فرقه کرده است. از این رو در این مقال، مطابقت آن با نگاهت‌های قصصی بوبکر سورآبادی بررسی می‌شود:

۱-۳-۵. آیات واقع در قصص با اولویت اهمیت

با عنایت به صفات یادشده، برخی از آنها، هم از این لحاظ که در باورهای اعتقادی منسوب به کرامیه عنوان گشته و سبب انتقادات بسیار به آنان شده‌اند و هم از نظر مبنای اهمیت آنها در آرای مکتبی هر فرقه، با قید «درجه اول اهمیت» بررسی می‌شوند:

الف. مکانیت

آیات ناظر به این موضوع، در قصص رسول خدا ﷺ و حضرت موسی ﷺ لحاظ شده‌اند. بر این اساس، مؤلف عتیقی ضمن آنکه در آیات «لَا تَحْزَنَنَّ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» (توبه: ۴۰) و «قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَ أَرَى» (طه: ۴۶)، «معیت» را به «عون و نصرت و حفظ و عصمت» تعبیر کرده است (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۹۳۸؛ ج ۳، ص ۱۵۲۰)، در شرح عبارات «نودی آن بورک من فی النار و من حولها» (نمل: ۸) و «نودی من شاطیئ الواد الایمن فی البقعة المبارکه» (قصص: ۳۰) در گوشه حضور حضرت موسی ﷺ در وادی طور، با نقل سخنانی از محمدبن هیصم، شبهه مکانیت را از تعالی نفی می‌کند و می‌گوید: «خدای عزوجل دانست که گروهی از نادانان این آیه بشنوند و بیندارند که مگر خدای آنجا بود؟! خدای خود را تنزیه کرد و گفت: «سبحان الله»، معنا آن است که ندا آمد موسی را

از علوّ اعلی؛ نه آن است که منادی آنجا بود که آن درخت بود؛ لا، بل منادا آنجا بود و آن منادا موسی بود» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۵۶ و ۱۸۱۳).

ب. تجسیم (تعابیر شیء و نفس)

سورآبادی در جریان داستان حضرت موسی علیه السلام در آیه «وَاصْطَلَعْتُكَ لِنَفْسِي» (طه: ۴۱) سکوت کرده (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۵۱۸) و در شرح عبارت «أَنْ بورك مَنْ فِي النَّارِ وَ مَنْ حَوْلَهَا ...» (نمل: ۸) با نقل سخنی از بوسهل انماری، از پیشوایان کرامیه، مبنی بر اینکه «گروهی از مشبهه گفتند: یعنی به برکت آن که در آن نور است و آن خدای بود. اما این محال است؛ زیرا که شاید که خدای تعالی در جای بود یا نور بود»، به نفی هم‌زمان شبهه تجسیم و مکان از خداوند می‌پردازد (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۵۶)؛ اما در تعبیر «نفس» ضمن داستان حضرت عیسی علیه السلام: «تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ...» (مائده: ۱۱۶)، آن را حجتی بر نفس بودن خداوند به معنای «ذات» دانسته است (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۶۲۹).

با توجه به اینکه وی مضمون آیات غیرقصصی چون: «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً...» (انعام: ۱۶) و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (شوری: ۱۱) را نیز حجتی بر شیء بودن خدا دانسته (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۶۴۵؛ ج ۴، ص ۲۲۳۳) و در تفسیر آیه ۱۰۴ سوره بقره: «بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنًا...» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۰۹) به نوعی عقیده تجسیم کرامیان را تأیید و به «قائم به نفس (ذات)» تفسیر کرده (همان)، لذا مسئله چالش برانگیز است. لازم به ذکر است که این قسم آیات، مورد اختلاف مذاهب است؛ اما بیشتر کرامیه اطلاق لفظ «شیء» بر خداوند (شیء لا کالاشیاء) را صحیح می‌دانند و این نزاع را لفظی و متعلق به کلمه «شیء» قلمداد می‌کنند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۱۱ و ۱۱۲)؛ لذا فحوای سخنان سورآبادی، بیان مفسرانی چون آلوسی مبنی بر اینکه «اعتراف پیشوایان کرامیه مبنی بر قائل شدن این فرقه به تشبیه در محدوده آیات و اطلاق لفظ «قائم به ذات» درباره خداوند» (بغدادی، بی تا، ص ۱۳۴) و همچنین تعبیر فخر رازی (فخررازی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۱) و ابومعین نسفی، متکلم ماتریدی، در خصوص مفهوم «جِسْمٌ لَا كَالْأَجْسَامِ» / بن کرام (لامشی، ۱۹۹۵، ص ۵۷)، تأییدی بر این مضمون است که ادعای تجسیم درباره کرامیه، بر اساس نزاعی لفظی است.

