

## نگاهی دیگر به تفسیر اثری

سید هدایت جلیلی \*

### چکیده

تعاریف ارائه شده برای «تفسیر اثری»، اغلب، پیشینی، مفهوم‌محور، سوگیرانه، گزینشی، ارزش‌مدارانه، ساده‌سازانه، مبهم و ناکارآمدند. مقاله حاضر می‌کوشد با نشان دادن کاستی‌های مذکور در تعاریف موجود، تعریفی واقع‌شناسانه، عینی، پسینی و کارآمد از «تفاسیر اثری» ارائه کنید و ابعاد ناپیدا و جوانب مغفول این روش تفسیری را باز نماید. نویسنده، پس از گزارش، دسته‌بندی، نقد و تحلیل تعاریف موجود از تفسیر اثری، در پرتو نظریه‌های عقل‌گرایی (Rationalism) و نقل‌گرایی (Revelationism)، تفاسیر قرآن را به دو دسته بزرگ تفاسیر نقل‌گرا و تفاسیر عقل‌گرا تقسیم کرده و به تعریف هر یک می‌پردازد و از رهگذر آن، جایگاه تفسیر اثری را در این تقسیم‌بندی معین می‌کند و مشخصه‌ها و میزجه‌های این روش تفسیری را برمی‌شمارد. آنچه این پژوهش و نوشتار را از سایر پژوهش‌ها و نوشته‌ها متمایز می‌کند، اتخاذ رویکرد توصیفی (Descriptive) به جای رویکرد توصیه‌ای (Prescriptive) و هنجاری (Normative) است. کلید واژه‌ها: تفسیر اثری، تفسیر عقل‌گرا، تفسیر نقل‌گرا، تفاسیر شیعه، تفاسیر اهل سنت.

### ۱. مقدمات و پیش فرض‌ها

برای ارائه تعریفی واقع‌شناسانه (Objective) و کارآمد (Functioning) از «تفسیر اثری» ناگزیر از طرح پاره‌ای مقدمات و اخذ پاره‌ای پیش فرض‌ها و تحلیل و نقد تعاریف موجود از تفسیر اثری هستیم. از این رو، ابتدا مقدمات یاد شده طرح می‌شوند.

۱ - ۱. در این نوشتار، اصطلاحات تفسیر اثری، تفسیر ماثور، تفسیر نقلی، تفسیر روایی و عناوینی از این دست، یکسان شمرده شده‌اند؛ هر چند از حیث معنای لنوی و واژگانی تفاوت دارند؛

زیرا، نه تفسیر پژوهان، تفاوت و تمایزی میان آنها افکنده‌اند و نه تفاوت لنوی، در بحث نوشتار حاضر، اثرگذار است. از این رو، صرفاً برای یکسانی متن، بدون این‌که در مقام ترجیح باشیم، از تعبیر «تفسیر اثری» استفاده می‌کنیم.

۲ - ۱. تعاریف موجود از «تفسیر اثری» از کاستی‌هایی چند رنج می‌برند. نخست این‌که، در این تعاریف، حضور و نقش مفسر در فرآیند تفسیر به کلی نادیده گرفته می‌شود تا آنجا که مفسر به یک گردآورنده‌ای منفعل تنزل می‌یابد و این پرسش را در اذهان پدید می‌آورد که در تفسیر اثری چه کسی مفسر است؟

دیگر این‌که این تعاریف، مرز روشنی را برای تمایز تفسیر اثری از تفسیر غیر اثری ترسیم نمی‌کنند؛ به طوری که میان تفسیر پژوهان، گاه در این‌که کدام اثر تفسیری، تفسیر اثری است، اختلاف رخ می‌دهد و این اختلاف به مدد تعاریف موجود، فیصله نمی‌یابد. این به خاطر مؤلفه‌های (Consistituents) مبهمی است که در تعاریف تفسیر اثری دیده می‌شود. دیگر این‌که، این تعاریف، چنان‌که باید، پرده از چیستی و چگونگی تفاسیر اثری بر نمی‌دارند و در چرخه مناسبی برای نقب زدن و رسیدن به بنیان‌ها و پیش فرض‌های این گونه تفاسیر بر نمی‌گشایند.

همچنین، برخی از این تعاریف بر سلب یا نفی عنصر رأی یا اجتهاد یا مفاهیمی از این دست در تفسیر اثری تکیه می‌کنند که افزون بر مبهم و کشدار بودن این گونه مفاهیم، چنین مبنا و مدعایی، کاملاً نادرست است. و به فرجام، این تعاریف، فاقد روش علمی‌اند؛ یعنی به جای این‌که «مصدق محور»‌اند و می‌خواهند از رهگذر تحلیل مفهومی واژگان «تفسیر» و «اثر»، به تعریفی از تفسیر اثری دست یابند، بی‌آن‌که دغدغه انطباق با واقعیت تفاسیر اثری داشته باشند.

نکاتی که در اینجا، به اختصار آورده‌ام، در فرآیند تحلیل و نقد تعاریف تفسیر اثری باز خواهیم گشود.

۳ - ۱. پژوهش درباره «تفسیر اثری» و ارائه توصیف و تبیینی وفادار از آن به حوزه «تفسیر پژوهی» وابسته است و تفسیر پژوهی، امری پسینی (A Posteriori) و مسبوق به پیدایی پدیده تفسیر است. ابتدا مفسران در فهم و تفسیر آیات قرآن می‌کوشند و هر کدام به راهی می‌روند و به فهمی می‌رسند و حاصل این تلاش‌ها و تکاپوها، موجب پیدایی تفاسیر و ظهور روش‌های تفسیر است. آن‌گاه، کسانی، نه در کار تفسیر آیات، بلکه در شناخت چگونگی تفسیر مفسران و روش‌ها و مبانی آنها می‌کوشند و از اشتراکات و افتراقات آنها سخن می‌گویند و از راز این یکسانی‌ها و تفاوت‌ها پرده برمی‌دارند. بدین ترتیب، از پی پیدایی تفسیر، تفسیر پژوهی نیز پدید می‌آید و تفسیر پژوهان به تحلیل ماهیت تفسیر و تفکیک روش‌های تفسیری و تبیین مبانی آنها می‌پردازند. در چنین بستر و مقامی است که عناوینی چون «تفسیر اثری» - که ناظر به نوعی روش و گونه‌ای از تفاسیر است - می‌روید.

از این رو، انصاف «تفسیر اثری» بر پاره‌ای تفاسیر، امری پسینی و در مقام تفسیر پژوهی و

شناخت روش‌های تفسیری است. نیز، این اتصاف، علی‌الاصول<sup>۱</sup> بیرون از دایره اختیار و قبول مفسران است و این تفسیرپژوهان هستند که پاره‌ای تفاسیر را در زیر این عنوان، کدگذاری می‌کنند. ۴ - ۱. از بند پیشین، این نکته هم برمی‌آید که رویکرد پیشینی (A Priori) در تعریف تفسیر اثری، و اصولاً هر روش تفسیری، کارآمد و کامیاب نیست. ما از میان انبوه آثار تفسیری، بخشی را بر می‌گیریم و بر آنها نام تفسیر اثری می‌نهیم؛ نامی که از پیش خود نداشته‌اند. بنابراین، این تفکیک و نام‌گذاری آن‌گاه کامیاب خواهد بود که ناظر بر وجوهی مشترک در میان آنها باشد و آن‌گاه کارآمد خواهد بود که تکیه بر آن وجوه مشترک، در شناخت ماهیت تفاسیر و تمایز آنها مفید و راهگشا باشد؛ حال آن‌که رویکرد پیشینی، نمونه‌ها را مبنا قرار نمی‌دهد.

از آنچه گفتیم، این نکته هم آشکار می‌شود که ما در مقام تفسیرپژوهی، تفسیر اثری را «کشف» نمی‌کنیم، بلکه آن را «جعل» می‌کنیم. تفسیرپژوه با یک سری تفاسیر موسوم به تفسیر اثری روبه‌رو نیست که به کاوش و کشف در آنها بپردازد، بلکه با گرفتن مؤلفه‌ها یا ملاک‌هایی به سراغ انبوه تفاسیر می‌رود و به اعتبار آن مؤلفه‌ها و ملاک‌ها، برخی از تفاسیر را تفسیر اثری می‌نامد. در این میان، آنچه مهم است، ارزش و کارآمدی آن مؤلفه‌ها و ملاک‌هاست.

۵ - ۱. یک پژوهش جامع درباره تفسیر اثری، دست کم باید در بردارنده چستی تفسیر اثری و شاخصه‌های آن، پیشینه و تطور تاریخی آن، خاستگاه، اعتبار و حجیت آن و نیز مصادر پیش‌فرض‌ها و مبانی آن باشد. همچنین، میزان کفایت و کارآمدی آن را نشان دهد و در نگاهی آسیب شناسانه، آفت‌ها و عارضه‌های آن را گزارش کند. از این میان، آنچه منطقاً مقدم و در حکم خشت اول است، تعریف و بیان چستی تفسیر اثری و شاخصه‌های آن است. شناخت درست و تعریف کارآمد، پیش شرط درستی و استواری گام‌های دیگر است.

