

ارکان و قلمرو تفسیر اجتهادی

دکتر علی اصغر چراغی*

چکیده

نوشتار حاضر، حاوی اشاراتی کوتاه و گذرا به تعریف و مبانی تفسیر اجتهادی قرآن است. همچنین تفاوت‌های آن را با سایر شیوه‌های تفسیری بر می‌رسد. بخش اصلی در مقاله‌ی «ارکان و قلمرو تفسیر اجتهادی» به سه مؤلفه‌ی تفسیر اجتهادی می‌پردازد که عبارتند از:

۱. توسعه‌ی مفهومی و الغای خصوصیت؛

۲. تطبیق مصداقی؛

۳. تحلیل‌گری و مفهوم شکافی.

برای هر یک از این مؤلفه‌ها دو گونه مثال و نمونه می‌آید: نخست از میان روایات تفسیری و دوم از برخی متون تفسیری؛ به ویژه تفاسیر معاصر (قرن چهاردهم هجری). مراد از توسعه‌ی مفهومی، گسترش مفهوم آیه از «مورد» به غیر آن است، و مفهوم شکافی، یعنی شکافتن مفهوم آیه به سمت عمق؛ بر خلاف توسعه‌ی مفهومی که حرکت در سطح آیه یا حرکت عرضی است.

کلید واژه‌ها: قرآن، علوم قرآنی، تفسیر، روش‌های تفسیری، تفسیر عقلی - اجتهادی

مقدمه

پس از اوج‌گیری تفسیر قرآن بر اساس نقل که در تاریخ علوم دینی به «تفسیر مأثور» شهرت پیدا کرد، مفسرانی پیدا شدند که با تمسک به سیره‌ی نبوی و شیوه‌ی امامان علیهم‌السلام و یا حتی صحابه، قرآن را به روش‌های دیگری نیز تفسیر کردند. همه‌ی مفسرانی که بنا و اهتمام خود را در تفسیر، بر نقل و اخبار نگذاشته‌اند، همچنان به شیوه‌ی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و حضرت علی علیه‌السلام تمسک می‌کنند و اعتقاد دارند که آن بزرگواران نیز در تبیین کلام الهی، گاه به روش‌هایی عمل می‌کردند که اگر ما نیز به همان روش‌ها عمل کنیم، قرآن را تفسیر نقلی نکرده‌ایم؛ مانند استناد به شعر عرب جاهلی در فهم واژگان و تعابیر قرآنی، و یا آن چه امروزه به تفسیر موضوعی یا تفسیر قرآن به قرآن یا تحلیل آیات، شهرت یافته است. یکی از همان روش‌هایی که در فهم قرآن، رواج و شیوع دارد و به دعوی بسیاری از مفسران، ریشه‌ی آن در سیره و سخن معصومان است، شیوه‌ی «عقلی - اجتهادی» است که در این تحقیق بدان خواهیم پرداخت.

پیش‌تر نکاتی را یادآور می‌شویم:

۱. از آن جا که موضوع و مقصود این نوشتار، بررسی مؤلفه‌های تفسیر عقلی - اجتهادی است، نگارنده خود را از بیان و ذکر مقدمات فارغ می‌بیند؛ مقدماتی مانند اثبات این که «قرآن نیاز به تفسیر دارد»، «انسان‌ها اجازه‌ی خردورزی در آیات قرآن را دارند»، «عقل در تفسیر، غیر از عقل در فلسفه و کلام، و حتی علم اصول است»، «فواید تفسیر عقلی - اجتهادی»، «خطرات و آفات این نوع تفسیر قرآن»، «ادوار تفسیر عقلی - اجتهادی»، «شناختنامه‌ی مفسرانی که قرآن را به این روش، تفسیر کرده‌اند»، «انواع و تنوع و نحله‌های تفسیر عقلی - اجتهادی»، «تفاوت این شیوه‌ی تفسیری، نزد فرق بزرگ اسلامی» و... روشن است که این مباحث همگی در خور تأمل و بررسی‌های ژرف‌اند؛ لیکن در این نوشتار، فقط به این مسأله پرداخته می‌شود که پایه‌ها و مؤلفه‌های این

شیوه‌ی تفسیری چیست؛ البته با رعایت اختصار و اجمال.

۲. شیوه‌ی عقلی - اجتهادی در تفسیر قرآن، هماره در معرض آلودگی به «تفسیر به رأی» است که در این جا به تفاوت‌ها و مرزهای آن دو پرداخته نمی‌شود. از این رو باید بنا را بر این گذاشت که مراد نگارنده «تفسیر صحیح قرآن به شیوه‌ی عقلی» است. همچنین نباید تفسیر عقلی یا درایی یا اجتهادی قرآن را با تفسیر فلسفی، از نوع تفسیر کسانی مانند ملا صدرا - در تفسیر سوره‌ی نور و... - خلط و اشتباه کرد. تفسیر فلسفی قرآن، ممکن است یکی از شاخه‌های نحیف تفسیر اجتهادی باشد، ولی با آن مترادف و هم‌سان نیست.

۳. به هیچ روی قادر به گفت‌وگو درباره‌ی دیگر شیوه‌های تفسیر در این مختصر نیستیم؛ زیرا هر یک از انواع و روش‌های تفسیری قرآن، حرف و حدیث‌های بسیاری دارند که باید در جای خود از آن‌ها بحث کرد.

۴. همه‌ی شیوه‌های تفسیر قرآن، میان خود اشتراک‌ها و اختلاف‌هایی دارند؛ مثلاً توجه به الفاظ، واژگان‌شناسی، شأن نزول، اعراب، تاریخ، لحاظ روایات تفسیری، تمییز محکم از متشابه و ناسخ از منسوخ و مکی از مدنی و... همگی در شمار پیش فرض‌ها و قواعد تفسیری نزد همه‌ی مفسران با هر شیوه‌ی تفسیری است. وقتی سخن از مؤلفه‌های تفسیر اجتهادی قرآن می‌رود، مسلماً مراد گروهی از مؤلفه‌ها است که مجموع آن‌ها نه جمیع یا تک‌تک آن‌ها - ویژه و اختصاصی همین شیوه است و در دیگر روش‌های تفسیری، یا غایب‌اند و یا کم‌رنگ. آری، ممکن است پاره‌ای از پایه‌های روش اجتهادی با روش - مثلاً - معناشناختی یکی باشد، ولی به حتم جایگاه آن‌ها در این دو روش یکسان نیست. مثلاً در شیوه‌ی اجتهادی، گاه به «قرائن غیر لفظی» مانند فضای نزول، ویژگی‌های مخاطب و معرفت‌های بدیهی، بیشتر توجه می‌شود تا در روش‌های دیگر.

از این رو، پس از مقدمه‌ای کوتاه درباره‌ی تبارشناسی و تعریف تفسیر اجتهادی -

عقلی، به سراغ آن مؤلفه‌ها رفته، هر یک را به اختصار برمی‌رسیم.

تفسیر اجتهادی در یک نگاه

درباره روایی یا ناروایی تفسیر اجتهادی، همه‌ی سخن‌ها و چالش‌ها به این نکته برمی‌گردد که قوه‌ی عاقله‌ی انسان چه اندازه در فهم شریعت و دین بر صواب و معتبر است. جایگاه این بحث در علم کلام و یا اصول فقه است و در همان جا، این نتیجه حاصل شده است که «و قد اعتبر الامامية و المعتزلة العقل بما هو طريق موصل الى العلم القطعی، مدرکاً للحکم و طریقاً له، و لکن لا یذهبان الى تحکیم العقل مطلقاً؛ نزد علمای امامیه و معتزله، عقل از آن جهت که عقل است راهی معتبر برای رسیدن به علم یقینی است؛ چه مدرک آن باشد و چه طرقی برای رسیدن به آن. اما هیچ یک از دانشمندان شیعه و معتزله عقل را علی‌الاطلاق، معتبر ندانسته‌اند.» حتی کسانی معتقدند که پیامبر گرامی اسلام ﷺ به اصحاب خود، طریقه‌ی فهم اجتهادی را می‌آموخت و آنان را به این شیوه‌ی درک و فراگیری، ارشاد می‌فرمود.

ولو درسنا سیرة رسول الله ﷺ و فقہانها بتفاصیلها لقطعنا الرأی فی أن رسول الله ﷺ قد حوّل التوجیہات القرآنیة الی واقع ملموس و علم صحابته کیفیه الاجتهاد العقلی فی فهم الشرعیة سواء أکان ذلك فی القرآن أوفی السنة. ^۱ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

اگر ما در سیره‌ی نبوی بیندیشیم و آن را درست و دقیق دریابیم، قطع می‌یابیم که آن بزرگوار آیات قرآن را بر اساس ملموسات و وقایع پیرامونی تفسیر و توجیه می‌کردند و به اصحاب خود می‌آموختند که چگونه عقل اجتهادی خود را در راه فهم دین به کار گیرند؛ چه قرآن باشد و چه سنت.

مفسرانی که به عقل اجازه‌ی دخالت در تفسیر داده‌اند، عموماً چهار نقش عمده برای او در نظر گرفته‌اند:

۱. نقش سلجی: گاه عقل، تنها می‌تواند بگوید که کدام معنا مراد نیست؛ اما اینکه مراد آیه

چیست، از منبع دیگری باید جست‌وجو کرد. مثلاً علامه طباطبایی در ذیل تفسیر آیه‌ی

الی رَّبِّهَا نَاطِرَةٌ^۳؛ «به سوی پروردگار خویش نگرنده‌اند» می‌نویسد:

مراد از نظر کردن به خدا، نظر حسی نیست که مربوط به چشم

جسمانی و مادی است؛ زیرا برهان‌های قطعی بر ناممکن بودن آن

دلالت دارند.^۴

۲. نقش ایجابی: مانند جایی که ظهور آیه‌ای، عقل پسند است و بر آن خدشه‌ی عقلی

نمی‌توان وارد کرد. مثال روشن آن آیه‌ی لم یلد و لم یولد است، که چنانچه خداوند نیز در

قرآن نمی‌فرمود، عقل بدان راه می‌یافت؛ اما ذکر آن در قرآن فواید دیگری دارد که در

جای خود گفته‌اند.

