

وجوه روای تأثیر علایق مفسر در تفسیر قرآن

bagheri@qabas.net

علی اوسط باقری / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞
دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۱۶

چکیده

مفسران قرآن دارای علایق گوناگون تخصصی، مذهبی و مانند آن هستند. این پژوهش بر آن است تا تأثیر این علایق را در تفسیر قرآن با روش «توصیفی و تحلیلی» بررسی کند و وجوه روای تأثیر آنها را نشان دهد. ملاک ارزیابی این وجوه، روش رایج تفسیر در میان مفسران مسلمان، غرض مفسر از تفسیر قرآن - که دست‌یابی به مقاصد خداوند است - و ممنوعیت هر نوع تحمیل بر قرآن است. علایق مفسران در اصل برگزیدن روش اجتهادی یا غیر اجتهادی (روایی محض) و نیز گرایش‌های متنوع تفسیری، همانند گرایش فقهی، ادبی، اجتماعی و کلامی اثرگذار است. نکته سنجی مفسران در استفاده مطالب همسو با علایق خویش نیز یکی از وجوه تأثیر علایق مفسران در تفسیر به شمار می‌آید. همچنین علایق مفسر یکی از عوامل دخیل در انتخاب موضوعات برای بررسی در قرآن است و مفسر ممکن است همسو با علایق خویش، احتمالاتی در تفسیر آیات مطرح کند که انطباقی با ظاهر آیات نداشته و شواهدی برای تأیید آن متصور نباشد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر قرآن، علایق مفسر، روش‌های تفسیری، گرایش‌های تفسیری.

یکی از عناصر دخیل در تفسیر هر متنی، از جمله قرآن کریم، مفسر آن متن است. در باره نقش مفسر در فهم و تفسیر متن، بین نظریه‌های گوناگون تفسیری اختلاف وجود دارد. نظریه‌های تفسیری از این منظر، به نظریه‌هایی که به دخالت مفسر در ایجاد معنا قایل هستند و نظریه‌هایی که نقشی برای مفسر در ایجاد معنا قایل نیستند، تقسیم می‌شود.

ساختارگرایان متن‌محورند و قوام معنا را به متن می‌دانند. طبق نظریه «ساختارگرایی»، باید به خود اثر پرداخت، تا آنجا که می‌توان آن را فی نفسه پیکره‌ای از معنا قلمداد کرد (بلزی، ۱۳۷۹، ص ۳۳). یکی از شاخصه‌های ساختارگرایی مستقل انگاشتن متن و نادیده گرفتن مؤلف و مفسر است (سلدن و ویدوسون، ۱۳۷۷، ص ۱۵۴). بنابراین، مفسر هیچ دخالتی در ایجاد معنا ندارد.

در نظریه‌های تفسیری مؤلف‌محور، همانند هرمنوتیک سنتی نیز مفسر نقشی در ایجاد معنا ندارد. هرمنوتیک‌های سنتی مانند مارتین کلاونیوس، شلایر ماخر و دیلتای، قوام معنای متن را به مؤلف می‌دانند و برآنند که برای دستیابی به معنای متن، باید معنای مورد نظر مؤلف را به دست آورد. (مولر - ولمر، ۲۰۰۲، ص ۵۷؛ هادوی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۲). مفسر محوران، مفسر را در ایجاد معنا دخیل می‌دانند. طبق نظریه «ساختار شکنی»، مفسر تمام نقش را در به وجود آمدن معنا ایفا می‌کند. شالوده‌شکنان ساختار متن را در هم ریخته، از این طریق، امکان دستیابی به معنای متعدد را فراهم می‌کنند (رک: واعظی، ۱۳۷۹، ص ۲۶).

طبق نظریه هرمنوتیک فلسفی، هم دنیای مفسر و هم افق متن در ایجاد معنا دخیل است و فهم امتزاج افق ذهنی مفسر و اثر است و بدون این امتزاج، که یک طرف آن افق ذهنی مفسر است، فهمی حاصل نمی‌شود. افق ذهنی مفسر شرط حصول فهم است و تفسیر متن برآمده از گفت‌وگویی است که بین مفسر و متن صورت می‌گیرد. بر این اساس، بدون دخالت پیش‌داوری‌ها، علایق، انتظارات و پرسش‌ها و دغدغه‌های مفسر، فهمی صورت نمی‌گیرد (گادامر، ۱۹۷۷، ص ۲۱ و ۲۰).

طبق نظریه تفسیری مفسران مسلمان، که مؤلف‌محور است (برای شواهد مؤلف‌محوری مفسران مسلمان، رک: باقری، ۱۳۸۷، ص ۶۳-۸۹)، مفسر در ایجاد معنا دخالتی ندارد، و تفسیر قرآن عملی است روشمند که به منظور دستیابی به مقاصد خدای متعال از آیات قرآن و کشف مدارک آنها بر اساس قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره، صورت می‌گیرد (برای تعاریف گوناگون تفسیر و بررسی آنها، رک: بابایی و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۲-۲۴؛ رجبی، ۱۳۹۱، ص ۷-۱۰).

«علایق» جمع «علاقه» به معنی «بستگی» و «ارتباط» است (معین، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۳۳۳). یکی از عناصر شکل‌دهنده شخصیت هر فرد علاقه‌ها، دل‌بستگی‌ها، سلائیق و گرایش‌های خاص اوست. برخی از روان‌شناسان در تعریف «شخصیت» به این عنصر تصریح کرده‌اند (مان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۱۶).

انسان‌ها تحت تاثیر فطرت، تربیت، محیط، ویژگی‌های شخصیتی، مذهب، تخصص و مانند آن، دارای علایق و

دل‌بستگی‌های متعدد و متفاوتی هستند. مفسران قرآن نیز از نظرگاه مذهبی، تخصصی، ویژگی‌های شخصیتی و مانند آن دارای علایق متفاوتی هستند.

آنچه در این پژوهش درصدد بررسی آن هستیم این است که مجاری تأثیر علایق مفسر در تفسیر قرآن کدام است؟ و مفسر در چه جاهایی می‌تواند علایقش را در تفسیر دخالت دهد؟ بررسی وجوه ناروای تأثیر علایق در تفسیر و بررسی آسیب‌هایی که ممکن است مفسر از رهگذر تأثیر علایقش در تفسیر بدان‌ها دچار شود، از عهده این تحقیق خارج است و پژوهش‌های مستقلاً می‌طلبند.

«تفسیر قرآن» گاه بر «تلاش فکری مفسر برای رسیدن به معانی آیات و مقاصد خداوند از آنها» اطلاق می‌شود، و گاه مراد از آن «دانش تفسیر قرآن» است که منظومه‌ای معرفتی است با مبانی و اصول و روش‌ها و گرایش‌های گوناگون (ر.ک: رجبی، ۱۳۹۱، ص ۷). مراد ما از «تفسیر قرآن» هر دو کاربرد آن است؛ یعنی هم وجوه اثرگذاری علایق مفسر در کار فکری مفسر را مد نظر داریم و هم نقش آن در دانش تفسیر قرآن به عنوان یک معرفت بشری مورد نظر است.

در مقدمه و متن برخی تفاسیر، به مناسبت‌هایی گاه به صورت گذرا، از برخی اثرگذاری‌های علایق مفسر در تفسیر سخن گفته شده است (برای نمونه، ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴-۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۲۲۷ و ۲۲۹). در کتاب‌های تاریخ تفسیر نیز در معرفی تفاسیر، به برخی آسیب‌هایی که برخاسته از تأثیر ناروای علایق مفسر در تفسیر است، اشاره شده است (برای نمونه، ر.ک: ذهبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۰۳، ۴۰۴).

کتاب‌ها و مقالاتی که در نقد هرمنوتیک فلسفی به منصفه ظهور رسیده، در ضمن مباحث، برخی از جوانب تأثیر علایق مفسر در تفسیر را به نقد کشیده‌اند (از جمله، ر.ک: لاریجانی، ۱۳۷۰).

از آن‌رو که مفسر یکی از عناصر دخیل در تفسیر است و علایق مفسران مختلف، و هر نوع دخالت آنان در تفسیر روا نیست، لازم است وجوه روای تأثیر علایق مفسر شناسایی شود.

و از آن‌جا که (۱) در کتاب‌های تاریخ تفسیر و تفسیر صرفاً به صورت گذرا به تأثیر علایق در تفسیر توجه شده؛ (۲) در بررسی هرمنوتیک فلسفی بیشتر به رد و انکار توجه شده و گونه‌های مختلف تأثیر علایق مفسر در تفسیر بررسی نگردیده؛ و نیز (۳) میراث گران‌بهای تفسیری از این نظر که علایق و گرایش‌های مختلف مذهبی و غیر مذهبی در آنها چه تأثیری داشته، کمتر مطمح نظر قرار گرفته است، ضرورت این پژوهش با لحاظ پیشینه نیز مدلل می‌شود.

لازم است پیش از بیان وجوه روای تأثیر علایق معیارهایی که ملاک روایی و ناروایی است، شناسایی شود. بدین‌روی، ابتدا مبانی و مفروضات پژوهش، که این معیارها را به دست می‌دهند، بیان می‌کنیم و در ادامه، وجوه روا را ذکر می‌نماییم:

مبانی و مفروضات

برای آنکه بتوانیم درباره اثرگذاری‌های محتمل علایق مفسر در تفسیر داوری کنیم و موارد روا و ناروا را مشخص سازیم لازم است ابتدا آنچه را معیار ما برای این ارزش‌داوری است، بیان کنیم. در این بخش، این امور را، که در

حقیقت مبنای و مفروضات این پژوهش هستند، بیان می‌کنیم:

Archive of SID

۱. دست‌یابی به مقاصد الهی؛ غرض تفسیر قرآن

از آن‌رو که انسان در جامعه زندگی می‌کند و با دیگر هم‌نوعان خود در محدوده‌ای کم یا زیاد ارتباط دارد، چاره‌ای ندارد جز اینکه بتواند مقاصدش را به دیگران منتقل کند و مقاصد دیگران را دریابد، تا به این طریق در تعاملی سازنده، به تأمین نیازهای خود بپردازد و در تأمین نیاز افراد دیگر مؤثر باشد. بدین منظور، انسان بر پایه استعدادی خدادادی، به وضع الفاظ و به کارگیری جملات برای انتقال مقاصدش به دیگران اقدام کرد. خدای متعال در شمار نعمت‌هایش بر انسان می‌فرماید: «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (رحمن: ۴). بی‌گمان، مراد از «تعلیم بیان» به انسان این نیست که خداوند واژگان و ساختارهایی را برای معانی خاصی وضع کرده و سپس آنها را به انسان آموخته، بلکه مراد این است که خدای متعال این توانایی را در انسان قرار داده تا با وضع الفاظ و ساختارهای افرادی و ترکیبی و به کارگیری آنها، مقاصدش را به دیگران منتقل کند و اعتقاداتش را گسترش دهد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۹۵).

شاید ذکر بدون واو عاطفه جمله «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» به دنبال آفرینش انسان که فرمود: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ» (رحمن: ۲)، اشاره به فطری بودن توانایی بیان انسان باشد؛ به این معنا که آفرینش انسان به این صورت بوده که با این قدرت همراه است (ر.ک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸، ص ۱۹۶).

ابداع زبان برای انتقال مقاصد بوده است و نیت مؤلف نقش اصلی در ارتباط‌های زبانی دارد. از این‌رو، در نظر نگرفتن نیت مؤلف به صورت مطلق یا نسبی، منافی این غرض است.

خدای متعال نیز در قرآن شریف، به دنبال انتقال مقاصد خویش و معارف الهی در زمینه‌های متنوع و مورد نیاز بشر بوده، و درصدد است انسان را به آموزه‌هایی که نیاز دارد رهنمون سازد و به راه صحیح زندگی هدایت نماید. بر این اساس، غرض مفسر از تفسیر قرآن دست‌یافتن به مقاصد خدای متعال از آیات قرآن است.

۲. روشمندی تفسیر قرآن

تفسیر قرآن کاری است روشمند و دارای مبانی، قواعد و منابع خاص. مبانی تفسیر قرآن اصول غیرهنجاری مطرح در باب متن قرآن، پدیده‌آورنده آن، تفسیرکننده آیات و ماهیت و ویژگی‌های فهم و تفسیر قرآن است که به طور مستقیم یا با واسطه، در نحوه تفسیر آیات مؤثر است. تأثیر باواسطه مبانی در تفسیر، به این معناست که مبنایی مطرح می‌شود و بر اساس آن، قاعده‌های شکل می‌گیرد و آن قاعده در تفسیر کاربرد می‌یابد (ر.ک: رجبی، ۱۳۹۱). موضعی که مفسر در امری از قبیل وحیانی بودن قرآن، امکان تفسیر قرآن برای غیر معصوم، زبان قرآن، و وحیانی بودن الفاظ قرآن برمی‌گزیند مبنایی تفسیری آن مفسر محسوب می‌شود.

مفسر برای دست‌یابی به مراد استعمالی و مراد جدی خدای متعال از آیات و نیز شناسایی لوازم آنها، باید ضوابطی

را به کارگیرد که این اصول هنجاری «قواعد تفسیر قرآن» نامیده می‌شوند. «قواعد تفسیر» اصولی کلی است که مفسر در تلاش تفسیری خود، باید آنها را رعایت کند (همان، ص ۲). قواعد ادبیات عرب، اعم از صرف و نحو و بلاغت، برای دستیابی به مراد استعمالی است، و اصول لفظی، که در دانش اصول فقه بررسی می‌شود، از جمله اموری است که باید برای دستیابی به مرادهای جدی خدای متعال به کار گرفته شود.

«منابع تفسیر»، اموری است که «اطلاعات و داده‌هایی را که با مفاد آیه یا آیه‌هایی تناسب محتوایی دارند، در اختیار مفسر قرآن قرار می‌دهند و معانی آیات و مفاد واژگان به کار رفته در آن را روشن می‌کنند» (همان، ص ۱۹۲).

۳. ممنوعیت تفسیر به رأی

در روایات متعدد، از «تفسیر به رأی» نهی شده است برخی این روایات را متواتر می‌دانند (ر.ک: استرآبادی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۵۴؛ موسوی خوئی، ۱۳۹۴، ص ۲۶۹)؛ ولی برخی برآنند که از حد استفاضه فراتر نمی‌روند (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۵۶). در بین روایات مزبور، روایت صحیح السنندی وجود دارد که بر اساس آن، پیامبر اکرم ﷺ از خدای متعال نقل می‌کند که خداوند سبحان فرمود: «ما آمن بی من فسرّ برأیه کلامی» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۵۶؛ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۶۸؛ همو، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۱۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۴۵، ۱۸۶).

اخباریان مراد از تفسیر به رأی را تفسیر اجتهادی دانسته، تفسیر قرآن به غیر روایات مأثور از معصومان را منع می‌کردند (برای نمونه، ر.ک: استرآبادی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۵۴). شیخ طوسی نیز از این روایات، نهی از تفسیر اجتهادی را فهمیده و از این رو، با استناد به آیاتی که قرآن را نور و بیان‌کننده هر چیز می‌شمارد، روایات مزبور را مناقض قرآن و مردود دانسته است (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۷۲).

به نظر می‌رسد «تفسیر به رأی» به معنای «تفسیر اجتهادی» نیست؛ زیرا در روایتی که ذکر شد، «رأی» به ضمیر «ه» اضافه شده است و از آن، استقلال و اختصاص فهمیده می‌شود؛ به این معنا که اگر کسی قرآن را بر اساس قواعد ادبی و اصول محاوره عقلائی، که عام هستند و نظر یک فرد خاص محسوب نمی‌شوند، تفسیر کند، بر چنین تفسیری «تفسیر به رأی» اطلاق نمی‌شود. علامه طباطبائی می‌نویسد: چون رأی به ضمیر اضافه شده، دانسته می‌شود که نهی از تفسیر به رأی، به معنای نهی از مطلق اجتهاد در تفسیر قرآن نیست، تا آنکه به ملازمه بر امر به تبعیت و اکتفا به روایاتی که از پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت آن حضرت ﷺ در تفسیر قرآن وارد شده است، دلالت کند؛ آنچنان که اهل حدیث معتقدند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۷۶).

