

## Typology and Evaluation of Critiques of Contemporary Shiite Commentators on the Views of Allameh Tabataba'i (Case Study of Surah Al-Baqarah)

**Mina Shamkhi** 

Associate Professor of Quran and Hadith Sciences,  
Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran

**Abbas Mosalaeipour  
Yazdi** 

Associate Professor of Quranic sciences and  
Hadith Department of Imam Sadiq University,  
Tehran, Iran

**Ghasem Bostani** 

Associate Professor of Quran and Hadith Sciences,  
Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran

**Amanollah Naseri  
Crimvand** \*

Ph.D. Student in Quran and Hadith Sciences,  
Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran

### Abstract

Allameh Tabatabai's views have been widely reflected and have had a significant impact on contemporary Shiite Quranic works. Of course, contemporary Shiite commentators, in addition to widely using the views of the author of Al-Mizan, have also examined and criticized his views in significant cases. Leading research that has been done by descriptive-analytical method and using library tools, by studying contemporary interpretive works, explores and extracts the arguments of commentators in criticizing the views of Al-Mizan author (about the verses of Surah Al-Baqarah) and evaluates them. Some commentators have criticized Allameh's views in cases such as: what are the syllables, discovering the meanings of Quranic words, determining the instances of Quranic words and phrases, explaining the meaning and contents of verses. The most important reasons cited by critics are: vague reading, know the opposite, incompatibility with Qur'anic sources and narration, consider weak and invalid, incorrect and

\* Corresponding Author: amannaseri@gmail.com

**How to Cite:** Shamkhi, M., Mosalaeipour Yazdi, A., Bostani, Gh., Naseri Crimvand, A. (2022). Typology and Evaluation of Critiques of Contemporary Shiite Commentators on the Views of Allameh Tabataba'i (Case Study of Surah Al-Baqarah), *A Research Journal on Qur'anic Knowledge*, 13(49), 29-62.


unprovable, contradiction with the meaning of verses, incompatibility with Qur'anic evidences and verses, lack of meaning of the verse on interpretation, etc. after reviewing and evaluating the opinions of critics, the results of the research show that most of these criticisms are invalid and face major harms and problems. Of course, in a few cases, the opinions of critics are correct and valid, and the weakness of Allameh's views is accepted. Of course, in a few cases, the opinions of the critics are valid and the weakness of Allameh's views is accepted.

**Keywords:** Al-Mizan, Critique of Allameh's Views, Contemporary Shiite Commentators, Surah Al-Baqarah.




## گونه‌شناسی و ارزیابی نقدهای مفسران معاصر شیعی بر آراء علامه طباطبائی (مطالعه‌ی موردی سوره‌ی بقره)


دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

مینا شمخی 


دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع)

عباس مصلائی پور یزدی 

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

قاسم بستانی 

دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

امان اله ناصری کریموند  \*

### چکیده

نظرات علامه طباطبائی بازتاب وسیع و تأثیر چشمگیری بر آثار قرآنی معاصر شیعه داشته است. البته مفسران معاصر شیعی علاوه بر بهره‌گیری گسترده از نظرات مؤلف المیزان، در موارد قابل توجهی نیز آرای ایشان را مورد بررسی و نقد قرار داده‌اند. پژوهش پیش‌رو که با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از ابزار کتابخانه‌ای انجام شده، با مطالعه‌ی آثار تفسیری معاصر، به کشف و استخراج ادله‌ی مفسران در نقد آرای مؤلف المیزان (پیرامون آیات سوره‌ی بقره) و ارزیابی آن‌ها می‌پردازد. برخی از مفسران در مواردی نظیر: چیستی حروف مقطعه، کشف معانی واژگان قرآنی، تعیین مصادیق واژگان و عبارات قرآنی، تبیین مفهوم و مفاد آیات به نقد نظرات علامه پرداخته‌اند. مهمترین دلایل مورد استناد ناقدان عبارتنداز: مبهم خواندن، خلاف واقع دانستن، ناسازگاری با منابع قرآنی و روایی، ضعیف و نامعتبر دانستن، ناصواب و قابل اثبات نبودن، مغایرت با مفهوم آیات، ناسازگاری با ادله و آیات قرآنی، عدم دلالت آیه بر تفسیر و... پس از

این مقاله مستخرج از رساله‌ی دکتری دانشجو می‌باشد.

\* نویسنده مسئول: amannaseri@gmail.com

۳۲ | فصلنامه علمی پژوهشنامه معارف قرآنی | سال سیزدهم | شماره ۴۹ | تابستان ۱۴۰۱

بررسی و سنجش آرای ناقدان، حاصل پژوهش چنین بیان می‌شود که اغلب این نقدها نامعتبر بوده و با آسیب‌ها و اشکالات اساسی مواجه است. البته در موارد معدودی نیز نظرات ناقدان صحیح و معتبر بوده و ضعف دیدگاه‌های علامه پذیرفته می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** المیزان، نقد نظرات علامه، مفسران معاصر شیعی، سوره‌ی بقره.



## ۱. مقدمه

تفسیر المیزان یکی از تفاسیر جامع و آثار فاخر قرآنی معاصر است که آرای مؤلف آن به‌وفور در آثار قرآنی و تفسیری شاگردان و هم‌عصرانش قابل مشاهده است. اندیشمندان قرآنی به انحاء مختلف و گسترده‌ای از این تفسیر بهره‌گیری نموده‌اند. در این میان برخی با دلایلی به بررسی و نقد نظرات علامه مبادرت نموده‌اند. البته یکی از علل استقبال مفسران به بررسی و نقد المیزان؛ جایگاه و ارزش آن بوده، همان‌طور که برخی نیز به این امر تصریح نموده‌اند (ر.ک؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۲۰). بر این اساس نوشتار پیش‌رو که با روش توصیفی-تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای انجام شده است، در صدد پاسخ به این سؤال است که ناقدان در چه موارد و با چه دلایلی به نقد نظرات علامه (در سوره بقره)<sup>۱</sup> پرداخته‌اند و درستی یا نادرستی دیدگاه آنان چگونه است؟

## ۲. پیشینه پژوهش

قبل از این نوشتار آثار ارزشمند دیگری از جمله موارد ذیل منتشر شده‌است:

الف. مقاله «گستره عصمت از منظر علامه طباطبائی» اثر محمد سبحانی‌نیا که سال ۱۳۹۳، شماره ۷۴ در مجله قیاسات منتشر شده‌است. در این نوشتار به نظر علامه مبتنی بر عدم خطا و نسیان پیامبران در امور خارج از شریعت اشکالاتی وارد نموده‌است.

ب. مقاله «روش‌شناسی علامه فضل‌الله در نقد آراء علامه طباطبائی در تفسیر المیزان» که سال ۱۳۹۵ توسط رضا قلی‌زاده و محمدجواد توکلی در «دوفصلنامه تفسیرپژوهی»، دوره ۶، شماره ۳ منتشر شده‌است که در آن برخی از معیارهای فضل‌الله در نقد آرای مؤلف المیزان استخراج و با ذکر نمونه‌هایی بیان شده‌است.

ج. مقاله «بررسی انتقادی مبانی علامه طباطبائی و جوادی آملی درباره‌ی استقلال معنایی و تأثیر آن در کاربرد روایات تفسیری» اثر سیدرضا مؤدب و علیرضا شایق در

---

۱. آرای تفسیری علامه در اغلب سوره‌ها مورد نقد مفسران قرار گرفته که در این پژوهش سوره‌ی بقره به‌عنوان نمونه انتخاب شده‌است.

شماره ۲۳ پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ چاپ شده است که نویسندگان در این نوشتار به بهره‌گیری علامه طباطبائی و جوادی آملی از روایات تفسیری پرداخته و به ادعای آن دو مبنی بر استقلال معنایی قرآن در تفسیر قرآن به قرآن اشکالات و نقدهایی وارد نموده‌اند.

د. مقاله «بررسی انتقادی دیدگاه علامه طباطبائی درباره زن در گذر تاریخ» که سال ۱۳۹۸، دوره ۷، شماره ۱، توسط محسن الویری در مجله مطالعات جنسیت و خانواده چاپ شده است. در این نوشتار اشکالات متعددی در زمینه روش و محتوای اقوال علامه پیرامون زن در گذر تاریخ مطرح شده است.

ه. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد با عنوان «بررسی نقدهای آیت‌الله جوادی آملی بر آراء تفسیری علامه طباطبائی در سوره‌های مائده و انعام» اثر نعمت‌الله جعفری شهرخوری، با راهنمای محمدعلی همتی، سال ۱۳۹۶ در دانشکده‌ی علوم قرآنی شیراز دفاع شده است، که در این اثر اختلاف نظرات و نقدهای مؤلف تسنیم بر نظرات علامه مورد بحث قرار گرفته است. اثر دیگری که نزدیک به موضوع مورد بحث و مرتبط با آن باشد، یافت نشد. پژوهش حاضر نیز با موضوع و رویکردی متفاوت سامان یافته است و همپوشانی خاصی با موارد مذکور ندارد.

### ۳. گونه‌ها و دلایل ناقدان در نقد نظرات علامه طباطبائی

از آنجایی که مبانی و روش مفسران در فهم قرآن متفاوت هست، اختلاف نظر آنان نیز امری بدیهی می‌باشد. گرچه مفسران معاصر غالباً در آثارشان از نظرات علامه بهره‌گیری نموده‌اند، اما در مواردی نیز اشکالاتی به نظرات مؤلف المیزان وارد نموده و با دلایلی آرای وی را نقد نموده‌اند. ذیلاً گونه‌های مورد نقد مفسران و همچنین دلایل آنان در نقد المیزان مورد بررسی و داوری قرار می‌گیرد:

#### ۳-۱. پیرامون چیستی حروف مقطعه

شناخت حروف مقطعه یکی از مباحث مهم علوم قرآنی و تفسیر است که مفسران پیرامون

آن اختلاف نظر بسیاری دارند. مؤلف المیزان در این زمینه نظر ویژه‌ای داشته که برخی از مفسران با دلایلی به نقد نظر ایشان پرداخته‌اند از جمله:

### ۳-۱-۱. مبهم خواندن نظر علامه

صاحب تفسیر «من وحی القرآن» ذیل آیه «الم» (بقره: ۱) قول علامه را ذکر نموده که احتمال می‌دهد بین این حروف و مضامین سوره‌ای که با این حروف آغاز شده، ارتباط خاصی می‌باشد و در تأیید احتمال خود، سوره‌ی اعراف را ذکر نموده که با «المص» آغاز شده و مطالبی که در سوره‌های «الم» و سوره «صاد» هست را در خود جمع کرده و همچنین سوره رعد که با حروف «الم» افتتاح شده، مطالب هر دو قسم سوره‌های «الم» و «الم» را دارد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۸: ۸-۹). سپس قول علامه را چنین نقد نموده که این نظر در مورد محتوای ذاتی این حروف هیچ‌گونه وضوحی ندارد؛ زیرا ارتباطی که وی از آن صحبت می‌کند، اثبات نمی‌شود (ر.ک؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۱۰۱).

بررسی: اصل نظر علامه این است که این حروف رموزی بین خداوند متعال و پیامبر (ص) می‌باشد و فهم عادی ما راهی به‌درک آن‌ها ندارد، مگر در این حد که حدس بزنیم بین این حروف و مضامینی که در سوره‌های هر یک آمده ارتباط خاصی هست، اما نقل مورد بحث فضل‌الله یکی از احتمالاتی است که علامه مطرح می‌نماید. علامه برای اثبات این احتمال، دلایلی را ذکر نموده و چنین گفته که در سوره‌هایی که با «حم» و «الر» شروع می‌شود، آیه‌ی اول آن یا عبارت «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ» است یا عبارتی دیگر که این معنا را می‌رساند و سوره‌هایی که با «طس» و «الم» شروع می‌شود، در بیشتر آن‌ها نبودن ریب و شک در کتاب به میان آمده و یا عبارتی که همین معنا را می‌رساند (ر.ک؛ طباطبائی، المیزان، ۱۳۹۰، ج ۱۸: ۹).

سایر مفسران نظرات دیگری برای حروف مقطعه و کاربرد آن‌ها در سور ذکر کرده‌اند، از جمله برخی این حروف را اسمی از اسم‌های قرآن (ر.ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۴۷)، فواتح سور، اسم اعظم خداوند متعال، رموز، حروف اختصاری و... دانسته‌اند (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۶۷-۷۱، همچنین ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱: ۱۱۲؛ زمخشری،

۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۲۴۹-۲۵۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱: ۱۵۵ و ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۶۷) بنابراین می‌توان گفت اولاً: اصل نظر علامه همان نظر مشهور است که این حروف را رمزی بین خدا و رسول(ص) دانسته‌اند که با نظرات اغلب مفسران مشترک است. ثانیاً: در مورد احتمال علامه که مورد نقد واقع شده، باید چنین گفت که گرچه این احتمال در بین نظرات فوق‌الذکر دیده نمی‌شود ولی دلیلی بر نادرست بودن آن وجود ندارد. بلکه با توجه به ارتباطی که بین سُوری که دارای حروف مقطعه هم‌جنس است(ر.ک؛ جوادی آملی، بی‌تا، ج ۲: ۶۴)، می‌توان این احتمال را پذیرفت. پس گرچه در محتوای ذاتی این حروف، وضوح خاصی مبنی بر ارتباط در بین آن‌ها وجود ندارد، اما این که در مجموعه‌ی این سوره‌ها نوعی ارتباط و اشتراک معنایی برقرار است، قابل انکار نیست.

### ۲-۳. معناسناسی واژگان قرآنی

معناسناسی واژگان قرآن نقش مهمی در تفسیر و فهم مراد خداوند متعال دارد و یکی از اصول اساسی برای تفسیر قرآن به‌شمار می‌رود. بر همین اساس توجه به معنای لغات از شرایط ضروری مفسر به‌شمار می‌رود(ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۸۲ش: ۹-۱۲).

مؤلف المیزان بیش از دیگران به معناسناسی لغات توجه نموده و برای واژگان در کاربردهای مختلف معانی متفاوتی را بیان نموده‌است(ر.ک؛ ربانی، ۱۳۷۶ش: ۱۶۱). ایشان با بهره‌گیری از دلالت‌های درون‌متنی به‌ویژه قرینه سیاق به‌طور وسیعی به معناسناسی دقیق واژگان قرآنی مبادرت ورزیده‌است(ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۴: ۳۷۷؛ همچنین همان، ج ۷: ۲۷۵؛ ج ۸: ۳۰۱؛ ج ۹: ۳۹۶؛ ج ۱۲: ۶؛ ج ۱۴: ۲۷۴؛ ج ۱۵: ۱۸۱؛ ج ۱۵: ۳۹۱؛ ج ۱۷: ۴۶؛ ج ۱۹: ۷۹؛ ج ۱۹: ۸۵ و...).<sup>۱</sup> اهتمام علامه به معناسناسی مفردات قرآن تا جایی است که در مواردی با ادله‌ی مستند و مستدل نظرات لغت‌شناسان بزرگ عرب را مورد نقد قرار داده و

۱. البته علامه در تبیین مفردات قرآنی، در موارد بسیاری به منابع دیگری از جمله کتاب‌های لغت مانند النهایه ابن اثیر، الصحاح جوهری، لسان‌العرب ابن منظور، القاموس المحيط فیروزآبادی، المصباح المنیر فیومی، العین خلیل، و بخصوص مفردات راغب و همچنین تفاسیری نظیر مجمع‌البیان استناد نموده‌است(بابایی، ۱۳۸۷ش، ج ۲: ۱۵۵).



گونه‌شناسی و ارزیابی نقدهای مفسران معاصر شیعی بر آراء علامه طباطبایی...؛ شمخی و همکاران | ۳۷

سپس معنای مورد نظر خود را بیان می‌نماید (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۹).  
گرچه میزان منبع لغوی نیست، اما تلاش علامه در مباحث معناشناسی واژگان قرآنی قابل توجه بوده و موجب استقبال و بهره‌گیری گسترده مفسران و قرآن‌پژوهان معاصر به آن شده است (ر.ک؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۴۰۷؛ ج ۶: ۵۳۳؛ ج ۱۳: ۳۳۴؛ ج ۲۹: ۱۱۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۳: ۶۱؛ ج ۵: ۴۳؛ ج ۶: ۲۳؛ ج ۷: ۲۰۷؛ ج ۹: ۹۸؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۳۶۱؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۴: ۱۴۱؛ ج ۵: ۴۰۵؛ ج ۷: ۳۹؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۷۵؛ ج ۷: ۳۹۸؛ ج ۸: ۲۱۹؛ جوادی آملی، بی‌تا، ج ۱۰: ۴۷۱؛ ج ۱۰: ۴۶۹؛ ج ۱۹: ۵۸۱؛ سیدکریمی حسینی، ۱۳۸۲، ج ۸۷: ۱۱۴؛ ۱۸۰؛ ۳۶۲؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۲۵؛ ج ۶: ۸۸؛ ج ۷: ۱۳۳؛ ج ۱۱: ۱۳۹ و...).

البته برخی هم با دلایلی به مباحث لغوی میزان اشکالاتی وارد نموده‌اند از جمله:

### ۳-۲-۱. خلاف واقع دانستن نظرات علامه

در تفسیر من وحی القرآن ذیل آیه‌ی «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ...» (بقره: ۱۴۳) چنین آمده که صاحب‌المیزان معنای صحیح «وسط» بودن امت را واسطه بودن امت بین رسول و مردم می‌داند. سپس نظری را بر خلاف مراد آیه خوانده و منظور از این واژه را جایگاه برتری می‌داند که خداوند نسبت به سایر مردم، امت اسلام را در آن قرار داده است (ر.ک؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۳: ۷۷).

بررسی: علامه در تفسیر خویش چنین نظری را بیان نکرده، بلکه در تفسیر این آیه، به افراط مشرکین و وثنی‌ها (در مادیات) و تفریط مسیحیان (در تقویت روح) اشاره نموده، سپس به متعادل بودن دین اسلام تصریح می‌نماید که نه افراط در آن راه دارد و نه تفریط... (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۱۹). پس نقدی بر علامه وارد نیست، بلکه به نوعی می‌توان گفت هر دو مفسر برداشت نسبتاً مشترکی از آیه دارند.

### ۳-۲-۲. ناسازگاری نظر علامه با منابع قرآنی و روایی

مؤلف مناهج‌البیان ذیل آیه «وَ مِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيٍّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا

يُظُنُّونَ» (بقره: ۷۸)، «امانی» را به معنای آرزو کردن می‌داند، سپس نظر علامه در المیزان که «امانی» را جمع «امنیه» به معنای «اکاذیب» گرفته (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۲۱۸)، نادرست خوانده و در نقد آن چنین بیان داشته که: «این سخنان نه متناسب با این مقام است و نه منابعی که این اصطلاح در آن به کار رفته است، پس با آن مساعد نیست و در تأیید دیدگاه خود، نظر قمی (ر.ک؛ قمی، بی تا، ج ۱: ۱۴۶) در تفسیر این آیه را ذکر نموده و با استناد به حفص بن غیاث که گفت: ابو عبدالله (ع) آیه «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ...» (قصص: ۸۳) را تلاوت کرد، گریه کرد و گفت: «من رفته‌ام و به خداوند سوگند آرزو نزد این آیه است» (ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۶۱-۲۶۲).

بررسی: دیگر مفسران غالباً واژه‌ی مذکور را به معنای «کذب، باطل و دروغ» دانسته‌اند (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۲۹۷ و نیز ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۱: ۳۲۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱: ۲۹۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۵۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۵۶۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۲: ۶؛ نسفی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۱۰۳؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۲۰۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۳۰۲ و ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۵۵۶). البته عده معدودی نیز برای این واژه معانی دیگری از جمله: سخن از روی حدس و گمان (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۱۱۸)، تلاوت و خواندن (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۱: ۴۹)؛ آرزوها (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۸۹) را ذکر نموده‌اند.

پس با توجه به اقوال و نظرات مفسران که غالباً در تعیین معنای واژه مذکور با علامه اتفاق نظر دارند، می‌توان گفت معنای مورد نظر میانجی با نظر اکثر مفسران متفاوت است. علاوه بر این هیچ قرینه و شاهی در آیه وجود ندارد تا معنای «آرزوها» از این واژه برآید شود. همچنین باید توجه داشت که گرچه معنای اصلی این واژه بدون قرار گرفتن در ساختار جمله «آرزو» می‌باشد، اما واژگان گاهی در ساختار کلام دچار تحول معنایی شده و معانی متفاوتی می‌گیرند. بنابراین نظر علامه به صحت نزدیک تر می‌باشد.

### ۳-۳. تعیین مصادیق واژگان و عبارات قرآنی

برخی از مفردات قرآن متناسب با بافت و ساختار جمله تغییر معنا می‌دهند به طوری که

گونه‌شناسی و ارزیابی نقدهای مفسران معاصر شیعی بر آراء علامه طباطبایی...؛ شمخی و همکاران | ۳۹

گاهی تناسب معنایی بین معانی مختلفی که از یک لفظ در جملات متفاوت برداشت می‌شود؛ وجود ندارد. بنابراین هرگز نباید براساس مفاهیمی که از مفردات آیه در ذهن ما موجود است، آیه را تفسیر کرد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱: ۱۸۶؛ سبحانی، ۱۳۸۲ش: ۱۲ و ابوعوده، ۱۳۹۵ش: ۴۹). زیرا یک واژه در کاربردهای مختلف ممکن است مصادیق متفاوتی پیدا کند و این تغییر مصداق با توجه به قرینه‌های موجود در کلام به‌ویژه با در نظر گرفتن کلمات و عبارات قبل و بعد قابل تشخیص است. پس باید به قرائن موجود در کلام توجه خاصی شود. زیرا تغییر سیاق و قراین، موجب تغییر معنا و مصداق می‌شود (حسینی، ۱۴۰۰ق: ۱۲۵). علامه نیز برای این واژگان، مصادیق متفاوتی ذکر می‌کند... (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۱: ۱۳۷ و ج ۱۳: ۲۲۱). اما برخی از مفسران نقدهایی بر آرای ایشان دارند که نمونه‌های از این مباحث ذکر و مورد بررسی قرار می‌گیرد:

### ۳-۳-۱. ضعیف خواندن نظر علامه

صاحب «تفسیر القرآن‌الکریم» در تفسیر آیه «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲) با توجه به روایاتی که در «کمال‌الدین» از امام صادق (ع) نقل شده (ر.ک؛ ابن بابویه، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۳۴۰) منظور از «متقین» را شیعه‌ی علی (ع) می‌داند. سپس از طریق عامه نقل می‌کند که آن‌ها مؤمنان هستند (ر.ک؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۴) و در ادامه نظر علامه «متقین» در این جا مقابل کفار و منافقین و در آیات بعدی می‌باشد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۴۳-۴۴) را ضعیف و خلاف تحقیق شمرده است (ر.ک؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۳۷۲-۳۷۳).

بررسی: مفسران مشهور نیز غالباً همان صفاتی که علامه برای متقین برشمرده را بیان نموده و آنان را در مقابل کفار و منافقان قرار داده‌اند (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۷۶ و نیز ر.ک؛ طوسی، بی تا، ج ۱: ۵۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۵ و همچنین قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱: ۱۶۱ و ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۷۴).

بنابراین با توجه به دلایل ذیل نظر علامه صحیح می‌باشد: (۱) همانطور که دیگر مفسران

گفته‌اند در این که بین مؤمنان با کفار و منافقان ارتباط تقابل و تضاد برقرار است، پس هیچ شکی نیست و صفات این گروه‌ها نیز با هم متفاوت و متغایر می‌باشد. (۲) مؤلف المیزان با برشمردن صفات مؤمنین و همچنین کفار و منافقان آن‌ها را در مقابل هم قرار داده که از نص صریح آیات نیز برداشت می‌شود. (۳) مصطفی خمینی در ابتدای بحث با ذکر روایاتی (که متقین را به یک گروه خاص مثل شیعه تخصیص داده) آیه را محدود به یک مذهب خاصی نموده که این نظر قابل مناقشه و بحث می‌باشد، زیرا متقین فقط شیعه علی (ع) نیست بلکه بسیاری از افراد دیگر مذاهب و ادیان نیز متقی و پرهیزکار می‌باشند و هدایت قرآن نیز عمومی است و محدود به قشر خاصی نیست.

### ۳-۳-۲. نامعتبر دانستن نظر علامه

الف) در مناهج البیان ذیل آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ...» (بقره: ۱۸۵) هدایت، صفت واقعی قرآن و دعوت قرآن؛ عمومی و همگانی بیان شده که همه‌ی مردم از آن طلب نور می‌کنند. سپس نظر علامه -مراد از «ناس» را طبقه‌ی پایین انسان‌ها دانسته که اهل تقلید بوده و فرق حق و باطل را نمی‌دانند - (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲: ۲۱)، را نامعتبر شمرده است (ر.ک؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۱۲۱-۱۲۲).

بررسی: مفسران عموماً منظور از «ناس» در آیه‌ی مذکور را انسان‌ها (مطلق انسان) می‌دانند (ر.ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۱۲۶ و نیز ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲: ۴۹۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۲۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۲۵۴؛ نسفی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۱۵۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۴۵۸؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۱۵۸ و بلاغی، بی‌تا، ج ۱: ۱۶۰). تحلیل و نظر علامه در مورد واژه «ناس» که ابتدا گفته همه انسان‌ها اعم از عالم و غیرعالم را شامل می‌شود، صحیح می‌باشد. اما این که در ادامه، آن‌ها را اهل تقلید دانسته و آنان را دارای تشخیص در امور معنوی ندانسته و این که توان دلیل برهان را ندارند، قابل بحث و اشکال می‌باشد؛ زیرا در این آیه هیچ‌گونه قید و قرینه‌ای وجود ندارد که منظور از این واژه را عده‌ای خاص از انسان‌ها بدانند، بلکه «ناس» در این آیه شامل همه مردم می‌باشد. بنابراین

نظر میانجی صحیح می‌باشد.

ب) مصطفی خمینی ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره: ۶) نظر علامه را ذکر نموده که آیه را عام و شامل مطلق معاندین در عصر نزول دانسته است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۵۲). سپس این تفسیر را بلاوجه (نامعتبر) می‌خواند. چرا که معتقد است این جمله حدود ۲۰۰ مرتبه در قرآن تکرار شده که اگر همراه با قرینه‌ای در خصوص بعضی از آنان باشد، مراد از «الَّذِينَ كَفَرُوا»؛ کفار صدر اسلام می‌باشد، در غیر این صورت راهی برای فهم این قاعده‌ی کلی وجود ندارد (ر.ک؛ خمینی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۱۱۸).

بررسی: به دلایل ذیل نقدی بر علامه وارد نیست: (۱) علامه در المیزان چنین سخن مطلقى ندارد (مطلق کفار را منظور ندانسته) بلکه ایشان ذیل این آیه، منظور از «الَّذِينَ كَفَرُوا» را صنادید و سردمداران مشرکان قریش و بزرگان مکه می‌داند که در امر دین عناد و لجاجت به خرج داده و به مبارزه پرداختند، سپس برای تأیید نظر خویش مؤیداتی از جمله آیاتی از قرآن را ذکر نموده است... (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۵۲).

(۲) اغلب مفسران مشهور فریقین نیز با علامه هم‌نظر می‌باشند و این آیه را مربوط به افراد خاصی از کفار در زمان نزول قرآن می‌دانند، نه همه کفار (ر.ک؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۸۸ و نیز ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۸۴؛ طوسی، بی‌تا؛ ج ۱: ۵۹-۶۰ و همچنین: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱: ۱۲۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۶-۴۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۲۸۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱: ۱۸۳-۱۸۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۸۳؛ نسفی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۴۸ و بلاغی، بی‌تا، ج ۱: ۶۶). بنا بر مباحث فوق چنین استنتاج می‌شود که نظر مصطفی خمینی به دلیل این که نظر مؤلف المیزان را دقیق نقل نموده، نمی‌تواند درست باشد و با مراجعه به تفاسیر دیگر، ضعف دیدگاه صاحب تفسیر القرآن‌الکریم و صحت نظر علامه بیشتر نمایان می‌شود.

### ۳-۳-۳. قابل اثبات نبودن نظر علامه

مؤلف تسنیم ذیل آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى

وَالْفُرْقَانَ...» (بقره: ۱۸۵) نظر علّامه - «از تقابلی که در این آیه شریفه است، چنین استفاده می‌شود که «هدایت» از آن توده‌ی مردم و «بینات» از آن خواص است» - (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲: ۲۳) را چنین نقد نموده که طبق آیه شریفه مورد بحث، خدای سبحان کتاب را برای هدایت همه مردم نازل کرده (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۴۵۸؛ بلاغی، بی‌تا، ج ۱: ۱۶۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۲۵؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۱۶۰) و همگان را به سوی آن فراخوانده است، چنان که تعبیرهایی همچون «هُدًى لِلنَّاسِ»، «لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (بقره/۱۸۵)، «ذِكْرٍ لِلْبَشَرِ» (فرقان: ۱) و... گواه مردمی و جهان‌شمول بودن هدایت است. ایشان بر این باور است گرچه خواص بهره‌هایی از معارف و حیانی می‌برند که توده‌ی مردم از آن محرومند، اما تخصیص بینات به خواص و هدی به عوام، قابل اثبات نمی‌باشد (ر.ک؛ جوادی آملی، بی‌تا، ج ۸: ۶۱).

بررسی: مفسران ذیل این آیه مراد از «هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ» را مربوط به عموم مردم دانسته و تخصیص و تفاوتی بین این دو واژه قائل نشده‌اند (ر.ک؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۱۶۱؛ فراء، ۱۹۸۰م، ج ۱: ۱۱۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۸۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۱۲۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲: ۴۹۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۲۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۴۵۸؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۱۵۹-۱۵۸ و ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۱۶۷). بنابراین با مقایسه‌ی این نظرات می‌توان گفت نظر آیت‌الله جوادی آملی به مفاد آیه نزدیک‌تر می‌باشد، چرا که دلیل خاصی (اعم از قرآن، روایات، عقل و...) مبنی بر اثبات نظر علّامه وجود ندارد!

### ۳-۳-۴. نادرست خواندن نظر علّامه

**الف)** جوادی آملی در تفسیر آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ» (بقره/۲۱۳) منظور از «ناس» را انسان‌های ساده‌ای

۱- به نظر می‌آید این گونه برداشت‌ها بیشتر جنبه عرفانی و برداشت شهودی داشته باشد که در برخی از نظرات علامه

گونه‌شناسی و ارزیابی نقدهای مفسران معاصر شیعی بر آراء علامه طباطبایی...؛ شمخی و همکاران | ۴۳

می‌داند که در فاصله‌ی زمانی میان حضرت آدم و حضرت نوح(ع) زندگی می‌کرده‌اند، سپس با ذکر روایاتی(ر.ک؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۱۰۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱: ۵۴۳) دیدگاه خود را تأیید نموده و نظر علامه که منظور از «ناس» را حضرت آدم(ع) می‌داند(طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲: ۱۲۶)، ناصواب می‌داند(جوادی آملی، بی‌تا، ج ۱۰: ۳۸۵-۳۸۶).

بررسی: با مراجعه به نظر علامه این حقیقت به دست می‌آید که علامه کلمه «ناس» را به معنای انسان‌ها گرفته و نقلی که آیت‌الله جوادی آملی ذکر نموده، نظر علامه نیست بلکه یکی از اقوال ضعیفی است که علامه آن را ذکر و سپس به نقد و رد آن اقدام نموده است(ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲: ۱۲۶). بنابراین نظر مؤلف تسنیم در این جا قابل تأمل می‌باشد.

ب) ملکی میانجی ذیل آیه «خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»(بقره: ۷) نظر علامه را ذکر نموده که این آیه را در مورد زورگویان قریش دانسته(ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۵۰) سپس نظر وی را ناصواب دانسته و بر این باور است که آیه کریمه در مدینه نازل شده است و توییح در این آیه را متوجه کفار مدینه دانسته و همچنین این کلی در مورد همه را صادق می‌داند، چه در عصر نزول باشد یا بعد از آن(ر.ک؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۱۴۶).

بررسی: در تفسیر المیزان چنین بحثی وجود ندارد، بلکه فقط این آیه را در مورد کفار دانسته و مصداق خاصی برای آنان تعیین ننموده است(ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۵۰-۵۳). بنابراین نقد ملکی میانجی به دلیل نقل ناصواب نظر علامه معتبر نمی‌باشد.

### ۳-۴. بیان معانی و مفاد آیات

رسالت مفسر در تفسیر قرآن؛ تشریح الفاظ و اهداف آیات است و اگر مفهوم و مفاد آیه را به درستی بیان ننماید، در حقیقت دچار لغزش و انحراف شده و نظر وی خطا می‌باشد. گروهی از مفسران با ذکر دلایلی برخی از نظرات علامه در تعیین معانی و مفاهیم آیات را مورد بررسی و نقد قرار داده‌اند. نمونه‌هایی از این موارد همراه با دلایل ناقدان مورد بحث و

بررسی قرار می گیرد:

### ۳-۴-۱. دور از واقع خواندن نظر علامه

مؤلف تفسیر کاشف ذیل آیه «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَ اذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۶۳) معتقد است که خداوند اراده کرد تا با ننگه داشتن کوه بر بالای سر بنی اسرائیل، آن‌ها را مجبور کند که به تورات عمل کنند و سخن علامه طباطبائی که گفته «نگه داشتن کوه بر بالای سر بنی اسرائیل بر اجبار و اکراه دلالت ندارد؛ زیرا اکراهی در دین نیست» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۱۹۸)، را دور از واقعیت خوانده؛ چراکه معتقد است خداوند خارج از چارچوب سنن و ضوابط با آن‌ها رفتار کرد (ر.ک؛ مغنیه، ۱۳۷۸ش، ج ۱: ۲۵۲).

بررسی: مفسران مشهور فریقین بالاتفاق این آیه را بر ننگه داشتن کوه بالای سر یهود به منظور ایمان آوردن آنان تفسیر کرده‌اند (ر.ک؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۱۱۲ و نیز ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۲۵۸؛ طوسی، بی تا، ج ۱: ۲۸۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱: ۲۶۲ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۴۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۵۳۷-۳۵۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۸۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۱۸۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۸۱ و بلاغی، بی تا، ج ۱: ۹۹). البته نوعی اجبار از فحوای کلام آنان (به صراحت یا اشاره) برداشت می‌شود، همان‌طور که آیه نیز از این اشعار خالی نیست.

با توجه به اقوال مفسران که آیه را دلالت بر اجبار یهود به پذیرش تورات و عمل به احکام آن دانسته‌اند و نظر علامه که کندن کوه را برای ترساندن مردم به عظمت قدرت خدا دانسته، نه برای این که ایشان را مجبور بر عمل به کتابی که داده شده‌اند، بسازد و گرنه اگر منظور اجبار بود، دیگر وجهی برای میثاق گرفتن نبود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۱۹۸)، می‌توان چنین گفت که گرچه اصل این است که اجباری در [پذیرش] دین وجود ندارد ولی همان‌طور که مفسران گفته‌اند و خود آیه و آیات دیگر از جمله آیه «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ...» (بقره: ۹۳) نیز دلالت دارد. در این آیه نوعی اجبار و اکراه وجود دارد و این که علامه آن را انکار کرده، نیز خالی از ضعف نیست. چرا که ایشان



گونه‌شناسی و ارزیابی نقدهای مفسران معاصر شیعی بر آراء علامه طباطبایی...؛ شمخی و همکاران | ۴۵

به جای اجبار و اکراه از مفهوم ترساندن یهود استفاده نموده که البته ترس نیز خود دلالت صریح بر اجبار و اکراه دارد. بنابراین نقد وارده بر علامه معتبر می‌باشد.

گرچه در حقیقت تفاوت معناداری بین نظرات مفسران و نظر علامه وجود ندارد، بلکه همان‌طور که ذکر شد علامه نیز ترس را به جای اجبار به کار برده که خود نوعی اجبار است. پس در این آیه بر خلاف اصل «لَا اِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶) نوعی اجبار و اکراه وجود دارد که یهود را به ایمان و عمل به تورات هدایت می‌نماید و این که چرا در این آیه چنین دلالتی به کار رفته و بر خلاف سایر اُمم که هدایت و ایمان آنان بر اساس میل و رغبت بوده؛ علاوه بر این که این نوع انذار جنبه موقتی داشته، شاید به این دلیل باشد که مقاومت یهود بر دین پدران خود و آزار و اذیتشان نسبت به پیامبران الهی، آن قدر زیاد بود که خداوند متعال از هر راهی حتی اجبار برای تأدیب و هدایت آنان استفاده نموده‌است.

البته می‌توان گفت هیچ مانعی ندارد که افراد متمرّد و سرکش را با تهدید به مجازات، در برابر حق تسلیم و آن‌ها را وادار به اندیشه و تفکر صحیح نمود تا این که در ادامه راه با اراده و اختیار به وظائف خویش عمل کنند، ضمن این که این پیمان بیشتر مربوط به جنبه‌های عملی آن بوده و گرنه اعتقاد را نمی‌توان با اکراه تغییر داد (ر.ک؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۱: ۲۹۵).

### ۳-۴-۲. ناسازگاری نظر علامه با دیگر آیات قرآن

الف) طیب ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَ قُولُوا انظُرْنَا وَ اسْمَعُوا وَ لِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (بقره/۱۰۴) نظر علامه را ذکر نموده که اولاً: در قرآن خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» بیش از هشتاد و چند مورد، اهل ایمان را مخاطب قرار داده و این آیه اولین مورد آن است. ثانیاً: تعبیر به لفظ «الَّذِينَ آمَنُوا» از تشریفاتی است که اختصاص به این امت دارد و از امم سابقه تعبیر به قوم، اصحاب و بنی اسرائیل شده‌است، مگر در موارد معدودی که از افراد خاصی با عنوان «الَّذِينَ آمَنُوا» یاد کرده باشد، نه کل قوم و سپس فرق گذاشته است بین «الَّذِينَ آمَنُوا» و «مؤمنون»، که به لفظ اول («الَّذِينَ آمَنُوا») مؤمنین صدر اول از مهاجرین و انصار اراده شده و از لفظ دوم («مؤمنون») مطلق اهل ایمان و شواهدی از آیات بر این

مطلب آورده است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۲۴۵-۲۴۸) و چنین به نقد نظر علامه پرداخته که: «در قسمت اول اگر مراد از اولین مورد به حسب نزول باشد، درست نیست زیرا سوره بقره مدنی است و بسیاری از سوره‌های مکی قبل از آن نازل شده، مگر آن که مراد اولین مورد به حسب ترتیب و ضبط در قرآن باشد. و اما قسمت دوم علت عدم تعبیر از امم سابقه مگر به قوم و نحو آن برای این بوده که ایمان نیاورده بودند، چنان که از مفاد آیات ظاهر می‌شود و گرنه بر مؤمنین آن‌ها تعبیر به این لفظ «الَّذِينَ آمَنُوا» شده، همان‌طور که در حکایت از نوح (ع) می‌فرماید: «وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ» (هود: ۲۹) همچنین درباره‌ی صالح (ع) می‌فرماید: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ...» (هود: ۶۶) و درباره‌ی هود (ع) می‌فرماید: «...نَجَّيْنَا هُودًا وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ...» (هود: ۵۸) و اما قسمت سوم؛ خطابات قرآنی اختصاص به افراد موجود در زمان خطاب ندارد بلکه به نحو قضایای حقیقه است که حمل محمول بر موضوع مقدر است. بنابراین شامل همه‌ی افراد می‌شود و احتیاج به ادله اشتراک در تکلیف نداریم» (طیب، ۱۳۶۹ش، ج ۲: ۱۳۳-۱۳۴؛ همچنین: همو، ج ۲: ۲۲۴).

بررسی: علامه در قسمت اول هیچ اشاره‌ای به ترتیب نزول ننموده، بلکه چپش سوره‌های فعلی قرآن را مدنظر قرار داده است. در قسمت دوم نیز منظور؛ خطاب‌های قرآنی به کل قوم می‌باشد که برای نام بردن از آن‌ها تعبیر به قوم نموده، نه این که برای هیچ کس این تعبیر را به کار نبرده، بلکه همان‌طور که در المیزان آمده، گاهی برای افراد خاصی قید «الَّذِينَ آمَنُوا» را به کار برده است و این قابل انکار نیست. در قسمت سوم نیز گرچه در معنای کلی دو عبارت «الَّذِينَ آمَنُوا» و «مُؤْمِنِينَ» یکسان هستند ولی در «الَّذِينَ آمَنُوا» نوعی تکریم و تشریف هست که چنین خطابی در «مُؤْمِنِينَ» وجود ندارد، که علامه نمونه‌هایی از کاربرد دو عبارت در آیات را ذکر نموده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۲۴۶).

بنابراین دلایل طیب در نقد نظر علامه از صحت لازم برخوردار نبوده بلکه اشکالات ظنی و احتمالی را بر المیزان وارد نموده است.

ب) صاحب «من وحی القرآن» ذیل آیه «إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْتُ لِرَبِّ

گونه‌شناسی و ارزیابی نقدهای مفسران معاصر شیعی بر آراء علامه طباطبایی...؛ شمخی و همکاران | ۴۷

العالمین» (بقره/۱۳۱) نظر علامه را ذکر کرده و چنین برداشت نموده که ایشان تلاش نموده تا بین اسلام در این آیه و اسلام متداول تفاوت قائل شود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۲۷۸). سپس به دو دلیل نظر ایشان را نقد نموده: اولاً: ابراهیم و اسماعیل (ع) در آن زمان به طور کامل و به تمام معنا مسلمان بودند و این بحث از سخنان ابراهیم با خودش، با قومش و با پدرش فهمیده می‌شود و در تمام امور از جمله ذبح فرزندش تسلیم کامل خداوند متعال بود و به آیه «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: ۱۰۲) اشاره نموده که بر این امر دلالت دارد.

ثانیاً: اسلامی که تمام عبودیت را مشتمل می‌شود، برای یک انسان عادی که با شناخت عمیق خداوند زندگی می‌کند، هم ممکن است و اگر این شناخت نباشد، انسان مکلف به عمل نمی‌باشد (ر.ک؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۳۱-۳۲).

بررسی: با توجه به دلایل ذیل نقدی بر علامه وارد نمی‌باشد: (۱) علامه در تفسیر آیه‌ی فوق به تفصیل بحث «اسلام» را تشریح نموده و این اسلام را همان اسلام معروف دانسته و هیچ تفاوتی در این زمینه قائل نشده است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۳۰۰-۳۰۳). (۲) مؤلف میزان فقط در یک جا به بیان تفاوت معنایی ایمان و اسلام پرداخته- که این تفاوت نیز مربوط به درجات اسلام و ایمان می‌باشد نه اسلام متداول و غیر آن- (ر.ک؛ همو، ج ۱: ۴۵۳-۴۵۵) که این بحث مقوله‌ای جداگانه بوده و ربطی به اصل بحث ندارد. (۳) فضل‌الله اصل نظر علامه را به درستی و دقت نقل ننموده است.

### ۳-۴-۳. عدم دلالت آیه بر تفسیر علامه

هدف از تفسیر آیات؛ کشف مراد خداوند متعال می‌باشد که فهم آن باید مبتنی بر دلایل و استناداتی باشد، بر همین اساس مفسران متناسب با روش و گرایش تفسیری‌شان، ادله‌ی متفاوتی در تفسیر آیات بیان نموده‌اند که علامه نیز بر اساس روش تفسیری خویش، غالباً با در نظر گرفتن ارتباط و قراین موجود در کلام به تفسیر و تشریح آیات پرداخته است. اما برخی از مفسران در مواردی اشکالاتی به تفسیر ایشان نموده‌اند که نمونه‌هایی از آن مورد

بررسی و داوری قرار می‌گیرد:

الف) مؤلف «تفسیر القرآن‌الکریم» ذیل آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره/۳) قولی از علامه را نقل نموده که با استناد به این آیه‌ی شریفه، به وجود امور غیرحسی، در مقابل غربی‌ها و مادی‌گرایان که این امور را انکار کرده‌اند، استدلال نموده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۴۵-۵۲). سپس نظر علامه را ناصواب خوانده و معتقد است آیه‌ی شریفه دلالت دارد بر این که منظور از «يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» دستوراتی است که اسلام و پیامبر (ص) آورد، نه امور غیرمحسوس و... مجدداً به نظر علامه ارجاع داده که منظور از «ایمان» را ایمان به امور غیرحسی و مجرد دانسته (ر.ک: همو، ج ۱: ۴۵-۵۲) که ضمن تمجید از نظر او و متین خواندن آن، این نظر را خارج از حدود دلالت آیه می‌خواند (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۴۵۱-۴۵۲).

بررسی: البته با توجه به دلایل ذیل نقدی بر المیزان وارد نیست: (۱) با مطالعه‌ی المیزان این حقیقت روشن شد که علامه چنین نظری ندارد و بحثی از غربی‌ها و مادی‌گرایان را مطرح ننموده، بلکه مؤلف تفسیر القرآن‌الکریم قول علامه را دقیق نقل ننموده است. (۲) این که ذیل «يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» به نقد نظر علامه پرداخته، نقد وی بر علامه صحیح نیست. چرا که نظر علامه متناسب با آیات قرآن بوده و منظور از ایمان به غیب را عبارت از ایمان به خدای تعالی و در نتیجه ایمان به همه‌ی اصول سه‌گانه‌ی دین می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۴۵).

ب) فضل‌الله ذیل آیات «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»، «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَى وَ الْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ» (بقره: ۱۷۴-۱۷۵) ابتدا نظر علامه را ذکر نموده که معتقد است در آیه‌ی شریفه دلالتی که بر تجسم اعمال و تحقق نتایج آن دارد، بر کسی پوشیده نیست؛ چون اولاً: می‌فرماید: این که علمای اهل کتاب احکام نازل از ناحیه‌ی خدا را در برابر بهایی اندک فروختند، همین اختیار ثمن اندک عبارت‌ست از خوردن آتش و فرو بردن آن در شکم. ثانیاً: در آیه‌ی دوم همین اختیار کتمان و گرفتن ثمن اندک در برابر احکام خدا را مبدل کرد به

گونه‌شناسی و ارزیابی نقدهای مفسران معاصر شیعی بر آراء علامه طباطبایی...؛ شمخی و همکاران | ۴۹

اختیار ضلالت بر هدایت. ثالثاً: این اختیار را هم مبدل کرد به اختیار عذاب بر مغفرت (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۴۲۶). سپس چنین به نقد نظر ایشان پرداخته: دلالتی که علامه طباطبائی از اسلوب‌های بلاغی در استعاره و کنایه که بیانگر خوردن آتش در معده (بطون) آن‌ها و بیان استحقاق آن‌ها برای ورود به آتش و گرفتار شدن در عذاب آن به‌عنوان کیفر نافرمانی و کفر آن‌ها باشد، را بعید خوانده است (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۲۰۰).

بررسی: این که فضل‌الله دلالت «خوردن آتش در معده» را از مفاد این آیه بعید دانسته، به دلایل ذیل نمی‌تواند صحیح باشد: (۱) دیگر مفسران نیز مانند علامه این دلالت را از آیه برداشت نموده‌اند. تعبیر مفسران فریقین از این آیه به شرح ذیل می‌باشد:

برخی از مفسران بر این باورند که چیزی نمی‌خورند مگر این که با خوردن آن وارد آتش می‌شوند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۵۳ و نیز ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۲: ص ۸۸-۸۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲: ۲۳۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۲۰۵ و آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۴۴۱). برخی می‌گویند: جز آتش را در شکم خود جا نمی‌دهند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱: ۴۶۹)، برخی دیگر خوردن آتش را استعاره گرفته، مثل زمانی که کسی دیه خود یا کسی را می‌گیرد، می‌گویند فلانی خون خورد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۱۵ و همچنین: بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۲۰ و نسفی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۱۴۶)، برخی نیز با استناد به آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا» (النساء/۱۰) نوشته‌اند: یعنی این افراد در مقابل کتمان حق آتشی را می‌خورند که روز قیامت در شکمشان می‌جوشد (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۳۵۲).

۲) نظر علامه مستند به آیات دیگر قرآن بوده و از ظاهر آیه نیز معنایی که وی ذکر نموده، برداشت می‌شود. همان‌طور که این تعبیر در آیه «إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا» (نساء: ۱۰) نیز ذکر شده است.

### ۳-۴-۴. عدم توجه به روابط معنایی و قراین درون‌متنی آیات

در نظر گرفتن امارات و ارتباط بین آیات یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های مفسر جهت فهم

مقصود آیات می‌باشد، بر همین اساس برخی بر این باورند که روش صحیح تفسیر قرآن جهت کشف مراد الهی؛ این است که همه‌ی قراین حقیقی کلام خدا مورد توجه مفسر قرار گیرد (ر.ک؛ نکونام، ۱۳۷۸ش: ۴۵)، زیرا توجه دقیق به قراین درونی کلام، مفسر را به سوی کشف صحیح مراد خداوند متعال هدایت نموده و نادیده گرفتن آن، هماهنگی و تناسب معنای کلمه‌ها و جمله‌ها را خدشه‌دار و انحراف مفسر از راه صحیح فهم مراد خداوند متعال را به دنبال دارد (ر.ک؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۲ش: ۹۲ و نیز ر.ک: ناصری کریموند و بستانی، ۱۳۹۸ش: ۱۵۵). پس توجه به این مهم در تفسیر قرآن بسیار حائز اهمیت و راهگشا است. همان‌طور که بسیاری از اندیشمندان و قرآن‌شناسان نیز بر این روش صحه گذاشته و بر بهره‌گیری از آن تأکید نموده‌اند (ر.ک؛ ابن تیمیه، بی‌تا: ۳۲). زیرا تفسیر سوره‌ها جز با در نظر گرفتن قراین و تناسب آیات میسر نیست و تجزیه‌ی آیات، عبارات و کلمات، وحدت سیاق را برهم زده و به فهم و تدبیر صحیح غایات سور آسیب می‌رساند (ر.ک؛ عزه دروزه، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۱۸۹-۱۹۰). بنابراین مفسر در تفسیر آیات قرآن، ضرورتاً باید به انواع روابط معنایی و سیاق کلام توجه خاص داشته باشد (ر.ک؛ همو، ج ۱: ۲۰۴؛ همچنین: العک، ۱۳۸۸ق: ۷۱ و السنیاطی، ۱۳۹۳ق: ۵۸).

منظور از «روابط و قراین درون‌متنی» در فهم قرآن؛ روابط معنایی موجود در آیات است که متکی بر دلالت‌های لفظی و معنوی می‌باشد. در واقع این ارتباط همان توجه به چینش جملات و آیات است که حاصل از سیاق می‌باشد (ر.ک؛ جعفر، ۱۴۱۱ق: ۱۲۷-۱۵۶ و همچنین ر.ک: الأوسی، ۱۳۸۱ش: ۲۰۸-۲۰۲). برخی از گونه‌هایی که مفسران نظرات علّامه (در سوره بقره) را به دلیل عدم توجه به روابط معنایی آیات نقد نموده‌اند عبارتست از:

۳-۴-۱. کشف ناصواب ارتباط یک آیه با آیات همان سوره (تشخیص

نادرست نوع سیاق)

با توجه به دلالت‌ها و قرائن خاصی که در بین آیات یک سوره حاکم است، با در نظر گرفتن آن روابط؛ می‌توان معنای صحیحی که مطابق با مراد خداوند متعال باشد، را به دست آورد. بنابراین اقتضاء دارد که هنگام تفسیر قرآن ارتباط اجزای یک و یا چند آیه با هم در نظر

گرفته شود و بدون در نظر گرفتن یکی از عبارات یا آیات، ممکن است معنای کاملی به دست نیاید. زیرا برخی از عبارات و آیات مکمل معنای هم هستند. بنابراین توجه به قرائن درونی آیات و همچنین در نظر گرفتن ارتباط آیات قبل و بعد و قراین کلامی موجود در آیات برای مفسر ضروری است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۳ش: ۶۴؛ همو، ۱۳۹۰ق، ج ۸: ۵۰۲؛ ج ۹: ۲۹۰ و ج ۱۴: ۲۰۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵ش: ۳۶). در این زمینه برخی از مفسران، نقدهایی به علامه وارد نموده‌اند که نمونه‌ای از آن مورد بحث قرار می‌گیرد:

صاحب مناہج‌البیان ذیل آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَتْ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۶۴) نظر علامه را ذکر نموده که دلالت این آیه را بر حجیت وجود خداوند، وحدانیت و غیر انسان بودن او دانسته است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۴۰۲). سپس نظر ایشان را ناصواب دانسته و در نقد ایشان گفته که سیاق آیات، نه سیاق اثبات صانع است و نه اثبات توحید او. بلکه ظاهر این است که سیاقِ تقریر و یادآوری برای سنن خداوند متعال در خلقتش می‌باشد (ر.ک؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۶۰).

بررسی: نقد و نظر ملکی میانجی از صحت لازم برخوردار نیست، زیرا: اولاً: به ارتباط معنایی آیات توجه ننموده و سیاق آیات که دلالت بر این امر دارد، را انکار نموده است. در حالی که رابطه‌ی معنایی بین این آیه و آیه‌ی قبل به صراحت دلالت بر این دارد که نوعی ارتباط معنایی محکم از قبیل سؤال و جواب یا اجمال و تفصیل برقرار است که آیه دوم، آیه‌ی اول را تفسیر و تشریح می‌نماید و یا به نوعی جواب به سوال مقدّری است که در تقدیر پرسیده شده: چه دلیلی بر وحدانیت خداوند متعال وجود دارد؟ که این آیه به آن سوال پاسخ داده و دلایلی را بر اثبات وحدانیت پروردگار ذکر نموده است. ثانیاً: دیگر مفسران نیز با قاطعیت دلالت آیه را صریحاً در مورد صنع خداوند متعال و اثبات وحدانیت او دانسته‌اند (ر.ک؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۱۵۳-۱۵۴؛ همچنین طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۳۷؛ طوسی، بی تا، ج ۲: ۵۴-۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱: ۴۵۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱:

۲۱۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴: ۱۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۲: ۱۹۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۳۴۴؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۵۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲: ۷۵ و سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۱۵۳). بنابراین نظر علامه و دلالت سیاق مبتنی بر وحدانیت خداوند و ارتباط این آیه با آیه قبل، قابل انکار نیست.

### ۳-۴-۲. کشف ناصواب ارتباط آیات یک سوره با سوره دیگر

در بین برخی از سوره‌های قرآن کریم ارتباط معنایی و موضوعی خاصی حاکم است که با در نظر گرفتن آن ارتباط، معنای صحیح مطابق با مراد خداوند متعال به دست می‌آید. در برخی از عبارات و آیات این رابطه معنایی آن چنان محکم است که اگر شناخته نشود، مراد حقیقی خداوند از بیان آیات روشن نمی‌شود؛ زیرا که مجموعه‌ی عبارات یک و یا چند آیه، مکمل معنای یکدیگرند. ذیلاً نظرات برخی از مفسران که به نقد نظرات علامه در این زمینه پرداخته‌اند، مورد بحث قرار می‌گیرد:

در «من وحی القرآن» ذیل آیه «فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۳۷) نظر مؤلف المیزان نقل شده که معتقد است توبه آدم (ع) بعد از هبوط اتفاق افتاده است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۱۵۰) و فضل الله در نقد نظر وی به آیات سوره‌ی اعراف و طه استناد نموده و بر این باور است که آیه «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا...» به قرینه‌ی «وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (اعراف: ۲۳) که تعبیر از توبه و پشیمانی است، دلالت دارد توبه قبل از هبوط به زمین بوده است (ر.ک؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۲۵۲).

بررسی: گروهی از مفسران بحثی در زمینه‌ی زمان هبوط بیان ننموده‌اند (ر.ک؛ فراء، ۱۹۸۰م، ج ۱: ۲۸ و همچنین: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۳۲۳-۳۲۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱: ۲۰۰-۳۰۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۷۳؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۷۹؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۴۲۳ و سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۵۸-۵۹). برخی دیگر توبه آدم را بعد از هبوط می‌دانند (از جمله ر.ک؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۹۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۲۸-۱۲۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۴۷۱-۴۷۲ و ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۱۴۶).



گونه‌شناسی و ارزیابی نقدهای مفسران معاصر شیعی بر آراء علامه طباطبایی...؛ شمخی و همکاران | ۵۳

علاوه بر نظر مفسران که با ذکر روایات و اجتهادات خود غالباً توبه آدم را بعد از هبوط می‌دانند، از آیات مورد بحث نیز ظاهر است که بعد از این که آدم(ع) از بهشت هبوط نمود، توبه کرد و درخواست بازگشت به بهشت را نمود، چرا که در آیهی قبل «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ...» (بقره/۳۶) نیز ذکر شده که شیطان آنان را لغزاند و باعث شد که از آن جا(بهشت)رانده شوند و بعد از این آیه، بحث توبه آدم(ع) را مطرح نموده است. بنابراین نظر علامه از صحت لازم برخوردار و ارجح می‌باشد.

### ۳-۴-۵. بدون شاهد و قرینه دانستن نظر علامه

مفسر جهت دست‌یابی به مراد خداوند متعال باید مبانی و دلایلی داشته باشد که با آن ادله و قراین بتواند مفهوم آیات را تبیین نماید. علامه نیز با توجه به روش تفسیری اش معمولاً به این قراین توجه خاص دارد. ولی برخی از مفسران اشکالاتی به برخی از نظرات وی نموده‌اند که نمونه‌ای از این اشکالات مورد بحث قرار می‌گیرد:

صاحب مناهج‌البیان ذیل آیهی «بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهَا حَبِيبَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۸۱) منظور از «سینه» و «خطیئه» را مربوط به یهود می‌داند که صریحاً کافر شدند و سپس نظر علامه را ذکر کرده که منظور از «خطیئه» را حالتی نفسانی می‌داند که بر اثر گناه حاصل می‌شود(ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۲۱۸) و چنین به نقد نظر علامه پرداخته که: منظور از «خطیئه» در آیهی مذکور کفر می‌باشد و هیچ‌گونه شاهد و دلیلی مبنی بر حالت نفسانی در آیه وجود ندارد(ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۲۶۳).

بررسی: مفسران معانی متفاوتی برای «خطیئه» ذکر نموده‌اند از جمله: ۱) برخی منظور از آن را کفر دانسته‌اند(ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۰۵ و همچنین: ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۴۵۰؛ بلاغی، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۴ و ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۵۶۳)، ۲) مفسران دیگری این کلمه را به معنی شرک دانسته(ر.ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۳۲۵ و همچنین: رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۳۶۳)، ۳) گروهی نیز این واژه را گناه و کردار بد معنا نموده‌اند(ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱: ۲۹۵). ۴) برخی نیز مراد از «خطیئه» را گناهان[کبیره]

می‌دانند (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۵۸ و نیز ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۵۶۹ و ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۲۰۸). (۵) برخی نیز با علامه هم‌نظر بوده و منظور از «خَطِيئَةٌ» را حالتی نفسانی می‌داند که بر اثر گناه حاصل می‌شود (ر.ک؛ سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۸۶).  
اغلب مفسران با هر دو نظر در تعیین معنای واژه‌ی مورد بحث اختلاف داشته، برخی با میانجی اتفاق نظر داشته‌اند و افراد معدودی نیز با علامه هم‌نظر بوده‌اند. البته ظاهر آیه دلالت بر این دارد که منظور از «خَطِيئَةٌ» مطلق گناه می‌باشد و هیچ قرینه‌ای در آیه وجود ندارد تا اثبات کند که نوع خاصی از گناه (از جمله کفر) مد نظر می‌باشد. بنابراین نظرات علامه، میانجی و همچنین اغلب مفسران دیگر که مصداق خاص و نوع مشخصی از گناه را برای این واژه در نظر گرفته‌اند نیز نمی‌تواند صحیح باشد و معنای صحیح «خَطِيئَةٌ» همان‌طور که برخی گفته‌اند، مطلق گناه می‌باشد.

### ۳-۴-۶. ناسازگاری نظر علامه با ظاهر آیات

حجیت ظواهر قرآن یکی از مباحث دامنه‌دار علم تفسیر است که البته قرآن (نحل: ۴) و روایات (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲: ۶۰۰ و همچنین ابن بابویه، ۱۳۶۱ش: ۲۲۶) نیز بر این امر صحه گذاشته و به توجه و تدبیر در قرآن توصیه نموده‌اند و علامه نیز در به این بحث معتقد بوده و توجه داشته است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳: ۶۲ و نیز ر.ک: همو، ۱۳۹۳ش: ۵۳-۵۶)، برخی از مفسران اشکالاتی در این زمینه به علامه وارد نموده‌اند که ذیلاً مورد بحث قرار می‌گیرد:

فضل الله ذیل آیه «...مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ...» (بقره: ۲۵۵) نظر علامه را ذکر نموده که شفاعت در این آیه را هم تکوینی می‌داند و هم تشریحی. و بعد از ذکر دلایلی بر این مبنا می‌نویسد: سیاق این آیه در این که شامل شفاعت تکوینی هم بشود نظیر سیاق آیات «...مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ» (یونس: ۳)، «... مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا شَفِيعٍ» (سجده: ۳) است که آن‌ها نیز شامل هر دو قسم شفاعت هستند. بنابراین، شفاعت همان‌طور که با شفاعت زبانی انطباق دارد؛ با سببیت تکوینی نیز منطبق است،... پس نظام سببیت به‌عینه منطبق با نظام شفاعت است، هم‌چنان که

گونه‌شناسی و ارزیابی نقدهای مفسران معاصر شیعی بر آراء علامه طباطبائی...؛ شمخی و همکاران | ۵۵

با نظام دعا و درخواست هم منطبق است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲: ۳۳۷-۳۳۸). سپس چنین به نقد نظر علامه پرداخته که حمل شفاعت به آنچه شامل علت بیان شده که از آن به شفاعت تکوینی تعبیر می‌شود، از نظر لغوی و اصطلاحی خلاف ظاهر کلام است (ر.ک؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۵: ۳۳-۳۵).

بررسی: اغلب مفسران در تفسیر این آیه بحثی از شفاعت تکوینی و تشریحی ننموده و این دو نوع شفاعت را از هم تفکیک ننموده‌اند.

پس این که فضل‌الله شفاعت تکوینی را از نظر لغوی و اصطلاحی خلاف ظاهر کلام دانسته و نظر علامه را نقد نموده، صرف نادرست خواندن نظر علامه، نمی‌توان به صحت نقد وی حکم نمود. بلکه با توجه به این که علامه با ادله و شواهد قرآنی متعددی نظرش را مبنی بر وجود شفاعت تکوینی اثبات نموده و از سوی دیگر نیز کفار اعتقادی به عالم آخرت ندارند تا شفاعت اصطلاحی و تشریحی معنا پیدا کند، می‌توان نظر وی را موجه دانست و از آنجایی که فضل‌الله هیچ‌گونه دلیل و شاهدهی برای اثبات نظر خویش ذکر ننموده و همچنین دلیل خاصی نیز در رد نظر علامه ذکر ننموده، نقد وی بر صاحب المیزان نامعتبر می‌باشد.

### بحث و نتیجه‌گیری

الف) مؤلف المیزان همچون هر دانشمند دیگری از لغزش و خطای احتمالی مصون نبوده، بلکه برخی از نظرات وی به‌رغم اهمیتی که دارد، متفاوت با آرای سایر مفسران بوده و قابل نقد می‌باشد. اما این به معنای ضعف عمومی نظرات تفسیری ایشان نیست.

ب) گرچه دیدگاه ناقدان در موارد معدودی از صحت لازم برخوردار می‌باشد، اما اغلب نظرات و دلایل آنان در نقد المیزان نامعتبر بوده و دارای اشکالاتی اساسی از جمله عدم رعایت امانت در نقل نظرات علامه می‌باشد.

ج) مهم‌ترین آسیب‌های نظرات ناقدان را می‌توان در مواردی از جمله: کم‌توجهی مفسران در نقل اصل نظرات علامه، برداشت ناصواب از نظرات مؤلف المیزان، تغییر اقوال وی، ذکر احتمالات ضعیف موجود در المیزان به جای اصل نظرات علامه و همچنین نسبت دادن اقوال

دیگران به ایشان بیان نمود.

د) ناقدان در مواردی نظرات علامه را نادرست دانسته‌اند، در صورتی که دیدگاه‌های ایشان غالباً با آیات قرآنی و همچنین نظرات اغلب مفسران مشهور فریقین مطابقت داشته و دلیلی بر ضعف و نقد نظرات وی وجود ندارد. البته گاهی نیز نظر علامه و ناقد هر دو با مفهوم آیات مغایر می‌باشد.

بنابراین دستاورد اصلی این پژوهش چنین بیان می‌شود که اکثر نقدهای مفسران بر المیزان نامعتبر بوده و از مهم‌ترین علل اشکالات آنان بر تفسیر المیزان؛ درک ناصواب و نقل نادرست نظرات علامه می‌باشد که پس از تحلیل و بررسی نظرات ناقدان، ضعف آرای آنان بیان شده‌است.

#### ORCID

Mina Shamkhi



<https://orcid.org/0000-0003-2932-8782>

Abbas Mosalaeipour Yazdi



<https://orcid.org/0000-0003-1692-4593>

Ghasem Bostani



<https://orcid.org/0000-0003-3277-4628>

Amanollah Naseri Creimond



<https://orcid.org/0000-0000-1111-1111>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع

- قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. ۱۶ جلد. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه. منشورات محمد علی بیضون.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۴۰۵ق). *کمال الدین*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۱ش). *معانی الأخبار*. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- ابن تیمیه، احمد. (بی تا). *مقدمه فی اصول التفسیر*. بیروت: دار مکتبه الحیاه.
- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). *التحریر و التنویر*. ۳۰ جلد. چاپ اول. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*. ۹ جلد. دارالکتب العلمیه. چاپ اول. بیروت: منشورات محمد علی بیضون.
- ابو حیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). *البحر المحیط فی التفسیر*. ۱۱ چاپ اول. جلد. بیروت: دارالفکر.
- الأوسی، علی (۱۳۸۱ش). *روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان* (ترجمه سیدحسین میرجلیلی). چاپ اول. تهران: چاپ و نشر بین الملل.
- بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۷ش). *مکاتب تفسیری*. ج ۲. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بلاغی، محمد جواد. (بی تا). *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*. ۲ جلد. چاپ ۱. قم: انتشارات وجدانی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*. ۵ جلد. چاپ اول. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- پریز، عبدالقادر. (۱۳۹۶ش). «*اشارات نحوی در المیزان علامه طباطبائی (ره)*». *مجله اندیشه علامه طباطبائی*. سال چهارم. شماره ۷. صص ۷-۲۶.
- جعفر، خضیر. (۱۴۱۱ق). *تفسیر القرآن بالقرآن عند العلماء الطباطبائی*. قم: دارالقرآن الکریم.
- جوادی آملی. عبدالله. (بی تا). *تسنیم*. برگرفته از نرم افزار مرقوم. قم: انتشارات اسراء.
- حسینی، محمدرضا. (۱۴۰۰ق). *کیف نفهم القرآن*. بیروت: موسسه وفاء.
- خمینی، مصطفی. (۱۴۱۸ق). *تفسیر القرآن الکریم*. ۵ جلد. چاپ اول. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ربانی، محمدحسن. (۱۳۷۶ش). «*جستارهای ادبی در المیزان*». *پژوهش‌های قرآنی*. دوره سوم. شماره ۹ و ۱۰. صص ۱۶۰-۱۶۹.

- رضا، محمدرشید. (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم (المنازل). ۱۲ جلد. چاپ اول. بیروت: دارالمعرفه.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۷ش). تفسیر قرآن مهر. ۲۴ جلد. پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن. قم: چاپ اول.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. ۴ جلد. چاپ سوم. بیروت: دارالکتب العربی.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۲ش). «روش صحیح تفسیر قرآن». مجله‌ی قیاسات. شماره‌ی ۲۹. صص ۹-۲۹.
- سیناطی، محمداحمد. (۱۳۹۳ق). منهج ابن‌القیم فی التفسیر. قاهره. انتشارات امیری.
- سید کریمی حسینی، عباس. (۱۳۸۲ش). تفسیر علیین. ۱ جلد. اسوه. قم. چاپ اول.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۴۰۴ق). الدرالمشور. ۶ جلد. کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی (ره). قم. چاپ اول.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. ۲۰ جلد. چاپ دوم. بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۳ش). قرآن در اسلام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع‌البیان فی تفسیر القرآن. ۳۰ جلد. چاپ اول. بیروت: دارالمعرفه.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن. چاپ سوم. ۱۰ جلد. تهران: ناصرخسرو.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. ۱۰ جلد. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹ش). اطیب‌البیان فی تفسیر القرآن. ۱۴ جلد. چاپ دوم. تهران: اسلام عزه دروزه، محمد. (۱۴۲۱ق). التفسیر الحدیث. بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- العکک. خالد عبدالرحمن (۱۳۸۸ق). اصول التفسیر. دمشق: انتشارات خادم‌العلم.
- عوده، خلیل ابو عوده. (۱۳۹۵ش). تغییر معنایی بین شعر جاهلی و زبان قرآن کریم (ترجمه و اضافات: قاسم بستانی). اهواز: دانشگاه شهید چمران اهواز.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). التفسیر. ۲ جلد. چاپ اول. تهران: مکتبه‌العلمیه‌الاسلامیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). ۳۲ جلد. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

گونه‌شناسی و ارزیابی نقدهای مفسران معاصر شیعی بر آراء علامه طباطبایی...؛ شمخی و همکاران | ۵۹

فراء، یحیی بن زیاد. (۱۹۸۰م). معانی القرآن. ۳ جلد. قاهره. چاپ دوم. الهيئة المصرية العامة للكتاب. فضل الله، محمد حسین. (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن. ۲۵ جلد. چاپ اول. بیروت: دارالملاک. قرائتی، محسن. (۱۳۸۸ش). تفسیر نور. ۱۰ جلد. مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن. تهران. چاپ اول. قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۳۷۵ش). احسن الحدیث. ۱۲ جلد. تهران. بنیاد بعثت. مرکز چاپ و نشر. چاپ دوم.

\_\_\_\_\_ . (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن. ۷ جلد. چاپ ششم. تهران: دارالکتب الاسلامیه. قرطبی. محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن. ۲۰ جلد. چاپ اول. تهران: ناصر خسرو. قطب، سید (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن. ۶ جلد. بیروت. دارالشروق. چاپ سی و پنجم. قمی، علی بن ابراهیم (بی تا). تفسیر القمی. قم. دارالکتاب. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ق). الکافی. تحقیق علی اکبر غفاری. چاپ سوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۵ش). معارف قرآن. قم: موسسه در راه حق. معرفت، محمد هادی (۱۳۰۹ق). التمهید. قم. انتشارات تمهید. مغنیه، محمد جواد (۱۳۷۸ش). تفسیر کاشف. ۸ جلد. چاپ اول. قم: بوستان کتاب. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). ۵ جلد. چاپ اول. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. ۲۸ جلد. چاپ دهم. تهران. دارالکتب الاسلامیه. ملکی میانجی، محمد باقر. (۱۴۱۴ق). مناہج البیان فی تفسیر القرآن. ۳۰ جلد. چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. سازمان چاپ و انتشارات.

ناصری کریموند، امان‌اله و قاسم بستانی. (۱۳۹۸ش). «نقش ارتباط معنایی آیات در تفسیر المیزان با رویکردی برقرینه سیاق». مجله سراج منیر. سال دهم. شماره ۳۶. صص ۱۵۱-۱۷۶. نسفی، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۶ق). مدارک التنزیل و حقایق التأویل. ۴ جلد. چاپ اول. بیروت: دارالنفائس.

نکونام، جعفر. (۱۳۷۸ش). «روش تفسیر ظاهر قرآن». مجله‌ی صحیفه‌ی مبین. شماره‌ی ۲. صص ۶۱-۴۴.

هاشمی رفسنجانی، اکبر. (۱۳۸۳ش). فرهنگ قرآن. ۳۳ جلد. چاپ دوم. بوستان کتاب قم (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه). قم.

### References [In Persian]

- Holy Quran. Translated by Mohammadmahdi Fouladvand.
- Alusi, Mahmoud ibn Abdullah. (1995). *Ruh al-ma'ani fi tafsir al-Quran al-Azim wa-l-sab' al-masani*. 16 volumes. 1<sup>st</sup> edition. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. Manshurat Mohammadali Beyziun.
- Ibn Babuyeh Qomi, Muhammad ibn Ali. (1985). *Kamal al-Din*. Qom: Seminary Teachers Association.
- \_\_\_\_\_. (1982). *Ma'ani al-akhbar*. Qom: Al-Nashr al-Islami.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad. (unknown). *Muqaddama fi usul al-tafsir*. Beirut: Dar Maktabat al-Hayat.
- Ibn Ashour, Muhammadtahir. (2000). *Al-tahrir wa-l-tanwir*. 30 volumes. 1<sup>st</sup> edition. Beirut: Al-Tarikh al-Arabi Institute.
- Ibn Kasir, Ismail ibn Umar. (1999). *Tafsir al-Quran al-Adhim*. 9 volumes. *Dar al-Kutub al-Ilmiyah*. 1<sup>st</sup> edition. Beirut: Manshurat Mohammadali Beyziun.
- Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf. (2000). *Al-Bahr al-Muhit fi -al-Tafsir*. 11 volumes. 1<sup>st</sup> edition. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Owsi, Ali. (2002). *Allameh babatabaei's method in Tafsir al-Mizan (translated by Seyyed Hossein Mir Jalili)*. 1<sup>st</sup> edition. Tehran: Beinolmelal Print and Publishing.
- Babaei, Aliakbar. (2008). *Schools of Tafsir*. 2<sup>nd</sup> volume. Qom: Seminary and University Research Center.
- Belaqi, Muhammadjavad. (unknown). *Ala'I al-rahman fi tafsir al-Quran*. 2 volumes. 1<sup>st</sup> edition. Qom: Vejdani.
- Baydhavi, Abdullah ibn Umar. (1998). *Anwar at-Tandhil wa Asrar at-Ta'vil*. 5 volumes. 1<sup>st</sup> edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Pariz, Abdolqader. (2017). *Syntactic cues in Allameh Tabatabaei's al-Mizan*. *Andishehye Allame Tabatabaei Journal*. 4<sup>th</sup> year. No. 7. Pp. 26-7.
- Jafar, Khadhir. (1991). *Tafsir al-Quran bi-l-Quran ind al-Allame al-Tabatabaei*. Qom: Dar al-Quran al-Karim.
- Javadi Amoli, Abdullah. (unknown). *Tasnim. Adapted from Marqum software*. Qom: Esra.
- Hosseini, Mohammadreza. (1980). *Kayfa nafham al-Quran (how we understand Quran)*. Beirut: Vafa Institute.
- Khumeini, Mustafa. (1998). *Tafsir al-Quran al-Karim*. 5 volumes. 1<sup>st</sup> edition. Tehran: Institute for Regulation and Publication of Imam Khumeini's Works.
- Rabbani, Mohammadhassan. (1997). *LLiterary queries in al-Mi.an.. Quranic Research*. 3<sup>rd</sup> year. No. 9 and 10. Pp. 160-169.
- Riza, Muhammadrashid. (1994). *Tafsir al-Quran al-Hakim (Al-Minar)*. 12 volumes. 1<sup>st</sup> edition. Beirut: Dar al-Marefat.
- Rezaei Isfahani, Mohammadali. (2008). *Mehr Quran Exegesis*. 24 volumes. Quran exegesis and sciences research. Qom: 1<sup>st</sup> edition.
- Zamakhshari, Mahmoud ibn Umar. (1987). *Al-Kashshaaf 'an Haqa'iq*



- Qawamidh at-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. 4 volumes. 3<sup>rd</sup> edition. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Sobhani Tabrizi, Jafar. (2003). *The correct method of Quran exegesis*. Qabsat. No. 29. Pp. 9-29.
- Sunbati, Mohammadahmad. (2014). *Munhij ibn al-Qayyim, fi-l-Tafsir*. Cairo: Amiri Publication.
- Seyyedkarimi Hosseini, Abbas. (2016). *Tafsir Illyyn*. 1 volume. Osveh. Qom. 1<sup>st</sup> edition.
- Syuti, Abdulrahman ibn Abibakr. (1984). *Al-Dur al-Mansoor*. 6 volumes. Ayatullah Mar'ahi Najafi library. Qom. 1<sup>st</sup> edition.
- Tabatabaei, Mohammadhossein. (1971). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. 20 volumes. 2<sup>nd</sup> edition. Beirut: Al-aalami publication institute.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Quran in Islam*. Qom: Islamic Publication Office.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1992). *Jami al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. 30 volumes. 1<sup>st</sup> edition. Beirut: Dar al-Marifat.
- Tabarsi, Fazl ibn Hassna. (1993). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. 3<sup>rd</sup> edition. 10 Volumes. Tehran: Naser Khosrow.
- Tusi, Muhammad ibn Hassan. (unknown). *Al-Tabyan fi Tafsir al-Quran*. 10 volumes. 1<sup>st</sup> edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Tayyib, Abdulhussein. (1990). *Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. 14 volumes. 2<sup>nd</sup> edition. Tehran: Islam
- Izzat Darwazeh, Muhammad. (2001). *Al-Tafsir al-Hadith*. Beirut: Dar al-Qarb al-Islami.
- Al-'Ak, Khalid Abdulrahman. (1969). *Usul al-Tafsir*. Damascus: Khadim al-Ilm.
- Owdeh, Khalil abu Owdeh. (2016). *Semantic shift between Jaheli poetry and the language of Holy Quran (Translation and extras by Qasem Bostani)*. Ahvaz: Shahid Chamran University of Ahvaz.
- Ayyashi, Muhammad ibn Masoud. (1970). *Al-Tafsir*. 2 volumes. 1<sup>st</sup> edition. Tehran: Maktabat al-Ilmiyah al-Islamiyah.
- Fakhr Razi, Muhmmad ibn Umar. (2000). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Qayb)*. 32 volumes. 3<sup>rd</sup> edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Fara, Yahya ibn Ziad. (1980). *Ma'ani al-Quran*. 3 volumes. Cairo. 2<sup>nd</sup> edition. Al-Hayat al-Misri al-Ammah li-l-Kitab.
- Fazlullah, Muhammadhossein. (1999). *Min Wahy al-Quran*. 25 volumes. 1<sup>st</sup> edition. Beirut: Dar al-Malak.
- Qara'ati, Mohsen. (2009). *Tafsir Nour*. 10 volumes. 'Lessons from Quran' Cultural Center. Tehran. 1<sup>st</sup> edition.
- Qarashi Bonabi, Aliakbar. (1998). *Ahsan al-Hadith*. 12 volumes. Tehran. Besat Foundation. Center for printing and publishing. 2nd edition.
- \_\_\_\_\_. (1992). *Qamus-I Quran*. 7 volumes. 6<sup>th</sup> edition. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Qurtubi, Muhammd ibn Ahmad. (1985). *Al-Jami al-Ahkam al-Quran*. 20

- volumes. 1<sup>st</sup> edition. Tehran. Naser Khosrow.
- Qutb, Sayyid. (2005). *Fi Zilal al-Quran*. 6 volumes. Beirut: Dar al-Shuruq. 35<sup>th</sup> edition.
- Qomi, Ali ibn Ibrahim (unknown). *Tafsir al-Qomi*. Qom: Dar al-Kitab.
- Kulini, Muhammad ibn Ya'qub. (1969). *Al-Kafi*. Research by Aliakbar Qaffari. 3<sup>rd</sup> edition. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Mesbah Yazdi, Mohammadtaqi. (1986). *Teachings of Quran*. Qom: Dar Rahe Haq Institute.
- Marefat, Mohammadhadi. (1892). *Al-Tamhid*. Qom: Tmahid Publication.
- Moqniyeh, Mohammadjavad. (1999). *Tafsir Kashif*. 8 volumes. 1<sup>st</sup> edition. Qom: Boustan-e Ketab. Islamic Publicity Office of the Seminary.
- Muqatil ibn Suleiman, Tafsir Muqatil ibn Suleiman. (2003). 5 volumes. 1<sup>st</sup> edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Makarem Shirazi, Naser. (1992). *Tafsir Nemouneh*. 28 volumes. 10<sup>th</sup> edition. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Maleki Mianji, Mohammadbaqer. (1994). *Manahij al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. 30 volumes. 1<sup>st</sup> edition. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. Print and publishing bureau.
- Naseri Karimvand, Amanullah and Qasem Bostani. (2019). *The role of semantic relations of verses in tafsir al-Mizan with an approach to symmetry of style..* Seraj Monir Magazine. Year 10. No. 36. Pp.
- Nasafi, Abdullah ibn Ahmad. (1996). *Madarik al-Tanzil wa Haqayeq al-Ta'vil*. 4 volumes. 1<sup>st</sup> edition. Beirut: Dar al-Nafais.
- Nekunam, Jafar. (1999). *Method of exegesis of form of Quran..* Sahifeye Mobin Magazine. No. 2. Pp. 44-61.
- Hashemi Rafsanjani, Akbar. (2004). *Culture of Quran*. 33 volumes. 2<sup>nd</sup> edition. Boustan-e Ketab (Islamic Publicity of Qom Seminary). Qom.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رساله جامع علوم انسانی

**استناد به این مقاله:** شمخی، مینا، مصلائی پور یزدی، عباس، بستانی، قاسم، ناصری کریموند، امان اله. (۱۴۰۱).  
گونه‌شناسی و ارزیابی نقدهای مفسران معاصر شیعی بر آراء علامه طباطبایی (مطالعه‌ی موردی سوره‌ی بقره)، فصلنامه  
علمی پژوهشنامه معارف قرآنی، ۱۳(۴۹)، ۲۹-۶۲.

DOI: 10.22054/RJQK.2022.67492.2599



Quranic Knowledge Research is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.