ج. اعضا

تعبیر اعضا برای خداوند، در آیات داستان حضرت آدم، نوح و موسی علیهم السلام دیده می‌شود. در این خصوص، مؤلف با سکوت در تفسیر عبارت: «لِإِذَا خَلَقْتُ بِيَدِي» (صاد: ۷۵) در قصه آفرینش آدم علیه السلام (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۱۴۷)، دلیل عدم تأویل را تأویل نکردن رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌داند و می‌گوید:

سؤال: چرا این قبض و یمین را تأویل کنی و ید را تأویل نکنی بعد ما که این از متشابهات است؟
گویییم: این را تأویل کنیم؛ زیرا که رسول صلی الله علیه و آله و یاران این را تأویل کردند؛ اما ید را در آن موضع تأویل نکردند. دیگر اینکه اگر در «خَلَقْتُ بِيَدِي» ید را بر قوت، صفت، صلّه و اگر بر نعمت تأویل کنیم، همه

آن است که تخصیص آدم باطل کند؛ پس آن نیکوتر که بر ظاهر اقرار دهیم و خدای را از عضو و جارحت منزّه گوئیم (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۱۷۵ و ۲۱۷۶).

درباره معنای «عین» نیز سورآبادی در داستان‌های حضرت موسی علیه السلام: «وَلُتَّصَنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي» (طه: ۳۹) و حضرت نوح علیه السلام: «وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا...» (هود: ۳۷)؛ «أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا...» (مؤمنون: ۲۷)؛ «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا...» (قمر: ۱۴)، را به ترتیب چنین ترجمه می‌کند: «تا بپرورند تو را به دیدار من» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۵۱۸)؛ «بکن کشتی را به دیدار ما و پیغام ما و فرمان ما؛ چنان‌که جبرئیل می‌آموزد» (همان، ج ۲، ص ۱۲۶۵؛ ج ۳، ص ۱۶۳۷ و ۱۶۳۸) و «حرکت می‌کند به دیدار ما و پیغام ما و فرمان ما» (همان، ج ۴، ص ۲۴۸۳). سورآبادی در این ترجمه‌ها، «عین» را به «فرمان و پیغام» تأویل کرده است. وی همچنین در موضوع شنیدن، مبتنی بر داستان حضرت موسی علیه السلام: «قَالَ لَا تَخَافَا أُنْتَىٰ مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَ أَرَىٰ» (طه: ۴۶)، با تعبیر «می‌شنوم آنچه وی شما را می‌گوید و می‌بینم آنچه وی با شما کند» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۵۲۰)، ترجمه‌ای منزّه از شائبه‌های تشبیهی را ارائه کرده است.

د. رؤیت

از جمله مسائل مهم کلامی توحیدی فرق، موضوع رؤیت است. در این خصوص، شیعه (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۳۵-۵۳۶) و معتزله (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۶۲) از امتناع بحث کرده و با واحد قلمداد کردن اخبار رؤیت (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۲۵) و بحث لغوی در آیات مورد نظر، این مسئله را رد کرده‌اند (کاشانی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۲۶۱)؛ اما اشاعره ضمن باور به امکان رؤیت خداوند در دنیا و وقوع آن در آخرت، آن را محصول ظواهر آیات می‌دانند. مهم‌ترین دلیل عقلی آنان بر این موضوع، موجود بودن باری تعالی و امکان رؤیت هر موجود است (ر.ک: ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳۲-۳۳۳)؛ چنان‌که مفسران مکتبی آنان، آیاتی چون «أَلَيْ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامه: ۲۳) را دال بر رؤیت خداوند می‌پندارند و ضمن استناد به آن در تفاسیر خود (بیضاوی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۵۴۹)، آن را قول جمهور اهل سنت قلمداد می‌کنند (اندلسی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۴۰۵).

