

تفسیر تطبیقی آیه «وَأْمُرُ بِالْعُرْفِ» از منظر مفسران فریقین*

□ محمدرضا حقیقت سمنانی**

چکیده

آیه ۱۹۹ سوره اعراف مشهور به آیه «وَأْمُرُ بِالْعُرْفِ» از جمله مهم ترین آیات قرآنی است که بیان کننده اصول و قواعد اخلاقی و فقهی است، این آیه در بردارنده سه فقره است که مفسران فریقین در تبیین آن اشتراکات و اختلافاتی دارند که هدف تحقیق، تبیین و تحلیل آن است، پژوهش حاضر با روش تحلیل کیفی و به گونه تطبیقی به بررسی آیه از منظر مفسران فریقین پرداخته و اهم نتایج به دست آمده عبارت است از: فقره «خُذِ الْعُقُوبَ» بیان کننده قاعده مدارا و تساهل در مواجهه با مردم است، فقره «وَأْمُرُ بِالْعُرْفِ» معروف هایی که دارای منشأ عقل، شرع، فطرت و سیره عقلا هستند، معتبر دانسته و بر اساس آن می توان از چنین عرف هایی به عنوان قرینه و ابزار در فهم دین بهره برد، فقره «وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» بر لزوم رویگردانی، عدم مقابله به مثل و تبعیت نکردن از جاهلان و سفیهان دلالت دارد.

کلیدواژه ها: آیه عرف، تفسیر تطبیقی آیه «وَأْمُرُ بِالْعُرْفِ»، قرآن و عرف.

*. تاریخ وصول: ۱۴۰۲/۷/۲۰ تاریخ تصویب: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰.

** استادیار تفسیر تطبیقی مجتهد قرآن و حدیث المصطفی (mohammad.hagh54@yahoo.com).

مقدمه

آیه «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ» یکی از آیات مهمی است که اصول و بنیان‌های اساسی اخلاق در نحوه مواجهه با مردم را بیان می‌کند، این آیه صدونود و نهمین آیه سوره اعراف است، خداوند در ابتدای این سوره ضمن اشاره به راهبرد انذار و تذکر در جای‌جای این سوره برای تحقق هدف آن، به تفسیر قرآن برای پیامبر اشاره می‌کند که با توجه به نکته بلاغی ارتباط صدر و ذیل کلام در انتهای سوره و آیه «وامر بالعرف» با توصیه و راهکارهای تفسیر قرآن بر پیامبر و تفسیر این دعوت بر مردم ارائه می‌شود که چگونه رهبر دینی که دعوت جدیدی آورده می‌تواند مردم را به سوی اهداف دینی سوق دهد.

آسان‌گیری و مدارا با مردم، امر آنان به چیزهایی که مورد قبول عقل و فطرت آنان است و رویگردانی و عدم تقابل و درگیری با افراد جاهل و سفیه از مردم از جمله مهم‌ترین راهکارهایی است که در آیه و امر بالعرف برای تحقق هدفی که در ابتدای سوره آمده، مطرح گردیده است. آیه ۱۹۹ اعراف بیان چگونگی محقق نمودن اهداف رسالت در جامعه‌ای است که گروه‌های غیر مؤمن و مؤمن در آن حضور دارند و می‌بایست قلوب مردم را جهت هدایت و تربیت به سوی مبانی دینی جذب نمود. این راهکارها باید واجد این ویژگی باشند که برای مردم، آسان، قابل پذیرش، آشنا و مانوس باشند و دل‌ها را به سوی خود متمایل نمایند.

با توجه به اهمیت آیه شریفه به جهت جایگاه اصولی و محوری آنکه به منزله بنیان و قواعد اخلاق و شرع و با توجه به اهمیت بحث عرف در فتره دوم آیه که تحلیل و تبیین دیدگاه‌های مفسران ذیل آن روشن‌کننده جایگاه عرف در قرآن و فهم و تفسیر آن از منظر فریقین است، تحلیل دیدگاه‌های شیعه و سنی ذیل آیه شریفه است ضروری است. هدف این تحقیق تطبیق آرای تفسیری شیعه و سنی ذیل سه فقره آیه جهت روشن شدن راهبرد قرآن در این سه توصیه به‌ویژه جایگاه عرف در فهم و تفسیر قرآن بر اساس دیدگاه فریقین است.

بنابراین پژوهش حاضر با روش تحلیل کیفی و به صورت تطبیقی و روش گردآوری اطلاعات اسنادی به تفسیر تطبیقی آیه «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ» از منظر مفسران فریقین پرداخته، ابتدا غرض و

مقصد آیه را از منظر فریقین تحلیل و بررسی می‌کند و اشتراکات و افتراقات را روشن می‌کند سپس هر فخره را جداگانه بررسی و اشتراکات و اختلافات آن‌ها تحلیل می‌شود.

پیشینه

آیه ۱۹۹ سوره اعراف در تفاسیر شیعه و اهل سنت بحث شده و تفاسیر معاصر اجتماعی نیز به تفصیل خصوصاً به بحث عرف پرداخته‌اند تفاسیری مانند المیزان، التحریر و التئور و فی ظلال القرآن اما به‌طور خاص تنها یک مقاله به قلم آقایان کاوس روحی برندق و حمد حسین خوانین‌زاده نگراش یافته است، عنوان این مقاله، مطالعه تطبیقی مفاد آیه عرف در دید مفسران شیعه و اهل تسنن است اما این مقاله صرفاً به تحلیل فخره «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ» از منظر مفسران فریقین پرداخته و تمرکز آن بر حجیت یا عدم حجیت عرف در فقه و حقوق بر اساس آرای مفسران فریقین است.

پژوهش حاضر اما به بررسی هدف و روح کلی آیه و تبیین هر سه فخره آیه از منظر مفسران شیعه و سنی و تحلیل و بررسی اشتراکات و اختلاف فریقین پرداخته و در بررسی فخره «وامر بالعرف» تمرکز بر حجیت عرف در فهم و تفسیر قرآن می‌باشد نه در فقه، بنابراین با چنین رویکردی کار جدید و نو است و تاکنون پژوهشی با این نگاه نسبت به آیه شریفه انجام نشده است.

مفهوم‌شناسی

عرف در لغت

عرف در لغت عرب به معنی امر شناخته و پذیرفته‌شده، در مقابل امر منکر (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲/۱۲۱؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۴/۱۴۰۱) هر آنچه نفس انسان آن را به‌عنوان خیر می‌شناسد و بدان آرام می‌گیرد (ازهری، ۱۴۲۱: ۲/۲۰۸) و فعل پسندیده و نیکویی (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹/۲۳۹) که حسنش به‌واسطه عقل یا شرع شناخته‌شده باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۶۲) ابن فارس معتقد است،

عرف، دلالت بر سکون و طمأنینه نفس دارد، معرفت و عرفان از این باب است، زیرا نفس انسان پس از معرفت به چیزی، حالت سکون و طمأنینه پیدا می‌کند. همچنین معروف در مقابل منکر نیز از این باب است، زیرا انسان از امری که برایش ناشناخته باشد وحشت و نسبت به امر شناخته‌شده حالت سکون و آرامش دارد (ابن فارس ۱۴۰۴: ۴/۲۸۱).

در تحلیل آرای فوق می‌توان گفت، عرف، مصدر به معنای اسم مفعول یعنی معروف است، عرف در لغت یعنی چیزی که آشنا و شناخته‌شده برای نفس است و سبب آرامش و طمأنینه نفس می‌شود، همچنین با دقت در موارد گوناگون استعمال عرف که در کتب لغت ذکر شده می‌توان وجه اشتراک همه آنان را در این نکته دانست که عرف در هر جا که استعمال شده نوعی علو و برجستگی که شی را از غیر خودش متمایز می‌کند در آن نهفته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸/۱۲۱) و این برجستگی و تمایز است که موجب مورد شناخت واقع شدن شیء میان مردم می‌شود، اما معانی مختلفی که پیدا کرده است در واقع بیان‌کننده متعلق و مصداق آن امر شناخته‌شده می‌باشد. بر این اساس عناصر و ویژگی‌های اصلی عرف در لغت، شناخته شدن، تکرار و اتصال آن و برجستگی اش است.

عرف در اصطلاح

مقصود از عرف در لسان فقها همان اهل عرف و عقلا است معمولاً فقها عرف را در آثار خود که به کار می‌برند عنصر بنای عقلا را در تعریف عرف لحاظ کرده‌اند، بر این اساس عرف یعنی استمرار عمل عقلا بما هم عقلا بر چیزی. شهید صدر می‌نویسد: رفتاری که عمومیت و شمول پیدا کرده و انجامش توسط مردم در عادت‌های زندگانی‌شان تکرار می‌شود (صدر، ۱۴۳۴: ۳/۴۵۴).