آثاری که درباره تفسیر اثری نگاشته شده است، کمترین اهتمام را به تعریف تفسیر اثری و بیشترین اهتمام را به دیگر محورها نشان داده‌اند؛ تا آنجا که در نظر ساده‌انگارانه برخی، گویی تفسیر اثری امری بدیهی، روشن و بی‌نیاز از تعریف است و بدون تعریف و بیان چستی تفسیر اثری و شاخصه‌های آن می‌توان سخن استوار و پیراسته‌ای در روش‌شناسی تفسیر اثری گفت. از این رو، نوشتار حاضر می‌کوشد این کاستی را به سهم خود جبران کند.

تعریف تفسیر اثری و بیان چستی و شاخصه‌های آن، نه تنها سنگ بنای روش‌شناسی تفسیر اثری، بلکه شالوده روش‌شناسی تفسیر قرآن در معنای گسترده آن است؛ چرا که تفسیر اثری، نخستین جوانه‌های تفسیر در سنت تفسیر مسلمانان و پایه تفسیر اسلام است و دیگر روش‌های

۱. قید «علی‌الاصول» به این خاطر است که این کار را از ناحیه صاحبان اثر تفسیری نمی‌کند. چه بسا یک مفسر، از موضع یک تفسیرپژوه بر اثر تفسیری خویش نام تفسیر اثری بگذارد؛ چنان‌که به عنوان نمونه، جلال‌الدین سیوطی چنین کرده است و یکی از تفاسیر خود را از الدر المنثور فی تفسیر القرآن بالمأثور نام نهاده است.

تفسیری، به نوعی در نسبت با این روش، و با تعیین موضع در برابر آن تعریف می‌شوند و تعریف تفسیر اثری می‌تواند پایه و بنای هر نوع تقسیم‌بندی در شناخت و تمایز روش‌های تفسیر قرآن و تفاسیر باشد.

## ۲. تعریف‌های موجود از تفسیر اثری، تحلیل و نقد

پیش از آن‌که تعریفی دیگر از تفسیر اثری ارائه کنیم، به تعاریف موجود و تحلیل و نقد آنها می‌پردازیم.

۱ - ۲. برخلاف کسانی که بی‌نیاز از تعریف تفسیر اثری به مثابه یک روش، به بحث درباره تفسیر اثری پرداخته‌اند،<sup>۱</sup> برخی از تفسیرپژوهان خود را ملزم به ارائه تعریف دیده‌اند.

زرقانی در تعریف تفسیر اثری آورده است:

هو ما جاء فی القرآن أو السنة أو کلام الصحابة بیاناً لمراد الله تعالی لی من کتابه.<sup>۲</sup>

و ذهنی نیز همین مضمون را، با اندکی تفصیل، در تعریف تفسیر اثری تکرار کرده است:

یشمل التفسیر المأثور ما جاء فی القرآن نفسه من البیان و التفصیل لبعض آیاته و ما نقل عن الرسول ﷺ و ما نقل عن الصحابة ﷺ و ما نقل عن التابعین، من کل ما هو بیان و توضیح لمراد الله تعالی من نصوص کتابه الکریم.<sup>۳</sup>

همین معنا در جای دیگر، با تفصیلی بیشتر - که درباره آن سخن خواهیم گفت - آمده است:

و هو یشمل التفسیر الذی جاء فی القرآن نفسه من البیان و التفصیل لبعض آیاته، حیث ما أجمل فی آیه فُسر فی آیه أخرى ... و التفسیر الوارد عن النبی ﷺ فی سنته کذلک، فکم من آیات الکریمه جاءت مجمله فضلتها السنة، و کم من آیات جاءت عامه أو مطلقة فخصتها السنة أو قیدتها. و التفسیر الوارد عن الصحابة الذین عاصروا زمن نزول الوحی و شهدوا أسباب النزول و عاینوا دواعیه، فکانوا أعلم المسلمین بتفسیره و تأویلہ و کذا أدرج علماؤنا تفسیر التابعین، و ألحقوه بالتفسیر بالمأثور، لا اعتبارهم هم عایشوا أصحاب النبی ﷺ و استقوا علومهم منهم، فکانوا

۲. به عنوان نمونه، محمد هادی معرفت، با این‌که در دو اثر خود به تفصیل درباره تفسیر اثری سخن گفته است، در مقام ارائه یک تعریف روشن بر نیامده است و خواننده باید از لابه‌لای عبارات وی، به نحو جست‌وجوگرانه، منظور وی را از تفسیر اثری دریابد. وی در کتاب، تفسیر و مفسران می‌نویسد: «تفسیر نقلی یا تفسیر مأثور در بیان و تفصیل آیات مبهم قبل از هر چیز بر خود قرآن استوار است و سپس بر روایات نقل شده از معصوم و بعد از آن، بر روایاتی از صحابه بزرگوار پیامبر و تابعان آنان ... (ج ۲، ص ۱۷).

در جای دیگر اشاره کرده است: «تفسیر نقلی، شامل تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به سنت و تفسیر قرآن به قول صحابه و تابعان است» (ج ۲، ص ۲۴). نیز در موضعی دیگر می‌نویسد: «شیره نقلی مبتنی بر گفتار و نظریات مأثور از سلف است با اندکی توضیح و شرح، چنان‌که طبری انجام داده است، یا با بسنده کردن به مقولات بدون هیچ اظهار نظر یا توضیح، چنان‌که جلال الدین سیوطی و سید بحرانی عمل کرده‌اند (ج ۲، ص ۱۶). نکته جالب این‌که محمد هادی معرفت - که آهنگ نگارش تفسیر اثری جامع کرده است - در مقدمه بسوط این کتاب هیچ تعریفی از تفسیر اثری عرضه نمی‌کند و بی‌آن‌که در چستی تفسیر اثری و شاخه‌ها و مؤلفه‌های آن توضیح دهد، به بررسی اعتبار تفسیر صحابه و تابعان و نیز آفات تفسیر اثری می‌پردازد (التفسیر الاثری الجامع، ص ۹۹-۱۸۰). نیز ر.ک: گرایش‌های تفسیری دو میان مسلمانان، ص ۷۵-۱۰۹.

۳. متاهل العرفان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۸۰.

۴. التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۱۵۲.

من السلف الاخیار.<sup>۵</sup>

چنان‌که ملاحظه می‌کنیم، گرچه تعاریف فوق، مضمون واحد و مشترکی را تکرار می‌کنند، اما روی به تفصیل دارند و این تفصیل - چنان‌که خواهد آمد - محل تأمل است.

چند نکته درباره این دسته از تعاریف شایان بیان است:

۱. در هر تعریفی بر عنصر یا عناصری تکیه می‌شود. در این تعاریف‌ها، بر مصادر تفسیر اثری تکیه شده است؛ یعنی این روش تفسیری را از روی مصادر و منابع آن تعریف کرده‌اند.

۲. در این تعاریف‌ها، خود مصادر (یعنی قرآن، سنت نبوی، سخن صحابه و تابعیان) به منزله بیان و تفسیر آیات و به تعبیر دقیق‌تر، مفسر آیات محسوب شده‌اند. به دیگر عبارات، میان مفسر، کنش تفسیر و مصادر تفسیر خلط صورت گرفته است و مرز میان این سه ناپیداست و بلکه این سه، یکی شده‌اند.

۳. بنابراین، نقش صاحب اثر تفسیری، یعنی مفسر، نادیده گرفته شده است؛ گویی اساساً مفسری در کار نیست و متنی، متن دیگر راه بی‌دخالت مفسر، تفسیر می‌کند. از این رو، این بحث پیش می‌آید که در تفسیر اثری چه کسی مفسر است؟ خداوند، پیامبر، صحابه یا تابعان؟ اگر چنین است، پس صاحب اثر تفسیری چه کاره است؟

۴. در ذیل این تعاریف‌ها، این پرسش و اختلاف مطرح است که منشا و مبنای اعتبار تفسیر صحابه چیست و دایره این اعتبار و حجیت کدام است؟ در این باره آرای حاکم، ابن‌الصلاح، نووی سیوطی و دیگران شنیدنی است.<sup>۶</sup> علمای شیعه نیز در این باره آرای متفاوتی یافته‌اند.<sup>۷</sup> نیز این اختلاف به چشم می‌خورد که آیا قول تابعیان در تفسیر را هم می‌توانیم در شمار تفسیر اثری قرار دهیم یا نه؟<sup>۸</sup>

۵. در این گونه تعاریف‌ها، تفسیر قرآن با قرآن، با صراحت تمام، بخش و پاره‌ای از تفسیر اثری دانسته شده است. بنابراین تعاریف‌ها، مرز میان تفسیر اثری و تفسیر قرآن با قرآن، به مثابه یک روش تفسیری مستقل، از میان می‌رود و یا دست کم، هر دو روش نیازمند باز تعریف خواهند بود. از این رو، برخی از تفسیرپژوهان، با تکیه بر معنای اصطلاحی «اثر»، قرآن را مشمول معنای اصطلاحی اثر ندانسته‌اند و بر این باورند که تفسیر قرآن با قرآن را از مقوله تفسیر اثری دانستن خطاست.<sup>۹</sup>

۶. در نگاه نخستین به نظر می‌آید این تعاریف‌ها با توجه به این‌که تفسیر صحابه و تابعیان را جزو مصادر معتبر تفسیر اثری برشمرده‌اند، صرفاً از آن اهل سنت باشد. حال آن‌که چنین نیست. پاره‌ایی از

۵. اصول التفسیر و قواعد، ص ۱۱۱.

۶. التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۹۴-۹۶.

۷. تفسیر و مفسران، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۸۴.

۸. التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۲۹ و ۱۵۲؛ تفسیر و مفسران، ج ۱، ص ۳۸۶-۳۹۳.