سورآبادی در تفسیر خود، در آیات مربوط به غزوه تبوک: «وَ سَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولَهُ» (توبه: ۹۴) رؤیت را به منزله «اظهار سر» و «خبر دادن و آگاه کردن» آورده (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۹۷۴ و ۹۷۵)؛ اما در داستان بنی‌اسرائیل در آیه ۵۵ سوره بقره: «نَرَى اللَّهُ جَهْرَةً...» این‌گونه بر منطق رؤیت صحه نهاده است: «سؤال: چرا گوئید خدا را توان دید، بعد ما که قوم موسی علیه السلام گفتند: «نَرَى اللَّهُ جَهْرَةً» و خدای عذاب کرد آنان را بدین سخن؟ جواب گوئیم: نه برای آنکه دیدار خدا خواستند، عذاب کرد؛ نبینی که موسی هم دیدار خدا خواست و او را عذاب نکرد؟ ایشان را چون موسی را تکذیب کردند و گفتند: «لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ» عذاب نمود» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۷۴). وی در راستای این مضمون، به ده حجت از اخبار، ده حجت از عقل و ده آیه از قرآن استناد کرده است (همان، ج ۴، ص ۲۷۲۶-۲۷۲۹).

گوشه‌ای مهم از این اندیشه‌های کرامی، در آیات مربوط به حضور حضرت موسی علیه السلام در وادی طور: «رَبِّ اَرْنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ...» (اعراف: ۱۴۳)، هویداست که *سورآبادی* می‌گوید:

محمدبن هیصم گفتی: در این آیت ما را هفت حجت است بر آنکه دیدار خدای روا بود: یکی آنکه موسی با کمال عقل از خدای دیدار خواست و اگر دیدار خدا تشبیه بودی، موسی مشبه بودی. دیگر آنکه خدای وی را گفت: «لن ترانی»؛ گر روا نبودی، گفتی: «لن اری». سوم: گفت: «لن ترانی»، رؤیت موسی را نفی کرد و بر آن نیفزود؛ گر محال بودی، بر نفی اقتضار نکردی. چهارم: علت نفی رؤیت را ضعف موسی نهاد و گفت: «وَ لکن اَنْظُرْ»؛ پنجم: آرام‌کوه را شرط کرد در دیدار خود. اگر دیدار محال بودی، آن را مشروط کردی به شرط محال. ششم: گر تجلی خدا مر کوه را جایز بود، مر دوست گزیده هم جایز بود. هفتم: موسی را گفت: بدان کوه نگر تا بدانی که مقام تو نه مقام دیدار است؛ پس چون تشبیه موسی را بر نادیدن بدان کرد، پس آنجا که مقام دیدار بود، رؤیت بتوان کرد خدای را (*سورآبادی*، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۸۰۰-۸۰۴).

باید عنوان داشت، نه تنها دلایلی که *سورآبادی* بر دیدار خداوند در این آیه بیان کرده است، کافی نیست، بلکه نظر جمهور مفسران نیز خلاف باور اوست؛ چنان‌که شیخ طوسی با بیانی مفصل در خصوص آیه، ضمن پاسخ به چنین سؤالاتی و مجاز ندانستن رؤیت خدا، منظور آیه را رؤیتی بلاوجه تشبیه و تجسیم قلمداد کرده و با نقلی از بصری و سبّی و همچنین استناد به آیه: «الْمَ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحَابِ الْفِيلِ» (فیل: ۱)، حمل عبارت بر مفهوم «علم» را محتمل دانسته است (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۵۳۵-۵۳۶).

هـ. استوای بر عرش

موضوع استوای بر عرش در *تفسیر سورآبادی*، در فحوای آیات داستان حضرت سلیمان علیه السلام عنوان شده است؛ چنان‌که *سورآبادی* در ماجرای حضرت سلیمان علیه السلام و هدهد، مطابق آیه «اللَّهُ لَا اِلَهَ اِلاَّ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (نمل: ۲۶) با این ترجمه: «خدای آن است که نیست خدایی مگر او؛ خداوند عرش بزرگ» علاوه بر نقل قولی مبنی بر نفی ادله مشبهه، تفسیری میرا از تجسیم‌انگاری آورده است (*سورآبادی*، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۷۱). در دیگر موضع این داستان، یعنی ماجرای بلقیس نیز، چنین گفته است: «بدان تأمل بلقیس که گفت: «كَاَنَّهُ هُوَ» عقل و درایت او پدید آمد. همچنین خدای تعالی خبر کرد از استوای او بر عرش، در آن علو و رفعت او پدید آمد؛ و در تکلیف مشبهه، تشبیه جهالت او پدید آمد...» (همان، ص ۱۷۷۹). *سورآبادی* اشاره‌وار استوا را به «علو و رفعت» تعبیر کرده و مشبهه را به دلیل تشبیه، جاهل قلمداد نموده است.

مؤلف در آیات غیرقصصی نیز با رد تأویلات وارده به دلیل عدم توافق با قرآن، تفسیر به ظاهر استوا و عدم تأویل آن به جهت دور ماندن از زبغ دل را بهتر دانسته (همان، ج ۲، ص ۹۹۸ و ۹۹۹) و در عباراتی چون: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (اعراف: ۵۸) تفسیر را فقط از خدای دانسته و در این مقوله به حدیث جعفر بن محمد صادق علیه السلام استناد کرده است: «كَيْفَ اسْتَوَى اللَّهُ عَلَى الْعَرْشِ. قَالَ بِلَا كَيْفٍ اسْتَوَى اللَّهُ عَلَى الْعَرْشِ» (همان، ص ۷۴۴ و ۷۴۵).

آن گونه که در بخش باورهای کلامی کرامیه عنوان شد، یکی از باورهای مهم این فرقه، اعتقاد به جهت برای خداوند بوده و نگاهی به فحوای آیات قصصی *تفسیر سورآبادی* مؤید این امر است. براین اساس، وی در آیه «فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ... لَعَلِّي أطلعُ إِلَى إِلِهِ مُوسَى» (قصص: ۳۸) نگرش مکتبی خود را هویدا می سازد و می گوید:

منکران فوقیت خدای گویند که اقرار دادن به فوقیت خدای تعالی مذهب فرعون است که او گفت خدای فوق است و صرح بنا کرد تا به خدای رسد. غلط می گویند؛ بل موسی گفت مرا خدایی است فوق و فرعون همی انکار کرد و در قول موسی به شک بود: «وَ أَنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ» پس پدید آمد که فوقیت خدای تعالی مذهب موسی است و انکار فوقیت، اعتقاد و مذهب فرعون (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۸۱۸).

در آیه «لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ الْأَسْبَابَ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلِهِ مُوسَى» (غافر: ۳۶ و ۳۷) نیز سورآبادی بیان داشته است:

فرعون موسی را گفت: کجاست آن خدای تو که می دعوی کنی؟ موسی گفت: فوق است. فرعون قصد کرد تا به وی رسد. سؤال: اگر خدا فوق بودی، رسیدن به وی ممکن بودی. نبینی که فرعون چون شنید که خدا فوق است، قصد کرد رسیدن به وی؟ جواب گوییم: اگر خدای تعالی فوق نبودی و به کل مکان بودی؛ آن گه رسیدن به وی ممکن بودی؛ بلکه مختلط بودی به اقدار و انجاس. آن فوق ناقص باشد که رسیدن به وی ممکن باشد و خدای عزوجل فوق کامل است (همان، ج ۴، ص ۲۱۹۷ و ۲۱۹۸).

باید عنوان داشت در این آیه - که جمع زیادی از مشرّبه برای اثبات موضوع فوقیت خداوند همچون سورآبادی بدان استناد جسته اند - مفسران ضمن طعنه و نقد بر چنین افکاری (قشیری، بی تا، ج ۳، ص ۳۰۶)، به رد دلالت فحوای آیه بر این موضوع پرداخته اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۳۳۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۵۰۳). در آیه اول نیز، درحالی که مفسران برخلاف سورآبادی برداشت فوقیت از آیه ندارند، نهایتاً ضمن آیه سکوت کرده (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۳۱؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۷۴) یا به نقل نکات ادبی بسنده نموده اند (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۲۷۶). شایان ذکر است، لحاظ تعبیر فوقیت به «فوقیت ذات» نیز - که در بیان سورآبادی مطرح شده است - نمی تواند ملغی کننده پذیرش فوقیت توسط وی و دیگر کرامیان باشد.

۲-۳-۵. آیات واقع در قصص با درجه دوم اهمیت

نمایه این دسته از آیات، نقش بسیار کم رنگ تری را، چه در مبنای مکتبی فرق و چه در آرای منتسب به کرامیه ایفا می کنند، عبارتند از:

رمی: داستان غزوه بدر: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷).