علامه طباطبائی ابتدا «رأی» را به «اعتقادی که از طریق اجتهاد برای کسی حاصل شده باشد»، معنا می‌کند، سپس متذکر می‌شود که گاهی نیز «رأی» بر سخنی اطلاق شده است که برخاسته از خواست شخصی و استحسان باشد (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۷۶). ایشان در ادامه می‌افزاید که اضافه شدن «رأی» به ضمیر «ه»، مفید معنای اختصاص و استقلال است؛ به این معنا که مفسر به اسبابی که در فهم کلام عربی به کار می‌آید، بسنده کند و کلام

خدای سبحان را به کلام مردم قیاس کند و در فهم قرآن نیز همان قواعدی را به کار گیرد که در فهم کلام دیگران به کار گرفته می‌شود، درحالی که قرآن کلامی و به هم پیوسته است و بدون در نظر گرفتن آیات دیگر و صرفاً با اجرای قواعدی که در سخنان دیگر به کار می‌گیریم، نمی‌توان به مراد خدای متعال دست یافت (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۷۶). ایشان در بیان محصل نظر خود درباره تفسیر به رأی، می‌نویسد: آنچه در این روایات از آن نهی شده، استقلال در تفسیر قرآن و اعتماد مفسر بر خود بدون مراجعه به غیر است (همان، ج ۳، ص ۷۷). و در ادامه، آن غیری را که مفسر باید در تفسیر به آن مراجعه کند، قرآن دانسته و در نتیجه، تفسیری را که به غیر روش تفسیر «قرآن به قرآن» باشد، «تفسیر به رأی» معرفی می‌کند (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۷۷).

درباره سخنان مرحوم علامه این نکته را متذکر می‌شویم که توجه به دیگر سخنان متکلم در فهم مراد وی از کلامی که در صدد فهم آن هستیم، مقتضای اصول محاوره عقلایی است. آری، چون قرآن شریف کتابی است که به صورت موضوعی تنظیم نشده و مکرر از یک موضوع در مواضع گوناگون سخن گفته، توجه به آیات دیگر ضرورت بیشتری می‌یابد؛ ولی به هر حال، مراجعه به آیات دیگر در تفسیر قرآن مطابق با اصول محاوره عقلایی است.

شهید صدر تأکید می‌کند که واژه «رأی» در پرتو شناختی که از شرایط عصر نزول قرآن و ظهور این کلمه - به مثابه مصطلح و شعاری برای گرایش فقهی گسترده‌ای که بر حدس و گمان تکیه می‌کرد - داریم، به حدس و استحسان منصرف است و از این رو، رأی مبتنی بر قریحه عرفی عام را شامل نمی‌شود (صدر، ۱۴۰۸ق، حلقه ۲، ص ۲۲۱). ایشان سه احتمال در معنای «تفسیر به رأی» ذکر کرده است:

احتمال اول: مراد از «تفسیر به رأی»، تفسیر بر اساس اجتهاد شخصی است، نه تفسیر بر اساس متفاهم عرفی و بر اساس قواعد عرفی و ادبی.

احتمال دوم: مقصود از «تفسیر به رأی» این است که شخص، خارج از متن قرآن موضعی داشته باشد و تلاش کند تفسیری هماهنگ با رأی مزبور عرضه کند. این کار در حقیقت، استغلال قرآن است که به صورت استدلال نمود یافته است. ایشان چنین کاری را شنیع‌ترین اعمال می‌شمارد که شایسته است از آن به «کفر و هوای نفس» تعبیر شود؛ زیرا چیزی جز تحریف حقایق و دلایل نیست و نشان‌دهنده ایمان نداشتن به مرجعیت قرآن است.

احتمال سوم: مقصود از «تفسیر به رأی»، مدرسه فقهی معاصر با عصر امام باقر و امام صادق علیه السلام است که بر تخمین و ظنون حاصل از تخمینات، همچون قیاس و استحسان و مصالح مرسله مبتنی است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۸۶-۲۸۷).

احتمال اخیر با ظاهر روایات هماهنگ نیست؛ زیرا روایات تفسیر به رأی، به همه آیات قرآن ناظر است، نه فقط به آیات فقهی. از سوی دیگر، مدرسه فقهی مزبور به زمان امام باقر و امام صادق علیه السلام برمی‌گردد، درحالی که روایت صحیح‌السنند ناهمی از تفسیر به رأی، حدیث قدسی است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از خداوند نقل کرده است.

در روایت محل بحث، بررسی معنای «رأی» و حرف «ب» در «برآیه»، تعیین کننده معانی محتمل روایت است. «رأی» به معنای مطلق نظر است، ولی چون به ضمیر «ه» اضافه شده، به معنای نظر شخصی است. از این رو، تفسیر بر اساس قواعد ادبی و اصول محاوره عقلایی را، که ویژه شخص خاصی نیست، بلکه مستند همه عقلاست، شامل نمی‌شود.

درباره حرف «ب» در برآیه، سه احتمال مطرح است و به تبع آن، روایت مزبور دارای سه احتمال معنایی است: احتمال اول: باء سببیه باشد که در این صورت، معنای روایت چنین است: هر کس به سبب نظر شخصی پیشین خود، قرآن را تفسیر کند و نظر پیشین انگیزه اقدام وی برای تفسیر باشد، به خدای متعال ایمان نیاورده است. بنا بر این احتمال، در حقیقت، آنچه اصالت پیدا کرده، دیدگاه مفسر است و این با هدف تفسیر قرآن، که به دست آوردن مقصود خدای متعال از آیات بوده، ناسازگار است و چنین کاری تحمیل بر قرآن است، نه تفسیر آن.

احتمال دوم: باء استعانت باشد که در این صورت، معنای روایت این خواهد بود: هر کس به کمک رأی شخصی خود، قرآن را تفسیر کند، به خدای متعال ایمان نیاورده است. بنا بر این احتمال، تفسیر بر اساس قواعد ادبی و اصول عقلایی مذمت نشده و آنچه مذمت گردیده این است که مفسر از روش صحیح تفسیر عدول کند.

احتمال سوم: حرف «ب» برای تعدیه به مفعول دوم باشد که در این صورت، معنای روایت چنین است که هر کس قرآن را به رأیش تفسیر کند، به خداوند ایمان نیاورده است. مقصود از «تفسیر به رأی» بنا بر این احتمال، این خواهد بود که مفسر نظری داشته باشد و قرآن را به گونه‌ای معنا کند که با دیدگاهش منطبق شود و بین آن دو این همانی برقرار باشد (درباره احتمال‌های سه‌گانه مذکور و معنای تفسیر به رأی بنا بر هر احتمال، ر.ک: بابایی و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۵۷)

«تفسیر به رأی» بنا بر این احتمال نیز همانند احتمال نخست، اصالت دادن به نظر پیشین و در حقیقت، فروغلتیدن در وادی تحمیل و دور شدن از تفسیر است.

بر اساس آنچه ذکر شد، انحراف از مسیر صحیح تفسیر و نیز هر نوع تحمیل بر قرآن، طبق روایات ناهی از تفسیر به رأی، نادرست، و اقدام آگاهانه بدان نشانه ایمان نداشتن به خدای متعال است. اگر کسی به خداوند ایمان داشته باشد، باید روشمند به معنای و مقاصد الهی دست یابد، نه بر اساس دیدگاه‌های شخصی. از سوی دیگر، باید درصدد فهم کلام خدا باشد، نه در پی تحمیل بر قرآن و یافتن مستمسکی برای موجه جلوه دادن دیدگاه‌های خود.

وجوه روای تأثیر علایق در تفسیر

در این بخش، با لحاظ مبانی فوق و با نظر داشت روش صحیح تفسیر قرآن، تأثیرهای روای علایق مفسر در تفسیر را بررسی

می‌کنیم. هرگونه تأثیر مفسر در تفسیر، که با هدف تفسیر، که فهم مراد خداوند از آیات و دست‌یابی به مدالیل کلام الهی است، سازگار باشد و مفسر را از وادی تفسیر صحیح و روشمند به وادی تفسیر به رأی و تحمیل نکشاند، رواست.

الف. تنوع روش‌ها و گرایش‌های تفسیری

«گرایش تفسیری» و «روش تفسیری» تعابیری هستند که تعریفی متفق علیه از آنها ارائه نشده است. ما درصدد بررسی تعاریف مختلفی که از روش و گرایش تفسیری شده نیستیم. برخی از محققان بعد از بیان برخی تعاریف که از منهج و روش تفسیری ارائه شده (برای تعاریف روش (منهج) تفسیری، ر.ک: اسماعیل، ۱۴۱۱ق، ص ۲۹؛ ابوطبره، ۱۳۷۲، ص ۲۳؛ معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۹ و ۲۰؛ سبحانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۸)، این تعریف از «روش تفسیری» را از دیگر تعاریف گویاتر و بی‌اشکال‌تر دانسته‌اند: «شیوه تفسیری خاصی که مفسر بر اساس افکار و عقاید و تخصص علمی یا مکتب تفسیری خود در تفسیر آیات قرآن به کار می‌گیرد» (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۸).

روش‌های تفسیری به دو روش «روایی محض» و «اجتهادی» تقسیم می‌شود. در روش «روایی محض»، مفسر به ذکر روایاتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام (در تفاسیر روایی شیعه) و صحابه و تابعان (در تفاسیر روایی اهل سنت) ذیل آیات ذکر شده می‌پردازد. تفسیر *نورالتقلین و البرهان* در شیعه، و تفسیر *الدر المنثور سیوطی* در اهل سنت از این نوع است. این سنخ کتاب‌ها را مسامحتاً «تفسیر» نام گذاشته‌اند؛ زیرا تفسیر تلاشی است برای گشودن معنای مقصود خداوند از آیات، در حالی که در این کتاب‌ها، از جانب نویسندگان این کتاب‌ها اساساً چنین کاری صورت نپذیرفته است. این کتاب‌ها در حقیقت، مجامع روایات تفسیری هستند، نه کتاب تفسیری.

در روش «اجتهادی»، مفسر خود به تلاش و اجتهاد دست می‌زند تا آموزه‌های قرآن را استخراج کند. کسانی که به روش «اجتهادی» معتقدند دارای گرایش‌های گوناگونی هستند و بر همین اساس، تفسیر اجتهادی به «اجتهادی ادبی»، «اجتهادی روایی»، «اجتهادی قرآن به قرآن»، «اجتهادی عرفانی»، «اجتهادی کلامی»، «اجتهادی اجتماعی» و غیر آن تقسیم می‌شود.

گرایش‌های گوناگون در تفسیر، بیانگر رویکردهای متفاوت مفسران است؛ یعنی رویکرد یک مفسر رویکردی ادبی است و بر اساس آن گرایش تفسیرش «ادبی»، و دیگری رویکردش عرفانی است و گرایش تفسیری وی «عرفانی» نامیده می‌شود (برای تعاریف گرایش تفسیری، ر.ک: اسماعیل، ۱۴۱۱ق، ص ۲۹ و ۳۰؛ ابوطبره، ۱۳۷۲، ص ۲۵ و ۲۶؛ بابایی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۹ و ۲۰).

آیت‌الله سبحانی (تجاهات=گرایش‌ها) تفسیری را با عطف تفسیری «و الاهتمامات التفسیری» به شناسنده و در تعریف آن می‌نویسد: مراد از «تجاهات تفسیری» مباحثی است که مفسر در تفسیرش بدان اهتمام می‌ورزد. منهج و طریقه‌اش در تفسیر آیات هر چه که باشد؛ مثلاً، گاهی جهت‌گیری‌اش بازگشودن معنای مواد الفاظ از نظر لغوی است؛ و گاه به هائاتی که بر آن از نظر اعراب و بنا عارض می‌شود، نظر دارد؛ و گاهی به بازگشودن جانب بلاغی آیات اهتمام می‌ورزد؛ و گاه به آیات الاحکام اعتنا می‌کند؛ و گاه توجهش به جهات تاریخی و بررسی داستان‌های قرآن جلب

می‌شود؛ و گاهی بحث‌های اخلاقی را وجهه همت خویش قرار می‌دهد؛ و گاه به مباحث اجتماعی می‌پردازد؛ و گاه به بازگشودن معارف قرآن در زمینه‌های اعتقادی همچون مبدأ و معاد اهتمام می‌ورزد؛ و گاه نیز همه این جهات را به اندازه توان خویش مد نظر قرار می‌دهد (سبحانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۸)

رویکردهای متفاوت به تفسیر ممکن است به لحاظ اهمیت یا اولویت دادن به یک منبع باشد، و یا به لحاظ اهتمام به یک بُعد از ابعاد آموزه‌های قرآن، که در نتیجه، آن منبع یا آن بُعد در تفسیر برجسته‌تر و دارای نمود بیشتر یا غالب خواهد شد. برای مثال، کسی که به بعد فقهی آموزه‌های قرآنی توجه بیشتر داشته باشد وجه غالب در تفسیر وی فقهی و تفسیرش «اجتهادی فقهی» خواهد شد، و اگر کسی به روایات به عنوان یک منبع در تفسیر اهتمام بیشتری بورزد وجه غالب در تفسیرش روایی و تفسیر وی «اجتهادی روایی» خواهد بود.

بیشتر مفسران یک رویکرد به آیات نداشته، بلکه جوانب گوناگون را مد نظر داشته‌اند، و از منظر ابعاد متنوع آموزه‌های قرآن نیز به یک بعد خاص نپرداخته‌اند، بلکه در پی بازگشودن آموزه‌های قرآن در ابعاد گوناگون بوده‌اند. این تفاسیر با عنوان «تفاسیر جامع» شناخته می‌شوند؛ ولی آنها را نیز با توجه به غلبه یک یا چند جانب از جوانبی که به آنها اشاره شد، می‌توان با گرایش‌های گوناگون شناخت. برای نمونه، با اینکه تفسیر تبیان مرحوم شیخ طوسی تفسیری جامع است که تلاش کرده تمام جوانب مربوط به آیات را بازگشاید، ولی چون توجهش به بازگشودن معنای الفاظ و پی‌گیری معنای اصلی و ریشه‌های آنها زیاد بوده و نیز از آن رو که ایشان به بیان جوانب کلامی و اعتقادی نیز توجهی خاص داشته و مستندات شیعه دوازده امامی در اثبات دیدگاه‌های کلامی خویش و نقد و بررسی مستندات دیگر گروه‌های کلامی را مد نظر داشته، از منظر گرایشی، تفسیری «لغوی و کلامی» نیز به شمار می‌آید.

یکی از عوامل اختلاف در گرایش‌های تفسیری علایق مذهبی و تخصصی مفسران است. تفاسیری که دارای گرایش‌های مذهبی گوناگون هستند از علایق گوناگون مذهبی تأثیر پذیرفته‌اند. یکی از گرایش‌های تفسیری گرایش «کلامی» است. در اصل به وجود آمدن این گرایش در تفسیر، علایق تخصصی دخیل بوده است؛ یعنی اگر فخر رازی و شیخ طوسی و امین‌الاسلام طبرسی به بحث‌های کلامی اهتمام خاصی می‌ورزند، به خاطر تخصص آنها در مباحث کلامی و این علاقه تخصصی است؛ ولی در عین حال، تفاسیر کلامی اهل سنت با گرایش کلامی اشعری یا اعتزالی است. تفاسیر کلامی شیعی با گرایش شیعی همراه است. یکی از عوامل تنوع تفاسیر کلامی به کلامی اشعری، شیعی، اعتزالی و غیر آن، علایق مختلف مذهبی است. مفسران دارای گرایش کلامی بر اساس علایق مذهبی مختلف، هر کدام به دنبال اثبات دیدگاه‌های کلامی خود و نفی دیدگاه‌های کلامی مخالف، با استناد به آیات قرآن بوده‌اند. شیخ طوسی در مقدمه تفسیرش، به این امر تصریح می‌کند که به دنبال اثبات دیدگاه‌های کلامی شیعه و نفی دیدگاه‌های مخالف است (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲). به همین سان، فخر رازی به دنبال اثبات دیدگاه‌های کلامی اشعری و نفی دیگر دیدگاه‌ها می‌باشد.

ابن جزری در بیان علومى که با قرآن مرتبط است، از علم «کلام» یاد کرده، می‌نویسد: اما اصول دین از دو سو با قرآن مرتبط است: یکی از جهت وجود آیتى در قرآن در اثبات عقاید و اقامه برهان بر آنها و رد اصناف کافران؛ و دیگری از این جهت که طوایف مختلف مسلمانان به قرآن استناد جسته، هر طایفه‌ای به قرآن بر مذهبش استدلال

می‌کند و دیدگاه‌های مخالف را رد می‌نماید (ابن جزّی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۸)

بدین‌روی، یکی از عواملی که موجب شده تا هر مفسری آیات را همسو با مذهب کلامی خود تفسیر کند و در پی نفی دیدگاه‌های کلامی دیگر از رهگذر تفسیر باشد، علایق مذهبی مختلف مفسران است.

