

DOR: 20.1001.1.26455714.1400.5.1.6.6

Evaluation of Allameh Tabatabai's interpretive theory, in the approach of the author Based on efficiency criteria

(Received: 2021-01-18 Accepted: 2021-05-07)

Khadijeh Ahmadi¹

Abstract

The Holy Quran is the only divine book safe from distortion, and it includes the program of human guidance, in all ages and individuals, whose verses must be understood accurately and correctly. This has led to the emergence of various interpretive theories of commentators over the centuries, and the quantitative and qualitative expansion of the understanding of the divine book. The present study seeks to answer the question of how Allameh Tabatabai's interpretive theories have been considered in an efficient approach to the author. Analytical descriptive study of Allameh's interpretive theories, in the approach of the author, indicates that he considers interpretation to be the meaning of the author of the Qur'an - God - so God as the author of the Qur'an should be direct - and away from the text or the interpreter. It has been considered in order to discover and understand what he means. Evaluation and critique of his view according to the method of ijihad and Quran to Quran, in Tafsir Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran, in three directions: emphasis on the author based on the text, interaction with the tenets of religion and reason, generalizability and transcendence Reveals efficiency and acceptability.

Keywords: Interpretation Theory, Efficiency, Supervisor Approach to the Author, Allameh Tabatabai



سال پنجم
شماره اول
پیاپی: ۸
بهار و تابستان
۱۴۰۰

1) PhD Student, Comparative Interpretation of Kowsar Islamic Sciences Education Complex, Tehran, Iran,
Email: kh.ahmadi3103@yahoo.com





DOR: 20.1001.1.26455714.1400.5.1.6.6

ارزیابی نظریه تفسیری علامه طباطبائی، در رویکرد ناظر به مؤلف بر اساس معیارهای کارآمدی

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۱۷)

خدیجه احمدی بیغش^۱

چکیده

قرآن کریم تنها کتاب آسمانی مصون از تحریف، و شامل برنامه هدایت بشر، در همه اعصار و افراد است، که باید آیات آن به طور دقیق و صحیح فهمیده شود. این امر سبب به وجود آمدن نظریات مختلف تفسیری مفسران در قرون متمادی، و گسترش کمی و کیفی فهم کتاب الهی، شده است. پژوهش حاضر درصدد پاسخگویی به این سوال است که نظریات تفسیری علامه طباطبائی، در رویکرد کارآمد ناظر به مؤلف، چگونه مورد توجه قرار گرفته است. بررسی توصیفی تحلیلی نظریات تفسیری علامه، در رویکرد ناظر به مؤلف، حکایت از آن دارد که وی تفسیر را فهم مراد مؤلف قرآن-خداوند- دانسته، از این رو خداوند به عنوان مؤلف قرآن باید مستقیم - و به دور از متن و یا مفسر- مورد توجه قرار گرفته تا کشف و فهم مراد او میسر گردد. ارزیابی و نقد دیدگاه ایشان با توجه به روش اجتهادی و قرآن به قرآن، در تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن، در سه جهت: تاکید بر مؤلف با تکیه بر متن، تعامل با مسلمات دین و عقل، تعمیم پذیری و فرابخش بودن، میزان تطابق با معیارهای کارآمدی و مقبولیت را آشکار می دارد.

واژگان کلیدی: نظریه تفسیر، کارآمدی، رویکرد ناظر به مؤلف، علامه طباطبائی.

سال پنجم

شماره اول

پیاپی: ۸

بهار و تابستان

۱۴۰۰

۱) دانش آموخته دکترا، تفسیر تطبیقی مجتمع آموزش علوم اسلامی کوثر، تهران، ایران. ایمیل: kh.ahmadi3103@yahoo.com



۱. مقدمه

هر مفسری لازم است در راستای توان علمی و تخصصی خویش، نظام تفسیری اش را در قالب نظریه تفسیری استوار سازد. نظریه تفسیری، مجموعه از ساز و کارهای وصول به معنا است. (معین، ۱۳۷۱: ۴۵) کارآمدی یک نظریه تفسیری، امری نسبی است، که وصف پویایی، مانایی نسبتاً طولانی یک نظریه قرار گرفته و موجب تاثیرگذاری بهتر کمی و کیفی آن خواهد شد؛ و به مفسر کمک می کند علاوه بر چارچوب نظریه تفسیری مشخص، منظومه فکری و معین نیز پیدا کند. (شعاری نژاد، ۱۳۷۵: ۲۳-۲۵) اصول منطق تحقیق و ضوابط اخلاق پژوهش، ایجاب می کند مفسران پیش از اقدام به تفسیر، نظریه تفسیری خود را مشخص نموده و در سراسر تفسیر آن را رعایت نمایند. (بهرامی، ۱۳۷۹: ۲۷-۴۳) ارائه معیارهای کارآمد در نظریات تفسیری، در رویکردهای ناظر به متن، ناظر به مؤلف، و ناظر به مفسر قابل ارزیابی و بررسی است. تبیین هر یک از این رویکردها، موجب تبیین بهتر نظام فکری مفسر، در نظریات تفسیری وی خواهد شد. آنچه این پژوهش درصدد تبیین آن است آنکه ارزیابی نظریه تفسیری علامه طباطبایی، در رویکرد ناظر به مؤلف بر اساس معیارهای کارآمدی چگونه قابل تبیین و ارزیابی است. بررسی نظریات تفسیری علامه طباطبایی به عنوان مفسر صاحب سبک و معاصر شیعی در عصر معاصر، با روش توصیفی تحلیلی میزان اهتمام ایشان به رویکرد ناظر به مؤلف، را آشکار و میزان کارآمدی نظریات تفسیری ایشان را در این زمینه آشکار می دارد. در این پژوهش ابتدا کارآمدی و لزوم اجرای آن در نظریه تفسیری تبیین، و سپس با بررسی نظریه تفسیری علامه طباطبایی در تفسیر میزان میزان اهتمام و کارآمدی ایشان را در معیارهای ناظر به مؤلف آشکار داشته است.

اگر چه در زمینه دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبایی، مکتوبات بسیاری به رشته تحریر درآمده است، از جمله:

- مقاله: نقش پیش فرض در فهم متن از نظر علامه طباطبایی و گادامر، نوشته سهیلا آبیاری، مجله اندیشه نوین دینی، شماره ۳۴ (صفحه ۷۹-۹۶)، تنها نقش پیش فرض را از دیدگاه علامه و گادامر مورد بررسی قرار داده، و به بررسی نظریه تفسیری بر اساس معیارهای کارآمدی توجهی نداشته است.

- مقاله: تهافت‌های گادامر در مواجهه با روش‌های علوم تفسیری در شناخت مراد مؤلف، نوشته مسعود فیاضی، مجله ذهن، سال ۱۳۹۷ (صفحه ۵۹-۸۴)، به بررسی دیدگاه مفسر محور گادامر، به دور از بررسی نظریه تفسیری بر مبنای کارآمدی، اشاره داشته است.

- مقاله: بررسی تطبیقی هرمنوتیک ملاصدرا و گادامر، نوشته حبیب الله دانش شهرکی، مجله پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، سال ۱۳۹۷ (صفحه ۱۸۳-۲۰۲)، به بررسی دیدگاه ملاصدرا و گادامر پرداخته، و حتی نظریه تفسیری علامه طباطبایی را نیز در این تحقیق مدنظر نداشته است.

- مقاله: هایدگر و گادامر: دو رویکرد به مفهوم حقیقت نزد افلاطون، نوشته سید مسعود حسینی توشمانلویی، مجله حکمت و فلسفه، سال ۱۳۹۷ (صفحه ۳۳-۶۲)، رویکرد هرمنوتیکی هایدگر و گادامر را در مورد حقیقت، در زمینه هرمنوتیک، و نه دیدگاه‌های نظریه تفسیری، مورد بررسی قرار داده است.

و موارد بی‌شمار دیگر، اما این پژوهش درصدد آن است که برای نخستین بار نظریه تفسیری را، بر اساس معیارهای کارآمد ناظر به مؤلف، در نظریات تفسیری دیدگاه علامه طباطبائی، مورد ارزیابی و تحلیل قرار دهد. از این رو این موضوع به جهت نداشتن پیشینه و بومی نشدن در حوزه تفسیر، کاملاً مسئله محور و نظریه پردازانه می‌باشد.