ترجمه و توضیح: «نه شما کشتید ایشان را روز بدر؛ بل خدای کشت ایشان را. و نه تو رساندی آن مشت خاکی را به چشم های کافران چون بینداختی؛ بل که خدای رسانید. لیکن خدا کشتن ایشان را به خود اضافه کرد؛ زیرا

که آن کشتن، به فرمان خدای بود؛ چنان که گفت: «فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» و آن فعل جبرئیل بود و به فرمان خدای» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۸۷۷).

غضب: داستان حضرت موسی علیه السلام: «كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ لَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي...» (طه: ۸۱).

ترجمه و توضیح: «می‌خورید از آن حلال‌ها که روزی کردیم شما را و از حد درمگذرید در آن بازنهدان، که واجب گردد بر شما خشم من؛ یعنی عذاب من» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۵۲۸).

اضلال و نسیان: داستان حضرت موسی علیه السلام و فرعون: «لَا يَضِلُّ رَبِّي وَ لَا يَنْسَى» (طه: ۵۲).
ترجمه و توضیح: «خطا نکند خدای من و فراموش نکند» و گفته‌اند: «گم نکند خدای من کردار ایشان را و فرونگذارد که پادشاه دهد ایشان را» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۵۲۱).

کراهت: داستان غزوه تبوک: «وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَ لَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ انبِعَاثَهُمْ...» (توبه: ۴۶).
ترجمه و توضیح: «و اگر می‌خواستندی بیرون آمدی به غزو، هر آینه بساختندی آن را ساختنی و سازی به زاد و سلاح؛ بیک، نخواست خدای برخواستن ایشان سوی غزو؛ تبوک و گران کرد ایشان را...» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۹۴۸).

روح: داستان حضرت آدم علیه السلام و مریم علیها السلام: «وَوَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...» (حجر: ۲۹؛ صاد: ۷۲): «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا...» (مریم: ۱۷): «وَوَفَّخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا...» (تحریم: ۱۲).

ترجمه و توضیح: «و درآوردم در او جانی به فرمان من» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۲۵۷؛ ج ۳، ص ۲۱۴۷):
«پس بفرستادیم به وی جبرئیل ما را» (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۴۶۸): «و درآوردیم در وی جانی به فرمان ما و آن عیسی بود که آن را روح‌الله گفتندی» (همان، ج ۴، ص ۲۶۴۳).

آن‌گونه که از ترجمه و توضیح آیات یادشده هویداست، سورآبادی انتساب موضوعات «رمی»، «غضب»، «نسیان» و «اضلال»، «کراهت» و «روح» را از خداوند نفی کرده و با انتساب یا تعبیر به چیز دیگر، ترجمه‌ای مشابه دیگر مفسران و غیرواقع در اندیشه‌های تشبیهی را آورده است.

نتیجه‌گیری

۱. دقت در مضامین قصص **تفسیر سورآبادی** به‌عنوان مرجعی کامل از باورهای یک پیشوای کرامی، نشان از تأثیر این باورها بر آن است.

۲. نگاهی به فحوای تفسیری قصص در شاخصه ایمان باورهای توحیدی، بیانگر مبنای ایمان بیانی «نه قلبی» و بدون زیادت و نقص کرامیه بوده که البته غیربدعی و همسو با مذاهبی چون مرجئه است.

۳. در دیگر معیار اصلی باورهای توحیدی، یعنی صفات خبری، تفسیر داستان‌های سورآبادی مبتنی بر رد انتساباتی چون داشتن اعضا، مکانیت، استوای بر عرش، رمی، غضب، اضلال و نسیان، کراهت و روح است.
۴. در این مقوله، هرچند نص‌گرایی منجر به تشبیه توسط رهبران کرامیه رد شده، اما متن تفسیری قصص، گواه ظاهرگرایی سورآبادی در دو شاخصه جهت (فوقیت) و رؤیت است.
۵. در مفهوم «رؤیت»، سوگیری‌های سورآبادی مؤید پذیرش این مبنا در فحوای تفسیری قصص بوده که همسو با مذاهبی چون اشاعره است.
۶. موضوع «فوقیت» نیز هرچند با تعابیر «علو و اثبات» و «فوقیت ذات» لحاظ شده، اما نگاهی جامع به آیات متضمن این مفهوم، ملغی‌کننده پذیرش ظاهری آن از سوی مؤلف نیست.
۷. تبیین مقوله مهم تجسیم «تعابیر شیء و نفس» در آیات قصصی این تفسیر، نشان از مقید کردن آن با لفظ «قائم به ذات» یا «قائم به نفس» بوده که با توجه به مفهوم «شیء» در نگاه اندیشمندان، نزاعی لفظی جلوه می‌کند.
۸. تعمق در تفسیر داستان‌های قرآن سورآبادی، نشان از مغایرت نگاه تاریخی و باورهای توحیدی این فرقه در پاره‌ای موارد بوده که در شاخصه غیرتوحیدی آن نیز این تعارض هویداست.

