


چیستی «تفسیر فلسفی» و ارزیابی تلقی‌های ناصواب از آن

ک احمد فریبهی / دانشجوی دکتری علوم قرآن پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

ahmadfarbehi@rihu.ac.ir

 orcid.org/0000-0001-8736-1041

mbsaeidi@gmail.com

محمدباقر سعیدی روشن / دانشیار گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

ababayi@rihu.ac.ir

علی‌اکبر بابایی / دانشیار گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

Aryan@iki.ac.ir

حمید آریان / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۸

چکیده

«تفسیر فلسفی»، تعبیر مستحدثی است که فارغ از صحت و سقم این ترکیب، گاه به معنای «تحمیل باورهای فلسفی بر قرآن» و گاه به معنای «کاربرد معلومات فلسفی در فهم و تفسیر قرآن» و گاه به معنای «تفسیر موضوعی آیات فلسفی» و امثال آن به کار می‌رود. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی و در بخش‌هایی به روش «تاریخی - تطبیقی» تلقی‌های گوناگون از عنوان «تفسیر فلسفی» را بررسی و نیز منطبق به کارگیری آنها در مقام تفسیر آیات قرآنی را به اجمال ارزیابی کرده است. حاصل پژوهش نشان می‌دهد: تعبیر «تفسیر فلسفی» مسامحی بوده و تلقی آن به عنوان گونه یا روشی تفسیری موجه نیست. در میان اندیشمندان مسلمان، صدرالمتألهین با اصرار بر «ظاهرگرایی طریقی»، ظاهر را به کمک معلومات فلسفی، طریقی به سوی کشف حقایق قرآنی قرار داد و بدین سان، هم بر ضرورت کاربرد معلومات فلسفی تأکید کرد و هم با تحفظ بر ظواهر قرآن، گرایش به تحمیل آراء فلسفی بر آیات را نفی نمود. او به تفسیر موضوعی آیات فلسفی غنای جدیدی بخشید و معلومات فلسفی را قرینه‌ای برای فهم مقصود و مراد برخی آیات قرآنی قرار داد. علامه طباطبائی در تفسیر «المیزان» در جهت روشمند کردن آن کوشید. ایشان معلومات فلسفی را طریقی به سوی فهم لایه‌های معارف قرآنی می‌دانست و بر ضرورت بهره‌مندی از معلومات فلسفی در کشف دلالت‌ها و فهم معنای مراد برخی آیات، بدون تحمیل و ضمیمه کردن تأکید داشت. حکمای مفسر از معلومات فلسفی در جهت یافتن موضوعات فلسفی در آیات و انسجام‌بخشی به آنها و نیز به عنوان «قرینه صرافه» در کشف تحلیل منطقی مضامین قرآنی و استنباط لایه‌های معنایی برخی آیات و کشف استلزامات معنایی تعدادی از آیات استفاده کرده‌اند. نیز لزوم پرهیز از تحمیل آراء فلسفی بر آیات قرآنی و بهره‌مندی از حقایق و حیانی در تفتیح و تکمیل اندیشه‌ورزی‌های فلسفی از دستاوردهای جانبی این پژوهش است.

کلیدواژه‌ها: معلومات فلسفی، تفسیر عقلی، عقل‌گرایی در تفسیر، تفسیر فلسفی، نقد تفسیر فلسفی.

امروزه پژوهشگران عرصه تفسیر و علوم قرآن درباره کاربرد معلومات فلسفی در فهم و تفسیر قرآن، با مسائل و پرسش‌هایی مواجهند که در اصل به مبانی، قواعد و روش‌های تفسیر آیات قرآن بازمی‌گردد؛ پرسش‌هایی از قبیل اینکه مقصود از «تفسیر فلسفی» چیست؟ و چه تلقی‌هایی از این تعبیر وجود دارد؟ آیا اساساً این ترکیب صحیح است؟ آیا می‌توان از معلومات فلسفی در تفسیر قرآن بهره برد؟ و معلومات فلسفی چه نقش‌هایی در فهم و تفسیر قرآن دارند؟ در ادامه، ابتدا واژه «تفسیر» را تعریف، سپس عقل، معلوم عقلی و تفسیر عقلی را بررسی می‌کنیم و پس از آن درباره تعبیر «تفسیر فلسفی» و صحت و سقم آن و نیز تلقی‌هایی که مفسران یا تفسیرپژوهان درباره آن داشته‌اند و تطوراتی که یافته است، سخن می‌گوییم. در انتها نیز به کاربردهای معلومات فلسفی و منطق به‌کارگیری آنها در تفسیر قرآن با عنایت به دیدگاه اندیشمندان این عرصه اشاره خواهیم کرد. چون در ضمن محور سوم (تفسیر فلسفی و تلقی‌های گوناگون از آن) به آثار و نگاه‌های مرتبط با موضوع پژوهش و ارزیابی آنها به تفصیل پرداخته‌ایم و از خلال آن ضرورت انجام این پژوهش نیز نمایان می‌شود، در مقدمه به پیشینه بحث و ضرورت آن اشاره‌ای نکرده‌ایم. عمده این پژوهش در محورهای یادشده به روش «توصیفی - تحلیلی» و در بخش‌هایی نیز به روش «تاریخی - تطبیقی» صورت گرفته است.

تفسیر

«تفسیر قرآن» در سنت عالمان دینی، به معنای «تلاشی روشمند برای کشف معنای متن قرآن و مراد خدا از آن» است (معنای مصدری). همچنین گاه به معنای «محتوایی است که از آن تلاش علمی به دست آمده است» (حاصل مصدری). برای توضیح بیشتر، به تعریف اصطلاحی این واژه، و توضیح مفاهیم مرتبط با آن می‌پردازیم:

مفسران برای «تفسیر» تعریف‌های متعددی ذکر کرده‌اند (بابائی، ۱۳۹۴، ص ۸؛ مؤدب، ۱۳۸۰، ص ۲۴؛ شاکر، ۱۳۸۲، ص ۱۷). علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، «تفسیر» را اینچنین تعریف نموده است: «تفسیر بیان معانی آیات و کشف مقاصد و مدالیل آیات است» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴).

به نظر می‌رسد مراد ایشان از تعریف مذکور آن است که یک مفسر در تلاش تفسیری خود، ابتدا معانی وضعی و استعمالی را بیان، سپس مقصود و مراد جدی از ارائه آن معانی به مخاطب را آشکار، و در انتها مجموعه مدلول‌ها و لوازمی را که به‌طور معتبر از آن معنای مراد به‌دست می‌آید تبیین می‌کند. با توجه به توضیح مذکور، این تعریف به لایه‌های گوناگون معنایی که از قرآن می‌توان برداشت کرد، اشاره دارد، از این رو جامعیت قابل توجهی دارد.

عقل، معلوم عقلی و تفسیر عقلی

بی‌شک بهره‌مندی از عقل و معلوم عقلی یکی از ارکان تفسیر مبتنی بر کاربرد معلومات فلسفی است. از این رو بررسی این واژه موجب تبیین بهتر آن می‌شود.

«عقل» در اصل به معنای «بستن» است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ماده «عقل»)، و به‌طور طبیعی برخی کاربردهای عرفی این واژه نیز به همین معناست؛ مانند «عقال» که به معنای چیزی است که شتر را با آن می‌بندند (همان، ص ۴۲۲)، و یا مانند روایت امیرمؤمنان علی علیه السلام که فرمودند: «الْعَاقِلُ مَنْ عَقَلَ لِسَانَهُ» (لثی واسطی، ۱۳۷۶، ماده «عقل»): «عقل کسی است که زبان خود را در بند نکشد. کاربرد این واژه در دو معنا شیوع دارد: یکی قوه مدرکه معلومات (قوه عاقله)، دیگری معلوماتی که به وسیله این قوه به‌دست آمده‌اند (معلوم عقلی) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ماده عقل).»

«عقل» در آیات به معنای چیزی است که انسان را به سوی معارف حقیقی و اعمال صالح هدایت کرده، برای دین او نافع باشد (طباطبائی، ۱۳۹۷ق، ج ۲، ص ۲۵۰).

در روایات نیز به همین معنا آمده است. براساس روایتی، شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید: «مَا الْعُقْلُ؟» امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: «مَا عَيْدٌ بِهِنَّ الرَّحْمَنُ وَ أَكْتَسِبَ بِهِنَّ الْجَنَانَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱). بنا بر روایت دیگری امام صادق علیه السلام فرمودند: «مَنْ كَانَ عَاقِلًا كَانَ لَهُ دِينٌ وَ مَنْ كَانَ لَهُ دِينٌ دَخَلَ الْجَنَّةَ» (همان). از این رو صدرالمتألهین از آن به «عقل عباد الرحمن» یاد کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۲۹). بدین‌روی، عقلی که در روایات حجت الهی دانسته شده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵) آن است که شرایط هدایتگری را نیز داشته باشد.

عقل نزد اهل تفسیر و نیز عالمان اصولی، به معنای «قوه عاقله» و «معلوم عقلی» به‌کار می‌رود (رضائی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۸). برخی از اندیشمندان «معلوم عقلی» در مباحث تفسیری و استنباطی را آن دسته از معلوماتی دانسته‌اند که از مبادی دیگری غیر از نقل به دست آمده و در عرض «معلوم نقلی» باشد (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۲۴).

معلوم عقلی نزد تفسیرپژوهان، اخص از معنای لغوی است؛ همچنان که «معلوم عقلی» نزد حکما و منطق‌دانان، معلومی است که از «علت تصدیق مناسب» به دست آمده و در مقابل «معلوم وهمی» باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۶۴). معلوم عقلی، گاه ظنی و گاه قطعی، و معلوم قطعی نیز گاه از طریق قیاس برهانی به دست آمده است و گاه از طرق دیگر. ارزشمندترین طریق تحصیل معلوم عقلی «قیاس برهانی» بوده که مفید «یقین» است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲، ص ۳۴).

پس از توضیح معنای «عقل» و «معلوم عقلی» به این نکته اشاره می‌کنیم که عده‌ای از تفسیرپژوهان «معلوم عقلی» را یکی از منابع تفسیر دانسته (رجبی و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۳۱۱) و توجه به آن را لازم می‌دانند (بابائی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۲).

نکته مهمی که توجه به آن ضروری است اینکه از نگاه مفسران، هر معلوم عقلی صلاحیت ندارد تا منبع و مقدمه فهم و تفسیر قرآن قرار گیرد. برخی «قطعی بودن» و «عدم تقصیر در تحصیل آن» (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۸) و برخی «برهانی بودن» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۷) و برخی «روشن و مقبول همه خردمندان بودن» (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ص ۳۰)، و برخی نیز غیرقابل انکار بودن را شرط معلوم عقلی به‌کار رفته در فهم و تفسیر قرآن می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۱۶۲).

برخی از اهل تفسیر به «کاربرد معلومات عقلی در تفسیر قرآن»، «تفسیر عقلی» گفته‌اند (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۶ق، ص ۷۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ص ۳۸). آنچه درباره این واژه نیز می‌توان به اختصار گفت آن است که تعبیر «تفسیر عقلی» اگر به معنای کاربرد معلومات عقلی در تفسیر باشد، گونه‌ای از تفسیر نیست؛ زیرا «عقلی بودن» وصف معلومات و مقدماتی است که در فهم متن و مراد از آن استفاده شده است؛ مانند شأن نزول که یکی از معلومات مورد استفاده در تفسیر است. همچنان‌که «تفسیر شأن نزولی» گونه‌ای از تفسیر نیست، «تفسیر عقلی» و «تفسیر ادبی» نیز گونه‌ای از تفسیر نیست، بلکه صرفاً به معنای کاربرد معلومات عقلی و قواعد ادبی در تفسیر است و کاربرد این معلومات در صورت معتبر بودن، یکی از مقدمات لازم برای فهم و تفسیر به‌شمار می‌رود.

«تفسیر فلسفی» و تلقی‌های گوناگون از آن

«فلسفه» شناخت حقایق هستی به شیوه برهانی است (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰). مراد از «حقایق هستی» در اینجا، موجودات خارجی به نحو کلی است، نه حقیقت به معنای ماهیت، و «معلوم فلسفی» به معلومی گفته می‌شود که به شیوه برهانی درباره حقایق هستی سخن بگوید. تفسیر مبتنی بر معلومات فلسفی (شناخت عقلی حقایق هستی) به‌منزله یک تلاش تفسیری، اگرچه سابقه‌ای طولانی دارد (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۶۰؛ رجیبی و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۱۸۷)، اما تعبیر «تفسیر فلسفی» ترکیبی مستحدث و مسامحی است؛ زیرا فلسفی بودن وصف معلومی است که به‌مثابه یکی از مقدمات فهم و تفسیر قرآن مورد استفاده مفسر قرار گرفته، نه وصفی که ناظر به فرایند تفسیر باشد؛ همانند سایر معلوماتی که مورد استفاده مفسر قرار می‌گیرد و پسوندی برای تفسیر نمی‌سازد. در اینجا ذهنیت‌هایی را که تفسیرپژوهان درباره این تعبیر دارند بررسی می‌نماییم تا مباحثی که ناظر به مبانی، قواعد و روش‌های مرتبط با آن است، آشکارتر گردد:

الف. تحمیل آراء فلسفی بر قرآن

تفسیرپژوه معاصر، محمدحسین ذهبی مصری، معتقد است: فلاسفه برای جمع بین دین و فلسفه، دو شیوه در پیش گرفته‌اند: یکی آنکه نصوص دینی و حقایق شرعی را مطابق آراء فلسفی خود به تأویل ببرند. دیگری اینکه از اساس، این دو را با آراء فلسفی خود شرح دهند (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۴۱۸).

عبارت ذهبی اگرچه خالی از ابهام نیست، اما می‌توان طریقه اول را اشاره به آن دسته از عملکردهایی دانست که مفسر به‌خاطر یک باور فلسفی، ظهوری را منصرف کرده، آن را به تأویل می‌برد. برای مثال، صدر المتألهین در کتاب *رسالة فی الحدوث*، درباره برخی حکما چنین می‌نویسد:

... و منهم، و إن كان ممن التزم دين الإسلام، لكنه يعتقد قدم العالم، و يظن أن ما ورد في الشريعة و القرآن و اتفق عليه أهل الأديان في باب الحدوث للعالم إنما المراد منه مجرد الحدوث الذاتي... ثم تأويل ما ورد في نصوص الكتاب و السنة إنما هو لقصور العقول (صدر المتألهين، ۱۳۷۸، ص ۱۶).

در این‌گونه موارد، تأویل^۵ نتیجه مخالف دانستن یک باور فلسفی با یک آموزه وحیانی است، و مفسر فیلسوف چون ملترزم به دین اسلام است، آن آموزه دینی را مطابق اعتقاد خود به تأویل می‌برد. ذهبی این طریقه را «طریقه التأویل» نام نهاده است.

در طریقه دوم، مفسر از همان ابتدا عناوین وحیانی را تحت مفاهیم فلسفی قرار می‌دهد. برای مثال، «جنت» را به «عالم افلاک»، و «نار» را به «عالم ما تحت فلک قمر» معنا می‌کند (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۴۲۱). ذهبی این طریقه را «طریق طغیان فلسفه بر دین» نامیده است.

برخی پژوهشگران *دائرةالمعارف قرآن کریم* ذیل مدخل «تفسیر فلسفی»، سخن ذهبی را تعریفی برای «تفسیر فلسفی» تلقی کرده‌اند (عابدی و طیب‌حسینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۳۰۷؛ طیب‌حسینی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۵۰۰). در صورتی که چنین به نظر نمی‌رسد؛ زیرا ذهبی آن دو عبارت را تحت عنوان «کیف کان التوفیق بین الدین و الفلسفة» (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۴۱۸) به‌مثابه دو راهی دانسته است که فلاسفه برای جمع بین دین و فلسفه در پیش گرفته‌اند. اما اگر کسی بخواهد از گزارش ذهبی نسبت به عملکرد تفسیری فیلسوفان، تعریفی اصطیاد کند باید جامع مفهومی این دو را تعریف «تفسیر فلسفی» از نگاه ذهبی به‌شمار آورد؛ یعنی «گونه‌ای از تفسیر که در آن، براساس تحمیل معلومات فلسفی، آیات قرآن تأویل می‌شوند».

در عین حال، آنچه ذهبی از عملکرد فیلسوفان با تعبیر «طریقه التأویل» و «طغیان فلسفه بر دین» گزارش داده - همچنان که خواهد آمد - مطابق رفتار تفسیری همه مفسران فیلسوف نیست، بلکه آسیبی است که در برخی تفسیرها دیده می‌شود و برخی از مفسران فیلسوف از آن انتقاد کرده‌اند، به‌گونه‌ای که این کار را از اساس، تفسیر و بیان معنای آیه ندانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۶)، بلکه آن را «فطانت بترأء» و «بصیرت حولاء» و موجب ابطال شریعت دانسته‌اند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۱۶۸). بدین‌روی «تحمیل آراء فلسفی بر قرآن»، نه بیان‌کننده تعریفی روشن از تفسیر فلسفی، و نه گزارشی است منصفانه.

ب. اختلاط مباحث فلسفی با مباحث تفسیری

برخی تفسیر فلسفی را در قالب «اختلاط» و «تلون» دیده و گفته‌اند: فلسفه یونان با مفاهیم موجود در نحله‌های کلامی آمیخته شد و رنگ خاصی به آن نحله‌ها داد. سپس این مفاهیم و نیز رنگ خاصی که نحله‌های کلامی از آنها تأثیر پذیرفتند مباحث جدلی خاصی را به دنبال آورد. این مباحث خاص کلامی در بستر تدبر در آیات متشابه، متناسب با گرایش‌هایی که هریک از آن نحله‌ها داشتند، تولد و رشد یافت (العک، ۱۴۲۸ق، ص ۲۳۲). این امر اگرچه در مباحث تفسیری عده‌ای از مفسران فیلسوف مشاهده می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۴۱۶)، اما بی‌شک نمی‌توان آن را تعریفی از تفسیر فلسفی دانست.

جدا کردن مباحث تفسیری از مباحث دیگر، زمینه را برای برخی انتسابات ناصواب و یا توهم آن، منتفی می‌کند. از این‌رو اختلاط مباحث فلسفی با مباحث تفسیری را می‌توان یکی از آسیب‌های این‌گونه تفاسیر دانست که برخی

مفسران فیلسوف از آن پرهیز نموده‌اند؛ مانند علامه طباطبائی در *المیزان فی تفسیرالقرآن*. ایشان مباحث تفسیری را از بررسی موضوعات همسرخ با آن مباحث، به‌طور کامل جدا نموده است. در *دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی* نیز تعبیراتی شبیه ذهنیت پیش گفته، به‌عنوان تعریف «تفسیر فلسفی» بیان شده است و پژوهشگر این مدخل چنین می‌نویسد:

آنچه می‌تواند جامع‌نگرش و روش باشد همان طرح آراء فلسفی و قواعد عقلانی در زمینه مسائل عام و کلی هستی و مظاهر آن در تطبیق با آیات قرآنی است (خرمشاهی و همکاران، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۶۴۴).

این تعریف اگرچه ابهام دارد، اما ممکن است مراد از آن ذهنیت مذکور باشد.

ج. به‌کارگیری نهایت دقت عقلی

برخی «تفسیر فلسفی» را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

ادراک مقاصد اساسی آیات و برگزیدن شیوه‌ای برای تعمیق و تحلیل دقیق معنای آیه مطابق با ضوابط و اصول تفسیر، بدون اینکه معنای آیه را به قاعده‌های فلسفی تطبیق دهد و یا قواعد فلسفی را محور قرار داده و در مقابل آن قواعد خاضع شود (ایازی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۴).

این تعریف در عین حال که دارای الفاظ مبهم از قبیل «تعمیق» و «تحلیل دقیق» است، هیچ معیاری برای فلسفی بودن ارائه نداده، تنها ارتباطی که با فلسفه دارد، به‌کارگیری روش فلسفه در تفسیر قرآن است. از این‌رو *دائرةالمعارف قرآن کریم* در توضیح این تعریف چنین گفته است:

یعنی: به‌کار گرفتن نهایت دقت عقلی برای فهم آیات قرآن. به عبارت دیگر روش فلسفه را در تفسیر قرآن به‌کار بگیریم و تفسیر را که جزو علوم نقلی و عقلایی است، به‌روش عقلی و استدلال و برهان ریاضی بیان و در استخراج معارف آن ژرفاندیشی کنیم (عابدی و طیب‌حسینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۳۰۸).

این توضیح نیز خالی از ابهام نیست؛ زیرا به‌کارگیری روش عقلی در علوم نقلی، ترکیبی به‌ظاهر ناهمگون است که نیاز به شفاف‌سازی دارد. در انتهای همین مقاله، تحت عنوان «کشف تحلیل‌های منطقی آیات» در این‌باره توضیحات و مثال‌هایی قرآنی ارائه خواهیم نمود.

د. تفسیر موضوعی آیات فلسفی قرآن

برخی دیگر از تفسیرپژوهان درباره «تفسیر فلسفی» چنین گفته‌اند:

روش فلسفی روشی است که مقاصد اساسی موجود در آیاتی که درباره مظاهر وجود و خالق آن سخن می‌گوید را پیگیری می‌کند (ایازی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۴).

این ذهنیت ناظر به «تفسیر موضوعی آیات فلسفی» است و «فلسفی بودن» وصف آیاتی است که موضوع تفسیر قرار گرفته، نه وصفی که نشان‌دهنده گونه خاصی از تفسیر باشد. اگر بخواهیم تفسیر هریک از موضوعات قرآنی را گونه‌ای از تفسیر بدانیم، به تعداد موضوعات ممکن یا موجود در قرآن باید گونه‌های تفسیری داشته باشیم، و حال آنکه تغییر در موضوع تفسیری الزاماً فرایند تفسیر را تغییر نمی‌دهد تا گونه‌ای خاص از تفسیر شکل بگیرد، اگرچه

برخی موضوعات به علت خصوصاتی که دارند، مستلزم گونه خاصی از تفسیر و یا مدخلیت برخی معلومات و مقدمات خاص است؛ مانند تفسیر آیات فلسفی که مبتنی بر معلومات فلسفی مناسب است.

هـ. کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر

«تفسیر فلسفی» ترکیبی مستحدث و مسامحی است که نزد تفسیرپژوهان تلقی‌های متفاوتی به دنبال داشته است. در این میان، آنچه صحیح به نظر می‌رسد این است که «کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر قرآن» و یا «تفسیر آیات مشتمل بر مباحث فلسفی» رویکردی تفسیری است که مشتمل بر مبنای تفسیری (نقش‌آفرین بودن معلومات فلسفی در فهم و تفسیر)، قاعده تفسیری (ضرورت توجه به معلومات هستی‌شناسانه مرتبط با مضامین آیات)، و روش‌های (کاربردهای گوناگون معلومات فلسفی در تفسیر) متناسب با آن مبنا و قاعده است.

توضیح مطلب اینکه بی‌شک بخشی از گزاره‌های قرآنی اخبار از مسائل هستی‌شناختی و یا مبتنی بر پذیرش آن مسائل است. از سوی دیگر، اخبار الهی مطابق با واقع است؛ زیرا قرآن می‌خواهد با شناساندن واقعیت، انسان را به سوی غایت آفرینش هدایت کند (سعیدی روشن، ۱۳۹۷، ص ۲۷۹). در این صورت شناخت عقلی واقعیتی که خدا از آن خبر داده، موجب فهم صحیح یا بهتر مراد از گزاره قرآنی می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۷ق، ج ۲، ص ۸۴). برای مثال، کسی که می‌داند رب‌العالمین چه صفاتی دارد، بهتر می‌فهمد که «جاء رَبُّكَ» (فجر: ۲۲) به چه معناست. از این رو توجه به ویژگی‌های واقعی موضوع سخن، در فهم مراد از سخن مطابق با واقع، نقش دارد. از برخی روایات نیز می‌توان برداشت کرد که توجه به واقعیات خارجی می‌تواند خطای در فهم از آیات را آشکار کند.

امام صادق علیه السلام از ابوحنیفه که ادعا می‌کرد به قرآن علم دارد، پرسیدند: «آیه شریفه "سَيُرَوُّ فِيهَا لِبَالِي وَ اَيَّاماً آمِنِينَ" (سبأ: ۱۸) درباره کدام سرزمین است؟» پاسخ داد: درباره قریه‌های بین مکه و مدینه؛ امام علیه السلام به کسانی که در آنجا نشسته بودند، رو کرده، فرمودند:

«هَلْ تَسِيرُونَ بَيْنَ مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةَ وَ لَا تَأْمَنُونَ عَلَى دِمَائِكُمْ مِنَ الْقَتْلِ وَ عَلَى أَمْوَالِكُمْ مِنَ السَّرْقِ؟» فقالوا: اللَّهُمَّ نَعَمْ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «وَيْحَكَ! يَا أَبَا حَنِيفَةَ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَقُولُ إِلَّا حَقًّا» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۶۰).

سخن امام علیه السلام مشتمل بر یک استدلال است و آن اینکه اگر آیه شریفه درباره قریه‌های بین مکه و مدینه بود و معنایش این بود که «بین قریه‌های مکه و مدینه شب و روز سیر کنید، درحالی که امنیت دارید»، لازمه‌اش آن بود که سخن خدا حق نباشد؛ زیرا افراد در این قریه‌ها امنیت ندارند. لیکن سخن خدا حق است. پس معلوم می‌شود آیه شریفه درباره قریه‌های بین مکه و مدینه نبوده و برداشت تو مطابق با مراد خدا نیست.

سخن امام علیه السلام اگرچه برای اثبات آن بود که فتوای ابوحنیفه مبتنی بر علم به قرآن نیست، اما این نکته به‌روشنی از آن فهمیده می‌شود که اگر ابوحنیفه به وضعیت قریه‌های بین مکه و مدینه توجه می‌نمود هیچ‌گاه از آیه شریفه برداشت نمی‌کرد که «بین قریه‌های مکه و مدینه شب و روز سیر کنید، در حالی که امنیت دارید!» پس، از سخن امام مشخص می‌شود که توجه به واقعیات خارجی می‌تواند خطای در فهم ما نسبت به مراد از آیه را آشکار کند.

همچنین امام حسن عسکری علیه السلام در روایتی ذیل آیه اول سوره «انعام» فرمودند:

كَانَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ رَدًّا عَلَى ثَلَاثَةِ أَصْنَافٍ مِنْهُمْ، قَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»، فَكَانَ رَدًّا عَلَى الدُّهْرِيَّةِ الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّ الْأَشْيَاءَ لَا بَدْوَ لَهَا وَهِيَ دَائِمَةٌ. ثُمَّ قَالَ: «وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ»، فَكَانَ رَدًّا عَلَى الثَّوْبِيَّةِ الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّ النُّورَ وَالظُّلْمَةَ هُمَا مُدْبِرَانِ. ثُمَّ قَالَ: «ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَغْدِلُونَ»، فَكَانَ رَدًّا عَلَى مُشْرِكِي الْعَرَبِ الَّذِينَ قَالُوا: إِنَّ أَوْلَانَنَا إِلَهُهُ (امام حسن عسکری، ۱۴۰۹ق، ص ۵۴۲).

روشن است که اگر مفسر تصویری از این مکاتب باطل نداشته باشد (الذین قالوا...)، تعریض و ردی را که این آیه نسبت به آن مکاتب دارد عادتاً دریافت نمی‌کند. همچنین در ادامه همین روایت، آیات دیگری که ارتباط محتوایی با این آیات دارند در کنار این آیه آورده شده و مجموعه‌ای از آیات ناظر به خداشناسی جمع‌آوری و مضامین مشترکی از آنها برداشت شده است. بنابراین، گزینش آیات هستی‌شناختی توسط مفسر و دریافت زاویه‌های هستی‌شناسانه آیات، همچنین فهم قضاوت آیات درباره مکاتب و محتواهای فلسفی و نیز فهم نقدی که آیه شریفه نسبت به یک نظریه دارد، همگی بر معلومات مناسب و نیز آشنایی با نظریات و مکاتب فلسفی مرتبط با محتوای آیات توقف دارد.

پس «توجه به معلومات فلسفی مناسب در تفسیر آیات هستی‌شناختی»، تلقی معقول و مقبولی از «تفسیر فلسفی» است، و فارغ از صحت یا سقم این تعبیر، می‌توان آن را یک رویکرد تفسیری به‌شمار آورد؛ بدین معنا که عده‌ای از مفسران به کمک شناخت عقلی حقایق هستی و نیز شناخت مکاتب باطلی که درباره حقایق هستی نظریه‌پردازی کرده‌اند، مضامینی از آیات شریفه دریافت می‌کنند که سایر مفسران عادتاً آن مضامین را دریافت و یا به آنها توجه نمی‌کنند.

برخی تفسیرپژوهان از این رویکرد تفسیری، به «مکتب» تعبیر کرده و در تعریف آن چنین گفته‌اند:

مکتب تفسیری اجتهادی - فلسفی، نظریه‌ای است که مفسرانی است که اجتهاد در تفسیر قرآن را لازم می‌دانند و معتقدند: در اجتهاد برای تفسیر آیات باید از معلومات فلسفی و آنچه در فلسفه اثبات می‌شود نیز به‌مقداری که امکان دارد، استفاده شود (بابائی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۰۳).

اینان روش «تفسیر فلسفی» را چنین تعریف کرده‌اند:

روش تفسیری «اجتهادی - فلسفی» نیز روش مفسرانی است که در اجتهاد برای تفسیر آیات، از معلومات فلسفی و آنچه در فلسفه اثبات می‌شود، به‌مقداری که امکان دارد، استفاده می‌شود (همان).

برخی دیگر از تفسیرپژوهان تعریفی شبیه تعریف مذکور را تعریف «تفسیر فلسفی» به‌شمار آورده و چنین گفته‌اند:

یکی از رویکردها در تفسیر قرآن، استفاده از مفاهیم منطقی و فلسفی، استدلال برهانی، یافته‌ها، اصول، و قواعد فلسفی در تفسیر و توضیح آیات است که می‌توان محصول آن را «تفسیر فلسفی» نامید (اسعدی و همکاران، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۷۵).

درباره کیفیت کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر قرآن در محورهای بعدی مقاله سخن خواهیم گفت.

از تاویل‌گرایی فلسفی تا بهره‌گیری از معلومات فلسفی در تفسیر

از جمله اموری که در آثار پیشینیان مشاهده می‌شود، تلاش برای اثبات هماهنگی محتوای وحیانی و محصولات فلسفی است، با این استدلال که نظر برهانی هرگز با بیانات شرعی منافاتی ندارد. ابن‌رشد در این باره می‌گوید: «نا معاشر المسلمین نعلم علی القطع انه لا یؤدی النظر البرهانی الی مخالفة ما ورد به الشرع» (ابن‌رشد، ۱۳۷۶، ص ۱۸). این سخن گرچه به‌خودی‌خود سخن درستی است، اما گاه پیچیدگی مسئله موجب خطای در استنتاج شده، همین امر مخالفت محصول فلسفی با شریعت مقدس را به‌دنبال آورده، و تلاش برای اثبات هماهنگی این دو، گاه منجر به تاویل و تحمیل آراء فلسفی شده است (السعدی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۴۰۸-۴۱۰).

صدرالمتألهین نیز این‌گونه تأویلات را نتیجه قصور عقل دانسته و آن را تخطئه کرده (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۷)؛ همچنان‌که تاویل‌گرایی افراطی را به‌طور کلی روشی باطل دانسته و به آن اعتراض نموده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۷). ایشان برای پرهیز از تحمیل و تاویل، حفظ ظواهر آیات را ضروری، و آن را مقتضای دیانت دانسته (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۶ ص ۳۵)، همچنین خارج کردن الفاظ از معانی متعارف را موجب تحیر، و در مقابل، حمل لغات قرآن بر معانی وضعی مشهور بین مردم را لازم شمرده است (همان، ص ۳۰).

البته صدرالمتألهین در عین حال معتقد است: نباید به ظواهر عرفی اکتفا کرد و از حقایق قرآنی محروم ماند؛ زیرا کسی که به الفاظ قرآن مشغول، اما از حقایق آن محروم باشد، همچون الاغی ماند که کتاب الهی را حامل، اما از معارفش غافل است! (همان، ج ۷، ص ۱۸۵).

وی بر این نکته نیز تأکید دارد که رسیدن به حقایق قرآن، از یک‌سو باید از مسیر ظاهر (همان، ج ۴، ص ۱۶۲)، و از سوی دیگر متکی به علوم غیرقابل رد و تکذیب باشد (همان). برای این منظور، مفسر باید هم حکمتش را متقن کند و هم بر اسرار نبوی اطلاع یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۷). از این‌رو اگرچه برهان حقیقی و حقیقت وحیانی هرگز با هم تعارضی ندارند، اما مباحث به‌ظاهر برهانی و به‌ظاهر وحیانی همیشه بر هم منطبق نیستند، مگر برای چنین شخصی که هم کامل در علوم حکمی و هم مطلع بر اسرار نبوی باشد.

صدرالمتألهین بر این باور بود که تفقه کلام وحیانی باید با تسلط فلسفی همراه گردد؛ همچنان‌که باید از حقایق وحیانی در کشف خطاهای فلسفی بهره برد. از این‌رو به تعاضد عقل و شرع توصیه می‌کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۳۸۸).

صدرالمتألهین چون قائل به کشف حقایق آیات از مسیر ظهورات بود، در تفسیر خود، به دلالت‌های لفظی نیز توجهی اساسی می‌نمود. این امر نشان می‌دهد: کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر قرآن، هرگز به معنای نادیده‌گرفتن دلالت‌های لفظی نیست. برای نمونه، ایشان در تفسیر آیه اول سورة «زلزال»، ابتدا از طریق اضافه «زلزال» به ضمیری که به ارض بازمی‌گردد، حرکتی طبیعی و غریزی را برای زمین استظهار کرده، در ادامه، به تفسیر زمخشری اشاره می‌کند که گفته است: اضافه «زلزال» به ضمیر، ظهور در این دارد که زمین مستوجب چنین زلزالی است؛ مانند جمله

«اکرم المتقی اکرامه، و اهن الفاسق اهانته»، که دلالت دارد بر اینکه متقی و فاسق بودن مستوجب اکرام و اهانت است که مقتضای متقی و فاسق بودن است. پس طبیعت زمین نیز به دلالت همان ساختار ادبی، مقتضای چنین زلزالی است. ایشان در ضمن تمسک به قواعد ادبی در کشف دلالت آیه، به نکته‌ای فلسفی اشاره کرده، چنین می‌نویسد:

و قد حَقَّقَ في المعالم الإلهية بالبراهين النورانية أن الأرض والأرضي كالسما و السماوي في أن لها حركة ذاتية جوهرية (همان، ج ۷، ص ۴۱۶).

پس صدرالمُتألِّهین ابتدا آیه را دلالت‌یابی کرده، سپس به یکی از نظریات فلسفی که می‌تواند مصداق یا یکی از مصداق آیه باشد، اشاره می‌کند. روشن است که سخن ما اکنون در پذیرش نظر صدرالمُتألِّهین در تفسیر آیه مذکور نیست، بلکه سخن در شیوه تفسیری ایشان است. این شیوه، یعنی تفسیر مبتنی بر «کاربرد معلومات فلسفی، هماهنگ با ظهورات لفظی»، در آثار تفسیری برخی دیگر از حکما نیز مشاهده می‌شود.

برای مثال، منصوربن محمد دشتکی در کتاب *تحفة الفتی فی تفسیر سورة هل اتی* ذیل آیه ۶ سورة «انسان» چنین می‌نویسد:

«عیناً یَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ...» المراد من العین الإشارة إلى العقل العاشر من العقول العشرة المنتهية فی سلسلة الحاجة إلى الینوع الأكبر، و هو الواجب الأوّل - جلّ ذکره (دشتکی، ۱۳۸۱، ص ۳۱).

ایشان در ادامه، وجه تفسیر «عین» به «عقل عاشر» را اینچنین بیان می‌کند: چون «عقل عاشر» سرچشمه فیض وجودی و نیز مفیض صور علمیه است به «چشمه» و «فیض وجودی»، و نیز علمی که از جانب عقل عاشر به موجودات عالم افاضه می‌شود به «آب» تشبیه شده، و این تشبیه امری شایع است. بنابراین معمولاً دیدن آب در خواب به علم، و دیدن چشمه زلال به انسان فاضلی که منشأ فضل و کمال است، تعبیر می‌شود. پس به سبب این مشابهت و آن شیوع، آیه شریفه ظهور در معنای مذکور می‌یابد (همان).

روشن است که در اینجا نیز سخن ما تأیید نظر ایشان در تفسیر آیه نیست، بلکه نشان دادن شیوه‌ای است که در تفسیر مباحث فلسفی قرآن به کار گرفته است. این شیوه، کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر قرآن را معیارپذیرتر می‌کند، به گونه‌ای که مفسران دیگر به وسیله نقد تحلیل‌های ادبی و یا مبانی فلسفی، آن تفسیر را نقد می‌کنند.

علامه طباطبائی که خود نیز فیلسوفی صدراپی است، برای پرهیز از تحمیل آراء فلسفی بر آیات قرآنی، مباحث فلسفی را از مباحث تفسیری جدا کرد و معارف وحیانی را عمدتاً مستند به دلالت‌های درون‌متنی نمود. او معتقد بود: مفسر هنگام تفسیر، باید این گونه باشد که «آن ینسی کل أمر نظری عند البحث، و أن یتکی علی ما لیس بنظری» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۶)؛ بدین معنا که معتقدات علمی خود را به‌عنوان پیش‌فرض‌های مسلمی که باید آیات را بر آن حمل کرد قرار ندهد، بلکه در چارچوب ظهورات کلام، بر حسب دلالت‌های زبانی و محاوره عقلایی به فهم متن مبادرت ورزد. ایشان در عین حال که معتقد به لایه‌هایی از معارف وحیانی بود که جز افهام عالی و عقول خالص آن را درک نمی‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۰۰)، تعلیقه علامه طباطبائی، اما به این نکته نیز اعتقاد داشت که:

قرآن شریف در تأدیه مقاصد خود، هیچ‌گونه نیازی به ضم ضمائم خارجیه نداشته و منظور ابتدایی و نهایی هر آیه از خود، همان آیه به‌تنهایی یا به انضمام آیات دیگر مربوطه، به خوبی و روشنی پیداست (طباطبائی، ۱۳۹۱، ص ۶۴).

پس به اعتقاد ایشان، همه لایه‌های مدلول کلام بدون ضم ضمیمه قابل استنباط‌اند. از این رو در مقدمه *المیزان* چنین گفته است:

و احتوزنا فیها عن أن نضع الا نکته أدبية يحتاج إليها فهم الأسلوب العربی أو مقدمة بدیهة أو علمية لا یختلف فیها الأفهام (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۳).

این تأکیدهای علامه *طباطبائی* تفسیر قرآن را از تأویل‌گرایی فلسفی دورتر کرد. در واقع باید گفت: *صدرالمتألهین* تفسیر مبتنی بر کاربرد معلومات فلسفی را از تأویل‌گرایی به تحفظ بر ظواهر برای رسیدن به حقایق، تعالی بخشید و علامه *طباطبائی* این امر را در قالب یک قاعده تفسیری، بیان و آن را به صورتی روشمند اجرایی کرد. ایشان با اینکه معتقد به تفسیر قرآن از مسیر ظاهر بود، اما اعتقاد داشت هر لایه‌ای از حقایق قرآن، مخاطب و اهلی دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۰)، تعلیقه علامه *طباطبائی* و برای اهل‌شدن نسبت به لایه‌هایی از معارف قرآن، باید معارف فلسفی را دانست. ایشان در این زمینه چنین می‌نویسد:

همه معارف اعتقادی و عملی بالاجمال یا بالتفصیل در کتاب و سنت هست، ولی برای همه نازل شده، فلذا بیانات آن به گونه‌ای است که هر کس بتواند به اندازه ظرفیتش از آن بهره‌برد. اگر بخواهیم در سطح عالی از آنها بهره‌بریم ناچار از وضع یک علم و اصطلاحات خاص هستیم (طباطبائی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۸۴).

ایشان همچنین در پاسخ به مستشکی چنین گفته است:

اما اینکه گفتید: اگر مطالب فلسفی در دین نباشد باید فلسفه را مکمل دین دانست، این هم درست نیست... این معارف طریق به فهم دین هستند و طریق غیر از تکمیل است (همان، ص ۸۵).

پس همه معارف و حقایق در قرآن هست و همه آنها هم با دلالت‌های درون‌متنی قابل استنباط است، اما مخاطب و اهل خاصی می‌خواهد که آن را دریافت کند، و وضع دانش فلسفه و اصطلاحات فلسفی در اهلیت و مخاطب آن لایه از معارف شدن مؤثر است.

پس، از نگاه علامه *طباطبائی*، معلومات فلسفی برای دریافت سطح عالی معارف قرآنی لازم است، اما از مسیر ظاهر، نه از مسیر تحمیل. بدین‌روی، از نگاه ایشان معلومات فلسفی عاملی است برای «کشف دلالت‌های درون‌متنی» و «بالارفتن آستانه علمی مفسر در استنباط حقایق قرآنی از متن» و نیز «تحلیل دلالتی معارف قرآنی» و کارکردهای دیگری که در طول دلالت الفاظ است، نه ضمیمه کردن آن معلومات به قرآن، به‌گونه‌ای که دلالت متن بر مراد خدا ناقص تلقی گردد.

نکته مهمی که باید به آن اشاره کنیم این است که *صدرالمتألهین* درباره ظرفیت الفاظ وحیانی و عدم نیاز به تأویلات عقلانی چنین باور داشت:

ألفاظ الكتاب و السنّة غیر قاصرة عن إفادة الحقائق... حتی یحتاج إلى الصرف عن الظاهر للأقویل و ارتکاب التجوز البعید و التأویل (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۱۷).

ایشان حتی در صورت تعارض بدوی ظاهر با معلوم قطعی نیز به تقدیم یقینات توصیه نکرد، بلکه چنین گفت:

إذا كان الحمل على الظواهر مما يناقض بحسب النظر الأول لأصول صحيحة دينية و عقاید حقة يقينية، فينبغي للناظر ان يقتصر على صورة اللفظ... ثم يترصد لهبوب رياح الرحمة (همان، ص ۲۶۶).

علامه طباطبائی نیز منکر احتیاج قرآن به ضم ضمیمه شد و خود نیز در *المیزان* ظاهراً بجز موارد نادری (از جمله آیه «إلى ربها نظرة» - قیامت: ۲۳)، از قرینه لبیه به عنوان قرینه صارفه استفاده نکرد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۱۲). در برخی از همین موارد نیز در مجلدات دیگر *المیزان*، به بی‌نیازی آن مورد از قرینه لبیه صارفه اشاره نمود. ایشان در این زمینه می‌نویسد:

قوله تعالى: «إلى ربها نظرة» فانه آية متشابهة، و يراجعها إلى قوله تعالى: «لئیس كمثله سئء» و قوله تعالى: «لأنذرکة الأبصار»، يتبين: أن المراد بها نظرة و رؤية من غير سنخ رؤية البصر الحسی (همان، ج ۳، ص ۴۴).

این سخنان نشان می‌دهد: معلومات فلسفی در صورت احراز شرایط، در قرینه صارفه بودن نیز اعتبار دارند، اما به سبب غنای دلالتی آیات، عادتاً نیازی به چنین کارکردی دیده نمی‌شود. از این رو سخنان مذکور به معنای عدم حجیت قرینه لبیه نظری، به عنوان قرینه صارفه نیست. بدین‌روی معلومات فلسفی و سایر قراین لبیه از قرینه صارفِ ظهورات، به عاملی برای کشف ظهورات و دلالت‌های لفظی و معنایی تغییر جایگاه یافت؛ بدین‌معنا که توجه به معلومات فلسفی مربوط به آیه، ذهن مفسر را متوجه دلالت‌هایی می‌کند که آن دلالت‌ها در متن و در استلزامات معنایی متن وجود دارند، اما به سبب تعالی سطح آن دلالت‌ها، عادتاً از آنها غفلت می‌شود و بالا رفتن آستانه فهم مفسر به کمک شناخت عقلی حقایق هستی، آن دلالت‌ها را برای او آشکار می‌سازد.

از این رو علامه طباطبائی در عین حال که تحمیل آراء فلسفی بر آیات را صحیح نمی‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۶)، اما دانستن معلومات فلسفی را شرط لازم برای دریافت لایه‌هایی از معنای آیات می‌شمارد (طباطبائی، ۱۳۹۷ق، ج ۲، ص ۸۴).

کاربردهای گوناگون معلومات فلسفی در تفسیر

پس از اینکه مشخص شد «تفسیر فلسفی» همانند «تفسیر شأن نزولی»، «تفسیر ادبی»، و «تفسیر عقلی» تعبیری مسامحی است و تعبیر صحیح «کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر قرآن» و مانند آن است، و نیز مشخص شد «تفسیر فلسفی» همانند «تفسیر اخلاقی»، «تفسیر اجتماعی»، و «تفسیر اقتصادی»، تعبیرات دقیقی نیستند، بلکه تعبیر بهتر «تفسیر موضوعی آیات هستی‌شناختی»، «تفسیر موضوعی آیات اخلاقی» و مانند آن است، و نیز مشخص شد کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر قرآن می‌تواند «تحمیلی» و به‌مثابه یک آسیب و یا «طریقی» و به‌منزله یک عامل فهم باشد، اینک به مهم‌ترین کاربردهای معلومات فلسفی در تفسیر قرآن می‌پردازیم تا در قالب مثال‌هایی مشخص، نقش‌های صحیح و قابل قبول معلومات فلسفی در تفسیر قرآن آشکار گردد:

۱. کشف مراد واقعی

مفسر از یک سو معلوم یقینی و معتبر خود را «واقع منکشف»، و از سوی دیگر سخن خدا را مطابق با واقع می‌داند. بر این اساس، در صورتی که مفسر ظهور لفظی را مطابق با واقع منکشف نبیند آن معلوم یقینی را قرینه‌ای بر عدم مطابقت ظهور لفظی با مراد واقعی به‌شمار می‌آورد، و در صورت احراز شرایط حجیت، به آن تکیه کرده، آن ظهور لفظی را به خدا نسبت نمی‌دهد. از این رو علامه طباطبائی ذیل آیه شریفه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۳۳)، چنین می‌نویسد:

و المراد بالنظر اليه تعالى ليس هو النظر الحسي المتعلق بالعين الجسمانية المادية التي قامت البراهين القاطعة على استحالة في حقه تعالى، بل المراد النظر القلبي و رؤية القلب بحقيقة الإيمان على ما يسوق اليه البرهان (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۱۲).

این کاربرد معروف‌ترین کاربردی است که از معلومات فلسفی در تفسیر، براساس کار حکما در ذهن‌ها مرتکز است؛ اما با تأکیدهای صدرالمتألهین بر تحفظ بر ظواهر و رسیدن به حقایق از مسیر ظاهر، کاربرد صارفه بودن معلومات فلسفی کمتر شد؛ بدین معنا که با فهم دقیق دلالت‌های لفظی، نیاز به منصرف کردن ظهور لفظی به واسطه معلوم فلسفی عادتاً منتفی می‌شود. این سخن به معنای عدم اعتبار معلومات فلسفی یقینی به‌عنوان قرینه صارفه نیست، بلکه به معنای عدم احتیاج به این کارکرد در غالب موارد، به سبب وجود دلالت لفظی در خود آیه و یا آیات دیگر است.

۲. یافتن آیات هستی‌شناختی قرآن و انسجام‌بخشی به آنها

بخشی از آیات قرآن درباره مسائل هستی‌شناختی است و گاه بین این مسائل، چنان انسجامی مشاهده می‌شود که می‌توان آن مسائل را در قالب یک نظام فلسفی هماهنگ عرضه کرد. اما دریافت موضوعات و انسجام عقلانی آنها نیازمند آشنایی با مسائل هستی‌شناسانه و ترابط تحلیلی آنهاست. حکمای مسلمان به علت آشنایی و علاقه‌ای که نسبت به مسائل فلسفی دارند، آنها را در قرآن بررسی کرده و - در واقع - به تفسیر موضوعی آیات هستی‌شناختی قرآن دست زده‌اند. پس کشف نظم عقلی آیات هستی‌شناسانه قرآن یکی دیگر از کاربردهای معلومات فلسفی در تفسیر آیات قرآن است.

حکمای مسلمان این کاربرد را در قالب‌های متعددی فعلیت بخشیده‌اند: گاه به‌صورت جمع‌آوری و تفسیر آیات هستی‌شناختی، مانند کتاب *اسرار الآیات*، نوشته صدرالمتألهین؛ و گاه به صورت تفسیر موضوعی در ضمن تفسیر ترتیبی، مانند بسیاری از مباحث فلسفی در کتاب *تفسیر المیزان*، نوشته علامه طباطبائی؛ و گاه به صورت مطالعه تطبیقی بین آیات فلسفی و سرفصل‌های کتب فلسفی، مانند کتاب *شواهد قرآنی برخی مضامین حکمت متعالیه*، نوشته علی کرچی؛ و گاه به‌گونه‌هایی دیگر از این کاربرد بهره‌مند شده‌اند.

تفسیر موضوعی آیات هستی‌شناختی در روایات نیز مشاهده می‌شود (امام حسن عسکری، ۱۴۰۹ق، ص ۵۴۲) و - همچنان که گفته شد - معلومات فلسفی می‌تواند در کشف و انسجام آن نقش‌آفرین باشد.

۳. کشف تحلیل‌های منطقی آیات

یکی از سرفصل‌های مباحث منطقی «تحلیل قیاسات» است (طوسی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۱). «تحلیل قیاسات» بدین معناست که وقتی با کلامی محاوره‌ای مواجه می‌شویم، ابتدا مدعا، سپس علت تصدیق آن مدعا را تشخیص دهیم. اگر علت تصدیقی درون آن کلام وجود داشت، ساختار منطقی آن را بررسی کرده، درباره صدق آن از طریق علت تصدیق درونی قضاوت کنیم. همچنین با قواعد منطقی می‌توان لوازم پنهان یک سخن را آشکار ساخت.

برای مثال، از طریق «احکام القضا یا» و یا انضمام دو سخن از یک گوینده، لوازم عقلی آن کلام آشکار می‌شود. حال اگر باور مفسر این باشد که قرآن به‌طور معمول، مدعایش را در همان آیه یا آیات هم‌موضوع با علت تصدیق مناسب همراه کرده است و یا در بخشی از آموزه‌ها، از قبیل آموزه‌های اعتقادی، چنین رویه‌ای دارد، مواجهه مفسر نیز با آیات به سبک تحلیل قیاسات خواهد بود. همچنین اگر کسی باورش درباره گزاره‌های قرآنی، واقع‌نمایی - نه صرفاً انگیزه‌بخشی - و نیز صدق باشد، با کاربرد قواعد منطقی می‌تواند لوازم پنهان آیات را آشکار کرده، از باب دلالت اشاره، به قرآن نسبت دهد؛ زیرا دلالت اشاره با فرض قطعی بودن، ارزش استلزامی نسبت به محتوای آیات دارد (بابائی، ۱۳۹۴، ص ۲۳۹).

این دسته از قواعد منطقی هنگامی که برای مردم عادی توضیح داده شوند، آنها نیز استنتاج براساس آن قواعد را می‌پذیرند و به نتایج آن ملتزم می‌شوند؛ اما معمولاً از آنها غافلند، و مفسرانی که بر علوم عقلی تسلط دارند در تفسیرشان به این‌گونه قواعد توجه کرده، لوازم عقلی کلام را آشکار می‌سازند.

این نوع مواجهه در سیره تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام نیز مشاهده می‌شود. برای مثال، مهدی عباسی از امام موسی بن جعفر علیه‌السلام پرسید: چه دلیلی قرآنی بر حرمت خمر دارید؟ امام علیه‌السلام در پاسخ فرمودند:

قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْإِثْمَ...» أَمَّا الْإِثْمُ فَإِنَّهَا الْخَمْرُ بَعَيْنِهَا وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ» (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۰۶).

امام علیه‌السلام در پاسخ مهدی عباسی، دو آیه را کنار هم قرار داده، حرمت خمر را به قرآن نسبت دادند. اقترانی که امام انجام دادند اقتران شکل اول قیاس است؛ زیرا امام علیه‌السلام با استناد به یک آیه، گزاره «الاثم حرام» و با استناد به آیه‌ای دیگر گزاره «الخمر اثم» را به دست آوردند. سپس از انضمام این دو، نتیجه مطلوب را ارائه دادند. ما از این کار امام علیه‌السلام به یکی از قواعد تفسیر قرآن پی می‌بریم و آن «جواز / لزوم بهره‌مندی از قواعد منطقی در کشف مقاصد و مدالیل قرآنی» است.

البته بجز استفاده انضمام آیات در ساختارهای منطقی، استفاده از «احکام القضا یا» برای توجه دادن به لوازم عقلی یک سخن نیز در کلمات معصومان علیهم‌السلام دیده می‌شود. برای مثال، امام علیه‌السلام از تقابل و یا عکس نقیض برای اثبات لوازم یک سخن استفاده کرده‌اند. در روایتی اینچنین آمده است: «فَإِنَّ الشَّيْءَ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَزَلِيًّا كَانَ مُحَدَّثًا وَ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُحَدَّثًا كَانَ أَزَلِيًّا» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۴۵). در بخش اول روایت از قاعده «تقابل» استفاده شده و

بخش دوم روایت عکس نقیض بخش اول است. از این‌گونه در احتجاجات اهل بیت علیهم‌السلام فراوان دیده می‌شود (خرمیان، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۵۶۳).

برخی مفسران فیلسوف^۵ معارفی را از قرآن از همین طریق به دست آورده‌اند؛ مثلاً، صدرالمتألهین در کتاب *تفسیر القرآن الکریم* چنین می‌نویسد:

... لقوله تعالى: «مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا». فبحکم عکس النقیض کل من کان فی الآخرة بصیراً سمیعاً فله فی الدنيا شیء من نور البصيرة الایمانیة (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۶، ص ۹۱).

در اینجا صدرالمتألهین به کمک «احکام القضايا» لازمه‌ای عقلی از آیه شریفه برداشت کرده که احياناً از دید عرف عام پنهان است. استفاده از «احکام القضايا» کم و بیش در تفسیر سایر مفسران فیلسوف نیز مشاهده می‌شود؛ مانند آنکه علامه طباطبائی از عکس نقیض برای کشف استلزامات معنایی آیات بهره برده است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۵۰؛ ج ۶ ص ۱۷۰).

همچنین علامه طباطبائی گاه صفات ذیل آیات را به‌مثابه علت تصدیق مدعی سابق گرفته، مواجهه‌ای منطقی با آیه پیدا کرده و ساختار منطقی مطوی در آیه را نشان داده است، و بدین‌سان، ارتباط عناصر کلام و جایگاه هریک از آنها را کشف نموده است. برای مثال، ذیل آیه ۴۲ سوره «انفال» اینچنین می‌نویسد:

قوله: «وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ» عطف علی قوله: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْتِنَا» إلخ، آی و إن الله إنما قضی ما قضی و فعل ما فعل؛ لأنه سمیع یسمع دعاءکم، علیم یعلم ما فی صدورکم (همان، ج ۹، ص ۹۲).

ایشان در این بیان، طبق قاعده «تحلیل قیاسات»، در آیه مذکور، علت تصدیق و رابطه آن را با مدعا مشخص کرده است. این مواجهه اگرچه در قالب «تفسیر اجتهادی» آیات برای رسیدن به مقصود آیات انجام می‌گیرد، بخشی از تفسیر اجتهادی است؛ زیرا «تفسیر اجتهادی» به تفسیری گفته می‌شود که در آن از همه قواعد و قرائن عقلایی برای کشف معانی و مراد استفاده می‌شود؛ ولی چون از ذهن بسیاری از افراد عادی پنهان است، معمولاً از ثمرات معرفتی آن نیز غفلت می‌شود. بی‌شک پیاده‌سازی و عملیاتی کردن این کاربردها در تفسیر آیات قرآن، عادتاً احتیاج به معلومات فلسفی - تحلیلی و نیز مهارت منطقی دارد تا مفسر بتواند با کشف روابط نفس‌الامری بین مفاهیم آیات، شکل منطقی مناسبی کشف و از آن برای تفسیر مترابط مفاهیم یک آیه و آیات، و نیز کشف لوازم عقلی آن بهره برد. از این‌رو معلومات فلسفی معتبر همسرخ در چنین مواردی به‌مثابه قراین، در کشف مراد آیه تأثیرگذار است. بنابراین، «کشف تحلیل‌های منطقی آیات» یکی دیگر از کاربردهای معلومات فلسفی در فهم و تفسیر قرآن است.

بجز این موارد، کاربردهای دیگری نیز برای معلومات فلسفی در تفسیر آیات در آثار مفسران فیلسوف یافت می‌شود که نشان می‌دهد معلومات فلسفی مفسر در تدقیق یا توسعه مناشئ ظهور آیات نقش داشته است. برای مثال صدرالمتألهین درباره واژه «دابة» در آیه ۵۶ سوره «هود» چنین می‌نویسد:

«ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ أَخَذَ بِنَاصِيَتِهَا...» و الدابة كل ماش، و ما من كائن في العالم الا و هو ماش - كما مر - و له حياة و تسبیح خاص (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۴۲۶).

البته این کاربرد در صورتی صحیح است که زبان عربی چنین معنا و کاربردی را برتابد، و اگر برتابد این تحلیل معنایی مصداق «تحمیل» می‌شود.

نتیجه‌گیری

این مقاله در پی ترسیم ذهنیت‌ها از تعبیر «تفسیر فلسفی» و روشن کردن آن و بیان کاربردهای معلومات فلسفی در تفسیر آیات قرآن بود. حاصل بررسی و نتایج پژوهش به اجمال عبارت بود از:

۱. تعبیر «تفسیر فلسفی»، هم از جهت لفظی و هم از جهت ذهنیت‌هایی که مفسران و قرآن‌پژوهان از آن دارند، متفاوت بوده، جای تأمل و مناقشه دارد.

۲. از نظر لفظی، این تعبیر غیردقیق و مسامحی به‌نظر می‌رسد؛ زیرا معلومات فلسفی نزد کسانی که آن را یکی از مقدمات فهم می‌دانند، قرینه‌ای معتبر برای تفسیر است و مانند سایر مقدمات و قرائن، برای تفسیر «گونه» و «گرایش» نمی‌سازد. از این رو به‌جای این تعبیر، باید تعبیر «کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر قرآن» و یا «تفسیر مبتنی بر کاربرد معلومات فلسفی» و یا «امکان، جواز و ضرورت به‌کارگیری معلومات فلسفی مناسب در تفسیر قرآن» را گفت؛ همچنان که اگر مراد از این تعبیر «تفسیر موضوعی آیات فلسفی» باشد، باید همین عبارت به‌کار رود، نه تعبیر «تفسیر فلسفی».

۳. پژوهشگران عرصه تفسیر و دانش‌های قرآنی ذهنیت‌های متفاوتی از این تعبیر دارند. «تحمیل آراء فلسفی بر قرآن»، «تفسیر موضوعی آیات فلسفی» و «جواز و اعتبار کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر قرآن» مهم‌ترین ذهنیت‌هایی است که می‌توان در سخنان تفسیرپژوهان یافت.

۴. معنای اول^۵ یکی از آسیب‌های تفسیری است که با وضع قواعد و روش‌های صحیح می‌توان و باید از آن پرهیز کرد. معنای دوم که معنایی صحیح است، به‌گونه‌های متفاوتی از قبیل «جمع‌آوری و تفسیر موضوعی»، «جمع‌بندی در ضمن تفسیر ترتیبی» و «نگاه تطبیقی به آموزه‌های وحیانی و مباحث فلسفی» فعلیت یافته، و معنای سوم نیز از «تأویل‌گرایی افراطی» تا «رسیدن به حقایق از مسیر ظواهر» تطور یافته است.

۵. مفسران فیلسوف کاربرد معلومات فلسفی در تفسیر قرآن را به‌گونه‌هایی از قبیل «کشف عدم مطابقت ظهور لفظی با مراد واقعی»، «کشف آیات هستی‌شناختی و انسجام عقلی آن»، «کشف تحلیل منطقی آیات»، و «کشف استلزامات عقلی معنا و مراد» و گونه‌های دیگری اجرائی کرده‌اند. از این گونه‌ها و نقش‌ها، اولین آنها، «قرینه صارفه» نقشی در طول دلالت‌های درون‌متنی دارد و به‌گونه‌های کاشف آن است و این همان بُعدی است که صدرالمآلهین و علامه طباطبائی برای پرهیز از تحمیل، بر آن تأکید کردند.

۶ توجه به نقش معلومات فلسفی در کشف دلالت‌های درون‌متنی و فهم محتوای آیات، به‌جای تمرکز بر نقش قرینه صارفه بودن، و نیز بیانی شفاف و استدلالی از قرینه صارفه بودن معلومات فلسفی و اعتبار آن، همچنین ضرورت تحفظ بر ظهور لفظی در تفسیر فلسفی، مسائلی هستند که می‌توان آنها را از نوآوری‌های این مقاله به‌شمار آورد.

منابع

- ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۳۷۶، *فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة عن الاتصال*، بی‌جا، بی‌نا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء الیهیات*، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- اسعدی، محمد و همکاران، ۱۳۹۲، *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ایازی، محمدعلی، ۱۴۱۴ق، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بابائی، علی‌اکبر، ۱۳۹۱، *بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____، ۱۳۹۴، *قواعد تفسیر*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *تفسیر تسنیم*، تحقیق علی اسلامی، چ ششم، قم، اسراء.
- حسن بن علی، ۱۴۰۹ق، *التفسیر المنسوب الی الامام الحسن بن علی العسکری*، قم، مدرسه‌الامام المهدی.
- خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۹ق، *کفایة الاصول*، چ ششم، قم، جامعه مدرسین.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین و همکاران، ۱۳۷۷، *دانش‌نامه قرآن و قرآن‌پژوهی*، تهران، دوستان.
- خرمیان، جواد، ۱۳۸۷، *قواعد عقلی در قلمرو روایات*، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- دشتکی، منصور بن محمد، ۱۳۸۱، *تحفة الفتی فی تفسیر سورة هل ائی*، تحقیق و تصحیح پروین بهارزاده، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- ذهبی، محمدحسین، ۱۳۹۶ق، *التفسیر و المفسرون*، چ دوم، بیروت، شرکه دار الازهم بن ابی الارقم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالکلم.
- رجبی، محمود و همکاران، ۱۳۷۹، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم و تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- رضائی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۲، *درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۴۲۶ق، *المناهج التفسیریة*، قم، مؤسسه امام صادق.
- سعیدی‌روشن، محمدباقر، ۱۳۹۷، *معنا، واقع، صدق*، قم و تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- شاکر، محمدکاظم، ۱۳۸۲، *مبانی و روش‌های تفسیری*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۶۲، *اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة*، تصحیح عبدالحسین مشکاة‌الدینی، تهران، آگاه.
- _____، ۱۳۶۶، *شرح الاصول من الکافی*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۷۸، *رسالة فی الحدوث*، تصحیح حسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۸، *تسعة در اسلام*، چ سیزدهم، قم، دفتر نشر اسلامی.
- _____، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- _____، ۱۳۹۱، *تسعة، (مجموعه مذاکرات با پرفسور هاتری کرین)*، چ ششم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۷ق، *بررسی‌های اسلامی*، قم، هجرت.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق محمدباقر خراسان، مشهد، مرتضی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۱، *جوهرالنضید*، شرح حسن بن یوسف مطهر حلی، قم، بیدار.
- طیب حسینی، محمود و همکاران، ۱۳۹۶، *تفسیرشناسی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹، *دائرة‌المعارف قرآن کریم*، تحقیق سیدمحمد طیب حسینی و همکاران، قم، بوستان کتاب.

عک، خالد عبدالرحمن، ۱۴۲۸ق، *اصول التفسیر وقواعدہ*، بیروت، دارالفائس.

فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر*، چ دوم، قم، هجرت.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *اصول کافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

کرجی، علی، ۱۳۹۴، *نواهد قرآنی برخی مضامین حکمت متعالیه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

لیثی واسطی، علی‌بن محمد، ۱۳۷۶، *عیون الحکم و المواعظ*، تحقیق و تصحیح حسین حسینی بیرجندی، قم، دارالحدیث.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، تعلیقہ سیدمحمدحسین طباطبائی، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۵، *اصول الفقہ*، چ پنجم، قم، اسماعیلیان.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۶۷، *تفسیر به رأی*، چ هفتم، قم، هدف.

مودب، رضا، ۱۳۸۰، *روئس‌های تفسیر قرآن*، قم، اشراق.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی