



دانشگاه مازندران

دانشکده الهیات و معارف اسلامی

پایان نامه دوره کارشناسی ارشد

گرایش علوم قرآن و حدیث

موضوع

سیر تطور تفسیر عقلی

استاد راهنما

دکتر محمد شریفی

استاد مشاور

دکتر محمد تقی اسماعیل پور

نام دانشجو

فرزانه داداشی

تابستان ۹۶



چکیده

تفسیر عقلی، روش تفسیری است که زمان پیدایش آن را می‌توان از زمان نزول قرآن دانست. گرچه در عصر پیامبر (ص)، روشی به نام روش عقلی نبوده است؛ اما در تفسیرهای متأثر از پیامبر و امامان معصوم (ع) استفاده از معلومات و استدلالات عقلی دیده می‌شود. در خصوص تفسیر عقلی دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. برخی تفسیر عقلی را همان تفسیر اجتهادی دانسته‌اند؛ گروهی بر این عقیده‌اند تفسیر عقلی، استفاده ابزاری از قراین عقلی در تفسیر است؛ نزد برخی، تفسیر عقلی، تفسیر به رأی ممدوح است و در نهایت، آیت الله جوادی آملی، تفسیر عقلی را تفسیر با عقل برهانی می‌داند که نقش منبع دارد و بدون نیاز به منبع دیگری در فهم آیات، مستقل است و نظر برگزیده نیز همین دیدگاه اخیر است.

نتایج این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است گویای این است که ویژگی‌های هر عصری بر نگارش یا عدم نگارش تفاسیر عقلی _ اجتهادی اثر گذار بوده است. دوران رشد تفاسیر عقلی _ اجتهادی را می‌توان از قرن پنجم دانست که از قرون درخشان تاریخ اسلام به شمار می‌آید؛ این روند صعودی تا قرن نهم ادامه دارد و از قرن دهم تا سیزدهم به دلیل روی کارآمدن اخباریان، روند نزولی در کتب تفسیری به روش عقلی _ اجتهادی مشاهده می‌شود، در قرن چهاردهم و پانزدهم، بدلیل تغییر نگرش و شرایط سیاسی و اجتماعی جامعه و توجه به عقل بعنوان یک منبع در تفسیر، مجدداً شاهد رشد تفاسیر عقلی _ اجتهادی هستیم و تفاسیری چون المیزان، تسنیم و نمونه به رشته تحریر درآمدند.

کلید واژه: تفسیر عقلی، تفسیر اجتهادی، استدلالات عقلی، سیر تطور.

تقدیم:

به بزرگ پرچمدار رسالت الهی پیامبر رحمت و هدایت حضرت محمد (ص) و دوازده اختر فروزان آسمان
امامت و ولایت و وارثان علوم نبوی و حافظان حدود الهی.

تقدیر و تشکر:

سپاس و ستایش به درگاه خداوندی که آفرینش جهان و انسان نشان از قدرت او دارد و سلام و درود بر انبیای الهی بویژه خاتم آنان حضرت محمد (ص) و نیز سلام و درود بر اوصیای الهی (ع) که انسان‌ها را به کوی دوست رهنمون می‌شوند.

اینک که این جستار به حول قوه الهی به سرانجام رسیده است، لازم می‌دانم از زحمات همه استادان بزرگواری که سالها در محضر آنان زانوی ادب بر زمین زده و خوشه چین خرمن دانش و اخلاق نیکویشان بوده‌ام، تشکر و قدردانی می‌نمایم. از استاد بزرگوار جناب آقای دکتر محمد شریفی که همواره از راهنمایی‌ها و نکته سنجی ایشان بهره برده‌ام و همچنین از استاد مشاور محترم آقای دکتر محمدتقی اسماعیل پور قدردانی می‌نمایم.

در پایان از زحمات بی‌شائبه مادر مهربانم و همچنین پدر و همسر که با صبر و بردباری محیطی آرام را برای اینجانب فراهم نموده‌اند تا این پژوهش به بهترین شکل به سرانجام برسد، قدردانی و سپاسگزاری می‌نمایم.

فهرست

صفحه	عنوان
فصل اول: کلیات پژوهش	
۲	۱-۱ بیان مسأله
۵	۱-۲ فرضیه‌های پژوهش
۶	۱-۳ پیشینه تحقیق
۷	۱-۴ روش شناسی پژوهش
۷	۱-۵ اهداف پژوهش
فصل دوم: مفاهیم و مبانی نظری پژوهش	
۹	۲-۱ مفهوم شناسی تفسیر عقلی
۱۱	۲-۲ پیشینه تفسیر عقلی
۱۲	۲-۳ تفسیر عقلی محض؛ ممکن یا محال؟
۱۵	۲-۴ برداشتهای مختلف در رابطه با روش تفسیر عقلی
۱۵	۲-۴-۱ تفسیر عقلی همان تفسیر اجتهادی
۱۶	۲-۴-۲ تفسیر عقلی همان تفسیر به رأی
۲۰	۲-۴-۳ استفاده ابزاری از قراین عقلی در تفسیر عقلی
۲۰	۲-۴-۴ تفسیر عقلی همان تفسیر قرآن با عقل برهانی است
فصل سوم: حجیت تفسیر عقلی و عوامل تأثیر گذار در پیدایش تفسیر عقلی	
۲۶	۳-۱ حجیت تفسیر عقلی
۲۶	۳-۱-۱ اقسام عقل
۲۶	۳-۱-۱-۱ عقل نظری

۲۷	۳-۱-۱-۲ عقل عملی
۲۸	۳-۱-۱-۳ عقل دینی
۲۸	۳-۱-۱-۴ عقل تجریدی و تجربی
۲۸	۳-۱-۱-۵ عقل برهانی
۲۹	۳-۱-۱-۶ عقل عرفی
۳۰	۳-۲ حجیت عقل
۳۲	۳-۳ ذاتی یا جعلی بودن حجیت عقل
۳۴	۳-۴ عوامل تأثیر گذار در پیدایش تفسیر عقلی
۳۴	۳-۴-۱ آیات قرآن کریم
۳۵	۳-۴-۲ نقش امامان در تفسیر عقلی
۳۶	۳-۴-۳ مکتب تابعان
۳۸	۳-۴-۴ تاثیر اندیشه‌های کلامی در تفسیر
۴۲	۳-۴-۵ پیدایش بحث‌های اعتقادی و بروز تعصبات فرقه‌ای

فصل چهارم: دوره‌های تدوین و تطور تفسیر عقلی

۴۴	۴-۱ عصر پیدایش تفاسیر عقلی
۴۴	۴-۱-۱ نزول قرآن
۴۵	۴-۱-۲ عصر پیامبر
۴۶	۴-۱-۳ عصر صحابه
۴۸	۴-۱-۴ عصر تابعان
۴۸	۴-۱-۴-۱ ویژگی‌های تفسیر تابعان
۴۹	۴-۱-۴-۲ تفسیر مجاهد بن جبر
۵۱	۴-۱-۵ دوران پس از تابعان
۵۲	۴-۱-۶ قرن چهارم

۵۳	۴-۱-۶-۱ تفسیر جامع البیان فی تأویل آی القرآن
۵۴	۴-۲ دوران رشد تفاسیر عقلی (قرن ۵-۷)
۵۴	۴-۲-۱ قرن پنجم
۵۵	۴-۲-۱-۱ تفاسیر عقلی قرن پنجم
۵۵	۴-۲-۱-۱-۱ حقایق التأویل فی متشابه التنزیل
۵۶	۴-۲-۱-۱-۲ الکشف و البیان
۵۷	۴-۲-۱-۱-۳ التبیان فی تفسیر القرآن
۵۸	۴-۲-۱-۱-۴ المحرر الوجیز
۶۰	۴-۲-۲ قرن ششم هجری
۶۰	۴-۲-۲-۱ تفاسیر عقلی قرن ششم
۶۰	۴-۲-۲-۱-۱ مجمع البیان
۶۱	۴-۲-۲-۱-۲ روض الجنان و روح الجنان
۶۳	۴-۲-۲-۱-۳ فقه القرآن
۶۳	۴-۲-۲-۱-۴ متشابه القرآن
۶۵	۴-۲-۲-۱-۵ معالم التنزیل
۶۵	۴-۲-۲-۱-۶ زاد المسیر فی علم التفسیر
۶۶	۴-۳ دوران افول تفاسیر عقلی (قرن ۷-۱۳)
۶۶	۴-۳-۱ قرون هفتم تا سیزدهم
۶۷	۴-۳-۱-۱ تفاسیر عقلی در قرن‌های (۷-۱۳)
۶۷	۴-۳-۱-۱-۱ تفسیر جلاء الازهان و جلاء الاحزان
۶۸	۴-۳-۱-۱-۲ تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)
۷۰	۴-۳-۱-۱-۳ الجامع لاحکام القرآن
۷۲	۴-۳-۱-۱-۴ انوار التنزیل و اسرار التأویل

۷۴	۴-۳-۱-۱-۵ تفسیر غرائب القرآن و رغائب القرآن
۷۵	۴-۳-۱-۱-۶ کنز الدقائق و بحر الغرائب
۷۷	۴-۳-۱-۱-۷ روح المعانی فی تفسیر القرءن العظیم
۷۸	۴-۴ دوران رشد مجدد (قرن ۱۴ تا عصر معاصر)
۷۹	۴-۴-۱ تفاسیر عقلی قرن چهارده تا عصر معاصر
۷۹	۴-۴-۱-۱ پرتویی از قرآن
۸۰	۴-۴-۱-۲ القرآن و العقل
۸۰	۴-۴-۱-۳ آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن
۸۱	۴-۴-۱-۴ القرآنی للقرآن الکریم
۸۲	۴-۴-۱-۵ التحریر و التنویر
۸۳	۴-۴-۱-۶ المیزان فی تفسیر القرآن
۸۴	۴-۴-۱-۷ تفسیر نمونه
۸۵	۴-۴-۱-۸ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه
۸۶	۴-۴-۱-۹ تفسیر تسنیم
۸۷	۴-۴-۱-۱۰ من وحی القرآن
۸۸	۴-۴-۱-۱۱ تفسیر المنیر
۸۹	نتیجه گیری
۹۱	منابع

فصل اول: کلیات پژوهش

۱-۱ بیان مسأله

۱-۲ فرضیه‌های پژوهش

۱-۳ پیشینه پژوهش

۱-۴ روش شناسی پژوهش

۱-۵ اهداف پژوهش

۱-۱ بیان مسأله

خداوند متعال، قرآن کریم را با هدف هدایت و سعادت ابدی بشر نازل کرده است و در آیه ۱۶ سوره مائده آمده است: «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ، سَبَلَ السَّلَامِ وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ». این کتاب آسمانی، کسانی را که در پی خشنودی خداوند باشند هدایت کرده، از تاریکی‌ها نجات داده و به جهانی سراسر نورانیت وارد می‌سازد.

عقل، بعنوان قوه‌ای اطلاق می‌شود که خداوند سبحان در کنار حجت ظاهری که، پیامبر و امامان معصوم (ع) به شمار می‌روند، بعنوان حجت درونی (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۳) به انسان بخشیده است تا از آن بشر برای تدبیر و تعقل و تفکر در آیات قرآن به منظور تمییز حق از باطل و رسیدن به معارف حقیقی، ایمان و عمل صالح استفاده کند. عقل، منشأ تمام خوبی‌ها و نیکی‌هاست. بطوری که پیامبر فرمودند: «همانا تمام خیرها و خوبی‌ها به وسیله عقل، حاصل می‌شود و کسی که عقل ندارد دین ندارد» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ص ۵۴). در روایات، بالاترین موهبت برای انسان، عقل معرفی شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۳). در کنار کتاب، سنت و اجماع که بعنوان منابع فقه شیعه به شمار می‌روند، عقل هم بعنوان یکی از منابع فقه شیعه و یکی از منابع کشف احکام شریعت است و مقصود، این است که عقل می‌تواند نخست، خوبی و نیکویی یک کار یا بدی و زشتی آن را درک کند و بر پایه این درک عقلی، به حکمی مناسب، مثلاً وجوب یا حرمت و استحباب یا کراهت و حتی اباحه، دست یابد (فیض، ۱۳۸۹: ص ۴۵).

یکی از مواردی که می‌توان از عقل استفاده نمود، در تفسیر قرآن است. با توجه به آنکه می‌دانیم پیامبر و امامان در زمره بهترین مفسران قرآن قرار دارند و در آیات بسیاری از قرآن در خصوص اهمیت عقل و تفکر، تأکید فراوان شده است؛ لذا در برخی از آیات، کسانی که عقل خود را بکار نمی‌گیرند مورد

مذمت و شماتت واقع شده‌اند؛ برای مثال خداوند متعال می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴) یا «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲).

به دلیل تنوعی که در آیات و مراتب فهم و معنا و مرادات آن وجود دارد، دانشمندان اسلامی از دیرباز در صدد پرده بر گرفتن از آیات قرآن بر آمده‌اند و علمی به نام «تفسیر قرآن» شکل گرفته است. این تلاش پر برکت، زمینه را برای پیدایش روش‌ها و مکتب‌های مختلفی در فهم کلام خدا فراهم آورده است (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳) مهمترین روشهای تفسیری به شرح ذیل است:

۱) تفسیر قرآن به قرآن (روش قرآنی)

نوعی از روش تفسیری است که آیات قرآن با کمک دیگر آیات، تفسیر شده و معنا و مفهوم هر آیه، به وسیله تدبر در آیه‌های مشابه به دست می‌آید؛ به تعبیر دیگر در تفسیر یک آیه، به مجموعه آیاتی که با موضوع آیه به گونه‌ای ارتباط داشته و در راستای روشن شدن مفهوم آن، کمک می‌نمایند، را روش تفسیر قرآن به قرآن می‌گویند (همان، ج ۱، ص ۱۹۹).

۲) تفسیر قرآن به روایت (روش روایی)

پیشینه تفسیر روایی، به دوران صدر اسلام و زمان نزول قرآن کریم برمی‌گردد (مؤدب، ۱۳۸۰: ص ۱۷۰) و مراد از تفاسیر روایی، آن دسته از تفاسیری‌اند که صرفاً روایات مرتبط با آیات از سوی مفسر، گردآوری و نقل شده‌اند، بدون آنکه هیچ شرح و تبیین و یا نقد و نظری پیرامون آنها و چگونگی دلالت و نحوه پیوند آنها با آیات قرآنی مطرح شود را تفسیر روایی محض می‌گویند (اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹: ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۱).

۳) تفسیر قرآن به عقل (روش عقلی)

در تعریف تفسیر عقلی، گفته شده تفسیر عقلی، تفسیری است که در آن مفسر با استفاده از عقل برهانی که خود استدلال گراست و دلیل، برهان و منبع است، به کشف حقایق و معارف آیات قرآن می-پردازد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۱، صص ۱۶۹-۱۷۱).

تا زمان شکل‌گیری روش عقلی بطور مستقل در تفاسیر، مفسران در کتب تفسیری، روش عقلی و روش اجتهادی را یکسان بکار برده‌اند؛ اما در برهه‌هایی از زمان، عقل در تفاسیر بعنوان منبع، شکل پر رنگتری را به خود گرفته، با این وجود در ادوار مختلف با توجه به شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی هر دوره، تفسیر عقلی فراز و نشیب‌های فراوانی را پشت سر گذاشته است. گرچه با عقل می‌توان آیات قرآن را تفسیر نمود؛ اما این، بدین معنا نیست که تمام آیات قرآن با استفاده از عقل، قابل تفسیر باشد؛ زیرا آیات متشابه و احکام فقهی در قرآن وجود دارد که عقل، توان فهم آن را ندارد (علوی مهر، ۱۳۸۱: صص ۱۶۸-۱۶۹) تفسیر عقلی و اجتهادی در برخی موارد نقطه اشتراکاتی دارند؛ اما این به معنای یکی بودن روش عقلی با روش اجتهادی نیست؛ زیرا این دو روش تفسیری، با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند که در ادامه بحث به آن، اشاره خواهد شد.

۴) تفسیر اجتهادی (ترکیب سه روش قرآنی، روایی و عقلی)

برای اجتهاد در تفسیر، معانی متعددی بیان شده است که کامل‌ترین آن عبارت است از به کار بردن همه توان در تحصیل حجت بر معنا و مراد. به بیان دیگر، اجتهاد در تفسیر، کوشش برای فهم و تبیین معانی و مقاصد آیات بر اساس شواهد و قراین معتبر (از قرآن، روایات، عقل) است. کار اجتهادی در تفسیر، پدیده‌ای است که از همان روزهای نخست در عصر تابعان به وجود آمد؛ چون در آن زمان، باب اجتهاد و اظهار نظر در تفسیر، گشوده شد و نقد و بررسی در آثار و اخبار منقول، رواج یافت و با گذشت زمان، دایره آن گسترده‌تر شد و با تنوع و چندگونگی علوم و معارف در جوامع اسلامی، رو به گسترش

نهاد. تفسیر اجتهادی بیشتر بر درایت و عقل متکی است تا روایت و نقل؛ چون معیار سنجش و بررسی در آن، اندیشه و تدبیر است و به طور مطلق بر آثار و اخبار نقل شده اعتماد نمی‌شود (معرفت، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۳۴۲).

۵) تفسیر به رأی

منظور از تفسیر به رأی، این است که شخص، آیه‌ای را در نظر بگیرد و سعی کند آن را بر رأی و نظر خود منطبق سازد و بدین وسیله، دیدگاه خود را با آن آیه توجیه نماید یا آن را وسیله‌ای برای تبلیغ عقیده و مسلک خود قرار دهد. منظور شخص در این شیوه، فهم آیه و تفسیر واقعی آن نیست؛ بلکه هدف او تثبیت مذهب و عقیده خویش است به هر وسیله‌ای که ممکن باشد؛ آیات قرآن نیز برای او در حکم وسیله‌ای برای رسیدن به هدف خویش است و این تحمیل رأی بر آیه است نه تفسیر آن (همان، ص ۳۵۱).

در این جستار برآنیم که به این چهار پرسش اساسی پاسخ دهیم.

۱- معنی و حقیقت تفسیر عقلی از دیدگاه دانشمندان و مفسران چیست؟

۲- حجیت تفسیر عقلی و عوامل تاثیر گذار در پیدایش تفسیر عقلی چیست؟

۳- رشد و رکود تفسیر عقلی در چه مقاطعی بوده است؟

۴- اهم تفاسیر عقلی و ویژگیهای هر کدام از زمان پیدایش تا کنون چیست؟ آیا تا کنون تفسیر عقلی

مستقلی نوشته شده است؟

۲-۱ فرضیه های پژوهش

۱. تفسیر عقلی، تفسیری است که با استفاده از عقل برهانی و قراین عقلی، بعنوان یک منبع، و نه صرفاً

در نقش «مصباح» و «ابزار» برای کشف معارف و حقایق آیات قرآن به کار می‌رود.

۲. با آغاز قرن دوم و اوج گیری مباحث کلامی و روی کارآمدن معتزله، زمینه ورود عقل در تفسیر فراهم آمد چراکه قبل از آن به تفسیر به این شکل توجه نشده بود و این خود علتی برای بوجود آمدن تفسیر عقلی شد.

۳. تفسیر عقلی از قرن دوم هجری آغاز شد و اوج عقلگرایی در جهان اسلام در قرن‌های ۴ و ۵ بوده ولی کم‌کم روند نزولی به خود می‌گیرد و مجدداً در قرن چهارده و عصر حاضر، اهتمام به تفسیر عقلی، اوج گرفت.

۴. تاکنون در طول تاریخ، تفسیر عقلی محض بطور مستقل نوشته نشده است، مهمترین کتابهایی که به صورت عقلی و اجتهادی از زمان پیدایش تا عصر حاضر نوشته شده، به شرح ذیل است: تفسیر مجاهد؛ تفسیر تبیان، تفسیر تسنیم.

۳-۱ پیشینه تحقیق

گرچه در کتاب «درسنامه و گرایشهای تفسیری قرآن» به واژه شناسی تفسیر عقلی و دیدگاه‌های موجود در خصوص تفسیر عقلی اشاره شده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: صص ۱۷۵-۱۹۱). همچنین در کتاب تاریخ تفسیر قرآن کریم، در رابطه با تفسیر عقلی و اینکه تفسیر عقلی از زمان پیامبر و در صدر اسلام و در عصر امامان معصوم (ع) بوده است، مطالبی بیان شده است (جلالیان، ۱۳۷۸: صص ۹۵-۱۰۴)؛ همچنین مقاله‌ای با عنوان روش تفسیر عقلی و نقد دیدگاههای ذهنی نوشته سید حسین فیاض رضوی است که وی در خصوص مفهوم تفسیر عقلی و جایگاه عقل در قرآن و ادله مخالفان و موافقان تفسیر عقلی، نکاتی را بیان کرده است. آیه الله جوادی آملی نیز در تفسیر تسنیم در خصوص عقل منبع و عقل مصباح به مطالبی اشاره نمودند که در واقع این امر را می‌توان از جمله ابتکارات ایشان دانست؛ چرا که ایشان به روشنی، مرز بین عقل منبع و عقل مصباح را بیان داشتند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۱، صص ۱۶۹-۱۷۱) اما با بررسی‌هایی که صورت گرفته، تاکنون کتاب یا مقاله‌ای بطور مبسوط در خصوص سیر تطور تفاسیر عقلی نوشته نشده است و در این پژوهش تلاش بر آن است که این سیر تطور در قالب دوره‌های شکل‌گیری، رشد و افول بررسی شود.

۱-۴ روش شناسی پژوهش

روش پژوهشی حاضر توصیفی تحلیلی و با تکیه بر منابع اسنادی و کتابخانه‌ای است.

۱-۵ اهداف پژوهش

۱. شناخت و مفهوم شناسی تفسیر عقلی و اجتهادی.
۲. آگاهی از سیر تطور تفسیر عقلی .
۳. بیان جایگاه و محدوده عملکرد عقل.
۴. آگاهی از امتیازات و آسیب‌های تفسیر عقلی.
۵. شناساندن مخالفان و موافقان تفسیر عقلی و ادله آنها.
۶. بیان دیدگاه‌های موجود در خصوص تفسیر عقلی.

فصل دوم: مفاهیم و مبانی نظری پژوهش

۲-۱ مفهوم شناسی تفسیر عقلی

۲-۲ پیشینه تفسیر عقلی

۲-۳ تفسیر عقلی محض؛ ممکن یا محال؟

۲-۴ برداشتهای مختلف در رابطه با روش تفسیر عقلی

۲-۱ مفهوم شناسی تفسیر

تفسیر، مصدر باب تفعیل از ه
انی برای آن ذکر شده است: بیان نمودن، توضیح و تفصیل دادن (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۷، ص ۲۴۷)؛ آشکار کردن معنای معقول از کلمه یا کلام (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۵، ص ۵۵)؛ نظر کردن طبیب به آب و یا ادرار بیمار برای پی بردن به بیماری (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۳، ص ۴۷). تفسیر در اصطلاح، کشف معانی قرآن و بیان مراد آن است، خواه به جهت مشکل بودن لفظ باشد و خواه به جهتی دیگر، و خواه بر حسب معنای ظاهر باشد و خواه غیر آن (زرکشی، ۱۴۱۰: ج ۲، ص ۲۸۵). علامه طباطبایی می‌گوید: «تفسیر بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آنهاست» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۴). به نظر می‌رسد یکی از معاصران با توجه به تعاریف دانشمندان پیشین، تعریف جامع و دقیقی از تفسیر ارائه کرده است. او می‌گوید: «تفسیر، بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و کشف مراد خداوند و مقاصد الهی از آن بر مبنای قواعد ادبیات عرب و استفاده از اصول عقلایی است» (رجبی، ۱۳۸۲: ص ۱۳).

عقل، از جمله الفاظ عربی است که، کلماتی چون «نهییه، حجر، قلب، لب» هم‌خانواده او به شمار می‌روند و در زبان فارسی، کلماتی چون اندیشه و خرد، فهم و معرفت، معادل آن محسوب می‌شوند. کلمه عقل در قرآن بصورت فعل و مشتقات آن آمده است، بطور مثال عقل در قرآن کریم، یک بار به صورت «عقلوه» در آیه (۷۵: بقره)، ۲۴ بار «یعقلون» در آیاتی چون (مائده: ۵۸، حجرات: ۴، نحل: ۱۲

و...، یک بار «نعقل» در آیه (ملک: ۱۰)، و ۲۲ بار «تعقلون» در آیاتی مانند (بقره: ۴۴، انعام: ۳۲، هود: ۵۱... (آمده است.

عقل در لغت به معنی نیرویی که آماده برای پذیرش علم است و نیز علم و دانشی که با آن، نیروی باطنی انسان از آن سود می‌برد و به معنای امساک؛ نگهداری و منع نیز می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: صص ۵۷۷-۵۷۸). عقل ابزاری است که انسان را از سایر حیوانات جدا می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۱، ص ۴۵۹) و به معنای قوه تشخیص صلاح و فساد در جریان زندگی مادی و معنوی، سپس ضبط و امساک نفس و منع آن بر همان مطلب است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ج ۸، ص ۱۹۶). در اصطلاح، مراد از عقل به عنوان یک منبع، نیرویی است که در هر انسانی به ودیعت نهاده شده و مجموعه اصول کلی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، ارزش‌شناختی و استلزامات بی‌واسطه آنها را که بدیهی یا نزدیک به بدیهی می‌باشند، در اختیار انسان قرار می‌دهد (خویی، بی‌تا: ص ۱۳).

با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی تفسیر و عقل می‌توان به درک درستی از تعریف تفسیر عقلی دست یافت و گفت: تفسیر عقلی، آن است که مفسر با استفاده از درک و فهم سلیم، به تدبر و تفکر در فهم معنای آیات (بدون تحمیل و پیش فرض) به تفسیر قرآن پردازد (علوی‌مهر، ۱۳۸۱: ص ۱۶۵). به عبارت دیگر، «تفسیر عقلی، تفسیری است که در آن مفسر با استفاده از عقل برهانی که خود استدلال-گراست و دلیل، برهان و منبع است، به کشف حقایق و معارف آیات قرآن می‌پردازد، اگرچه آیات و روایات، مفسر را در فهم بهتر قرآن یاری می‌رساند؛ اما همچون چراغی است که راه را نشان می‌دهد و به تعبیر دیگر «عقل مصباحی» است، بنابراین عقل در اینجا معنایی فراتر از فکر و اندیشه و قبول دانش دارد لذا مراد عقل، در اینجا «عقل برهانی» می‌باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۱، صص ۱۶۹-۱۷۱).

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، عقل برهانی، یکی از منابع علم تفسیر و دستیابی به معارف قرآنی است. البته عقلی که از گزند مغالطه و هم و از آسیب تخیل، مصون باشد. اگر عقل برهانی، مطلبی را اثبات یا نفی کرد، حتماً در تفسیر قرآن باید آن مطلب ثابت شده، مصون و محفوظ بماند و با ظاهر هیچ

آیه‌ای نفی نگردد و مطلب نفی شده، منتفی باشد و با ظاهر هیچ آیه‌ای ثابت نشود؛ چنان‌که اگر آیه‌ای دارای چند احتمال بود و جز یک مُحْتَمَلِ معین همه آنها عقلاً منتفی بود، باید به کمک عقل برهانی، آیه مورد بحث را فقط بر همان مُحْتَمَلِ حمل کرد و یا اگر آیه‌ای دارای چند مُحْتَمَلِ بود که یکی از آنها برابر عقل برهانی، ممتنع بود، حتماً باید آن مُحْتَمَلِ ممتنع را نفی کرد و آیه را بر یکی از مُحْتَمَل‌های ممکن بدون ترجیح (در صورت نبود رجحان) حمل کرد (همان، صص ۵۷-۵۸).

به نظر می‌رسد در میان مفسران، ایشان جایگاهی بس والا برای عقل و عقل برهانی در تفسیر، قائل است به طوری که حتی با آیات قرآن نمی‌تواند در تعارض باشد و این نظریه‌ای است که کمتر در میان مفسران پیشین دیده شده است.

۲-۲ پیشینه تفسیر عقلی

پیشینه تفسیر عقلی را می‌توان از زمان نزول قرآن دانست و پایه گذار این روش تفسیری را خود قرآن معرفی کرد، از آن جهت که قرآن به پیامبر (ص) فرمان می‌دهد که مردم را با «برهان» و «موعظه» به راه پروردگارش دعوت کند و حتی با کسانی که اهل مجادله و مناظره هستند، بنحو احسن «جدل» کند که این روش همان روش «تعقلی» است که محور و مدار آن اندیشه و تعقل و استنتاج است (جلالیان، ۱۳۷۸: ص ۹۷)؛ چنانچه خداوند متعال در آیه ۱۲۵ سوره نحل می‌فرماید: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» یعنی؛ (ای رسول ما) خلق را به حکمت و برهان و موعظه نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با بهترین طریق با اهل جدل «مناظره» کن.

پیامبر اکرم (ص) بعنوان اولین مفسر قرآن، وظیفه خطیر تبیین و تفسیر و شرح آیات قرآن را بعهده داشته است و بعد از پیامبر هم امام علی (ع) به تفسیر آیات می‌پرداخت. در برخی از تفسیرهای مأثور از امامان معصوم (ع) استناد به معلوم عقلی دیده می‌شود، برای نمونه: امام علی (ع) در نهج البلاغه در تبیین حقایق قرآنی و حتی در تشریح آیات آفاقی و انفسی و نیز در بحث توحید و صفات خداوند یکتا، مسائل بکر و عمیق عقلی بیان فرموده‌است. امام (ع) در تبیین توحید حقیقی و نفی توحید عددی در شرح آیه

«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (إخلاص: ۱) فرموده است: «الاحد لا بتأويل عدد» (دشتی، ۱۳۸۱: خ ۱۵۲، ص ۲۸۱) یعنی او یکی است اما نه آن یکی که در عدد می‌آید و دوّمی و سوّمی ... دارد. امام (ع) با این عبارت موجز و پر مغز و با استفاده از استدلال عقلی، توحید عددی را در مورد خداوند یکتا نفی می‌فرماید. یعنی این کلمه (احد) «در قل هو الله احد» و در بیان امام (ع) آن احدی است که دوئی بردار نیست و آن احدی است که ثانی و ثالث ندارد. وحدت عددی چندتایی بردار است و فرض تکرر دارد؛ ولی وحدت حقیقی یعنی ذاتی که (بسیط محض) است و هرگز کثرت پذیر نیست و دوّمی برای او متصور نمی‌باشد (جلالیان، ۱۳۷۸: ص ۱۰۰). در دوران تابعان و با اوج‌گیری بحث‌های کلامی و با شکل‌گیری معتزله، تفسیر عقلی به اوج خود رسید (معرفت، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۳۵۰؛ ج ۱، ص ۴۳۵) و تفاسیر عقلی از زمان پیدایش تا عصر حاضر فراز و نشیب‌های بسیاری را پشت سر گذاشته است.

۳-۲ تفسیر عقلی محض؛ ممکن یا محال؟

برای بررسی امکان تفسیر عقلی محض ابتدا باید محدوده عملکرد تفسیر عقلی را مشخص کرد؛ چون عقل با ارزش‌ترین نیرویی است که خداوند در وجود انسان به ودیعه نهاده است و کار آن، درک و فهم است که با به کار گرفتن حواس پنجگانه؛ یعنی شنوایی، بینایی، لامسه، چشایی و بویایی به فهم و ادراک نائل می‌شود. از آن جا که عقل، پدیده‌ای از پدیده‌هاست و هر پدیده‌ای محدود است، طبیعی است که حیطة و گستره‌ی کارش نمی‌تواند نامحدود باشد. پس محدوده‌ی کار و فعالیت عقل در حیطة‌ی مخلوقات است و توان محدودی در شناخت خدا دارد و به ذات و کنه خدا که نامحدود است، راهی ندارد. ممکن است گمان شود که عقل آدمی، توان وضع قانون دینی و انشای حکم اسلامی را دارد و اگر کسی چنین ادعایی را داشته باشد در واقع پذیرفته است که عقل می‌تواند در بعد تشریحی دین، سهمی داشته باشد و احکامی را به مجموعه دین بیفزاید. با توجه به آنکه منبع هستی شناسی دین، فقط اراده و علم ازلی الهی است و همه اصول و فروع محتوایی دین از ناحیه خداوند سبحان تعیین می‌شود و عقل آدمی، فاقد شأن حکم کردن و دستور دادن است، بلکه فقط می‌تواند منبعی برای فهم و ادراک احکام

الهی باشد. انشای حکم و صدور دستور باید و نباید از عهده کسی بر می‌آید که حق ربوبیت داشته و به جمیع مصالح و مفسد آگاه و قدرت بر پاداش و کیفر و عقاب داشته باشد، چراکه پاداش مطیعان و عقاب عاصیان از توان عقل، خارج است و تنها کار عقل درباره‌ی عاصیان تقبیح و مذمت آنهاست (جوادی آملی، ۱۳۸۹: صص ۳۹-۴۲).

در صورت پذیرش وضع قوانین دینی توسط عقل، اشکالی بوجود می‌آید و آن این است که عالم بودن خداوند خدشه‌دار می‌شود؛ چرا که انسان، آگاه به تمام مصالح و مفسد یک چیز نمی‌باشد بدین جهت قادر به وضع قانون دینی بدون نقص نخواهد بود. انسان دارای دو قوه‌ی عقل بنام، عقل نظری و عقل عملی است: عقل نظری؛ آنچه که حکم خدا را ادراک می‌کند و می‌فهمد و عقل عملی؛ همان قوه‌ی است که کنش و رفتار آدمی را کنترل کرده و با تدبیر خود رضوان الهی را نصیب انسان می‌گرداند (همان، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۱۵۳) و در حوزه شخصی حکم می‌کند و می‌تواند ولایت و آمریت فردی داشته باشد (همان، ۱۳۸۹: ص ۴۴). ممکن تصور شود که قاعده «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع و کلّ ما حکم به الشرع حکم به العقل» تأییدی بر این نکته است که عقل، مصدر صدور احکامی است و احکام عقل مورد تأیید شرع قرار می‌گیرد؛ لیکن این تصور ناشی از تحلیل نادرست مفاد این قاعده است. منشأ ارزیابی ناصواب این قاعده آن است که عقل را حاکم قراردسیم؛ اما اگر همه جا عقل را مدرک و فهم‌کننده بدانیم معنای قاعده چنین می‌شود که آنچه عقل از احکام خدا می‌فهمد شرع آن را می‌پذیرد؛ یعنی ادراکی که عقل از حکم خدا دارد ممضای شرع است (همان، ص ۴۳).

می‌توان دو نوع رابطه برای احکام دینی با عقل تصور نمود:

۱. احکام عقلی؛ منظور از احکام عقلی، احکام و دستوراتی است که مطابق عقل سالم و فطری انسان باشد و خردمندان جهان آن را پذیرفته‌اند، و اگر دینی هم نمی‌بود عقل می‌توانست آن حکم را بیان کند، مانند حرمت ستم، و غصب اموال یکدیگر، نیکو و پسندیده بودن کمک و بخشش به نیازمندان، عمل نمودن به دستورات بهداشتی، دانش‌اندوزی و ... که عقل همه این امور را تأیید و حکم به صحت آن می‌نماید.

۲. احکام فراعقلی؛ مطالب و احکامی در دین وجود دارد که عقل، توانایی درک آنها را ندارد و فراتر از فهم و درک عقلی است مانند اینکه چرا نماز صبح دو رکعت است؟ درک ذات خداوند و چگونگی آن، مسأله وحی، کیفیت نزول وحی و درک ویژگی‌های فرشتگان از مسائل نوع فراعقلی است. عقل، این گونه احکام و مطالب را رد نمی‌کند و متضاد با فهم و درک خود نیز نمی‌داند، ولی دلیلی برای پذیرش و توجیه نمی‌تواند بیابد؛ یعنی توجیه عقلانی برای آن نیست و دلیلی بر محال و ممتنع بودن آن نیز ندارد (علوی مهر، ۱۳۸۱: ص ۱۵۹).

شاید این تصور بوجود بیاید که این امور مربوط به انسانهای عادی است که عقلهای ناکامل آنها توان آن را ندارند که مصدر صدور احکام دین قرار بگیرند، اما نفوس کامله؛ یعنی انبیا و معصومان، دارای ولایت تشریعی هستند و چون برخوردار از عصمت‌اند، می‌توانند بر مجموعه دین بیفزایند و احکام و قوانینی را در آن بگنجانند، اما این امر نباید سبب ایجاد این تصور شود که تأمین بخشی از محتوای دین به ائمه تفویض شده است؛ به این معنا که اراده و علم ازلی الهی، تعیین کننده محتوای برخی از احکام نباشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص ۴۵). علاوه بر این، از کلام امام علی (ع) در نهج البلاغه درباره‌ی رسالت پیامبران چنین استفاده می‌شود که عقل و شرع نه تنها تعارض با هم ندارند، بلکه هماهنگ و مؤید یکدیگرند. «... و یشیروا لهم دفائن العقول...» و دفینه‌های عقل‌ها را برای آنان برانگیزاند (دستی، ۱۳۸۱: ص ۱، ص ۳۹).

در مجموع، تردیدی وجود ندارد که اساس تفهیم و تفهّم بر بنیان عقل، استوار شده است و عقل آدمی، قادر به وضع قوانین دینی نیست، زیرا به تمام مصالح و مفسد امور، آگاه نمی‌باشد و نقش شاخص عقل و محدوده عملکرد آن را می‌توان فهم مطالبی دانست که از سوی خداوند متعال برای هدایت بشر فرستاده شده است و عقل با دارا بودن معیارهایی می‌تواند راه‌های صحیح را از ناصحیح بازشناسد که از این معیارها به عنوان قواعد عقلی یا احکام عقل نظری و عملی یاد می‌شود.

با توجه به مطالب فوق، می‌توان نتیجه گرفت که، تفسیر عقلی محض برای همه قرآن ممکن نیست، زیرا قرآن دارای یکسری آیات متشابه و احکام فقهی است که از طریق عقل، فهم آنها امکان ندارد و به همین دلیل است که تاکنون تفسیر عقلی محض برای قرآن نوشته نشده است و تفاسیر عقلی موجود در اصل، تفسیر عقلگرا است؛ یعنی تفسیر اجتهادی است که در آن با توجه به آیات و روایات، به عقل و استدلال عقلی، بهای زیادی داده شده است.

۴-۲ برداشتهای مختلف در رابطه با روش تفسیر عقلی

در این‌که منظور از روش تفسیر عقلی چیست؟ دیدگاههای متفاوتی مطرح شده است که با بررسی هر کدام، به نظر نهایی و مقبول از این روش، دست می‌یابیم.

۴-۲-۱ تفسیر عقلی همان تفسیر اجتهادی

به اعتقاد برخی قرآن پژوهان، کار اجتهادی در تفسیر، پدیده‌ای است که از همان روزهای نخست در عصر تابعان به وجود آمد؛ چون در آن زمان، باب اجتهاد و اظهار نظر در تفسیر گشوده شد و نقد و بررسی در آثار و اخبار منقول رواج یافت و می‌توان آن را از مشخصات تفسیر تابعان دانست و با گذشت زمان دایره آن گسترده‌تر شد و با تنوع و چندگونگی علوم و معارف در جوامع اسلامی رو به گسترش نهاد (معرفت، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۳۴۹). ابن عاشور معتقد است، تفسیر عقلی، همان تفسیر اجتهادی و بکار بردن اجتهاد (عقل) در فهم نصوص قرآنی است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۱، ص ۳۰). از دیگر طرفداران این نظریه را می‌توان «خالد عبد الرحمن العک» دانست؛ زیرا او می‌گوید: «تفسیر عقلی مقابل تفسیر نقلی است که بر فهم عمیق از معانی الفاظ قرآن تکیه می‌کند، پس تفسیر عقلی بر اجتهاد در فهم نصوص قرآنی و درک مقاصد آن از مدلول‌ها و دلالت‌های آیات استوار است» (العک، ۱۴۱۴: ص ۱۶۷).

آیت‌الله معرفت می‌گوید: «تفسیر اجتهادی بیشتر بر درایت و عقل متکی است تا روایت و نقل؛ چون معیار سنجش و بررسی در آن، اندیشه و تدبیر است و به طور مطلق بر آثار و اخبار نقل شده اعتماد نمی‌شود» (معرفت، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۳۴۹).

به نظر می‌رسد با توجه به بیان دیدگاه‌های افراد در خصوص تفسیر عقلی که آن را همان تفسیر اجتهادی معرفی کردند لازم است بیان شود، روش تفسیر عقلی و روش تفسیر اجتهادی دو روش متمایز از هم هستند. تفسیری که مفسر با استفاده از عقل برهانی و قراین عقلی بعنوان منبع نه صرفاً در نقش «بزار» و «مصباح» برای کشف احکام شرعی و معارف قرآن بکار می‌برد را تفسیر عقلی می‌گوید و تفسیری که مفسر با کمک قواعد قطعی عقلی و با استفاده از جمع بندی آیات و روایات معنای آیه‌ای را در می‌یابد را تفسیر اجتهادی می‌نامند. برخی معتقدند میان دو روش تفسیر عقلی و اجتهادی، نوعی رابطه عام و خاص مطلق برقرار است و روش اجتهادی، اعم از روش عقلی و گستره آن فراگیرتر است و روش عقلی، اخص از روش اجتهادی و دامنه آن محدودتر است. به بیان دیگر، روش اجتهادی، افزون بر دیگر روش‌ها شامل روش عقلی هم می‌شود؛ اما روش عقلی تنها محدود به خود عقل است (علوی مهر، ۱۳۸۱: صص ۱۵۵-۱۹۳).

به اعتقاد برخی، با توجه به تعریف روش تفسیری، روش تفسیر عقلی با روش تفسیر اجتهادی، متفاوت است؛ زیرا اصلاً تفسیر اجتهادی را نمی‌توان یک روش دانست؛ به دلیل آنکه اجتهاد، مانند قرآن، روایت، عقل، عرفان و علم، منبع و مستند تفسیر نیست، بلکه مکتب و شیوه‌ای است که دسته‌ای از منابع تفسیری را در خود جای داده است. شاید به دلیل همین تفاوت‌ها بوده است که برخی از تفسیرپژوهان شیعه، روش تفسیر عقلی را مستقل از روش اجتهادی، تعریف و اقسام و ابعاد هر یک را جداگانه بررسی کرده‌اند (محمدی یدک، ۱۳۹۰: ص ۵۸) در مقابل، گروهی دیگر، با نادیده گرفتن این تفاوت، روش تفسیر عقلی را مستقلاً به کار نبرده بلکه یا در کنار روش اجتهادی قرار داده‌اند (ایازی، ۱۴۱۴: ص ۴۰) و یا صرفاً در تعریف روش اجتهادی از آن یاد کرده‌اند (مودب، ۱۳۸۰: ص ۲۱۱).

۲-۴-۲ تفسیر عقلی همان تفسیر به رأی

هنگامی که سخن از تفسیر عقلی می‌شود؛ بطور ناخودآگاه، ذهن آدمی به این سمت سوق پیدا می‌کند که مبدا در این شیوه تفسیری، قرآن دگرگون معنا شود و هرکس به میزان عقل و فهم خود به تفسیر بپردازد و کژفهمی در آیات قرآن، سبب تحریف قرآن و تفسیر به رأی شود.

هم زمان با تفسیر، جعل احادیث، تحریف معنوی آیات و انحراف افکار از حقایق قرآن کریم آغاز گردید و عده‌ای تا توانستند روایات را علیه اهل بیت علیهم السلام و در مدح مخالفان آنان جعل کردند و به تأویل باطل و تفسیر به رأی در آیات قرآن پرداختند (علوی مهر، ۱۳۸۱: ص ۱۷۵).

با این وجود، برخی به تقسیم بندی تفسیر به رأی پرداختند، و آن را به دو قسم ممدوح و مذموم تقسیم کردند؛ راغب اصفهانی برای اولین بار این تقسیم بندی را انجام داد (راغب اصفهانی، بی تا: ص ۱۶۵) و سپس ابن قیم (ابن قیم جوزیه، ۱۳۷۴ق: صص ۲۸۴-۲۸۵) و شاطبی (قاسمی، ۱۳۹۸: ج ۱، ص ۱۶۵) از این روش پیروی کرده‌اند. اما ذهبی، این تقسیم بندی را گسترش داده، تفسیر عقلی را یکی از مصادیق تفسیر به رأی دانسته و رأی را به معنای اجتهاد می‌داند و آن را به نوعی معادل تفسیر عقلی برمی‌شمرد، سپس تفسیر به رأی را به دو قسم ممدوح و مذموم تقسیم می‌کند و تفسیر به رأی ممدوح را همان تفسیر عقلی معرفی می‌کند (ذهبی، ۱۴۰۷: صص ۲۵۶-۲۶۵).

ایازی نیز اصطلاح «تفسیر عقلی اجتهادی» را در برابر تفسیر به رأی مذموم دانسته و گفته است: مقصود از آن روش اجتهادی‌ای است که بر اساس قواعد عقلی قطعی در شرح معانی قرآن و تدبّر در مضامین آن و تأمل در ملازمات بیانات آن استوار شده است (ایازی، ۱۴۱۴: ص ۴۰).

محمد زغلول، عنوان تفسیر به رأی را به جای تفسیر اجتهادی به کار برده و تفسیر به رأی را تفسیر درایی (التفسیر بالدرایة) نامیده و آن را تفسیری می‌داند که بر نظر، تفکر، استدلال عقلی و استنباطی که برآیند آن اجتهاد و اظهار نظر است مبتنی باشد و منظور از رأی در تفسیر به رأی یا درایی، همان اجتهاد است (زغلول، ۱۴۲۰: ص ۱۰۷).

اما به نظر می‌رسد تفسیر عقلی، تفاوت اساسی با تفسیر به رأی داشته باشد. تفسیر به رأی، به معنی درک عقلانی نیست؛ بلکه تفسیر به عقیده و سلیقه شخصی است که در آن مفسر، شرایط لازم برای تفسیر (از جمله، دانستن ادبیات عربی در سطح بالا، آگاه بودن از نکات و دقایق فصاحت و بلاغت زبان، اطلاع از کیفیت تنزیل، اسباب نزول و شأن نزول آیات، ناسخ و منسوخ، مجمل و مبین، مطلق و مقید، عام و خاص، علم حدیث و ...) را رعایت نمی‌کند (عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ص ۲۵۸). در واقع، تقسیم کردن تفسیر به رأی به دو قسم ممدوح و مذموم، امری بیهوده است؛ چراکه تفسیر به رأی در هر صورت توسط آیات و روایات بطور صریح، نهی و مذمت شده است و چیزی که مذمت شده دیگر نمی‌تواند ممدوح باشد. در واقع این نوع تقسیم بندی، مانند این است که بگوییم دروغ، بد است و سپس فردی بگوید دروغ دو نوع است دروغ خوب و دروغ بد.

در قرآن و روایات وارد شده از ائمه معصوم «ع» همواره از تفسیر به رأی، نهی شده است و بعنوان امری مذموم شناخته شده است که در آیات «اعراف: ۳۳ و اسراء: ۳۶» به آن اشاره شده است و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: کسی که بدون علم و دانش قرآن را تفسیر کند، جایگاهش آتش جهنم است (عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ص ۲۵۸).

علامه طباطبایی در معنای تفسیر به رأی، می‌گوید: اضافه رأی به ضمیر «ه» (برأیه) در روایات؛ استقلال، استبداد و خودسری در رأی را می‌فهماند که مفسر بدون استمداد از آیات دیگر قرآن، تنها بر فهم کلام عربی تکیه کند و مستقلاً رأی دهد.^۲ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۳، صص ۷۶-۷۷) وی معتقد است مفسر نباید در تفسیر آیات قرآنی به اسبابی که برای فهم کلام عربی در دست دارد اکتفا نموده، کلام خدا را با کلام مردم مقایسه کند. به نظر علامه، تفسیر به رأیی که مورد نهی قرار گرفته، مربوط به روش کشف است، نه مکشوف. تفسیر به رأی از آن جهت مذموم به شمار می‌آید که روش آن یک روش

^۱ امام صادق علیه السلام فرمود: کسی که قرآن را تفسیر به رأی کند اگر چه صحیح هم باشد پاداشی به او داده نمی‌شود و اگر به خطا رود گناهِش برگردن او است (عیاشی، ۲۰۰۶م: ج ۱، ص ۱۷).

تفسیری خطا می‌باشد و محکومیت آن، از آن جهت نیست که نتیجه آن غلط است، هر چند که گاهی ممکن است نتیجه تفسیر به رأی، صحیح باشد؛ اما از آن جهت که مفسر، مطلبی را به خدا نسبت داده که هیچگونه حجتی برای آن نداشته از این رو خطا کرده‌است (همان).

ملاصدرا دو مصداق برای تفسیر به رأی بیان می‌کند و آن را غیر از دریافت و آزاداندیشی فهم و ادراک می‌داند: (۱) تحمیل خواست و نظر و رأی مفسر برقرآن و تأویل قرآن بر اساس آنچه خود به آن تمایل و رغبت دارد. (۲) دیگر آنکه فرد به صرف دانستن مقداری عربی و پشتوانه نقل و روایت و دانش لغت و الفاظ پیچیده‌ی قرآن یعنی بدون فراهم کردن ابزار و مقدمات لازم به سوی تفسیر قرآن بشتابد (شیرازی، ۱۳۸۶: ص ۱۱۸).

می‌توان مهمترین تفاوت موجود میان تفسیر به رأی و تفسیر عقلی را بدین گونه بیان کرد: منظور از تفسیر به رأی، این نیست که انسان در فهم آیات از قرائن عقلی استفاده نکند؛ بلکه منظور آن است که انسان، سلیقه‌های شخصی و پندارها و اوهام خود را بر آیات و روایات تحمیل کند و قرآن و سنت را تابع فکر خود سازد، نه فکر خود را تابع قرآن (علوی مهر، ۱۳۸۱: ص ۱۶۷)؛ اما تفسیر عقلی، آن است که از قرائن روشن عقلی که مورد قبول همه خردمندان است برای فهم معانی الفاظ و جمله‌های قرآن و حدیث استمداد جوییم؛ مثلاً هنگامی که گفته می‌شود خداوند سمیع و بصیر است، عقل می‌گوید مسلماً مراد این نیست که خداوند، گوش و چشم دارد بلکه مقصود آن است که خداوند، علم فراگیر به جمیع امور دارد و آن هنگام که می‌گوید: «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَ أَضَلُّ سَبِيلًا» (اسراء: ۷۲)، منظور از کوری، کوری چشم نیست، بلکه نداشتن بصیرت و دیده باطنی است و آیه ۴۶ سوره حج «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُون لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» یعنی؛ آیا در زمین گردش نکرده‌اند تا دل‌هایی داشته باشند که با آن بیندیشند یا گوش‌هایی که با آن بشنوند؟ در حقیقت، چشمها کور نیست لیکن دل‌هایی که در سینه هاست کور است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۳، ص ۱۶۹).

برای این که مفسر در تفسیر عقلی، مبتلا به تفسیر به رأی نشود، نیاز به رعایت نکاتی دارد که در این جا به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. تفسیر تمام قرآن براساس عقل (به معنای درک و فهم) صحیح نیست، زیرا قرآن دارای آیات متشابه، فروع و احکام فقهی و ... می‌باشد که فهم عقل بدان‌ها راه ندارد.
۲. تفسیر عقلی نباید مخالف روایات قطعی باشد.
۳. نباید تفسیر عقلی با آیات دیگر قرآن در تعارض باشد.
۴. نباید تفسیر عقلی، مخالف احکام قطعی عقلی باشد (علوی مهر، ۱۳۸۱: صص ۱۶۸-۱۶۹).

۳-۴-۲ استفاده ابزاری از قراین عقلی در تفسیر عقلی

آیت‌الله مکارم شیرازی معتقد است منظور از تفسیر به عقل آن است که ما از قراین روشن عقلی که مورد قبول همه خردمندان می‌باشد برای فهم معانی الفاظ و جمله‌ها، از جمله قرآن و حدیث استمداد جوییم و سپس بیان می‌کند «هر جا سخن از تفسیر به عقل در میان آید منظور اینگونه تفسیرها است، نه مطالب تحمیلی و سلیقه‌های شخصی و افکار علیل و پندارهای بی‌اساس» (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷: صص ۲۳-۲۴).

برای فهم آیات قرآن گاهی از برهان و در برخی مواقع از ابزار و قرینه‌های عقلی استفاده می‌شود، با توجه به توضیحات آیت‌الله مکارم شیرازی، عقل، ابزار تفسیر قرآن است و نقش مصباحی را دارد؛ اما این دیدگاه نمی‌تواند جامع و مانع باشد چرا که این معنا برای تفسیر عقلی، معنای عامی است که شامل انواع قراین عقلی؛ اعم از برهانی، بدیهیات عقلی، مجاز عقلی و حتی عقل ابزاری می‌شود و قلمرو آن بطور دقیق مشخص نشده است و تفکیکی بین تفسیر عقلی به معنای اجتهادی و عقل برهانی ایجاد نکرده است (علوی مهر و دیگران، ۱۳۹۴: ص ۲۹۵).

۴-۲ تفسیر عقلی همان تفسیر قرآن با عقل برهانی است

در رابطه با تعریف تفسیر عقلی، می‌توان یکی از بهترین تعاریف را تعریف آیت الله جوادی آملی دانست. وی نقش عقل را در تفسیر، بالاتر از ابزار و مصباح می‌داند و بر جایگاه عقل در تفسیر به عنوان منبع، تأکید دارد و می‌گوید: «تفسیر عقلی یا به تفطن عقل از شواهد داخلی و خارجی صورت می‌پذیرد به این معنا که عقل فرزانه و تیزبین، معنای آیه‌ای را از جمع بندی آیات و روایات درمی‌یابد که در این قسم، عقل، نقش مصباح دارد؛ لذا چنین تفسیر مجتهدانه‌ای چون از منابع نقلی، محقق می‌شود جزء تفسیر مأثور، محسوب می‌شود نه تفسیر عقلی؛ و یا به استنباط برخی از مبادی تصویری و تصدیقی از منبع ذاتی عقل برهانی و علوم متعارفه صورت می‌پذیرد که در این قسم، عقل، نقش منبع دارد نه مصباح. بنابراین تفسیر عقلی، مخصوص به موردی است که برخی از مبادی تصدیقی و مبانی مستور و مطوی برهان مطلب به وسیله عقل استنباط گردد و آیه مورد بحث برخصوص آن حمل می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۱۶۹-۱۷۱).

آیه‌الله جوادی آملی، مشخصه‌هایی را برای تفسیر عقلی ذکر می‌کند:

۱). استفاده از عقل و برهانهای عقلی که از وهم و مغالطه و تخیل به دور باشد و در واقع، قرائنی برای تفسیر آیات قرار بگیرند را عقل برهانی می‌گویند؛ یعنی در اینجا عقل، خود منبع و برهان است و بیانگر مفاهیم آیات است.

۲). استفاده از نیروی فکر در جمع‌بندی آیات (همراه با توجه به روایات، لغت و...) و استنباط از آنها برای روشن ساختن مفاهیم و مقاصد آیات قرآن، که در اینجا عقل، مصباح و کاشف است، یعنی؛ عقل در اینجا مانند عقل برهانی، دیگر خود به تنهایی منبع و برهان نیست و با استفاده از ابزارهای دیگری چون آیات و روایات، مفسر آیات قرار می‌گیرد (همان).

مراد وی از عقل در تعریف اول، عقل برهانی است که به حکم یک منبع مستقل است و با این نوع عقل و بدون کمک هیچ ابزار دیگری، حتی آیات و روایات، می‌توان به تفسیر عقلی قرآن دست یافت؛ پس

در واقع با این توضیحات این نتیجه حاصل می‌شود که تفسیر عقلی محض اثبات شده و می‌توان آیات قرآن را به شکل عقلی محض تفسیر نمود؛ اما در تعریف دوم که در آن عقل، نقش مصباح دارد و از ابزارهای دیگر در تفسیر قرآن استفاده می‌کند، منظور تفسیر اجتهادی است که به نظر وی بطور تسامحی بنام تفسیر عقلی خوانده می‌شود.

حال می‌توان به اصل تفاوت در تفسیر عقلی و تفسیر اجتهادی پی برد و بیان داشت که تفاوت اساسی آن دو در منبعی است که مورد استفاده قرار می‌دهند؛ یعنی منبعی که در تفسیر عقلی مورد استفاده قرار می‌گیرد صرفاً عقل و البته مراد از عقل، عقل برهانی است و در مقابل، منبعی که در تفسیر اجتهادی مستفاد می‌شود عقل مصباحی است که به همراه قرائن دیگر چون آیات، روایات و ... به تفسیر قرآن می‌پردازد.

آیه الله جوادی آملی در تفسیر، از روش عقلی بسیار بهره برده و شیوه عقلی را در تفسیر، مبنای کار خود قرار داده است؛ برای مثال در تفسیر تمام آیات سوره حمد از براهین و استدلالات عقلی بسیاری بهره برده است.

در اینجا ممکن است این تصور ایجاد شود که، همه انسان‌ها از نیروی عقل برخوردار می‌باشند؛ اما هنگامی که مطلبی را در اختیار آنها قرار دهند، هرکدام از آنها برداشت متفاوتی از آن مطلب خواهند داشت، حال چگونه عقل می‌تواند معیار و ملاک سنجش سخن درست از نادرست باشد و بعنوان معیار درستی در تفسیر به شمار آید؟ پاسخ آیت الله جوادی به این سؤال این است که اولاً: باید بینیم آنچه را که می‌خواهیم با عقل خود درک کنیم در چه حیطه‌ای است؟ آن مفهوم عقلی است یا فرا عقلی، ثانیاً: هر مفهوم و حقیقت دینی را نمی‌توان با برهان عقلی ثابت کرد؛ مانند معاد جسمانی و اخبار در خصوص احوالات انسان بعد از مرگ. به نظر آیت الله جوادی آملی، همه مسائل دینی، توجیه عقلانی دارند؛ به این معنا که هر جا عقل از شناخت و اثبات عاجز بود، انسان را به نقل و سایر راههای شناخت ارجاع می‌دهد، اما نباید از این نکته غفلت کرد که عقل سالم و به دور از وهم و مغالطه، می‌تواند نسبت به امور فراعقلی

هم شناخت پیدا کند و شرط آن بالا بردن ظرفیت انسان است؛ اگرچه این امر برای همه امکان پذیر نمی- باشد.

با توجه به مطالب فوق می توان گفت: «در تفسیر عقلی، عقل منبع است و نقش اصلی را ایفا می کند اگرچه آیات، روایات و ماثورات او را در فهم هرچه بهتر آیات کمک می کنند اما مراد عقل در اینجا بیش از قوهی فکر و قبول دانش است و عقل در اینجا عقل برهانی است، عقلی که از مغالطه، وهم و تخیل محفوظ است و عقلی است که با اصول و علوم متعارف خویش، اصل وجود مبدأ جهان و صفات و اسمای حسنی او را ثابت کرده است» (همان، ص ۱۷۰).

حال باید بررسی کرد عقل، چه نقشهای مهمی در تفسیر قرآن می تواند داشته باشد. از جمله نقشهایی که اندیشمندان برای عقل در تفسیر قرآن در نظر گرفته اند به شرح ذیل است:

۱. **قرینه حمل آیه برخلاف ظاهر:** گاهی ظاهر آیه ای برخلاف حکم قطعی عقل است. در اینجا عقل به تنهایی - صرف نظر از منابع دیگر - معنای ظاهری آیه را نفی می کند (رجبی، ۱۳۸۲: ص ۲۳۷) نمونه آن، آیه هایی است که مفاد ظاهری آن، جسم بودن خدای متعال است؛ مانند آیه شریفه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۳) براساس حکم عقل، ظاهر این گونه آیه ها مراد نیست و باید آنها را به گونه ای تفسیر کرد که با جسمانی نبودن خدا سازگار باشد؛ زیرا جسمانی نبودن خداوند از احکام قطعی عقلی است و آنچه ملازم با جسم بودن خدا باشد، پذیرفته نیست؛ بنابراین، مراد از نظر کردن به خدا، نظر حسی نیست که مربوط به چشم جسمانی و مادی است، زیرا برهانهای قطعی برناممکن بودن آن دلالت دارند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲۰، ص ۱۱۲).

۲. **نقش تبیینی و توضیحی:** این نقش عقل را می توان مصداق تدبر در قرآن دانست؛ یعنی عقل با استفاده از لغت، آیه ها و روایتها (قرائن پیوسته و ناپیوسته کلام) به کشف مجهول های خود از آیه ها می پردازد و با کاوش و استدلال، به فهم مراد خداوند از آیه دست می یابد (رجبی، ۱۳۸۲: ص ۲۳۸).

۳. کشف استلزامات: یکی از بهترین و پربارترین نقشهای عقل، کشف استلزامات مفاد آیات است. افزون بر مفاد ظاهری آیات، استلزامات عقلی آنها نیز، مقصود خداوند است و می‌توان آنها را دیدگاه‌های قرآنی تلقی کرد. بر این اساس، بخشی از تفسیر آیات را استلزامات عقلی مفاد آیات تشکیل می‌دهند و مفسر باید آنها را استخراج نماید (همان، ص ۲۳۹).

قرآن، سنت نبوی، روایات نقل شده از امامان معصوم، اجتهاد مفسران (عقل)، از منابع تفسیری شیعه به شمار می‌روند (مروتی، ۱۳۸۱: ص ۲۷۶). با توجه به اینکه عقل، بعنوان یکی از منابع تفسیر محسوب می‌شود، خود گواه این است که انسان می‌تواند در تفسیر قرآن از عقل استفاده کند. با مراجعه به تفسیرهای مأثور از ائمه معصومین، شاهد استفاده آن بزرگواران از عقل در تفسیر هستیم. البته گرچه با عقل می‌توان آیات قرآن را تفسیر نمود، اما این به این معنا نیست، که تمام آیات قرآن با استفاده از عقل، قابل تفسیر باشد، زیرا آیات متشابه و احکام فقهی در قرآن وجود دارد که عقل توان فهم آن را ندارد (علوی مهر، ۱۳۸۱: صص ۱۶۸-۱۶۹).

به نظر می‌رسد می‌توان گفت که، این مطلب که تفسیر تمام قرآن براساس عقل (به معنای درک و فهم) صحیح نیست، زیرا قرآن دارای آیات متشابه، فروع و احکام فقهی و ... می‌باشد که فهم عقل بدان‌ها راه ندارد، در همه جا قابلیت صدق را ندارد؛ زیرا با بررسی آیاتی که توسط مفسران به صورت عقلی تفسیر شده‌اند، مشاهده می‌شود که برخی از مفسران در تفسیر آیه‌هایی که مفاد ظاهری آن، جسم بودن خدای متعال است؛ مانند آیات (قیامت: ۲۳؛ فتح: ۱۰...) که در شمار آیات متشابه به شمار می‌روند به صورت عقلی تفسیر شده‌اند؛ پس آیات متشابه را می‌توان به شکل عقلی تفسیر نمود.

از این رو، مراد از تفسیر عقلی، تفسیری است که در آن به استنباط برخی از مبادی تصویری و تصدیقی، از منبع ذاتی عقل برهانی و علوم متعارفه پرداخته می‌شود، که عقل در آن نقش منبع را دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱، ص ۱۶۲). البته باید مراقب باشیم که در فهم این الفاظ، دچار تفسیر به رأی نشویم و براساس قاعده و ضابطه به تفسیر آیات قرآن با استفاده از عقل پردازیم.

فصل سوم: حجیت تفسیر عقلی و عوامل تاثیر گذار در

پیدایش تفسیر عقلی

۳-۱ حجیت تفسیر عقلی

۳-۲ حجیت عقل

۳-۳ ذاتی یا جعلی بودن حجیت عقل

۳-۴ عوامل تأثیر گذار در پیدایش تفسیر عقلی

۳-۱ حجیت تفسیر عقلی

مباحث مربوط به عقل از گذشته‌های دور میان عالمان و فرهیختگان تمام جوامع مطرح بوده است. یکی از این مباحث، مسئله حجیت و اعتبار عقل است. عقل موهبتی است که خداوند متعال در سرشت انسان به امانت گذارده و به واسطه ی آن امکان شناسایی حقایق و تمیز حق از باطل را به او اعطا نموده است و از این جهت است که عقل در عرض سایر منابع دینی، حجت الهی و منبع مستقل قلمداد می شود.

اهمیت عقل و حجیت آن، آنچنان مورد عنایت شریعت می باشد که در قرآن و سنت به تعداد بسیار زیادی آیه و روایت در این زمینه موجود است.

تمامی فلاسفه و متکلمان بر حجیت عقل بدیهی متفق اند و تنها بحث اختلافی آنها در محدوده و

اقسام عقل می باشد.

۳-۱-۱ اقسام عقل

برای عقل اقسامی ذکر شده است، که برخی تنها آن را به عقل نظری و عملی و برخی چون آیت الله جوادی آملی به اقسام متعددی تقسیم نموده اند. در این گفتار به برخی از این تقسیمات می پردازیم:

۱-۱-۱-۳ عقل نظری

راهنمای اندیشه ی بشر و مدرک هست و نیست، بود و نبود حقایق جهان تکوین (حکمت نظری) و باید و نباید اخلاقی، فقهی و حقوقی نشئه ی اعتبار (حکمت عملی) (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص ۹۸)، عقل نظری می باشد؛ یعنی درک همه ی مسائل حکمت نظری و حکمت عملی به عهده ی عقل نظری است (همان، ۱۳۸۳: ج ۴، ص ۱۶).

البته باید به این نکته اشاره کرد که حجیت ادراکات عقل در حکمت نظری، بالذات است و اعتبار آن نه از طریق عقل اثبات می شود و نه از طریق نقل، اثبات آن از طریق نقل مستلزم دور است، زیرا اصل اعتبار نقل به کمک عقل ثابت می شود، چون عقل است که می گوید: خدا، وحی، نبوت، امامت و قیامت هست و باید به وحی اعتماد نمود.

حجیت ادراکات عقلی در حکمت عملی از دو راه ثابت می شود:

۱. از راه تبیین و تنبیه؛ یعنی قضایای مطروح در حکمت عملی، با تجزیه و تحلیل عقلی، تنبیه و تبیین می شوند.

۲. از طریق نقل؛ یعنی آیات قرآن و روایات معتبر (همان، ۱۳۸۱: ص ۱۳۶).

کار عقل نظری که اهل درایت و معرفت است، صرفاً ادراکی از قبیل احساس، تخیل، توهم و تعقل و... می باشد (همان، بی تا: ص ۷۶)، این بدان معنی است که عقل نظری هیچ مولویت و آمریت و ولایتی ندارد.

۲-۱-۱-۳ عقل عملی

نیرویی که از آن به مدیر و مدبّر تعبیر می شود و کار آن سیاست و تدبیر و فرماندهی امور شخصی است، عقل عملی می باشد؛ البته شخصی که عقل عملی او مسلط بر قوا و شئون مملکت وجودی او می شود، این مدیریت و رهبری را می تواند اعمال کند (همان، ۱۳۸۹: ص ۴۴).

متعلق عقل عملی، کار و فعل انسانی نظیر ایمان، اخلاص، عبادت، محبت، توتلی، تبری و ... می باشد. ایمان پیوندی است که بین انسان و متعلق علم او حاصل می شود و این پیوند، کار عملی انسان است و در نتیجه مربوط به عقل عملی می شود. عقل نظری و عقل عملی در مراتب پایین هستی جدا از یکدیگر و در مراتب برتر هستی متحد با یکدیگرند (همان).

۳-۱-۱-۳ عقل دینی

اگر محدوده‌ی درک عقل، مسائل درون دینی یعنی مسائل اخلاقی، سیاسی، حقوقی یا معارف الهی باشد - که انبیاء به عنوان هدایت آسمانی فراسوی انسان ها قرار داده اند - می توان آن را عقل دینی نامید (همان، ۱۳۸۱: ص ۱۵۶).

۳-۱-۱-۴ عقل تجریدی و تجربی

عقل تجریدی محض، در قالب برهان فلسفی و کلامی پدیدار می شود (همان، ۱۳۸۹: ص ۷۱). دلیل معتبر عقلی تجربی و تجریدی حجت شرعی می باشد و می توان به استناد آن فتوا داد که خداوند در نظام طبیعت چنین کرده است، در واقع ره آورد عقل، اعم از تجربی و تجریدی، علم به بود و نبود یا باید و نباید است. عقل تجریدی و تجربی، از ادله‌ی شرع و از لحاظ هندسه‌ی معرفتی، زیر مجموعه‌ی منابع معرفتی عقاید، اخلاق، فقه و حقوق دینی می باشد و حرمت آن همانند احترام دلیل نقلی، محفوظ است و هرگز در برابر دین قرار نمی گیرد (همان، ۱۳۸۵: صص ۳۲-۳۵).

۵-۱-۱-۳ عقل برهانی

عقل برهانی قسمی دیگر از اقسام عقل می‌باشد که می‌تواند خداوند را در فعل (نه ذات و صفات ذات) که منطقی ممنوعه‌ی او نیست، زیر سؤال ببرد.

حجت عقل برهانی، از منظر قرآن حکیم مسموع و معتبر می‌باشد و خداوند برای دفع آن محذور عقلی، انبیاء را ارسال کرده است. پس اگر در مواردی با همان مبانی متقن مطلبی را بفهمد که خداوند متعال چنین قرار داده است، فهم او مانند نقل معتبر می‌شود.

دلیل نقلی در حقیقت قول خداوند را ارائه می‌دهد ولی دلیل عقلی می‌تواند فعل، حکم و قانون تکوینی و تدوینی را کشف کند و در کنار دلیل نقلی حجت شرعی تلقی شود (همان، ۱۳۸۹: صص ۶۵-۸۴).

به تعبیر دیگر می‌توان گفت که عقل برهانی «منبع دین» است و با ملاحظه‌ی دلیل معتبر نقلی، فتوایش همان فتوای دین می‌باشد، مانند دلیل معتبر نقلی که هر چیزی را با ملاحظه‌ی برهان عقلی ثابت کند، همان به حساب دین گذاشته می‌شود. از این رو، اگر کسی برخلاف آنچه که برهان عقلی ثابت کرده عمل نماید، در معاد محکوم خواهد شد (همان، ۱۳۸۱: صص ۱۳۰).

در نتیجه عقل برهانی نه تنها در روایات تخطئه نشده، بلکه به عنوان حجت درونی، در کنار حجت بیرونی (نقل معتبر) مورد تأکید قرار گرفته است (همان، ۱۳۸۹: صص ۷۰).

۶-۱-۱-۳ عقل عرفی

آخرین قسمی که به تبیین آن می‌پردازیم، عقل عرفی می‌باشد که حجیت دارد؛ زیرا فقها و اصولیون به این تحلیل‌های عرفی و عقلایی اعتماد و اطمینان دارند و این از آن جهت است که معیار و میزان در

اعتبار و پذیرش دست آورد عقل، حصول یقین یا اطمینان عقلایی می باشد و واقعیت این است که عقل عرفی در بسیاری از موارد به طمأنینه عقلایی دست می یابد (همان، ص ۷۱).

۲-۳ حجیت عقل

بحث در حجیت عقل به منجزیت و معذرت بر می گردد، چنانچه وقتی گفته می شود که استدلال عقلی، معتبر و حجت شرعی است و می تواند در قیامت، مدار احتجاج خدا بر بنده و بنده بر خدا قرار گیرد، معنایش این است که در مسائل علمی و جهان بینی اعتقادی، اگر کسی خواست که حقیقتی را تصدیق و باور داشته باشد، باید به استناد برهان عقلی باور کند و در مسائل مربوط به عمل نیز اگر خواست به چیزی عمل نماید، باید به استناد آن عمل کند.

به بیان دیگر، استدلالی در مسائل علمی معتبر است که انسان را به یقین برساند؛ ولی در مسائل عملی، جزم و یقین لازم نیست و همین که اطمینان حاصل شد، می توان به آن عمل نمود؛ نظیر تعبّدیات. اگر دلیل عقلی نبود، استدلال کننده مؤمن و معذّر دارد، یعنی در برابر خداوند به استناد آن دلیل، معذور و در امان است (همان، ۱۳۸۶: صص ۱۰۹-۱۱۰).

حجیت عقل برهانی، به دلیل راه نیافتن خطا و نسیان در آن می باشد. چون همان طور که قرآن هر چه می گوید حق است و نیز پیامبر (ص) آنچه می گویند، بر اساس هوا نمی گویند: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (نجم: ۳) و نیز سنت معصومین (ع) حق است و هوا در آن راه نمی یابد، ره آورد عقل ناب هم،

حق است: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ»، گرچه قبول این حرف، در آغاز دشوار می‌آید، اما وقتی مطلب به خوبی تبیین و تحلیل گردد، معلوم می‌شود که این سخن حق است.

برای وضوح این مطلب به تبیین چند نکته می‌پردازیم:

نکته اول: عقل، چراغ الهی است که خدای سبحان آن را در نهان انسان تعبیه کرده و فجور و تقوا را به او الهام نموده است.

نکته دوم: در مکتب الهام، جایی برای ابهام و خطا نیست؛ زیرا آنچه را که خدا به فطرت الهام کرد، نه معلم اشتباه می‌کند و نه متعلم؛ خدایی که فرموده: «وَوَيْلٌ لِلنَّاسِ مِنْ سُوءِ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (شمس: ۷-۸) از گزند سهو و نسیان مصون است: «...وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (مریم: ۶۴) و عقل مُسْتَلْهِمٌ و متعلم نیز از آسیب سهو و نسیان مصون می‌باشد، چون خدا فرموده که من عقل و نفس را به فجور و تقوا الهام کردم.

نکته سوم: در آیه «وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰى اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلٰى...» (اعراف: ۱۷۲) که خداوند جریان میثاق گیری را بازگو می‌کند، جایگاه میثاق، موطنی است که هم اکنون اگر کسی غبار رومی کند، به یادش می‌آید؛ چون خدا فرمود: «وَاِذْ اَخَذَ» کلمه «اِذْ»، ظرف و منصوب است و ناصب آن، فعل امر «اذکر» محذوف می‌باشد؛ یعنی به یاد بیاور آن صحنه میثاق را؛ یعنی اگر کسی اکنون غبار رومی کند، به یادش می‌آید که خدا فرمود: «اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» و او گفت: «بلی»؛ اگر چنانچه مربوط به عوالم گذشته باشد و هیچ ارتباطی بین فعلیت انسان و آن عوالم اخذ میثاق نباشد، خدا نمی‌فرمود: «وَاِذْ اَخَذَ»؛ زیرا خداوند الآن احتجاج می‌کند. پس معلوم می‌شود آن نشئه‌ای که انسان میثاق سپرده، زنده و معصوم و مصون است. بنابراین، عقل ناب و فطرت آدمی، «مُستلهم» به الهام الهی است: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» و مجموع این میثاق و الهام، به صورت فطرت تبلور یافته: «فَأَقِمْ»

وَجَهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...» (روم: ۳۰) و این فطرت که همان عقل ناب است، محفوظ و مصون از خطا می باشد.

بنابراین، اگر عقل در خطوط اولی و امور بدیهی، مصون از خطا نباشد و بر اساس هوا سخن بگوید، بشر هیچ راهی برای اثبات مبدأ جهان ندارد؛ زیرا با برهان عقلی اثبات می شود که جهان صانعی دارد و وحی و نبوت و اعجاز و ... وجود دارد، اگر عقل گاهی بر اساس هوا فتوا دهد و گاهی بر اساس هُدی، خود عقل یک معیار دیگری طلب می کند؛ در حالیکه این چنین نیست، زیرا حجیت مسائل عقلی به لحاظ منتهی شدن آن به بدیهیات حاصل شده و معنا پیدا می کند (همان، ۱۳۸۶: صص ۱۰۹-۱۱۵).
پس می توان گفت، که کاربرد حجیت عقل در دو جهت است:

۱). این که عقل انسان به صورت نیروی ادراک و تعقل عمل کند و مصالح و مفاسد و تکالیف را بشناسد و چراغ راه انسان شود. این همان چیزی است که پس از بلوغ معیار تکلیف افراد است. و کارکرد عالی این عقل همان جمع بندی دلایل و اجتهاد و استنباط است.

۲). این که عقل انسان به احکامی قطعی حکم می کند و به اصطلاح عقل برهانی شود، که این احکام کاشف احکام الهی است و در این صورت است که عقل منبع است. البته منبعی در طول منابع کتاب و سنت و کاشف از آنها، که انسان را از وحی بی نیاز نمی سازد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: صص ۱۹۶-۱۹۷).

۳-۳ ذاتی یا جعلی بودن حجیت عقل

با توجه به این که علوم نقلی به برهان عقلی بستگی دارد و علوم عقل نظری نیز به بدیهی وابسته است، لازم است، تأمل شود که اعتبار و حجیت بدیهی چه امری است؛ ذاتی می باشد یا به جایی وابسته است؟

با کمی درنگ، به این نتیجه می‌رسیم که حجیت بدیهی به جایی اتکا ندارد؛ یعنی بدیهی یک پیش فرض نیست؛ زیرا اگر یک پیش فرض باشد و به جایی تکیه نداشته باشد، چیزی غیر از سفسطه و شک نخواهد بود.

به بیان دیگر، ما قضیه بدیهی را «مفروض الحجّة» در نظر می‌گیریم و قضیه نظری را به آن «مفروض الحجّة» ارجاع می‌دهیم. پس، حجیت بدیهی به چیست؟ و به دیگر سخن، ما وحی را به پشتوانه‌ی عقل اثبات می‌کنیم؛ یعنی می‌گوییم که جهان خدایی دارد و آن خدا اسمای حسنایی دارد و یکی از اسمای حسنای خدا، حکیم و هادی است و خدای حکیم و هادی، بشر را بدون راهنما رها نمی‌کند و آن راهنما نیز باید نشانه‌ی معجزه داشته باشد و معجزه نیز با علوم غریبه فرق دارد و هم چنین بین اعطای اعجاز و صدق دعوت، ربط ضروری وجود دارد. همه‌ی این‌ها فتوای عقل نظری است که باید به بدیهی برگردد و از سویی، حجیت بدیهی مفروض است و وقتی مفروض شد، یقین پیدا نمی‌شود و وقتی یقین حاصل نشد، ایمان پیدا نمی‌شود. بنابراین باید بدانیم که حجیت بدیهی به چیست؟

در جواب باید بگوییم: حجیت قضیه عقلی بدیهی، بالذات است، نه اینکه مفروض الحجّة باشد؛ زیرا عقل معتبر، اعتبارش به بین بالذات بودن او است و بین و معلوم بالذات، حجت بالذات است و چیزی که حجیت او بالذات باشد، می‌تواند اساس و پایه‌ی بسیاری از مسائل قرار گیرد؛ نه اینکه در معرفت‌شناسی اصلاً اساس و پایه‌ی وجود نداشته باشد (همان).

پس از مطالب فوق این نتیجه مستفاد می‌شود، آن عقلی که با آن هست‌ها و نیست‌ها و باید‌ها و نباید‌ها درک می‌شود، عقل نظری و آن نیرویی که به مدیریت و تدبیر افعال انسان می‌پردازد، عقل عملی و عقلی که محدوده‌ی درک آن مسائل درون دینی است، عقل دینی و عقلی که ره آورد آن علم به بود و نبود می‌باشد، عقل تجربی و تجریدی و آن که توانائی زیر سؤال بردن خداوند را در مقام فعلش دارد، عقل برهانی و تحلیلات عرفی‌ای که موجب اطمینان و اعتماد فقها و اصولیون می‌شود عقل عرفی نامیده می‌شوند. هر عقلی از منابع اثباتی دین محسوب نمی‌شود و تنها برهان عقلی‌ای که از آسیب

تمثیل منطقی و استقرای ناقص در امان باشد، یکی از منابع اثباتی اراده‌ی تشریحی خداوند است. عقل در عالم تشریح و احکام الهی و دینی، فقط منبعی برای ادراک احکام الهی است و اگر گفته می‌شود که عقل حکم می‌کند، منظور این است که حکم خدا را می‌فهمد، زیرا خود عقل به ذاته فاقد حکم است. عقل همتای قرآن و سنت یکی از منابع اثباتی دین به شمار آمده نه آنکه در مقابل قرآن و سنت باشد، افزون بر آن، عقل جایگاهی رفیع در قرآن و سنت داشته و بر اعتبار و حجیت آن تأکید شده است.

۳-۴ عوامل تأثیرگذار در پیدایش تفسیر عقلی

تفسیر عقلی، روش تفسیری است که، زمان پیدایش آن را می‌توان از زمان نزول قرآن دانست و در عصر زندگانی پیامبر و ائمه معصومین نمونه‌هایی از استدلالات عقلی دیده می‌شود، این خود نشان از توجه آنان به عقل و استفاده از آن می‌باشد؛ اما با گذشت زمان مشاهده می‌شود که عوامل و شرایط مختلف و همچنین برخی از فرق در پیدایش تفسیر عقلی تأثیر گذار بوده است، که در ذیل به پاره‌ای از موارد اشاره می‌شود:

۳-۴-۱ آیات قرآن کریم

یکی از مهمترین و اولین عامل تأثیر گذار در پیدایش تفسیر عقلی، آیات قرآن کریم است، قرآن در آیات فراوانی، جامعه‌ی انسانی را به تعقل، تفکر و تدبیر با تعبیری همچون: «یعقلون»، «تعقلون»، «یتفکرون»، «تتفکرون»، «یعلمون»، «تعلمون» و «یتدبرون» فرا می‌خواند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ص ۱۶۹) به نمونه‌هایی از آن می‌پردازیم:

خداوند متعال در آیه‌ای می‌فرماید: «أَمْ خُلِفُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِفُونَ» (طور: ۳۵) در این آیه از چند قاعده عقلی استفاده شده است: از قبیل اثبات قانون علیت و اثبات این حقیقت که افراد خارجی واقعاً موجودند و اینکه آنها خودشان علت خویشتن نیستند و همتای خودشان نیز علت آنان نیست و در نهایت این که باید موجودی غنی بالذات، علت آنها باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ص ۲۹۷). این مطلب را نیز باید افزود که منظور از شیء در این آیه، مبدأ فاعلی است نه مبدأ قابلی (همان، ۱۳۸۱: ص ۱۵۷).

در آیه‌ای دیگر می‌خوانیم: «وَلَقَدْ آتَيْنَا لَقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ...» (لقمان: ۱۲) آیت الله جوادی آملی در این باره چنین بیان می‌کند که حکمت، یکی از اوصاف خداوند متعال است و بیانگر اتقان وجودی و احکام هستی واجب می‌باشد، به گونه‌ای که حدّ ماهوی و یا حدّ عدمی در آن وجود مطلق راه نیافته و آن هستی مطلق و صرف، سبوح از هر عیب و قدّوس از هر نقص است. این حکمت در دفتر تدوین و اندیشه به دو صورت ظاهر می‌شود: یکی طریق وحی و دیگری صراط عقل، که این دو نیز به عنوان حجت الهی برای انسان‌ها معرفی می‌شوند. چهره‌ی وحی از آن جهت که ذاتاً حجت بوده می‌تواند تبیین‌کننده‌ی حقایق اشیاء باشد، اما عقل مادامی که در کانال صحیح اندیشه و مجرای درست تفکر، یعنی برهان درآمده باشد و از ماده‌ی یقینی و از هیئت قطعی بهره برده باشد، می‌تواند به ذاته حجت بوده و راه دیگری برای معرفی صحیح اشیاء و شناسایی درست موجودات باشد (همان، ۱۳۷۵: ص ۵-۶).

۲-۴-۳ نقش امامان در تفسیر عقلی

مردم نیز از صدر اسلام و به دنبال نزول قرآن در پی فهم آیات قرآن بوده‌اند، که در این زمینه از حضور پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) بهره می‌بردند (علوی مهر، ۱۳۸۹: ص ۳۱) و در برخی موارد مانند پیامبر و دیگر ائمه که در برخی اوقات از عقل و استدلال برای فهم آیات استفاده می‌نمودند، آنان هم از روش آن بزرگواران در فهم آیات قرآن استفاده می‌کردند؛ زیرا پیامبر و دیگر ائمه نیز استفاده از روش عقلی را از خود قرآن فراگرفته بودند و در برخی از تفسیرهای امامان معصوم (ع) استناد به معلوم

عقلی دیده می‌شود، برای نمونه: در روایتی از علی بن فضال و او از پدرش آمده است که مقصود خدای عز و جل از آیهی «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲) را از امام رضا (ع) پرسیدم، فرمود: همانا خدای سبحان به آمدن و رفتن وصف نمی‌شود و از انتقال و جا به جایی برتر است، و جز این نیست که خدا از جملهی «جاء رَبُّكَ» «فرمان پروردگارت بیاید» را قصد کرده‌است» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ج ۵، ص ۵۷۴). برحسب این روایت، امام (ع) «جاء رَبُّكَ» را که معنای لفظی آن با قطع نظر از قرینه‌ی عقلی «پروردگارت بیاید» است، به استناد این معلوم عقلی که خدای سبحان به آمدن و رفتن وصف نمی‌شود و منزله از انتقال می‌باشد به «فرمان پروردگارت بیاید» تفسیر کرده‌است (بابایی، ۱۳۹۰: ص ۴۲۲).

در روایات ائمه معصومین (ع) نیز بر اعتبار عقل تأکید و گاه از آن به عنوان دلیل نیز استفاده شده است. امام کاظم (ع) فرمودند: «يَا هِشَامُ، إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ، وَحُجَّةَ بَاطِنَةٍ، فَأَمَّا الظَّاهِرَةَ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَنْبِيَاءُ، وَأَمَّا الْبَاطِنَةَ فَالْعُقُولُ» (براستی که خداوند بر مردم دو حجت دارد؛ حجت عیان و حجت نهان. حجت عیان، رسولان و پیغمبران و امامان اند و حجت درونی و نهان، عقل است) که در این بیان، عقل قطعی چون وحی الهی حجت دانسته شده و به آن اعتبار و بها داده شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۶).

در روایت دیگری چنین آمده است: «ما آمن المؤمن حتى عقل» (مؤمن تا هنگامی که تعقل نکند، ایمان نمی‌آورد) و در روایتی دیگر نیز چنین آمده است: «على قدر العقل يكون الدين» (دین هر کس به مقدار عقل اوست) در هر دو مورد از این روایات، اشاره به همان نکته است که در آیات بیان شد و آن رابطه‌ی ملازمه‌ی بین علم و دین می‌باشد (جوادی آملی، بی‌تا: ص ۱۱۸).

امام صادق علیه السلام نیز راجع به عقل فرمودند: «مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ، وَاكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ» (عقل همان است که خداوند به آن عبادت شده و بهشت به واسطه‌ی آن کسب می‌شود) (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۵).

با توجه به آنکه، در زمان پیامبر (ص) همه مسلمانان تفسیر آیات قرآن را از زبان مبارک پیامبر می‌شنیدند و هر چه که پیامبر درباره آیات قرآن کریم می‌فرمود، مسلمانان عمل می‌کردند. اما بعد از ارتحال پیامبر خدا (ص)، یاران پیامبر با استفاده از اندوخته‌های خویش از پیامبر (ص) و در بعضی اوقات با بکارگیری اجتهاد در تفسیر قرآن، به سؤالات مورد نیاز مسلمانان می‌پرداختند. تا اینکه بعد از صحابه، تابعان پا به عرصه ظهور گذاشتند و تفسیر وارد مرحله جدیدی گردید؛ چرا که هم یاران نزدیک پیامبر دیگر در بین مردم نبودند تا با استناد به سخنان پیامبر (ص) که خود آنها از زبان وی شنیده بودند سؤالات آنان را پاسخ گویند و هم اینکه با انجام فتوحات اسلامی، دایره حکومت اسلامی گسترش یافته بود و تازه مسلمانان زیادی به دین اسلام گرویده بودند و اینکه آمد و شد مسلمانان با دیگر مکاتب و تمدن‌ها بیشتر شده و سؤالات جدیدی پدید آمده بود که پاسخگویی به آنها نیاز به کوشش و تلاش بیشتری از سوی متخصصین علوم اسلامی داشت. مجموعه این عوامل، و عوامل دیگر موجب گردید که تحولی جدی در تفسیر قرآن کریم پدیدار گردد و تفسیر را در این مرحله، از مراحل قبل و بعد از آن متمایز گرداند (مروتی، ۱۳۸۱: ص ۱۷۶).

روش آنان چنان بود که برای فهم کلام الله نخست بر قرآن اعتماد میکردند، آنگاه بر روایاتی که صحابه از رسول خدا (ص) نقل کرده بودند، آنگاه بآنچه صحابیان موقوفا در تفسیر گفته بودند و همچنین بر گفته‌های اهل کتاب (اگر معارضی در کتاب و سنت نداشت) و در آخر بر اجتهاد و نظر خودشان، چه بسا تفسیرهایی از تابعان مبنی بر رأی و اجتهاد بما رسیده، آنجا که علم ایشان به بیانی از پیغمبر اکرم (ص) نارسا بوده است. در مکتب تابعان تفسیر بصورت گسترده‌تری در آمد، زیرا هر چه از عهد نبوت دور میشدند هم غموض تفسیری بعضی از آیات قرآن بیشتر می‌شد، و هم مسائل جدیدی از عقائد و مذاهب و احکام پدید می‌آمد، که بایستی مستندی در قرآن برای آنها پیدا شود (کمالی، بی‌تا: ص ۳۷).

به نظر می‌رسد یکی از دلایل تمایز تفسیر در دوره تابعان نسبت به عصر صحابه را می‌توان تفاوت در نوع منبعی دانست که برای تفسیر استفاده می‌شد؛ چراکه منبع تفسیر قرآن در عصر صحابه روایات

پیامبر (ص) و آیات قرآن بوده و شیوه تفسیر به شکل روایی و یا تفسیر قرآن به قرآن بوده اما در عصر تابعان به دلیل در دسترس نداشتن پیامبر (ص) و صحابه و اینکه آیا روایات رسیده به آنها موثق است یا نه؟ آنها را ملزم به استفاده از منبع دیگری به نام عقل و اجتهاد می‌کرد و این منبع سبب ورود یک روش جدید در تفسیر شد که آن را تفسیر عقلی می‌نامیم.

با مراجعه به کتاب‌های تاریخ تفسیر مشاهده می‌شود که یکی از ویژگی‌هایی که برای تفسیر در عصر تابعان بیان شد، گسترش اجتهاد در این دوره نسبت به دوره صحابه می‌باشد؛ برای اینکه: اولاً، آنچه که از زبان پیامبر (ص) و یارانش به آنها رسیده بود، خیلی خلاصه و مجمل بود. ثانیاً، مردمان زیادی به دین اسلام گرویده بودند که نیازمند هدایت قرآنی بودند، و این نیاز در مورد غیر عربها نمود بیشتری داشت. ثالثاً، پیدایش فرهنگهای متعدد عرب و غیر عرب در سرزمینهای تازه به اسلام پیوسته یک واقعیت غیر قابل انکار می‌نمود. رابعاً، سؤالات زیادی از سوی دوستان، دشمنان، مخالفان و معاندان مطرح می‌گردید که نیازمند به پاسخگویی بود. خامساً، مردم به تبعیت از صحابه به فقه، حدیث و قرآن با هم می‌پرداختند، و پرداختن زیاد به فقه و حدیث موجبات نگرانی اندیشمندان دین شناس از غفلت نسبت به قرآن را فراهم کرده بود. سادساً، مجموعه کاملی از تفسیر قرآن کریم در اختیار آنان نبود. لذا مجموعه این عوامل موجب گردید که تابعین به اجتهاد در تفسیر قرآن بپردازند (مروتی، ۱۳۸۱: ص ۱۷۷).

۴-۳-۴ تاثیر اندیشه‌های کلامی در تفسیر

از جمله فرقه‌هایی که اندیشه آنان در پیدایش تفسیر عقلی نقش بسزایی داشته، فرقه معتزله می‌باشند. معتزله عنوان گروهی با صبغه کلامی است که در نیمه اول قرن دوم هجری (هشتم میلادی) در بصره بنیان گذاشته شد و بعداً یکی از مهم ترین مکاتب کلامی اسلام شد (فرمانیان، ۱۳۸۶: ص ۳۱۱).

این فرقه به وسیله واصل بن عطا (۱۳۱-۸۰ ق) یکی از شاگردان حسن بصری پدید آمد و به دلیل پیوند و ارتباطی که در دوران خلافت مامون با دستگاه حاکم برقرار کرد، توانست قدرت بلا منازعی بیابد و مکتب اعتزال را رسمیت بخشیده، تفاسیری با تکیه بر مبانی و عقاید این مکتب پدید آورد. گویند:

روزی واصل بن عطا در محضر درس استادش نشسته بود که سخن از اختلاف خوارج و مرجئه درباره کفر و ایمان مرتکب کبیره به میان آمد. پیش از آن که استاد سخنی بگوید، واصل گفت: به عقیده من اهل کبائر فاسق هستند نه کافر (سجادی، ۱۳۸۵: ج ۴، ص ۲۸۶). پس از این سخن از جمعیت جدا شد و به تبلیغ عقیده و مرام خویش پرداخت. عمرو بن عبید، شاگرد و برادر-زنش نیز به او ملحق شد. این جا بود که حسن بصری گفت: «اعتزل عنا»، یعنی واصل از ما جدا شد و بنا به نقلی دیگر گفت: «اعتزلا عنا»، یعنی واصل و عمرو از ما جدا شدند و قول دیگری اختیار کردند (مطهری، ۱۳۶۹: ص ۱۶۰). بر این اساس طرفداران واصل بن عطا به معتزله معروف شدند. گرچه عده‌ای جهت‌گیری‌های سیاسی را نیز در این امر دخالت داده‌اند و معتزله را برخاسته از معتزله سیاسی می‌دانند؛ به این معنا که شروع این مکتب با کناره‌گیری از درگیری‌های سیاسی بین علی(ع) و معاویه بوده است (شهرستانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۷۲؛ صابری، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۷)؛ همچنین عده‌ای اختلاف واصل و استادش حسن بصری را در حکم مرتکب کبیره صوری دانسته‌اند که با هدف رسیدن به وحدت نظر و متحد کردن نیروهای مخالف انجام شده است (ابوزید، ۱۳۸۷: ص ۴۴).

معتزله در دوره بنی امیه با دستگاه خلافت رابطه خوبی نداشت. در آغاز حکومت بنی عباس بیشتر حالت بی‌طرفی به خود گرفت. در دوره مامون که به ظاهر اهل فضل و دانش بود مورد توجه قرار گرفت؛ به گونه‌ای که خلیفه خود را معتزلی و طرفدار مکتب اعتزال معرفی کرد. پس از مامون نیز معتصم و واثق هر دو شیوه وی را پیش گرفتند و معتزله توانست با حمایت دستگاه خلافت عقاید خویش را ترویج کند. اهل حدیث یا اهل سنت - که در نقطه مقابل معتزله قرار داشتند - به شدت طرفدار این عقیده بودند که کلام خداوند همانند ذات الهی قدیم و غیرمخلوق است. اما معتزله به شدت مروج این باور بود که کلام خداوند مخلوق و حادث است و کسی که معتقد باشد قرآن قدیم است، کافر است. مامون و دو خلیفه بعد از او، یعنی معتصم و واثق، به حمایت از عقیده معتزله دستور دادند مخالفان شکنجه شده، به زندان افکنده شوند (یعقوبی، بی‌تا: ج ۲، صص ۴۲۷ - ۴۴۴) اما وقتی نوبت به متوکل رسید، وی بر ضد معتزله گرایش پیدا کرد و به قلع و قمع آنها اقدام کرد. به گونه‌ای که، معتزله پس از دوره محنت کمر

راست نکرد و میدان برای همیشه به دست مخالفانشان افتاد. در عین حال برخی شخصیت های بارزی در دوره های ضعف آنها ظهور کرده اند؛ از قبیل ابوالقاسم بلخی معروف به کعبی (ت ۲۳۷ق)، ابوعلی جبایی (ت ۳۰۳ق)، ابوالقاسم جبایی، پسر ابوعلی جبایی، قاضی عبدالجبار معتزلی (ت ۴۱۵ق)، ابوالحسن خیاط، صاحب بن عباد، زمخشری و ابوجعفر اسکافی (مطهری، ۱۳۶۹: ص ۱۶۷).

معتزله را می توان اولین فرقه ای دانست که به دنبال استفاده از روش عقلی در فهم دین رفتند و سعی نمودند تا آموزه های دینی را از طریق عقلانی تبیین نمایند و به همین دلیل آنان را آغازگر راه آزاد اندیشی و عقل گرایی می دانند و به همین جهت، بسیاری را جذب افکار و عقاید خود نمودند، بعنوان مثال آنان در تفسیر آیه «و لَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ قَالَ رَبِّ اُنْزِلْ عَلَيَّ سُلٰمًا...» (اعراف: ۱۴۳) که درباره دیدن خدا آمده است، به عقل خویش مراجعه می کردند و چون عقل، قابل رؤیت بودن خداوند را مستلزم جسم بودن او می دانست در حالی که خداوند منزّه از جسم است، معتزله این حکم عقل را عقیده خود اعلام می داشتند و سپس آیه را از این جهت که مخالف حکم عقل است، تأویل می کردند و می گفتند: از این رو که در آیه شریفه واژه (نظر) آمده است، معلوم می شود که موسی(ع) اعتقاد به دیدن خدا نداشته و این سخن او در حقیقت نقل سخن کفار است، زیرا وقتی عمرو بن عبید و واصل بن عطاء دیدن خدا را به حکم عقل باور ندارند، چگونه بگوییم شخصیتی مانند موسی(ع) معتقد به امکان دیدن خدا بود و از خدا می خواست خود را به او بنمایاند (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۱۵۴). این در حالی بود که در زمان ظهور معتزله، اهل حدیث هرگونه تفکر و تأمل در مسائل دینی را ناروا می دانستند و با دخالت عقل در فهم دین مخالف بودند و علت این امر آن بود که ذهن آنها با روش عقلی در مباحث دینی خو نگرفته بود. آنها به کارگیری استدلال عقلانی را معادل با فلسفه یونانی می گرفتند و حتی نقل سخن اغیار را برای پاسخگویی به آن جایز نمی دانستند (مشکور، ۱۳۶۸: ص ۴).

معتزله عموماً بر پایه ی عقل و با تأکید بر اصل آزادی اراده و توانایی بشر در پدید آوردن اعمال انسانی، استدلال می کردند که انسان در انجام اعمال و پدیدآوردن افعالش از هیچ کس جز اراده ی خویش

فرمان نمی‌برد. به عقیده‌ی آنان، چون خداوند، عدل مطلق است، نمی‌تواند خالق افعال بد انسانی باشد و نیز چون خداوند، خیر مطلق است، نمی‌تواند هدایت‌گر و تعیین‌کننده‌ی اعمال و سرگذشت انسان باشد. به بیان دیگر، رفتارهای انسانی حاصل قدرت و توانایی انسان است و قدرت خداوندی در خلق افعال انسانی نقشی ندارد (شیرودی، ۱۳۸۲: ص ۳۸).

یکی از مهم‌ترین شیوه‌های معتزله در به کارگیری روش عقلی، طرح شک بود. از طریق این روش آنها می‌کوشیدند تا ابعاد مختلف هر مسأله را بررسی کنند. این شک پس از معتزله به فلسفه اسلامی و کلام اشاعره نیز منتقل شد. ابن راوندی، امام فخر رازی (معروف به امام المشککین) و محمد غزالی از معتزله تأثیر گرفته‌اند (جعفری، ۱۳۶۸: ص ۲۴۲؛ فاضل، ۱۳۶۲: ص ۱۱).

با وجود آنکه متکلمان معتزلی می‌کوشیدند که عنایتشان به عقل، موجب بیرون رفتن از حدود نص نگردد، اما به دلیل توجه زیاد به عقل گاهی بیاناتی داشتند که موجب اعتراض مخالفان و اتهام به خروجشان از ساحت دین می‌گشت، از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

قاضی عبدالجبار همدانی می‌گوید: «قبول توبه حتمی است و هر گاه بنده از گناهانش توبه کرد، بر خداوند لازم است که توبه او را بپذیرد یا آنکه ابو هذیل می‌گوید، اهل بهشت مختار نیستند، چون اگر مختار باشند باز هم مکلف هستند (حال آنکه اختیار مستلزم تکلیف نیست). نتیجه آنکه چنین آرائی دستاویز مخالفین گشت و بر آنها خرده گرفتند که بنابر نظر معتزله خدا باید مطیع انسان باشد» (فاضل، ۱۳۶۲: ص ۱۸).

با وجود مخالفت‌های اهل حدیث با روش عقل‌گرایی معتزله و تلاش برای سرکوبی آن، مخالفان کلام معتزلی برای گفتگو با این گروه و مبارزه با آن، از روش خود معتزلیان استفاده کردند. از آن جمله ابوالحسن اشعری که از شاگردان ابو علی جبایی معتزلی بود و تا چهل سالگی به آموختن اصول و روش استدلال عقلی پرداخت، پس از جدا شدن از این فرقه و تأسیس فرقه کلامی اشعری، ادله عقلی را به کار برد و در واقع با سلاح معتزلیان به جنگ با آنها رفت. البته تلاش ابوالحسن اشعری بر آن بود که عقاید

اهل سنت و جماعت را مورد استدلال قرار دهد. غرض او آن بود که میان عقل‌گرایی افراطی و عقل‌ستیزی افراطی، عقل‌گرایی معتدل را ایجاد کند.^۱

با توجه به آنکه قرآن در آیات مختلف به تفکر و تعقل سفارش نموده و پیشینه تفسیر عقلی به زمان نزول قرآن بازمی‌گردد؛ اما به هر حال به نظر می‌رسد تفسیر عقلی در اواسط خلافت حکام اموی با پیدایش تدریجی فرقه‌های مختلف مذهبی پایه‌ریزی شد. در این دوران متکلمان درباره مسائلی نظیر قضا و قدر یا جبر و اختیار سخن گفته، هر یک برای تایید مبانی اعتقادی خویش به قرآن مراجعه و استشهاد می‌کردند. در دوره بنی‌عباس که معتزله نفوذ سیاسی و قدرت حکومتی بدست آورد، دخالت عقل در تمامی ابعاد معارف دینی، از جمله تفسیر قرآن به فراوانی رواج یافت.

۵-۴-۳ پیدایش بحث‌های اعتقادی و بروز تعصبات فرقه‌ای

فرقه‌های مختلف هر کدام برای نشر و تبلیغ مذهب خود و برای دفاع از مشرب خویش به آیات قرآن استناد می‌کردند و هر گروه به زعم خویش و مطابق پیشداوری‌های اعتقادی خود به تفسیر قرآن کریم می‌پرداختند. این مناظرات و تحولات عقلی تفسیر قرآن که از اواخر دوره اموی شروع شده بود در دوران عباسی شدت بیشتری پیدا کرد و اصحاب مذاهب مختلف که روز بروز در ازدیاد بودند همه از دیدگاه مذهب خود با توسل به مبانی عقلی و کلامی به قرآن نظر می‌کردند و هر کدام عقاید خویش را بر حق و دیگری را باطل می‌دانستند! طرفداران مسئله جبر آیات اختیار را در قرآن کریم تأویل و توجیه می‌کردند و پیروان مکتب اختیار آیتی را که از آنها به نفع عقاید مجتبه تفسیر می‌شد تأویل و تفسیر می‌نمودند. و بالأخره صاحبان عقاید در این مباحثات و مناظرات کلامی و تفسیری به بحث‌های «عقلی» و «فلسفی» روی آوردند و از کتب فلسفه یونان که به عربی ترجمه شده بود بهره گرفته و با این معیارها به تفسیر و تبیین آیات و اثبات عقاید و آراء خویش پرداختند و بدین منوال سیر تدریجی تفسیر عقلی به شکل خاصی رو به رشد نهاد (جلالیان، ۱۳۷۸: صص ۱۰۲-۱۰۳).

۱. ر.ک: پاکتچی، احمد (۱۳۸۲)، تقریرات درس تاریخ فرق اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع).

پس می‌توان بیان داشت که عواملی چون؛ نزول قرآن، وجود پیامبر و امامان معصوم (ع)، مکتب تابعان، تأثیر اندیشه‌های کلامی در تفسیر و پیدایش بحث‌های اعتقادی و بروز تعصبات فرقه‌ای ... در پیدایش تفسیر عقلی تأثیرگذار بوده‌اند.

فصل چهارم: دوره‌های تدوین و تطور تفسیر عقلی

۴-۱ عصر پیدایش تفاسیر عقلی

۴-۲ دوران رشد تفاسیر عقلی

۴-۳ دوران افول تفاسیر عقلی

۴-۴ دوران رشد مجدد تفاسیر عقلی

پیشینه پیدایش تفاسیر عقلی^۱ و همزمان با سیر تطوّر سایر تفاسیر، در ادوار مختلف و در اثر شرایط زمان، دستخوش تغییرات و تحولاتی شده است که چهار دوره‌ی: ۱- عصر پیدایش ۲- دوران رشد ۳- دوران افول ۴- دوران رشد مجدد را پشت سر گذاشته است. در این مجال ذیل هر دوره تفاسیر، آن دوره معرفی خواهد شد.

۴-۱ عصر پیدایش تفاسیر عقلی

۴-۱-۱ نزول قرآن

با توجه به برخی آیات قرآن، می‌توان پایه گذار روش تفسیر عقلی و اجتهادی را خود قرآن معرفی کرد، زیرا در بسیاری از موارد فهم معانی آیات الهی تنها با دانستن لغت و زبان ممکن نیست؛ بلکه در بسیاری از موارد به ادراک عقلی) و استدلال به صورت قیاس منطقی نیاز دارد (احمد امین، ۱۹۶۹: ص ۱۹۶).

قرآن کریم به طور مکرر مردم را به تعقل و تدبّر در آیات خویش فرا می‌خواند^۱. بلکه کسانی را که در قرآن تدبّر نمی‌کنند سرزنش می‌کند^۱. اگر عقل از نظر خدا و قرآن اعتبار نداشت این همه دعوت به تفکر

۱. ر. ک: «لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَ فَلَآ تَعْقِلُونَ» (انبیاء: ۱۰)، «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲).

و تعقل بی معنا و بی فایده بود. نتیجه‌ی تدبّر و تفکّر در آیات نیز چیزی جز تفسیر عقلی و اجتهادی نخواهد بود.^۲ در اینجا به نمونه‌هایی از تفسی عقلی قرآن می‌پردازیم:

در آیه‌ای چنین آمده است: «ألم تر إلی الذی حاج ابراهیم فی ربه ان ءاتاه الله الملك إذ قال ابراهیم ربی الذی یحیی و یمیت قال انا احی و امیت ...» (بقره: ۲۵۸) این آیه، بیان کننده‌ی استدلال عقلی حضرت ابراهیم(ع) می باشد، چنانچه می فرماید: «رَبِّی الذی یحیی و یمیت» یعنی چون موت و حیاتی هست، نشانگر آن است که این موت و حیات از روی تصادف و اتفاق نمی باشد، بلکه «محبی و ممیت» دارد و عامل احیاء و اماته باید موجودی مصون از گزند محو، وحی محض باشد که او همان خدای سبحان است و هم چنین در ادامه آیه می فرماید: «فإن الله ...مغرب» این برهان عقلی شفاف تری است در برابر نمرود که گفت: «أنا احیی و أمیت» (همان، ۱۳۸۱: صص ۱۶۱-۱۶۲).

خداوند متعال در آیه‌ای دیگر می فرماید: «...أنما یخشی الله من عباده العلماء...» (فاطر: ۲۸) استاد جوادی آملی در این باره می فرماید: عقل در شناخت و آگاهی نسبت به قضایا و گزاره های دینی بسیار نیرومند است و در نتیجه به دلیل تأثیری که علم در تقویم و پالایش ایمان صحیح و سالم دارد، بین علم و ایمان صحیح، تلازم وجودی بوده ولی ملازمه ی عدمی نیست و بر همین اساس در بسیاری از متون دینی، ایمان و عبودیت افراد در گرو آگاهی و علم آنها قرار داده شده است، که شفاف و صریح ترین آیه ای که به این تلازم پرداخته همین آیه مذکور می باشد (همان، بی تا: ص ۱۱۷).

۲-۱-۴ عصر پیامبر

در صدر اسلام مردم برای فهم قرآن از دانش الهی و نورانی پیامبر بهره می بردند. ایشان بعنوان نخستین مفسر قرآن کریم هم قرآن را بر مردم تلاوت می کرد و هم الفاظ آیات را به آنان آموزش می داد: «يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ الْحِكْمَةَ» (جمعه: ۲) و هم آیات را تفسیر می کرد؛ زیرا

۱. ر. ک: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴).

۲. نک: مبانی و روش های تفسیر قرآن (عمید زنجانی)، صص ۳۳۴-۳۳۵.

خداوند متعال یکی از مهمترین وظایف آن حضرت را تفسیر و تبیین آیات قرآن می‌داند: «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴) و بعد از پیامبر هم امام علی (ع) به تفسیر آیات می‌پرداختند (علوی مهر، ۱۳۸۹: ص ۳۱).

۳-۱-۴ عصر صحابه

بعد از وفات پیامبر اکرم (ع) امام علی (ع)، ابن عباس، ابی بن کعب و ابن مسعود که از مشهورترین مفسران صحابه هستند به تفسیر قرآن می‌پرداختند. اگرچه در خصوص تعداد مفسران صحابه، اختلاف وجود دارد و برخی تعداد آنها را بیشتر از این می‌دانند، سیوطی راجع به این موضوع در الاتقان می‌نویسد: «مشهورترین مفسران صحابه ده نفر هستند: خلفا اربعه، ابن مسعود، ابن عباس، ابی بن کعب، زید بن ثابت، ابو موسی اشعری و عبد الله بن زبیر» (سیوطی، ۱۳۸۰ش، ج ۴، ص ۱۹۶) اما با این وجود، همه صحابه متفقند که علی (ع) آگاه‌تر، و در تمام مسائل - بویژه تفسیر قرآن کریم - از تمام آنان برتر بوده است، که موید این گفتار، سخن عبد الله بن عباس است، که ایشان از معروفترین مفسران صحابه، بعد از امام علی (ع) به شمار می‌رود، او می‌گوید: «جُلَّ مَا تَعَلَّمْتُ مِنَ التَّفْسِيرِ، مِنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ» (ابن شهر آشوب، ۱۴۰۶: ج ۱، ص ۳۲۱)؛ همه یا قسمت بزرگی از تفسیر که آموخته‌ام از علی (ع) است. بدون تردید تمام صحابه از نظر علمی و نیز فهم تفسیر و علوم قرآن یکسان نبوده‌اند که این تفاوت از سخنان خود صحابه به طور کامل مشهود است. انس روایت کرده است که عمر بن خطاب بر فراز منبر آیه «وَ فَآكِهَةٌ وَ آبَا» (عبس: ۳۱) را خواند؛ سپس گفت: اما کلمه فاکهه را شناختیم؛ لکن معنای «آب» چیست؟

سپس به تامل فرو رفت و گفت: به جانم سوگند! این مطلب سخت و دشواری است (شاطبی، بی تا: ج ۹، ص ۸۷).

در این دوره تفسیر صحابه دارای ویژگی‌هایی بوده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. تفسیر در این دوره بیشتر به صورت نقل زبانی و حفظ در سینه‌ها بوده است و در آن زمان تفسیری تدوین نشد (ذهبی، ۱۳۸۱ق: ج ۱، ص ۹۷) تنها برخی از صحابه دارای مصحف بوده‌اند؛ از جمله مصحف امام علی بن ابی طالب (ع)، مصحف اُبی و مصحف ابن مسعود.

۲. سادگی و بی‌پیرایگی، در حدی که برای حل مشکل یا برطرف ساختن ابهام، عبارتی کوتاه و بیانی رسا در غایت ایجاز ارائه می‌شد؛ مثلاً اگر از یکی از آنان پرسیده می‌شد: معنای «...غَيْرَ مُتَّجَانِفٍ لِإِثْمٍ...» (مأذبه: ۳) چیست؟ فوراً پاسخ می‌داد: گناه نکنید، و در جستجوی اشتقاق کلمه یا شاهد و دلیل نبودند (معرفت، ۱۴۱۸: ج ۱، ص ۳۰۸) و در بسیاری از مواقع تنها به معنای لغوی با کوتاه‌ترین لفظ اکتفاء می‌کردند.

۳. اختلاف نداشتن در مسائل فقهی و کلامی (علوی مهر، ۱۳۸۹: ص ۸۴).

۴. پیراستگی از تفسیر به رأی؛ یعنی صحابه در ارائه مطالب تفسیری از استبداد به رأی دور بودند؛ زیرا این کار تعصبی کورکورانه بود و به خدعه‌گری نیاز داشت که چهره‌های برجسته صحابه از آن مبرا بودند (معرفت، ۱۴۱۸: ج ۱، ص ۳۰۸).

۵. در عهد صحابه بواسطه اطمینان کاملی که در میان بود برای سند تحقیقی انجام نمی‌گرفت. اما بعضی اوقات کار بشهادت شهود می‌کشید. چنانچه گویند ابی بن کعب حدیثی از پیغمبر اکرم (ص) نقل می‌کرد. عمر گفت به آنچه می‌گوئی باید گواه بیاری. وی بیرون آمد و مردمی از انصار را دید مطلب را به آنها گفت. ایشان نزد عمر آمده و گواهی دادند که ما هم از پیغمبر چنین شنیدیم عمر گفت من ترا متهم نمیکنم اما دوست داشتم که مطلب ثابت شود و ای کاش عمر این دقت و احتیاط را در مورد مجعوله «نحن معاشر الانبیاء» که معارض گفتار صدیقه کبری فاطمه زهرا بود رعایت می‌کرد. و از ابو بکر نیز شهودی که کثرت و وثاقتشان بتواند مکذب قول فاطمه بضعه منی باشد مطالبه می‌کرد. و هر چند

شهادت همه خلق اگر معارض «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ» باشد، قابل قبول نخواهد بود (کمالی، بی تا: ص ۲۵).

با توجه به بررسی‌های انجام شده در خصوص تفسیر عقلی و اجتهادی در دوره صحابه، به دلیل آنکه در این عصر، تفسیری تدوین نشده بود ما شاهد تفسیر عقلی و اجتهادی نیستیم، فقط برخی استدلال‌ات عقلی که ائمه انجام می‌دادند، دیده می‌شود.

۴-۱-۴ عصر تابعان

پس از عصر صحابه، به دو دلیل، نیاز به تفسیر قرآن بیش‌تر احساس می‌شد؛ یکی این که مردم از عصر نزول فاصله‌ی بیش‌تری گرفته و اکثر شاهدان وحی نیز از دنیا رفته بودند. دوم آن که، به خاطر گسترش قلمرو اسلامی، مردم غیر عرب وارد دین اسلام شده بودند که بیش از دیگران در فهم قرآن دچار مشکل بودند. در این زمان، تابعین نقش قابل توجهی در پاسخ‌گویی به این نیاز داشتند (شاکر، ۱۳۸۲: ص ۲۶۷).

تابعی به کسی گفته می‌شود که صحابی را ملاقات کرده و به پیامبر «ص» ایمان آورده و در حال اسلام از دنیا رفته باشد (شهید ثانی، بی تا: صص ۱۲۰-۱۲۲). بیشتر مفسران تابعی از شاگردان ائمه اطهار هستند و در شهرهای بزرگ اسلامی آن عصر، مدارس تفسیری مانند مدرسه مکه، مدینه، عراق تأسیس شد؛ اما از آنجا که عصر تابعان هم‌زمان با حضور امام سجاد، امام باقر و امام صادق (ع) بوده، آنان بهره‌های علمی بسیاری از ائمه اطهار برده‌اند (علوی‌مهر، ۱۳۸۹: صص ۸۷-۸۸).

۴-۱-۴-۱ ویژگی‌های تفسیر تابعان

دوره تابعان مانند هر دوره دیگری، دارای ویژگی‌هایی است، بدین جهت تفسیر هم در این عصر شامل ویژگی‌هایی می‌باشد، که آن ویژگی‌ها به شرح ذیل است:

۱. ظهور تنوع و اختلاف در تفسیر

در این عصر تفاسیری به شکل عقلی، عرفانی و کلامی شکل گرفتند؛ چنانچه مجاهد گاهی نکات عقلی و گاهی مطالب عرفانی را مطرح کرده^۱ و افرادی ماند حسن بصری و قتاده به مباحث اعتقادی و مذهبی مانند مسأله قضا و قدر پرداختند (شحاته، ۱۹۷۰: ص ۴۹).

۲. تکیه بر اجتهاد و توسعه آن

چنانچه آثار آن مانند جهت‌گیری‌های خاص و مخالفت با صحابه در تفاسیر تابعان آشکار می‌شود. غالب مطالب مطرح شده از جانب تابعان بدون سند بود، یا اینکه سندهایی که نقل شده، ضعیف و غیر قابل اعتماد می‌باشد (هدی، ۱۳۷۲: ص ۵۳).

۳. تکیه بر ظن

از آنجا که تابعان از عصر رسالت فاصله گرفته بودند، بیشتر تکیه آنان بر ظن بوده و بدین جهت برخی از آنان به تفسیر به رأی نیز متهم هستند (همان).

۴. گسترش روایات اسرائیلی

در این عصر روایات اسرائیلی و نصرانی گسترش یافته؛ چرا که بسیاری از اهل کتاب اسلام آورده و اندیشه‌هایی که از قبل در اذهان خود داشتند و موافق با احکام شرعی اسلام نبود (مانند آغاز آفرینش، بسیاری از قصص و ...) در نتیجه آنان تعداد زیادی از اسرائیلیات را بدون پروا و بدون هیچ بررسی و دقت

۱. ر. ک: طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۲۹ ذیل آیه ۶۵ بقره.

در تفاسیر خود گنجانند. بیشتر آنها را چند نفر اهل کتاب که مسلمان شده بودند (مانند عبد الله بن سلام، وهب بن منبه، کعب الاحبار...) (ذهبی، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۱۳۰) در میان تابعان رواج دادند.

با توجه به گسترش گونه‌های مختلف تفسیری، از جمله تفسیری که در این دوره به روش عقلی نوشته شده و در آن آراء و دیدگاه‌های عقلی مشاهده می‌شود، تفسیر مجاهد بن جبر است.

۱-۴-۱-۴ تفسیر مجاهد بن جبر

ابو الحجاج مخزومی اهل مکه، قاری، مفسر و از موثق‌ترین شاگردان ابن عباس بوده است و نام کتاب تفسیری ایشان «تفسیر القرآن» است، دکه بزرگان و ارباب حدیث و تفسیر بر او اعتماد کرده‌اند. ذهبی می‌گوید: «همه امت بر پیشوایی مجاهد در تفسیر و استناد به سخنان او اتفاق نظر دارند؛ او انسانی موثق و امین، فقیهی پرهیزگار، دانشوری صاحب احادیث فراوان و خوش حافظه و با دقت بود» (معرفت، ۱۴۱۸: ج ۱، ص ۳۳۵).

تفسیر مجاهد همانند هر کتاب تفسیری دیگر، شامل خصایصی می‌باشد، که ویژگی‌های آن به شرح ذیل است:

۱. حریت در ارائه آراء و دیدگاه‌های عقلی

این ویژگی را می‌توان از آن جهت بر این کتاب تفسیری نهاد که، ایشان انسانی آزاد اندیش بودند، لذا پس از احاطه به مفاهیم کلمات و وضع لغوی واژه‌ها و فهم عرفی شایع در آن زمان، بر اساس آنچه از ظاهر لفظ قرآن برایش هویدا می‌گردید و عقل رشید و فطرت سلیم نیز به همان رهنمون می‌ساخت، قرآن را تفسیر می‌کرد. علاوه بر این، مبانی شریعت و پایه‌های استوار دین را نیز از پیش آموخته و به کلمات عالمان برجسته امت و اصحاب برگزیده و پیشگام نیز مراجعه می‌کرد و به مدد تمام اینها به تفسیر قرآن می‌پرداخت (همان، ج ۱، ص ۳۳۷ و حجتی، ۱۳۶۸: ص ۴۸) آنچه که می‌تواند موید این سخنان باشد، توجه به تفسیری است که مجاهد از آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲-۲۳) انجام داده است. او در تفسیر این آیه گفته است که: چهره‌های شادمان در روز قیامت منتظر

ثواب از ظرف پروردگار خویشند، نه اینکه آنان پروردگار خود را می‌بینند. منصور می‌گوید: «به مجاهد گفتم: برخی می‌گویند: خداوند دیده می‌شود و آنان پروردگار خویش را می‌بینند! گفت: هیچ مخلوقی او را نخواهد دید.» و در حدیث دیگری است: «او همه را می‌بیند و هیچ کس او را نتواند دید» (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۹، ص ۱۲۰). این نظریه از مجاهد موافق دیدگاه شیعه و معتزله (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۴، ص ۶۶۲) است.

۲. توجه به تشبیه و تمثیل

از جمله گونه‌های تفسیری که مجاهد در تفسیر خود بکار می‌برد، تشبیه و تمثیل است. مجاهد در ذیل آیه «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ آغْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (بقره: ۶۵) می‌گوید: این آیه کنایه و تمثیل است و منظور، مسخ و قلوب دلهاست، نه مسخ قیافه و شکل و این خود ضرب المثلی است و بعنوان تمثیل و تشبیه است؛ مانند آیه «...كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا...» (جمعه: ۵) که مثل می‌باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۲۶۵).

۳. توجه به نکات عرفانی و ذکر فضایل امیر المومنین

تفسیر مجاهد، در میان تفاسیر، تفسیری به هم ناپیوسته و به ترتیب سوره‌ها- از سوره بقره تا پایان قرآن- وجود دارد و این تفسیر در دو جلد (حدود هشتصد صفحه) است، اما همه آیات قرآن تفسیر نشده (معرفت، ۱۴۱۸: ج ۱، ص ۳۴۱).

۵-۱-۴ دوران پس از تابعان

تدوین تفسیر از نیمه اول قرن دوم آغاز شد و در ابتدا به صورت جمع آوری روایات بوده است (ذهبی، ۱۳۸۱ق: ج ۱، ص ۱۴۱). سپس روایات ائمه اطهار (ع)، صحابه و تابعان در شهرهای مختلف نشر یافت و علوم مختلف شکوفا شد؛ لغت و ادبیات رشد یافت؛ عرفان در آغاز راه بود و اختلاف شدیدی در مباحث کلامی ایجاد شد و در قرن سوم، علم تفسیر به صورت یک علم مستقل تدوین گردید؛ تفسیر

در این عصر به علت بالندگی علوم مختلف، با رویکرد های مختلف روایی، ادبی، لغوی و عرفانی نگاشته شد (عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۲۵۱).

توجه ویژه به عقل در تفسیر با شکل گیری معتزله به اوج خود رسید (معرفت، ۱۴۱۸: ج ۲، ص ۳۵۰؛ ج ۱، ص ۴۳۵) در تفسیر معتزله، عقل یکی از منابع مهم به شمار می‌رود و اهمیتی که معتزله برای دلیل عقلی قائلند؛ از دیگر ادله شرعی، بیشتر است و در حقیقت دلیل عقل از دیدگاه معتزلیان، حاکم بر سایر ادله است و سایر ادله بایستی با توجه به دلیل عقل، معنی و تفسیر شوند. عبد الجبار یکی از شخصیت‌های برجسته معتزلی، می‌نویسد: «عقل، کتاب، سنت و اجماع، ادله شرعی هستند و از میان آنها عقل مقدم بر همه است؛ زیرا به کمک عقل، خدا را می‌شناسیم و پس از شناخت خدا، سایر ادله مثل کتاب، سنت و اجماع معنی پیدا می‌کند (قاضی عبدالجبار الهمدانی، ۱۴۰۸: ص ۸۸) و گرنه اگر بخواهیم بدون دلیل عقل و با استفاده از آیات و روایات، خدا و صفات او را بشناسیم دور لازم می‌آید؛ زیرا شناخت خداوند و صفات او متوقف بر آیات و روایات است و حجیت آیات و روایات متوقف بر شناخت خدا است (همان، ۱۹۶۹: ج ۱، ص ۱).

معتزله معتقدند که تعارضی میان حکم عقل و قرآن وجود ندارد و حجیت عقل، اصل و نقل، فرع بر آن است و فرع نمی‌تواند معارض اصل باشد و مقدم نمودن نقل بر عقل به معنای ابطال اصل به وسیله فرع است و این در واقع، ابطال خود فرع است (همان، ۱۳۸۵ق: ج ۱۶، ۳۵۴). می‌توان گفت معتزله در تفسیر خود به شکل عقلی عمل نمودند؛ به این دلیل که آنان ارزش و اعتبار هر یک از منابع (کتاب، سنت، اجماع) را منوط به تأیید عقل می‌دانستند؛ گرچه در مواردی نیز به تفسیر شماری از آیات با توجه به روایات پرداخته‌اند.

۴-۱-۶ قرن چهارم

قرن شکوفایی اندیشه، عصر ثبت و ضبط و طبقه بندی علوم است. از جمله ویژگی‌های این عصر عبارتند از: فروکش کردن درگیریهای سیاسی و اجتماعی، گسترش و نفوذ مذهب شیعه در نقاط مختلف

جهان بویژه حکومت فاطمیون در شمال آفریقا و حکومت دیالمه و آل بویه در عراق و فارس، گسترش کتابخانه‌ها و مراکز علمی، پیشرفت ابزار علم (مانند کاغذ) و تثبیت روش روایی است (علوی مهر، ۱۳۸۹: ۱۷۰).

با توجه به آنکه در قرن سوم و چهارم تفاسیر به شیوه‌ی روایی و نقلی محض نوشته شده است اما با بررسی‌های صورت گرفته در میان کتب تفسیری شیعه و اهل سنت در قرن چهارم در شیعه هیچ تفسیری به روش عقلی و اجتهادی به رشته تحریر در نیامده است اما در تفاسیر اهل سنت، تفسیر جامع البیان فی تأویل آی القرآن به روش روایی و گاهی همراه با تحلیل و نکات ادبی نگاشته شده است.

۱-۶-۱-۴ تفسیر جامع البیان فی تأویل آی القرآن

تفسیر جامع البیان فی تأویل آی القرآن تألیف ابو جعفر محمد بن جریر طبری، معروف به تفسیر طبری است. وی متخصص در قرائت، حدیث، فقه، تاریخ، علوم قرآن و تفسیر به شمار می‌آید و از دانشمندان طراز اول اهل تسنن است که در بسیاری از علوم زمان خود پیشوا بوده و طبری در آغاز از نظر فقهی تابع شافعی بود؛ اما بعدها مذهب فقهی مستقلی تاسیس کرد (همان، ص ۱۹۹).

تفسیر جامع البیان در اواخر قرن سوم نگاشته شده است و از آنجا که در آن زمان تفسیر مدون و کاملی برای فهم قرآن نوشته نشده بود، این تفسیر شهرت فراوانی یافت؛ زیرا افزون بر تفسیر تمام قرآن یکی از مبسوط‌ترین تفاسیری است که در آن زمان نوشته شد؛ به همین جهت این تفسیر را «أمّ التفاسیر» و طبری را پدر تفسیر نامیده‌اند (معرفت، ۱۴۱۸: ج ۲، ص ۳۱۲). گلدزیهر آن را دائرة المعارف بزرگی در تفسیر معرفی کرده است (گلدزیهر، ۱۳۷۴ق: ص ۱۰۹).

مهمترین مصادر تفسیر طبری، روایات رسیده از پیامبر(ص)، اقوال صحابه و تابعان است، ولی از ادبیات عرب بویژه نحو، لغت، شعر، قرائت و آرای فقها بهره فراوان برده است؛ همچنین از اجماع و تفسیر قرآن به قرآن نیز استفاده کرده است و موضع طبری در برابر اهل بیت موضع اثباتی کامل نیست؛ بلکه در بسیاری از موارد بنا بر حذف فضایل آنان را دارد. این تفسیر روایات اسرائیلی فراوانی را در بر گرفته که خود ضعف بسیار مهمی است (علوی مهر، ۱۳۸۹: صص ۱۹۹-۲۰۳). ذهبی در توجیه اینکه چرا طبری روایات اسرائیلی را نقل کرده، و به نقد آن نپرداخته است، می‌گوید: چون سند تمام روایاتی را که ایشان برای ما ذکر کرده به طور کامل نقل می‌کند و به همین جهت از عهده ایشان خارج و بر ما است که روایت و سند را مورد دقت قرار دهیم (ذهبی، ۱۳۸۱ق: ج ۱، ص ۲۲۴). دلیل دیگر آن، تأثر ایشان از روایات تاریخی است که مباحث تاریخی را به طور گسترده طرح نموده است (همان). تفسیر ایشان مقدمه و خطبه‌ای مفید در مباحث مختلف علوم قرآن دارد؛ از جمله لسان قوم، الفاظ عربی و غیر عربی، نزول بر سبعة احرف، نهی از تفسیر به رأی و... (علوی مهر، ۱۳۸۹: ص ۲۰۵).

۴-۲ دوران رشد تفاسیر عقلی (قرن ۵-۷)

۴-۲-۱ قرن پنجم

این قرن، عصر توسعه علوم به ویژه علوم عقلی و استدلالی در مباحث دینی به شمار می‌رود و در مجموع می‌توان این قرن را «عصر توسعه علوم عقلی» نامید (حجت، ۱۳۸۸، ص ۱۱۱).

دانشمندانی مانند ابوعلی سینا، ابوریحان بیرونی و عنصری بلخی در این قرن زندگی می‌کردند که در رشته‌های مختلف علوم عقلی دارای تألیفات و آثار ارزشمندی هستند که برخی از آنها در تمام دورانهای اسلامی مهم‌ترین و کامل‌ترین کتابها شناخته شده‌اند (احمد امین، ۱۹۶۹: ج ۱، ص ۲۲۹).

اما در این عصر دو ویژگی متضاد و مقابل هم وجود دارد:

الف) درگیری‌های شدید میان شیعه و اهل سنت صورت گرفت؛ در این قرن پادشاهان سلجوقی که عموماً مخالف شیعه بودند، روی کار آمدند. نخستین پادشاه سلجوقی، طغرل بیک، وقتی که وارد بغداد شد، کتابخانه بغداد را که از بزرگترین کتابخانه‌های دنیا بود، به آتش کشید (ابن اثیر، بی تا: ج ۱۰، ص ۷).

ب) در این قرن بزرگترین دانشمندان شیعه نظیر شیخ مفید، سید رضی، سید مرتضی و شیخ طوسی مباحث خود را به گونه‌ای علمی همراه با استدلال‌های عقلی و بهره‌گیری از آیات و روایات به روش اجتهادی مطرح می‌کردند؛ به همین جهت این عصر به نوعی عصر اجتهاد و استدلال و مقدمه‌ای برای رشد تفاسیر اجتهادی دیگر در قرن ششم می‌شود. اهل سنت در این زمینه تلاشهایی داشته‌اند، اما تفاسیر معروف آنها در این قرن بیشتر جنبه سنتی، روایی و تکیه بر اقوال صحابه و تابعان داشته است؛ اگرچه تفسیر ابن عطیه، المحرر الوجیز، از تحلیل و نقد نیز برخوردار می‌باشد (علوی مهر، ۱۳۸۹: ص ۲۱۶).

۱-۲-۱-۴ تفاسیر عقلی قرن پنجم

۱-۱-۲-۴ حقایق التأویل فی متشابه التنزیل

این تفسیر از ابو الحسن محمد بن حسین، معروف به سید رضی؛ گردآوری کننده نهج البلاغه؛ از جمله تفاسیر شیعه به شمار می‌رود (علوی مهر، ۱۳۸۹، صص ۲۱۷-۲۱۸). سبک و روش سید رضی در این کتاب روش عقلی - اجتهادی و با گرایش کلامی و ادبی است. وی آیاتی را تفسیر می‌کند که در نظر ابتدایی، ناسازگاری‌هایی با قواعد ادبی یا حکم شرعی یا یکی از اعتقادات اسلامی و یا یکی از مقتضیات عقلی دارد. وی آنها را به عنوان سؤال مطرح می‌کند و سپس جوابهایی را که به آن پرسش داده شده و سرانجام پاسخی را که خود می‌پسندد بیان می‌کند (سید علوی، ۱۳۶۶: ص ۵۹). بعنوان مثال ایشان در تفسیر آیه «مالک یوم الدین» (حمد: ۴) (مالک) را در آیه، به (قادر) تفسیر کرده و تصریح نموده که

خداوند بر روز جزا قادر است، چون در حقیقت مالک هر چیز همان قادر بر آن است، و هر کس که بر چیزی قدرت داشته باشد، می تواند هرگونه تصرفی در آن چیز بنماید، پس همو مالک آن چیز می باشد؛ و در توضیح آن با تکیه بر این استدلال عقلی که کلمه (مُلک) بیشتر در چیزهای موجود به کار می رود، در صورتی که روز قیامت هنوز نیامده است، و با این حال حق تعالی خبر داده است که او مالک روز جزا می باشد، نتیجه می گیرد که (مالک) در آیه فوق به معنی (قادر) است و پروردگار بر روز قیامت قادر است (سید رضی، بی تا: ص ۶۹).

در بحثهای قرآنی افزون بر این تفسیر، کتاب تلخیص البیان عن مجازات و معانی القرآن را نگاشته است، همچنین از نظر علمی محبوب دانشمندان عصر خود بوده و از نظر سیاسی و اجتماعی جایگاه رفیعی نزد دولتمردان و سیاستمداران زمان خود داشته است. این تفسیر به بررسی آیاتی می پردازد که ابهامی داشته و پرسشهای اعتقادی در آنها مطرح باشد یا اینکه مشکل بوده و از متشابهات باشد. شیوه آن بدین صورت است که در آغاز آیه را مطرح و تفسیر آن به صورت پرسش و پاسخ ارائه می کند و پاسخها، بسیار علمی و دقیق است. ایشان به تفسیر تمام آیات نمی پردازد؛ بلکه در بردارنده برخی از مباحث مهم سوره آل عمران و نساء است. آخرین آیه مطرح شده، آیه ۴۸ از سوره نساء «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ إِنْ يُشْرَكَ بِهِ...» می باشد. این تفسیر از نظر علمی به نکته های ادبی، کلامی، فقهی می پردازد و به اشعار استشهاد می نماید و به روش استدلالی و اجتهادی دیدگاه منتخب خود را مطرح می کند. منابع تفسیری که ایشان به طور پراکنده از آنها سود برده، عبارتند از: تفسیر ابو مسلم بحر اصفهانی، ابو علی جبّایی، معانی القرآن فرّاء و مبرّد، تفسیر طبری، ابو جعفر اسکافی و ابو الحسن اخفش. تفسیر حقایق التأویل دارای چهار ویژگی است که آن را از سایر تفسیرهای عصر خود، ممتاز می کند:

۱). تعابیر آن بلند و رسا و ادیبانه است

۲). به آیات مجمل و متشابه اختصاص دارد

۳). دیدگاههای مختلف را مطرح می کند

۴. از ادله مختلف (آیات، روایات و ادله عقلی) استفاده می‌کند (همان، صص ۲۱۷-۲۱۸).

۲-۱-۱-۱-۲-۴ الکشف و البیان

ابو اسحاق احمد بن محمد بن ابراهیم ثعلبی؛ فقیه، مفسر، محدث، ادیب و نویسنده این تفسیر است. بزرگان زیادی از مورخان و مفسران وی را ستوده‌اند؛ به گونه‌ای که دانش وی حتی مورد ستایش متعصبان نیز قرار گرفته است. ذهبی او را از سران تفسیر و ادب عربی می‌داند. مؤلف تاریخ نیشابور ضمن ستایش ثعلبی او را صحیح النقل و موثق می‌داند. که از ابی طاهر بن خزیمه و امام ابی بکر بن مهران المقرئ حدیث نقل می‌کند. واحدی نیشابوری تفسیر را از وی گرفته و او را ستوده است. وی «کثیر الحدیث» و «کثیر الشیوخ» بوده است. ایشان سرانجام در سال ۴۲۷ ق وفات نموده است. خداوند او را رحمت کند و از او خشنود باشد (ذهبی، ۱۳۸۱ق: ج ۱، ص ۲۳۸).

ایشان به روش روایی به تفسیر قرآن کریم می‌پردازد؛ نکات ادبی و لغوی را مورد توجه قرار داده و آنها را ریشه‌یابی کرده و تحلیل می‌کند؛ به طور منصفانه دیدگاه‌های اهل بیت (ع) را مطرح کرده و به دفاع از آنان پرداخته است و از روایات اسرائیلی پرهیز نکرده و داستانهای باور نکردنی و ضعیف را در تفسیر خود آورده و از این جهت مورد نکوهش قرار گرفته است (علوی مهر، ۱۳۸۹: صص ۲۲۹-۲۳۰).

ایشان در تفسیر آیه ۲۲ قیامت، ۵ طه و ۶۴ مائده ... به روش تحلیلی عمل نموده است.

۲-۱-۱-۱-۳-۴ التبیان فی تفسیر القرآن

التبیان کتابی است در تفسیر قرآن اثر ابو جعفر محمد بن حسن طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق) معروف به شیخ طوسی است، که آن را اولین تفسیر کامل شیعی به معنای تفسیر همه آیات قرآن و جامع، به معنای استفاده از روشهای متعدد تفسیری دانسته‌اند و همچنین وی مؤلف دو کتاب از کتب اربعه شیعه است. شیخ طوسی علاوه بر نقل روایات معصومین (ع) و صحابه، با تکیه بر عقل و توجه به علوم مختلف، آرای مفسران گذشته و معاصران خود را بررسی و ارزیابی کرده است. از این رو برخی این تفسیر را

دربدارنده انواع علوم و فنون قرآنی، همچون صرف، نحو، اشتقاق، معانی، بیان، حدیث، فقه، کلام و تاریخ دانسته‌اند (صدر، ۱۳۷۰: ص ۳۳۹).

روش شیخ طوسی در تبیان روشی اجتهادی و جامع است (علوی مهر، ۱۳۸۹: ص ۲۲۳) و از قرآن، روایات، لغت، ادبیات عرب و حتی اقوال صحابه و تابعان دلیل و شاهد نقل می‌کند (ایرانی قمی، ۱۳۷۱: صص ۴۹-۵۹) برای نمونه ایشان در ذیل آیه شریفه ۱۰۴ سوره بقره «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَ قُولُوا انظُرْنَا وَ اسْمَعُوا وَ لِلْكَافِرِينَ «راعی» را بررسی می‌کند و آنچه در بحث لغت لازم است مطرح می‌نماید. افزون بر آن، به اشعار هم استدلال می‌کند. در برخی آیات سه یا چهار واژه که به بررسی نیاز دارد، همه را با شواهد و قرائن توضیح داده است (طوسی، بی‌تا: ج ۱، صص ۳۸۷-۳۹۰).

ایشان، استدلالها، تحلیلها و ادله عقلی فراوانی به کار می‌برد و به نقد و بررسی دیدگاه‌ها می‌پردازد. البته از آنجا که شیخ طوسی هم عصر و شاگرد متکلمانی بزرگ مانند شیخ مفید و سید مرتضی بوده، رویکرد کلامی دارد و دیدگاه‌های کلامی شیعه به خوبی در آن اشراپ شده است. شیخ طوسی رحمه الله در حالی که از عقاید شیعه دفاع می‌کند، در این تفسیر احترام تمام خلفا و مذاهب اهل سنت را رعایت کرده. افزون بر آن، به طور گسترده- مانند تفاسیر اهل سنت- اقوال صحابه و تابعان را نقل کرده است. شاید علت آن، مقبولیت این تفسیر و ارائه فرهنگی معقول از شیعه و ایجاد اتحاد بوده است (علوی مهر، ۱۳۸۹: صص ۲۲۳-۲۲۶).

منابع تفسیر وی، قرآن، روایات، عقل و کشف و شهود است (شاکر، ۱۳۸۲: ص ۴۷). از نظر وی در تفسیر قرآن، تکیه بر استدلال و نظر اصالت دارد و آیاتی مانند آیات ۷۸ و ۷۹ سوره یس شاهد این اصالت است. شیخ طوسی در چند جای تفسیر از جمله در مقدمه تفسیر، تقلید را تخطئه می‌کند و از مناظره و خردورزی و محاجه ابراهیم با مشرکان از رهگذر تفسیر آیه ۱۰۴ مائده و ۸۱ انعام طرفداری می‌کند. او در بحث معارف و اینکه ضروری است یا اکتسابی، با رویکردی برهانی- استدلالی آن را مورد تأکید قرار داده است، وی برای فهم بهتر این مطلب، در ذیل آیه «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ إِلَىٰ الرَّسُولِ

قالوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (مائده: ۱۰۴) می‌گوید: اگر معارف ضروری باشد، دیگر دعوت انبیا از مردم و احتجاج آنها با مشرکان عبث خواهد بود و آیاتی که خطاب به مشرکان می‌گوید: «بانهم قوم لا يعلمون و اکثرهم لا يعلمون» و نظایر این آیات لغو خواهد بود. ایشان در شکل قیاس می‌فرماید: اگر معرفت بدیهی بود، تقلید معنی نداشت حال آنکه آنان اعتراف به تقلید از آباءشان می‌کنند و باز هم اگر معارف ضروری بود سلب علم از پدرانشان درست نبود حال آنکه می‌گوید: «او لو كان آبائهم لا يعلمون شيئا» و همچنین وی در تفسیر آیات دیگر مانند ۲۳ قیامت، ۵ طه، ۴۲ اسراء و... عقل را بعنوان منبع در تفسیر قرار داده‌اند (طوسی، بی‌تا: ج ۴، ص ۴۰۹ و ۴۰۴).

۴-۱-۱-۲-۴ المحرر الوجيز

این تفسیر به قلم ابو محمد عبدالحق بن غالب بن عطیه اندلسی مغربی غرناطی (متوفای ۴۸۱ق)

نوشته شده

است و وی به «قاضی القضاة» مشهور بوده است. ابن خلدون درباره این تفسیر می‌نویسد: «بسیاری دست به نوشتن تفسیر زده‌اند و آثار صحابه و تابعان را گرد آورده‌اند تا اینکه به طبری و واقدی و ثعلبی و مانند ایشان می‌رسد؛ ولی منقولاتشان پر از صحیح و غیر صحیح است؛ بدین جهت این تفاسیر از گفته‌های یهودیان مسلمان شده، پر است ... تا آنگاه که دوران تحقیق و بررسی می‌رسد و ابو محمد ابن عطیه به تلخیص و تهذیب منقولات همت گماشت و آنچه را به صحت قرین بود برگزید (ابن خلدون، ۱۴۷۸: صص ۴۳۹ - ۴۴۰). داستانهای خرافی اسرائیلی که تا آن روز رواج داشت و تقریباً همه متون تفسیری آن روزگار را در بر گرفته بود در این تفسیر راه نیافته است؛ به سبب وجود صبغهی نقد و تحلیل در این تفسیر می‌توان گفت این تفسیر از پیشگامان رهایی از اوهام و خیالبافی‌ها محسوب می‌شود (معرفت، ۱۴۱۸: ج ۲، ص ۳۴۴).

این تفسیر به روش روایی است؛ اما همراه با تحلیل و بررسی به قرائات، لغت و ادبیات توجه ویژه

کرده و در موارد فراوانی متذکر خطاب قرآن می‌شود. در بسیاری از موارد در تفسیر می‌گوید: «قال

القاضی ابو محمد» (نام خودش را می‌برد). ایشان در تفسیر خود از ائمه اطهار علیهم السلام بهره فراوان برده است و از امام علی، امام باقر، امام صادق، امام سجاد و امام موسی بن جعفر (ع) سخنانی را نقل می‌کند. او در تفسیر محافظه کارانه عمل کرده است؛ مثلاً در تفسیر آیه «وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعرا: ۲۶) روایت وارده را به طور سربسته و ابهام گونه نقل کرده است. همچنین در ذیل آیه تطهیر شأن نزول آن را درباره اهل بیت (پنج تن آل عبا) دانسته و روایات مربوط به آن را به عنوان رأی مشهور آورده است؛ ولی احتمال می‌دهد شامل زوجات نیز بشود. با این وصف، سخن پیامبر خطاب به ام سلمه (أنت إلی خیر) را نیز در پی آن آورده و مسأله را مبهم رها کرده است (علوی مهر، ۱۳۸۹: صص ۲۳۶-۲۳۵).

۲-۲-۴ قرن ششم هجری

قرن ششم هجری، یکی از درخشانترین دوره‌های علوم قرآنی و معارف تفسیری است. چون در آن مقطع تاریخی، شیعه از اوضاع سیاسی و اجتماعی نسبتاً مساعدتری برخوردار بوده است. به کمک همین امنیت نسبی است که در زمینه علوم و معارف قرآنی نیز از رشد و بالندگی قابل توجهی برخوردار گشته است.

در این قرن تفاسیر مشهور و ارزشمندی پا به عرصه حیات نهاده‌اند. به این ترتیب، این قرن را می‌توان قرن قرآن و تفسیر نامید. قرنی که توانسته است، در فضای حیاتی خود، تفاسیر جامعی مانند مجمع البیان و ابو الفتوح رازی را بپروراند که به روش اجتهادی و عقلی نوشته شده‌اند. با توجه به تفاسیر موجود عصر، معلوم می‌گردد علم تفسیر، در این قرن از اهمیت و اعتبار خاصی برخوردار بوده است و

۱. ایشان در تفسیر آیه ۹۱ سوره مومنون و آیه ۲۲ سوره انبیا از عقل بعنوان یکی از منابع در تفسیر استفاده نموده است و در این آیات به روش تحلیلی عمل تموده است (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ج ۴، ص ۱۵۴).

معارف تفسیری به کمال پیشرفت و ترقی خود نایل آمده است، به ویژه از آن نظر که تألیف کتابهای تفسیری به زبان شیرین فارسی نیز در این عصر معمول و مورد توجه واقع شده است و فارسی‌زبانان نیز توانسته‌اند از محتوای تفاسیر قرآن برخوردار گردند (عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۷: ص ۳۹۷).

۱-۲-۲-۴ تفاسیر عقلی قرن ششم

۱-۱-۲-۲-۴ مجمع البیان

این تفسیر، اثر ابو علی فضل بن حسن بن فضل طبرسی، معروف به امین الاسلام (م ۵۴۸ق) در برهه‌ای تألیف شد که می‌توان آن را «دوره گذار» نامید؛ گذار از شیوه تفسیر مأثور و نقلی به روش تفسیر اجتهادی و عقلانی، از این رو طبرسی، از اسلوب نقلی محض به روش عقلی، نقلی و تحلیلی روی کرده بود (هاشمی، ۱۳۸۱، ص ۲۱).

وی در تفسیر و فهم آیات علاوه بر روایات از روش عقلی و تحلیلی استفاده نموده است، آنچه که مؤید این کلام است، پاسخی است که وی در برابر حشویه، که استفاده از عقل را در تفسیر قرآن، جزء اعمال ممنوعه می‌دانستند، ارائه می‌کند و می‌گوید: براساس آیه ۸۲ سوره نساء «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» خداوند سبحان، انسان‌ها را به تفکر و تدبر در آیات قرآن فرا می‌خواند و آنان را که در فهم و کشف مراد خدا تلاش می‌کنند، می‌ستاید، از طرفی، آنان را که از تدبر در قرآن و تفکر در آن اعراض می‌کنند نکوهش کرده و گفته است: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد/۲۴) پس حشویه که گمان می‌کنند قرآن را جز به تفسیر پیامبر نمی‌توان فهمید، اشتباه است؛ زیرا دعوت به تفکر و تدبر درباره قرآن، مستلزم این است که شخص بتواند مستقلاً معنای آن را درک کند. همچنین در تفسیر آیه ۲۴ سوره محمد می‌گوید: این آیه دلالت دارد بر اینکه کسانی که

می‌گویند جایز نیست هیچ قسمتی از ظاهر قرآن را جز با خبر و منقول تفسیر کرد گفتارشان باطل است (طبرسی، ۱۳۷۸، ج ۳ و ۹، صص ۱۲۶ و ۱۵۸).^۱

تفسیر وی سرشار از نکات و مسائل مربوط به ادب و لغت و قرائت و نیز دلایل و حجت‌هاست و به سبب احاطه بر آرای مفسران گذشته ممتاز است. طبرسی در تفسیر خود هفت مقدمه آورده و در آنها، تعداد آیات قرآن، اسامی قاریان مشهور، بیان و معرفی تفسیر و تأویل، اسامی قرآن، علوم قرآنی، فضیلت قرائت و کیفیت تلاوت آیات را بیان کرده است و محفوظ ماندن قرآن را از تحریف و زیادت و نقصان اثبات نموده و اجماع علمای امامیه را در این مورد یادآور شده است. او در تفسیر روشی منظم دارد؛ ابتدا به ذکر قرائتهای مختلف در مورد آیه می‌پردازد و استدلالهایی را که هر قرائت بدان استناد کرده می‌آورد و پس از آن به توضیح لغات و بیان اعراب می‌پردازد و در پایان معانی و مفاهیم آنها را بیان می‌کند و اسباب نزول و داستانهایی را که مرتبط به آیات است نقل می‌کند (معرفت، ۱۴۱۸: ج ۲، صص ۳۸۳-۳۸۴).

۲-۱-۲-۲-۴ روض الجنان و روح الجنان

حسین بن علی بن احمد خزاعی رازی نیشابوری، معروف به ابو الفتح رازی، این تفسیر را با گرایش کلامی، عرفانی و ادبی و با روش عقلی و جامع و به زبان فارسی نوشته است. بعنوان مثال، وی در اثبات توحید خدا به روش عقلی در تفسیر آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (انبیاء: ۲۲) می‌گوید: متکلمان دلیل تمنع را از این آیه گرفته‌اند و دلیل آنکه، خدا یکی است چون اگر دو خدا یا بیش از آن داشتیم میان خواست و اراده آنها تمنع و تزامم پیش می‌آمد و مراد آنها ضد و مخالف یکدیگر می‌گشت که در این صورت اگر مراد هر دو با هم حاصل شود مستلزم اجتماع نقیضان و محال است و اگر مراد هیچ کدام حاصل نشود هر دو عاجز و ناتوان خواهند بود و اگر تنها مراد یکی

^۱ (طبرسی در تفسیر آیات ۲۲ انبیاء، ۱۰ فتح، ۶۴ مائده و ... از روش عقلی در تفسیر استفاده نموده است.

حاصل شود آن دیگری عاجز و ناتوان و ناقص خواهد بود، عجز و نقصی که در ذات خدا راه ندارد (ابو الفتوح رازی، ۱۴۰۸: ج ۱۳، ص ۲۱۴).^۱

شیوه عملی ایشان این است که نخست آیه را مطرح می‌کند؛ سپس ترجمه، قرائت، تعداد آیات، مکی و مدنی بودن هر سوره، توضیح لغات و واژگان، بررسی نکات ادبی، بهره‌وری از آیات و روایات اهل بیت علیهم السلام و نیز اقوال صحابه و تابعان را مطرح می‌کند؛ اما این مباحث به طور پراکنده ذیل آیات بحث شده است. با تطبیقی که بین تبیان و این تفسیر انجام گرفت، معلوم شد که مطالب زیادی را از تبیان شیخ طوسی گرفته؛ اگرچه مباحث اضافی نیز دارد (علوی مهر، ۱۳۸۹: ص ۲۴۸).

این تفسیر از نظر محتوا مانند تبیان شیخ طوسی و مجمع البیان است؛ اما از نظر شیوه عملی همانند تبیان بوده و عناوین از هم تفکیک نشده و نظمی ندارد. مؤلف هم عصر زمخشری است؛ اما مطالبی را احتمالاً از وی استفاده کرده که از جمله آنها حدیث معروف «من مات علی حبّ آل محمد مات شهیداً» است. روش ایشان مانند تبیان روش اجتهادی است؛ اگرچه مباحث ادبی و کلامی و در برخی مواقع نکات عرفانی و مباحثی از صوفیان را نقل می‌کند (ابو الفتوح رازی، ۱۴۰۸: ج ۱، ص ۲۸۲ و ۴۰۴).

۳-۱-۲-۲-۴ فقه القرآن

قطب الدین سعید بن عبدالله راوندی کاشانی (متوفای ۵۷۳ هجری قمری) معروف به قطب راوندی است که شیخ عباس قمی در شرح شخصیت ایشان می‌فرماید: «وی عالم، متبحر، فقیه، محدث، مفسر، محقق... و از بزرگ‌ترین محدثان شیعه است» (قمی، بی‌تا: ج ۳، ص ۷۲) همچنین وی از شاگردان شیخ طبرسی، صاحب تفسیر مجمع البیان است. وی دارای تألیفات بسیاری است که

۱. ابو الفتوح رازی در تفسیر آیات دیگر مانند ۷ آل عمران، ۲۳ قیامت و ... از عقل بعنوان یکی از منابع تفسیر استفاده نموده است.

معروف‌ترین اثر وی کتاب فقه القرآن است که به روش روایی- تحلیلی نوشته شده است. افندی اصفهانی می‌گوید: نام وی بیشتر با انتساب به جدش یعنی «سعید بن هبة الله» شناخته می‌شود (افندی، بی‌تا: ج ۲، ص ۴۱۹) همچنین کنیه قطب راوندی، ابوالحسن و ابو الحسن گزارش شده است (امین، بی- تا: ج ۷، ص ۲۳۹).

روش ایشان استفاده از خود آیات و روایات اهل بیت علیهم السلام است؛ اگرچه روایاتی از تابعان و نیز از برخی صحابه نقل می‌کند. همچنین به دیدگاه‌های تفسیری نیز می‌پردازد؛ اما روایات را تحلیل و بررسی می‌کند. در مقدمه کوتاهی که بر کتاب می‌نویسد، مبنا را روایات سلف قراردادده و دیدگاهها قوی و ضعیف مفسران را نیز مطرح می‌کند. او در این مقدمه قیاس را باطل و اجتهاد با ادله اربعه را جایز می‌شمارد؛ سپس به حجیت ادله اربعه پرداخته و پنج وجه از وجوه قرآن کریم؛ یعنی عام و خاص، محکم و متشابه، مجمل و مفسر، مطلق و مقید و ناسخ و منسوخ را توضیح می‌دهد (راوندی، ۱۴۰۵: ج ۱، صص ۶-۷).

۴-۱-۲-۲-۴ متشابه القرآن

متشابه القرآن اثر ابن شهر آشوب از دانشمندان، ادیبان و پیشگامان تفسیر و علوم قرآنی در قرن ششم هجری است. وی در کتاب خود از منابعی مانند قرآن، روایات، عقل، لغت، علوم ادبی و نحوی و اقوال مفسران پیشین بهره گرفته که مقدار بهره‌گیری او از این منابع، گاه از نظر کمیت و گاه از نظر کیفیت در نوسان بوده است (حیدری و ربیع نتاج، ۱۳۹۲: ص ۳۳).

سیوطی در طبقات مفسران از وی بسیار تجلیل می‌کند و می‌نویسد: «ابن شهر آشوب خوش منظر، نیکو صورت، راست گفتار، دارای سخنی ملیح، علم بسیار، کثیر الخشوع و العباده و دائم الطهاره بود» (ادنه وی، ۱۴۱۷: ص ۳۷) مؤلف، با توجه به ابتکار و سلیقه خاصی که دارد، آیات متشابه قرآن را به صورت موضوعی از سرآغاز معارف اسلامی به ترتیب: باب عدل، صفات ثبوتیه و سلبیه، نبوت، امامت، معاد، سپس فصول آخر آنرا برحسب احکام فقه قرآنی، سپس فنون ادبی و عربی پیش برده است و

مباحث را به صورت فصل به فصل ارائه می‌دهد (عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۷: ص ۴۲۶). در هر فصل آیات یک موضوع را به گونه‌ای تحلیلی و اجتهادی با استفاده از آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام و دیدگاه‌های صحابه و تابعان توضیح می‌دهد. ایشان در آخر کتاب خود بحث‌های ادبی، مانند تغییر در جملات، استعاره، مجاز، معانی قرآن و وجوه قرآن را با عنوان «باب النوادر» مطرح کرده است (علوی مهر، ۱۳۸۹: ص ۲۵۰).

از تعبیر ابن شهر آشوب در تفسیر آیات چنین برمی‌آید که ایشان در کنار سایر ادله، حکم عقل را بکار گرفته و از آن بهره برده است. بعنوان شاهد مثال وی در تفسیر آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) در برابر کسانی که برای خداوند قائل به جسم هستند با استناد به حکم عقل پندار آنان را نقد و بررسی می‌کند. به نظر ایشان قرار گرفتن خداوند بر تخت در آیه گواه بر جسم بودن خدا است؛ زیرا آنچه که جسم نیست محال است که در مکانی قرار گیرد و جسم بودن پروردگار، حادث بودن او را می‌رساند، بنابراین بر روی تخت بودن نشانه انتقال و زوال و مستلزم حدوث خداوند است. وی با این استدلال شبهه تجسیم خداوند را رد می‌کند و مقام و مرتبه الهی را فراتر از چنین برداشت‌های سطحی و ظاهرگونه می‌داند و استفاده از روش عقلی در تفسیر ایشان فقط محدود به این آیه نمی‌باشد بلکه در تفسیر آیات ۸۸ قصص، ۱۵ فاطر، ۹۱ مومنون... را شامل می‌شود (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ج ۱، ص ۶۷).

۵-۱-۲-۲-۴ معالم التنزیل

ابو محمد حسین بن مسعود بغوی، محدث، مفسر و فقیه شافعی مذهب است. او را با القابی نظیر محیی السنه (قزوینی، ۱۹۶۷: ج ۱، ص ۲۲۱؛ ذهبی، ۱۹۸۴: ج ۴، ص ۳۷؛ سبکی، ۱۹۶۷: ج ۷، ص ۷۵)، رکن‌الدین (مرعشی، ۱۴۱۱: ص ۳) مقری و عالم اهل خراسان (یافعی، ۱۴۱۷: ج ۳، ص ۱۶۲) ستوده‌اند. نام تفسیر ایشان معالم التنزیل فی التفسیر و التأویل، معروف به تفسیر بغوی است. ابن تیمیه این تفسیر

را مختصری از تفسیر ثعلبی می‌داند؛ با این تفاوت که از احادیث جعلی محفوظ است و نیز از وی درباره تفسیر زمخشری، قرطبی و بغوی سؤال می‌کنند که کدام یک نزدیک‌تر به کتاب و سنت است؛ می‌گوید: از میان تفسیرهای سه گانه سالم‌تر از نظر بدعت و احادیث جعلی، تفسیر بغوی است (مرعشی، ۱۴۱۱: ص ۳).

این تفسیر مقدمه‌ای بسیار کوتاه دارد که در آن تاریخ تفسیر صحابه و تابعان، فضایل قرآن و تعلیم و تعلم آن، فضیلت تلاوت قرآن، نهی از تفسیر به رأی مطرح شده و به مفاهیم تفسیر، تأویل، نزول قرآن بر هفت حرف، ظاهر و باطن و تدبر در قرآن اشاره بسیار کوتاهی دارد (بغوی، ۱۴۲۰: صص ۳۳-۴۷) شیوه ایشان روایی به همراه شرح و در برخی موارد با تحلیل همراه است و روایاتی را از تفاسیر مختلف با سند نقل می‌کند؛ اما برای فهم جمله‌های هر آیه، آن را توضیح لغوی و مفهومی می‌دهد. در بیشتر آیات به دیدگاه‌های مفسران نیز اشاره می‌کند؛ اگرچه به ندرت به آیات دیگر قرآن نیز استشهاد می‌کند؛ از جمله آیه ۹۹ سوره اسراء که آیه ۵۷ غافر را شاهد آن می‌آورد (همان، ج ۵، ص ۱۳۸).

۶-۱-۲-۲-۴ زاد المسیر فی علم التفسیر

ابو الفرج عبد الرحمن بن علی بن محمد الجوزی، معروف به ابن جوزی متوفای (۵۹۸ق) است. وی از دانشمندان اهل سنت در قرن ششم، پیرو مذهب حنبلی، فقیه، ادیب و مفسری است که در ادبیات شاگرد منصور جوالیقی بوده. او تألیفات زیادی دارد و حدود دویست و پنجاه تألیف به او نسبت داده‌اند که عبارتند از: در مباحث قرآنی، المغنی؛ در تفسیر، تفسیر البیان فی تفسیر القرآن، تذکره الاریب فی تفسیر الغریب، فنون الافنان فی عیون-

علوم القرآن، عمده الراسخ فی معرفه المنسوخ و الناسخ و ... (علوی مهر، ۱۳۸۹: ص ۲۵۷).

این تفسیر دارای مقدمه‌ای کوتاه در مباحث فضیلت علم تفسیر، تفاوت تفسیر و تأویل، مدت نزول قرآن، اولین و آخرین آنچه نازل شده و استعاده می‌باشد. روش ایشان روایی، تحلیلی با گرایش ادبی است و بر روایات پیامبر صلی الله علیه و آله، صحابه و تابعان تکیه دارد که در تفسیر آیات ۸۸ قصص، ۲۲

قیامت، ۵ طه و ۱۵ فاطر ... به این روش عمل نمودند^۱؛ اما از آنجا که ادیب و لغت شناسی توانا بوده، به مباحث ادبی و لغوی اهتمام خاص دارد. منابعی که غیر از روایات مأثور استفاده کرده، عبارتند از: معانی القرآن بویژه از فراء و زجاج، غریب القرآن و مشکل القرآن از ابن قتیبه، اعجاز القرآن از ابو عبیده و اسماء الحسنی از خطابی و ... همچنین ایشان شأن نزول آیات را نقل می‌کند و گاهی در مباحث فقهی به طور مبسوط دیدگاه‌های مذاهب را می‌آورد (استادی، ۱۳۷۷: ص ۲۳۵).

۳-۴ دوران افول تفاسیر عقلی (قرن ۷-۱۳)

۱-۳-۴ قرون هفتم تا سیزدهم

به دلیل شرایط سیاسی و فرهنگی جامعه، موجب روی آوردن مفسران به مباحث فقهی شده است. اما به ندرت تفاسیر به روش عقلی و اجتهادی، نیز مشاهده می‌شود. این قرون به عصر افول تفسیر در شیعه تعبیر شده است (پاکتچی، ۱۳۹۲: ص ