

در این نوشتار، پس از اشاراتی کوتاه و گذرا به تعریف و مبانی تفسیر اجتهادی قرآن و بیان تفاوت‌های آن با سایر شیوه‌های تفسیری، سه مؤلفه مهم در تفسیر عقلی - اجتهادی، بیان، شرح و نمونه‌یابی شده است، که عبارتند از:

۱. توسعه مفهومی و الغای خصوصیت؛

۲. تطبیق مصداقی؛

۳. تحلیل‌گری و مفهوم شکافی.

مراد از توسعه مفهومی، گسترش مفهوم آیه و سرایت آن از «مورد» به غیر آن است. مفهوم شکافی نیز به معنای شکافتن مفهوم آیه به سمت عمق است، بر خلاف توسعه مفهومی که حرکت در سطح آیه و پیش روی عرضی است. برای هر یک از این مؤلفه‌ها، نمونه‌هایی از روایات تفسیری و متون تفسیری ارائه شده است و به دلیل وضعیت بهتر تفسیر اجتهادی در تفاسیر جدید، نمونه‌ها بیشتر از تفاسیر قرن حاضر، انتخاب شده‌اند.

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

پیش‌گفتار

از همان سال‌های نخست نزول قرآن مجید، تفسیر و معنایابی آیات، از دغدغه‌ها و علایق مسلمانان بوده است. از هر سو سؤالی به عرض پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌رسید و در هر جا از آیه و یا تعبیری در قرآن سخن می‌رفت. شرح و بیان‌های رسول‌الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ راه تفسیر قرآن را گشود و مسلمانان دانستند که این کتاب بزرگ با شرح و تفسیرهای نبوی، بهتر و ژرف‌تر فهمیده می‌شود. پس از رسول گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وظیفه تفسیر آیات به جانشین و وارث علم نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، یعنی حضرت علی عَلِيٌّ سپرده شد و پاره‌ای از صحابه نیز هر از گاه اظهار نظرهایی می‌کردند.^۱ هنوز یک قرن از نزول قرآن نگذشته بود که جامعه دینی آن روز دریافت که میان تفسیرها و مفسران اختلاف‌های ریز و درشتی وجود دارد که همگی آنها به سطح معلومات یا مقدار آشنایی آنان با قرآن بر نمی‌گردد، بلکه بخش مهمی از این چندگانگی‌ها در فهم و تفسیر قرآن، بازگشت به شیوه مفسر دارد. از این رو، آشکار شد که غیر از تفسیر قرآن، شیوه‌های فهم، تفسیر و تأویل نیز موضوع‌های حساسی هستند که باید بدان‌ها پرداخت و آنها را از هم تمیز داد.

گرچه اصطلاح «شیوه‌های تفسیری» قرن‌ها بعد بر سر زبان‌ها افتاد و موضوع تحقیقات و گفت‌وگوهای بسیار شد، از همان قرن‌های نخست، ضرورت کشف و اعلان روش‌های فهم قرآن بر همگان آشکار شد. نخستین تفسیرهای بزرگ و جامع، بر پایه «نقل» و «اثر» پدید آمده‌اند که بی‌تردید، مهم‌ترین آنها تفسیر بزرگ طبری، موسوم به جامع البیان عن تأویل آی القرآن^۲ است. در همین شمار است چندین تفسیر مهم شیعی به نام‌های تفسیر القمی^۳ نوشته علی بن ابراهیم؛ تفسیر عیاشی^۴، نوشته محمد بن مسعود سلمی سمرقندی؛ نور الثقلین^۵ نوشته

عبد علی بن جمعه عروسی حویزی و تفسیر صافی^۶ به قلم مرحوم فیض کاشانی. این روش تفسیری که مفسّر، خود را به نقل و اخبار محدود کند، مزایا و کاستی‌هایی داشت که تفصیل آنها از این مختصر بیرون است. تنها به این اشاره اکتفا می‌کنیم که در زمان ما دیگر نمی‌توان قرآن را به آن سبک و اسلوب تفسیر کرد، زیرا همه احادیث تفسیری به نوعی در این تفاسیر آمده و چون روایات همگی به کار گرفته شده‌اند، تفسیر نقلی به شیوه‌ای که در قرن‌های گذشته بود، دیگر امکان عادی ندارد، مگر آن که نویسنده‌ای به روایاتی جدید دست‌رسی پیدا کند! از طرفی، آنچه اکنون بدان سخت احساس نیاز می‌شود، فهم درست روایات تفسیری است که خود آنها اساس فهم قرآن قرار گرفته‌اند؛ یعنی نخست باید وضعیت تعامل و مواجهه مفسّر با روایات روشن شود، آن‌گاه از آنها برای فهم قرآن سود برد.^۷ به فرموده امام صادق علیه السلام: «علیکم بالدرایات لا بالروایات».

پس از اوج‌گیری تفسیر قرآن بر اساس نقل که در تاریخ علوم دینی به «تفسیر مأثور» شهرت پیدا کرد، مفسّرانی پیدا شدند که با تمسک به سیره نبوی و شیوه امامان علیهم السلام و یا حتی صحابه، قرآن را به روش‌های دیگری نیز تفسیر کردند. همه مفسّرانی که بنا و اهتمام خود را در تفسیر، بر نقل و اخبار نگذاشته‌اند، همچنان به شیوه پیامبر صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام تمسک می‌کنند و اعتقاد دارند که آن بزرگواران نیز در تبیین کلام الهی، گاه به روش‌هایی عمل می‌کردند که اگر ما نیز به همان روش‌ها عمل کنیم، قرآن را تفسیر نقلی نکرده‌ایم؛ مانند استناد به شعر عرب جاهلی در فهم واژگان و تعابیر قرآنی و یا آنچه امروزه به تفسیر موضوعی یا تفسیر قرآن به قرآن یا تحلیل آیات، شهرت یافته است.

یکی از همان روش‌هایی که در فهم قرآن، رواج و شیوع دارد و به دعوی بسیاری از مفسّران، ریشه آن در سیره و سخن معصومان است، شیوه «عقلی - اجتهادی» است که در این تحقیق بدان خواهیم پرداخت.

پیش‌تر نکاتی را یادآور می‌شویم:

۱. از آن‌جا که موضوع و مقصود این نوشتار، بررسی مؤلفه‌های تفسیر عقلی - اجتهادی است، نگارنده خود را از بیان و ذکر مقدمات فارغ می‌بیند؛ مقدماتی مانند اثبات این که «قرآن نیاز به تفسیر دارد»، «انسان‌ها اجازه خردورزی در آیات قرآن را دارند»، «عقل در تفسیر، غیر از عقل در فلسفه و کلام و حتی علم اصول است»، «فواید تفسیر عقلی - اجتهادی»، «خطرات

و آفات این نوع تفسیر قرآن»، «ادوار تفسیری عقلی - اجتهادی»، «شناخت‌نامه مفسرانی که قرآن را به این روش، تفسیر کرده‌اند»، «انواع، تنوع و نحله‌های تفسیر عقلی - اجتهادی»، «تفاوت این شیوه تفسیری نزد فرق بزرگ اسلامی» و... روشن است که این مباحث همگی در خور تأمل و بررسی‌های ژرف‌اند، لیکن در این نوشتار، تنها به این مسئله پرداخته می‌شود که پایه‌ها و مؤلفه‌های این شیوه تفسیری چیست، البته با رعایت اختصار و اجمال.

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

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

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

از این رو، پس از مقدمه‌ای کوتاه درباره تبارشناسی و تعریف تفسیر اجتهادی - عقلی، به سراغ آن مؤلفه‌ها رفته، هر یک را به اختصار برمی‌رسیم.

تفسیر اجتهادی در یک نگاه

درباره روایی یا ناروایی تفسیر اجتهادی، همه سخن‌ها و چالش‌ها به این نکته بر می‌گردد که قوه عاقله انسان چه اندازه در فهم شریعت و دین بر صواب و معتبر است. جایگاه این بحث در علم کلام یا اصول فقه است و در همان جا، این نتیجه حاصل شده است:

و قد اعتبر الامامية و المعتزلة العقل بما هو طريق موصل الى العلم القطعي، مدرکاً للحکم و طريقاً له، ولكن لا يذهبان الى تحكيم العقل مطلقاً؛^۸
نزد علمای امامیه و معتزله، عقل از آن جهت که عقل است راهی معتبر برای رسیدن به علم یقینی است؛ چه مدرک آن باشد و چه طرقی برای رسیدن به آن. اما هیچ یک از دانشمندان شیعه و معتزله عقل را علی‌الاطلاق، معتبر ندانسته‌اند.

حتی کسانی معتقدند که پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به اصحاب خود، طریقه فهم اجتهادی را می‌آموخت و آنان رابه این شیوه درک و فراگیری، ارشاد می‌فرمود.

ولو در سنا سیره رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و فقهاها بتفصيلها لقطعنا الرأى فى أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد حوّل التوجيهات القرآنية الى واقع ملموس و علم صحابته كيفية الاحتهاد العقلي فى فهم الشرعية سواء أكان ذلك فى القرآن او فى السنّة؛^۹
اگر ما در سیره نبوی بیندیشم و آن را درست و دقیق دریابیم، قطع می‌یابیم که آن بزرگوار آیات قرآن را بر اساس ملموسات و وقایع پیرامونی تفسیر و توجیه می‌کردند و به اصحاب خود می‌آموختند که چگونه عقل اجتهادی خود را در راه فهم دین به کار گیرند؛ چه قرآن باشد و چه سنّت.

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

۱. نقش سلبی: گاه عقل، تنها می‌تواند بگوید که کدام معنا مراد نیست، اما این که مراد آیه چیست، از منبع دیگری باید جست و جو کرد؛ مثلاً علامه طباطبائی در ذیل تفسیر آیه ﴿إلى ربّها ناظرة﴾^{۱۰}؛ «به سوی پروردگار خویش نگرنده‌اند»، می‌نویسد:

مراد از نظر کردن به خدا، نظر حسّی نیست که مربوط به چشم جسمانی و مادی است، زیرا برهان‌های قطعی بر ناممکن بودن آن دلالت دارند.^{۱۱}

۲. نقش ایجابی: مانند جایی که ظهور آیه‌ای، عقل‌پسند است و بر آن خدشه عقلی نمی‌توان وارد کرد. مثال روشن آن آیه ﴿لم یلد و لم یولد﴾ است که چنانچه خداوند نیز در قرآن نمی‌فرمود، عقل‌بدان راه می‌یافت، اما ذکر آن در قرآن فواید دیگری دارد که در جای خود مطرح شد.

۳. نقش تفسیری یا توضیحی: عقل در این نقش مهم خود معانی آیات قرآن را از طریق ابزارهای فهم روشن می‌کند و به مثابه منبعی از منابع تفسیر، خصوصاً در شیوه اجتهادی است. این نقش عقل، مصداق روشن و بارز «تدبر در قرآن» است و عمده‌ترین کارکرد او در فهم کلام الله به حساب می‌آید. مشهورترین مثال برای این نقش عقل، آیه ﴿لوکان فیہما آلهة لفسدتا﴾^{۱۲} است. عقل تفسیری و تفسیر عقلی به نیکی باز می‌گوید که چرا چندین خدا به فساد در آسمان‌ها و زمین می‌انجامد.^{۱۳}

۴. کشف و بیان ملازمات: عقل در این نقش راهگشای خود، پیامدها و لوازم مفهومی را بیان می‌کند؛ یعنی از دل آیه‌ای به چندین پیامد و لازمه و حلقه دیگر می‌رسد؛ مثلاً مفسر را قانع می‌کند که اگر مفاد آیات خلقت^{۱۴} را پذیرفت، هم‌چنین باید بپذیرد که مقام آدمی برتر از فرشتگان است و آدمی در کارها و تصمیم‌های خود مختار است و... زیرا وقتی آدمی^{۱۵} به گناه خوردن از درخت ممنوع از بهشت اخراج می‌شود، لازمه عقلی آن، این است که او در کار خود مختار بوده است.

چنانچه به این کارایی‌های عقل در تفسیر، گردن نهیم و آن را به شمار منابع تفسیر بیفزاییم و در هر جا که نیاز و ممکن بود، رأی او را لحاظ کنیم، عمده‌ترین عناصر تفسیر اجتهادی را پذیرفته‌ایم. فقط می‌ماند این که حوزه عمل کرد عقل تا کجاست و تا چه لایه‌هایی از قرآن می‌توان او را پیش برد. تفصیل این مباحث از این مختصر بیرون است.^{۱۵} پس از این توضیحات، اکنون می‌توان تعریفی نسبتاً جامع و مانع از تفسیر اجتهادی به دست داد. زرقانی در مناهل العرفان، این روش تفسیری را این‌گونه تعریف می‌کند:

هر گونه عملیات عقلانی و کاربست قوه فهم و درک و درایت که آیات قرآن را مفهوم‌تر و مقاصد آن را روشن‌تر کند، تفسیر عقلی یا اجتهادی است.^{۱۶}

و نیز گفته‌اند:

تفسیر عقلی، شیوه‌ای است اجتهادی بر پایه قواعد قطعی عقل که به شرح معانی قرآن و تدبیر در مضامین آن و کشف ملازمات آیات می‌انجامد.^{۱۷}

یا این که:

تفسیر اجتهادی آن است که در آن، مفسر بیشتر بر عقل و نظر تکیه دارد تا نقل و اثر.^{۱۸}

از مقدمات، پیش فرض‌ها، سیره مفسران و تعریف تفسیر اجتهادی، چنین بر می‌آید که در این روش، مفسر علاوه بر احاطه بر قواعد ادبی، اعراب، بلاغت و علم به معانی حقیقی و مجازی کلمات و عبارات، باید به چندین مؤلفه دیگر نیز توجه کند که فهرست آشفته آنها بدین قرار است:

۱. اسباب نزول؛
 ۲. تناسب آیات و سوره؛
 ۳. سیاق آیات و فضای نزول آنها؛
 ۴. جری و تطبیق؛
 ۵. توسعه مفهومی؛
 ۶. تعیین مصداق‌های متناسب با الفاظ و سیاق و سازگار با قراین؛
 ۷. علوم جدید؛
 ۸. خردورزی‌های سنتی و مدرن؛
 ۹. فرهنگ زمان نزول؛
 ۱۰. الغای خصوصیت؛
 ۱۱. قراین ناپیوسته لفظی و غیر لفظی؛
 ۱۲. حدیث‌شناسی (روایت و درایت)؛
 ۱۳. تحلیل قضایا و بررسی احتمالات معنایی؛
 ۱۴. تفسیر تقارنی (نظرداشت متون و کتب مقدس دیگر ادیان آسمانی)؛
 ۱۵. تحلیل‌گری و تبیین دقیق بر اساس عقلی اجتهادی.
- پیش از برشمردن پاره‌ای از تفاسیر که به گمان نگارنده به مدرسه تفسیر اجتهادی تعلق دارند، دو نکته دیگر شایان ذکر است:

۱. تفسیر عقلی - اجتهادی قرآن غیر از گرایش های عقلانی است که کمابیش در بسیاری از تفاسیر مهم شیعه و سنی به چشم می خورد. اساساً فرق است میان «شیوه» و «جهت گیری». چه بسا مفسرانی که قرآن را به یک شیوه تفسیر کرده اند، اما با جهت گیری های متفاوت؛ مثلاً می توان قرآن را با جهت گیری سیاسی به هر شیوه ای تفسیر کرد. هم چنین چنانچه شیوه مفسری، تفسیر قرآن به قرآن باشد، لزوماً جهت گیری او همان نیست که مفسر دیگری قرآن را به همان شیوه تفسیر کرده است. جهت گیری می تواند اجتماعی، سیاسی، عرفانی، ذوقی و... باشد و اینها البته هیچ یک روش تفسیری نیستند. از این رو، نمی توان سخن کسانی را که روش های تفسیر قرآن را به عدد پانزده رسانده اند،^{۱۹} پذیرفت. روش ها، شماری بس اندک دارند، اما گرایش ها و جهت گیری ها بسیارند.^{۲۰} در واقع، روش ها، راه های کشف معانی و الفاظ و آیات قرآنی است که مفسر از طریق آنها به فهم بهتر نایل می شود، اما گرایش ها و اتجاهات تفسیری، بیشتر در حوزه مقاصد و انگیزه های تفسیرند.^{۲۱}

۲. تفسیر عقلی، همان استدلال عقلی مصطلح نیست که مفسر با آن به سراغ آیات برود. تفسیر عقلی از منابع گوناگونی آب می خورد که برخی از آنها، اساساً در معرض داوری عقل نیستند، مانند ادبیات و شأن نزول و... از این رو، می توان گفت آنچه مثلاً در تفاسیر مرحوم ملاصدرا به چشم می خورد، تفسیر قرآن بر اساس استدلال های عقلانی و برهان است،^{۲۲} اما در تفسیری مانند المیزان، شیوه مؤلف، اجتهادی - عقلی است، بدون این که به دام براهین خاص فلسفه گرفتار آید.

اما شناخت نامه مختصری از پاره ای تفاسیر اجتهادی، بدین قرار است:

۱. مفتاح الغیب، محمد بن عمر، مشهور به فخر رازی (۶۰۶-۵۵۴ ه.ق)

۲. روح المعانی فی تفسیر القرآن و السبع المثانی، محمود بن عبدالله آلوسی (۱۲۷۰-۱۲۱۷ ه.ق)

(ه.ق)

۳. تنزیه القرآن عن المطاعن، قاضی عبدالجبار همدانی (۴۱۵-ه.ق)

۴. التبیان، شیخ طوسی (۴۶۰-۳۸۵ ق)

۵. لطائف الاشارات، عبدالکریم قشیری (۴۶۵-۳۸۶ ق.)

۶. الکشاف...، محمود بن عمر زمخشری (۵۳۸-۴۶۷ ق.)

۷. مجمع البیان، فضل بن حسن طبرسی (۵۴۸-۴۶۸ ق.)

۸. روح البیان فی تفسیر القرآن، اسماعیل حقی (م.ق.).
۹. المیزان، علامه طباطبائی (۱۳۶۰ - ۱۲۸۱ ش.).
۱۰. البیان فی تفسیر القرآن، ابوالقاسم خوئی.
۱۱. فی ظلال القرآن، سید قطب.
۱۲. الجواهر، طنطاوی.
۱۳. تفسیر المنار، عبده و رشید رضا.
۱۴. تسنیم^{۲۳}، عبدالله جوادی آملی.

مؤلفه‌های تفسیر عقلی - اجتهادی

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

مراد از مؤلفه، عناصر، منابع و رویکردهای اساسی در این تفسیر روشمند است. به سخن دیگر، آنچه تفسیر عقلی - اجتهادی، بر پایه آنها بنا می‌شود و بر اساس آنها از دیگر روش‌های تفسیری جدا می‌گردد، مؤلفه‌های آن هستند. نگارنده نمی‌تواند دعوی حصر عقلی و یا حتی استقرا در این باره کند، اما می‌تواند مدعی شود آنچه در ذیل می‌آید، از مهم‌ترین مؤلفه‌های تفسیر اجتهادی است که مجموعه آنها وجه ممیز و فصل مقوم این نوع تفسیرند. گفتنی است، بسیاری از مؤلفه‌های تفسیر اجتهادی، در دیگر روش‌ها نیز وجود دارند و ویژه هیچ روشی به حساب نمی‌آیند، مانند داده‌های علوم ادبی، ارشادهای شأن نزول، قراین پیوسته لفظی و.... بنابراین، در این جا تنها به مؤلفه‌ها و پایه‌هایی اشاره می‌شود که یا ویژه تفسیر اجتهادی‌اند و یا در روشی دیگر به چشم خورند، اما کم رنگ و در حاشیه و اجتناب‌پذیر. پیش‌تر چهارده مؤلفه را بر شمردیم که البته پاره‌ای از آنها از سر تسامح و آسان‌گیری به آن فهرست وارد شده‌اند. بررسی و تفصیل و تبیین یک یک آنها، به مجال و توفیق دیگر محتاج است. در این فرصت، سه پایه از پایه‌های تفسیر عقلی - اجتهادی را تحت عنوان «مؤلفه» شرح و توضیح می‌دهیم.

۱. توسعه مفهومی و الغای خصوصیت

یکی از پایه‌های تفسیر اجتهادی، گستراندن مفهوم قرآن تا بیرون از مرزهای لفظ و شأن نزول است. توجه به تنگی ظرف الفاظ و ناگران‌مندی معارف قرآن، این گسترش را توجیه می‌کند. اگر بپذیریم که قرآن مجید، حاوی همه پاسخ‌ها و حقایق هستی و زندگی ساز است، هم‌چنین اگر بپذیریم که الفاظ بشری - که قرآن در قالب آنها ریخته شده است - گنجایش آن همه معارف و حقایق را ندارد و اگر بپذیریم که دانشمندان مسلمان، مُجاز به الغای خصوصیت از آیاتند - که همه اینها پذیرفتنی است - چاره‌ای جز توسعه دادن در مفاهیم الفاظ قرآن نداریم. در سیره و شیوه تفسیر معصومین علیهم‌السلام توسعه مفهومی قرآن که بالغای خصوصیت همراه است، فراوان به چشم می‌خورد. در این شیوه، گاه لفظ یا عبارتی که کاربرد لغوی و عرفی آن محدود است، چنان گسترش معنایی می‌یابد که مرزهای لفظ و حتی گاه سیاق و شأن نزول را در هم می‌شکند و جهان‌های دیگری را نیز تسخیری می‌کند.

مبانی نظری این عملیات فکری، بسیار روشن و مقبول است، چنان‌که در مبحث الفاظ در علم اصول به نیکی و تفصیل بررسی شده‌اند. در این جا تنها یادآور می‌شویم که قیود و صفات ذکر شده در کلام به این دلیل که برای همان مورد ذکر شده‌اند، خصوصیتی ندارند. این اصل چنان مسلم است که در قواعد تفسیری به «عدم تخصیص مورد» نامبردار است. بنابراین، مثلاً نمی‌توان شأن نزول را مخصّص عموم و یا مقید اطلاق لفظی که در قرآن به کار رفته، دانست، زیرا خصوصیت واقعه‌ای که سبب نزول شده (شأن نزول) با عمومیت عبارات و الفاظ منافات ندارد تا از آن دست برداریم. عمومیتی که در آیات است، حکم کبرای قضیه را دارند که به انضمام صغرا (مثلاً شأن نزول) نتیجه می‌دهند. زرکشی در البرهان فی علوم القرآن، بابی را به این موضوع اختصاص داده است^{۲۴} و دیگران نیز کمابیش به این مسئله مهم تفسیری پرداخته‌اند. صاحب التمهید، عنوان بحث را چنین می‌آورد: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد^{۲۵}؛ یعنی اعتبار به عمومیتی است که در لفظ است نه خصوصیتی که در مورد است.^{۲۶} چنین فرایندی را در تفسیر، «جری و تطبیق» نیز می‌گویند؛ یعنی اجرا و تطبیق آیه بر غیر مورد و معنای خاص آن. از امام باقر علیه‌السلام نقل شده است:

و لو ان القرآن نزلت فی قوم ثم مات اولئك القوم ماتت الايه لما بقى من القرآن شیء
ولكن القرآن یجری اوله علی آخره ما دامت السموات و الارض؛^{۲۷}

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

الغای خصوصیت از آیه، از طریق تنقیح مناط است که در مقدمات تفسیر و هم‌چنین مباحث اصولی، از آن به تفصیل سخن می‌رود. «تنقیح مناط»، یعنی یافتن و آشکار کردن ملاک حکم و تعمیم آن به غیر مورد مربوط. همان گونه که پیداست، فی الواقع، تنقیح مناط نیز نوعی یا همان الغای خصوصیت است؛ منتها از منظر و جهت دیگر. بنابراین، اگر معلوم شود که مناط و ملاک حکمی در قرآن چیست، هر گاه همان حکم در جایی دیگر بود، حکم مربوط نیز در همان جا می‌آید؛ از باب مثال می‌توان گفت: وقتی خداوند پرداخت اجرت کارگزاران زکات را، توصیه و الزام کرده است: ﴿انما الصدقات للفقراء و المساکین و العاملین علیها﴾^{۲۸}؛ پرداخت اجرت به دیگر کارگزاران نیز الزامی است، زیرا خصوصیتی در پرداخت اجرت کارگزاران زکات نیست و به هر دلیلی (مناط) که باید به کارگزاران زکات، دستمزد داد، حق الزحمه دیگر کارگزاران را نیز باید پرداخت.

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

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

۱. امام علی علیه السلام آیه ﴿و لا تنس نصیبک من الدنیا﴾^{۲۹} (بهره خود را از دنیا، فراموش مکن) را که درباره قارون و سفارش قومش به اوست، عام گرفته و «نصیب» را در این آیه «سلامتی و توانایی و فراغت و جوانی و نشاط» معنا کرده‌اند.^{۳۰} فراموش نشود که بنی اسرائیل این سخن را به قارون از آن رو گفتند که او از تمکّنات دنیوی خویش (نصیب) برای آخرتش سود برد.
۲. در روایتی آیه ﴿و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله﴾^{۳۱} که درباره امام علی علیه السلام است، بر آمران به معروف و ناهیان از منکر تطبیق شده است. در این روایت، حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند:

آنان که جان خود را با خدای خویش سودا می‌کنند، همانانند که در راه امر به معروف و نهی از منکر، جان خود را در معرض خطر قرار می‌دهند و به قتل می‌رسند.^{۳۲}

۳. در روایتی دیگر، امام معصوم علیه السلام سفارش خداوند را به سپاس‌گزاری از والدین^{۳۳}

توسعه داده، والدین را هر تولیدکننده‌ای دانسته‌اند. بدین ترتیب، اگر باید از والدین که تولید مثل کرده‌اند، سپاس‌گزاری کرد، از تولیدکنندگان علم و حکمت نیز باید قدردانی کرد. رد پای این گونه توسعه دادن در معنای آیه یا لفظی از قرآن در تفاسیر مهم - اعم از شیعی و سنی - دیده می‌شود.

یک علامه طباطبائی معتقد است که قرآن نظام علی و معلولی را می‌پذیرد و همواره توجه ما را به اسباب جلب می‌کند، اما شیوه بیان قرآن به گونه‌ای است که گاه واسطه‌ها را حذف می‌کند و این پدیده‌ها را یک راست به خداوند متصل می‌کند؛^{۳۴} مثلاً در آیه ۷۹ از سوره نحل که خداوند می‌فرماید: «آیا به پرندگان ننگریسته‌اند که در فضای آسمان رام و مستخردند [و] کسی جز خداوند آنها را در آن حال نگه نمی‌دارد»، علل طبیعی «بیان» نشده است، نه این که «انکار» شده است. وی این إسقاط را برای نهیب زدن و بیدار کردن خواب‌آلودگان می‌داند تا مردم خداوند را مسبب‌الاسباب بدانند.^{۳۵} از این سخن بر می‌آید که در جاهای دیگر نیز که خداوند واسطه‌ها را نگفته، برای همین گونه امور بوده است نه انکار آنها و وصل همه امور بدون هیچ گونه واسطه و سببی به خداوند.^{۳۶}

بدین ترتیب، می‌توان با پشتوانه قرآنی، در هر مسئله‌ای در پی اسباب و علل مادی بود و بر اثر انتساب و اتصال مستقیم آن مسئله به خداوند در قرآن، منکر تأثیر اسباب و علل طبیعی نشد. از همین جاست که می‌توان - مثلاً - نسبت «توفی» را به خدا در آیه ۴۲ از سوره رمز، تفسیری اجتهادی کرد و نقش بیماری‌ها و دیگر عوامل مرگ را در نظر گفت و در عین حال، خداوند را متوفی دانست: ﴿اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاِنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا﴾؛ «خداوند جان‌ها را هنگام مرگ، به کمال می‌گیرد.» به ویژه آن که در جایی دیگر، توفی را به یکی از واسطه‌ها (فرشته مرگ) نسبت می‌دهد.^{۳۷} به گفته علامه طباطبائی:

اوهام عامیانه می‌پندارند که تنها استثناها را که عللی برای آنها یافت نشده است، باید به خدا منتسب کرد؛^{۳۸} حال آن که چنین نیست. بازگشت همه چیز در نهایت به خداست، اگرچه همه پدیده‌ها، علل و اسباب نزدیک دارند.^{۳۹}

دو. طنطای می‌گوید: خداوند در سوره غاشیه، مردم را به نظر کردن در شتر فرا خوانده است. علت انتخاب شتر، فرهنگ مخاطب اولیه قرآن است که عرب‌ها بودند. مراد نظر کردن در آثار صنع است؛ هندی می‌تواند به فیل بنگرد و دیگری به عقاب و...^{۴۰}

سه. نویسندگان تفسیر المنار (عبده و رشید رضا) کتاب خود را سرشار از این نوع توسعه

کرده‌اند و معتقدند که اساساً قرآن به این شیوه سخن گفته است تا همیشه زنده و تازه باشد. از این رو، همواره به الغای خصوصیت دست می‌زنند و حتی دامنه‌الغا را تا مخاطبان قرآن نیز می‌کشانند؛ یعنی هیچ خصوصیتی برای مخاطبان صدر اسلام قائل نمی‌شوند؛ بدین بیان:

خطاب‌های خداوند در قرآن، اگر چه متوجه مردم آن روزگار است، اما آنان ویژگی و خصوصیتی نداشتند که مخاطب انحصاری قرآن باشند؛ تنها خصوصیتشان این بود که حیات آنان با نزول قرآن، هم‌زمان شد. مخاطب قرآن، نوع بشر است از دوران بعثت تا قیامت. بنابراین، معارف قرآن، به معلومات زمان و عصر خاصی محدود نیست، بلکه مرزهای کفر و ایمان را در می‌نوردد و بشر را به رغم کفر و ایمانش مخاطب قرار می‌دهد.^{۴۱}

بر اساس این نظریه، هر عامی و عالمی به قدر درک و اجتهادش، از قرآن سهم و نصیبی می‌برد و سعه علمی و وجودی انسان، به مفاهیم ظاهری قرآن توسعه می‌دهد و هر قدر که ظرفیت فکری مفسر بیشتر باشد، در گسترش معنایی آیات، موفق‌تر است.^{۴۲}

سه. مفسران از آیاتی مانند آیه ۱۸۲ سوره آل عمران استفاده کرده‌اند که انسان‌ها مختارند و جبر و ظلمی در کار نیست. این آیه که عین و مشابه آن، چهار بار در قرآن تکرار شده است (انفال/۵۱، حج/۱۰، فصلت/۴۶ و ق/۲۹) در ماجرای جنگ احد نازل شد، و در آن سخن از بازتاب اعمال انسان‌هاست: «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَ أَنْ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ»؛ «این به کیفر کار و کردار پیشین شماست و خداوند هرگز ستم نمی‌کند.» تعمیم آیه‌ای که درباره جنگ احد نازل شده، به همه افعال و اقوال انسان‌ها، جز از طریق درهم شکستن مرزهای تخصیص ممکن نیست.

هم‌چنین مرحوم علامه طباطبائی در چندین جای المیزان، ختم برخی آیات را به عبارت «لعلکم یعقلون» دلیلی بر «حسن و قبح ذاتی افعال» شمرده‌اند، که به معنای واقعی کلمه، برکشیدن آیه از محدوده مورد تا گستره مفاهیم انتزاعی است. (برای نمونه ر.ک: المیزان، ج ۷، ص ۳۷۸)

درباره توسعه مفهومی قرآن، نکته مهمی باقی می‌ماند که یادآوری آن بسیار لازم است. گاه آیاتی در قرآن به چشم می‌خورند که ویژه و در شأن انسان یا موضوع واحدی است. گرچه نگارنده معتقد است که آنها نیز به یک معنا قابل توسعه‌اند؛ کما این که عملاً در اکثر تفاسیر معتبر چنین شده است. اما درباره این دسته از آیات، جانب احتیاط را باید سخت در نظر

گرفت تا به ورطه تفسیر به رأی مذموم، نغلتیم. بهترین نمونه‌های این گروه از آیات، آیه ۱۷۳ از سوره آل عمران و آیه ۵۵ از سوره مانده است. در آیه نخست، خداوند کلمه «الناس» را برای فردی مشخص به کار برده است: ﴿الذین قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم...﴾؛ «همان کسانی که چون بعضی به ایشان گفتند که مردمان [مشرک] در برابر شما گرد آمده‌اند، از آنان بترسید...» بنابر اخبار و روایاتی که در شأن نزول این آیه وارد شده است، مراد از «الناس» در «قال لهم الناس» نعیم بن مسعود است که خبر حمله قریب الوقوع مکّیان را به مسلمانان مدینه داد.^{۴۳}

آیه دوم (مانده / ۵۵) نیز در شأن مولای متقیان، حضرت علی علیه السلام است و نمی‌توان «الذین امنوا» را به بهانه و لحاظ گنجایش لغوی آن، بر غیر آن حضرت حمل کرد.^{۴۴}

۲. تطبیق مصداقی

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

مراد از تطبیق مصداقی، منطبق کردن آیات بر حقایق و واقعیات هستی و حوادث و اقوام و انسان‌های خاص است. اقوام و انسان‌هایی که مصداق پاره‌ای از اشارات قرآنی‌اند، گاه مربوط به عصر نزول آیاتند و گاه به دوران‌های قبل و بعد از عصر نزول مربوط می‌شوند.^{۴۵} همه این مصداق‌یابی‌ها که البته برخی پذیرفتنی و گاه نامقبول به نظر می‌آیند، در عینی‌تر و محسوس‌تر شدن مفاهیم و حیانی، کمک بسیار می‌کند. اکنون نمونه‌هایی از فرایند «تطبیق مصداقی» را در سیره معصومان و سنت مفسران نشان می‌دهیم.

۱. حضرت علی علیه السلام «ماعون» را در آیه ﴿یمنعون الماعون﴾^{۴۶}، «زکات» معنا کرده‌اند؛^{۴۷} حال آن که «ماعون» در لغت، یعنی اندک و کم بها.^{۴۸}
۲. «رحمت» را در آیه ﴿یختص برحمته من یشاء﴾^{۴۹}، بر «نبوت» تطبیق کرده‌اند.^{۵۰}

۳. «عمل صالح» که بسیار کلی و مبهم است، در آیه ﴿أما الذين امنوا وعملوا الصالحات فيوقهم اجرهم﴾^{۵۱}، بر فرایض دینی، تطبیق شده است.^{۵۲}

۴. «نعیم» را که معنایی عام دارد، در آیه ﴿لتسئلنَّ يومئذٍ عن النعیم﴾^{۵۳}، نعمت «امنیت و عافیت» معنا کرده‌اند.^{۵۴}

۵. «شراب» را که در آیه ﴿وانظر الی شرابك و طعامك﴾^{۵۵} نمی‌توان بر معنای عرفی آن حمل کرد، حضرت علی علیه السلام بر آب میوه تطبیق کرده‌اند.^{۵۶}

۶. همان حضرت، مصداق «اشاعه فحشا» را که در آیه ﴿انَّ الذين یحبون ان تشیع الفاحشة فی الذین امنوا﴾^{۵۷} آمده است، بدگویی از مسلمان دانسته‌اند.^{۵۸}

۷. در روایتی که از امام جواد علیه السلام نقل شده و راوی آن عبدالعظیم حسنی (مدفون در ری) است، آن امام گرامی علیه السلام چندین واژه کمابیش مبهم را که در آیه سوم سوره مائده آمده است، به دقت مصداق یابی و معنا کرده‌اند.^{۵۹}

از این نمونه‌ها بسیار می‌توان به دست داد و همگی آنها در کتب تفسیری که به شیوه «نقلی و مأثور» تألیف شده‌اند، یک‌جا جمع و گرد آوری شده است.^{۶۰}

این مؤلفه تفسیر اجتهادی، در روایات تفسیری و سیره معصومان علیهم السلام محصور نماند و هراز گاه در تفاسیر دیگران نیز نشانی از آن را می‌توان یافت. البته روشن است که «تطبیق» در روایات اهل عصمت علیهم السلام با «تطبیق» در تفاسیر بشری و اجتهادی، از جهات مختلف فرق می‌کند، که در جای خود باید بدان پرداخت.^{۶۱} اکنون نمونه‌های از تطبیق مصداقی در تفاسیر اجتهادی:

یک. علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۲۲ سوره حجر، صفت «لواقح» را برای «ریاح» به ماجرای گرده‌افشانی باد که امروزه روشن و ثابت شده است، تطبیق می‌کنند. آیه پیش‌گفته ﴿وارسلنا الریاح لواقح﴾ سخن از بادهایی می‌گوید که وظیفه لقاح را بر عهده دارند، اما درباره آنچه با باد آستن می‌شود، ساکت است. علامه و پاره‌ای دیگر از مفسران معاصر، این آیه را بر زوجیت در گیاهان و لقاح آنها تطبیق کرده‌اند. وی می‌نویسد:

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

این آیه قرآنی که چنین بر کشفیات علمی، سبقت گرفته است، به مانند معجزه است، بلکه خود معجزه است.^{۶۲}

دو. نویسندگان تفسیر نمونه، آیات ۱۵ و ۱۶ سوره تکویر را بر منظومه شمسی تطبیق کرده و برای آن دلایلی از علوم جدید و سیاق و لفظ آیات آورده‌اند. بنابر تفسیر یاد شده ﴿الجوار الکئس﴾، یعنی پنج سیاره منظومه شمسی که با چشم غیر مسلح نیز دیده می‌شوند.^{۶۳} در همان تفسیر، برج‌های آسمان که قرآن از آنها یاد می‌کند، منزلگاه‌های خورشید و ماه، معنا شده‌اند.^{۶۴}

سه. در سوره تکویر، آیه‌ای است که از شعله‌ور شدن دریاها سخن می‌گوید و این که در روز قیامت دریاها همه برافروخته می‌شوند: ﴿و اذ البحار سجرت﴾^{۶۵}. پیشینیان برای این آیه تفسیرهای شگفتی آورده‌اند که سقوط ماه و خورشید در دریاها، از آن جمله است.^{۶۶} پاره‌ای از مفسران «سجرت» را بر تجزیه آب تطبیق کرده و توضیح داده‌اند که آب از دو عنصر هیدروژن و اکسیژن تشکیل شده است که هر دو آتش‌زا هستند و هنگام تجزیه، تولید آتش می‌کنند.^{۶۷}

چهارم. قرآن مجید در دو جا به ستون‌های نامرئی آسمان‌ها اشاره کرده است که بسیاری از مفسران، آن ستون‌ها را بر «جاذبه زمین» تطبیق کرده‌اند. در یک جا فرموده است: ﴿خلق السموات بغیر عمد ترونها﴾^{۶۸} و در سوره‌ای دیگر فرمود: ﴿رفع السموات بغیر عمد ترونها﴾.^{۶۹} از این گونه تطبیق‌ها که در واقع نوعی مصداق‌یابی است، در تفاسیر - به ویژه تفاسیر جدید - بسیار است. نکته‌ای که نباید از یاد برد، این است که هیچ مفسر معتبر و مشهوری را نمی‌شناسیم که در این مصداق‌یابی‌ها، جانب احتیاط علمی را فرو گذاشته باشد، بلکه همگی در عین اعتراف به نقص دانش خود، انطباق‌های خود را ظنی و گاه کم اهمیت شمرده‌اند. بر خلاف این که مشهور شده که کسانی مانند طنطاوی در الجواهر، در تطبیق آیات بر کشفیات علمی، افراط و دلیری کرده است، هرگز چنین نیست. کافی است نگاهی از سر پرسش و تأمل به تفسیر او بیندازیم تا دریابیم که او نیز پیشگاه قرآن و تفسیر را به فرضیه‌های علوم جدید نیالوده است و اگر هرازگاه تطبیقی صورت داده، با مقدمه چینی‌های بسیار و بیان احتمالات دیگر است.^{۷۰}

نکته پایانی در این باره، آن است که در میان گرایش‌های تفسیری، به نوعی تفسیر برمی‌خوریم که سعی بسیار در توجیه علمی آیات دارد. این گرایش که گاه معتدل و گاه افراطی است، قرآن را تنها از منظر علم می‌نگرد و اصل موضوعی و مسلم آن، حجیت علوم بشری - اعم از فرضیه‌ها و مسلمات علمی - است. برخی، از این نوع تفسیر، به تفسیر پوزیتیویستی یاد کرده و بر نوع افراطی آن سخت خرده گرفته‌اند.^{۷۱} گفتنی است که روی هم رفته این گرایش تفسیری در شیوه عقلی - اجتهادی می‌گنجد و چه پذیرای آن باشیم چه منکر آن، باید جایی برای آن در میان گرایش‌های تفسیری که در مجموعه روش عقلی - اجتهادی می‌گنجد، باز کنیم. به دلیل گرایش بودن - نه شیوه بودن - این نوع تفسیر قرآن است که نباید کشفیات علمی را جزء مؤلفه‌های تفسیر عقلی - اجتهادی قرار دهیم. هرچند در این شیوه، مفسر نگاه محتاطانه‌ای به علوم و دستاوردهای بشری دارد، اما آنها را در اساس و پایه تفسیر خود قرار نمی‌دهد، مگر آن که مفسر، علم زده بوده، گرایش افراطی به تفسیر علمی قرآن داشته باشد.

۳. تحلیل‌گری و مفهوم‌شکافی

شاید «تحلیل‌گری» یا «مفهوم‌شکافی» گویاترین شاخصه تفسیر عقلی - اجتهاد، در میان دیگر مؤلفه‌ها باشد. این پایه مهم تفسیر درایی، مرز باریکی با مؤلفه «توسعه مفهومی» دارد که بدان اشاره خواهیم کرد. از سویی، به مثابه وجه و علامت تفسیر اجتهادی عمل می‌کند، و از سوی دیگر، در سایر شیوه‌های تفسیری، در شکل و هندسه دیگری ظاهر می‌شود. بازشکافی معانی قرآنی، به معنای واقعی کلمه، تفسیر است، بر خلاف دیگر مؤلفه‌ها که بیشتر نتیجه‌گیری یا ابهام زدایی است.

تحلیل مفاهیم قرآن و حرکت در عمق معانی - نه در عرض آنها - آن بخش از وظیفه مفسر است که در آن، معنایی روشن، مفهوم و مقبول اندیشه‌ها و عقل مصطلح، از آیه به دست می‌آید. تحلیل‌گر قرآن می‌کوشد تا از متن آیات و فضایی که بر سیاق جملات حاکم است، تصویری قابل درک برای مخاطب ارائه دهد و آن را بر همگان آشکار سازد. افزون بر آن، به زوایای پنهان آیات، سر می‌کشد و موضوع مطرح در یک آیه را نیک تقریر کرده و سپس تحلیل می‌کند. روشن‌تر شدن ابعاد مفهومی یا موضوعی و از هم گشودن گرهی در کار

معنایابی آیه‌ای، شمه‌ای از این بخش در کار تفسیر اجتهادی است.

تفاوت بسیار باریک این مؤلفه با «توسعه مفهومی» آن است که در «تحلیل‌گری» چیزی بر آیه افزوده نمی‌شود و باری بر دوش آن نمی‌گذارند، بلکه مفسر در این مرحله، به مفهوم کار دارد و آن را باز می‌شکافد و معانی نو - برای مفسر و مخاطبانش - را برمی‌نماید، بدون این که مدعی شود در معنا و جهان مفهومی آیه گسترش داده است؛ اگر چه ممکن است با تحلیل آیه‌ای، عملاً چنین اتفاقی بیفتد. در توسعه مفهومی، بنابراین است که از آیه مفهوم‌گیری شود و مفسر فی الواقع، از نقطه‌ای پی به نقطه‌ای دیگر، و از معنایی، راه به معنایی دیگر می‌برد. به‌حتم در توسعه مفهومی، فرض بر این است که خود مفهوم آیه روشن و بی‌گیر و گره‌است؛ از این رو، آن معنای روشن را تا چندین سطح و افق دیگر می‌گستراند. اما در تحلیل‌گری، اتفاق دیگری می‌افتد: در آن جا، اگر حرکت و پیمودنی، در کار باشد در عمق و طول است، نه در سطح و عرض. بدین رو، اگر مفسر بخواهد در توسعه مفهومی گامی بلند بردارد، نخست باید آیه و مفهوم آن را تحلیل و موشکافی کند، سپس آن را به جهان‌های دیگر و موضوعات بیشتر، بگستراند.^{۷۲}

از تفاوت‌های دیگر این دو مؤلفه که در این جا باز می‌گوییم آن است که توسعه مفهومی گاه اجتناب‌پذیر است؛ بر خلاف تحلیل و تعمیق آیات که همیشه و در همه آیات، مفسر را به سوی خود می‌خواند. آیات بسیاری در قرآن هست که اگر مفسر از کنار آنها بگذرد و معنایی ورای ظهور آنها، بر آیه نیفزاید، کسی بر او خرده نمی‌گیرد، ولی هیچ مفسری از تحلیل و بازشکافی معنای آیه‌ای، معاف نیست و به یک معنا، کار اصلی او، همین است. شاید بتوان همه مفاهیم قرآنی را توسعه داد، ولی این توسعه همیشه در شرح وظایف مفسر نیست و او می‌تواند هرازگاه در تفسیر آیه‌ای، معنا‌افزایی کند. آری، ممکن است برخی معتقد باشند که همه آیات قرآن، قابلیت گسترش معنایی را دارند، اما کسی بر این رأی نیست که پس مفسر باید در همه آیات، چنین کند. در مقابل، هیچ مفسری از تحلیل و عمق‌بخشی و بازشکافی آیه‌ای از قرآن، نمی‌تواند شانه خالی کند، مگر آن که تفسیر خود را به نقل روایات تفسیری محدود کرده باشد. وقتی شیوه مؤلفی، تفسیر عقلی - اجتهادی باشد، بدین معناست که باید عقل عرفی و مصطلح، و علم قدیم و جدید، و همه توان تفسیری خود را به کار گیرد تا معنایی عمیق‌تر از آیات به دست دهد؛ مثلاً مفسر می‌تواند در شرح آیه ﴿لم یلد و لم یولد﴾ از کنار آن

بگذرد و به ظهور آن اکتفا کند و آن را به دیگر صفات سلبی خدا، تعمیم ندهد، اما گریزی از تحلیل آن ندارد. در یک کلام، توسعه مفهومی «تعمیم» است و تحلیل مفهومی، «تعمیق». غیر از دو تفاوت پیش گفته، خصوصیت دیگری نیز در این مؤلفه هست که توسعه مفهومی عاری از آن است. در توسعه مفهومی، مفسر - اعم از این که معصوم علیه السلام باشد یا بشر عادی - از معنای لغوی عبور نمی کند و تفسیرش ناظر به معانی نخستین لفظ - اعم از حقیقی یا مجازی - است. اما گاه مفسر به قرینه سیاق و فضای نزول و برای پرهیز از مخالفت با عقل همگانی و یا حل تناقض و...، از معنای لغوی یا عرفی کلمه ای می گذرد و ملزم به ثبت معنای مناسب لفظ - اگر چه نامأنوس - در تفسیر خود می شود؛ مثلاً از امام علی علیه السلام نقل شده است که کلمه «کفر» در آیه ﴿ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ﴾^{۷۳}، به معنای «برائت» است.^{۷۴} دلیل آن هم روشن است، زیرا هیچ یک از معانی کفر با ساختار این آیه تناسب ندارد.

در عین حال، باید توجه داشت که این تغییر معنایی، نباید بی حساب و کتاب و بدون قرینه - ولو ناپیوسته - باشد. کما این که حضرت علی علیه السلام در مثال پیشین، پس از آن که کفر را «برائت» معنا کردند، بی درنگ، آیه ای دیگر از قرآن را تلاوت فرمودند که در آن جا نیز کفر به معنای برائت است.^{۷۵}

هم چنین جای یادآوری است که تحلیل مفاهیم قرآن، غیر از سیره عملی معصومان علیهم السلام به پاره ای از روایات صحیح نیز مستند است.

پاره ای از روایات که سند سنی و شیعی آنها، صحیح یا حسن است، توجه مسلمانان را به «بطون قرآن» جلب کرده و از اهل تفکر خواسته اند که در قرآن بیندیشند و از ظاهر آن به باطن فرو روند؛ یعنی تعمیق و حرکت در عمق. این دست روایات خود به آیاتی مستند و مستظهرند که تدبیر در قرآن را از مردم خواسته اند و دو نمونه روشن و آشکار آن در سوره های محمد صلی الله علیه و آله و نساء آمده است.^{۷۶}

تعبیر «ظاهر» و «باطن» برای قرآن، اولین بار در روایات آمده است که به دو نمونه آن اشاره می کنیم:

۱. ان للقرآن ظاهراً و باطناً و متشابهاً و منسوخاً.^{۷۷}

۲. ان القرآن له ظهرو بطن.^{۷۸}

مرحوم فیض کاشانی در تفسیر صافی و علامه طباطبائی در مقدمه تفسیر المیزان در این باره و احادیث مربوط، سخن گفته‌اند^{۷۹} و مولوی در مثنوی، چندین بار به این روایت استناد کرده است؛ از جمله:

حرف قرآن را بدان که ظاهری است
زیر ظاهر، باطنی بس قاهری است
زیر آن باطن یکی بطن سوم
که در او گردد خردها جمله گم
بطن چارم از نبی خود کس ندید
جز خدای بی نظیر بی ندید
تو ز قرآن ای پس ظاهر مبین
دیو آدم را نبیند جز که طین
ظاهر قرآن چو شخص آدمی است
که نقوشش ظاهر و جانش خفی است^{۸۰}

اگر قرآن را باطنی است غیر ظاهر، چه راهی برای رسیدن به آن باطن است جز مددجویی از حجج بیرونی (معصومین) و درونی (عقل و اجتهاد)؟ آری، این عقل و اجتهاد را نباید تا آن جا دلیر کرد که دست به تأویل زندقه و تفسیرهایی بی مبنا بیافرینند، ولی به حتم آیاتی از قرآن هست که به مدد عقل و خرد، بهتر فهمیده می‌شوند. از همین رو، دانشمند بزرگی مانند سید مرتضی تأویل مشکل القرآن می‌نویسد و در آن از آیاتی سخن می‌گوید که اراده معنای ظاهری آنها، صواب و یا کافی نیست.^{۸۱}

از باب «تعرف الاشیاء باضدادها و اغیارها»^{۸۲} معنا و تعریف مؤلفه سوم روشن شد و اکنون سخنی نمی‌ماند جز مثال‌هایی از سنت معصومان علیهم‌السلام و سیره مفسران. در روایات تفسیری، به‌ویژه آنچه از امیرالمؤمنین رسیده است، نمونه‌های بسیاری را می‌توان به دست داد که آن بزرگواران، غیر از تطبیق مصداقی و توسعه مفهومی، به تعمیق و گسترش طولی آیات نیز توجه داشته‌اند که در زیر به چند فقره از آنها اشاره شود:

۱. امام علی بن ابی طالب علیه‌السلام آیه **﴿لَمْ يَلِدْ و لَمْ يُولَدْ﴾** را چنین تفسیر می‌کنند:
نزاده است، زیرا در غیر آن صورت، موروث و نابودشدنی است. زاده نشده است، زیرا در

غیر آن صورت، خدای شریک است، نه خدای واحد و یکتا...^{۸۳} زاد و ولد، موجب تناهی است و اولایتناهی است.^{۸۴}

۲. در روایات تفسیری، «لقاء الله» در آیه ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ...﴾^{۸۵} «تجدید حیات در قیامت» معنا شده است.^{۸۶}

۳. «اولیاء الله» در آیه ﴿إِنِ أَوْلِيَاءُ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^{۸۷}، به «مخلصان و کسانی که به باطن دنیا می نگرند، نه به ظاهر آن» تفسیر شده است.^{۸۸}

۴. حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام کلمه «الله» را «مَحْبِرَ الْعُقُول» معنا کرده اند.^{۸۹}

۵. عیسی بن عبید می گوید: نزد امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام بودم که از من پرسید: اگر از تو بپرسند که آیا خداوند شیء است یا لاشیء، چه می گویی؟ عرض کردم: خداوند، خود را در قرآن، شیء خوانده است؛ آن جا که می گوید: ﴿قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ...﴾؛ (بگو کدام شیء از حیث شهادت و گواهی، بزرگ تر از خداست؟) سپس عرض کردم: خداوند شیء است، اما نه مانند دیگر اشیا، زیرا اگر از خداوند نفی شیئیت کنیم، در واقع، وجودش را انکار کرده ایم. امام عَلَيْهِ السَّلَام روی به من کرد و فرمود: راست و درست گفتی.^{۹۰}

از کتب مفسران - قدیماً و جدیداً - نمونه های بسیاری می توان آورد که نشان دهد آنان نیز در پی تحلیل معنا و حفر الفاظ بوده اند، اما در آثار تفسیری، به قدری این شاخه تفسیر اجتهادی فراوان است که نگارنده جز ارجاع به آنها، الزامی به ذکر نمونه نمی بیند، زیرا فی الواقع، تفسیر به معنای خاص آن، یعنی همین. از این رو، تفاسیر مهم شیعی و سنی، اگر به شیوه اجتهادی و عقلی تألیف شده باشند، مشحون از تحلیل و تعمیق مفاهیم اند. ناگفته نماند که در اکثر این گونه از کتب تفسیری، اجتهاد و تحلیل، پس از نقل و بررسی روایات تفسیری و اقوال مفسران است، ولی ثمره همه آن نقل و بررسی ها، در واقع، در تحلیل نهایی مفسر آشکار می شود.

هر چند، ذکر نمونه هایی از تحلیل مفاهیم قرآنی در تفاسیر، به نظر چندان لازم نمی آید، برای تکمیل هندسه این نوشتار و آشکارتر شدن موضوع، چند نمونه را از نظر می گذرانیم:

۱. صاحب تفسیر المیزان در تفسیر آیه ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا﴾^{۹۱} توضیحی می دهد که بر آن پایه، تهافتی میان آیه و کشفیات جدید علمی نخواهد بود. ناسازگاری از آن جا به ذهن خطور می کند که در آیه پیش گفته، سخن از جریان و حرکت خورشید است، حال آن که

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

دور نیست که مراد از «تجری» حالاتی باشد که خورشید نسبت به ما پیدا می‌کند. حس ظاهر ما چنین در می‌یابد که خورشید هر لحظه به حالی است و خداوند از این تغییر حالات او برای ما، به «تجری» تعبیر کرده است.^{۹۲}

وی همین توجیه را درباره آیه ﴿والتّمر قدّرنّاه منازل﴾^{۹۳} می‌کند و می‌گوید:

این آیه شریفه به تغییر شکل‌های «ماه» برای اهل زمین اشاره دارد؛ یعنی آیه شریفه، احوالی از ماه را بیان کرده است که ما می‌بینیم، نه حالات خود ماه را.^{۹۴}

علامه، تعبیر چراغ را از خورشید و ماه که در قرآن آمده است با همین مبنا، تفسیر و توجیه می‌کند.^{۹۵}

۲. ابوالفتوح رازی، مفسر بزرگ شیعی در تفسیر آیه ﴿قال لها و للارض اثتيا طوعاً او كرهاً قالتا اتينا طائعين﴾^{۹۶}؛ (پس به آسمان و زمین گفت: بیایید خواسته یا ناخواسته. گفتند: می‌آیم، در حالی که خود خواستاریم) این گفت و گو را بر اساس زبان حال دانسته، امر خداوند را به رام شدن آسمان‌ها و زمین، امر تکوینی می‌شمارد. عبارت وی در تفسیر روض الجنان و روح الجنان چنین است:

آن جا قولی [= سخنی] نبود از خدای و نه از آسمان و زمین جوابی و لیکن این عبارت است و کنایت از سرعت حصول مقدور او بر دفع مراد، یا از طریق تشبیه بر وجه مبالغه.^{۹۷}

دیگران نیز کمابیش بر همین منهج، آیه را تفسیر کرده‌اند. علامه طباطبائی می‌نویسد:

جملة ﴿فقال لها وللارض...﴾ به این معنا نیست که واقعاً از طریق لفظ و گفت و گوی شفاهی بوده است، بلکه گفته خداوند همان فرمان تکوینی و اراده اوست که مساوی است با آفرینش.^{۹۸}

برگرداندن تعبیری که صراحت در گفت و شنود دارد، به امور تکوینی تنها با مؤلفه تحلیل عقلانی، ممکن است.

۳. نویسنده تفسیر تسنیم، پس از شرح و بررسی آیات خلقت انسان (بقره، آیات ۳۹-۴۰) در ماجرای امر الهی به سجده فرشتگان بر آدم عليه السلام، خود را میان دو محذور عقلی می‌بیند: نخست این که این فرمان نمی‌تواند تکوینی باشد، و گرنه سر پیچی از آن برای احدی ممکن نبود؛

دیگر آن که تشریحی نیز نیست، زیرا فرشتگان اهل تکلیف نیستند و از طرفی، اطاعت در مقابل عصیان است و چون آنان نمی‌توانند عصیان کنند، پس اطاعت تشریحی نیز درباره آنها معنا ندارد. سپس چنین نتیجه می‌گیرد:

باید از واقعی بودن امر به سجده صرف نظر و آن را بر تمثیل حمل کرد؛ چون تشریح و تکوین گرچه با هم ناسازگار است، لیکن نقیض یک دیگر نیست تا ارتفاع آنها محال باشد. البته تمثیلی بودن امر به سجده به این معنا نیست که - معاذ الله - اصل دستور واقع نشده است و به عنوان داستانی تخیلی و نمادین بازگو شده و ساخته و پرداخته ذهن است و مطابق خارجی ندارد، بلکه نحوه تمثیل، به این معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است؛ نظیر آنچه در سوره حشر درباره نزول قرآن بر کوه و متلاشی شدن کوه آمده است.^{۹۹}

۴. امین الاسلام طبرسی، در یکی از دو کتاب تفسیری اش، آیات خلقت انسان را در قرآن، بهترین دلیل برای اثبات برتری آدم بر همه فرشتگان می‌شمارد و با تمسک به اصل «عدم جواز تقدیم مفضول بر فاضل» بر سخن خود صحنه می‌گذارد. این در حالی است که در آیات خلقت تصریح یا اشاره‌ای به برتری انسان بر فرشتگان نشده است. از همین رو، طبرسی از مفاهیم و تحلیل آنها به این نتیجه می‌رسد نه از تصریح یا حتی اشاره قرآن، ولی صاحب تفسیر تسنیم، دلایل او را نمی‌پسندد.^{۱۰۰} هر چند برتری آدم را بر فرشتگان بر اساس مفاد آیات خلقت، می‌پذیرد.^{۱۰۱}

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

مفسران بسیاری از شیعه و معتزله، آیه سوره انعام را صریح در عدم رؤیت الهی می‌دانند و آیه سوره قیامت را توجیه و تأویل می‌کنند. تأویل آنان به این شرح است که «ناظره»، یعنی

منتظر و متوقع پاداش، و «نظر» هرگز به معنای رؤیت نیست؛ چنان که گویند «به ماه نظر کردم، ولی آن را ندیدم.» ابوالفتوح در معنای دو آیه سوره قیامت می نویسد: «روی‌ها باشد تازه، به خدا نگران... اگر مراد رؤیت بودی به منزله آن بودی که رأیته فرایته.» همو استدلال عقلی نیز می‌کند و می‌گوید که رؤیت بر اجسام و الوان رواست و برخداوند روا نیست.

دلیل مفسران اشعری که رؤیت خدا را جایز و ممکن می‌دانند، از زبان فخر رازی چنین است: ﴿آیه لاتدرکه الابصار﴾، سلب عموم یا نفی عموم دارد، نه عموم سلب یا عموم نفی؛ یعنی در آیه تصریح نشده است که هیچ دیده‌ای متعلق به هیچ کس، در هیچ حال، در دنیا و آخرت به نحوی از انحا (از جمله با خلق حسّ ششم از سوی خداوند در انسان) خداوند را نمی‌بیند. خلاصه آن که گفته نشده که او بذاته رؤیت‌ناپذیر است، تا آن که عموم نفی یا عموم سلب حاصل شود.^{۱۰۲}

فخر رازی سپس به بیان دلایل و اقامه براهین خود ادامه می‌دهد و بر قابل رؤیت بودن خدا پای می‌فشارد و معتقد است که این باور را از آیات قرآن، استنباط و اجتهاد کرده است.^{۱۰۳} در مقابل مفسران بزرگ شیعی^{۱۰۴} و معتزلی^{۱۰۵} هستند که عدم رؤیت الهی را به قرآن نسبت می‌دهند و اصطیاد این رأی را به بازوی اجتهاد و عقل خویش می‌دانند؛ از جمله علامه طباطبائی می‌نویسد:

مراد از نظر کردن به خدا، نظر حسّی نیست که مربوط به چشم جسمانی و مادّی است، زیرا برهان‌های قطعی بر ناممکن بودن آن دلالت دارند.^{۱۰۶}

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

نتیجه

آنچه آمد، اشاره و نیم‌نگاهی بود به سه مؤلفه از مؤلفه‌های مهم تفسیر عقلی - اجتهادی. نواقص و نقایص این مقاله بسیار است، اما آنچه به نظر نگارنده می‌آید، چندین کاستی است که امید می‌برد در فرصتی دیگر به آنها بپردازد؛ از جمله مبانی و پیش فرض‌های تفسیر اجتهادی، و مرزهای باریک و درشت آن با دیگر شیوه‌های تفسیری است. مؤلفه‌های دیگری

نیز برای تفسیر اجتهادی به نظر نگارنده می‌آید که کمابیش دیگران هم گفته‌اند، اما به دلیل تنگی مجال و امید توفیق در آینده، از آنها در می‌گذرد. همین قدر در این جا یادآور می‌شود که مؤلفه‌های تفسیر اجتهادی، بیش از اینهاست و استقرار همه آنها به تحقیق و توفیق بیشتری نیاز دارد.

۱. درباره اظهار نظرهای صحابه درباره تفسیر قرآن کریم ر.ک: علامه طباطبائی، قرآن در اسلام، ص ۷۴.
۲. محمد بن جریر طبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، چاپ دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۲ق/ ۱۹۹۲م.
۳. علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق سید طیب موسوی جزائری، چاپ دارالکتاب، قم.
۴. محمد بن مسعود سمرقندی، تفسیر عیاشی، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ مکتبه العلمیه الاسلامیه، تهران.
۵. عروسی حویزی، نور الثقلین، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، دارالکتب العلمیه، چاپ اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۳ق.
۶. ملا محسن فیض کاشانی، تفسیر صافی، انتشارات مکتبه الصدر، تهران.
۷. مشکلات دیگر تفسیر نقلی عبارتند از: ۱. عدم تفکیک کامل روایات صحیح تفسیری از اسرائیلیات و یا اخبار رسیده از صحابه؛ ۲. خالی بودن ذیل بسیاری از آیات از روایات تفسیری؛ ۳. خلط حدیث با تفسیر در بسیاری از تفاسیر مأثور و...
۸. محمد رضا مظفر، اصول فقه، چاپ نجف، جزء ثانی، ص ۲۱۶.
۹. محسن عبدالحمید، تطوّر تفسیر القرآن قراءه جدیدة، ص ۹۸.
۱۰. قیامت (۷۵) آیه ۲۳.
۱۱. المیزان، ج ۲۰، ص ۱۱۲، ذیل آیه ۲۳ سوره قیامت.
۱۲. انبیاء (۲۱) آیه ۲۲.
۱۳. ر.ک: المیزان، ذیل آیه ۲۲ سوره انبیاء.
۱۴. ر.ک: بقره (۲) آیات ۳۰-۳۸.
۱۵. درباره نقش عقل در استنباط احکام، در همه کتاب‌های جامع اصولی به تفصیل سخن گفته‌اند، زیرا عقل یکی از منابع چهارگانه فقه به شمار است و از قضا، پر بحث‌ترین آنها. مرحوم مظفر در جلد دوم اصول خود و شهید سید محمد باقر صدر در الحلقات، منفتح‌تر بحث کرده‌اند. اما همین موضوع از منظر تفسیر

- نیز مورد مطالعه، تحقیق و تألیف بوده است؛ از جمله ر.ک: آیت الله خوئی، *البيان في تفسير القرآن*، ص ۱۳؛ شادی نفیسی، *عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*؛ بابایی، عزیزی و روحانی راد، *روش شناسی تفسیر قرآن*، ص ۳۱۱ به بعد.
۱۶. محمد عبدالعظیم زرقانی، *مناهل العرفان فی تفسیر القرآن*، چاپ دارالکتاب العربی، بیروت، ج ۲، ص ۵۵-۵۶.
۱۷. سید محمد علی ایازی، *المفسرون حیاتهم ومنهجهم*، چاپ ارشاد، ص ۴۰.
۱۸. محمد علی معرفت، *التفسیر و المفسرون*، من منشورات الجامعة الرضویه، الجزء الثاني، ص ۳۴۹. نویسنده به همین دلیل که تفسیر اجتهادی بیشترین اعتماد را به عقل دارد، آن را بسیار خطرناک می‌داند و معتقد است که در این شیوه، مفسر باید غیر از دانش بسیار، تقوای الهی نیز داشته باشد و به خداوند توکل کند.
۱۹. ر.ک: *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*، ص ۲۱۴.
۲۰. درباره روش‌ها، نک: *مذاهب التفسیر الاسلامی و مناهج فی تحلیل النظم القرآنی*، ص ۲۴۳-۱۹۱؛ *اصول التفسیر و قواعد*، ص ۹-۱۸.
۲۱. نویسنده کتاب *المفسرون حیاتهم ومنهجهم*، در مقدمه کتاب، به تفضیل درباره تفاوت روش تفسیری و گرایش تفسیری سخن گفته است. (ر.ک: همان، ص ۳۱-۳۳)
۲۲. تفسیر امام فخر رازی نیز کمابیش این گونه است.
۲۳. تاکنون سه جلد آن (تا پایان آیه ۳۹ بقره) منتشر شده است.
۲۴. *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۱، ص ۱۲۶، نوع اول.
۲۵. محمد هادی معرفت، *التمهید*، ج ۱، ص ۲۶۱.
۲۶. در این باره نک: سیوطی، *الاتقان*، ج ۱، ص ۹۵.
۲۷. *تفسیر العیاشی*، ج ۱، ص ۱۰.
۲۸. «همانا صدقات (زکات) برای فقرا و تهیدستان و کارگزاران آن است.» توبه (۹) آیه ۶۰.
۲۹. قصص (۲۸) آیه ۷۷.
۳۰. ر.ک: *معانی الاخبار*، ج ۱، ص ۳۲۵؛ *نورالثقلین*، ج ۴، ص ۱۳۹.
۳۱. بقره (۲) آیه ۲۰۷.
۳۲. *نورالثقلین*، ج ۱، ص ۲۰۵.
۳۳. همان، آیه ۱۴.
۳۴. *المیزان*، ج ۱۱، ص ۲۸۸.

۳۵. همان، ص ۹۴.
۳۶. ر.ک: نفیسی، عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، ص ۲۰۵-۲۰۶.
۳۷. ﴿قُلْ يَتُوقَاكُمْ مَلِكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ سجده (۳۲) آیه ۱۱.
۳۸. این اندیشه که خداوند، فقط در امور مرموز و اسرارآمیز دست دارد، به «تئوری خدای رخنه‌پوش» مشهور است.
۳۹. ر.ک: المیزان، ج ۱۱، ص ۲۸۶-۲۸۹ و ج ۱۲، ص ۳۱۳.
۴۰. طنطاوی، الجواهر، ج ۲۳، ص ۱۷۵.
۴۱. ر.ک: عبده و رشید رضا، المنار، ج ۱، ص ۲۰ و ۲۱۲ و ج ۸، ص ۴۴۸.
۴۲. درباره‌ی مدرسه‌ی تفسیری عبده و نویسنده‌ی دیگر المنار، یعنی رشید رضا، نک: عبدالغفار عبدالرحیم، الامام محمد عبده و منهجه فی التفسیر، المركز العربی للثقافة و العلوم، قاهره، ۱۴۰۰ ق؛ محمد ابراهیم شریف، اتجاهات التجدید فی تفسیر القرآن فی مصر، دارالتراث، قاهره، ۱۴۰۲ ق؛ شادی نفیسی، عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹.
۴۳. ر.ک: اسباب النزول، ص ۱۶۷-۱۷۶؛ مناهل العرفان، ج ۱، ص ۶.
۴۴. آیه‌ی درباره‌ی بخشیدن انگشتی به فقیری از سوی حضرت علی علیه السلام در حال نماز است و به آیه‌ی «ولایت» مشهور است. ر.ک: مجمع البیان، ج ۳، ص ۳۶۱؛ الکشاف، ج ۱، ص ۶۴۹.
۴۵. از جمله آیاتی که بنابر برخی روایات، مصداق خود را پس از عصر نزول می‌یابد، آیه‌ی ۵۴ سوره‌ی مائده است: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...﴾؛ «خداوند، بزودی مردمی را می‌آورد که آنان را دوست دارد و آنان نیز خدا را دوست می‌دارند.» به گواهی پاره‌ای از روایات تفسیری، مراد از آن قوم، ایرانیانند.
- (ر.ک: مجمع البیان، ج ۳ و ۴، ص ۳۲۱)
۴۶. ماعون (۱۰۷) آیه ۷
۴۷. ر.ک: جامع البیان، ج ۱۲، ص ۷۱۰.
۴۸. ر.ک: مجمع البیان، ج ۹ و ۱۰، ص ۵۴۷.
۴۹. بقره (۲) آیه ۱۰۵.
۵۰. مجمع البیان، ج ۱ و ۲، ص ۱۷۹؛ بحار الانوار، ج ۲۲، ص ۱۴.
۵۱. آل عمران (۳) آیه ۵۷.
۵۲. مسند الامام علی علیه السلام، ج ۲، ص ۴۱.
۵۳. تکاثر (۱۰۲) آیه ۵۷.
۵۴. البرهان فی علوم القرآن، ج ۴، ص ۵۰۴. مصادیق دیگری برای «نعیم» شمرده شده که از آن جمله «ولایت»

- است. (ر.ک: مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۸۱۳؛ المیزان، ج ۲، ص ۴۹۹)
۵۵. بقره (۲) آیه ۲۵۹.
۵۶. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۴۱.
۵۷. نور (۲۴) آیه ۱۹.
۵۸. ر.ک: بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۱۹۵.
۵۹. ر.ک: همان، ج ۶۵، ص ۱۴۷.
۶۰. نک: تفاسیری مانند الدر المنثور از اهل سنت و نور الثقلین از منابع شیعی.
۶۱. تطبیق معصوم فی نفسه حجیت دارد، ولی در تفسیرهای بشری هرگاه تطبیقی صورت می‌گیرد، باید مستندات عقلی یا نقلی آن ضمیمه شود.
۶۲. ر.ک: المیزان، ج ۱۲، ص ۱۴۶. نویسنده عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم معتقد است، این اشاره علامه به مباحث جدید و کشفیات علمی، نمونه منحصر به فرد در تفسیر المیزان است. (ر.ک: همان، ص ۲۱۲)
۶۳. مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج ۲۶، ص ۱۸۹-۱۹۰.
۶۴. همان، ج ۱۱، ص ۴۰-۴۱.
۶۵. تکویر (۸۱) آیه ۶.
۶۶. ر.ک: طبری، جامع البیان، ج ۱۲، ص ۴۶۰.
۶۷. طنطاوی، الجواهر، ذیل آیه.
۶۸. لقمان (۳۱) آیه ۱۰.
۶۹. رعد (۱۳) آیه ۲.
۷۰. ر.ک: شادی نفیسی، عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم.
۷۱. در این باره نک: مقاله «تفسیر پوزیتویستی» به قلم بهاءالدین خرمشاهی در کتاب سیر بی سلوک.
۷۲. علت این که در این نوشتار توسعه مفهومی پیش از تحلیل‌گری آمده است - برخلاف ترتیب واقعی آنها - شیوع و رواج بیشتر آن در کتاب‌های تفسیری است، ولی باید توجه داشت که «تحلیل‌گری» با روح و تعهدات تفسیر عقلی، سازگارتر است.
۷۳. عنکبوت (۲۹) آیه ۲۵. دلیل این که «کفر» در این آیه نمی‌تواند به یکی از معانی مشهور خود باشد، این است که ماجرا مربوط به قیامت است و آنجا، جای کفرورزی نیست. البته برخی از لغت‌شناسان، معنای برائت را نیز برای کفر ذکر کرده‌اند، اما با استناد به همین آیات و تفسیر تحلیلی مولا. از جمله نک: طریحی، مجمع البحرین، ذیل واژه «کفر».
۷۴. ر.ک: نور الثقلین، ج ۴، ص ۱۵۵؛ صدوق، التوحید، ص ۲۶۰.

۷۵. حضرت، آیه ۴ سوره ممتحنه را دلیل می‌آورند که در آن جا نیز همین معنا برای کفر آمده است. ر.ک: منابع پیشین.
۷۶. محمد (۴۷) آیه ۲۴.
۷۷. ر.ک: بحار الانوار، ج ۵، ص ۲۳۱؛ علل الشرایع، ص ۶۰۹؛ فروع کافی، ج ۴، ص ۵۴۹؛ معانی الاخبار، ص ۳۴۰.
۷۸. کافی، ج ۱، ص ۳۷۴.
۷۹. فیض کاشانی در مقدمه هشتم تفسیر صافی و علامه طباطبائی در ص ۸، مقدمه تفسیر المیزان.
۸۰. مولوی، مثنوی معنوی، نسخه قونیه، ابیات ۴۲۴۷-۴۲۴۳.
۸۱. ر.ک: سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی.
۸۲. اشیا از طریق ضد و غیرشان شناخته می‌شوند.
۸۳. ر.ک: مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۵۶۶؛ کافی، ج ۱، ص ۱۴۱.
۸۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶.
۸۵. عنکبوت (۲۹) آیه ۵.
۸۶. نور الثقلین، ج ۴، ص ۱۵۳؛ صدوق، التوحید، ص ۲۶۷.
۸۷. یونس (۱۰) آیه ۶۲.
۸۸. بحار الانوار، ج ۶۶، ص ۳۱۹.
۸۹. صدوق، التوحید، ص ۸۹؛ مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۵۶۵.
۹۰. نور الثقلین، ج ۱، ص ۷۰۶. از این روایت، می‌توان دریافت که ائمه علیهم‌السلام پیروان خود را به تحلیل و مفهوم‌شناسی آیات، دعوت و ترغیب نیز می‌کردند.
۹۱. یس (۳۶) آیه ۳۸.
۹۲. المیزان، ج ۱۷، ص ۹۰.
۹۳. یس (۳۶) آیه ۳۹.
۹۴. المیزان، ج ۱۷، ص ۹۰.
۹۵. همان، ص ۳۶۳-۳۶۴.
۹۶. فصلت (۴۱) آیه ۱۱.
۹۷. ابوالفتح رازی، روض الجنان و روح الجنان، ذیل آیه.
۹۸. المیزان، ج ۲۰، ص ۲۲۸.
۹۹. عبدالله جوادی آملی، تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، ج ۳، ص ۲۹۰.

۱۰۰. طبرسی، *جوامع الجامع*، ج ۱، ص ۳۸.
۱۰۱. تسنیم، ج ۳، ص ۲۹۶.
۱۰۲. آقای خرمشاهی، بخشی از تفسیر کبیر فخر رازی را که مربوط به رؤیت الهی است (*التفسیر الکبیر*، ج ۱۳، ص ۱۲۶-۱۳۲) ترجمه کرده و در کتاب *قرآن پژوهی*، ص ۲۰۲-۲۱۴ آورده‌اند.
۱۰۳. همان.
۱۰۴. از جمله طوسی و طبری در *تبیان و مجمع البیان*، ذیل آیه.
۱۰۵. از جمله زمخری در *کشاف*، ذیل آیه.
۱۰۶. *المیزان*، ج ۲، ص ۱۱۲، ذیل آیه ۲۲ سوره قیامت.