اما در اصطلاح مفسران فریقین عمدتاً ذیل آیه «حُذِرَ الْعُقُوفُ وَ أُمِرَ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (اعراف: ۱۹۹۹) عرف را تعریف کرده‌اند، عده‌ای عرف را به معنی معروف با منشأ عقل، فطرت یا شرع (طبری، بی‌تا: ۱۰۶/۹؛ طوسی، بی‌تا: ۶۲/۵، زمخشری، بی‌تا: ۱۹۰/۲) دانسته‌اند،

در این معنا عرف به معروف‌هایی که ریشه عقلی و فطری یا شرعی داشته باشند محدود شده و شامل سایر عرف‌های رایج میان مردم که برخی از آن‌ها برخلاف عقل و شرع است نمی‌شود. از این جهت می‌توان گفت الف و لام العرف در آیه از منظر مفسران مذکور یا الف و لام عهد است که عرف خاصی مقصود خداوند بوده و مخاطب قرآن آن را می‌شناخته و یا الف و لام جنس است اما عمومیت و اطلاقش تخصیص می‌خورد و یا بر اساس قرائن لیبیه از عرف‌های غیر عقلی و شرعی انصراف دارد. عده‌ای دیگر معروف را سیره عقلا دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۸۰/۸) و عده‌ای دیگر معروف‌هایی که منشأ آن عرف جاری میان مردم است (بغوی، ۱۴۲۰: ۲/۲۶۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۹/۴۷، ابن عربی، ۱۴۰۸: ۲/۸۲۳) را تعریف عرف بیان کرده‌اند، این معنا عام‌ترین معنایی است که مفسران از العرف در آیه شریفه ارائه کرده‌اند اما التزام به آن ممکن نیست چراکه شامل عرف‌های فاسد هم می‌شود که امکان ندارد خداوند بدان‌ها امر کند و گمان نمی‌رود، منظور مفسران نیز چنین چیزی باشد. با توجه به اینکه در موارد بسیاری در قرآن کریم عرف‌های فاسد نقد و اصلاح شده‌اند می‌توان گفت مراد، عرف امور شناخته شده در میان عقلا و اهل عرف باریشه عقلایی و مطابق با فطرت است که منافاتی با دین نیز ندارد.

جمع بندی

عرف در نگاه مفسران به معنی معروف است و کاربرد عرف در قرآن قدر متیقنی دارد که بی‌شک عرف‌های فاسد مورد تأیید قرآن نیست، معنای لغوی واژه عرف امور متعارف و شناخته شده و پذیرفته شده نزد مردم است اما چنانچه غالب مفسران فریقین بیان نموده‌اند عرف در قرآن به معنی معروف است که دارای منشأ عقلی، فطری و شرعی باشد، بنابراین آیه درصدد تأیید معروف‌هایی است ریشه عقلی و فطری و شرعی دارد، در نتیجه قلمرو معنای عرف در قرآن نیز محدود به عرف‌های شایسته و مورد تأیید عقل و فطرت و شرع می‌باشد که عقلای عالم و فطرت انسان‌ها آن را بپذیرد و با شرع مخالف نباشد.

۱. تحلیل غرض آیه از منظر مفسران فریقین

الف) مکارم اخلاق در راستای اهداف رسالت

عده‌ای از مفسران شیعه که سخن از غرض آیه داشته‌اند، تلاش کرده‌اند تا غرض آیه را هم‌راستا با غرض سوره تبیین نمایند، مرحوم طبرسی معتقد است با توجه به هدف سوره که مأموریت پیامبر برای دعوت و تبلیغ توحید است، فقرات این آیه مکارم اخلاقی است که به منزله راهبردهایی برای پیامبر جهت رسیدن به اهداف وی در این دعوت و تبلیغ است. طبرسی ذیل آیه شریفه این‌گونه نوشته است: هنگامی که خداوند نبی‌اش را به دعوت به سوی خود و تبلیغ رسالتش امر نمود، محاسن افعال و مکارم اخلاق و خصال را به وی تعلیم نمود (طبرسی، ۱۳۷۳: ۴/۷۸۷).

ابن عاشور از مفسران اهل سنت معتقد است، ابتدای سوره با اشاره به جایگاه رفیع قرآن و آسان‌سازی آن بر پیامبر جهت تبلیغ قرآن شروع می‌شود، سپس اغراض مختلفی در راستای انذار و دعوت را دنبال نموده و انتهای سوره راهکارهایی به پیامبر برای سعه‌صدر و مداومت در دعوت ارائه می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۸/۸).

ابن عاشور علاوه بر غرض به نکته ارتباط محتوایی صدر و عجز کلام بلیغ نیز ملتفت بوده و تلاش کرده تا اول و آخر کلام را به هم ربط دهد.

ب) سیره حسنه در راستای انذار

علامه طباطبایی نیز معتقد است: این آیات آخر سوره است، و در آن‌ها مجدداً غرضی را که سوره به خاطر ایفای آن نازل شده ذکر نموده یعنی به پیغمبرش دستور می‌دهد به اینکه سیره حسنه و رفتار ملایمی را اتخاذ کند که دل‌ها را متوجه آن سازد تا نفوس بدان بگرایند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/۳۷۹) از منظر علامه طباطبایی، غرض این سوره انذار و تذکر نسبت به عهد انسان با خداوند است که این عهد اجمالی از تفصیل‌های دعوت‌های دینی الهی است (همان: ۶/۸).

آیت‌الله مکارم شیرازی با توجه به ویژگی سوره‌های مکی، غرض سوره را طرح مسئله مبدأ

و معاد می‌داند، از منظر ایشان سوره اعراف در آغاز اشاره کوتاه و محکمی به مسئله مبدأ و معاد کرده و در آخر سوره بار دیگر به مسئله مبدأ و معاد بازمی‌گردد و انجام و آغاز را بدین وسیله تکمیل می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۶/۷۴). در تحلیل سخن ایشان می‌توان مسئله مبدأ و معاد را همان محتوای عهد الهی که علامه طباطبایی فرمودند بر این اساس چنانچه پیامبر سیره‌ای را که عقلا در رفتار و گفتارشان نیکو می‌شناسند، داشته باشد نفوس مردم به ایشان و اهداف دعوت ایشان متمایل شده و هدایت می‌شوند.

از منظر بهجت پور، جامعه‌ی مکه ترکیبی از دو قوم مؤمن و مشرک شده بود و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این میان نقش رهبری مؤمنان و دعوت‌کنندگی مشرکان را داشت؛ لذا در این آیه روشن می‌کند، چگونه با این جامعه باید رفتار کرد و به تدبیر امور آنان اهتمام ورزید؟ این فرازا به پاسخ به این سؤال‌ها اختصاص یافته است (بهجت پور، ۱۳۹۰: ۲/۵۸۵).

بر این اساس فضای کلی آیه راهبردهایی برای چگونگی محقق نمودن اهداف رسالت در جامعه‌ای است که گروه‌های غیر مؤمن و مؤمن در آن حضور دارند و می‌بایست قلوب مردم را جهت هدایت و تربیت به سوی مبانی دینی جذب نمود. این راهکارها باید واجد این ویژگی باشند که برای مردم آسان، قابل پذیرش، آشنا و مانوس باشند و دل‌ها را به سوی خود متمایل نمایند.

ج) شیوه تعامل با مردم

از منظر مفسران اهل سنت، آیه شریفه، بیان‌کننده اصول و قواعد اصلی و بنیادین اخلاق و احکام شریعت و راهبردهایی اخلاقی در مواجهه پیامبر با مردم است، فخر رازی این آیه را هم‌راستا با آیه اول سوره دانسته و می‌نویسد: در این آیه راه و روش استوار و محکم و راه مستقیم چگونگی معامله و برخورد با مردم را تبیین می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵/۴۳۴).

ارتباط وثیق میان سوره انعام و اعراف از جمله نکاتی است که این مفسرین اهل سنت نیز متذکر آن شده‌اند و می‌توان گفت اهداف قابل تقسیم به اهداف ابتدایی، متوسط و غایی است و روش‌های رسیدن به اهداف خود می‌تواند اهداف مراحل پایین‌تر باشد.

د) تطبیق دیدگاه‌های شیعه و اهل سنت در غرض سوره

آیه «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ» از منظر مفسران شیعه، در راستای تحقق هدف سوره یعنی انذار و دعوت مردم به سوی عهدی که با خداوند دارند یعنی عهد توحید و ولایت است، این آیه راهبردهای دعوت و تبلیغ این هدف را روشن می‌کند.