۹. آفاق تفسیر، ص ۱۲۴.

قرآن پژوهان شیعی با این تعریف همسویی آشکاری دارند.<sup>۱۰</sup>

برخی دیگر از تفسیرپژوهان شیعی نیز کوشیده‌اند تعریفی ارائه کنند که در آن، در عین تأمین جامعیت تعریف، تفاوت موضع شیعه و اهل سنت را هم لحاظ کرده باشند. از این رو، تعریفی دو شاخه ارائه کرده‌اند:

تفسیر مأثور، تفسیر و تبیین آیات الهی است به سنت پیامبر ﷺ، به علاوه سنت امامان (در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام) و به علاوه تفسیر صحابه (در مکتب خلفا).<sup>۱۱</sup>

۷. مهم‌تر از همه نکات یاد شده، در این گونه تعریف‌ها، معنای واژه «تفسیر» در نوسان است. گستره معنایی واژه تفسیر در عبارت «التفسیر الذی جاء فی القرآن نفسه» و «التفسیر الوارد عن النبی فی سنته» با واژه تفسیر در عبارت «التفسیر الوارد من الصحابة» و «تفسیر التابعین» یک‌سره متفاوت است. این را از افزوده اندک محمد حسین ذهبی، تا حدی و از افزوده بیشتر خالد عبدالرحمن لعک در تعریفشان از تفسیر اثری به خوبی می‌توان دریافت. اکنون در این افزوده‌ها تأمل می‌کنیم.

زرقانی در تعریف خود از تفسیر اثری، در برابر واژه تفسیر، همه جا و به طور یکسان، چه در خصوص قرآن و چه سنت و کلام صحابه، واژه بیان را پیش می‌نهد و در ذیل همه اضلاع چهارگانه تفسیر اثری (تفسیر آیه با قرآن / با سنت نبوی / با کلام صحابه / با کلام تابعیان) مثال‌هایی را نقل می‌کند که همگی صرفاً جنبه بیانی نسبت با آیه دارند.<sup>۱۲</sup>

اما نوبت به محمد حسین ذهبی که می‌رسد، وی در ضلع تفسیر آیه با قرآن، به جای واژه تفسیر «بیان و تفصیل» استفاده می‌کند: «ما جاء فی القرآن نفسه من البیان و التفصیل لبعض آیاته...» اما در خصوص سه ضلع دیگر، به همان واژه «بیان و توضیح» - که مترادف با بیان است - بسنده می‌کند. اما خالد عبدالرحمن لعک این افزوده مجمل را بسط می‌دهد و به ضلع دوم تفسیر اثری (تفسیر قرآن با سنت نبوی) نیز سرایت می‌دهد. تأمل در افزوده‌های توضیحی لعک نشان می‌دهد که مراد از تفسیر در ضلع اول و دوم تفسیر اثری با ضلع سوم و چهارم آن، تفاوت آشکاری دارد. در ضلع اول و دوم، گستره معنایی تفسیر از معنای عرفی و عادی «بیان»، فراتر می‌رود و شامل «تفصیل» نیز می‌گردد. از این رو، مواردی چون تبیین مجمل، تخصیص عام، تفهیم مطلق، تفصیل احکام و تعیین ناسخ و منسوخ را فرا می‌گیرد؛ اما از سوی دیگر، در افزوده‌های لعک، درباره ضلع سوم و چهارم تفسیر اثری، هیچ تعبیری که حکایت‌گر این موارد باشد، یافت نمی‌شود و تفسیر صحابه، به سطح سخن گزارش‌گرانه ناظران، شاهدان و معاصران عصر نزول تنزل می‌یابد. پوشیده ماندن این نوسان و قبض و بسط شدید معنایی واژه تفسیر در این گونه موارد، ابهام‌انگیز و راهزن است.

۱۰. تفسیر و مفسران، ج ۲، ص ۱۱۷؛ المبادئ العامة للتفسیر القرآن الکریم، ص ۵۵؛ التفسیر بالمأثور و تطویرہ عند الشیعة الامامية، ص ۲۲.

۱۱. آفاق تفسیر، ص ۱۲۶.

۱۲. مناهل العرفان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۸۰-۴۸۲.

باید میان تفسیر یک عبارت با تخصیص، تقييد، نسخ و... آن عبارت فوق نهاد؛ یکی از جنس بیان و شرح است و دیگری از جنس تفصیل؛ اولی کار «شارح» است و دیگری کار «شارع»؛ اولی، در شمار «نص» نمی‌آید و دومی، عین «نص» است؛ اولی فاقد حجیت و اعتبار ذاتی نزد پیروان و معتقدان است و دومی، دارای حجیت و اعتبار ذاتی. متأسفانه این دو مقوله در تفسیر اثری از هم باز شناخته نشده است!

این پرسش نیز در اینجا مطرح است که این دومی را - که نوعی تفصیل متن است - از جنس «تفسیر» متن دانستن، چه وجهی دارد؟ اموری چون تقييد مطلق، تخصیص عام و نسخ - که نوعی تصرف در متنی گشوده و تمامت نایافته است یا تفصیل و تبیین مجمل احکام متن که بیانگر و دربردارنده اجزا و عناصری کاملاً بیرون از مدلول عبارت حکم مجمل است - چگونه می‌تواند «تفسیر» تلقی شود؟ گنجاندن انواع نسبت‌های موجود میان پاره‌های یک متن تاریخ‌مند (Historical) و زمینه‌مند (Contextual)، همچون قرآن، در ذیل یک عنوان، یعنی «تفسیر» - بیانگر یک نوع نسبت از میان نسبت‌های مختلف است - فروکاستن و ساده‌سازی (Reduction) واقعیت پیچیده روابط درون متنی قرآن است.

۲-۲. تفسیر اثری را به گونه‌ای دیگر نیز تعریف کرده‌اند. طباطبایی در مقدمه تفسیر المیزان، به‌طور گذرا، به این روش تفسیری چنین اشاره می‌کند:

اما آن عده که به اصطلاح محدث، یعنی حدیث‌شناس بودند در فهم معانی آیات اکتفا کردند به آنچه که از صحابه و تابعان روایت شده...<sup>۱۳</sup>

در اینجا، سخن از تفاسیر اثری دربردارنده روایات پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام نیست؛ اما در نوشته‌ای دیگر از طباطبایی، آن هنگام که از سه گونه تفسیر قرآن یاد می‌کند، درباره تفسیر اثری می‌گوید:

تفسیر آیه به معونه روایتی که در ذیل آیه از معصوم رسیده است.<sup>۱۴</sup>

همین مضمون را می‌توان در اثری از عمید زنجانی یافت. او نیز چون طباطبایی، به صراحت، دست به تعریف تفسیر اثری نمی‌گشاید. از لابه‌لای عبارات وی می‌توان دریافت که از نظر وی تفسیر اثری «فهم آیات بر اساس سماع و روایت» است.<sup>۱۵</sup> عمید زنجانی تفسیر اثری را در تقابل با اعمال فکر و رأی و اجتهاد شخصی در استخراج مفاهیم قرآنی فهم می‌کند و نکته هوشمندانه و دقیقی را یادآور می‌شود. وی بر این باور است که:

نظریه مبتنی بر تفسیر نقلی، دو ادعا دارد: اول، لزوم تبعیت از روایات تفسیری و دوم، بطلان هرگونه تفسیری که متکی به روایت و سماع نباشد.<sup>۱۶</sup>

۱۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۹.

۱۴. همان، ص ۶۱.

۱۵. مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، ص ۱۱۷.

۱۶. همان، ص ۱۱۸.

تفسیر اثری دو بُعد دارد: بُعد ایجابی و بُعد سلبی. بُعد ایجابی تفسیر اثری آن است که در این تفسیر بر ضرورت تفسیر آیات از رهگذر روایات تأکید می‌رود و بُعد سلبی آن، عبارت از این است که مفسر نباید در تفسیر آیات به غیر روایات رجوع کند و از این میان، آنچه که تفسیر اثری را از دیگر تفاسیر جدا می‌کند، بُعد سلبی آن است و گرنه، کمتر مفسری را می‌توان یافت که منکر ضرورت رجوع به روایات باشد یا به روایات تکیه نکند.

صرف نظر کردن از بُعد سلبی تفسیر اثری، مانعیت را از تعریف آن می‌ستاند؛ اما تأکید بر بُعد سلبی نیز چندان سهل نیست. از کجا می‌توان فهمید یک مفسر بر این بُعد سلبی باورمند است؟ آیا از این که یک مفسر، ذیل آیات جز روایات را ذکر نکند، می‌توان نتیجه گرفت که به نفی رجوع به غیر روایات در تفسیر قرآن باور دارد؟ چه بسا وی خواسته است مرجع و منبع روایی برای تفسیر آیات قرآن فراهم آورد، نه تفسیری روایی؛ چرا که اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند. افزون بر این، ما راه به روان‌شناسی مفسر و نیت مکنون وی نداریم. از کجا بدانیم مؤلف با چه هدفی اثر خود را آفریده است، جز این که خود مؤلف، موضع و نیت خویش را آشکار کند یا قراین روشنی بر آن دلالت کند؛ همچنان که بحرانی در مقدمه البرهان فی تفسیر القرآن علم به کتاب الهی را در انحصار اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند و بر این باور است که خروج از آن به گمراهی، جهالت و حیرت می‌انجامد.<sup>۱۷</sup> و فیض کاشانی در مقدمه الصافی فی تفسیر القرآن دستیابی به تفسیر آیات الهی را تنها با تمسک به روایات اهل بیت علیهم‌السلام میسر می‌داند.<sup>۱۸</sup> شیخ طوسی نیز چنین دیدگاهی دارد:

و اعلم أن الروایة ظاهرة فی اخبار أصحابنا بأن تفسیر القرآن لا یجوز إلا بالاثر الصحیح عن النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و عن الائمة علیهم‌السلام اذین قولهم حجة کقول النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و أن القول فیه بالرأی لا یجوز.<sup>۱۹</sup> دو موضع از این عبارت، بر این دیدگاه تأکید دارد یکی تعبیر «لا یجوز... إلا...» و دیگر این که آشکارا بیان می‌کند که: «إن القول فیه بالرأی لا یجوز».

با این بیان، از نظر شیخ طوسی، تفسیر قرآن از دو حال خارج نتواند بود: تفسیر قرآن یا اثری است و یا به رأی.

یکی از نظریاتی که اخیراً اظهار شده است، تقسیم تفاسیر روایی به دو دسته تفاسیر روایی محض و تفاسیر روایی اجتهادی است. نویسنده با برشمردن پنج اثر، الدر المنثور، تفسیر القرآن العظیم، تفسیر العیاشی، نور الثقلین و البرهان فی تفسیر القرآن بیان می‌کند که مؤلفان این‌گونه آثار، صرفاً روایاتی را که یک نحوه ارتباط با آیات قرآن داشته، جمع‌آوری و در ذیل آیات ذکر کرده‌اند و خود هیچ‌گونه اجتهادی جز تشخیص روایات مناسب با آیات نداشته و در معنا و مراد آیات هیچ رأی

۱۷. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴.

۱۸. الصافی فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۷-۴۹.

۱۹. النبیان فی التفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴.



ابراز نکرده‌اند. آن‌گاه، این شیوه تفسیرنویسی را متناسب با نظریه و مکتب روایی محض تلقی می‌کند. سپس در این‌که بتوان صاحبان این آثار را طرفدار چنین مکتبی دانست، ابراز تردید می‌کند؛ یعنی چه بسا آنها به این دلیل که روایات را یکی از منابع تفسیری و یکی از راه‌های فهم بخشی از معانی قرآن می‌دانسته‌اند، این آثار خود را به عنوان منبعی برای تفسیر، نه خود تفسیر، تألیف کرده‌اند و روایات تفسیری را در آن گرد آورده‌اند.

از این رو، نمی‌توان همه آنها را پیرو مکتب تفسیر روایی محض دانست؛ چرا که این گونه تفاسیر با این دیدگاه نیز سازگار تواند بود که:

هرچند بخشی از معانی و معارف قرآن بدون استمرار از روایات قابل فهم است، ولی بی‌تردید بخش عمده‌ای از معارف واقعی قرآن کریم بدون کمک گرفتن از روایات نمی‌توان به دست آورد.<sup>۲۰</sup>

بابایی در مقابل تفسیر روایی محض، انواع تفاسیر اجتهادی را قرار می‌دهد؛ از جمله، تفاسیر اجتهادی قرآن به قرآن، تفاسیر اجتهادی ادبی، تفاسیر اجتهادی فلسفی، تفاسیر اجتهادی علمی و... جالب این جاست که وی، در شمار تفاسیر اجتهادی، از تفاسیر اجتهادی روایی نیز یاد می‌کند و در تعریف آن می‌نویسد:

تفاسیری است که مؤلف در آنها برای توضیح آیات بیش از هر چیز از روایات رسیده از پیامبر ﷺ، امامان علیهم‌السلام، صحابه و تابعان استفاده کرده است.<sup>۲۱</sup>

دقت نظر بابایی در تبیین تفاسیر روایی محض و تکیه بر عزم و نیت مؤلف در تفکیک تفاسیر روایی محض، از دیگر آثار تفسیری، مشابه دقت نظر عمید زنجانی در بین وجوه ایجابی و سلبی تفسیر اثری است و گرچه حظی را از حقیقت داراست و در نفس الامر و مقام ثبوت، سخنی درست است، اما در مقام اثبات، راهگشا نیست و ثمره عملی آشکاری ندارد. ما در تفسیرپژوهی با یک اثر تفسیری روبه‌رو هستیم و آنچه را که مربوط به نظریه و روش تفسیری مفسر است، باید از دل تفسیر او بیرون آید.

تفسیرپژوه با نیت‌خوانی و انگیزه مفسر کار ندارد و نباید داشته باشد. باید ببیند مفسر در اثر تفسیری‌اش چه کرده و چه راهی را رفته است. دیگر این‌که، اگر صاحب اثری، نام تفسیر را بر اثر خود می‌نهد، چه وجهی دارد که ما با آن معامله تفسیر نکنیم و آن را چونان «مرجع» و «منبعی» برای تفسیر تلقی کنیم. دیگر این‌که، باید حساب مفسر را با اثر تفسیری‌اش جدا کرد. چه بسا یک مفسر چند اثر تفسیری داشته باشد و در هر کدام، به راهی و شیوه‌ای رفته باشد یا این‌که یک مفسر از روش تفسیری پیشین خود عدول کرده باشد.

۲۰. مکاتب تفسیری، ج ۱، ص ۲۷۲-۲۷۳.

۲۱. همان، ج ۱، ص ۲۴-۲۵.

از این رو، پژوهشگر، ابتدا باید برای خود روشن کند که در پی پاسخ به کدام پرسش است. این ک نظریه تفسیری فلان مفسر چیست؟ یا این که فلان اثر تفسیری بر چه روشی استوار بوده و سامان یافته است؟ راه پاسخ به هر کدام، از دیگری جداست. افزون بر این، چنین نیست که همواره و لزوماً دیدگاه یک مفسر با عمل و اثر تفسیری او کاملاً سازگار و منطبق باشد. بسا که یک مفسر در مقام تئوری پردازی، ایده‌ای، را بپردازد و شروط و قیودی را پیش نهد؛ اما در مقام عمل و در اثر تفسیری خود، از آن ایده، عبور و عدول کند یا نتواند بدان قیود و شروط ملتزم بماند. با این بیان، ضرورت تفکیکی دیگر را احساس می‌کنیم: «مفسر در مقام تئوری، مفسر در مقام عمل». بنابراین نیک می‌نماید که پژوهشگر، پرسش خود را با دقت‌ورزی چنین طرح کند که: روش فلان مفسر در تفسیرش چیست؟

حاصل دقت نظر بابایی این خواهد بود که: اولاً، معلوم نیست یک اثر با عنوان تفسیر، واقعاً تفسیر باشد؛ چه بسا، مرجع و منبعی برای مفسران باشد. ثانیاً معلوم نیست مؤلف این اثر، پیرو مکتب تفسیر روایی محض باشد. در اینجا، آنچه از مدار پرسش خارج شده است، اثر تفسیری است؛ چون دیگر ما با یک اثر روبه‌رو هستیم؛ نه با یک اثر تفسیری و بلکه آنچه پرسش بدان معطوف شده است، دیدگاه مؤلف است. وقتی که با یک منبع و مرجع برای تفسیر روبه‌رو باشیم، دیگر پرسش از روش تفسیری معنا ندارد.

به علاوه، بابایی در تعریف تفسیر روایی محض، بر مفهوم «اجتهاد» و «رای» تکیه می‌کند و حضور آن را در تفسیر اثری محض نفی می‌کند. اولاً، اجتهاد و رای، مفاهیمی بسیار کشدار و مبهم (Ambiguous) هستند و تکیه بر این گونه مفاهیم، در یک تعریف، بی‌آن که دقیقاً مراد از آن در نظر روشن نشود، بر تیرگی تعریف خواهد افزود. ثانیاً، وقتی ایشان از واژه «محض» در «تفسیر روایی محض» استفاده می‌کند، انتظار می‌رود دیگر از عباراتی چون «هیچ‌گونه اجتهادی جز تشخیص روایات مناسب با آیات نداشته...» پرهیز کند؛ چرا که این استثنا با واژه «محض» سازگار نتواند بود.

بابایی گمان می‌کند همین «جز تشخیص...»، به واقع، تشخیص جزئی است؛ در حالی که همین امر - چنان که خواهد آمد - حکایت از حضور فعال و اثرگذار شخص مفسر در فرآیند تفسیر دارد. ثالثاً - باز چنان که خواهد آمد -، چنین نیست که اجتهاد و رای مفسر به همین یک فقره منحصر باشد. اصناف دخالت و نقش اجتهاد و رای مفسر در تفسیری اثری قابل شناسایی است و زیر این خرقه پرهیز، باده عقل، نهانی در کار است.

رباعاً، بابایی در تبیین و تعریف «تفاسیر اجتهادی روایی» - که ظاهراً آن را معادل «نظریه اعتدالی» و «مکتب اجتهادی جامع» می‌داند -<sup>۲۲</sup> بر مفاهیم کیفی مبهم و کمی نامعین تکیه می‌کند: در این تفاسیر، هر چند بخشی از معنای قرآن بدون استمداد از روایات غیر قابل فهم است، ولی

بخش دیگری از معارف قرآن را بدون کمک گرفتن از روایات نیم توان به دست آورد.<sup>۲۳</sup>

واژه «بخش» به چه مقدار از آیات اشاره دارد؟ کدام آیات را مشخصاً در برمی گیرد؟ «بخش دیگر» کدام است؟ و در آنجا که اظهار می کند: «تفاسیری است که مؤلف در آنها برای توضیح آیات بیش از هر چیز را روایات رسیده از پیامبر ﷺ و ... استفاده کرده است»،<sup>۲۴</sup> واژه «بیش» به چه معناست؟ چه میزان؟ «هر چیز» یعنی چه؟ «استفاده» به چه معناست؟

خامساً، اصولاً تعبیر «اجتهادی روایی» یعنی چه؟ آیا این تعبیر، اساس تقسیم تفاسیر به روایی و اجتهادی را بر هم نمی زند؟ کار بست واژه «محض» در عنوان «تفسیر روایی محض» و استفاده از تعبیر «تفسیر روایی اجتهادی» ناگزیر، واژگان «روایی» و «اجتهادی» را مفاهیمی مشکک و مدرج می کند و از امکان همنشینی این دو حکایت دارد. از این رو، هر تفسیری را می توان به درجاتی، روایی و به درجاتی، اجتهادی دانست. در اینجا دیگر این مفاهیم، نه چونان نقطه یا محدوده، بلکه چونان «طیف» تلقی می شوند که یک سر طیف، روایی محض و سر دیگر آن، اجتهادی محض خواهد بود و در این میان، با طیف های متفاوتی از تفاسیر اجتهادی روایی روبه رو خواهیم بود. با این بیان، از بنیان و اساس تقسیم بندی و تفکیک تفاسیر روایی از تفاسیر اجتهادی چه خواهد ماند؟

باری، از اشکالات موردی و خاص، ناظر به تعریف بابایی که بگذریم، در یک نگاه کلی، تعریف های که در این دسته دوم جای دادیم از جهات زیر شایسته تأمل است:

۱. این تعریف ها، در فضای شیعی پرداخته شده اند و ناخودآگاه، تفاسیر شیعی را مد نظر داشته اند یا مخاطب خود را خواننده شیعی فرض کرده اند. در هر حال، این تعاریف، توجه جدی به تفاسیر اهل سنت نداشته اند؛ زیرا عمدتاً از تعبیر «روایات» استفاده کرده اند که در نظر گویندگان آنها شامل اقوال صحابه و تابعیان نمی شود. حتی در نظر صاحبان این تعاریف، اقوال صحابه و تابعیان حجیت و اعتبار ندارد.

۲. این تعاریف، تفسیر قرآن با قرآن را در شمار اضلاع تفسیر اثری محسوب نکرده اند و اصولاً از مفهوم کلی «روایات معصومان»<sup>۲۵</sup> استفاده کرده اند که صرفاً شامل سخنان پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام می شود. بنابراین، این تعاریف، بیش از آن که جامع باشد، گزینش گرانه است.

۳ - ۲. تا بدین جا، تعاریف تفسیر اثری را در دو دسته جای دادیم و به نقد و تحلیل درونی هر یک از آنها جداگانه پرداختیم. اکنون به نقد کلی، فراگیر و بیرونی همه تعاریف مذکور می پردازیم:

۱. تعاریف مورد بحث، «مفهوم محورند»؛ بدین صورت که در این تعریف ها، ابتدا معانی لغوی و اصطلاحی واژه «تفسیر»<sup>۲۵</sup> و آن گاه، واژه «اثر» بیان می شود و از پی آن، معنای ترکیبی «تفسیر

۲۳. همان جا.

۲۴. همان، ص ۲۵.

۲۵. البته در نظر داشته باشیم که اگر «تفسیر» را در تقابل با «تأویل» این گونه معنا کردیم که: «علم به سبب نزول آیه و سوره، ترتیب

اثری» توضیح و تبیین می‌شود. این گونه تعریف، اولاً، خود را ملتزم به معانی و مقتضای یکان یکان واژه‌هایی می‌داند که در ترکیب «تفسیر اثری» حضور دارند.

ثانیاً، این تعریف، تعریف تفسیر اثری است، آن چنان که «باید» باشد، نه آن چنان که «هست». این تعریف، مدل، الگو یا قالبی آرمانی را عرضه می‌کند که تفاسیر اثری باید خود را با آن سازگار کنند و در مقام آن نیست که جامه‌ای فراخور اندام و اندازه تفاسیر اثری موجود فراهم کند.

به دیگر بیان، چنین تعریفی به تفسیر اثری مطلوب، هر چند ناموجود، نظر دارد و نه تفسیر اثری موجود؛ و چه بسا نامطلوب. به همین خاطر، صدر و ذیل مباحث موجود درباره تفسیر اثری با تناقض آمیخته است. در آغاز تفسیر اثری راه، آن گونه که «باید» باشد، تعریف می‌کنند، اما در ادامه، آن‌گاه به مباحثی چون «آفات تفاسیر اثری» که می‌رسند، به تفاسیر اثری آن گونه که «هست»، روی می‌آورند؛ غافل از این که متعلق بحث، ناخودآگاه، عوض شده است. حضور مقولاتی چون جعل، اسرایلیات، غلو، احادیث غیر معتبر و... در تفاسیر اثری موجود، چگونه با آن تعریف آرمانی، سازگار و قابل جمع است؟ کدام تفسیر اثری را می‌توان یافت که از این آفات و مقولات عاری و پیوسته باشد؟ و اگر چنین است، پس آن تعاریف بر چه مبنایی استوارند؟

رابعاً، به تبع ویژگی‌هایی که برشمردیم، تعاریف موجود، سوگیرانه و دربردارنده جهت‌گیری‌های ارزشی (Valut-Orientations) نیز هستند. از این رو، تعریف یک تفسیر پژوه سنی، غالباً، با تعریف تفسیر پژوه شیعی تفاوت می‌یابد؛ در نظر یکی، تفسیر قرآن با قول صحابه و تابعان در دایره تفسیر اثری می‌گنجد و در نظر دیگری، از این دایره بیرون می‌ماند؛ حتی در میان طرفداران یک جریان دینی نیز، وحدت نظری در دایره تفسیر اثری دیده نمی‌شود. این اختلاف در میان علمای اهل سنت وجود دارد که آیا تفسیر با تکیه بر قول تابعی، در شمار تفسیر اثری محسوب است یا نه. این در حالی است که بیشتر تفاسیر اثری اهل سنت حاوی اقوال تابعان است. این امر، نشان می‌دهد که تعریف‌گران، در مقام تعریف، به جای تعریفی واقع‌شناسانه، سوگیری خود را دخالت داده‌اند.

آن‌گاه که یک تعریف، سوگیرانه و ناظر به نمونه‌های مطلوب شد، ناگزیر پاره‌ای از نمونه‌ها و مصادیق عینی نادیده گرفته می‌شود و در نتیجه، تعریف، جامعیت خود را از دست می‌دهد. در چنین وضعیتی جمع میان جامعیت از یک سو، و مطلوب‌طلبی و سوگیری از سوی دیگر، امکان‌پذیر نیست. خامساً، مدعای مجموع تعاریف موجود از تفسیر اثری این است که در این روش، اجتهاد و رأی مفسر راه ندارد. در این تعاریف، چندان بر این امر تأکید شده است که به «غیبت مفسر» از صحنه تعریف منجر شده است و عنصر «مفسر» پاک، حذف و نادیده گرفته شده است. گویی این تفاسیر حاصل همنشینی بدون تدبیر و تئوری و تشخیص و گزینش پاره‌ای از روایات و اقوال در ذیل آیات

«مکی و مدنی، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ و ... حتی حلال و حرام و اوامر و نواهی و ...» (البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۱۴۸-۱۴۹)، در این صورت اساساً نمی‌تواند غیر اثری باشد. (ر.ک: معنای متن، پژوهش در علوم قرآن، ص ۳۸۶).

است. برای نشان دادن بطلان این ذهنیت سطحی و خام و آشکار کردن انحنا و انواع کنش‌گری مفسر در فرآیند تفسیر اثری از یک سو و رسیدن به تعریفی واقع‌شناسانه، پسینی و برخاسته از نمونه‌ها و مصادیق عینی و موجود، ناگزیر از طرح این پرسش مهم و راهگشا و پاسخ به آن هستیم: «مفسر در تفسیر اثری چه می‌کند».

ما از رهگذر پاسخ به این سؤال می‌توانیم به تعریف مختار خود از تفسیر اثری دست یابیم؛ تعریفی که خود را ملتزم و وفادار به نمونه‌ها و مصادیق عینی و بیرونی می‌داند و ریشه‌یابی و ریشه‌شناسی و تحلیل واژگان برای رسیدن به تعریف را بیراهه می‌داند؛ تعریفی که تفاسیر اثری را آن چنان که «هست» می‌بیند، می‌پذیرد، تعریفی واقع‌بینانه است، نه سوگیرانه، تعریفی که حق و باطل، معتبر و نامعتبر، شیعه و سنی بودن را در تفسیر اثری بودن دخالت نمی‌دهد. تفاسیر اثری اهل سنت همان قدر تفسیر اثری‌اند که تفاسیر اثری شیعی. تشخیص حق و باطل، اعتبار و بی‌اعتباری و ... این تفاسیر مربوط به مقام تعریف نیست.

### ۳. مفسر در تفسیر اثری چه می‌کند؟

در نگاه نخستین (Prima Facie)، آن‌گاه که هر تفسیر اثری را بر می‌گشایی و ورق می‌زنی، به آیاتی برخورد می‌کنی که ذیل هر یک، روایت یا روایاتی، با سند یا بدون سند آمده است و جز این، چیزی نمی‌یابی؛<sup>۲۶</sup> اما آن‌گاه که به پشت صحنه تفسیر رجوع می‌کنی و در فرآیند تفسیر تأمل می‌کنی، حضور حاضران نادیدنی بسیاری را حس می‌کنی که به نحو نامحسوس، تفسیر اثری را سمت و سو و سامان می‌دهند. بگذارید شاهد عریان و آشکاری را عرضه کنم. عریان و آشکار، از آن رو که مفسر، فرآیندی را که خود طی کرده است یا خود را ملتزم بدان دانسته است، گزارش کرده است؛ فرآیندی که کم و بیش و با اختلاف در پاره‌ای ملاک‌ها و مبناهای همه مفسران اثری طی کرده‌اند.

فیض کاشانی در مقدمه دوازدهم الصافی فی تفسیر القرآن پشت صحنه تفسیر خود را آشکار کرده است.<sup>۲۷</sup> او اظهار می‌کند که من در تفسیر هر آیه، ابتدا به سراغ شواهدی از آیات می‌روم و در تفسیر آیات مشابه، آنها را به محکومات قرآن ارجاع می‌دهم. همین گام نخست فیض، از چند حیث محل تأمل است:

۱. در این‌که کدام آیه یا آیات، می‌توانند به منزله شاهد یا شواهدی برای تفسیر یک آیه باشند، از بیرون و پیشاپیش معین نیست. تشخیص ربط و نسبت یک آیه از حیث معنا و مدلول و تفسیر آن با آیه یا آیات دیگر، منوط به درک و فهم مفسر است؛ چه بسا یک مفسر یک آیه را به لحاظ تفسیری

۲۶. این ساده‌ترین و ابتدایی‌ترین شکل تفسیر اثری است. اگر بتوان حضور و نقش فعال و اثرگذار مفسر را در این سطح از تفسیر اثری نشان داد، به طریق اولی، در سطوح و شکل‌های پیشرفته‌تر تفاسیر اثری این مدعا، پذیرفته خواهد بود.

۲۷. ج ۱، مقدمه دوازدهم.

مرتبط با آیه مورد بحث خود بدانند و دیگر مفسر، آیه‌ای دیگر را، این ربط و نسبت معنایی و تفسیری، همواره و از پیش متعین نیست و آنچه که بدان تعین می‌بخشد، فهم پیشین مفسر از آیات است.

۲. این‌که پاره‌ای از آیات قرآن مشخصاً متشابه‌اند و پاره‌ای دیگر، مشخصاً محکم‌اند، صرفاً رأیی

است در میان آرای دیگر و مبتنی بر تعریفی است از محکم و متشابه از میان انبوه تعاریف.

چنین نیست که در خود قرآن، آیات محکم و متشابه تعریف شده و متمایز و شناخته شده باشند. امر ارجاع متشابهات به محکومات، از همه حیث، عاری از ابهام و بی‌نیاز از دخالت و نقش آفرینی مفسر باشد. بنابراین، هر گام‌زدنی در این راه، مسبوق به اتخاذ رأی و بلکه آرای بسیار در مواضع متعدد از سوی مفسر است.

۳. افزون بر دو نکته پیش گفته، حتی این‌که تشابه و احکام و صف ذاتی آیات باشند، نیز رأیی در

میان دیگر آراست. هستند کسانی که تشابه و احکام را نسبی می‌دانند؛<sup>۲۸</sup> او صافی می‌دانند که آیات

در نسبت با ما کسب می‌کنند و به خودی خود، نه متشابه‌اند و نه محکم.<sup>۲۹</sup> نیز هستند کسانی که قایل

به دو گونه تشابه در قرآن‌اند: تشابه ذاتی و تشابه عرضی؛ که دومی بر خلاف اولی، بعداً عرض شده

است و همچنین اقوالی دیگر که بیاننش، مجالی دیگر می‌طلبد.

۴. فیض در توجیه این‌که چرا در تفسیر یک آیه، به شواهدی از آیات رجوع می‌کند و در این‌که چرا

متشابهات را به محکومات قرآن ارجاع می‌دهد، نه به قرآن استدلال می‌کند و نه به استدلالی عقلی

تکیه می‌کند، بلکه کار خود را به یک روایت مستند می‌کند. بنابراین، دلیل او در این کار، دلیلی روایی

و نقلی است.

فیض کاشانی در ادامه می‌گوید در صورت فقدان آیه محکم، به حدیث معتبری از اهل بیت علیهم‌السلام در

کتاب معتبر یا از طریق اصحاب خودمان مراجعه می‌کنیم و در صورت فقدان، روایاتی را نقل می‌کنم

که عامه از امامان ما نقل کرده‌اند؛ با این شرط که با روایات خودمان مخالف نباشد.

در این فقرات هم نکاتی در خور توجه است:

۵. عبارات مذکور گرانبار از نظریه (Theory-Laden) و مالا مال از جهت‌گیری‌های ارزشی

(Value-orientations) است؛ «حدیث معتبر»، «اهل بیت»، «کتاب معتبر»، «اصحاب خودمان»،

«عامه» «امامان ما» و... تمام این تعابیر سوگیرانه برخاسته از رأی و جهت‌گیری مفسر است و

نقش آفرینی مفسر را در فرآیند تفسیر، آشکارا نشان می‌دهد.

۶. از نظر فیض کاشانی، به عنوان یک مفسر، عموماً، و به عنوان یک مفسر شیعی، خصوصاً، هر

حدیثی را نمی‌توان در کار تفسیر یک آیه به کار بست. از این رو، ناگزیر مسأله اعتبار یک روایت و

دخالت ملاک یا ملاک‌هایی در اعتبارسنجی یک روایت به میان می‌آید. کیست که نداند این ملاک‌ها

۲۸. التاریخ فی مختلف المذاهب والآراء، ص ۱۵؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۵۷.

۲۹. بسط تجربه نبوی، ص ۳۱۵.

ابداعی بشری است و کیست که نداند علمای تفسیر و حدیث در ملاک یا ملاک‌های اعتبار یک روایت متفق‌القول نیستند و کیست که نداند ملاک‌های علمای شیعه و اهل سنت در این باره کاملاً یکسان نیست؟

گذشته از همه این موارد، بر فرض که ملاک‌ها یکسان باشند، کیست که نداند در مقام تشخیص و تعیین مصداق، چه اختلاف نظرها که نمی‌افتد؛ یکی فلان راوی را تضعیف و آن دیگری، وی را توثیق می‌کند و...؟! پس همین که مسأله و مقوله «اعتبار» در میان می‌آید، گزینش یک روایت از میان میراث و سنت دینی - که از دو عارضه عدم جامعیت و عدم مانعیت بسی رنج می‌برد - و اعتبار بخشیدن به آن، عملاً، تابع آرای علم الرجالی، علم الحدیثی و... است که مفسری به یکی از آن آرا متمایل است.

۷. فیض در همین جا نیز، دلیل رجوع‌اش به احادیث معتبر در تفسیر قرآن راه وجود روایتی در این باره عنوان می‌کند؛ یعنی دلیل نقلی روایی می‌آورد که در تفسیر قرآن باید به روایات معتبر رجوع کرد. حتی در این که کدام روایت، معتبر است و کدام نه، ملاکی را عرضه می‌کند که آن هم «روایی» است. ملاحظه می‌کنید که فیض، نه تنها تفسیر معتبر از قرآن را همانا تفسیر اثری می‌داند، بلکه اعتبار همین روش تفسیر اثری را نیز جا به جا و در مواضع مختلف، بر روایت مبتنی می‌سازد و این، نکته بسیار مهمی است.

فیض کاشانی در ادامه گزارش خود، فرض می‌کند که در هیچ‌یک از منابع پیش گفته، تفسیری برای یک آیه یافت نشود. در اینجا، وی می‌گوید که قول علمای تفسیر را نقل می‌کنم؛ به شرطی که موافق با قرآن باشد. در این باره نیز نکاتی شایان ذکر است:

۸. هر جا ملاک سازگاری یا عدم سازگاری با قرآن مطرح است، باید در نظر گرفت که درک و تشخیص سازگاری یا عدم سازگاری به درک و فهم مفسر از آیات قرآن مسبوق است و نیز از قولی که سازگاری یا عدم سازگاری آن با قرآن مطرح است و مفسر تا فهم و درکی از هر دو سو به عمل نیاورده باشد، سازگاری یا ناسازگاری معنا نمی‌یابد. به دیگر بیان، سازگاری یا ناسازگاری امری است که در ذهن مفسر در مواجهه فهمی که مفسر از هر دو سو دارد، رخ می‌دهد، نه در خارج از ذهن مفسر و میان خود آن دو. درست به همین خاطر است که از نظر یک مفسر، میان قرآن و فلان قول سازگاری وجود دارد و از نظر مفسری دیگر، آن دو ناسازگار می‌نماید.

۹. فیض کاشانی، در اینجا نیز، مبنا و ملاک جواز رجوع به قول علمای تفسیر را از «روایات» اخذ می‌کند.

وی در ادامه می‌گوید در صورت تعارض احادیث، آنها را به قرآن و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام عرضه می‌کنیم و در صورت کثرت احادیث، به نقل حدیث جامع‌تر می‌پردازیم و در صورت کثرت و اختلاف احادیث، آن را که صحیح‌تر و بهتر و فایده‌اش عمومی‌تر است، نقل می‌کنیم.

۱۰. روشن است که در همه این موارد، یعنی در مقام تشخیص تعارض یا اختلاف احادیث، در مقام عرضه به قرآن؛ در تشخیص این که کدام حدیث جامع تر یا صحیح تر یا بهتر و یا فایده اش عمومی تر است و ... آنچه که نقش تعیین کننده دارد، فهم، درک، تشخیص و در یک کلام، رأی و اجتهاد مفسر است.

حاصل، آن که یکایک بندهای دهگانه فوق، به روشنی، گواهی می دهد که مفسری چون فیض کاشانی در یک تفسیر اثری، همچون الصافی، در جای جای فرآیند تفسیر آیات، حضوری فعال، مثبت و اثرگذار دارد و در قدم به قدم از تفسیر خویش، دست به گزینش و اتخاذ راه و رأی می زند و به تکرار تأکید می کند که این فرآیند و این ماجرا، هرگز اختصاص به فیض و تفسیر الصافی ندارد و این حقیقت، میان طبری و اثیاب، بحرانی و البرهان، سیوطی و الدر المنثور، حویزی و نورالثقلین و ... جاری و ساری است. در تفاسیر اثری ابتدایی این فرآیند، ساده و کوتاه است و در تفاسیر اثری پیشرفته و متکاملی چون جامع البیان، این فرآیند، پیچیده و طولانی و به تبع، با گزینش ها و اتخاذ رأی های بیشتر. با این بیان، خام و سطحی بودن این ذهنیت شایع که در تفسیر اثری، رأی و اجتهاد و عقل و ... مفسر راهی ندارد، آشکار می شود و نیز راز اختلاف، تنوع، گونه گونی و نایکسانی گسترده تفاسیر اثری در میراث تفسیری مسلمانان.

نادیده گرفتن حضور فعال و اثرگذار مفسر در فرآیند تفسیر اثری و فرو کاستن آن در روایات تفسیر بسان نادیده انگاشتن شطرنج باز در صحنه بازی شطرنج و فرو کاستن آن به مهره های محدود و معین است. و بسان فرو کاستن یک فیلم در بازیگرانش و غفلت از عوامل پشت صحنه و نادیدن کارگردان، نویسنده، فیلمبردار و تدوینگر و ... است.

نگرش حاصل از بحث، همچنان که ذهنیت مآلوف ما در باب تفسیر اثری را به چالش می کشد، مرزهای آشنا و شناخته شده این روش تفسیری را با سایر روش های تفسیری نیز درهم می شکند و این پرسش را پدید می آورد که اگر تفاسیر اثری موجود در بردارنده تفسیر قرآن با قرآن است، پس چه تفاوت و تمایزی با روش تفسیر قرآن با قرآن دارد؟ و اگر در تفسیر اثری نیز عنصر اجتهاد دخیل است، پس مرز آن با تفاسیر اجتهادی در کجاست؟ و اگر رأی مفسر در این روش تفسیری نیز اثرگذار است، پس فرقی با تفسیر به رأی در چیست؟ و اگر عقل مفسر در تفسیر اثری نقش می آفریند، چه تفاوتی میان آن و تفاسیر عقلی است؟ در چنین وضعیتی، ضرورت باز تعریف «تفسیر اثری» و ترسیم مرزهای آن با تفاسیر غیر اثری کاملاً احساس می شود و چه بسا تعریفی نو از تفسیر اثری ملازم با تجدید نظر در تقسیم بندی روش های تفسیری باشد.

#### ۴. به سوی تعریفی جدید

۱ - ۴. افزون بر داده و نکاتی که پیش تر آوردیم، نکاتی چند ما را در ارائه تعریفی واقع شناسانه از تفسیر اثری یاری می کند:



الف. همچنان که ملاحظه شد، گستره و دایرهٔ مصادر در تفاسیر اثری یکسان نیست. مصادر برخی از آنها، شامل قرآن، سخن پیامبر ﷺ و اقوال صحابیان است و در برخی دیگر، اقوال تابعان نیز افزوده شده است؛ اما مصادر تفاسیر شیعی، عمدتاً عبارت‌اند از سخنان پیامبر ﷺ و ائمهٔ بنابرین، آنچه مشترک و متفق میان همه تفاسیر اثری است، رجوع به سخن پیامبر ﷺ است و در بقیه مصادر، اختلاف است. اما نکته قابل توجه، این است که همه مصادر مذکور از جنس «نقل»‌اند، در مقابل «عقل». و هر مفسری، نقلی را در تفسیرش به کار بسته است که از نظر وی، مرجعی معتبر (Authoritative) در تفسیر است. از این رو، در این باره «نقل یا نص معتبر از نظر مفسر» تعبیری وفادار به واقع و فراگیری خواهد بود.

ب. مفسر اثری، به نوعی ترتیب و تقدم و تأخری در میان مصدر تفسیری معتبر قایل است. در این میان، مقدم بر همه مصادر، «قرآن» و مؤخر از همه، «سخن تابعان» قرار می‌گیرد. اغلب مفسران اثری، خود تصریح کرده‌اند که در تفسیر یک آیه، در گام نخست، به دیگر آیات قرآن مراجعه می‌کنند. آن‌گاه، سراغ سخن رسول ﷺ و سپس نوبت به صحابه و از پی آن، تابعان و ... می‌رسد.<sup>۳۰</sup> این تقدم و تأخر، نزد مفسر اثری حایز اهمیت است تا آنجا که اگر در رجوع به دیگر آیات قرآن، به معنا و مدلول آیه مورد تفسیر خود دست یافت، فرآیند جست و جو را متوقف می‌کند یا اگر در سخنان پیامبر ﷺ معنا و تفسیر آیه آشکار گردید، از حرکت بازمی‌ایستد و به مصادر دیگر رجوع نمی‌کند.

ج. مفسر اثری ممکن است در جستجوی معنا و مدلول آیه، از مصادر نقلی معتبر عبور کند و متعرض اقوالی در بیرون از دایرهٔ مصادر معتبر شود. آنچه در این میان، مهم است، این است که مفسر اثری برای یافتن معنا و مدلول آیه‌ای، «مقدم بر هر چیز»، به مصادر نقلی معتبر نزد خویش رجوع می‌کند و هر قولی، بیرون از این دایره را به داوری نقل معتبر نزد خویش می‌سپارد.

د. نکتهٔ مهم‌تر این که مفسر اثری، اعتبار مصادر نقلی در تفسیر آیات قرآن و جواز استناد به آنها را از خود نقل می‌جوید؛ یعنی خود نقل است که به نقل اعتبار می‌بخشد. در مورد فیض کاشانی - چنان که دیدیم - منشأ این اعتبار، «روایات» بود. وی، حتی جواز رجوع و استناد به شواهد قرآنی را از روایات اخذ می‌کرد. اما نزد مفسران اثری اهل سنت، اعتبار مصادر نقلی از «قرآن» نشأت می‌گیرد و این، قرآن است که به سخن پیامبر ﷺ اعتبار می‌بخشد و این قرآن و پیامبر ﷺ است که به سخن صحابه و تابعان اعتبار می‌بخشند.

۲ - ۴. هر تعریفی بی‌مدد مبانی تئوریک، بنیادی سست خواهد داشت. باید داده‌های به دست آمده از بررسی واقعیت تفاسیر اثری را بر بالین تئوری مناسبی قرار داد. به باور نگارنده، در پرتو «نص‌گرایی» (Revelationism) داده‌های به دست آمده، سامان بهتری خواهند یافت.

نص / نقل در مقابل «عقل» قرار می‌گیرد و نص / نقل‌گرایی در برابر «عقل‌گرایی» (Rationalism). درست این است که مراد خود را از نص / نقل و عقل، آن‌گاه، نص / نقل‌گرایی

و عقل‌گرایی روشن کنیم و سپس به بیان تفسیر نص‌گرا و تفسیر عقل‌گرا بپردازیم و به فرجام، نشان دهیم تفسیر اثری چیزی جز تفسیر نص‌گرا نیست.

نص یا نقل، عبارت است از مجموعه متون مقدس یک دین و مذهب خاص که از نظر پیروانشان، فوق‌چون و چرا تلقی می‌شوند و عقل، عبارت است از مجموعه علوم و معارفی که از راه‌های عادی اکتساب علم و معرفت (یعنی، حس اعم از ظاهری و باطنی، استدلال، نقل تاریخی) روشمندان حاصل آمده است.<sup>۳۱</sup>

اما سه معنا یا سه نوع نقل‌گرایی و عقل‌گرایی وجود دارد: نوع نخست، مبتنی بر تقدم و تاخر است. عقل‌گرا بر این باور است که باری حل هر مسأله و رفع هر مشکلی، باید نخست به عقل (به معنای فوق) رجوع کرد و در صورتی که عقل نتواند آن را حل و رفع کند، باید به نقل یا نص (به معنای فوق) روی آورد. در مقابل، نقل‌گرایی، باور به این است که برای حل هر مسأله و مشکلی ابتدا باید به نقل رو کنیم و فقط در صورتی باید به عقل رجوع کنیم که راه حل را در نقل نیابیم.

اما معنای دوم، مبتنی بر دوگانۀ «ابزار» و «منبع» است. در این نوع، عقل‌گرایی باور به این است که عقل نه فقط ابزار، وسیله و روش کشف و استخراج راه حل و پاسخ از متون مقدس دینی و مذهبی، بلکه منبع مستقل برای یافتن راه حل و پاسخ‌هاست. و نقل‌گرایی اعتقاد به این اصل است که عقل فقط ابزار، وسیله یا روشی است که می‌توان از رهگذر آن، راه حل و رفع مسأله یا مشکل را از متون دینی استخراج و کشف کرد. و به فرجام، نوع سوم، مبتنی بر مقولۀ «داوری» است. عقل‌گرایی در معنای سوم، این است که اگر بین یافته‌های عقل و گزاره‌های موجود در نص، تعارضی واقعی، و نه صرفاً ظاهری، مکشوف افتد، باید جانب عقل را گرفت. اما نقل‌گرایی بر این باور استوار است که در صورت کشف چنین تعارضی، باید جانب نقل را گرفت.

به گمان نگارنده، در پرتو این سه معنا و سه نوع عقل‌گرایی و نقل‌گرایی، نه تنها می‌توان به تعریفی روشن‌تر و ملاکی کارآمد برای تفسیر اثری دست یافت، بلکه تقسیم‌بندی جدید و بنیادینی را درباره‌ی روش‌های تفسیری قرآن سامان داد که عاری از ابهام، سوگیری، سلیقه‌مندی و ارزش‌داری باشد. بر این مبنا، مجموع تفاسیر موجود را می‌توان به دو دسته نقل‌گرا (نص‌گرا) و عقل‌گرا تقسیم کرد. تفاسیر نقل‌گرا آن دسته از تفاسیری خواهند بود که در مقام تفسیر آیه‌ای از قرآن به نقل / نص (به معنای که پیش‌تر آوردیم) روی می‌آورند و از دایرۀ نص یا فراتر نمی‌نهند. به عبارت روشن‌تر، نص را یگانه مرجع موثق (Authority) برای فهم معنا و مدلول آیات قرآن می‌شمارند و از عقل (به معنایی که پیش‌تر آوردیم) صرفاً چونان ابزار، وسیله و روشی برای کشف و استخراج معنا و مدلول آیات از دل نص (نقل) بهره می‌برند و نه چونان منبع و مرجع موثق. و هر قول و رأی تفسیری را به داوری نص می‌سپارند و با عیار نقل می‌سنجند و در برابر تفاسیر معارض با نقل، جانب نقل را می‌گیرند.

اما تفاسیر عقل‌گرا، آن دسته از تفاسیر قرآن خواهند بود که در مقام کشف و فهم معنا و مدلول آیات قرآن پا از دایره نص / نقل فراتر می‌نهند و نه تنها از عقل (به معنایی که پیش‌تر آوردیم)، برای کشف و استخراج معنای آیات از دل دل نص بهره می‌برند، بلکه برای کشف معنا و فحوای آیات، به عقل (به همان معنا) به عنوان مرجع موثق و مستقل نیز رجوع می‌کنند. بنابراین، در این تفاسیر، نقل، یگانه منبع و مرجع نیست و مهم‌تر از آن این‌که داوری نهایی از آن عقل است. یعنی هر قول و رأی تفسیری به تیغ و ترازوی داوری عقل سپرده می‌شود و به گاه بروز تعارض میان داده‌های نقلی و یافته‌های عقلی، جانب عقل گرفته می‌شود.

با این بیان، حضور روایات، چه اندک و چه انبوه، در یک تفسیر ملاکی برای نقل‌گرا بودن آن نتواند بود و از دیگر سو، حضور اقوال و آرای علمی، فلسفی، کلامی و...، چه اندک و چه انبوه، در یک تفسیر، ملاک و مبنای عقل‌گرا بودن آن تفسیر نتواند بود. همچنین با این بیان، نیازی به کار بست مفاهیم مبهم، مناقشه برانگیز و کشداری چون اجتهاد، رأی و... برای تفکیک و تمایز روش‌های تفسیری نیست. و به فرجام و سرانجام می‌رسیم و به تعریف تفسیر اثری.

تفاسیر اثری، با توجه به مقدماتی که آوردیم، در واقع تفاسیری نقل‌گرا هستند؛ با همان اوصاف و شاخصه‌هایی که ذکر شد. پیش‌تر، هر آنچه را که از واقعیات تفاسیر اثری گفتیم و برشمردیم و در نقد و تحلیل تعاریف مورد بحث تأکید ورزیدیم، همگی با تعریف و توصیف تفسیر نقل‌گرا سازگار می‌نماید. بنابراین، تفسیر اثری عبارت خواهد بود از:

کوشش روشمند بشری برای فهم معنای آیات، که در آن مفسر نص معتبر از دیدگاه خود را یگانه‌مرجع موثق و دارو نهایی قرار می‌دهد و عقل در آن، صرفاً شأن ابزار و روش را داراست. بر این باوریم، این تعریف و تبیین به مقوله عینیت (Objectivity) وفادارتر است و در همان حال، در مقام تحلیل روش شناختی این گونه تفاسیر و نیز در مقام تشخیص و تمایز آن از سایر تفاسیر، از کارآمدی (Functioning) بیشتری برخوردار است.

این تعریف، نه تنها از نقش‌آفرینی عقل مفسر در تفسیر اثری غافل نیست، بلکه حدود و ثنور، و شأن و مقام آن را نیز در این گونه تفاسیر معین می‌کند و از این رهگذر، مرز میان تفاسیر اثری (تفاسیر نقل‌گرا) و تفاسیر عقل‌گرا را نیز ترسیم کرده و پاس می‌دارد؛ افزون بر این، نه سوگیرانه است و نه آرمان‌گرایانه، از این رو، با همه مصادیق و نمونه‌های عینی تفاسیر اثری انطباق می‌یابد.

شاید نیاز بدین تذکار نباشد که دایره نص در تفاسیر اثری (نقل‌گرا) بستگی به باور مفسر دارد. به عنوان مثال، به باور یک مفسر اهل سنت، دایره نص، اقوال صحابه و تابعان را نیز در برمی‌گیرد و به اعتقاد یک مفسر شیعی، اقال صحابه و تابعان از دایره نقل بیرون می‌ماند. نیز، حاجت به بازگفتن نباشد که مراد از نقل نص در این تعریف، آن دسته از متون مقدس دینی و مذهبی است که نزد مفسر اثری از اعتبار و وثاقت برخوردار است و چه بسا آنچه که نزد این مفسر اثری، موثق و معتبر تلقی

شده است، نزد دیگری و یا در مقام ثبوت، موضوع مجعول و فاقد اعتبار باشد. ملاحظاتی از این دست، در تعریف که از تفسیر ائری به دست دادیم، ملحوظ بوده است و چتر تعریف، این تفاوت‌ها و تنوعات را فراگرفته است. از این رو، تفسیر ائری آمیخته با احادیث مجعول، اسرائیلیات، فاقد سند و غلوآمیز را نیز پوشش می‌دهد.

### کتابنامه

- التأریل فی مختلف المذاهب و الآراء، محمدهادی معرفت، تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه، ۱۴۲۷ق.
- الإیتقان فی علوم القرآن، جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی، بیروت: دار ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ق.
- آفاق تفسیر (مقالات و مقولاتی در تفسیر پژوهی)، محمدعلی مهدوی‌راد، تهران: نشر هستی‌نما، ۱۳۸۲ش.
- اصول التفسیر و قواعد، خالد عبدالرحمن العک، بیروت: دار النفائس، ۱۹۸۶م.
- البرهان فی تفسیر القرآن، سید هاشم البحرانی، بیروت: دارالهادی، ۱۴۱۲ق.
- البرهان فی علوم القرآن، بدرالدین محمد زرکشی، بیروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر، ۱۹۷۷م.
- بسط تجربه نبوی، عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸ش.
- التبیان فی تفسیر القرآن الکریم (ج ۱)، محمد بن حسن طوسی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- التفسیر الاثری الجامع (ج ۱)، محمدهادی معرفت، قم: مؤسسه التمهید، ۱۴۲۷ق.
- تفسیر القرآن العظیم، اسماعیل بن عمر ابن‌کثیر، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۷ق.
- التفسیر بالمأثور و تطویره عند الشیعة الامامیه احسان الامین، بیروت: دارالهادی، ۲۰۰۰م.
- التفسیر و المفسرون (ج ۱)، محمد حسین الذهبی، بی‌جا، بی‌تا، بی‌تا.
- تفسیر و مفسران، محمدهادی معرفت، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۸۰ش.
- الذر المنتور، جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
- راهی به راهی، مصطفی ملکیان، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱ش.
- الصالی فی تفسیر القرآن (ج ۱)، ملا محسن فیض کاشانی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ش.
- قرآن در اسلام، سید محمد حسین طباطبایی، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ش.
- گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان، ایگناس گلدزیهر، ترجمه: سید ناصر طباطبایی، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۳ش.
- المبادئ العامة للتفسیر القرآن الکریم، محمد حسین علی صغیر، بیروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۴۰۳ق.
- مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، عباسعلی عمید زنجانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶ش.

- معنای متن، پژوهشی در علوم قرآن، نصر حامد ابوزید، ترجمه: مرتضی کریمی نیا، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰ش.
- مکاتب تفسیری (ج ۱)، علی اکبر بابایی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۱ش.
- مناهل العرفان فی علوم القرآن (ج ۱)، محمّد عبدالعظیم الزرقانی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۹۱م.
- المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمّد حسین طباطبایی، قم: انتشارات اسلامی، بی تا.
- نورالثقلین، عبد علی بن جمعه حویزی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۲ق.