۲. نظریه کارآمدی تفسیر

نظریه در لغت عقیده، فکر، و رؤیت امری در ذهن، به صورت انتزاعی، که از دایره دسترس ادراکات عادی خارج باشد، آمده (دهخدا، ۱۳۷۲: ۷۸/۱)؛ در اصطلاح نیز مجموعه نظام‌مند از اندیشه‌هایی که رواج یافته و طرفدارانی پیدا کرده است. نظریه‌های علمی قابل اتکاترین، دقیق‌ترین و جامع‌ترین نوع از اطلاعات علمی هستند (تانکار، ۱۳۸۷: ۲۹)، که توصیف‌هایی از واقعیت ارائه کرده، آن‌ها را جمع‌بندی، و ترکیب می‌نمایند (مهدی زاده، ۱۳۸۹: ۱۲-۴۵). بنابراین هدف نظریه ایجاد شبکه‌ای هدفمند بین مفاهیم و گزاره‌هایی است که با توضیح مستدل تصدیق شده از واقعیت، سازگار با راهبردهای علمی، معیارهای مورد نیاز علم جدید را ایجاد می‌کند (هاملبرونر، ۱۳۸۶: ۱۴). نظریات علمی با فرضیات علمی تفاوت دارند. فرضیات علمی، برآورد و تخمین حاصله از یک پدیده تجربی آزمایش پذیر و محدود است، اما توضیح جامع و ذهنی ارائه نمی‌کنند. در مقابل یک نظریه علمی توضیحی عمیق و ذهنی از مجموعه‌ای از پدیده‌های مشاهده شده و مرتبط است. یک نظریه علمی شامل یک یا چند فرضیه است که این فرضیه‌ها توسط آزمایش‌های مکرری پشتیبانی می‌شوند. آنچه یک نظریه را تأیید یا رد می‌کند، فرضیه‌هایی است که از پس آن نظریه تولید شده، و به‌طور مستقیم مورد آزمایش قرار می‌گیرند (دلاور، ۱۳۹۰: ۶۱). همچنین رویکرد تفسیری، نمی‌تواند مبنای تفسیری باشد؛ چرا که مبنا و روش تفسیری مستند یا مستنداتی است که مفسر بر اساس آن کلامی را که خود ساخته و پرداخته، به عنوان تفسیر کلام خدا، و معنا و مقصود آیات الهی قلمداد می‌کند و تنها راه دستیابی کامل به مقاصد قرآن را منحصرأ همان مستند یا مستندات به حساب می‌آورد (عمید زنجانی، ۱۳۷۹: ۲۱۵). اما اصطلاح مبانی تفسیر نمی‌تواند با رویکرد تفسیری یکسان باشد، زیرا مفاد و مسائل رویکرد تفسیری امور مسلم و پذیرفته شده در ساحت تفسیر نیست، بلکه بنابر آن است که به عنوان مسئله و سوال تلقی شده، و درباره آن تحقیق و استدلال صورت پذیرد. افزون بر آن دایره استعمال مبانی تفسیر بسیار وسیع بوده و شامل گونه‌های متفاوتی از مبانی می‌شود. بنابراین واژه مبانی

تفسیر وسیع است و نمی‌تواند بر مراد ما از رویکرد تفسیری دلالت مستقیم داشته باشد. و یا آنکه رویکرد تفسیری نمی‌تواند با اصول و قواعد تفسیری یکشان باشد. زیرا اصول و قواعد، تعیین کننده ضوابط و مراحل روش صحیح تفسیر بیان شده است. در حالی که میان مبانی، قواعد و روش تفسیر تمایز قائل شده؛ و به لحاظ رتبی، مبانی تفسیری را مقدم بر اصول و قواعد تفسیری نشانده، و آن را پایه و مبنای ترسیم اصول و قواعد قرار می‌دهند. از این رو درون مایه مبانی تفسیر را مشخص نمی‌کند و مبهم باقی می‌گذارد. این ابهام، موجب می‌گردد این تعریف با هر تحلیلی از رویکردهای تفسیری سازگار باشد؛ زیرا عملاً هیچ اظهار نظری راجع به ماهیت مبانی تفسیر در پی ندارد. واژه مبانی، عرصه گسترده‌ای از مضامین را در بر می‌گیرد، و شامل گونه‌های متفاوتی از مبانی می‌شود. (واعظی، ۱۳۹۰: ۱۴-۲۹) تفسیر نیز مصدر باب تفعیل از ماده «فَسَر» است. فسر در لغت به: بیان و توضیح (جوهری، ۱۳۷۵: ۱/ ۹۰؛ طریحی، ۱۹۸۵: ۱/ ۷۸)، پیدا و آشکار ساختن امر پوشیده (فیروزآبادی، بی تا: ۱/ ۸۹)، کشف و اظهار معنای معقول (زبیدی، ۱۳۰۶: ۱/ ۱۳۷)، و نظایر آن معنا شده؛ و در اصطلاح به معنای علم فهم و بیان معانی نهفته در کلمه‌ها، عبارات آیات و کشف مراد خداوند از هر راه معقول است؛ و شامل رسیدن به معانی تمامی آیات، اعم از محکم و متشابه، ظاهر و باطن، نص و ظاهر و به طور کلی دریافت «مراد خداوند» می‌باشد. در واقع هرچه مفسر بتواند با کمک علوم مورد نیاز تفسیر (سیوطی، ۱۴۲۱: ۴/ ۲۱۳) و استعانت از راه‌های معقول و منطقی در هر نوع تفسیری نقلی، عقلی، عرفانی و... به مراد خداوند نزدیک شود، به تفسیر آیات رسیده است.

کارآمد، در لغت موثر، کارآ، با کفایت، سودمند (دهخدا، ۱۳۷۲: ۱/ ۸۹)؛ و به معنای تحقق عینی یا توان سیستم در تحقق کارکردهای اساسی یک نظریه، به گونه‌ای که اکثریت افراد و گروه‌های قدرتمند معتقد به آن نظریه یا مکتب، آن را عیناً مشاهده کنند (آقا بخشی، ۱۳۷۹: ۴۴۶؛ سیمور، ۱۳۷۴: ۱۱). کارآمدی امری نسبی، و با توجه به اهداف، امکانات و موانع خاص هر پدیده، متغیر بوده؛ و کارآمدی کل برابر با حاصل جمع جبری کارآمدی‌های مراحل گوناگون است. کارآمدی یا ناکارآمدی یک جزء از یک پدیده مرکب، امری است مجموعی (افشاری راد، ۱۳۸۹: ۴۴۶؛ کعبی، ۱۳۹۵: ۱۲). در بیان کارآمدی یک پدیده، باید به تفاوت میان اهداف آن، که بر نظام جهانی آن پدیده اثر دارد، توجه داشت (مصباح، ۱۳۸۶: ۳۹؛ مرتضوی، ۱۳۷۸: ۱۹) به عنوان نمونه نظام‌های الهی که بر پایه جهانی دینی قرار دارند، به ارزش‌های معنوی بیش از ارزش‌های مادی بها می‌دهند (فتحعلی، ۱۳۸۷: ۸۴). به طور کلی رویکرد تفسیری کارآمد می‌تواند منظومه فکری منظمی را برای مفسر داده، و موجب ماندگاری و اثر بخشی این نظریه در مخاطبان، شود. در مقام ارزیابی کارآمدی یک پدیده مرکب مانند رویکرد تفسیری، با یک به کل آن مجموعه توجه داشت، و نمی‌توان بر اساس کارآمدی یا ناکارآمدی یک جزء، آن پدیده را کارآمد یا ناکارآمد دانست.

کارآمدی، از جمله اموری است که مورد توجه ویژه مکاتب و جریان‌های مختلف فکری اجتماعی قرار گرفته است. به عنوان نمونه مکتب پراگماتیسم، کارآمدی را ملاک پذیرش امور و یا صدق و کذب آن می‌دانسته، و بیان می‌دارد اگر نظر و عقیده‌ای به نتیجه خوب و کارآمد برای انسان بینجامد، باید آن را صادق و حقیقی قلمداد کرد و الا کاذب خواهد بود. زیرا حقیقت چیزی مستقل و مجرد از انسان نیست. به این ترتیب، معنای صدق قضیه در پراگماتیسم^۱ یعنی یک فکر یا عقیده تا وقتی که فقط عقیده است، به خودی خود نه صحیح است و نه غلط؛ بلکه فقط در جریان آزمایش و کاربست عملی و نتایجی که از آن حاصل می‌شود، صادق یا کاذب، یا کارآمد و غیر کارآمد خواهد بود. (Peirce، ۱۹۳۱: ۸/۳۳) آنچه در حال حاضر کارآمد و صادق است، ممکن است در آینده صادق نباشد؛ زیرا در آینده، افکار و نظریات دیگری بر حسب شرایط و اوضاع جدید، صادق و حقیقی شده و متداول می‌گردند. یعنی تمام امور تابع نتایج‌اند (William ۱۹۹۵: ۴۳۳)، و ما هیچ زمان به کارآمدی و حقیقت مطلق نخواهیم رسید. (طلوعی، ۱۳۷۷: ۴؛ آذرنگ، ۱۳۹۰: ۵۷) در بیان نقدهای وارد بر کارآمدی در مکتب پراگماتیسم، باید گفت: آنچه این مکتب در تعریف کارآمدی و صدق برگزیده، توان اثبات مدعای خود را نیز ندارد. اینکه همه امور بر اساس فایده و نتیجه عینی - عملی سنجیده شود، به صورت موجهه جزئی پذیرفتنی است؛ اما تعیین کارآمدی، کارکرد به عنوان ملاک صدق و میزان سنجش و ارزش‌گذاری قضایا با چالش‌های چون تعارض حقیقت با فایده عملی، به صورت‌های گوناگون و مکرر در طول زندگی، از جمله آنها می‌باشد. (پناهی آزاد، ۱۳۹۲: ۸۸)

مکتب و جریان دیگری که کارآمدی را ملاک اصلی خود در سنجش گزاره‌هایش قرار داده، مکتب کارکردگرایی یا فانکشنالیسم^۲ است. در منطق کارکردگرایی، کارآمدی یک پدیده در ثبات، بقاء و انسجام نظام اجتماعی خواهد داشت (توسلی، ۱۳۷۶: ۲۱۷؛ مالدینوفسکی، ۱۳۷۹: ۱۹۵). در مکتب فانکشنالیسم، به دلیل محوریت فایده‌مندی و تلاش در جهت نیل به سود حداکثری، فایده تنها معیار عینی برای تشخیص حق از باطل، صدق از کذب، کارآمدی از ناکارآمدی شمرده می‌شود (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۸ / ۸۵). از این رو در بُعد هستی‌شناسی، هستی‌های فرامادی را نادیده انگاشته و علاوه بر آن، هستی جامعه را نیز به هستی مادی تقلیل داده، و جایگاهی برای مسائل فرامادی قائل نیست. در بُعد انسان‌شناختی، با نادیده انگاشتن فطرت، اختیار و اتخاذ نگاه بدبینانه نسبت به انسان، و نتوانسته میان اصالت دادن به انسان و پذیرفتن جامعه به عنوان یک هستی فرا فردی جمع نماید. در بُعد معرفت‌شناختی، نقش معرفت بخشی عقل و وحی را نادیده انگاشته و ابزار معرفت را به حس تقلیل داده است. در بُعد راهبرد شناختی نیز، این نظریه علاوه بر آنکه منابع معرفتی غیر از حس را نادیده انگاشته

1) Pragmatisme
2) Functionalism

است، ابعاد و خواسته‌های غیرمادی انسان را نیز به خواسته‌ها و ابعاد مادی او تقلیل داده است. (ریترز، ۱۳۸۰: ۱۲۱-۱۲۲؛ کوزر، ۱۳۸۰: ۲۰۲)

اگرچه کارآمدی مورد نظر امثال این مکاتب- به شکل گسترده- با ابتدایی‌ترین مسائل دینی و اسلامی ما سازگاری ندارد، اما کارآمدی، به معنای محوریت داشتن سود و فایده‌مندی حداکثری در امور مختلف از جمله در یک رویکرد تفسیری، موجب کارآیی و پایداری نظریات خواهد شد.

۳. علامه طباطبایی و رویکرد ناظر به مؤلف

پرداختن به معیارهای ناظر به مؤلف بدان جهت است که میان معنای متن و قصد مؤلف، یک ربط منطقی وجود دارد. مراد از ربط منطقی، آن است که معنای متن الزاماً همان معنای مقصود مؤلف بوده، و هرگونه نادیده انگاشتن مؤلف در فرآیند فهم متن امری غیرمنطقی و ناموجه است. اگر قرائت و تفسیر نه به هدف درک معنای مقصود مؤلف، بلکه به اهدافی نظیر غنا بخشیدن به ظرفیت معنایی و متکثر کردن احتمالات معنایی متن و یا برداشتهای آزاد معنایی از متن صورت پذیرد، کاری که مخاطب متن می‌کند، هیچ تناسبی با هدف مؤلف از تدوین متن نخواهد داشت. توجه به رویکرد ناظر به مؤلف در تفسیر متون و حیانی، موکد می‌شود.

با توجه به آنکه علامه طباطبایی تفسیر را: «بیان معانی الآیات القرآنیة و الکشف عن مقاصدها و مدالیلها» (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱/۷) بیان کردن معانی آیات قرآن و کشف اهداف و دلالت‌های آن، دانسته است؛ تفسیر «علم فهم و بیان معانی نهفته در کلمه‌ها و عبارات آیات و کشف مراد خداوند از هر راه معقول» است؛ و شامل رسیدن به معانی تمامی آیات، اعم از محکم و متشابه، ظاهر و باطن، نص و ظاهر و به طور کلی دریافت «مراد خداوند» می‌باشد. ارزیابی و نقد نظریات تفسیری علامه طباطبایی، در رویکرد ناظر به مؤلف، حاکی از آن است که ایشان تفسیر را به معنای فهم مراد خداوند، به عنوان مؤلف و گوینده قرآن دانسته‌اند، به گونه‌ای که برای دریافت مراد خداوند از آیات قرآن کریم لازم است خداوند را همچون انسانی فرض کرده و به کشف و فهم مراد او پردازیم. تنها در این صورت است که مراد الهی از آیات قرآن قابل دریافت و فهم است. علامه طباطبایی فهم را یکی از انواع ادراک دانسته، و معنای آیات، حقایق قرآن، معارف الهیه و معنای مقصود را موضوع فهم می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۲/۲۴۸؛ ۳/۴۸؛ ۲/۳۱۸). با توجه به این بیان علامه چند نکته قابل تأمل است:

- فهم، انفعال از کلام یا اشاره فقط نیست، بلکه مطلق انفعال از خارج، فهم خواننده می‌شود.
- فهم تنها بر ادراک خفی اطلاق نمی‌گردد، بلکه مطلق انفعال اعم از خفی و جلی، فهم گفته می‌شود (همان، ۲/۱۳۷)، به گونه‌ای که انفعال پیامبر از وحی نیز فهم خواننده می‌شود (همان، ۲/۳۱۹).

- ادراک معنای خارج از حس فهم است، و فهم تنها ادراک معنای مادی یا حسی نیست (همان، ۳/ ۶۰).

- ادراک معنای کلام خدا چون ادراک کلام بشر فهم نامیده می‌شود (همان، ۳/ ۷۶؛ ۱۱/ ۲۵).
فهم مورد نظر علامه که بیشتر فهم ابتدایی می‌نماید تا عالمانه، فهمی است که ایشان به عنوان «تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف» تعریف می‌کند. از این رو علامه فهم را معنای جمالات و کلمات متن می‌داند، چنانکه موضوع تفسیر را معنای متن می‌شناسد علامه طباطبائی در ارائه نظریه تفسیری خویش از معیارهای کارآمد ناظر به مؤلف استفاده کرده است که اهم آنها عبارتند از:

۳. ۱. تأکید بر مؤلف، با تکیه بر متن

تاکید بر مؤلف، با تکیه بر متن، در یک نظریه تفسیری، با گزاره‌های زیر قابل تبیین است:
الف) درک مراد جدی خداوند، غرض اصلی تفسیر قرآن بوده، و اموری نظیر معناشناسی و ساختار زبانی متن، با هدف دستیابی به نیت و قصد مؤلف انجام می‌پذیرد.

ب) متن برآیند شخصیت، ذهن و نگرش ماتن و مؤلف است. مفسر حق مداخله بشری در ذهنیت سازی برای مؤلف را نداشته، و تنها وظیفه‌اش کشف معنای اراده شده در ذهن مؤلف، که در نمادهای زبانی متن ظهور یافته است، می‌باشد. (التنکابنی، ۱۴۱۱: ۳۳۳-۳۴)

مفسران و قرآن پژوهان بسیاری تفسیر را با عبارات مختلف تعریف کرده‌اند. ایضاح (خویی، ۱۳۹۵: ۳، ۳۹۶)، شرح (کلبی غرناطی، ۱۴۰۳: ۷/ ۱)، بیان (عسقلانی، بی تا: ۸/ ۱۱۸)، و یا قطع (عسکری، ۱۴۱۲: ۱۳۱) به مراد خدا، و... از جمله آنهاست (محقق اردبیلی، بی تا: ۲؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۲/ ۶۶۲؛ حکیم، ۱۴۱۷/ ۲۲۴) اگر در تعریف تفسیر، عنصر مراد مؤلف دخیل شود، و کشف، بیان، ایضاح مراد خداوند مراد باشد، مؤلف محوری متن جلوه می‌کند. مفسرانی مانند علامه طباطبائی که از ایضاح، قطع، و امکان دستیابی به مراد خداوند، سخن گفته، و انکشاف معنای مراد را دنبال می‌کنند، در شمار مفسران مؤلف محور به شمار خواهند آمد (طباطبائی، ۱۴۱۲: ۳/ ۷۶؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۱/ ۴۰-۴۱؛ خویی، ۱۳۹۵: ۲/ ۳۹۷؛ راوندی کاشانی، بی تا: ۱/ ۳۲۰). ایشان تفسیر را: «بیان معانی الآيات القرآنية و الكشف عن مقاصدها و مدالیلهها» (طباطبائی، ۱۴۱۲: ۱/ ۴-۵)، و یا: «المراد من مدالیلهها اللفظية» (همان، ۳، ۴۳) می‌داند. علامه طباطبائی، بیان معنای متن را، به تنهایی تفسیر نمی‌داند (همان، ۳/ ۷۶)، و عنوان تفسیر را وقتی صادق دانسته که فهم برآمده از متن، بیان و تبیین شود، و مفسر به فهم رسیده، و معانی واژگان که مقصود مؤلف است دریافت شود (طباطبائی، ۱۴۱۲: ۳/ ۷۶-۷۷). از این رو ایشان، آنجا که تفسیر را بیان معانی خواننده، و آن را بیان مدلول آیه می‌داند: «الی فهم مدلول الآیه» (همان، ۱۳/ ۹۳) متن محور جلوه می‌کند؛ اما آنجا که سخن از کشف مقاصد و مدالیل آیات داشته، و از کشف مراد می‌گوید: «بأنَّ الطريق الی فهم المراد» (همان،

۱۳ / ۹۴) مؤلف محور می‌نماید. بیان، نسبت به معانی آیات؛ و کشف، نسبت به مقاصد آیات است (همان، ۱ / ۴-۵).