از منظر مفسران اهل سنت آیه شریفه در بردارنده اصول و قواعد اساسی اخلاق و احکام شریعت و راهبردهایی اخلاقی در مواجهه پیامبر با مردم است.

در جمع میان دیدگاه‌های هردو گروه می‌توان گفت محور اساسی در سوره اعراف که از سوره‌های مکی است دعوت پیامبر به بنیادین‌ترین مبانی دین که همان عهد خدا با انسان است می‌باشد، خداوند در ابتدای این سوره ضمن اشاره به راهبرد انذار و تذکر، به تیسیر قرآن برای پیامبر اشاره می‌کند که با توجه به نکته بلاغی ارتباط صدر و ذیل کلام در انتهای سوره در آیه «وامر بالعرف» با ارائه توصیه‌های سه‌گانه، راهکارهای تیسیر قرآن بر پیامبر و تیسیر این دعوت برای مردم را ارائه می‌کند که چگونه رهبر دینی که دعوت جدیدی آورده می‌تواند مردم را به سوی اهداف دینی سوق دهد.

ارتباط غرض آیه با مبحث عرف در همراهی دین با عرف‌های نیکویی است که عقلاً پذیرفته و ریشه عقلی و فطری دارد و مورد تأیید دین است، پذیرش مردم با چنین عرف‌هایی و توصیه به رواج آن امری در راستای تحقق اهداف رسالت است که پذیرش آن نیز برای مردم آسان می‌باشد.

۲. تفسیر «خُذِ الْعُرْفَ» از دیدگاه مفسران فریقین

۱. تفسیر خذ

الف) قبول و پذیرش

اخذ، عمدتاً در تفاسیر شیعه به معنی قبول و پذیرش (طوسی، بی‌تا: ۵/۶۲؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۱/۴۹۱) برخی مفسران اهل سنت، اخذ را به معنای قبول و پذیرش آورده‌اند (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۳/۱۰۶)،

آلوسی می‌نویسد: اخذ، مجاز از قبول و رضایت است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۷/۵).

ب) ستاندن

ستاندن و گرفتن (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۴۶/۹) معنای دیگری است که برای خذ ذکر شده است. اخذ به معنی گرفتن معنای متعارف دیگری است که عده‌ای از مفسران اهل سنت همین معنا را مطرح کرده‌اند. ابن عاشور می‌نویسد: حقیقت اخذ، گرفتن چیزی به جهت انتفاع از آن یا اضرار به آن است بنابراین، معنای (خذ العفو) چنین است: عمل کن به عفو و عفو را وصف خود قرار بده و به ضدش متلبس نشو، استعاره اخذ برای عرف از مبتکرات قرآن است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۸/۳۹۹-۳۹۸).

ج) انجام دادن

معنای دیگر نیز انجام دادن همراه با التزام به آن است (شیر، ۱۴۰۷: ۴۴۸/۲) علامه طباطبایی می‌فرماید: اخذ به چیزی، به معنای ملازمت و ترک نکردن آن چیز است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۷۹/۸).
گرچه معنای گرفتن با معاجم لغوی عرب (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۹۸/۴؛ ازهری، ۱۴۲۹: ۷، ۲۱۶) هماهنگ‌تر است، اما قبول و پذیرش و یا اخذ به عمل که همان التزام است و البته ذیل معنا گرفتن است، به مراد آیه نزدیک‌تر است.

۲. تفسیر العفو

الف) مساهله و مسامحه نسبت به مردم

یکی از معانی که برای عفو، در تفاسیر شیعه ذکر شده و بیانگر راهبردی اساسی در تعامل رهبر و دعوت‌کننده دینی با مردم است، راهبرد تساهل و تسامح در امور مردم است، این رویکرد موجب جذب حداکثری و دفع حداقلی مردم نسبت به آرمان‌ها و اهداف دین است، طرح این روش در تربیت و هدایت جامعه، اصلی بنیادین در قرآن است که اکثر مفسران شیعه این فقره از آیه را در

همین راستا تفسیر کرده‌اند.

شیخ طوسی در تبیین عفو می‌فرماید: امر به عفو مطرح در این فقره، تساهل میان رسول خدا و مردم و قبول امور آسانی است که انجامش بر مردم آسان است و جست‌وجوی کامل نکردن نسبت به آنان، این مسئله در مطالبه حقوق واجب الهی و حقوق مردم مطرح می‌شود (طوسی، بی تا: ۶۲/۵).

طبری در جوامع الجامع می‌نویسد: بپذیر از رفتار و اخلاق مردم آنچه می‌آوردند و از کارهایی که بدون مشقت از آن‌ها برمی‌آید، به دیده اغماض نگاه کن (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۴۹۱). ابوالفتوح رازی می‌نویسد: مراد به عفو، مسامحت و مساهلت است در معاملات و معاشرت و مکارم اخلاق، کار بستن و ترک تشدید و تعسیر (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۹/۴۶).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ابتدا معنای مغفرت، چشم‌پوشی و اغماض را مطرح می‌کنند اما سپس معنای «وسط» که در روایات آمده یعنی میانه‌روی را ترجیح می‌دهند که بامعنای تسهیل و مدارا هماهنگ است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/۳۸۰-۳۷۹).

عده‌ای از اهل سنت نیز عفو را مسامحه و تساهل در امور مردم و پذیرش امر میسر و سهل از آنان دانسته‌اند. طبق این دیدگاه عفو به معنای تسهیل و تیسیر امور مردم در قبول و عفو اخلاق و اعمال آنان است (جصاص، ۱۴۰۵: ۴/۲۱۳) بغوی می‌گوید: عفو ترک جست‌وجو است (بغوی، ۱۴۲۰: ۲/۲۶۰) عفو به معنای ضد جهد، یعنی سهل و صفح (ابن جزی، ۱۴۱۶: ۱/۳۱۸) و یسر (محلّی، ۱۴۱۶: ۱۷۹) یعنی آسان‌هم از جمله معانی در همین راستا است که مفسرین بیان کرده‌اند. زمخشری می‌نویسد: یعنی بپذیر از مردم آنچه از افعال و اخلاق آنان که برای تو و نسبت به تو می‌آورند در توان آنان است و آنچه از جانب آنان بدون مشقت به سوی تو می‌آید برایشان آسان‌گیر و در امور آنان دقت نکن و از آنان کارهای سخت و مشقت‌بار نخواه که موجب نفرت و دوری آنان شود (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۱۸۹).

ثعالبی می‌گوید: عموم عالمان اهل سنت در معنی این فقره گفته‌اند: یعنی قبول کن از مردم از اخلاقشان و اقوالشان و معاشرتشان آنچه بدون تکلف و با آسانی انجام می‌دهند (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۱۴۱۸).

تفسیر تطبیقی آیه «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ» از منظر مفسران فریقین □ ۳۷

۱۰۶/۳). بنابراین شبیه عبارت منقول در تفاسیر دیگر نیز بسیار نقل شده (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۴/۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴۶/۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۷/۵).

رشید رضا در تبیین لغوی عفو نوشته است: عفو در لغت دسته‌ای معانی وجودی و ایجابی دارد که نزدیک به هم هستند، و دسته‌ای دیگر معانی سلبی و عدمی دارد ... همه معانی که در تفسیر عفو از مفسرین سلف نقل شده بازگشتش به احسان و رفق است (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۵۳۳/۹). بر این اساس تفسیر این فقره از آیه شریفه چنین می‌شود که ای پیامبر از مردم قبول کن یا بپذیر آنچه انجام دادن یا آوردنش برای آنان ممکن، در حد توان و آسان است و بر مردم در پذیرش این امور سخت نگیر.

این رویکرد باهدف آیه و سوره و لغت هماهنگ است و راهبردی اساسی در تعامل رهبر دینی با مردم جهت جذب و هدایت آنان به سوی اهداف رسالت است.

بسیاری از اهل سنت معتقدند این رویکرد توسط آیات زکات یا آیات جهاد و قتال منسوخ شده (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۵/۹؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۱۶۳۸/۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳۴۶).

تحلیل: به نظر می‌رسد این معنا یعنی آسان‌گیری و پذیرش اخلاق و افعال مردم به میزان توان آنان معنایی است که هم با لغت هماهنگ است (ابن دُرَید، ۱۹۸۸: ۹۳۸/۲) و هم معنایی در راستای هدف سوره و موجب تناسب میان صدر و ذیل سوره می‌باشد، همچنین دو معنای بعدی که ذکر می‌شود به نوعی بازگشتش به همین اصل و از جمله مصادیق آن است.

ب) بخشش و گذشت

یکی دیگر از معانی ذکر شده برای عفو در تفاسیر شیعه، گذشت و بخشش از افعال بد مردم است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۸۰-۳۷۹).

مرحوم شبر چنین گفته: ملتزم شو به عفو در قبول عذر آوردنده و ترک مواخذه وی (شبر، ۱۴۰۷: ۴۴۸/۲).

نهاوندی می‌نویسد: یعنی بگذر از کسی که به تو بدی کرده و با بدی مجازاتش نکن و با

غلظت با او رفتار مکن و با او حسن معاشرت داشته باش (نهایندی، ۱۳۸۶: ۴۹/۳).
اهل سنت نیز یکی از تفاسیری که از این فقره آیه شریفه ارائه کرده‌اند عفو به معنای گذشت است.

آلوسی می‌گوید: جایز است مراد از عفو معنی ظاهر آن باشد، یعنی گذشت از گناه کاران، بر این اساس استعاره مکنیه‌ای صورت گرفته زیرا عفو را به امر محسوسی تشبیه کرده که طلب می‌شود بنابراین قابل اخذ است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۷/۵).

ابن عاشور معتقد است عفو به معنی صفح از گناه کار و عدم مواخذه وی به دلیل گناهش است (ابن عاشور، ۱۴۰۲: ۳۹۹/۸).

در تحلیل این معنا می‌توان گفت، گذشت و بخشش یکی از مصادیق معنای تساهل و تسامح است و می‌توان ذیل همان عنوان قبل مطرح نمود نه امری جداگانه که اولاً به جهت اهمیت آن و ثانیاً به جهت تبادری که از لغت عفو وجود دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲/۲۵۸) در این تفاسیر مستقلاً ذکر شده اما معنای آسان‌گیری که معنایی عام‌تر است هم باهدف آیه و هم بالغت سازگارتر است.

ج) فضل و زیادی اموال

در تفسیر زید شهید آمده منظور فضل است (زید، ۱۴۱۲: ۱۴۵) طبرسی عفو را «ما فضل من النفقة» یعنی آنچه از نفقه و مخارج زیادی می‌آید معنا کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۷۸۷) همچنین برخی از مفسران شیعه معنای عفو را صدقه یا زکات اموال دانسته‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۸۱/۲).

عفو به این معنا نیز در لغت ذکر شده است اما محدود کردن بی‌وجه عموم و اطلاق آیه است. برخی اهل سنت نیز عفو را به معنای زیاده از مال گرفته‌اند (ابوعبیده، ۱۳۸۱: ۱/۲۳۶؛ یزیدی، ۱۴۰۵: ۱۵۵). برخی گفته‌اند منظور از فضل، کم و آسان از اموال است (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۵/۱۱۹). یا مراد زیادی اموال و صدقات آسان و کم است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۱۹۰). ابن عربی می‌گوید

به زکات عفو گفته‌اند زیرا زیادی اموال و جزء کمی از آن است (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۸۲۳/۲).
فخر رازی در تحلیلی که از این دیدگاه ارائه داده معتقد است، تخصیص عفو به مال یا فضل مال یا زکات مال تخصیصی بدون دلیل است، همچنین اگر حمل بر زکات شود منافاتی با عفو و تسهیل ندارد و نمی‌توان گفت آیه منسوخ هست زیرا در زکات واجب هم مأمور زکات نباید از کرام اموال شخص زکات را اخذ کند و نباید بر شخص پرداخت‌کننده زکات سختگیری کند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۳۵/۱۵).

می‌توان گفت دیدگاه گرفتن زیادی مال نیز بازگشتش به همان تساهل در امور مردم است زیرا زیادی مال مقداری از مال است که بیش از نیاز و حاجت شخص است و پرداختش برای وی راحت است بنابراین می‌تواند یکی از مصادیق تسهیل کردن باشد از سویی تخصیص عفو به زیاده اموال نیست فاقد دلیل است بنابراین به‌عنوان تطبیق قابل قبول است اما تفسیر نه.

تطبیق دیدگاه‌های شیعه و اهل سنت

فقره خذ العفو راهبرد مسامحه و مساهله برای تحقق هدف سوره که انذار و تذکر دادن به مردم در راستای دعوت آنان به اصول عقاید است، از منظر غالب اهل سنت این رویکرد در مواجهه با مشرکین و کفار در ابتدای امر بوده و سپس به واسطه آیات قتال و جهاد نسخ شده و رویکرد سخت‌گیری جایگزین شده است.

در تفسیر فقره «خُذِ الْعَفْوَ» از دیدگاه شیعه و اهل سنت، سه دیدگاه مهم مساهله و مسامحه نسبت به مردم، بخشش و گذشت و فضل و زیادی اموال، در معنی عفو بیان شد که می‌توان دیدگاه دوم و سوم را نیز مصادیقی از همان دیدگاه اول یعنی تسهیل دانست؛ زیرا عفو و گذشت نوعی مسامحه و مساهله است و اعطای زیادی اموال از میزان حاجت و پذیرش آن توسط پیامبر نوعی آسان‌گیری بر مردم می‌باشد تفاوت مفسران شیعه و سنی در تفسیر این فقره را می‌توان در آن دانست که عده قابل توجهی از اهل سنت این آیه را منسوخ می‌دانند اما شیعه آیه را منسوخ نمی‌داند. همچنین بسیاری از اهل سنت آیه را اختصاص به مشرکین و کفار داده‌اند اما شیعه

عمدتاً حکم آیه را مشترک میان کافر و مؤمن می‌داند.

۳. تفسیر «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ» از منظر مفسران فریقین

روشن نمودن اینکه عرف، در این فقره به چه معناست، نقش تعیین‌کننده‌ای در این پژوهش دارد، زیرا پذیرش عرف در اینجا به معنی عرف جاری میان مردم بدون هیچ قید و شرطی، به دلالت التزامی بر حجیت آن به‌عنوان منبعی برای تفسیر قرآن دلالت دارد و بی‌ارتباط بودن آن به عرف جاری می‌تواند آیه را از مظان دلیل بودن برای اعتبار عرف، خارج نماید، همچنین ارائه معنایی از عرف که با اعتبار بالعرض عرف به‌عنوان قرینه‌ای در تفسیر هماهنگ باشد می‌تواند پشتیبانی برای اعتبار نظریه مطرح در رساله باشد.

مفسران شیعه از عرف در این فقره تفاسیری ارائه داده‌اند که باید تحلیل شود از کدام‌یک از اقسام مذکور است.

تفاسیر شیعه عرف مطرح در آیه را به معنی معروف دانسته و در تقسیم‌بندی کلی، معروف را نیز به دو شکل مطلق و مقید مطرح کرده‌اند.

الف) معروف به صورت مطلق

زید شهید و مقاتل بن سلیمان، معنای عرف را مطلق معروف ذکر کرده‌اند (زید بن علی، ۱۴۱۲: ۱۴۵؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۸۱/۲). شیبانی نیز می‌گوید هر معروفی نزد عرب عرف است (شیبانی، ۱۴۱۳: ۳۷۶/۲).

به نظر می‌رسد این مفسران، صرفاً درصدد این بوده‌اند که بگویند عرف معنای مفعولی داشته و به معنای معروف است اما اینکه قیدی برای معروف نیاورده‌اند یعنی مشخص نکرده‌اند که منشأ معروف بودن معروف چیست؟ آیا عرف جاری میان مردم است؟ یا عقل و فطرت؟ یا سیره عقلا؟ یا شرع؟ یا به جهت وضوح نزد آنان بوده و یا در مقام بیان نبوده‌اند اما به هر صورت این اطلاق اجمال دارد بنابراین قدر متیقن آن‌که معروف نزد شرع و مسلمات عقلی است را شامل می‌شود.

تفسیر تطبیقی آیه «وَأُمِرُ بِالْعُرْفِ» از منظر مفسران فریقین □ ۴۱

عده‌ای از اهل سنت عرف را به معروف به صورت مطلق معنا کرده‌اند (ابن قتیبه، ۱۴۲۳: ۱۵۱؛ جصاص، ۱۴۰۵: ۲۱۳/۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۹۰/۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴۸۱/۳). جرجانی گفته است «المعروف کله» یعنی همه معروف‌ها (جرجانی، ۱۴۳۰: ۷۱۸). با توجه به اینکه بسیاری از اهل سنت، برای عرف مستقلاً اعتبار و حجیت قائل هستند، اطلاق معروف می‌تواند نزد آنان شامل عرف‌های رایج هم بشود.

ب) معروف به صورت مقید به منشأ و معیار آن

در این قسم مفسر منشأ معروف بودن را تبیین کرده یا اشاره نموده است.

۱. مقید به منشأ عقل و شرع

بیشتر مفسران شیعه قید هر آنچه نزد عقل و شرع نیکو باشد را در تبیین معروف، ذکر کرده‌اند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۴۷/۹).

شیخ طوسی می‌گوید عرف به معنای معروف است و معروف هر چیزی است که نزد عقل یا شرع حسن است و نزد عقلاً منکر یا قبیح نیست (طوسی، بی‌تا: ۶۲/۵).

برخی اهل سنت نیز معروف را نیکوهایی دانسته‌اند که هم عقل و هم شرع آن را نیکو بشناسند. قرطبی می‌گوید: معروف هر خصلت نیکویی است که عقول به آن راضی و نفوس بدان آرام می‌گیرند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۴۶/۷). ثعلبی نیز همین دیدگاه را دارد (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۱۸/۴).

طبق این دیدگاه عرف‌هایی که عقل و شرع تأیید کند معتبر است اما از آنجاکه قید عقل و شرع به‌عنوان منشأ این اعتبار ذکر شده دیگر حجیتش بنفسه نخواهد بود.

این تبیین از سویی محدودیت دارد و از سویی اطلاق دارد، محدودیت آن به دو امر باز می‌گردد اولاً عرف چیزی است که نیکو باشد ثانیاً این نیکو و خوب بودن را عقل یا شرع تأیید کند، بنابراین شامل عرف‌هایی که عقلاً یا شرعاً نیکو نیستند نمی‌شود. اما اطلاق آن از این جهت است که گفته‌اند «هر آنچه» و آن را محدود به فعل یا خصلت اخلاقی نکرده‌اند بنابراین حتی شامل ارتکازات، سیره‌ها و همه بناهای عقلاً می‌شود.

در این رویکرد عرف‌هایی که چنین ویژگی داشته باشند، معتبرند و بالطبع اگر در محتوای آیه‌ای مطلبی ناظر و مرتبط با چنین عرف‌هایی باشد، ارتکازات ناشی از آن عرف می‌تواند قرینه فهم کلام شود.

۲. مقید به منشأ شرع فقط

در نگره دیگری امر به معروف، در آیه، امر به معروف شرعی دانسته شده که به واجبات یا مستحبات امر شود و از محرمات و مکروهات نهی صورت گیرد.

ابوالفتوح رازی چنین می‌نویسد: امر به معروف آن‌که مردمان را طاعت فرمای از واجبات و مندوبات. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۴۷/۹). صاحب جلاء الاذهان هم می‌نویسد: به نیکویی فرمای به طاعت خدای از واجبات و مندوبات. (جرجانی، ۱۳۷۸: ۳/۳۰۵).

یکی از معانی معروف که مفسران اهل سنت ذکر کرده‌اند عرف به معنای هر چیزی است که در شرع نیکو شناخته شده و به آن امر شده باشد.

طبری گفته امر در آیه، هر معروفی را که خداوند به آن امر کرده باشد یا فراخوانده باشد شامل می‌شود و اختصاص به مورد خاصی ندارد. (طبری، ۱۴۱۲: ۹/۱۰۶).

ابن عربی می‌گوید منظور از معروف در اینجا معروفی است که از دین معلوم شود از مکارم اخلاق و محاسن اعمال که تمام شرایع بر آن متفق هستند (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۲/۸۲۵).

طنطاوی نیز هر آنچه شرع آن را نیکو شمرد معنای معروف دانسته است (طنطاوی، ۱۹۹۷: ۴۵۸/۵).

طبق این تفسیر عرف‌های رایجی که شرع آن را تأیید کرده و بدان امر نموده معتبرند اما واضح است که بر اساس این رویکرد دیگر عرف بنفسه حجت نیست بلکه اعتبارش به اعتبار امر شرعی مؤید آن است.

در تحلیل این دیدگاه می‌توان گفت محدود کردن اطلاق عرف به صرف واجبات و مستحبات تخصیصی بلا وجه است مگر اینکه کسی عقل، فطرت و سیره عقلا را حجت نداند که قابل اعتنا

نیست. طبق این دیدگاه عرف نمی‌تواند نه به‌عنوان منبع و نه ابزار در تفسیر کاربرد داشته باشد چون اساساً عرف در این دیدگاه ناظر به انسان یا رفتار انسان نیست بلکه ناظر به شرع است.

۳. مقید به منشأ فطرت

برخی نیز منشأ عرف را فطرت دانسته‌اند، فضل‌الله می‌نویسد: عرف یعنی معروفی که مردم آن را با فطرت خود می‌شناسند و با طبیعتشان آن را انکار نمی‌کنند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۳۱۱/۱۰) مدرسی می‌نویسد: معروف چیزی است که فطرت انسان آن را قبول می‌کند زیرا اسلام دین وجدان پاک و عقل روشنی است که از تأثیرات هوی و هوس به دور است (مدرسی، ۱۴۱۹: ۵۲۵/۳) مغنیه نیز می‌نویسد: منظور کار نیک و شناخته‌شده و واضحی است که فطرت انسان آن را درک می‌کند (مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۳۹/۳).

ماتریدی از اهل سنت عرف را چیزی می‌داند که خلقت انسان بر آن شهادت می‌دهد و محاسنی که نفس انسان بدان رغبت دارد یا از آن متنفر است (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۱۲۱/۵). خطیب، معروف را چیزی دانسته که نفوس پاک آن را می‌شناسد و فطرت‌های سلیم آن را شکوفا نموده (خطیب ۱۴۲۴: ۵۴۷/۵).

سید قطب می‌گوید: عرف، خیر معروف و واضحی است که نیاز به مناقشه و جدال ندارد فطرت‌های سالم و نفوس مستقیمه آن را می‌پذیرد (سید قطب، ۱۴۲۵: ۱۴۱۹/۳).

در این قسم منشأ اعتبار فطرت دانسته شده و بالطبع اعتباردهنده نیز فطرت خواهد بود بنابراین عرف مبتنی بر آن به‌عنوان ابزار تفسیر کاربرد خواهد داشت نه به‌عنوان منبع.

در اینکه فطرت نیز یکی از منشأهای معروف است، تردیدی نیست اما اینکه چرا این مفسران فقط فطرت را ذکر کرده‌اند ظاهراً به جهت التفات دادن به این نکته بوده که عرف معروف‌هایی است که نزد همگان نیکویی و حسنش امری بسیار روشن و بدیهی است زیرا مبتنی بر فطرت و طبیعت انسان است، در این تفسیر نیز فقط عرف‌هایی که چنین ویژگی داشته باشند معتبر خواهند بود و البته اعتبارشان به‌حسب اعتبار فطرت است نه اینکه عرف خود منبعی مستقل باشد.

۴. مقید به منشأ سیره عقلا

شاید بتوان گفت نزدیک‌ترین معنایی که برای عرف شده عرف به معنای سیره‌ها و سنت‌های جاری میان عقلای جامعه است که عقلا آن سیره را زیبا و نیکو می‌شمارند، علامه طباطبایی به این دیدگاه تصریح کرده و می‌نویسد: «عرف آن چیزی از سنت‌ها و سیره‌های زیبای جاری میان عقلا است که عقلای جامعه آن را می‌شناسند به خلاف سیره‌های نادر و شاذی که جامعه و عقل اجتماعی آن را انکار می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/۳۸۰).

ایشان در تفسیر روایی البیان نیز نوشته‌اند: «عرف یعنی آنچه مردم آن را از رفتارهای زیبای انسان و اخلاق ستوده شده می‌شناسند و آن را انکار نمی‌کنند» (طباطبایی ۱۴۲۷: ۴/۳۹۶). در این دیدگاه نیز منظور از مردم همان عقلا هستند، دو قید در این دیدگاه برای معروف بیان شده یکی زیبایی و پسندیدگی سیره و اخلاق و دیگری احراز این نیکویی توسط عقلا. همدانی تصریح کرده که منظور آداب و رسوم است که اجتماع آن را پسندیده، همدانی می‌نویسد: از جمله نصایح ارشاد و ترغیب دیگران به آداب و رسوم است که در نظر اجتماع پسندیده است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۷/۲۰۵).

گرچه وی تصریح به عقلای جامعه نکرده و اجتماع را ذکر کرده و ممکن است شامل عرف‌های رایج هم بشود اما از آنجاکه شیعه عرف را به نحو مطلق معتبر نمی‌داند بعید است چنین مقصودی داشته باشد.

معروف به معنای سیره عقلا از جمله تفسیرهایی است که در تفاسیر اهل سنت ارائه شده است؛ آنچه ابهام دارد این است که آیا مقصود مفسران اهل سنت از عقلا همان عرف عام رایج است؟

طبرانی می‌گوید: مقصود معروفی است که عقلا صحبتش را می‌شناسند (طبرانی، ۲۰۰۸: ۳/۲۳۰). زمخشری و بیضاوی و آلوسی معروف را کارهای زیبا و پسندیده معنا کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۱۹۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/۴۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۵/۱۳۷). به نظر می‌رسد منظور این عده از مفسرین از کارهای زیبا همان سیره‌های عقلایی است که میان مردم رواج دارد گرچه ممکن

است منظور عرف عام رایج هم باشد اما با توجه به اینکه قید زیبا آورده شده و برخی عرف‌ها زیبا نیست بیشتر انصراف به سیره‌های عقلایی دارد.

در این صورت نیز عرف‌ها از جهت سیره عقلایی بودن معتبر و سیره هم برای اعتبارش نیاز به تأیید یا عدم ردع شارع دارد که بر این اساس نمی‌تواند منبع مستقلی تلقی گردد.

طبق این دیدگاه عرف، همان سیره متعارف و رایج میان مردم است البته با دو قید یکی اینکه سیره‌های زیبا و پسندیده عرف نه عرف‌های فاسد و دیگر عرف‌هایی که عقلاً بما هم عقلاً آن را نیکو می‌دانند نه اینکه ناشی از وهم و خیال یا هوی و هوس یا تقلید و امثال این‌ها باشد. ذکر این نکته هم لازم است که آنچه عقلاً بما هم عقلاً بر آن توافق می‌کنند و سیره آن‌ها می‌شود ذیل عقل عملی انسان شکل می‌گیرد. البته روشن است که اعتبار عرف به این معنا به همان اعتبار سیره عقلاً که آن‌ها نیاز به عدم ردع شارع دارد بازگشته و خود دلیل مستقلی نمی‌تواند تلقی گردد.

۵. مقید به منشأ عرف جاری بین مردم

معروف با منشأ عرف عام جاری بین مردم دیدگاه دیگری است که پذیرش آن به منزله پذیرش منبعیت عرف است.

ابن عجبیه و ابن جزی، عرف در آیه شریفه را عرف جاری میان مردم دانسته و گفته‌اند: مالکیه با استناد و احتجاج به این آیه حکم به حجیت عرف جاری میان مردم کرده‌اند (ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۲/۲۹۷؛ ابن جزی، ۱۴۱۶: ۱/۳۱۸).

همچنین تعریف‌هایی چون عرف به معنای امری که در نفوس شناخته شده (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۸/۴۰۰) یا هر نفسی آن را می‌شناسد (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱/۵۷۷) و هر انسانی آن را تحسین می‌کند (واحدی، ۱۴۱۵: ۱/۴۲۸) و محاسنی است که مردم انکارش نمی‌کنند (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۲/۸۲۳) در این راستا است.

مراغی می‌نویسد: مراد از آن معهود بین مردم در معاملات و عادات آنان است، بنابراین شکی

نیست که به اختلاف مردم و بلاد و اوقات مختلف می‌شود... عمده در این جایگاه جمهور عقلا و اهل فضل و ادب در هر عصری می‌باشند (مراغی، بی‌تا: ۱۴۸/۹).

رشیدرضا می‌نویسد: این آیه بر معتبر بودن عادت‌های خوب مردم و آنچه بر آن متفق می‌شوند از امور نافع در مصالحشان دلالت دارد (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۵۳۴/۹). رشید رضا درصدد است تا اثبات کند عرف‌های خوب مورد تأیید قرآن و معتبر است، سؤالی که در اینجا باید پاسخ داده شود این است کاری که خوب است و مورد تأیید است به خاطر عرف بودنش است یا خوب بودن؟ و اینکه این خوب بودن ناشی از عرف بودن است یا فی‌نفسه کار خوبی است و عقل یا شرع خوب بودنش را روشن نموده که در این صورت عرف در این میان نقشی نخواهد داشت. در تحلیل و نقد این دیدگاه به‌طورکلی می‌توان گفت، اینکه عده‌ای از اهل سنت عرف را به‌عنوان منبع یا دلیل مستقل شرعی دانسته‌اند و به این آیه استناد کرده‌اند باید روشن شود آیا عرف را جدای از منشأهای اصیل آن یعنی عقل، فطرت، سیره عقلا و شرع حجت می‌دانند و یا وقتی می‌گویند عرف منظورشان عرف ناشی از این امور است، اگر این باشد شیعه هم چنین عرفی را قبول دارد اما دیگر اعتبار آن عرف به عرف بودنش نیست بلکه به آن منشأ شکل‌گیری است بنابراین نمی‌تواند منبع یا دلیل مستقلی تلقی گردد و در فهم و تفسیر قرآن هم به‌عنوان ابزار و قرینه در فهم آیاتی که ناظر به عرف‌هایی با چنین منشأهایی باشد کاربرد خواهد داشت نه به‌عنوان منبع تفسیر.

سؤال دیگری که باید روشن شود این است که اهل سنتی که عرف را منبع می‌دانند آیا هر عرفی را منبع می‌دانند؟ عرف خوب یا بد؟ صحیح یا فاسد؟ یا فقط عرف‌های نیکو و صحیح؟ از اینکه اکثریت قاطع آنان عرف را به معنای معروف گرفته و در تبیین آن هم عنصر نیکو بودن یا زیبا بودن را آورده‌اند مشخص می‌شود مرادشان هر عرفی نیست و عرف صحیح و نیکو را معتبر و حجت می‌دانند و اساساً معنا ندارد انسان عاقلی که معتقد به قرآن است عرف فاسد را معتبر بداند! بنابراین باید این سؤال را پاسخ دهند که عرف خوب یا نیکو و صحیح، خوبی و صحتش از کجا احراز می‌شود؟

بی شک منشأ خوبی یا احراز حسن عقلی آن است یا مطابقتش با فطرت یا ریشه‌ای در دین و احکامش دارد و یا سیره‌ای عقلایی است که در این صورت اعتبار و حجیت برای این منشأ خواهد بود نه خود عرف و اساساً امری که نسبت به خوبی و بدی و صحت و فساد لا اقتضاء است و قابل تخطئه صلاحیت منبع بودن را ندارد و نمی‌تواند فی نفسه حجت یا معتبر باشد در نتیجه عرف‌های نیکو، صحیح و خوب می‌توانند در آیاتی که ناظر به چنین عرف‌هایی است قرینه فهم و تفسیر آن آیات باشند.

تطبیق دیدگاه‌های شیعه و اهل سنت

در تفسیر فقره «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ»، نیز عمده مفسران شیعه و اهل سنت عرف را به معنی معروف دانسته و معروف را به دو نحو مطلق و مقید آورده‌اند.

مفسران شیعه و اهل سنت معروف را مقید به عقل، شرع، فطرت و سیره عقلا کرده به عبارتی منشأ آن را بیان کرده‌اند یعنی آنچه عقل، شرع، فطرت و عقلا آن را نیکو می‌شناسند معروف است طبق این رویکرد نمی‌توان عرف را منبع دانست زیرا حجیت و اعتباری به دلالت التزامی برای آن از آیه استفاده می‌شود از حیث عرف بودنش نیست بلکه از حیث منشأ آن که عقل یا شرع یا فطرت و یا سیره عقلا است می‌باشد. بنابراین، طبق این دیدگاه، عرف به منزله قرینه و شاهد در آیاتی که ناظر به چنین معروف‌هایی باشد کاربرد خواهد داشت.

معروف به معنای عرف جاری میان مردم دیدگاهی از اهل سنت است، اگر این دیدگاه پذیرفته شود به دلالت التزامی آیه شریفه بر اعتبار و حجیت عرف به‌عنوان منبع شرع و فهم و تفسیر قرآن قابل استفاده است اما این دیدگاه پذیرفتنی نیست زیرا معروف به معنای عرف رایج از منظر همین کسانی که قائل به این دیدگاه شده‌اند مربوط به عرف‌های نیکو، زیبا و صحیح است نه عرف‌های زشت و فاسد بنابراین آنچه مورد تأیید و اعتبار آیه است عرف از حیث عرف بودن نیست بلکه از حیث نیکو بودن و صحیح بودن است و این نیکویی و صحت نیز باز یا به عقل است یا شرع یا فطرت یا سیره عقلا، بنابراین عرف بماهو عرف در این تأیید و اعتبار نقشی

ندارد و حجیت و اعتبار اصالتاً برای منشأ آن که عقل یا شرع یا فطرت یا سیره عقلا است هست. البته سیره عقلا هم نیاز به تأیید یا عدم ردع دارد که بازگشتش به سنت است. در نتیجه عرف که امری ذاتاً قابل تخطئه و تقسیم به صحیح و فاسد است، نمی تواند منبع یا دلیل باشد چه در تفسیر و چه در شرع و اگر مورد تأیید هم باشد تأیید به منشأ آن باز می گردد نه نفس عرف، اما به عنوان ابزار یا قرینه در فهم و تفسیر آیاتی که ناظر به عرف است قابل پذیرش است.