منابع

- آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۷۵، *تاریخ ترجمه از عربی به فارسی*، تهران، بی‌نا.
- الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن تیمیه، احمد، بی‌تا، *منهاج السنه النبویه فی نقض کلام الشیعه القدریه*، ریاض، مکتبه الریاض.
- ابن جوزی، ابوالفرج علی بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المنتظم فی تاریخ الامم والملوک*، تحقیق محمد و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن منور میهنی، محمد، ۱۳۶۶، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی، تهران، آگاه.
- ابوزهره، محمد، بی‌تا، *تاریخ المذاهب الاسلامیه*، قاهره، دارالفکر العربی.
- استادی، رضا، بی‌تا، *آشنایی با تفاسیر*، تهران، قدس.
- اسفراینی، طاهر بن محمد، ۱۹۹۵، *التبصیر فی الدین*، مصر، طبع الشیخ محمدزاهد الکوثری.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۳۶۲، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر.
- اندلسی، ابن عطیه، ۱۴۱۳ق، *المحور الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، تحقیق عبدالسلام، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب، بی‌تا، *اعجاز القرآن*، دارالکتب العلمیه.
- بستانی، محمود، ۱۳۷۶، *تحلیلی نواز قصص قرآن*، تهران، امیرکبیر.
- بغدادی، ابومنصور، بی‌تا، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم*، به کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالمعرفه.
- ____، ۱۴۱۵ق، *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، تحقیق محمدعلی شاهین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بوزورث، ادومند، ۱۳۶۷، «ظهور کرامیه در خراسان»، ترجمه اسماعیل سعادت، *معارف*، دوره پنجم، ش ۳، ص ۱۲۷-۱۳۹.
- بیضاوی، عبدالله، ۱۴۰۸ق، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- تفتازانی، مسعود، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیده، قم، منشورات الرض.
- تفلیسی، حبیب، بی‌تا، *وجوه القرآن*، تحقیق مهدی محقق، تهران، بنیاد قرآن.
- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، ۱۴۲۲ق، *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوزجانی، منہاج سراج، ۱۳۳۴، *طبقات ناصری*، تهران، چاپ عبدالحی حبیبی.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، ۱۹۴۱م، *کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون*، مقدمه شهاب‌الدین مرعشی، بیروت، دار احیاء التراث.
- حسینی، سید ابوالقاسم، ۱۳۷۹، *مبانی هنری قصه‌های قرآن*، چ سوم، قم، طه.
- حنبلی، ابن العماد شهاب‌الدین دمشقی، ۱۴۰۶ق، *تسدرات الذهب فی اخبار من ذهب*، دمشق: دار ابن کثیر.
- دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۷ق، *البدایه والنهایه*، بیروت، دارالفکر.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، ۱۴۱۳ق، *تاریخ الاسلام و المشاهیر*، تحقیق عبدالسلام تدمری، چ دوم، بیروت، دارالکتب العربی.
- رازی، ابوالفتح، ۱۴۰۷ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- رازی، ابوالفتح، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- رازی، فخرالدین محمد، ۱۴۰۶ق، *اساس التقدیس*، به کوشش احمد حجازی، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه.
- راغب‌اصفہانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالعلم.
- رحمتی، محمد کاظم، ۱۳۷۸، «پژوهشی درباره کرامیان»، *هفت آسمان*، ش ۲، ص ۱۱۸-۱۴۳.
- زرکلی، خیرالدین، بی‌تا، *الاعلام*، بیروت، بی‌نا.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۵۷، *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران، امیرکبیر.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۶، *سیمای عقاید شیعه*، ترجمه جواد محدثی، تهران، نشر معشر.

- سلطانی، مصطفی، ۱۳۹۱، «صفات خبری از دیدگاه امامیه و معتزله با تأکید به اندیشه‌های سیدمرتضی و قاضی عبدالجبار»، *اندیشه نوین دینی*، دوره هشتم، ش ۲۹، ص ۱۲۷-۱۴۶.
- سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد بن منصور، ۱۹۶۲، *الانساب*، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی، حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانیه.
- سورآبادی، محمدبن ابی‌بکر، ۱۳۸۱، *تفسیر سورآبادی*، تحقیق علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، فرهنگ نشر نو.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۵، «سخنان نویافته دیگر از محمدین کرام»، *مطالعات عرفانی*، ش ۳، ص ۵۶-۷۵.
- _____، ۱۳۷۷، *چهره دیگر محمد کرام در پرتو سخنان نویافته او، ارج نامه ایرج*، به کوشش محسن باقرزاده، تهران، طوس.
- شهرستانی، عبدالکریم، ۱۴۰۴ق، *الملل والنحل*، بیروت، دارالعرفه.
- صابری، حسین، ۱۳۸۵، «صفات خبریه در ترجمه‌ها و تفسیرهای فارسی شیعی»، *مطالعات اسلامی*، ش ۷۱، ص ۶۵-۱۰۱.
- صریفینی، ابراهیم‌بن محمد، ۱۳۶۲، *تاریخ نیشابور: المنتخب من السیاق*، قم، چاپ محمد کاظم محمودی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین و مطلع النیرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، چ دوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمدبن حسن، بی‌تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عاملی، ابراهیم، ۱۳۶۰، *تفسیر عاملی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، صدوق.
- عبد ربه، عبدالحافظ، ۱۹۷۲، *بحوث فی قصص القرآن*، بیروت، بی‌نا.
- عسکری، ابوهلال، بی‌تا، *الفروق اللغویه*، تحقیق حسام‌الدین القدسی، بیروت، دارالکتب العلمی.
- غریب‌الخمیس، رمضان، بی‌تا، *الامام محمد الغزالی فی التفسیر و علوم القرآن*، دارالحریم.
- فان اس، یوسف، ۱۳۷۱، «متونی درباره کرامیه»، ترجمه احمد شفیع، *معارف*، دوره نهم، ش ۲۵، ص ۳۴-۸۵.
- فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۱۰ق، *العین*، قم، هجرت.
- قتیری، عبدالکریم‌بن هوازن، بی‌تا، *لطایف الاثارات*، مصر، الهمیة المصریة العامة للكتاب.
- قطب، ابراهیم‌بن حسین، ۱۹۶۶، *التصویر الفنی فی القرآن*، قاهره، دارالشروق.
- کاشانی، فتح‌الله، ۱۴۱۳ق، *زبدة التفاسیر*، تحقیق مؤسسه المعارف الاسلامیه، قم، بی‌نا.
- لامسی، ابوثناء محمودبن زید، ۱۹۹۵م، *التمهید لقواعد التوحید*، به کوشش عبدالمجید ترکی، دارالمغرب الاسلامی.
- مادلونگ، ویلفرد، ۱۳۷۷، *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده میانه*، ترجمه ابوالقاسم مسری، تهران، اساطیر.
- مالامود، ماکارت، ۱۳۷۹، «کرامیه در نیشابور»، ترجمه محمد نظری، *خراسان پژوهی*، ص ۷۰-۹۲.
- مستوفی، حمدالله بن ابی‌بکر، ۱۳۶۴، *تاریخ گزیده*، تحقیق عبدالحسین نوایی، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- مقدسی، محمدبن احمد، ۱۴۱۱ق، *احسن التفاسیر فی معرفه الاقالیم*، ط الثالثه، القاهره، مکتبه مدبولی.
- _____، بی‌تا، *البداء والتاریخ*، تحقیق یور سعید، مکتبه الثقافه الدینیة.
- ملبوی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *تحلیل قصص قرآن*، تهران، امیرکبیر.
- مونتگمری، وات، ۱۳۸۶، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه ابوالفضل عزتی، انتشارات علمی و فرهنگی.
- مهدوی، یحیی، ۱۳۴۵، «تفسیر معروف به سورآبادی و تربت جام»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۵۲، ص ۱۵۵ تا ۱۹۴.
- میبدی (رشیدالدین)، احمدبن ابی‌سعد، ۱۳۷۱، *کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار*، تهران، امیرکبیر.