در واقع نظریات تفسیری علامه طباطبایی، تاکید بر مؤلف با تکیه بر متن است. یعنی ایشان در تفسیر، از یک سو مراد و مقصود مؤلف را دنبال کرده، و هدف تفسیر را معنای متن می‌داند، و از سوی دیگر معنای متن را همان مراد و منظور صاحب متن و مؤلف آن به شمار می‌آورد. تاکید بر رویکرد ناظر به مؤلف، و مناقشه در کشف قصد مؤلف به عنوان هدف تفسیری برای عالمان مسلمان، از جمله علامه طباطبایی مسئله نبوده، و این تردیدها و مناقشه‌ها نوظهور هستند. وی، معیار در وضع و کاربرد اسامی و الفاظ توسط مؤلف را، غایت و فایده‌ای می‌داند که از مصادیق خارجی عائد او می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۲ / ۳۱۵). معیار کارآمد تاکید بر مؤلف، با تکیه بر متن، در باب وضع و کاربرد الفاظ توسط مؤلف، تأثیری عمیق در نحوه برداشت علامه از مفردات، مدلول استعمالی واژگان، و به تبع آن عبارات و آیات قرآن داشته است. از این رو ایشان در موارد متعددی به آن اشاره کرده و برداشته‌ها و نظریات تفسیری خود را بر آن مبتنی ساخته است (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۴ / ۱۲۹-۱۳۰؛ ۱۷ / ۷؛ ۱۳ / ۵۴). برخی از مهم‌ترین این مواضع عبارت است از:

- هیئت مفردات: هیئت مفردات، مدلولی است که ترکیب خاص کلمه آن را اقتضا می‌کند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۰۵: ۱ / ۲۶۳). علامه در موارد متعددی، از این شیوه بهره گرفته است، از جمله در ذیل آیه: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (توبه / ۴۹) می‌فرماید: مراد از کلمه مشتق احاطه، فعلی است، نه استقبالی (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۶ / ۳۰۶)، و بر اساس روایات مؤید، بهشت و جهنم هم اکنون موجود است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸ / ۱۱۹). این تفسیر علامه، حکایت از هیئت مفردات جمله و مراد مؤلف دارد؛ زیرا ظاهر مشتق -کلمه محیط- در متلبس بالفعل به کار می‌رود، نه متلبس آینده (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲ / ۴۵۱-۴۵۲).

- هیئت جملات: هیئت جملات، هیئتی است که بر مجموع دو یا بیش از دو کلمه استوار است؛ به گونه‌ای که مجموع آنها دارای مدلولی باشد که این مدلول برای مفردات آنها در حال جداگانه وجود نخواهد داشت (مظفر، ۱۴۰۰: ۱ / ۷۱). علامه طباطبایی در ذیل آیه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً﴾ (بقره / ۲۰۸) می‌فرماید: گوینده این کلام که خداوند است، همه مومنان را خطاب قرار داده، و این امر متعلق مجموع آن جملات خواهد بود. پس آن -دخول در سلم و عدم اختلاف در آن- بر هر مؤمنی واجب شده، تا امر را به خدا و رسولش تسلیم نمایند (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۲ / ۱۰۱). همچنین ایشان در ذیل آیه: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ (انعام / ۱۵۲) می‌فرماید: خداوند متعال نهی از نزدیک شدن به مال یتیم را برای دلالت بر تعمیم، بیان داشته است. یعنی هم نهی از خوردن مال یتیم و هم نهی از به کار بردن آن تصور می‌شود. این نهی و حرمت امتداد و تداوم دارد، تا آنکه (مظفر، ۱۴۰۸: ۴۳-۴۵) یتیم به مرحله رشد برسد (همان، ۷ / ۳۷۶).

- دلالت التزامی کلمه و جمله: هرگاه لفظ بر معنایی خارج از معنای موضوع له خود دلالت کند، درحالی که لازمه آن باشد، دلالت التزامی، و مدلول آن مدلول التزامی نامیده می شود. گاهی مفردات دارای دلالت و مدلول التزامی اند، گاهی نیز جملات دارای این دو نوع دلالت و مدلول می باشند (مظفر، ۱۴۰۰: ۴۳-۴۴). توجه به مدلول التزامی مراد مؤلف قرآن، در کشف معنای و مقاصد آیات قرآن تأثیر فراوانی دارد؛ زیرا خدای متعال به لوازم سخن آگاهی کامل داشته و آنها را مد نظر قرار داده است. معانی التزامی واژگان و جملات، از دو جهت مفهوم شرط و لقب، که لوازم دلالت التزامی عبارات هستند، بدین قرارند:

الف: دلالت شرط: دلالت شرط یعنی معنایی که لفظ بر آن دلالت کند، بدون آنکه در محل نطق باشد (اصفهان، ۱۴۰۴: ۱۶۶؛ کاظمی، ۱۴۰۹: ۱-۲، ۴۷۷-۴۸۸). منظور از «لا فی محل النطق»، معنای مراد مؤلف و گوینده است (فیروزآبادی، ۱۴۰۰: ۱/۳۹۳؛ بروجردی، ۱۴۰۵: ۱-۲/۴۷۸-۴۸۲). علامه در بیان منظور خداوند از مفهوم شرط در آیه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ... أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ (مائده/ ۶-۵) می فرماید: عبارت «أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ» قسم مستقلى را بیان می کند، و «أَوْ» به معنای تردید است. تقدیر آن نیز «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ وَكَانَ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ وَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا» است. پس بعید نیست که براساس مفهوم شرط، اعاده تیمم یا وضو برای کسی که طهارتش با حدث اصغر نقض نشده باشد و طهارت داشته دارد، واجب نیست (حرعاملی، ۱۳۹۱: ۱/۲۴۵-۲۴۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۲: ۲۲۶-۲۲۷)

ب: دلالت لقب: لقب در عرف نامی است که بر مدح یا ذم (دهخدا، ۱۳۷۲: ۲۳۴)، یا هرگونه تعبیر از چیزی (مروج، ۱۴۱۵: ۳/۴۴۵؛ انصاری، بی تا: ۱۹۱)، دلالت دارد. بنابر مشهور بین علما لقب مفهوم ندارد (انصاری، بی تا: ۱۹۰). علامه با در نظر گرفتن مفهوم لقب در تبیین مراد مؤلف در آیه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ (بقره/ ۲۲۲)، عدم حجیت اقوال برخی از مفسرین (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۱: ۳/۲۳۷-۲۳۸) در استناد به این آیه را رد، و بیان می دارد: اگر سخن آنها مبتنی بر مراد خدا از «فَأْتُوهُنَّ» باشد، این مفهوم از نوع مفهوم لقب است، که عدم حجیت آن، قطعی می باشد (طباطبائی، ۱۴۱۲: ۲/۲۱۱).

- دلالت سیاق: قسم دیگر از معنای التزامی، مدلول سیاق مراد مؤلف و گوینده است. مدلول سیاق سخن مؤلف، یعنی لفظ معنای مفرد و یا مرکبی است که صریحاً در کلام ذکر نشده، اما جملات متن با دلالت التزامی بر آن دلالت می کند. مدلول سیاق شامل: مدلول اقتضایی، مدلول تنبیهی، مدلول اشاری می شود (بحرانی، ۱۴۱۵: ۱/۵۵-۵۶).

- دلالت اقتضا: در مدلول اقتضایی، مؤلف لفظی برای آن ذکر نکرده، ولی از آن رو که صدق سخن یا صحت عقلی یا شرعی کلام او در گرو آن است، آن معنا مقصود مؤلف

به‌شمار می‌رود (رازی، ۱۳۷۲: ۲ / ۴۱۵-۴۱۶؛ مظفر، ۱۴۰۰: ۱ / ۱۳۱-۱۳۲). علامه در ذیل آیات: ﴿فَبَشِّرْهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ (صافات/۱۰۱-۱۰۲) فرموده است: فاء در اول آیه: «فَلَمَّا بَلَغَ» بر محذوفی دلالت دارد و تقدیر این چنین است: «فلما ولد له و نشأ و بلغ معه السعی» یعنی خداوند بعد از بشارت غلام حلیم برای حضرت ابراهیم، رسیدن فرزند او را به جایگاه سعی و بلوغ بیان داشته است. پس موضوع تولد و رشد یافتن او نیز مقصود خداوند بوده است و صحت عقلی «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ..» بدان وابسته می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۷ / ۱۵۲).

- دلالت تنبیه: معنایی است که مؤلف، لفظی برای آن ذکر نکرده و صدق یا صحت سخن مؤلف در گرو آن معنا نیست؛ اما سیاق سخن گوینده نشان می‌دهد مؤلف معنایی را که لازمه سخن اوست، اراده کرده، یا اراده نکردن آن معنا لازمه بعید به شمار می‌رود (بحرانی، ۱۴۱۵: ۱ / ۵۶). علامه در ذیل آیه: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (انعام/۳۶)، آن را از نوع دلالت تنبیه دانسته، بیان می‌دارد: لفظی که دلالت کند بر صحت معنای: «خدا مردگان را زنده می‌کند»، وجود ندارد؛ آیه دلالتی است بر اینکه به‌زودی خداوند حق را به کافران و مشرکان تفهیم می‌کند و دعوتش را در آخرت به آنان می‌شنواند؛ همچنان که در دنیا به مؤمنان تفهیم کرده و شنونده است (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۷ / ۶۷).

- دلالت اشاری: مدلول اشاری، با اینکه لازمه مدلول سخن مؤلف بوده، اما به حسب عرف و با نیت استعمالی، توسط مؤلف قصد نشده است (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۸ / ۲۰۱). علامه در ذیل آیه: ﴿وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ (احقاف/۱۵) می‌فرماید: این سخن خداوند، کمترین مدت حمل - یعنی شش ماه - را اخذ کرده: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ (بقره/۲۳۳) و ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾ (لقمان/۱۴) و با توجه به روایات، دو سال که تا تمام شدن سی ماه باقی را، مدت شیر دادن بیان می‌دارد (ابن نعمان، ۱۴۱۴: ۱ / ۲۰۶؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۲ / ۱۹۲؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۵ / ۴۲-۴۳؛ بیهقی، بی تا: ۷ / ۴۴۲).

بنابر آنچه از دیدگاه‌های علامه در نظریات تفسیری ایشان در ذیل آیات متعدد بیان شد، اگر چه به صورت مستقل و مستقیم، بر رویکرد "تاکید بر مؤلف با تکیه بر متن"، تاکید نکرده‌اند؛ اما در مواضع گوناگون تصریحاتی بر محوریت قصد مؤلف بیان داشته‌اند، که دلالت بر اهمیت ایشان بر این رویکرد، و موجب کارآمدی و ماندگاری نظریات تفسیری وی شده است.

علامه تشخیص مفهوم از مصداق را در تعیین معنای الفاظ امری ضروری دانسته، و هرگز تفسیر را با تطبیق خلط نمی‌کند. مثلاً اگر روایت معتبری شأن نزول آیه را بیان کرد یا بر انطباق محتوای آن بر گروهی از صحابه یا فردی از آنان دلالت نمود، هرگز آن را به حساب تفسیر نگذاشته، و می‌فرماید: این «جَزْی» است؛ نه تفسیر اگر برای آیه جز یک مصداق، فرد

دیگری نباشد، باز آیه به همان معنای جامع و مفهوم کلی خود تفسیر می‌شود و همواره زنده و حاکم است (مجلسی، ۱۴۱۳: ۸۹/۹۷).

بنابراین زمانی هویت واقعی، با توجه به اوصاف همه کس فهم آنها، وضع می‌شود که، معانی حقیقی الفاظ، با اوصاف همه کس فهم آنها توسط مؤلف تصور شود، و این واژگان را با همین معنای به کار برد؛ اما واقعیت اشیا و حقایق آن‌گونه که در متن واقع است، با تمام اوصاف آن، نه جزء معانی حقیقی الفاظ هستند و نه مؤلف، آن را مدنظر داشته‌اند. به عبارتی دیگر علامه تکیه بر متن، را موجب تاکید مؤلف می‌داند. زیرا تنها در سایه کشف مراد و منظور مؤلف است که معنای متن آشکار شده، و هدف تفسیر محقق می‌گردد.

۳.۲. تعامل با مسلمات دین و عقل

تمسک به سنت قطعی و بهره‌مندی از الزامات عقلی، به عنوان قرائن متصل و منفصل، در تفسیر قرآن امری لازم و ضروری بوده است. علامه طباطبایی، همچون بسیاری از مفسران قرآن کریم برای تفسیر و تبیین کلام خدا، همواره از قرائن مختلفی مانند آیات قرآن، روایات و سنت معصومان، استنباطات عقلی، و... بهره برده‌اند. ایشان سنت مقطوع را، هر چند که ظاهر قرآن آن را تأیید نکند، حجت دانسته؛ و معتقد است با بررسی سنت، پیچیدگی‌های آن برطرف شده، و تنافی ظاهری بین آیه و روایت دفع گشته، و امکان تعارض واقعی بین سنت مقطوع و احکام قرآن وجود نخواهد داشت. بنابراین علامه زمانی در تفسیر آیات بر سنت اعتماد می‌کند که مفید قطع و یقین باشد، اما "اخبار موثوق الصدور" و یا "اخبار غیر محفوف به قرائن مفید علم" را، فقط در احکام عملی قابل استناد دانسته؛ اما در تفسیر آیات اگر این‌گونه روایات، موافق قرآن باشند، برای تأیید معانی مستنبط از آیات، از آنها بهره گرفته شده، و گرنه رد می‌شوند. احادیث حاکی از عرض اخبار بر قرآن نیز، بر این روش را تأکید دارند (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۲/۲۶۲). ایشان هنگام تفسیر قرآن، در سنت معصومین سیری طولانی و عمیق داشتند. از یک سو اگر در بین سنت معصومین دلیل یا تأییدی وجود داشت، از آن با عنوان استدلال و استمداد بهره می‌برد (همان، ۱/ ۲۴۰-۲۴۲؛ ۸/ ۱۴۱) از سوی دیگر اگر دلیل یا تأییدی در روایات وجود نداشت، به‌گونه‌ای آیه محل بحث را تفسیر می‌کرد تا با سنت قطعی معصومین در تضاد و تناقض قرار نگیرد؛ زیرا تباین قرآن و سنت یعنی افتراق این دو حبل ممتد الهی که هرگز جدایی‌پذیر نیستند: ﴿لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّىٰ يَرِدَا عَلَيَّ الْوَحُوشَ﴾ (متقی هندی، ۱۴۱۵: ۱/ ۴۴؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۳/ ۱۴) همچنین علامه با تبحری که در مباحث عقلی داشت، آیات مورد بحث را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کرد که اگر با الزامات بین یا مبین عقلی همراه بود، از آن در خصوص معارف عقلی و نه احکام تبعیدی به عنوان استدلال و استمداد بهره‌برداری شود. اما اگر در مورد الزامات عقلی ساکت بود، به‌گونه‌ای آیات را تفسیر می‌کرد که با هیچ دلیل قطعی عقلی مخالف نباشد، و هر وجه یا احتمالی که با موازین

قطعی عقلی در تناقض بود، باطل می‌دانست؛ زیرا تناقض عقل و وحی را، هم عقل قطعی مردود می‌داند و هم وحی الهی باطل می‌شمارد. از آن روست که هرگز دو حجت هماهنگ خداوند، مابین هم نخواهند بود، بلکه وحی و عقل مبین یکدیگرند، و هیچ کدام بدون دیگری سودی نخواهند داشت. به عنوان نمونه، علامه روایت سبب نزول ذیل آیات: ﴿... فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ. إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ...﴾ (مدثر/۲۴-۲۵) را به دلیل عدم موافقت با الزامات عقلی، نمی‌پذیرند. زیرا این قبیل روایات اتهامات ناروایی مانند: کاهن، ساحر، مجنون، و... را که مشرکین به پیامبر اکرم (ص) وارد کرده‌اند را، بیان داشته، در حالی که بر خلاف آیات قرآن، الزامات عقلی و سنت قطعی می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۲۰/۷۰؛ ۲۵۴/۵-۲۵۵) به طور کلی کتاب و سنت قطعی، به عنوان قرائن عقلی و نقلی کارآمد، ناظر به مؤلف متن هستند که حکمشان از مصادیق احکام عقلی و نقلی صریح است. علامه با تمسک به این معیار کارآمد در نظریات تفسیری خود، احتیاج انسان به تشخیص مقدمات عقلیه حقه، از مقدمات باطله، و سپس تمسک به آنچه که حق است را، همان احتیاجی دانسته که انسان را در تشخیص آیات و اخبار محکمه، از آیات و اخبار متشابه، و سپس تمسک به آنچه محکم است یاری می‌کند (همان، ۲۵۹/۵)

۳.۳. تعمیم پذیری و فرابخش بودن

تعمیم‌پذیری معیاری بر اساس شباهت با دیگر افراد، محیط‌ها، زمان‌ها و زمینه‌ها است. یعنی در این فرآیند تلاش می‌شود با استنتاج یافته‌های کلی و فرابخش، آنها را به وضعیت‌های آینده تعمیم داد. تعمیم پذیر بودن آیات الهی توسط مؤلف آن، سبب جاودانگی و جهانی بودن آن برای هدایت همه انسان‌ها خواهد بود. علامه طباطبایی در نظریات تفسیری خود تعمیم دادن معارف الهی در تمامی دوران‌ها و اعصار، و شمول و فراگیر بودن آیات و آموزه‌های آن به همه شئون زندگی بشر، با هدف هدایت انسان را مدنظر قرار داده، و با اشاره به از برخی آیات، رسالت فراگیر پیامبر اسلام (ص) را، نشان از تعمیم‌پذیری و فرابخش بودن آن برای همه دوران می‌داند: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (اعراف/۱۵۸)، و: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (انبیاء/۱۰۷) این آیات حکایت از آن دارد که قرآن اختصاص به زمان خاصی ندارد و مخاطب آیات الهی عموم مردم هستند (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۸/۱۲۴). بر این اساس بهره‌مندی از آن مخصوص عصر، یا افراد خاص نبوده و تاریخ‌مند و عصری نیست؛ بلکه معارف آن در تمام دوران‌ها قابل انطباق بر تمامی موضوعات جدید در جهت هدایت بشر است (همان، ۱۷/۳۴۷). پذیرش تعمیم‌پذیری و فرابخشی، دعوت‌ها و خطاب‌های قرآن را شامل می‌شود (همان، ۷/۵۲). علامه طباطبایی، با توجه به آیاتی چون: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (اعراف/۱۵۸)، یا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (انبیاء/۱۰۷) معتقد است قوانین، دستورات قرآن، به لحاظ

جامعیت و اکمال، امکان اجرا شدن آن در تمام مناطق گیتی، و در میان همه انسان‌ها با هر عقیده، مرام و هر سطح دانش و بینش، وجود دارد؛ تا زمینه رشد و تعالی انسان‌ها را فراهم آورد (همان، ۵/ ۲۸۸؛ ۷، ۴۵۳؛ ۸/ ۳۶۸؛ ۱۲/ ۴۶۸). این معیار در رویکرد ناظر به مؤلف، سبب عمل به دستورات و تعالیم این دین الهی شده، و همه آحاد بشری را در برمی‌گیرد.

خواننده و مؤلف در وضع معانی برای الفاظ، بدون آنکه تصورات و پندارهای خارج از موضوع‌له، که پیرامون آن واژه در ذهن مخاطبان اولیه وجود داشته باشد را لحاظ کرده و تعمیم می‌دهد. یعنی مؤلف حتی با کاربرد همان واژه در ترکیب‌های جدید، ذهن توده مردم را از توهمات و پندارهایی که در میان مردم اعصار گذشته وجود داشته و سبب وضع اولیه آن واژه شده است را نیز، پیرایش نمود. نمونه روشن آن در قرآن واژه "طائر" است. وضع و کاربرد واژه طائر در لغت عرب، برخاسته از یک باور خرافی در میان توده مردم بوده (الراغب الاصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۲۸)؛ اما خداوند همین واژه را در قرآن در مقام تصحیح اعتقاد و باور مردم به کار برده است. علامه آیه: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾ (اسراء/۱۳)، درباره ریشه این واژه از زبان زمخشری می‌گوید: ایشان - مردم عصر جاهلیت - به پرندگان تفأل می‌زدند (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۵۳/۱۳ - ۵۴؛ زمخشری، ۱۴۱۳: ۳/ ۳۷۱؛ الطریحی، ۱۹۸۵: ۳/ ۳۸۲). اگرچه خاستگاه این واژه و منشأ پیدایش آن، باوری نادرست در عصر جاهلیت بوده، اما واژه مذکور این ظرفیت را دارد که در معنایی پیراسته و دور از باور عصر جاهلیت، توسط مؤلف عمومیت پیدا کرده، و برای تصحیح اعتقادات افراد استخدام گردد. چنانکه خداوند متعال، به شیوه‌ای گویا و رسا همین واژه را برای تصحیح باوری نادرست و پنداری باطل در میان توده مردم، استخدام کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۳/۵۳).

با توجه به قاعده فوق، دلیل استفاده فراوان علامه از مفردات راغب آشکار می‌شود. چرا که راغب در مقام کشف معانی مفردات توجه ویژه‌ای به کاربردهای قرآنی و قرائن موجود در آیات قرآن نموده است. بنابراین استناد فراوان به سخن راغب، به دلیل روشی است که وی در کشف معانی مفردات قرآن اختیار کرده، و البته در مواردی که راغب در تطبیق این قاعده لغزیده، علامه بر وی خرده گرفته و معنای مختار خود را ارائه کرده است (همان: ۱۲/ ۳۳۱). تعمیم پذیر و فرابخش بودن آیات قرآن، هدفداری و غایت‌مندی آیات و سور قرآن، و ساختار نظام‌مند لفظی و معنایی را نیز برای آن برتافته است. زیرا از متن گسسته و نامنظم، هدف و غایتی سر نمی‌زند؛ اما این نظام هدف جو و معنادار را می‌باید در کلیت پیکره قرآن، و یا در درون اجزاء و بخش‌های کوچک‌تر آن، یعنی سوره‌ها و آیات جستجو کرد.

علاوه‌بر آنچه بیان شد در تعمیم‌پذیری و فرابخشی رویکرد ناظر به مؤلف، در نظریات کارآمد تفسیری، توجه به هدفداری آیات و سور نیز موجب تعمیم و فرابخش بودن معارف قرآم کریم شده است. علامه در تفسیر خود به اهداف، مقاصد و ساختار سوره‌ها و آیات،

توجه ویژه داشتند. ایشان در تفسیر المیزان، با گشودن فصلی در ابتدای هر سوره با عنوان «بیان»، هدف و غرض اصلی سوره را مطرح نموده، و در لابه‌لای تفسیر خود نگرش ساختاری به قرآن را استوار کرده، و روش‌های راهیابی به اهداف سوره‌ها را گوشزد می‌کنند. سپس آیات را براساس ساختار پذیرفته شده تفکیک، و به تفسیر آنها می‌پردازند. در ابتدای هر دسته از آیات غرض آنها را بیان نموده، و نحوه ارتباط آنها را با هدف اصلی سوره ذکر می‌کنند. علامه طباطبایی هر سوره را، دارای هدف بخصوصی می‌داند، با مقدمه‌ای آغاز، و با خاتمه به پایان می‌رساند. اختلاف عدد آیات سوره‌ها به همین امر بستگی دارد؛ تا مقصود نهایی انجام نگردد، سوره به پایان نمی‌رسد. به عقیده علامه هر سوره صرفاً مجموعه آیات پراکنده و بدون جامع واحدی نیست؛ بلکه یک وحدت فراگیر، یا وحدت موضوعی و وحدت سیاق بر هر سوره حاکم است (استادی، ۱۳۹۱: ۲۱). ارزیابی نظریات تفسیری علامه طباطبایی، حاکی از آن است که ایشان در بیان لایه‌های مختلفی از وحدت موضوعی آیات و سور، به تعمیم پذیر و فرابخش بودن مراد خداوند متعال به عنوان مؤلف قرآن کریم پرداخته است. ایشان مهم‌ترین رویکردهای ناظر به مؤلف، در تعیین اهداف آیات و سور را عبارت می‌داند از:

- **وحدت مجموعی و موضوعی:** علامه طباطبایی غرض و موضوع یگانه قرآن را هدایت انسان‌ها می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۶/۱)

- **وحدت موضوعی سوره‌های مکی و مدنی:** آگاهی از مکی و مدنی بودن سوره‌ها، و نیز ترتیب نزول آنها، ره‌آوردی مهم در مباحث مربوط به دعوت نبوی (ص)، و ریشه روحی، روانی، سیاسی و مدنی آن در زمان پیامبر (ص) و تحلیل سیره شریفه ایشان دارد. برای بازشناسی آیات و سوره‌های مکی و مدنی از یکدیگر، علامه قائل به استنباط‌گرایی است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱۹۶/۱؛ رامیار، ۱۳۶۲: ۴-۶). یعنی در شناخت ابزار، به مدد سبک و سیاق و درون‌مایه‌های آیات و سوره‌ها، به بازشناسی مکی از مدنی پرداخته و بر روش متن‌گرایی معترض بوده‌اند. پس تنها راه معین برای دستیابی به این هدف، تدبر و اندیشیدن در سیاق آیات، و مدد جستن از قرائن درونی و بیرونی است (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۳/۳۲۴، ۲۳۵؛ ۱۲/۲۹۹؛ همو، ۱۸۶/۶). از این روی ایشان، در آغاز تفسیر سوره‌های قرآن، با تأمل در مضامین، سیاق و اسلوب آیه‌های سوره، مکی و مدنی بودن، آیه و یا آیاتی از آن را بازشناسی، و سپس بر پایه همان رهیافت، به تفسیر و تبیین سوره می‌پردازند. این دیدگاه دو برآیند آشکار دارد:

الف) میان آیات و سوره‌های نازل شده در مکه، و آیات و سوره‌های نازل شده در مدینه، نوعی وحدت سیاق و مضمون، و اشتراک مفهومی و موضوعی وجود دارد.

ب) افزون بر وحدت موضوعی و مجموعی قرآن، لایه دیگری از وحدت موضوعی میان آیات و سوره‌های مکی و مدنی شکل می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۱۸/۱۲۹؛ ۵/۱۷)

- وحدت در غرض کل قرآن: علامه پاره‌ای از سوره‌های قرآن را، بازتاب دهنده تمامی غرض و موضوعی می‌داند که در مجموع قرآن بدان پرداخته شده است. از این رو می‌توان آن سوره‌ها را فشرده‌ای از تمام مطالب قرآن برشمرد. به عنوان نمونه ایشان مطلع، پایان و سیاق آیات سوره هود را نشانگر محتوا و پوشش دهی تمامی غرض قرآن شناخته، بیان می‌دارد: آن‌گونه که از آغاز، پایان و سیاق آیات سوره برمی‌آید، این سوره تمامی غرض‌های قرآن را به رغم فزونی و پراکندگی آن بیان می‌کند، و عصاره‌ای از مقاصد قرآنی را، با توجه به مقاصد و اختلاف مضمونی آیات پوشش می‌دهد (همان: ۱۰ / ۱۳۴).

با توجه به نظریات علامه طباطبایی در رویکرد ناظر به مؤلف، عمومیت و فرابخش بودن مراد مؤلف قرآن از این آیات، حکایت از اکملیت و جامعیت اهداف، اغراض و زبان و فرهنگ قرآن را ثابت می‌کند. توجه به این معیار در رویکرد ناظر به مؤلف، موجب گسترش دامنه، و فرا زمان و مکان بودن آیات الهی و دعوت قرآن شده، و نظریات تفسیری ناظر به این کتاب الهی نیز مقبولیت، عمومیت و فرابخشی لازم را دارا می‌شود، به گونه‌ای که حتی می‌تواند کنش‌های گوناگون اجتماعی را، با الگوگیری از فرهنگ و زبان قرآن را منجر گردد.

نتیجه‌گیری

تلاش مفسران مسلمان در قرون متمادی پس از نزول قرآن کریم، در ارائه نظریات تفسیری، نیازمند ارائه معیار کارآمدی در این زمینه، در رویکرد ناظر به مؤلف بوده، تا تبیین بهتر کمی و کیفی از آیات قرآن را شامل شود. پرداختن به معیارهای کارآمد مفسران مختلف - اعم از سلف و معاصر - در حوزه نظریات تفسیری همچون نقشه راهی است که مفسر را در کشف مراد الهی یاری می‌رساند. نتایج و یافته‌های پژوهشی این تحقیق عبارتند از:

۱. علامه طباطبایی به عنوان مفسر بزرگ معاصر شیعی، بر مبنای تفسیر قرآن به قرآن، و التزام به روش اجتهادی به کشف معنا و فهم مراد خداوند در آیات قرآن کریم پرداخته است.

۲. ارزیابی و نقد نظریات تفسیری ایشان، در رویکرد ناظر به مؤلف، حاکی از آن است که وی تفسیر را به معنای فهم مراد خداوند، به عنوان مؤلف قرآن دانسته است. از این رو لازم است خداوند را همچون انسانی فرض نمود، تا بتوانیم به کشف و فهم مراد او دست یابیم؛ اما بیان علامه با توجه به روش اجتهادی ایشان در تفسیر قرآن به قرآن، منطبق با دیدگاه ایشان در تعریف تفسیر نیست.

۳. ایشان تفسیر را فهم و کشف مراد خداوند از طریق تاکید بر مراد مؤلف دانسته، اما صرفاً به این رویکرد اکتفا نکرده، و پا را فراتر نهاده، و در جای جای این تفسیر به معیارهای ناظر به متن و ناظر به مفسر نیز اشاره، و نظریات تفسیری خویش را بر اساس آنها نیز بنیان نهاده است.

۴. بیان تفسیر به شیوه علامه، نشأت گرفته از رویکرد اجتهادی ایشان در کشف مراد الهی از

آیات قرآن بوده، و گویای آن است که وی فاقد نظریه تفسیری - به معنای اشاره شده در این پژوهش - بوده، در نتیجه می‌توان ایشان را مفسری دانست که نظریه تفسیری مشخصی ندارد.

۵. شیوه اجتهادی و جامعی که علامه در نظریات تفسیری خود به کار گرفته، منجر به به کارگیری علوم و ابزارهای مختلف چون: لغت، روایات، علوم گوناگون، و... در تفسیر آیات از سوی ایشان شده است.

۶. این رویکرد علامه - تفسیر اجتهادی قرآن به قرآن - نشان می‌دهد خود ایشان به تعریفی که از تفسیر نموده‌اند - فهم معنای مراد خداوند، به عنوان مؤلف و گوینده قرآن، و کشف و فهم مراد او - ملتزم نبوده، و در واقع ایشان به جهت غلبه روش اجتهادی، منظومه فکری مشخص و منظمی در ارائه دیدگاه‌ها و نظریات تفسیری خویش ندارد. از این رو شاهدیم که نظریات تفسیری خود را، در هر سه حوزه معیارهای ناظر به متن، ناظر به مؤلف، و ناظر به مفسر، بنا می‌نهد.

۷. آنچه موجب ماندگاری آراء تفسیری ایشان شده، ارائه تفسیر به صورت دایره المعارفی از نظرات اجتهادی است؛ این امر چیزی فراتر از ملزم شدن به معیارهای کارآمد ناظر به مؤلف خواهد بود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶): «مسند الإمام أحمد بن حنبل»، المحقق: احمد محمد شاکر، قاهره: دار الحديث.
- ابن شهر آشوب (۱۳۷۶): «مناقب آل ابی طالب»، النجف: مطبعه الحیدریه.
- استادی، رضا (۱۳۸۳): «آشنایی با تفاسیر»، تهران: نشر قدس.
- اصفهانی، محمدحسین (۱۴۰۴): «الفصول الغرویه»، بی جا: دار إحياء العلوم الاسلامیه.
- افشاری راد، مینو، علی اکبر آقابخشی (۱۳۸۹): «فرهنگ علوم سیاسی»، تهران: چاپار.
- انصاری، مرتضی (بی تا): «مطرح الأنظار»، بی جا: مؤسسه آل البيت (ع) للطباعة و النشر.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۵): «البرهان فی تفسیر القرآن»، قم: مؤسسه البعثه.
- بروجردی، محمدتقی (۱۴۰۵): «نهایه الافکار»، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- بهرامی، محمد (۱۳۷۹): «هرمنوتیک «هرش» و دانش تفسیر»، مجله پژوهش های قرآنی، شماره ۲۱ و ۲۲، صص ۱۸-۳۰.
- بیهقی، احمد بن الحسین (بی تا): «سنن الکبری»، بی جا: دار الفکر.
- التنکابنی، محمد بن سلیمان (۱۴۱۱): «توشیح التفسیر فی قواعد التفسیر و التأویل»، تحقیق: الشیخ جعفر السعیدی الحیلانی، قم: منشورات کتاب سعدی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱): «تفسیر تسنیم»، قم: اسراء.
- الحرّ العاملی، محمد بن الحسن (۱۳۹۱): «وسائل الشیعه الی تحصیل المسائل الشرعیه»، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- حشمت زاده، محمدباقر (۱۳۷۹): «آثار و نتایج انقلاب اسلامی ایران»، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- حکیم، سید محمدباقر (۱۴۱۷): «علوم قرآنی»، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۱): «البيان فی تفسیر القرآن»، قم: منشورات انوار الهدی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲): «لغت نامه دهخدا»، تهران: دانشگاه تهران.
- رازی، ابوالفتح (۱۳۷۱): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.
- رازی، محمدتقی (بی تا): «هدایه المسترشدين»، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲): «المفردات فی غریب القرآن»، بیروت: دار الشامیه.
- رامیار، محمود (۱۳۶۲): «تاریخ قرآن»، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- راوندی کاشانی، فضل الله بن علی (بی تا): «النوادر»، قم: دار الکتب.
- روحانی، حسن (۱۳۷۹): «درآمدی بر مشروعیت و کارآمدی»، تهران: راهبرد، شماره ۱۸.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله (۱۴۱۰): «البرهان فی علوم القرآن»، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار المعرف.
- زمخشری، جارالله (۱۴۱۳): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل»، قم: نشر البلاغه.
- زین الدین، حسن بن عبدالله (بی تا): «معالم الدین و ملاذ المجتهدین»، قم: النشر الاسلامی.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۴): «الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور»، بیروت: دار الفکر.
- (۱۴۲۱): «الاتقان فی علوم القرآن»، بیروت: دار الفکر.
- الطباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۳): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: الاعلمی للمطبوعات.
- طریحی، فخرالدین (۱۹۸۵): «مجمع البحرین»، بیروت: مکتبه الهلال.
- عسقلانی، ابن حجر (بی تا): «فتح الباری»، بیروت: دار المعرفه.

- عسکری، ابوالهلال (۱۴۱۲): «الفروق اللغویه»، قم: نشر اسلامی.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۳): «مبانی اندیشه سیاسی در اسلام»، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فتحعلی، محمود (۱۳۸۷): «مبانی اندیشه اسلامی: درآمدی بر نظام ارزشی و سیاسی اسلام»، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فیروزآبادی، سید مرتضی (۱۴۰۰): «عنایه الاصول»، قم: فیروزآبادی.
- کاظمی، محمدعلی (۱۴۰۹): «فوائد الاصول»، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- کلبی غرناطی، محمدبن احمد (۱۴۰۳): «التسهیل لعلوم التنزیل»، بیروت: دار الکتب العربی.
- متقی هندی، علی بن حسام (۱۴۰۱): «کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال»، بیروت: الرسالة.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳): «بحار الانوار»، بیروت: موسسه الوفاء.
- محقق اردبیلی، احمدبن محمد (بی تا): «زبدہ البیان فی احکام القرآن»، طهران: مکتبه المروضیه.
- مروّج، سید محمدجعفر (۱۴۱۵): «منتهی الدراییه»، قم: دار الکتب جزایری.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۰۰): «المنطق»، بیروت: دار التعاریف.
- (۱۴۰۸): «اصول الفقه»، قم: اسماعیلیان.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸): «فلسفه اخلاق»، تهران: صدرا.
- مفید، محمدبن نعمان (۱۴۱۳): «الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد»، قم: آل البيت (ع).
- هاشمی، سید محمود (۱۴۰۵): «بحوث فی علم الاصول»، بی جا: مکتب الاعلام الاسلامی.
- واعظی، احمد (۱۳۹۰): «نظریه تفسیر متن»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- Peirce, Charles Sanders, (1931) Collected Writings .Ed. Charles Hartshorne, Paul Weiss & Arthur W Burks. Cambridge, MA: Harvard University
- William. James. (1995) . Pragmatism (Philosophical Classics) Dover Publications

Bibliography

- The Holy Quran.
- Ibn Hanbal, Ahmad b. Muhammad (1416): "Musnad al-Imam al-Ahmad b. Hanbal", al-Muhaqqq: Ahmad Muhammad Shakir, Cairo: Dar al-Hadith.
- Ibn Shahrashub (1997): "Manaqib al-Abi Talib", al-Najf: Mutabah al-Haydiyya.
- Professor, Reza (2004): "Familiarity with Interpretations", Tehran: Qods Publications.
- Isfahani, Muhammad Husayn (1404): "Al-Fasul al-Gharwiyya", Misplaced: Dar Ahya al-Ulum al-Islamiyya.
- Afshari Rad, Minoo, Ali Akbar Aghabakhshi (2010): "Political Science Culture", Tehran: Chapar.
- Ansari, Murtaza (Bita): "Mutarah al-Nazr", Misplaced: Al-Bayt (a) Institute of Lalba'a and al-Nashr.
- Al-Bahrani, Sayyid Hashim (1415): "Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an", Qom: Mussaat al-Ba'ath.
- Boroujerdi, Muhammad Taqi (1405): "Nahya al-Afkar", Qom: Institute of Al-Nashr al-Islami.
- Bahrami, Mohammad (2000): "Hermeneutics "Hirsch" and "Knowledge of Exegesis", Journal of Quranic Research, No. 21 and 22, pp. 18-30.
- Beihaghi, Ahmad bin al-Hussein (Bita): "Sanan al-Kubra", Misplaced: Dar al-Fakr.
- Al-Tankaboni, Muhammad b. Suleiman (1411): "Tashih al-Tafsir fi rules of al-Tafsir and al-Ta'wil", Research: Al-Sheikh Ja'far al-Sayedi al-Jilani, Qom: Charters of Sa'di's Book.
- Javadi Amoli, Abdollah (2012): "Tafser Tasnim", Qom: Isra'a.
- Al-Har al-Ameli, Muhammad b. al-Hasan (2012): "Al-Shi'a Means to Study al-Masa'il al-Shura'iyya", Tehran: Makhmal al-Islamiyya.
- Heshmatzadeh, Mohammad Baqer (2000): "The Effects and Results of the Islamic Revolution of Iran", Tehran: Danesh and Contemporary Thought Cultural Institute.
- Hakim, Sayyid Muhammad Baqir (1417): "Alam al-Qur'ani", Qom: Jama'ul-Fakr al-Islami.
- Khoi, Sayyid Abu I-Qasim (1401): "Al-Bayan Faye Tafsir al-Qur'an", Qom: Charter of Anwar al-Huda'
- Dehkhoda, Ali Akbar (1993): "Dehkhoda Dictionary", Tehran: University of Tehran.
- Razi, Abu I-Futuh (1992): "Rawz al-Janan and Ruh al-Janan F. Tafsir al-Qur'an", Mashhad: The Foundation for Researches of Astan Quds Razvi.
- Razi, Muhammad Taqi (Bita): "Gifts of al-Mas'ursedin", Qom: Al-Bayt (a) Institute.
- Ragheb Asfha Ney, Hussein b. Muhammad (1412): "Al-Mufrdat fi Gharib al-Qur'an", Beirut: Dar al-Shamiyah.
- Ramyar, Mahmoud (1983): "The History of the Qur'an", Tehran: Amir Kabir Publications.
- Ravandi Kashani, Fazlollah b. Ali (Bita): "Al-Navadar", Qom: Dar al-Kitab.
- Rouhani, Hassan (2000): "An Income to Legitimacy and Efficiency", Tehran: Strategy, No. 18.
- Zarkashi, Badruddin Muhammad b. Abdallah (1410): "Al-Barhan fi Alam al-Qur'an", Research by Muhammad Abolfazl Ibrahim, Beirut: Dar al-Ma'raf.
- Zamakhshari, Jarallah (1413): "Al-Kashf as the truth of Gawaz al-Tanzil and Ayun

- al-Qawil fi Wajh al-Tawil", Qom: Al-Balagha Publications.
- Zayn al-Din, Hasan b. 'Abd Allah (Bita): "Maalam al-Din and Malad al-Mujtahiddin", Qom: Al-Nashr al-Islami.
 - Sivtiy, Jalal al-Din (1414): "Al-Dar al-Manthur fi al-Tafsir Balmassur", Beirut: Dar al-Fakr.
 - (1421) : "Al-Atqan fi Oloyat al-Qur'an", Beirut: Dar al-Fakr.
 - Al-Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (2014): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Al-Alamy Institute.
 - Al-Tabarsi, Fazlbon Hasan (1415): "Majma'ul-Bayan Fi Tafsir al-Qur'an", Beirut: Al-A'ami Lalmbu'ath.
 - Tarihi, Fakhr al-Din (1985): Majma al-Bahraen, Beirut: Makhmada al-Hilal.
 - Asqalani, Ibn Hijr (Bita): Fath al-Bari, Beirut: Dar al-Ma'rafah.
 - Askari, Abu l-Hilal (1412): "Al-Furuq al-Lughwiya", Qom: Islamic Publication.
 - Amid Zanjani, Abbas Ali (2004): "The Foundations of Political Thought in Islam", Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought Publications.
 - Fath'Ali, Mahmoud (2008): "Foundations of Islamic Thought: An Income to the Value and Political System of Islam", Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
 - Firouzabadi, Sayyid Murtada (1400): "Anaya al-Usul", Qom: Firuzabadi.
 - Kazemi, Muhammad Ali (1409): "Fouaed al-Usul", Qom: Institute of Al-Nashr al-Islami.
 - Kolby Gharnati, Muhammad b. Ahmad (1403): "Al-Tashil Lalum al-Tanziel", Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
 - Mottaghi Hindi, Ali bin Hessam (1401): "Kenez al-Amal fi Sanan al-Aqwal and al-A'il", Beirut: Al-Rasala.
 - Majlesi, Muhammad Baqir (1403): "Bahar al-Anwar", Beirut: Al-Wafa Institute.
 - Mohaqiq Ardebili, Ahmad b. Muhammad (Bita): "Zobdeh al-Bayan fi Mahwad al-Qur'an", Tehran: Maktameh al-Mortazaviya.
 - Promoters, Sayyid Muhammad Ja'far (1415): "Leading al-Dariyyah", Qom: Dar al-Kitab Jazayeri.
 - Matfar, Mohammad Reza (1400): "Al-Manataq", Beirut: Dar al-Ta'arif.
 - (1408) ::Uslan al-Faqah, Qom: Ismailis.
 - Motahari, Morteza (2009): Philosophy of Ethics, Tehran: Sadra.
 - Mufid, Muhammad b. Nu'man (1413): "Al-Arshad fi introduced Hajjaj allah Ali al-Ebad", Qom: Al-Bayt (a).
 - Hashemi, Sayyid Mahmud (1405): "Bahuth fi Alam al-Usul", Bija: Ma'ad al-Alam al-Islami.
 - Vaezi, Ahmad (2011): "Theory of Text Interpretation", Qom: Seminary Research Institute and University.
 - Peirce, Charles Sanders,(1931) Collected Writings .Ed. Charles Hartshorne, Paul Weiss & Arthur W Burks. Cambridge, MA: Harvard University
 - William. James .(1995) . Pragmatism (Philosophical Classics) Dover Publications