۳. نقش تفسیری یا توضیحی: عقل در این نقش مهم خود معانی آیات قرآن را از طریق

ابزارهای فهم روشن می‌کند و به مثابه‌ی منبعی از منابع تفسیر خصوصاً در شیوه‌ی

اجتهادی است. این نقش عقل، مصداق روشن و بارز «تدبّر در قرآن» است و عمده‌ترین

کارکرد او در فهم کلام الله به حساب می‌آید. مشهورترین مثال برای این نقش عقل، آیه‌ی

لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتِ^۵ است. عقل تفسیری و تفسیر عقلی به نیکی باز می‌گوید که

چرا چندین خدا به فساد در آسمان‌ها و زمین می‌انجامد.^۶

۴. کشف و بیان ملازمات: عقل در این نقش راهگشای خود، پیامدها و لوازم مفهومی را

بیان می‌کند؛ یعنی از دل آیه‌ای به چندین پیامد و لازمه و حلقه‌ی دیگر می‌رسد. مثلاً

مفسّر را قانع می‌کند که اگر مفاد آیات خلقت^۷ را پذیرفت، نیز باید بپذیرد مقام آدمی برتر

از فرشتگان است و آدمی در کارها و تصمیمات خود مختار است و...؛ زیرا وقتی آدم عَلَيْهِ السَّلَام

به گناه خوردن از درخت ممنوع از بهشت اخراج می‌شود، لازمه‌ی عقلی آن، این است که

او در کار خود مختار بوده است.

چنانچه به این کارایی‌های عقل در تفسیر، گردن نهیم و آن را به شمار منابع تفسیر

ببفازیم و در هر جا که نیاز و ممکن بود، رأی او را لحاظ کنیم، عمده‌ترین عناصر تفسیر

اجتهادی را پذیرفته‌ایم. فقط می‌ماند این که حوزه‌ی عملکرد عقل تا کجا است و تا چه لایه‌هایی از قرآن می‌توان او را پیش برد. تفصیل این مباحث از این مختصر بیرون است.^۸ پس از این توضیحات، اکنون می‌توان تعریفی نسبتاً جامع و مانع از تفسیر اجتهادی به دست داد. زرقاتی در مناهل العرفان، این روش تفسیری را این‌گونه تعریف می‌کند:

هرگونه عملیات عقلانی و کاربستِ قوه‌ی فهم و درک و درایت که آیات قرآن را مفهوم‌تر و مقاصد آن را روشن‌تر کند، تفسیر عقلی یا اجتهادی است.^۹

و نیز گفته‌اند:

تفسیر عقلی، شیوه‌ای است اجتهادی بر پایه‌ی قواعد قطعی عقل که به شرح معانی قرآن و تدبیر در مضامین آن و کشف ملازمات آیات می‌انجامد.^{۱۰}

یا این که:

تفسیر اجتهادی آن است که در آن، مفسر بیشتر بر عقل و نظر تکیه دارد تا نقل و اثر.^{۱۱} از مقدمات، پیش‌فرض‌ها، سیره‌ی مفسران و تعریف تفسیر اجتهادی، چنین برمی‌آید که در این روش، مفسر علاوه بر احاطه بر قواعد ادبی، اعراب، بلاغت و علم به معانی حقیقی و مجازی کلمات و عبارات، باید به چندین مؤلفه‌ی دیگر نیز توجه کند که فهرست آشفته‌ی آن‌ها بدین قرار است:

۱. اسباب نزول؛

۲. تناسب آیات و سوره؛

۳. سیاق آیات و فضای نزول آن‌ها؛

۴. جری و تطبیق؛

۵. توسعه‌ی مفهومی؛

۶. تعیین مصداق‌های متناسب با الفاظ و سیاق و سازگار با قرائن؛

۷. علوم جدید؛

۸. خردورزی‌های سنتی و مدرن؛

۹. فرهنگ زمان نزول؛

۱۰. الغای خصوصیت؛

۱۱. قراین ناپیوسته‌ی لفظی و غیر لفظی؛

۱۲. حدیث‌شناسی (روایت و درایت)؛

۱۳. تحلیل قضایا و بررسی احتمالات معنایی؛

۱۴. تفسیر تقارنی (نظر داشت متون و کتب مقدس دیگر ادیان آسمانی)؛

۱۵. تحلیل‌گری و تبیین دقیق بر اساس عقل اجتهادی.

پیش از برشمردن پاره‌ای از تفاسیر که به گمان نگارنده به مدرسه‌ی تفسیر اجتهادی تعلق دارند، دو نکته‌ی دیگر شایان ذکر است:

۱. تفسیر عقلی - اجتهادی قرآن غیر از گرایش‌های عقلانی است که کمابیش در بسیاری از تفاسیر مهم شیعه و سنی به چشم می‌خورد. اساساً فرق است میان «شیوه» و «جهت‌گیری». بسا مفسّرانی که قرآن را به یک شیوه تفسیر کرده‌اند، اما با جهت‌گیری‌های متفاوت. مثلاً می‌توان قرآن را با جهت‌گیری سیاسی به هر شیوه‌ای تفسیر کرد. همچنین چنانچه شیوه‌ی مفسّری، تفسیر قرآن به قرآن باشد، لزوماً جهت‌گیری او همان نیست که مفسّر دیگری قرآن را به همان شیوه تفسیر کرده است. جهت‌گیری می‌تواند اجتماعی، سیاسی، عرفانی، ذوقی و... باشد و این‌ها البته هیچ یک روش تفسیری نیستند. از این رو، نمی‌توان سخن کسانی را که روش‌های تفسیر قرآن را به عدد ۱۵ هم رسانده‌اند،^{۱۲} پذیرفت. روش‌ها، شماری بس اندک دارند؛ اما گرایش‌ها و جهت‌گیری‌ها بسیارند. در واقع روش‌ها، راه‌های کشف معانی و الفاظ و آیات قرآنی

درباره‌ی روش‌ها، بنگرید به: مذاهب التفسیر الاسلامی و مناہج فی تحلیل النظم القرآنی، (ص ۲۴۳-۱۹۱) و اصول التفسیر و قواعد (۱۸-۹).

است که مفسّر از طریق آن‌ها به فهم بهتر نایل می‌شود، اما گرایش‌ها و اتّجاهات تفسیری، بیشتر در حوزه‌ی مقاصد و انگیزه‌های تفسیرند.^{۱۳}

۲. تفسیر عقلی، همان استدلال عقلی مصطلح نیست که مفسّر با آن به سراغ آیات برود. تفسیر عقلی از منابع گوناگونی آب می‌خورد که برخی از آن‌ها، اساساً در معرض داروی عقل نیستند؛ مانند ادبیات و شأن نزول و... از این رو می‌توان گفت آنچه مثلاً در تفاسیر مرحوم ملاصدرا به چشم می‌خورد، تفسیر قرآن بر اساس استدلال‌های عقلانی و برهان^{۱۴}؛ اما در تفسیری مانند میزان، شیوه‌ی مؤلف، اجتهادی-عقلی است، بدون این‌که به دام براهین خاصّ فلسفه گرفتار آید. اما شناختنامه‌ی مختصری از پاره‌ای تفاسیر اجتهادی، بدین قرار است:

۱. مفاتیح‌الغیب، محمّد بن عمر، مشهور به فخر رازی (۶۰۶-۵۵۴ هـ ق)
۲. روح‌المعانی فی تفسیر القرآن و السبع‌المثانی، محمود بن عبدالله آلوسی (۱۲۷۰-۱۲۱۷ هـ ق)
۳. تنزیه القرآن عن المطاعن، قاضی عبدالجبار همدانی (۴۱۵- هـ ق)
۴. التبیان، شیخ طوسی (۴۶۰-۳۸۵ ق)
۵. لطائف‌الاشارات، عبدالکریم قشیری (۴۶۵-۳۸۶ ق)
۶. الکشاف...، محمود بن عمر زمخشری (۵۳۸-۴۶۷ ق)
۷. مجمع‌البیان، فضل بن حسن طبرسی (۵۴۸-۴۶۸ ق)
۸. روح‌البیان فی تفسیر القرآن، اسماعیل حقی (م ق)
۹. میزان، علامه طباطبایی (۱۳۶۰-۱۲۸۱ ش)
۱۰. البیان فی تفسیر القرآن، ابوالقاسم خویی.
۱۱. فی ظلال القرآن، سید قطب.
۱۲. الجواهر، طنطاوی.
۱۳. تفسیر المنار، عبده و رشید رضا.

۱۴. تسنیم^{۱۵}، عبدالله جوادی آملی.

مؤلفه‌های تفسیر عقلی - اجتهادی

تفسیر اجتهادی قرآن، به مثابه‌ی یک روش که هم سابقه‌ی تاریخی دارد و هم آثار بسیاری بر پایه‌ی آن تألیف شده است، چندین آبشخور و منشأ و منبع دارد که در این جا از آنها به «مؤلفه» یاد می‌شود.

مراد از مؤلفه، عناصر، منابع و رویکردهای اساسی در این تفسیر روشمند است. به سخن دیگر، آنچه تفسیر عقلی - اجتهادی، بر پایه‌ی آنها بنا می‌شود و بر اساس آنها از دیگر روش‌های تفسیری جدا می‌گردد، مؤلفه‌های آن هستند. نگارنده نمی‌تواند دعوی حصر عقلی و یا حتی استقرا در این باره کند، اما می‌تواند مدعی شود آنچه در ذیل می‌آید، از مهم‌ترین مؤلفه‌های تفسیر اجتهادی است که مجموعه‌ی آنها وجه ممیز و فصل مقوم این نوع تفسیرند. گفتنی است، بسیاری از مؤلفه‌های تفسیر اجتهادی، در دیگر روش‌ها نیز وجود دارند و ویژه‌ی هیچ روشی محسوب نمی‌شوند؛ مانند داده‌های علوم ادبی، ارشادهای شأن نزول، قراین پیوسته‌ی لفظی و...

بنابراین در این جا تنها به مؤلفه‌ها و پایه‌هایی اشاره می‌شود که یا ویژه‌ی تفسیر اجتهادی‌اند و یا در روشی دیگر به چشم می‌خورند، اما کم‌رنگ و در حاشیه و اجتناب‌پذیر. پیش‌تر ۱۴ مؤلفه را برشمردیم که البته پاره‌ای از آنها از سر تسامح و آسان‌گیری به آن فهرست وارد شده‌اند. بررسی و تفصیل و تبیین یک یک آنها، به مجال و توفیق دیگر محتاج است. در این فرصت، سه پایه از پایه‌های تفسیر عقلی - اجتهادی را تحت عنوان «مؤلفه» شرح و توضیح می‌دهیم.

۱. توسعه‌ی مفهومی و الغای خصوصیت

یکی از پایه‌های تفسیر اجتهادی، گستراندن مفهوم قرآن تا بیرون از مرزهای لفظ و

شأن نزول است. توجّه به تنگی ظرف الفاظ و ناکرانمندی معارف قرآن، این گسترش را توجیه می‌کند. اگر بپذیریم که قرآن مجید، حاوی همه‌ی پاسخ‌ها و حقایق هستی و زندگی‌ساز است، و نیز اگر بپذیریم که الفاظ بشری - که قرآن در قالب آنها ریخته شده است - گنجایش آن همه معارف و حقایق را ندارد و اگر بپذیریم که دانشمندان مسلمان، مُجاز به الغای خصوصیت از آیات اند - که همه اینها پذیرفتنی است - چاره‌ای جز توسعه دادن در مفاهیم الفاظ قرآن نداریم.

در سیره و شیوه‌ی تفسیر معصومین علیهم‌السلام توسعه‌ی مفهومی قرآن که با الغای خصوصیت همراه است، فراوان به چشم می‌خورد. در این شیوه‌گاه لفظ یا عبارتی که کاربرد لغوی و عرفی آن محدود است، چنان گسترش معنایی می‌یابد که مرزهای لفظ و حتی گاه سیاق و شأن نزول را در هم می‌شکند و جهان‌های دیگری را نیز تسخیر می‌کند. مبانی نظری این عملیات فکری، بسیار روشن و مقبول است؛ چنان که در مبحث الفاظ در علم اصول به نیکی و تفصیل بررسی شده‌اند. در اینجا فقط یادآور می‌شویم که قیود و صفات ذکر شده در کلام به این دلیل که برای همان مورد ذکر شده‌اند، خصوصیتی ندارند. این اصل چنان مسلم است که در قواعد تفسیری به «عدم تخصیص مورد» نامبردار است. بنابراین مثلاً نمی‌توان شأن نزول را مخصّص عموم و یا مقید اطلاقی لفظی که در قرآن به کار رفته، دانست؛ زیرا خصوصیت واقعه‌ای که سبب نزول شده (شأن نزول) با عمومیت عبارات و الفاظ منافات ندارد تا از آن دست برداریم. عمومیتی که در آیات است، حکم کبرای قضیه را دارند که به انضمام صغرا (مثلاً شأن نزول) نتیجه می‌دهند. زرکشی در البرهان فی علوم القرآن، بابی را به این موضوع اختصاص داده است.^{۱۶} و دیگران نیز کمابیش به این مسأله‌ی مهم تفسیری پرداخته‌اند. صاحب التمهید، عنوان بحث را چنین می‌آورد: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد^{۱۷}؛ یعنی اعتبار به عمومیتی است که در لفظ است نه به خصوصیتی که در مورد است.^{۱۸} چنین فرایندی را در تفسیر، «جری و تطبیق» نیز می‌گویند؛ یعنی اجرا و تطبیق آن بر غیر مورد و معنای

خاص آن. از امام باقر علیه السلام نقل شده است:

ولو ان القرآن نزلت فی قوم ثم مات اولئک القوم ماتت الایة لما بقى من القرآن شیء ولكن القرآن یجرى اوله على آخره ما دامت السموات و الارض. ۱۹

اگر قرآن بر قومی [خاص] نازل شده است؛ آن‌گاه که آن قوم از میان بروند، آیات خدا نیز خواهد مرد و چیزی از این کتاب باقی نخواهد ماند. اما قرآن جاری است آغاز آن بر پایانش تا آن‌گاه که آسمان‌ها و زمین بر پای‌اند.

الغای خصوصیت از آیه، گاه از طریق تنقیح مناط است که در مقدمات تفسیر و همچنین مباحث اصولی، از آن به تفصیل سخن می‌رود. «تنقیح مناط» یعنی یافتن و آشکار کردن ملاک حکم و تعمیم آن به غیر مورد مربوط. همان‌گونه که پیدا است، فی الواقع تنقیح مناط نیز نوعی یا همان الغای خصوصیت است؛ منتها از منظر و جهت دیگر. بنابراین اگر معلوم شود که مناط و ملاک حکمی در قرآن چیست، هرگاه همان ملاک در جایی دیگر بود، حکم مربوط نیز در همان جا می‌آید. از باب مثال می‌توان گفت وقتی خداوند پرداخت اجرت کارگزاران زکات را، توصیه و الزام کرده است (انما الصدقات للفقراء و المساکین و العاملين علیها^{۲۰}) پرداخت اجرت به دیگر کارگزاران نیز الزامی است؛ زیرا خصوصیتی در پرداخت اجرت کارگزاران زکات نیست و به هر دلیلی (مناط) که باید به کارگزاران زکات، دستمزد داد، حق الزحمه‌ی دیگر کارگزاران را نیز باید پرداخت.

از طریق تنقیح مناط، شعاع آیات قرآنی تا همه‌ی زوایا و اضلاع زندگی مادی و معنوی انسان می‌گسترده که از آن می‌توان به توسعه‌ی مفهومی یاد کرد.

سه مثال از توسعه‌ی مفهومی که در روایات تفسیری آمده است، بدین قرارند:

۱. امام علی علیه السلام آیه‌ی «ولا تنس نصیبک من الدنیا»^{۲۱} (بهره‌ی خود را از دنیا، فراموش

مکن) را که درباره‌ی قارون و سفارش قومش به او است، عام گرفته و «نصیب» را در این آیه «سلامتی و توانایی و فراغت و جوانی و نشاط» معنی کرده‌اند.^{۲۲} فراموش نشود که بنی اسرائیل این سخن را به قارون از آن رو گفتند که او از تمکانات دنیوی خویش (نصیب) برای آخرتش سود برد.

۲. در روایتی آیه‌ی *و من الناس من یشری نفسَهُ ابتغاء مرضات الله*^{۲۳} که درباره‌ی امام علی علیه السلام است، بر آمران به معروف و ناهیان از منکر تطبیق شده است. در این روایت، حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند: «آنان که جان خود را با خدای خویش سودا می‌کنند، همانانند که در راه امر به معروف و نهی از منکر، جان خود را با خدای خویش سودا می‌کنند، همانانند که در راه امر به معروف و نهی از منکر، جان خود را در معرض خطرها قرار می‌دهند و به قتل می‌رسند.»^{۲۴}

۳. در روایتی دیگر، امام معصوم علیه السلام سفارش خداوند را به سپاس‌گزاری از والدین^{۲۵} توسعه داده، والدین را هر تولیدکننده‌ای دانسته‌اند. بدین ترتیب اگر باید از والدین که تولید مثل کرده‌اند، سپاس‌گزاری کرد، از تولیدکنندگان علم و حکمت نیز باید قدردانی کرد. ردّ پای این‌گونه توسعه دادن در معنای آیه یا لفظی از قرآن در تفاسیر مهم - اعم از شیعی و سنی - دیده می‌شود.

یک. علامه طباطبایی معتقد است که قرآن نظام علی و معلولی را می‌پذیرد و همواره توجه ما را به اسباب جلب می‌کند؛ اما شیوه‌ی بیان قرآن به گونه‌ای است که گاه واسطه‌ها را حذف می‌کند و این پدیده‌ها را یک راست به خداوند متصل می‌نماید.^{۲۶} مثلاً در آیه‌ی ۷۹ از سوره‌ی نحل که خداوند می‌فرماید «آیا به پرندگان ننگریسته‌اند که در فضای آسمان رام و مسخرند [و] کسی جز خداوند آنها را در آن حال نگه نمی‌دارد» علل طبیعی «بیان» نشده است، نه این‌که «انکار» شده است. وی این اسقاط را برای نهیب زدن و بیدار کردن خواب آلودگان می‌داند تا مردم خداوند را مسبب الاسباب بدانند.^{۲۷} از این سخن برمی‌آید که در جاهای دیگر نیز که خداوند واسطه‌ها را نگفته است، برای همین

گونه امور بوده است نه انکار آنها و وصل همه‌ی امور بدون هیچ‌گونه واسطه و سببی به خداوند.^{۲۸} بدین ترتیب می‌توان با پشتوانه‌ی قرآنی، در هر مسأله‌ای در پی اسباب و علل مادی بود و بر اثر انتساب و اتصال مستقیم آن مسأله به خداوند در قرآن، منکر تأثیر اسباب و علل طبیعی نشد. از همین جا است که می‌توان -مثلاً- نسبت «توفی» را به خدا در آیه‌ی ۴۲ از سوره‌ی زمر، تفسیری اجتهادی کرد و نقش بیماری‌ها و دیگر عوامل مرگ را در نظر گرفت و در عین حال خداوند را متوفی دانست: *الله یتوفی الانفس حین موتها؛ «خداوند جان‌ها را هنگام مرگ، به کمال می‌گیرد.»* به ویژه آنکه در جایی دیگر، توفی را به یکی از واسطه‌ها (فرشته‌ی مرگ) نسبت می‌دهد.^{۲۹} به گفته‌ی علامه طباطبایی:

او هام عامیانه می‌پندارند که تنها استثناها را که عللی برای آنها یافت نشده است، باید به خدا منتسب کرد؛^{۳۰} حال آن که چنین نیست. بازگشت همه چیز در نهایت به خدا است؛ اگر چه همه‌ی پدیده‌ها، علل و اسباب نزدیک دارند.^{۳۱}

د. طنطاوی می‌گوید: خداوند در سوره‌ی غاشیه، مردم را به نظر کردن در شتر فرا خوانده است. علت انتخاب شتر، فرهنگ مخاطب اولیه‌ی قرآن است که عرب‌ها بودند. مراد نظر کردن در آثار صنع است؛ هندی می‌تواند به فیل بنگرد و دیگری به عقاب و...^{۳۲}

ه. نویسندگان تفسیر المنار (عبده و رشیدرضا) کتاب خود را سرشار از این نوع توسعه کرده‌اند و معتقدند که اساساً قرآن به این شیوه سخن گفته است تا همیشه زنده و تازه باشد. از این رو همواره به الغای خصوصیت دست می‌زنند و حتی دامنه‌ی الغا را تا مخاطبان قرآن نیز می‌کشانند؛ یعنی هیچ خصوصیتی برای مخاطبان صدراسلام قائل نمی‌شوند؛ بدین بیان:

خطاب‌های خداوند در قرآن، اگر چه متوجه مردم آن روزگار است، اما آنان ویژگی و خصوصیتی نداشتند که مخاطب انحصاری قرآن باشند؛

تنها خصوصیتشان این بود که حیات آنان با نزول قرآن، همزمان شد. مخاطب قرآن، نوع بشر است از دوران بعثت تا قیامت. بنابراین معارف قرآن، به معلومات زمان و عصر خاصی محدود نیست، بلکه مرزهای کفر و ایمان را در می‌نوردد و بشر را به‌رغم کفر و ایمانش مخاطب قرار می‌دهد.^{۳۳}

بر اساس این نظریه، هر عامی و عالمی به قدر درک و اجتهادش، از قرآن سهم و نصیبی می‌برد و سعه‌ی علمی و وجودی انسان، به مفاهیم ظاهری قرآن توسعه می‌دهد و هر قدر که ظرفیت فکری مفسر بیش‌تر باشد، در گسترش معنایی آیات، موفق‌تر است.^{۳۴} درباره‌ی توسعه‌ی مفهومی قرآن، نکته‌ی مهمی باقی می‌ماند که یادآوری آن بسیار لازم است. گاه آیاتی در قرآن به چشم می‌خورند که ویژه و در شأن انسان یا موضوع واحدی است. گرچه نگارنده معتقد است که آنها نیز به یک معنا قابل توسعه‌اند - کما اینکه عملاً در اکثر تفاسیر معتبر چنین شده است - اما درباره‌ی این دسته از آیات، جانب احتیاط را باید سخت در نظر گرفت تا به ورطه‌ی تفسیر به رأی مذموم، نغلتیم. بهترین نمونه‌های این گروه از آیات، آیه‌ی ۱۷۳ از سوره‌ی آل عمران و آیه‌ی ۵۵ از سوره‌ی مائده است. در آیه‌ی نخست، خداوند کلمه‌ی «الناس» را برای فردی مشخص به کار برده است: «الذین قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم...» «همان کسانی که چون بعضی به ایشان گفتند که مردمان [مشرک] در برابر شما گرد آمده‌اند، از آنان بترسید...» بنابر اخبار و روایاتی که در شأن نزول این آیه وارد شده است، مراد از «الناس» در «قال لهم الناس» نعیم بن مسعود است که خبر حمله‌ی قریب‌الوقوع مکیان را به مسلمانان مدینه داد.^{۳۵}

آیه‌ی دوم (مائده/۵۵) نیز در شأن مولای متقیان، حضرت علی علیه السلام است و نمی‌توان «الذین امنوا» را به بهانه و لحاظ گنجایش لغوی آن، بر غیر آن حضرت حمل کرد.^{۳۶}

۲. تطبیق مصداقی

غیر از «توسعه‌ی مفهومی» تفسیر اجتهادی مؤلفه‌ی دیگری نیز دارد که از آن به «تطبیق مصداقی» یاد می‌کنیم. در توسعه‌ی مفهومی، معنای جمله‌ای در قرآن گسترش می‌یابد؛ اما در تطبیق مصداقی، برای آیه، معنایی جزئی و روشن و ملموس، تعیین می‌گردد. توسعه‌ی مفهومی، اگر چه در جهان معنایی آیه، گسترش می‌دهد، اما تا حدی آن را به مرز ابهام و کلی‌گویی، نزدیک می‌کند که بسیار خطرناک و واجب‌الاعراض است. در مقابل، تطبیق مصداقی، آیه را به آشکاری و روشنی یک مصداق عینی و همه‌فهم، تبدیل می‌کند.

مراد از تطبیق مصداقی، منطبق کردن آیات بر حقایق و واقعیات هستی و حوادث و اقوام و انسان‌های خاص است. اقوام و انسان‌هایی که مصداق پاره‌ای از اشارات قرآنی‌اند، گاه مربوط به عصر نزول آیات‌اند و گاه به دوران قبل و بعد از عصر نزول مربوط می‌شوند.^{۳۷} همه‌ی این مصداقی‌یابی‌ها که البته گاهی پذیرفتنی و گاه نامقبول به نظر می‌آیند، در عینی‌تر و محسوس‌تر شدن مفاهیم و حیاتی، کمک بسیار می‌کنند. اکنون نمونه‌هایی از فرایند «تطبیق مصداقی» را در سیره‌ی معصومان و سنت مفسران نشان می‌دهیم.

۱. حضرت علی علیه السلام «ماعون» را در آیه‌ی يَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ^{۳۸}، «زکات» معنا کرده‌اند؛^{۳۹} حال آن که «ماعون» در لغت، یعنی اندک و کم‌بها.^{۴۰}
۲. «رحمت» را در آیه‌ی يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ^{۴۱}، بر «نبوت» تطبیق کرده‌اند.^{۴۲}
۳. «عمل صالح» که بسیار کلی و مبهم است، در آیه‌ی أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِيُوفِّيهِمْ أَجْرَهُمْ^{۴۳}، بر فرایض دینی، تطبیق شده است.^{۴۴}
۴. «نعیم» را که معنایی عام دارد، در آیه‌ی لِتَسْتَلْنَ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ^{۴۵}، نعمت «امنیت و عاقبت» معنا کرده‌اند.^{۴۶}
۵. «شراب» را که در آیه‌ی وَانظُرْ إِلَى شَرَابِكُمْ وَطَعَامِكُمْ^{۴۷} نمی‌توان بر معنای عرفی آن

حمل کرد، حضرت علی علیه السلام بر آب میوه تطبیق کرده‌اند.^{۴۸}

۶. همان حضرت، مصداق «اشاعه‌ی فحشا» را که در آیه‌ی ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشة فی الذین امنوا^{۴۹} آمده است، بدگویی از مسلمان دانسته‌اند.^{۵۰}

۷. در روایتی که از امام جواد علیه السلام نقل شده است و راوی آن عبدالعظیم حسنی (مدفون در ری) است، آن امام گرامی علیه السلام چندین واژه‌ی کمابیش مبهم را که در آیه‌ی سوم سوره‌ی مائده آمده است، به دقت مصداق‌یابی و معنا کرده‌اند.^{۵۱}

از این نمونه‌ها بسیار می‌توان به دست داد و همگی آنها در کتب تفسیری که به شیوه‌ی «نقلی و مأثور» تألیف شده‌اند، یک جا جمع و گردآوری شده است.^{۵۲}

این مؤلفه تفسیر اجتهادی، در روایات تفسیری و سیره‌ی معصومان علیهم السلام محصور نماند و هر از گاه در تفاسیر دیگران نیز نشانی از آن را می‌توان یافت. البته روشن است که «تطبیق» در روایات اهل عصمت علیهم السلام با «تطبیق» در تفاسیر بشری و اجتهادی، از جهات مختلف فرق می‌کند، که در جای خود باید بدان پرداخت. اکنون نمونه‌هایی از تطبیق مصداقی در تفاسیر اجتهادی:

یک. علامه طباطبایی در تفسیر آیه‌ی ۲۲ سوره‌ی حجر، صفت «لواقح» را برای «ریاح» به ماجرای گرده‌افشانی باد که امروزه روشن و ثابت شده است، تطبیق می‌کنند. آیه‌ی پیش گفته (وارسلنا الریاح لواقح) سخن از بادهایی می‌گوید که وظیفه‌ی لقاح را بر عهده دارند؛ اما درباره‌ی آنچه با باد آبستن می‌شود، ساکت است. علامه و پاره‌ای دیگر از مفسران معاصر، این آیه را بر زوجیت در گیاهان و لقاح آنها تطبیق کرده‌اند. وی می‌نویسد:

در دانش گیاه‌شناسی ثابت شده است که حکم زوجیت در همه‌ی گیاهان جاری است و آنها نیز به نر و ماده تقسیم می‌شوند. باد در خود، ذراتی دارد که آن ذرات حکم نطفه را دارند برای گیاهان. آن ذرات کار نطفه‌ی مذکر را انجام می‌دهند و گیاهی که آن ذره را

می پذیرد، به مثابه ماده است... این آیهی قرآنی که چنین بر کشفیات علمی، سبقت گرفته است، به مانند معجزه است، بلکه خود معجزه است.^{۵۳}

دو. نویسندگان تفسیر نمونه، آیات ۱۵ و ۱۶ سورهی تکویر را بر منظومهی شمسی تطبیق کرده و برای آن دلایلی از علوم جدید و سیاق و لفظ آیات آورده‌اند. بنا بر تفسیر یاد شده الجوار الکئس، یعنی پنج سیارهی منظومهی شمسی که با چشم غیر مسلح نیز دیده می‌شوند.^{۵۴} در همان تفسیر، برج‌های آسمان که قرآن از آن‌ها یاد می‌کند، منزلگاه‌های خورشید و ماه، معنا شده‌اند.^{۵۵}

سه. در سورهی تکویر، آیه‌ای است که از شعله‌ور شدن دریاها سخن می‌گوید و این که در روز قیامت دریاها همه برافروخته می‌شوند: واذبحار سجرت^{۵۶} پیشینیان برای این آیه تفسیرهای شگفتی آورده‌اند که سقوط ماه و خورشید در دریاها، از آن جمله است.^{۵۷}

پاره‌ای از مفسران «سجرت» را بر تجزیهی آب تطبیق کرده و توضیح داده‌اند که آب از دو عنصر هیدروژن و اکسیژن تشکیل شده است که هر دو آتش‌زا هستند و هنگام تجزیه، تولید آتش می‌کنند.^{۵۸}

چهارم. قرآن مجید در دو جا به ستون‌های نامرئی آسمان‌ها اشاره کرده است که بسیاری از مفسران، آن ستون‌ها را بر «جاذبه‌ی زمین» تطبیق کرده‌اند. در یک جا فرموده است: خلق السموات بغير عمد ترونها^{۵۹} و در سوره‌ای دیگر: رفع السموات بغير عمد ترونها.^{۶۰} از این‌گونه تطبیق‌ها که در واقع نوعی مصداق‌یابی است، در تفاسیر - به ویژه تفاسیر جدید - بسیار است. نکته‌ای که نباید از یاد برد، این است که هیچ مفسر معتبر و مشهوری را نمی‌شناسیم که در این مصداق‌یابی‌ها، جانب احتیاط علمی را فرو گذاشته باشد؛ بلکه همگی در عین اعتراف به نقص دانش خود، انطباق‌های خود را ظنی و گاه کم‌اهمیت شمرده‌اند. بر خلاف اینکه مشهور شده است که کسانی مانند طنطاوی در

الجواهر، در تطبیق آیات بر کشفیات علمی، افراط و دلیری کرده است، هرگز چنین نیست. کافی است نگاهی از سر پرسش و تأمل به تفسیر او بیندازیم تا دریابیم که او نیز پیشگاه قرآن و تفسیر را به فرضیه‌های علوم جدید نیالوده است و اگر هر از گاه تطبیقی صورت داده، با مقدمه چینی‌های بسیار و بیان احتمالات دیگر است.^{۶۱}

نکته‌ی پایانی در این باره، آن است که در میان گرایش‌های تفسیری، به نوعی تفسیر برمی‌خوریم که سعی بسیار در توجیه علمی آیات دارد. این گرایش که گاه معتدل و گاه افراطی است، قرآن را تنها از منظر علم می‌نگرد و اصل موضوعی و مسلّم آن، حجّیت علوم بشری - اعم از فرضیه‌ها و مسلّمات علمی - است. برخی از این نوع تفسیر، به تفسیر پوزیتیویستی یاد کرده و بر نوع افراطی آن سخت خرده گرفته‌اند.^{۶۲} گفتنی است که به هر روی این گرایش تفسیری در شیوه‌ی عقلی - اجتهادی می‌گنجد و چه پذیرای آن باشیم و چه منکر آن، باید جایی برای او در میان گرایش‌های تفسیری که در مجموعه‌ی روش عقلی - اجتهادی می‌گنجد، باز کنیم. به دلیل گرایش بودن - نه شیوه و روش بودن - این نوع تفسیر قرآن است که نباید کشفیات علمی را جز مؤلفه‌های تفسیر عقلی - اجتهادی قرار دهیم. هر چند در این شیوه، مفسّر نگاه محتاطانه‌ای به علوم و دستاوردهای بشری دارد، اما آنها را در اساس و پایه‌ی تفسیر خود قرار نمی‌دهد؛ مگر آنکه مفسّر، علم‌زده بوده، گرایش افراطی به تفسیر علمی قرآن داشته باشد.

۳. تحلیل‌گری و مفهوم شکافی

«تحلیل‌گری» یا «مفهوم شکافی» شاید گویاترین شاخصه‌ی تفسیر عقلی - اجتهادی، در میان دیگر مؤلفه‌ها باشد. این پایه‌ی مهم تفسیر درایی، مرز باریکی با مؤلفه‌ی «توسعه‌ی مفهومی» دارد که خواهیم گفت. از سویی، به مثابه‌ی وجه و علامت تفسیر اجتهادی عمل می‌کند، و از سوی دیگر در سایر شیوه‌های تفسیری، در شکل و هندسه‌ی دیگری ظاهر می‌شود. باز شکافی معانی قرآنی، به معنای واقعی کلمه، تفسیر

است؛ بر خلاف دیگر مؤلفه‌ها که بیش‌تر نتیجه‌گیری یا ابهام‌زدایی است.

تحلیل مفاهیم قرآن و حرکت در عمق معانی - نه در عرض آنها - آن بخش از وظیفه‌ی مفسّر است که در آن، معنایی روشن و مفهوم و مقبول اندیشه‌ها و عقل مصطح، از آیه به دست می‌آید. تحلیل‌گر قرآن، می‌کوشد تا از متن آیات و فضایی که بر سیاق جملات حاکم است، تصویری قابل درک برای مخاطب ارائه دهد و آن را بر همگان آشکار سازد. افزون بر آن، به زوایا و پنهانی‌های آیات، سر می‌کشد و موضوع مطرح در آیه‌ای را نیک تقریر و سپس تحلیل می‌کند. روشن‌تر شدن ابعاد مفهومی یا موضوعی و از هم‌گشودن گره‌ی در کار معنایابی آیه‌ای، شمه‌ای از این بخش در کار تفسیر اجتهادی است.

تفاوت بسیار باریک این مؤلفه با «توسعه‌ی مفهومی» آن است که در «تحلیل‌گری» چیزی بر آیه افزوده نمی‌شود و باری بر دوش آن نمی‌گذارند؛ بلکه مفسّر در این گام، به مفهوم کار دارد و آن را باز می‌شکافد و معانی نو - برای مفسّر و مخاطبانش - را بر می‌نمایاند، بدون این‌که مدّعی شود در معنا و جهان مفهومی آیه گسترش داده است؛ اگر چه ممکن است با تحلیل آیه‌ای، عملاً چنین اتفاقی بیفتد. در توسعه‌ی مفهومی، بنابراین است که از آیه مفهوم‌گیری شود و مفسّر فی الواقع، از نقطه‌ای پی به نقطه‌ای دیگر، و از معنایی، راه به معنایی دیگر می‌برد. به حتم در توسعه‌ی مفهومی، فرض بر این است که خود مفهوم آیه روشن و بی‌گیر و گره است؛ از این رو آن معنای روشن را تا چندین سطح و افق دیگر می‌گستراند. اما در تحلیل‌گری، اتفاق دیگری می‌افتد: در آنجا، اگر حرکت و پیمودنی، در کار است در عمق و طول است، نه در سطح و عرض. بدین‌رو اگر مفسّر بخواهد در توسعه‌ی مفهومی گامی بلند بردارد، نخست باید آیه و مفهوم آن را تحلیل و موشکافی کند، سپس آن را به جهان‌های دیگر و موضوعات بیش‌تر، بگستراند.^{۶۳}

از تفاوت‌های دیگر این دو مؤلفه که در اینجا باز می‌گوییم آن است که توسعه‌ی مفهومی گاه اجتناب‌پذیر است؛ بر خلاف تحلیل و تعمیق آیات که همیشه و در همه‌ی آیات، مفسّر را به سوی خود می‌خواند. آیات بسیاری در قرآن هست که اگر مفسّر از کنار

آنها بگذرد و معنایی ورای ظهور آنها، بر آیه نیفزاید، کسی بر او خرده نمی‌گیرد؛ ولی هیچ مفسری از تحلیل و بازشکافی معنای آیه‌ای، معاف نیست و به یک معنا کار اصلی او، همین است. شاید بتوان همه‌ی مفاهیم قرآنی را توسعه داد؛ ولی این توسعه همیشه در شرح وظایف مفسر نیست و او می‌تواند هر از گاه در تفسیر آیه‌ای، معنا افزایی کند. آری، ممکن است برخی معتقد باشند که همه‌ی آیات قرآن، قابلیت گسترش معنایی را دارند، اما کسی بر این رأی نیست که پس مفسر باید در همه‌ی آیات، چنین کند. در مقابل، هیچ مفسری از تحلیل و عمق‌بخشی و بازشکافی آیه‌ای از قرآن، نمی‌تواند شانه خالی کند؛ مگر آنکه تفسیر خود را به نقل روایات تفسیری محدود کرده باشد. وقتی شیوه‌ی مؤلفی، تفسیر عقلی - اجتهادی بود، بدین معنا است که باید عقل عرفی و مصطلح، و علم قدیم و جدید، و همه‌ی توان تفسیری خود را به کار گیرد تا معنایی عمیق‌تر از آیات به دست دهد. مثلاً مفسر می‌تواند در شرح آیه‌ی لم یلد و لم یولد از کنار آن بگذرد و به ظهور آن اکتفا کند و آن را به دیگر صفات سلبی خدا، تعمیم ندهد؛ اما گریزی از تحلیل آن ندارد. در یک کلام، توسعه‌ی مفهومی «تعمیم» است و تحلیل مفهومی، «تعمیق».

غیر از دو تفاوت پیش‌گفته، خصوصیت دیگری نیز در این مؤلفه هست که توسعه‌ی مفهومی عاری از آن است. در توسعه‌ی مفهومی، مفسر - اعم از این که معصوم باشد یا بشر عادی - از معنای لغوی عبور نمی‌کند و تفسیرش ناظر به معنای نخستین لفظ - اعم از حقیقی یا مجازی - است. اما گاه مفسر به قرینه‌ی سیاق و فضای نزول و برای پرهیز از مخالفت با عقل همگانی و یا حل تناقض و...، از معنای لغوی یا عرفی کلمه‌ای می‌گذرد و ملزم به ثبت معنای مناسب لفظ - اگر چه نامأنوس - در تفسیر خود می‌شود. مثلاً از امام علی علیه السلام نقل شده است که کلمه‌ی «کفر» در آیه‌ی ثم یوم القیامة یکفر بعضکم ببعض و یلعن بعضکم ببعض^{۶۴}، به معنای «برائت» است.^{۶۵} دلیل آن هم روشن است؛ زیرا هیچ یک از معانی کفر با ساختار این آیه تناسب ندارد.

در عین حال باید توجه داشت که این تغییر معنایی، نباید بی حساب و کتاب و بدون قرینه -ولو ناپیوسته- باشد. کما اینکه حضرت علی در مثال پیشین، پس از آن که کفر را برائت معنا کردند، بی درنگ، آیه‌ای دیگر از قرآن را تلاوت فرمودند که در آنجا نیز کفر به معنای برائت است.^{۶۶}

نیز جای یادآوری است که تحلیل مفاهیم قرآن، غیر از سیره‌ی عملی معصومان علیهم‌السلام به پاره‌ای از روایات صحیح نیز مستند است.

پاره‌ای از روایات که سند سنی و شیعی آنها، صحیح یا حسن است، توجه مسلمانان را به «بطون قرآن» جلب کرده و از اهل تفکر خواسته‌اند که در قرآن بیندیشند و از ظاهر آن به باطن فرو روند؛ یعنی تعمیق و حرکت در عمق. این دست روایات خود به آیاتی مستند و مستظهرند که تدبر در قرآن را از مردم خواسته‌اند و دو نمونه‌ی روشن و آشکار آن در سوره‌های محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و نساء آمده است.^{۶۷}

تعبیر «ظاهر» و «باطن» برای قرآن، اولین بار در روایات آمده است که به دو نمونه‌ی آن اشاره می‌کنیم.

یک. **إِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهراً وَ بَاطِناً وَ مُتَشَابِهاً وَ مُنْسُوخاً.**^{۶۸}

دو. **إِنَّ الْقُرْآنَ لَهُ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ.**^{۶۹}

مرحوم فیض کاشانی در تفسیر صافی و علامه طباطبایی در مقدمه‌ی تفسیر المیزان در این باره و احادیث مربوط، سخن گفته‌اند.^{۷۰} و مولوی در مثنوی، چندین بار به این روایت استناد کرده است؛ از جمله:

حرف قرآن را بدان که ظاهری است

زیر ظاهر، باطنی بس قاهری است

زیر آن باطن یکی بطن سوم

که در او گردد خردها جمله گم

بطن چارم از نبی خود کس ندید

جز خدای بی نظیرِ بی ندید
تو ز قرآن ای پس ظاهر مبین
دیو آدم را نبیند جز که طین
ظاهر قرآن چو شخص آدمی است
که نقوشش ظاهر و جانش خفی است.^{۷۱}

اگر قرآن را باطنی است غیر ظاهر، چه راه برای رسیدن به آن باطن است جز مددجویی از حجج بیرونی (معصومین) و درونی (عقل و اجتهاد)؟ آری، این عقل و اجتهاد را نباید تا آن جا دلیر کرد که دست به تأویل زندقه و تفسیرهای بی مبنا بیافرینند؛ ولی به حتم آیاتی از قرآن هست که به مدد عقل و خرد، بهتر فهمیده می‌شوند. از همین رو است که دانشمند بزرگی مانند سیدمرتضی تأویل مشکل القرآن می‌نویسد و در آن از آیاتی سخن می‌گوید که اراده‌ی معنای ظاهری آنها، صواب و یا کافی نیست.^{۷۲}

از باب «تعرف الاشياء باضدادها و اغیارها»^{۷۳} معنا و تعریف مؤلفه‌ی سوم روشن شد و اکنون سخنی نمی‌ماند جز مثال‌هایی از سنت معصومان علیهم‌السلام و سیره‌ی مفسران. در روایات تفسیری، به ویژه آن‌چه از امیرالمؤمنین رسیده است، نمونه‌های بسیاری را می‌توان به دست داد که آن بزرگواران، غیر از تطبیق مصداقی و توسعه‌ی مفهومی، به تعمیق و گسترش طولی آیات نیز توجه داشته‌اند که در زیر به چند فقره از آنها اشاره می‌شود:

۱. امام علی بن ابی طالب علیه‌السلام آیه‌ی «لم یلد و لم یولد را این سان تفسیر می‌کنند: نزاده است؛ زیرا در غیر آن صورت موروث و نابود شدنی است. زاده نشده است؛ زیرا در غیر آن صورت، خدای شریک است، نه خدای واحد و یکتا...^{۷۴} زاد و ولد، موجب تناهی است، و اولایتناهی است.^{۷۵}

۲. در روایات تفسیری، «لقاء الله» در آیه‌ی «من کان یرجو لقاء الله...»^{۷۶} «تجدید حیات

در قیامت» معنا شده است.^{۷۷}

۳. «اولیاء الله» در آیه‌ی الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون^{۷۸}، به «مخلصان و کسانی که به باطن دنیا می‌نگرند، نه به ظاهر آن» تفسیر شده است.^{۷۹}

۴. حضرت علی علیه السلام کلمه‌ی «الله» را «محیرالعقول» معنا کرده‌اند.^{۸۰}

۵. عیسی بن عبید می‌گوید: نزد امام رضا علیه السلام بودم که از من پرسید: اگر از تو پرسند که آیا خداوند شیء است یا لاشیء چه می‌گویی؟ عرض کردم: خداوند، خود را در قرآن، شیء خوانده است؛ آنجا که می‌گوید: قل ائ شیء اکبر شهادة قل الله... (بگو کدام شیء از حیث شهادت و گواهی، بزرگ‌تر از خدا است؟) سپس عرض کردم: خداوند شیء است؛ اما نه مانند دیگر اشیاء؛ زیرا اگر از خداوند نفی شیئیت کنیم، در واقع وجودش را انکار کرده‌ایم. امام علیه السلام روی به من کرد و فرمود: راست و درست گفتی.^{۸۱}

از کتب مفسرین - قدیماً و جدیداً - نمونه‌های بسیاری می‌توان آورد که نشان دهد آنان نیز در پی تحلیل معنا و حفر الفاظ بوده‌اند؛ اما در آثار تفسیری، به قدری این شاخه‌ی تفسیر اجتهادی فراوان است که نگارنده جز ارجاع به آنها، الزامی به ذکر نمونه نمی‌بیند؛ زیرا فی الواقع تفسیری به معنای خاص آن، یعنی همین. از این رو است که تفاسیر مهم شیعی و سنی، اگر به شیوه‌ی اجتهادی و عقلی تألیف شده باشند، مشحون از تحلیل و تعمیق مفاهیم‌اند. ناگفته نماند که در اکثر این دست از کتب تفسیری، اجتهاد و تحلیل، پس از نقل و بررسی روایات تفسیری و اقوال مفسران است. ولی ثمره‌ی همه‌ی آن نقل و بررسی‌ها، در واقع در تحلیل نهایی مفسر آشکار می‌شود.

هر چند، ذکر نمونه‌هایی از تحلیل مفاهیم قرآنی در تفاسیر، به نظر چندان لازم نمی‌آید، برای تکمیل هندسه‌ی این نوشتار و آشکارتر شدن موضوع، چند نمونه را از نظر می‌گذرانیم.

یک. صاحب تفسیر المیزان در تفسیر آیه‌ی والشمس تجری لمستقرلها^{۸۲} توضیحی می‌دهد که بر آن پایه، تهافتی میان آیه و کشفیات جدید علمی نخواهد بود. ناسازگاری از آنجا به ذهن خطور می‌کند که در آیه‌ی پیش گفته، سخن از جریان و حرکت خورشید

است، حال آن که در دانش جدید به رأی العین ثابت شده است که حرکت در زمین است نه خورشید. این ناسازگاری، مفسر ما را وا داشته که در آیه، بیش از پیشینیان خود بیندیشد و بنویسد:

دور نیست که مراد از «تجری» حالاتی باشد که خورشید نسبت به ما پیدا می‌کند. حسن ظاهر ما چنین در می‌یابد که خورشید هر لحظه به حالی است و خداوند از این تغییر حالات او برای ما، به «تجری» تعبیر کرده است.^{۸۳}

وی همین توجیه را درباره‌ی آیه‌ی والقمر قدرناه منازل^{۸۴} می‌کند.

این آیه‌ی شریفه به اختلاف منظرهای ماه برای اهل زمین اشاره دارد؛ یعنی آیه‌ی شریفه، احوالی از ماه را بیان کرده است که ما می‌بینیم و نه حالات خود ماه را.^{۸۵}

علامه، تعبیر چراغ از خورشید و ماه را که در قرآن آمده است با همین مبنا، تفسیر و توجیه می‌کند.^{۸۶}

دو. ابوالفتح رازی، مفسر بزرگ شیعی در تفسیر آیه‌ی قال لها و للارض اتتیا طوعاً و کرهاً قالتا اتینا طائعتین^{۸۷} (پس به آسمان و زمین گفت بیایید خواسته یا ناخواسته. گفتند: می‌آییم در حالی که خود خواستاریم) این گفت و گور را بر اساس زبان حال دانسته، امر خداوند را به رام شدن آسمان‌ها و زمین، امر تکوینی می‌شمارد. عبارت وی در تفسیر روض الجنان و روح الجنان چنین است:

آن جا قولی [= سخنی] نبود از خدای و نه از آسمان و زمین جوابی. ولیکن این عبارت است و کنایت از سرعت حصول مقدور او بر دفع مراد، یا از طریق تشبیه بر وجه مبالغه.^{۸۸}

دیگران نیز کمابیش بر همین منهج، آیه را تفسیر کرده‌اند. علامه طباطبایی می‌نویسد: جمله‌ی فقال لها و للارض... به این معنا نیست که واقعاً از طریق لفظ و

گفت‌گوی شفاهی بوده است؛ بلکه گفته‌ی خداوند همان فرمان

تکوینی و اراده او است که مساوی است با آفرینش.^{۸۹}

برگرداندن تعبیری که صراحت در گفت و شنود دارد، به امور تکوینی تنها با مؤلفه‌ی

تحلیل عقلانی، ممکن است.

سه. نویسنده‌ی تفسیر تسنیم، پس از شرح و بررسی آیات خلقت انسان (بقره، آیات

۳۹-۴۰) در ماجرای امر الهی به سجده‌ی فرشتگان بر آدم علیه السلام، خود را میان دو محذور

عقلی می‌بیند: نخست این که این فرمان نمی‌تواند تکوینی باشد، و گرنه سربچی از آن

برای احدی ممکن نبود؛ دیگر آن که تشریحی نیز نیست؛ زیرا فرشتگان اهل تکلیف

نیستند و از طرفی، اطاعت در مقابل عصیان است و چون آنان نمی‌توانند عصیان کنند،

پس اطلاعات تشریحی نیز درباره‌ی آنها معنا ندارد. سپس نتیجه می‌گیرد:

باید از واقعی بودن امر به سجده صرف‌نظر و آن را بر تمثیل حمل کرد؛

چون تشریح و تکوین اگرچه با هم ناسازگار است، لیکن نقیض

یکدیگر نیست تا ارتفاع آنها محال باشد. البته تمثیلی بودن امر به

سجده به این معنا نیست که - معاذالله - اصل دستور واقع نشده است

و به عنوان داستانی تخیلی و نمادین بازگو شده و ساخته و پرداخته‌ی

ذهن است و مطابق خارجی ندارد، بلکه نحوه‌ی تمثیل، به این معنا

است که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی به صورت محسوس و

مشهود بازگو شده است؛ نظیر آنچه در سوره‌ی حشر درباره‌ی نزول

قرآن و برکوه و متلاشی شدن کوه آمده است.^{۹۰}

چهارم. امین‌الاسلام طبرسی، در یکی از دو کتاب تفسیری‌اش، آیات خلقت انسان را

در قرآن، بهترین دلیل برای اثبات برتری آدم بر همه‌ی فرشتگان می‌شمارد و با تمسک به

اصل «عدم جواز تقدیم مفضول بر فاضل» بر سخن خود صحه می‌گذارد. این در حالی

است که در آیات خلقت تصریح یا اشاره‌ای به برتری انسان بر فرشتگان نشده است. از

همین رو طبری از مفاہیم و تحلیل آنها به این نتیجه می‌رسد نه از تصریح یا حتی اشاره‌ی قرآن؛ ولی صاحب تفسیر تسنیم، دلایل او را نمی‌پسندد.^{۹۱} هر چند برتری آدم را بر فرشتگان بر اساس مفاد آیات خلقت، می‌پذیرد.^{۹۲}

پنج. در این نمونه به تفسیرهای اجتهادی برخی از مفسران درباره‌ی «رؤیت الهی» که موضوع آیه‌ی ۱۰۳ در سوره‌ی انعام و آیه‌ی ۲۶ در سوره‌ی یونس و آیات ۲۲ و ۲۳ در سوره‌ی قیامت است اشاره می‌کنیم. پیش‌تر یادآوری می‌شود که در این آیات سخن از رؤیت الهی، گاه به نفی و گاه به اثبات شده است. در سوره‌ی انعام، تصریح دارد که لا تدرکه الابصار و در سوره‌ی قیامت، می‌خوانیم: وجوه یومئذ ناظرۃ الی ربها ناظرۃ؛ یعنی «در چنین روزی (قیامت) چهره‌هایی هستند که خرم و تازه‌اند و به سوی پروردگارش نگران». گزارش کوتاهی از تفاسیر اجتهادی در این باره که مخالف هم نیز هستند. بدین قرار است:

مفسران بسیاری از شیعه و معتزله، آیه‌ی سوره‌ی انعام را صریح در عدم رؤیت الهی می‌دانند و آیه‌ی سوره‌ی قیامت را توجیه و تأویل می‌کنند. تأویل آنان به این شرح است که «ناظره» یعنی منتظر و متوقع پاداش، و «نظر» هرگز به معنای رؤیت نیست؛ چنان‌که گویند «به ماه نظر کردم ولی آن را ندیدم». ابوالفتوح در معنای دو آیه‌ی سوره‌ی قیامت می‌نویسد: «روی‌ها باشد تازه، به خدا نگران... اگر مراد رؤیت بودی به منزله‌ی آن بودی که رأیته فرایته.» همو استدلال عقلی نیز می‌کند و می‌گوید که رؤیت بر اجسام و الوان روا است و بر خداوند روا نیست.

دلیل مفسران اشعری که رؤیت خدا را جایز و ممکن می‌دانند، از زبان فخر رازی چنین است: آیه‌ی لاتدرکه الابصار، سلب عموم یا نفی عموم دارد، نه عموم سلب یا عموم نفی؛ یعنی در آیه تصریح نشده است که هیچ دیده‌ای متعلق به هیچ کس، در هیچ حال در دنیا و آخرت به نحوی از انحا (از جمله با خلق حس ششم از سوی خداوند در انسان) خداوند را نمی‌بیند. و خلاصه آن که گفته نشده است که او بذاته رؤیت‌ناپذیر

است، تا آن‌که عموم نفی یا عموم سلب حاصل گردد.^{۹۳}

فخر رازی سپس به بیان دلایل و اقامه‌ی براهین خود ادامه می‌دهد و بر قابل رؤیت بودن خدا پای می‌فشارد و معتقد است که این باور را از آیات قرآن، استنباط و اجتهاد کرده است.^{۹۴}

در مقابل مفسران بزرگ شیعی^{۹۵} و معتزلی^{۹۶} هستند که عدم رؤیت الهی را به قرآن نسبت می‌دهند و اصطیاد این رأی را به بازوی اجتهاد و عقل خویش می‌دانند؛ از جمله علامه طباطبایی می‌نویسد:

مراد از نظر کردن به خدا، نظر حسی نیست که مربوط به چشم جسمانی و مادی است؛ زیرا برهان‌های قطعی بر ناممکن بودن آن دلالت دارند.^{۹۷}

سخن در درستی یا نادرستی یکی از این دو رأی نیست؛ بلکه منظور نشان دادن نمونه‌ای از اجتهادات مفسران در فهم آیات قرآن است که کم من له من نظیر.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها

نصو هیئت علمی دانشگاه پیام نور قزوین.

۱. محمدرضا مظفر، اصول فقه، چاپ نجف، جزء ثانی، ص ۲۱۶.

۲. محسن عبدالحمید، تطوّر تفسیر القرآن، ص ۹۸.

۳. قیامت، آیه‌ی ۲۳.

۴. المیزان، ج ۲۰، ص ۱۱۲، ذیل آیه‌ی ۲۳، سوره‌ی قیامت.

۵. انبیاء، آیه‌ی ۲۲.

۶. ر.ک: المیزان، ذیل آیه‌ی ۲۲، سوره‌ی انبیاء.

۷. ر.ک: سوره‌ی بقره، آیات ۳۸-۳۰.

۸. درباره‌ی نقش عقل در استنباط احکام، در همه‌ی کتاب‌های جامع‌های اصولی به تفصیل سخن گفته‌اند؛ زیرا عقل یکی از منابع چهارگانه‌ی فقه به شمار است و از قضا، پر بحث‌ترین آن‌ها. مرحوم مظفر در جلد دوم

- اصول خود و شهید سید محمد باقر صدر در *الحلقات*، منقح‌تر بحث کرده‌اند. اما همین موضوع از منظر تفسیر نیز مورد مطالعه، تحقیق و تألیف بوده است؛ از جمله ر.ک: آیت‌الله خویی، *البیان فی تفسیر القرآن*، ص ۱۳؛ شادی نفیسی، *عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم؛ بابایی، عزیزی و روحانی‌راد*، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ص ۳۱۱ به بعد.
۹. محمد عبدالمعظم زرقانی، *مناهل العرفان فی تفسیر القرآن*، چاپ دارالکتاب العربی (بیروت) ج ۲، ص ۵۶-۵۵.
۱۰. سید محمد علی ایازی، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، چاپ ارشاد، ص ۴۰.
۱۱. محمد علی معرفت، *التفسیر و المفسرون*، من منشورات الجامعة الرضویه، الجزء الثانی، ص ۳۴۹. نویسنده به همین دلیل که تفسیر اجتهادی بیش‌ترین اعتماد را به نقل دارد؛ آن را بسیار خطرناک می‌داند و معتقد است که در این شیوه، مفسر باید غیر از دانش بسیار، تقوای الهی نیز داشته باشد و به خداوند توکل کند.
۱۲. ر.ک: مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، ص ۲۱۴.
۱۳. نویسنده‌ی کتاب *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، در مقدمه کتاب، به تفصیل درباره‌ی تفاوت روش تفسیری و گرایش تفسیری سخن گفته است. ر.ک: همان، ص ۳۳-۳۱.
۱۴. تفسیر امام فخر رازی نیز کمابیش این‌گونه است.
۱۵. تاکنون ۳ جلد آن (تا پایان آیه ۳۹ بقره) منتشر شده است.
۱۶. *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۱، ص ۱۲۶، نوع اول.
۱۷. محمد هادی معرفت، *التمهید*، ج ۱، ص ۲۶۱.
۱۸. در این باره بنگرید به: سیوطی، *الاتقان*، ج ۱، ص ۹۵.
۱۹. *تفسیر العیاشی*، ج ۱، ص ۱۰.
۲۰. سوره‌ی توبه، آیه ۶۰: «همانا صدقات (زکات) برای فقرا و تهیدستان و کارگزاران آن است.»
۲۱. قصص، آیه ۷۷.
۲۲. ر.ک: *معانی الاخبار*، ج ۱، ص ۲۲۵؛ *نور الثقلین*، ج ۴، ص ۱۳۹.
۲۳. بقره، آیه ۲۰۷.
۲۴. *نور الثقلین*، ج ۱، ص ۲۰۵.
۲۵. همان، آیه ۱۴.
۲۶. *المیزان*، ج ۱۱، ص ۲۸۸.
۲۷. همان، ج ۱۱، ص ۹۴.
۲۸. ر.ک: نفیسی، *عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*، ص ۲۰۶-۲۰۵.
۲۹. سجده آیه ۱۱: «قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم.»
۳۰. این اندیشه که خداوند، فقط در امور مرموز و اسرارآمیز دست دارد، به «تقوای خدای رخنه‌پوش» مشهور است.
۳۱. ر.ک: *المیزان*، ج ۱۱، ص ۲۸۹-۲۸۶ و ج ۱۲، ص ۳۱۳.

۳۲. طنطاوی، الجواهر، ج ۲۳، ص ۱۷۵.
۳۳. ر.ک: عبده و رشیدرضا، المنار، ج ۱، ص ۲۰ و ۲۱۲ و ج ۸، ص ۴۴۸.
۳۴. درباره‌ی مدرسه‌ی تفسیری عبده و نویسنده‌ی دیگر المنار، یعنی رشیدرضا، بنگرید به: عبدالغفار عبدالرحیم، الامام محمد عبده و منهجه فی التفسیر، المركز العربی للثقافه و العلوم، قاهره، ۱۴۰۰ ق؛ محمدابراهیم شریف، اتجاهات التجدید فی تفسیر القرآن فی مصر، دارالتراث، قاهره، ۱۴۰۲ ق؛ شادی نفیسی، عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، مرکز انتشار دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹.
۳۵. ر.ک: اسباب النزول، ص ۱۷۶-۱۶۷؛ مناهل العرفان، ج ۱، ص ۶.
۳۶. آیه درباره‌ی بخشیدن انگشتی به فقیری از سوی حضرت علی(ع) در حال نماز است و به آیه‌ی «ولایت» مشهور است. ر.ک: مجمع البیان، ج ۳، ص ۳۶۱؛ الکشاف، ج ۱، ص ۶۴۹.
۳۷. از جمله آیاتی که بنا بر برخی روایات، مصداق خود را پس از عصر نزول می‌یابد، آیه‌ی ۵۴ سوره‌ی مائده است: «فسوف یأتی اللّٰه بقوم یحبّهم و یحبّونہ...» «خداوند، بزودی مردمی را می‌آورد که آنان را دوست دارد و آنان نیز خدا را دوست می‌دارند.» به گواهی پاره‌ای از روایات تفسیری، مراد از آن قوم، ایرانیان اند. (ر.ک: مجمع البیان، ج ۳-۴، ص ۳۲۱)
۳۸. ماعون، آیه‌ی ۷.
۳۹. ر.ک: جامع البیان، ج ۱۲، ص ۷۱۰.
۴۰. ر.ک: مجمع البیان، ج ۱۰-۹، ص ۵۴۷.
۴۱. بقره، آیه‌ی ۱۰۵.
۴۲. مجمع البیان، ج ۲-۱، ص ۱۷۹؛ بحار الانوار، ج ۲۲، ص ۱۴.
۴۳. آل عمران، آیه‌ی ۵۷.
۴۴. مسند الامام علی(ع)، ج ۲، ص ۴۱.
۴۵. نکات، آیه‌ی ۵۷.
۴۶. البرهان فی علوم القرآن، ج ۴، ص ۵۰۴.
۴۷. بقره، آیه‌ی ۲۵۹.
۴۸. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۴۱.
۴۹. نوره، آیه‌ی ۱۹.
۵۰. ر.ک: بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۱۹۵.
۵۱. ر.ک: ج ۶۵، ص ۱۴۷.
۵۲. بنگرید به تفسیری مانند الدر المنثور از اهل سنت و نور الثقلین از منابع شیعی.
۵۳. ر.ک: المیزان، ج ۱۲، ص ۱۴۶. نویسنده‌ی «عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم» معتقد است، این اشاره‌ی علامه به مباحث جدید و کشفیات علمی، نمونه‌ی منحصر به فرد در تفسیر المیزان است. (ر.ک: همان، ص ۲۱۲)
۵۴. مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۲۶، ص ۱۹۰-۱۸۹.
۵۵. همان، ج ۱۱، ص ۴۰-۴۱.

۵۶. نکوبر، آیهی ۶.
۵۷. ر.ک: طبری، جامع البیان، ج ۱۲، ص ۴۶۰.
۵۸. طنطاوی، الجواهر، ذیل آیه.
۵۹. سورهی لقمان، آیهی ۱۰.
۶۰. سورهی رعد، آیهی ۲.
۶۱. ر.ک: شادی نفیسی، عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم.
۶۲. در این باره بنگرید به مقاله‌ی «تفسیر پوزیتیویستی» به قلم بهاء‌الدین خرمشاهی در کتاب سیر بی سلوک.
۶۳. علت این که در این نوشتار توسعه‌ی مفهومی پیش از تحلیل‌گری آمده است - بر خلاف ترتیب واقعی آنها - شیوع و رواج بیش‌تر آن در کتاب‌های تفسیری است.
۶۴. عنکبوت، آیهی ۲۵. دلیل اینکه «کفر» در این آیه نمی‌تواند به یکی از معانی مشهور خود باشد، این است که ماجرا مربوط به قیامت است و آنجا، جای کفرورزی نیست. البته برخی از لغت‌شناسان، معنای برائت را نیز برای کفر ذکر کرده‌اند؛ اما با استناد به همین آیات و تفسیر تحلیلی مولانا از جمله بنگرید به: طریحی: مجمع البحرین، ذیل واژه‌ی «کفر».
۶۵. ر.ک: نورالثقلین، ج ۴ ص ۱۵۵؛ صدوق، التوحید، ص ۲۶۰.
۶۶. حضرت، آیهی ۴ سورهی ممتحنه را دلیل می‌آورند که در آنجا نیز همین معنا برای کفر آمده است. ر.ک: منابع پیشین.
۶۷. سورهی محمد، آیهی ۲۴ و سورهی نساء، آیهی ۸۲.
۶۸. ر.ک: بحار الانوار، ج ۵، ص ۲۳۱؛ علل الشرایع، ص ۶۰۹؛ فروع کافی، ج ۴، ص ۵۴۹؛ معانی الاخبار، ص ۳۴۰.
۶۹. کافی، ج ۱، ص ۳۷۴.
۷۰. فیض کاشانی در مقدمه هشتم تفسیر صافی و علامه طباطبایی در ص ۸ مقدمه تفسیر المیزان.
۷۱. مولوی، مثنوی معنوی، نسخه‌ی قونیه، ابیات ۴۲۴۷-۴۲۴۳.
۷۲. ر.ک: سیدمرتضی، رسائل الشریف المرتضی.
۷۳. اشیاء از طریق ضد و غیرشان شناخته می‌شوند.
۷۴. ر.ک: مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۵۶۶؛ کافی، ج ۱، ص ۱۴۱.
۷۵. نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۸۶.
۷۶. عنکبوت، آیهی ۵.
۷۷. نورالثقلین، ج ۴، ص ۱۵۳؛ صدوق، التوحید، ص ۲۶۷.
۷۸. سورهی یونس، آیهی ۶۲.
۷۹. بحار الانوار، ج ۶۶، ص ۳۱۹.
۸۰. صدوق، التوحید، ص ۸۹؛ مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۵۶۵.
۸۱. نورالثقلین، ج ۱، ص ۷۰۶. از این روایت، می‌توان دریافت که ائمه (ع) پیروان خود را به تحلیل و

مفہوم شناسی آیات، دعوت و ترغیب نیز می کردند.

۸۲. سورہ یس آیہ ی ۳۸.

۸۳. المیزان، ج ۱۷، ص ۹۰.

۸۴. سورہ یس، آیہ ی ۳۹.

۸۵. المیزان، ج ۱۷، ص ۹۰.

۸۶. همان، ج ۱۷، ص ۴-۳۶۳.

۸۷. سورہ ی فصلت، آیہ ی ۱۱.

۸۸. ابوالفتح رازی، روض الجنان و روح الجنان، ذیل آیہ.

۸۹. المیزان، ج ۲۰، ص ۲۲۸.

۹۰. عبد اللہ جوادی آملی، تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، ج ۳، ص ۲۹۰.

۹۱. طبرسی، جوامع الجامع، ج ۱، ص ۳۸.

۹۲. تسنیم، ج ۳، ص ۲۹۶.

۹۳. آقای خرشاهی، بخشی از تفسیر کبیر فخر رازی را کہ مربوط بہ رؤیت الہی است (التفسیر الکبیر،

ج ۱۳، ص ۱۳۲-۱۲۶) ترجمہ کردہ و در کتاب قرآن پژوهی ص ۲۱۴-۲۰۲ آورده اند.

۹۴. همان.

۹۵. از جملہ طوسی و طبری در تبیان و مجمع البیان، ذیل آیہ.

۹۶. از جملہ زمخشری در کشاف، ذیل آیہ.

۹۷. المیزان، ج ۲، ص ۱۱۲، ذیل آیہ ی ۲۲ سورہ ی قیامت.