اصل استناد به قرآن از سوی صاحبان دیدگاه‌های کلامی، برای اثبات دیدگاه خود امری طبیعی است؛ زیرا تمام فرق اسلامی مدعی هستند که دیدگاه‌هایشان برگرفته از قرآن و یا - دست‌کم - سازگار با آن است. از این‌رو، طبیعی است در تفسیر، اگر آیاتی می‌تواند مستند و مثبت دیدگاهشان باشد بدان‌ها اعتنا کنند، و یا برای رد دیدگاه‌های دیگر، ناسازگاری آنها را با آیات قرآن نشان دهند. پس اینکه بخواهیم اصل این کار را نقص برای گروهی بدانیم درست نیست.

گل‌زیرهر با زبانی طعن‌آلود درباره تفاسیر شیعه می‌نویسد: دانشمندان مذهب شیعه همه هم و غم خود را مصروف آن کردند تا به وسیله تفسیر قرآن، عقاید دینی و سیاسی خود را از آن برداشت کنند. این تلاش، هم در بعد ایجابی و اثباتی بود و هم در بعد جدلی (گل‌زیرهر، ۱۳۸۳، ص ۲۴۱) و حال آنکه چنین امری اختصاص به شیعه ندارد و همه گروه‌ها در پی اثبات صحت دیدگاه‌های کلامی خود از قرآن و نفی دیدگاه‌های دیگر بوده‌اند. آنچه موجب اشکال می‌شود این است که مفسر در این مسیر، از روش صحیح تفسیر خارج و به آسیب‌هایی همچون تعصب‌ورزی و اصالت‌دهی به دیدگاه‌های خود دچار شود.

علایق تخصصی در به وجود آمدن گرایش علمی در تفاسیر، اعم از تفاسیر با گرایش علوم تجربی، فلسفه و دیگر علوم انسانی نقشی مهم دارد. نیز علایق و گرایش‌های اجتماعی همچون گرایش به ایجاد تحول در جامعه، حل مشکلات جوامع اسلامی و مانند آن در به وجود آمدن تفاسیر اجتماعی نقش بسزایی دارد.

ملاصدرا در بیان روش تفسیر خود، در کتاب *مفاتیح‌الغیب* می‌نویسد: در این تفسیر، به قوانین حکمی و براهین عقلی ملتمز بوده ... از خوض بسیار در آنچه مرتبط به ظواهر تفسیر است اعراض خواهیم کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۷۹). این کلام وی به روشنی نشانگر آن است که علاقه وی به مباحث فلسفی و حکمی او را از پرداختن بسیار به تفسیر ظاهری آیات مانع شده و به بازگشودن مطالبی فراتر از ظواهر سوق داده است.

شیخ طوسی در نفی تقلید از تفاسیر پیشینیان و پسینیان در تفسیر، بر این امر تأکید می‌کند که طبقه نخست مفسران دارای شیوه‌های گوناگونی بودند که شیوه برخی از آنها پسندیده، ولی شیوه برخی دیگر ناپسند بود. درباره تفاسیر پسینیان، بر این نکته انگشت می‌گذارد که هر کدام از مفسران در پی تقویت مذهب خویش بوده و آیاتی را که با اصول از پیش پذیرفته شده‌شان منطبق نیست، تأویل می‌کنند (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۷۵، ۲۷۶).

علامه طباطبائی در مقدمه *المیزان*، نقش علایق مذهبی و کلامی را در به وجود آمدن روش‌های تفسیری بیان کرده و از جمله «تأمین مردم به نیل به معارف دینی از طریق مجاهده و ریاضت نفسانی» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵) در پی ظهور تصوف در عالم اسلام را عامل به وجود آمدن گرایش عرفانی و صوفیانه در تفسیر دانسته است.

اصل برگزیدن گرایش یا روشی خاص در تفسیر تحت تأثیر علایق مشکلی ندارد، ولی باید مفسر مواظبت کند که از روش صحیح تفسیر خارج نشود، دیدگاه‌هایش به قرآن تحمیل نشود، و در برخورد با دیدگاه‌های دیگر به تعصب‌ورزی و مانند آن دچار نشود. اینکه مفسری شیعی به دنبال اثبات دیدگاه‌های کلامی شیعه از قرآن و نقد و بررسی دیدگاه‌های دیگر باشد و مفسری اشعری نیز در پی اثبات دیدگاه‌های خود و نقد دیدگاه‌های مقابل، امری طبیعی است، ولی باید از فروغلتیدن در تفسیر به رأی و تعصب‌ورزی و مانند آن برحذر بود؛ چنان‌که تلاش برای بازگشودن آیات از منظر عرفانی و فلسفی به شرط عدم تحمیل دیدگاه‌های پیشین بر قرآن و پیمودن روش صحیح تفسیر و لحاظ قواعد ادبیات عرب و اصول محاوره عقلایی محذوری ندارد.

ب. نکته‌سنجی در استفاده از مطالب همسو با علایق

یکی از اثرگذاری‌های علایق مفسر در تفسیر قرآن، اعم از علایق مذهبی و تخصصی، نکته‌سنجی یا گذر سریع مفسران در تفسیر برخی از آیات است. به طور طبیعی، کسی که در موضوع خاصی تخصص دارد بر پایهٔ علاقهٔ تخصصی خود، انگیزه‌اش برای تأمل و واری و نکته‌سنجی در آیاتی که به گونه‌ای با موضوعات مرتبط با تخصصش ارتباط دارد، بیشتر است. نیز بر اساس علایق مذهبی گوناگون، انگیزه برای تأمل و نکته‌سنجی در آیات همسو با علایق بیشتر است. از سوی دیگر، اگر آیه‌ای با دیدگاه مذهبی مفسری سازگار نباشد دقت و واری وی برای حل این ناهماهنگی بیشتر است.

برای نمونه، چون مفسران شیعه به امامت اهل بیت علیهم‌السلام معتقدند، انگیزه برای نکته‌سنجی در آیات مرتبط با امامت برای استخراج مطالب بیشتری از آنها، که جوانب اعتقاد به امامت و ویژگی‌ها و شئون گوناگون امام را به اثبات می‌رساند، برایشان بیشتر است، و عملاً در تفاسیر شیعه، این مسئله وجود دارد؛ ولی در تفاسیر اهل سنت، چنین اهمتامی را نسبت به این آیات ملاحظه نمی‌کنیم، بلکه ایشان معمولاً به عکس عمل کرده، درصد برمی‌آیند تا حد ممکن، ادله و بیانات طرف مقابل را زیر سؤال ببرند.

در ادامه، نمونه‌هایی از نکته‌سنجی‌ها یا اهمال‌کاری‌هایی را که برخاسته از علایق گوناگون است بیان می‌کنیم. خدای متعال در آیهٔ ۱۲۴ سوره بقره می‌فرماید: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْبَأُ لَكَ بِعَهْدِي الظَّالِمِينَ». وقتی تفاسیر شیعه و اهل سنت را بررسی می‌کنیم از یک سو، تأثیر علایق مذهبی را در دقت و موشکافی‌هایی که در تفاسیر شیعه دربارهٔ آیهٔ مزبور صورت گرفته است، ملاحظه می‌کنیم، و از سوی دیگر، در تفاسیر اهل سنت، یا اهمال را می‌بینیم و یا دقت‌هایی برای نفی استفاده‌هایی که شیعه از آیهٔ مزبور کرده است.

مفسران شیعه در آیهٔ مزبور، امامت را غیر از نبوت دانسته و مقصود از «عهد الهی» را، که به ظالمان نمی‌رسد، «امامت» دانسته‌اند. زیرا ایشان از این آیهٔ شریفه، عصمت امام از گناهان و قبیح را استفاده کرده‌اند. از نظر مفسران شیعه، اولاً ظالم منحصر در مشرک نیست، بلکه هر کسی را که گناهی مرتکب شود، شامل می‌شود؛ و ثانیاً، نفی

امامت از ظالم فقط کسانی را شامل نمی‌شود که بالفعل ظالم باشند، بلکه کسانی که در برهه‌ای از عمرشان، اعم از حال، گذشته و آینده ظالم باشند، بر اساس این آیه شریفه، به مقام امامت نایل نمی‌شوند (رک: طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۴۹؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱-۲، ص ۳۸۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰-۲۷۴).

ولی در طرف مقابل، اهل سنت مراد از «امام» را نبی دانسته و ظلم را فقط به «شُرک» معنا کرده و از آن عصمت از مطلق قبایح را استفاده نکرده‌اند. نیز ایشان ظلم را به تمام دوران عمر تعمیم نمی‌دهند و تنها آیه را دال بر عدم نیل ظالم بالفعل به مقام امامت می‌دانند (رک: مبینی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۳۴۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۴۴، ۴۶، ۴۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۹۱، ۵۹۳؛ رشیدرضا، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵۶).

برای نمونه دیگر، وقتی به تفاسیر شیعه و اهل سنت ذیل آیه «إِلَّا تَتَّصِرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِي أُنْتَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَآيِدَهُ بِحِجَابٍ لَمْ تَرَوهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۴۰) که به آیه «غار» معروف است، نظر می‌افکنیم، نقش گرایش مذهبی را در دقت‌سنجی در دو سوی مخالف به خوبی ملاحظه می‌کنیم. تفاسیر اهل سنت برآند تا به وجوه مختلف از این آیه برای ابوبکر، که احتمالاً در جریان هجرت پیامبر به همراه ایشان بوده و در بخشی از این آیه به آن اشاره شده است، فضیلت بتراشند، و در طرف مقابل، تفاسیر شیعه به وجوه گوناگون، دلالت آیه بر هر فضیلتی برای ابوبکر را نفی می‌کنند.

شیخ طوسی در باره مرجع ضمیر «عَلَيْهِ» در عبارت «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ» دو قول ذکر می‌کند: نخست آنکه ضمیر به پیامبر اکرم ﷺ برمی‌گردد زجاج بر این نظر است. دوم آنکه به ابوبکر برمی‌گردد که جبائی آن را گفته است. ایشان سپس با استناد به بازگشت دیگر ضمایی که قبل و بعد از این عبارت قرار گرفته‌اند به پیامبر اکرم ﷺ، بازگشت ضمیر به آن حضرت در عبارت مورد نظر را اصح می‌شمارد (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۲۱، ۲۲۲).

شیخ طوسی در ادامه، به بیان عدم دلالت آیه «غار» بر فضیلت ابوبکر پرداخته، می‌نویسد: در این آیه، چیزی که بر فضیلت ابوبکر دلالت کند وجود ندارد؛ زیرا «ثَانِي أُنْتَيْنِ» صرفاً خبر از این است که پیامبر اکرم ﷺ خارج شد، در حالی که دیگری همراه ایشان بود. به همین سان، «إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ» خبر از آن است که پیامبر اکرم ﷺ و ابوبکر در غار بودند، و «إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ» نیز دربردارنده فضیلتی برای وی نیست؛ زیرا به کاربردن «صاحب» در باره وی مفید فضیلتی نیست. آیا نمی‌بینی خدای متعال در توصیف مؤمن و کافر فرمود: «قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ» (کهف: ۳۷)؛ و گاه چارپا را صاحب انسان می‌نامند و گاه فرد مسلمان به دیگری می‌گوید: همراه یهودی‌ام را به سویت می‌فرستم، و این کلام بر فضیلت آن یهودی دلالت نمی‌کند. اما «لَا تَحْزَنْ» اگر مذمت نباشد، مدح نیست، بلکه صرف نهي از خوف است. درباره «إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» هم گفته شده که مقصود تنها پیامبر اکرم ﷺ است و اگر فرضاً ابوبکر نیز همراه پیامبر اکرم ﷺ مقصود باشد در آن فضیلتی برای وی نیست؛ زیرا احتمال دارد این کلام بر وجه تهدید باشد؛ همانند اینکه وقتی شخصی می‌بیند کسی کار زشت انجام می‌دهد به وی می‌گوید: «لَا تَفْعَلْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا»، و از

آن این معنا را اراده کرده که خداوند بر ما مطلع است و بر حال ما آگاه است. اما «سکینه»، که در عبارت «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ» به آن اشاره شده است، پیش تر بیان کردیم که بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شد و عبارت «أَيُّدِهِ بِخَنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا» که قطعاً مختص آن حضرت است، مؤید نزول سکینه بر ایشان است (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۲۲، ۲۲۳).

شیخ طوسی بعد از بیان مطالبی که ذکر کردیم، می نویسد: «فأين موضع الفضيلة للرجل لولا العناد؟» (همان، ج ۵، ص ۲۲۳)، و در پایان متذکر می شود که آنچه را در نفی دلالت آیه بر فضیلت /بویکر ذکر کرد به منظور طعن بر /بویکر نبوده و تنها در پی تبیین عدم صحت استدلال به آیه مزبور بر فضیلت وی بوده است (همان، ج ۵، ص ۲۲۳).
امین الاسلام طبرسی به تفصیلی که شیخ طوسی دلالت آیه بر فضیلت /بویکر را بررسی کرده، وارد بحث نشده است،

ولی پس از رد احتمال بازگشت ضمیر «علیه» در عبارت «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ» به /بویکر، به طعنی که برخی از شیعیان خواسته اند از این آیه نسبت به /بویکر استفاده کنند، اشاره کرده، می نویسد: خدای متعال در این سوره فرمود: «ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (توبه: ۲۶)، و در سوره فتح نیز فرمود: «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (فتح: ۲۶) و شیعه در تخصیص پیامبر به نزول سکینه و ذکر نکردن مؤمنین در آیه محل بحث سخنی گفته اند که ذکر نکردنش شایسته تر است تا آنکه کسی ما را به چیزی نسبت ندهد (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۵-۶ ص ۴۹).

در جانب دیگر، وقتی به تفاسیر اهل سنت مراجعه می کنیم، تلاش مفسران اهل سنت را برای اثبات فضیلت /بویکر به استناد آیه مزبور می بینیم. حتی برخی از اهل سنت با آنکه در تفاسیر اولیه، اساساً احتمال بازگشت ضمیر «علیه» در عبارت «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ» به /بویکر مطرح نبوده، تلاش کرده اند بازگشت ضمیر به وی را متعین دانسته و بازگشت آن به پیامبر اکرم ﷺ را ناموجه بشمارند. بازگشت ضمیر «علیه» به /بویکر در تفاسیر اهل سنت مرحلی را پشت سر گذاشته است. در تفاسیر اولیه، مانند تفسیر طبری و تفسیر هُواری یا اساساً این احتمال مطرح نشده (ر.ک: هُواری، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۴۰). یا آنکه به صورت «قیل»، که حاکی از ضعف آن است، مطرح شده است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۶ ص ۲۷۶) به تدریج، این احتمال در کنار بازگشت ضمیر به پیامبر به عنوان یک احتمال موجه ذکر شده است (ر.ک: ماوردی، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۹). در ادامه، برخی از مفسران اهل سنت بازگشت ضمیر به /بویکر را متعین دانسته و به وجوه مختلف، آن را تقویت و بیان هایی را که برای تقویت احتمال بازگشت ضمیر به پیامبر اکرم ﷺ ذکر شده است، نقد می کنند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، جزء ۱۳، ص ۶۸؛ نیسابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۷۱؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۴۲۱).

در برخی از تفاسیر اهل سنت، تمام تعابیر به کار رفته در عبارت «ثَانِي اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْعَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ» دال بر فضیلت /بویکر شمرده شده و وجوهی که در نفی دلالت آنها بر فضیلت وی ذکر گردیده نقد شده است.

فخر رازی ذیل آیه محل بحث، ۱۲ وجه برای اثبات فضیلت /بویکر بیان کرده که بیشتر آنها متخذ از آیه مزبور است. وی به شدت در ذکر فضایل برای /بویکر راه افراط پیموده است؛ از جمله اینکه خواسته از عبارت «ثَانِي اثْنَيْنِ»، ثانی

پیامبر بودن وی در بیشتر مناصب دینی، از جمله خلافت و دعوت استفاده کند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، جزء ۱۳، ص ۶۶؛ قرطبی، ۱۴۱۶ق، ج ۸، ص ۱۴۷) که بواقع، به هیچ بیانی از آیه نمی‌توان چنین چیزی را استفاده کرد، و لازمه ثانی اثنین بودن در یک سفر، ثانی اثنین بودن در یک امر دینی یا غیر دینی دیگر نیست، چه رسد به بیشتر مناصب دینی. فخر رازی همراه برداشتن وی در هجرت را دلیل بر مؤمن محقق و صدیق بودن او دانسته است؛ زیرا اگر باطنش بر خلاف ظاهرش بود پیامبر این ترس را داشت که دشمنان پیامبر را آگاه سازد، و یا آنکه خود در بین راه به قتل آن حضرت اقدام نماید (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، جزء ۱۳، ص ۶۵)، و حال آنکه از آیه چنین وجهی برای به همراه برداشتن وی استفاده نمی‌شود. شاید مصالح دیگری در همراه داشتن وی مد نظر بوده و یا بودنش در مکه موجب خطر بوده است. جالب آنکه فخر رازی و برخی دیگر به استناد اینکه نهی دال بر استمرار است، یعنی اگر کسی از چیزی نهی می‌شود به این معناست که هیچ‌گاه آن را محقق نکند، خواسته‌اند از «لا تحزن» محزون نبودن ابوبکر را بعد از این نهی پیش از مرگ و هنگام مرگ و بعد از مرگ استفاده کنند (همان، ج ۸، جزء ۱۳، ص ۶۷؛ نیسابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۷۱). ولی باید پرسید: مگر نهی از حزن به معنای نفی حزن است؟ از سوی دیگر، به فرض تحقق نیافتن حزن در این مورد خاص، به خاطر اخبار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از نصرت و پیروزی، آیا معلوم می‌شود برای وی در هیچ امری حزنی حاصل نشده است و حتی در آخرت نیز حزنی برایش وجود ندارد؟

مفسران متعددی از اهل سنت در ضمن بیان وجوهی که به نظرشان از آیه شریفه برای فضیلت ابوبکر استفاده می‌شود، وجوهی را که در برخی از تفاسیر شیعه و نیز در کتاب‌های کلامی شیعه در نفی دلالت آیه بر فضیلت وی بیان شده نقد کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، جزء ۱۳، ص ۶۶، ۶۷، ۶۹؛ نیسابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۷۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶ ص ۱۴۵).

درباره این وجه اثرگذاری علائق در تفسیر، باید گفت: اصل اینکه مفسری با توجه به علایقش در آیاتی نکته‌سنجی کند و مطالب بیشتری از آن استخراج نماید، امری طبیعی است، ولی باید از تحمیل بر قرآن برحذر باشد؛ یعنی چیزی را که طبق ضوابط و قواعد محاوره از آیات قابل استفاده نیست، به گردن قرآن نگذارد. در باب آیاتی که به لحاظ علایقش انگیزه‌های برای دقت و واری در آنها ندارد، اگر این اهمال به خاطر نداشتن تخصص لازم در زمینه‌ای باشد که آیه در آن زمینه است، مشکلی متوجه مفسر نیست، ولی اگر انگیزه‌اش فرار از حقیقت و تعصب‌ورزی بر دیدگاه باطل باشد قطعاً مذموم و نکوهیده است.

ج. گزینش موضوعات تحت بررسی در تفسیر موضوعی

قرآن شریف هر آنچه را برای هدایت بشر لازم است دربر دارد و موضوعات مرتبط به هدایت را در زمینه‌های بینشی، گرایشی و رفتاری مطرح نظر قرار داده است. نیز برای عبرت‌آموزی و اهداف تربیتی و اخلاقی به داستان‌های اقوام پیشین و نوع برخورد آنها با پیامبرانشان پرداخته و نیز به چگونگی دعوت و اصول دعوت انبیای پیشین توجه کرده است.

برای فهم آموزه‌های قرآن، دو گونه می‌توان عمل کرد: یک نحوه آن است که مفسر آیات الهی را به ترتیب مصحف شریف و آیه به آیه تفسیر کند. این نوع تفسیر، که از آن به «تفسیر ترتیبی» یاد می‌شود، از سابقهٔ بیشتری برخوردار است. شیوهٔ دیگر آن است که قرآن شریف به صورت موضوعی تفسیر شود؛ به این معنا که مفسر موضوعی را مد نظر قرار دهد و بعد از لحاظ مباحثی که باید منطقاً ذیل آن موضوع مطرح شود، به شناسایی آیاتی که به آن مباحث پرداخته، همت گمارد و آیات مرتبط با آن موضوع را با ترتیبی منسجم به بحث بنشیند. این قسم تفسیر، «تفسیر موضوعی» نامیده می‌شود. برخی از تفاسیر نیز به شیوه «ترتیبی موضوعی» عمل کرده‌اند؛ به این معنا که هرچند آیات را به ترتیب مصحف شریف تفسیر کرده‌اند، ولی به مناسبت برخی از آیات، تحت عنوان موضوعی خاص تمام یا بیشتر آیات مرتبط با آن موضوع را یکجا بحث کرده و در تفسیر ترتیبی آیاتی که از آنها پیش‌تر بحث کرده‌اند به اشاره گذشته و به بحث موضوعی انجام گرفته ارجاع می‌دهند. تفسیر *المیزان* بارزترین تفسیری است که به شیوهٔ «ترتیبی موضوعی» عمل کرده است.

یکی از چیزهایی که علایق تخصصی می‌تواند در آن تأثیرگذار باشد انتخاب موضوع برای تفسیر موضوعی و نیز پرداختن به موضوعات خاص در تفاسیر ترتیبی موضوعی است. تمام تک‌نگاری‌هایی که در زمینهٔ معارف و آموزه‌های قرآنی صورت می‌گیرد از مصادیق تفسیر موضوعی قرآن است؛ زیرا گاه این‌گونه است که یک فرد تلاش می‌کند در حد خود، تمام یا بخش اعظم آموزه‌های قرآن را استخراج و بیان کند، ولی گاه فردی تنها در پی استخراج آموزه‌های قرآن در یک زمینهٔ خاص است. علایق محقق، اعم از علایق تخصصی و مذهبی و دیگر علایق وی، به ویژه در تک‌نگاری‌های قرآنی، مؤثر است و هر کس بر اساس علایق خود، موضوعی را در قرآن بررسی می‌کند. کسی که در زمینه‌های کلامی تخصص دارد سعی می‌کند موضوعاتی همچون «عصمت» و «شفاعت» را از منظر قرآن بررسی نماید، و کسی که دغدغه‌اش مباحث جدید کلامی و دین‌شناسی است بحث‌هایی همچون «کثرت‌گرایی» و قلمرو قرآن را موضوع بررسی قرآنی خود قرار می‌دهد. روشن است که این امر خللی در تفسیر قرآن ایجاد نمی‌کند.

د. ابداع احتمال جدید تفسیری

یکی از تأثیرات علایق مفسر در تفسیر، ابداع احتمالات جدید در تفسیر آیات تحت تأثیر علایق مذهبی است. برای نمونه، خدای متعال در آیهٔ ۲۸ سورهٔ بقره می‌فرماید: «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»؛ خدای متعال در این آیه شریفه، علیه کافران احتجاج کرده، مرده بودن انسان و سپس حیات‌بخشی به وی توسط خدای سبحان (فَأَحْيَاكُمْ) را متذکر شده است. مرحوم بلاغی در ارتباط عبارت «ثُمَّ يَحْيِيكُمْ» با صدر آیه، دو احتمال ذکر می‌کند: نخست آنکه عبارت مزبور تتمهٔ دلیلی باشد که در صدر آیه بیان شد؛ و احتمال دوم اینکه تتمهٔ آن نبوده، بلکه خود بیانی مستقل در ذکر مواضع قدرت خدای متعال باشد. بلاغی می‌گوید: در صورتی که عبارت

مزبور را مرتبط با استدلال صدر آیه و تتمه آن بدانیم، باید بر چیزی حمل کنیم که برای همه مردم محسوس باشد. ایشان بنا بر این احتمال، عبارت مزبور را به احیای انسان‌های دیگر معنا کرده، می‌نویسد: «و معناه حیثند یحیی نوعکم یا حیاء امثالکم من الناس و فی هذه القدرة التامة الدائمة عبرة و صحة لا ولی الالباب».

ایشان احتمال دوم را با عبارت پایانی آیه، یعنی «ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» مناسب ارزیابی کرده و آن را پسندیده است. وی در ادامه، بنا بر این وجه، دو احتمال در مقصود آیه ذکر می‌کند:

۱. مقصود از «ثُمَّ يَحْيِيكُمْ» زنده کردن در قبر و برزخ باشد.

۲. مراد این باشد که خداوند برخی از شما را در رجعت - که امامیه بدان قایل است - زنده می‌کند و حیات مجازاً به نوع نسبت داده شده است (بلاغی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۶۸). البته ایشان این معنا را در حد یک احتمال مطرح کرده است، و چون نسبت دادن احیا به نوع، به اعتبار حیات یافتن برخی از افراد مجاز است، و مجاز خلاف ظاهر است، اثبات آن نیازمند دلیل است.

ظاهراً طرح این احتمال برخاسته از علایق شیعی مرحوم بلاغی است؛ یعنی چون شیعه معتقد به رجعت است و ایشان نیز شیعه است، علاقه مذهبی ایشان سبب شده تا احتمالی را در معنای عبارت «ثُمَّ يَحْيِيكُمْ» طرح کند که بر خلاف ظاهر آیه است و هیچ دلیل روشنی هم برای آن وجود ندارد. قابل توجه اینکه احتمال مزبور در هیچ روایتی نقل نشده است. از این رو، احتمال اینکه ایشان به استناد روایتی چنین احتمالی را طرح کرده باشد وجود ندارد. طبق روایات، مراد از این «احیاء»، که قبل از قیامت است، احیای بعد از مرگ در برزخ است. ظاهراً قبل از مرحوم بلاغی تنها شیخ حر عاملی این احتمال را مطرح کرده است. ایشان می‌نویسد: «فالإحياء الثاني، اما الرجعة او نظیر لها، و بالجملة ففيها دلالة على وقوع الإحياء قبل القيامة بعد الموت في الجملة» (حرعاملی، ۱۳۶۲، ص ۸۴).

طرح احتمال بر پایه علایق، به شرط آنکه قابل اعتنا باشد و مفسر به دنبال ترجیح بی‌وجه آن نباشد منافاتی با غرض تفسیر ندارد و تفسیر به رأی محسوب نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

مفسران دارای علایق گوناگونی هستند و نمی‌توان انتظار داشت در تفسیر قرآن، علایقشان هیچ تأثیری نداشته باشد. اثرگذاری علایق مفسر در تفسیر، مشروط به آنکه روش صحیح تفسیر در پیش گرفته شود و به تفسیر به رأی و تحمیل بر قرآن نینجامد و مفسر از آسیب تعصب‌ورزی ایمن باشد، منعی ندارد.

یکی از عوامل تنوع روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، تفاوت علایق تخصصی و مذهبی مفسران است. این تأثیرگذاری به شرط خارج نشدن از روش صحیح تفسیر و دچار نشدن به آسیب تعصب‌ورزی در برابر حق، و نیز تحمیل نکردن دیدگاه‌های پیشین بر قرآن مشکلی ندارد.

نکته‌سنجی مفسر در آیاتی که محتوای آنها در حوزه تخصص اوست، با رعایت قواعد ادبیات عرب و اصول محاوره عقلا، محذوری ندارد، بلکه امری طبیعی است. علایق مذهبی اگر انگیزه دقت بیشتر در آیات باشد به شرط لحاظ قواعد تفسیر، منعی ندارد، ولی اهمال در تفسیر برخی آیات برای فرار از حقیقت و تعصب‌ورزی بر دیدگاه باطل، مذموم و نکوهیده است.

گزینش موضوعات همسو با علایق برای بررسی در قرآن طبیعی است، و در صورت رعایت ضوابط تفسیر در روند تفسیر آیات، هیچ منعی ندارد، بلکه انتخاب موضوعات همسو با تخصص مفسر برای تفسیر شایسته است؛ زیرا به لحاظ حوزه تخصصش، می‌تواند به مطالب بیشتری از آیات دست یابد. نیز صرف طرح یک احتمال جدید در تفسیر آیه بر اساس علایق مذهبی، در صورتی که احتمال قابل اعتنایی باشد و مفسر در پی ترجیح آن بدون لحاظ ضوابط برنیاید نیز موجب خلل در تفسیر نیست.

منابع

- ابن جرّی، محمد بن احمد، ۱۴۱۶ق، *التسهیل لعلوم التنزیل*، تحقیق عبدالله الخالدي، بیروت، دارالارقم بین الی الارقم.
- ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، ۱۴۱۲ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر.
- ابوطبره، هدی جاسم محمد، ۱۴۱۴ق، *المنهج الاثری فی تفسیر القرآن الکریم*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- استرآبادی، محمدامین، ۱۴۲۴ق، *الفوائد المدنیة*، قم، جامعه مدرسین.
- اسماعیل، محمدبکر، ۱۴۱۱ق، *ابن جریر الطبری و منهجه فی التفسیر*، قاهره، دارالمنار.
- أوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیة، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- بابایی، علی اکبر، ۱۳۸۱، *مکاتب تفسیری*، تهران، سمت.
- بابایی، علی اکبر و دیگران، ۱۳۷۹، *روش شناسی تفسیر قرآن*، زیر نظر محمود رجبی، تهران، سمت.
- باقری، علی اوسط، ۱۳۸۷، «نظریه های تفسیر متون و مؤلف محوری مفسران مسلمان»، *قرآن شناخت*، ش ۲، ص ۵۹-۱۰۰.
- بلاغی، محمد جواد، ۱۴۲۰ق، *الاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه البعثة.
- بلزی، کاترین، ۱۳۷۹، *عمل نقد*، ترجمه عباس مخبر، تهران، قصه.
- حراعلی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسه آل البیت ❀ لإحياء التراث.
- _____، ۱۳۶۲، *الإيقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة*، تحقیق هاشم رسولی، تهران، نوید.
- ذهبی، محمدحسین، بی تا، *التفسیر و المفسرون*، بیروت، دارالارقم.
- رجبی، محمود، ۱۳۹۱، *روش تفسیر قرآن*، چ پنجم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رشیدرضا، محمد، بی تا، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، ط. الثانية، بیروت، دارالفکر.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۶ق، *الایمان و الکفر فی الكتاب و السنّة*، قم، مؤسسه الامام الصادق ❀.
- سلدن، امان و پیتر ویدوسون، ۱۳۷۷، *راهنمای نظریه ادبی معاصر*، ترجمه عباس مخبر، چ دوم، تهران، طرح نو.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۸ق، *دروس فی علم الاصول*، الحلقة الثانية، ط. لثانیة، قم، مجمع الشهدید الصدرالعلمی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۶، *الأمالی*، چ ششم، تهران، کتابچی.
- _____، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تصحیح سیدهاشم حسینی، قم، دفتر نشر اسلامی.
- _____، ۱۳۷۸ق، *عیون أخبار الرضا ❀*، تصحیح مهدی لاجوردی، تهران، جهان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر نشر اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۸ق، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی و سیدفضل الله یزدی طباطبائی، چ دوم، بیروت، دار المعرفة.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت، دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۳ق، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۴۱۶ق، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث.
- نیسابوری، ۱۴۱۶ق، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- گلدزیهر، اگاس، ۱۳۸۳، *تفسیر در میان مسلمانان*، ترجمه سیدناصر طباطبائی، مقدمه سیدمحمدعلی ایازی، تهران، ققنوس.
- ل. مان، نرمان، ۱۳۶۲، *اصول روان شناسی*، ترجمه و اقتباس محمود ساعتچی، چ ششم، تهران، امیرکبیر.

- لاریجانی، صادق، ۱۳۷۰، *معرفت دینی (تقدی بر نظریه قبض و بسط تنویریک شریعت)*، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- ماوردی، علی بن حبیب، بی تا، *النکت والعیون*، تحقیق خضر محمد خضر، کویت، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية.
- مصباح، محمد تقی، ۱۳۶۷، *معارف قرآن (خلاتشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی)*، قم، مؤسسه در راه حق.
- معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۸ق، *التفسیر و المفسرون فی توبه القشیب*، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة.
- معین، محمد، ۱۳۷۱، *فرهنگ فارسی*، چ هشتم، تهران، امیر کبیر.
- موسوی خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۳۹۴ق، *البیان فی تفسیر القرآن*، ط. الثالثة، بیروت، مؤسسة العلمی.
- میبدی، احمد بن احمد، ۱۳۷۱، *کشف الأسرار و عدة الأبرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری*، چ پنجم، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران، امیر کبیر.
- واعظی، احمد، ۱۳۷۹، «اقتراح هرمنوتیک دینی»، *قیسات*، ش ۱۷.
- هادوی، مهدی، ۱۳۷۷، *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم الاصول تقریر لایحاث الشهد السیلمحمدباقر الصدر*، ط. الثاني، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة.
- هواری، هودین محکم، ۱۹۹۰م، *تفسیر کتاب الله العزیز*، تعلیق بالحاج بن سعید شریفی، بیروت، دار الغرب الاسلامی.
- Mueller-Vollmer, Kurt, 2002, *The hermeneutics reader: texts of the German tradition from the enlightenment to the present*, New York, Continuum,
- Hans-Georg Gadamer, 1977, *Philosophical Hermeneutics*, Translated and edited by David E. linge, United States of America, University Of California.