۴. تفسیر «وَأَعْرَضَ عَنِ الْجَاهِلِينَ» از منظر مفسران فریقین

یکی دیگر از توصیه های پایانی سوره اعراف که در راستای هدف سوره و مرتبط با دو دستور قبلی است، توصیه به اعراض از جاهلان است، هنگامی که رسول، امت خود را به عهدهای الهی دعوت کرده و انذار می کند، مردم در برابر او دودسته می شوند، عده ای دعوت را می پذیرند و عده ای در برابر دعوت و انذار او مقابله کرده و با رفتارها و گفتارهای جاهلانه و سفیهانه به مخالفت با پیامبر می پردازند، یکی از راهبردی ترین مواجهه ها در برخورد با چنین افرادی که با آنان اتمام حجت شده و فایده ای نداشته در این آیه بیان شده که در چنین شرایطی از این افراد روی بگردان، حال این که رویگردانی یا به واسطه عدم مقابله و مجادله و مجاوبه است و یا صبر کردن و حلم ورزیدن و مجازات نکردن.

۱. تفسیر اعراض

تفسیرهای مختلفی اعراض از جاهلین در تفاسیر شیعه و سنی ذکر شده که در ذیل می آید:

الف) مقابله نکردن و جواب ندادن به افراد سفیه

اعراض به معنای رویگردانی، در عمده تفاسیر شیعه به مقابله و مجادله نکردن با افراد سفیه تفسیر شده که در واقع بیان روشن ترین مصادیق رویگردانی است.

شیخ طوسی جاهل را فرد سفیهی می داند که با کلام سفیهانه اش موجب اذیت انسان می شود، بنابراین برای در امان ماندن از شنیدن کلامی که موجب ناراحتی انسان می شود جواب

آن‌ها داده نشود، البته این امر بعدازآن است که حجت بر آنان اقامه شده باشد و بطلان کفر یا معصیتی که بر آن هستند روشن شده باشد (طوسی، بی تا: ۶۳/۵).

طبرسی نیز می نویسد: از مردم نادان، بعدازآن که بر آن‌ها اتمام حجت کردی و از هدایت آن‌ها مأیوس شدی، روی گردان تا از قدر و منزلت تو کاسته نشود، نمی توان گفت این آیه، با آیه قتال نسخ شده است، زیرا این آیه، عام است و با آیه قتال، کافر از آن استثنا شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۸۸/۴).

مرحوم فیض کاشانی در توضیح این فقره می فرماید: یعنی با سفها مجادله نکن و به سفاهت آنان با آنان برابر نشو (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۶۱/۲).

علامه طباطبایی می نویسد: دستور دیگری است در مراعات مدارای با مردم، و این دستور بهترین و نزدیک ترین راه است برای خنثی کردن نتایج جهل مردم و تقلیل فساد اعمالشان برای اینکه بکار نبستن این دستور و مقابله کردن و تلافی کردن جهل مردم، بیشتر مردم را به جهل و ادامه کجی و گمراهی وامی دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۸۰/۸).

عده ای از مفسران اهل سنت این فقره را مقابله و پاسخ نگفتن به افراد جاهل و سفیه معنا کرده اند (جصاص، ۱۴۰۵: ۴/۲۱۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۹۰/۲).

مراغی ترک معاشرت و عدم جدل و ستیزه با افراد سفیه را تفسیر اعراض از جاهلین بیان کرده است (مراغی، بی تا: ۱۴۸/۹). سید قطب نیز مشابه همین دیدگاه را دارد (سید قطب، ۱۴۲۵: ۱۴۱۹/۳).

ب) کناره گرفتن و مخالفت نکردن مردم انسانی و مطالعات فریبی

یکی دیگر از مصادیق اعراض که در تفاسیر شیعه مطرح شده دوری جستن و کناره گرفتن و مخالفت نکردن با سفیهان است، این تفسیر نیز معنی اعراض نیست بلکه مصداق آن است و بیشتر رویکرد سلبی اخلاقی در مواجهه با چنین افرادی است.

ابوالفتوح رازی نیز می نویسد: بگرد از جاهلان و با ایشان مخالفت مکن، یعنی با کافران (رازی، ۱۴۰۸: ۴۷/۹).

شبر می نویسد: اعراض بعد از اقامه حجت بر مردم و مایوس شدن از قبول آنان است (شبر، ۱۴۰۷: ۴۴۸/۲).

ج) حلم و صبر ورزیدن

تفسیر دیگری که از اعراض در تفاسیر بیان شده صبر و حلم ورزیدن در برابر سفیهان است. روشن است که همه این موارد می تواند مصادیق اعراض باشد.

آیت الله مکارم شیرازی اعراض در این فقره را دستور به تحمل و بردباری در برابر جاهلان دانسته و می گوید: رهبران و مبلغان در مسیر خود با افراد متعصب، لجوج، جاهل و بی خیر، و افرادی که سطح فکر و اخلاق آن ها بسیار پائین است، روبه رو می شوند... بهترین راه تحمل و حوصله، نادیده گرفتن و نشنیده گرفتن این گونه کارها است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰: ۶۳/۷).

زمخشری علاوه بر مقابله به مثل نکردن و مجادله نکردن، حلم ورزیدن و چشم پوشی از اذیت ها را نیز معنی اعراض دانسته است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۹۰/۲). برخی دیگر نیز این معنا را مطرح کرده اند (سیواسی، ۱۴۲۷: ۱۰۰/۲).

د) عدم خوض و تبعیت

مدرسی عدم خوض و فرورفتن در آنچه جاهلین در آن خوض می کنند و عدم تبعیت از فاسدین آن ها را راهبرد اخلاقی دین اسلام دانسته است (مدرسی، ۱۴۱۹: ۵۲۵/۳).

ه) مواخذه نکردن

ابن عاشور می نویسد: اعراض: برگرداندن صورت از نگاه به چیزی است. اعراض مشتق از عارض به معنای صورت است که نگاه نکردن به چیزی معنای عدم التفات به آن را می دهد. در اینجا استعاره از عدم مواخذه است زیرا عدم مواخذه کسی به خاطر عمل بدی که انجام داده به معنی عدم التفات به او در ترتیب ندادن اثر علم به آن عمل است زیرا شأن علم به آن عمل این است که مواخذه بر آن مترتب شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴۰۱/۸).

۲. تفسیر جاهلین

جهل جاهلین در این آیه شریفه در مقابل عقل عملی است نه علم، جاهلان افرادی بودند که با افکار و رفتارهای جاهلانه که برخلاف درک‌های عقل عملی یعنی حسن و قبح است به تقابل با پیامبر خدا می‌پرداختند.

الف) افراد غیر قابل هدایت

مغنیه می‌نویسد: کسانی که نه با حجت و دلیل می‌توان هدایتشان کرد و نه با اندرز و راهنمایی. چه بسا که نادیده گرفتن آنان و روی برتافتن از ایشان در هدایت آن‌ها سودمندتر افتد (مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۳۹/۳).

ب) ناآگاهان و سفیهان

فضل‌الله می‌نویسد: یعنی کسانی که در زندگی از موضع آگاهی از مسئولیت حرکت نمی‌کنند و به همین دلیل به سراغ اسباب معرفت نمی‌روند تا از این طریق با حق و باطل و مصلحت و مفسده افعال آشنا شوند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۳۱۱/۱۰). ابن‌عاشور می‌نویسد: جهل ضد حلم و رشد است، به عرب قبل از اسلام جاهلین می‌گفتند و مراد از آن سفها است زیرا شرک بزرگ‌ترین سفاهت است و اطلاکش شامل هر سفیه می‌شود (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۴۰۱/۸). سید قطب می‌گوید جهل ضد رشد و ضد علم است (سیدقطب، ۱۴۲۰: ۳/۱۴۱۹) طنطاوی می‌نویسد: کسانی که ارزش اشیاء و اشخاص و کلمات را نمی‌دانند و انواع سفاهت از آنان سر می‌زند (طنطاوی، ۱۹۷۷: ۴۵۸/۵).

ج) کفار و مشرکین

برخی مفسران شیعه در تبیین جاهلین، به ذکر مصادیق افرادی که برخوردی جاهلانه با پیامبر داشتند، مانند ابوجهل پرداخته و از امر پروردگار در روگردانی از چنین اشخاصی سخن گفته‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ج ۲/۸۱).

برخی مفسران اهل سنت جاهلین در آیه را مشرکین زمان رسول خدا دانسته‌اند که به پیامبر فرمان اعراض از آنان داده‌شده و معتقدند در این صورت این فقره از آیه به واسطه آیات سیف و قتال منسوخ شده (ابن جوزی، ۱۴۲۴: ۱۸۱/۲).

ابن عربی معتقد است اساساً این فقره اختصاص به کفار دارد، در این آیه امر به رویگردانی شده و بعداً امر به قتال آمده است. (ابن عربی، ۱۴۰۸: ۸۲۵/۲).

اهل سنت عموماً این فقره را خطاب به مشرکین و رویکردی منسوخ می‌دانند اما هم اختصاص دادن اطلاق و عمومات آیات به عده‌ای خاص و هم منسوخ دانستن آیات برخلاف اصل است و تا جایی که می‌توان باید از آن دوری جست تا هم از اطلاق و عموم آیات بتوان بهره برد و هم از حکم‌های مطرح در آیه استفاده کرد زیرا قرآن کتابی همه‌زمانی و همه‌مکانی است بنابراین برخی از مفسران اهل سنت با منسوخ شدن آیه و یا اختصاصش به مشرکین و کفار مخالفت کرده‌اند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵/۴۳۵ و رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۹/۵۳۳).

تطبیق دیدگاه‌های فریقین

در تفسیر فقره «وَ أَعْرَضَ عَنِ الْجَاهِلِينَ» عمدتاً دو دیدگاه ترک مقابله و مجادله با افراد جاهل و سفیه و حلم و صبر ورزیدن در برابر جاهلان و سفیهان از سوی شیعه و اهل سنت بیان گردید تفاوتی که میان شیعه اهل سنت می‌توان ذکر کرد این است که اهل سنت عمدتاً اعراض مربوط به کفار و مشرکین دانسته و آیه را به واسطه آیات جهاد منسوخ می‌دانند اما شیعه عمدتاً اطلاق آیه را حفظ کرده و اختصاص به برخی مصادیق آن نداده چراکه دست برداشتن از اطلاق و عموم بدون دلیل موجه خلاف اصل است همچنین وجه صحیحی برای نسخ آیه با وجود آیات جهاد نیست چراکه قابل جمع است و نسخ نیز خلاف اصل است.

نتیجه

۱. در تفسیر فقره «خُذِ الْعَفْوَ» از دیدگاه شیعه و اهل سنت، سه دیدگاه مهم مساهله و مسامحه

نسبت به مردم، بخشش و گذشت و فضل و زیادی اموال، در معنی عفو بیان شد که می‌توان دیدگاه دوم و سوم را نیز مصادیقی از همان دیدگاه اول یعنی تسهیل دانست.

۲. عرف در آیه شریفه از منظر مفسران فریقین به معنای معروف است، شیعه، عمدتاً معروف‌هایی که ناشی از عقل و فطرت و شرع یا سیره عقلای مورد تأیید شرع باشد را معروف دانسته‌اند و برخی اهل سنت معروف‌های ناشی از عرف‌های رایج را معنای معروف دانسته‌اند و عرف را منبع دانسته‌اند اما شیعه عرف را منبع معرفت دینی نمی‌داند.

۳. در تفسیر فقره «وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» عمدتاً دو دیدگاه ترک مقابله و مجادله با افراد جاهل و سفیه و حلم و صبر ورزیدن در برابر جاهلان و سفیهان از سوی شیعه و اهل سنت بیان گردید. اهل سنت عمدتاً فقرات اول و سوم را منسوخ دانسته‌اند اما شیعه منسوخ نمی‌داند.

کتابنامه

قرآن کریم.

- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، ۱۴۱۵ق.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، ریاض، مکتبة نزار مصطفی الباز، چاپ سوم، ۱۴۱۹ق.
- ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۸.
- ابن عابدین (افندی)، سید محمدامین، مجموعه رسائل، نسخه الکترونیکی کتاب در: <https://noorlib.ir/book/view/65039?viewType=html> دیده شده در تاریخ: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- ابن جزی، محمد بن احمد، التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت، شركة دار الأرقم بن أبی الأرقم، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، محقق: مهدی، عبدالرزاق، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ق.
- ابن عاشور، محمدطاهر، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ابن عجبیه، احمد، البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید، قاهره، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله، احکام القرآن، دار الجیل، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تأویل مشكل القرآن، محقق: شمس الدین، ابراهیم دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۳ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.

- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مصحح: ناصح، محمد مهدی، یاحقی، محمد جعفر، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۰۸ق.
- ابوعبیده، معمر بن مثنی، *مجاز القرآن*، مكتبة الخانجي، قاهره، چاپ اول، ۱۳۸۱ق.
- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
- بغوی، حسین بن مسعود، *تفسیر البغوی المسمى معالم التنزیل*، محقق: مهدی، عبدالرزاق، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- بهجتپور، عبدالکریم، همگام با وحی، قم، مؤسسه تمهید، ۱۳۹۰.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- ثعلبی، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر الثعلبی المسمى بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی*، محقق: ابن عاشور، ابی محمد، مراجعه و تدقیق: ساعدی، نظیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- جرجانی، حسین بن حسن، *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان (تفسیر گازر)*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸ق.
- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، *درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم*، عمان، دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۳۰ق.
- جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ق.
- حسینی همدانی، محمد، *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، تهران، لطفی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- خطیب، عبدالکریم، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت، دار الفکر العربی، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ق.
- رضا، محمد رشید، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت، دار المعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- زرقاء، مصطفی احمد، *الفقه الإسلامی فی ثوبه الجدید*، مطبعة جامعة دمشق، ۱۹۶۱.
- زمشخری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه*

- التأویل، بیروت، دار الكتاب العربی، ١٤٠٧ق.
- زید بن علی بن الحسین علیه السلام، تفسیر الشہید زید بن علی المسمی تفسیر غریب القرآن، بیروت، الدار العالمیة، ١٤١٢ق.
- سبحانی، جعفر، مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، بیروت، دار الاضواء، ١٤١٩ق.
- سیزواری، محمد، ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، چاپ اول، ١٤١٩ق.
- سمرقندی، نصر بن محمد، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، بیروت، دار الفکر، چاپ اول، ١٤١٦ق.
- سیواسی، احمد بن محمود، عیون التفاسیر، بیروت، دار صادر، چاپ اول، ١٤٢٧ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الاکلیل فی استنباط التنزیل، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول، ٢٠٠٧ م.
- شبر، عبدالله، الجوهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین، کویت، شركة مكتبة الالفین، ١٤٠٧ق.
- شیبانی، محمد بن حسن، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، قم، نشر الہادی، چاپ اول، ١٤١٣ق.
- صدر، سید محمدباقر، موسوعة الإمام الشہید السید محمد باقر الصدر علیہ السلام، قم، پژوهشگاه علمی تخصصی شہید صدر، دار الصدر، ١٤٣٤ق.
- طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ١٣٩٠ق.
- _____ تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، چاپ اول، ١٤٢٧ق.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)، اربد، دار الكتاب الثقافی، چاپ اول، ٢٠٠٨.
- طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، قم، حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، چاپ اول، ١٤١٢ق.
- _____ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: یزدی طباطبائی، فضل الله، رسولی، هاشم، تهران، ناصر خسرو، ١٣٧٢.

- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، بیروت، دار المعرفة، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- طنطاوی، محمد سید، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره، نهضة مصر، چاپ اول، ۱۹۹۷.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بی تا.
- فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
- فضل الله، محمدحسین، من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳۶۴.
- قطب، سید، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق، چاپ سی و پنجم، ۱۴۲۵ق.
- ماتریدی، محمد بن محمد، تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
- محلی، محمد بن احمد، تفسیر الجلالین، بیروت، مؤسسة النور للمطبوعات، ۱۴۱۶ق.
- مدرسی، محمدتقی، من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ق.
- مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت، دار الفکر، چاپ اول، بی تا.
- مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، قم، دار الکتب الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
- مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیة، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۳۷۰.
- _____ تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ دهم، ۱۳۷۱.
- نائینی، محمدحسین، فواید الاصول، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- نهاوندی، محمد، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسة البعثة، مرکز الطباعة و النشر، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- واحدی، علی بن احمد، الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز (واحدی)، بیروت، دار القلم، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- یزیدی، عبدالله بن یحیی، غریب القرآن و تفسیره، بیروت، عالم الکتب، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی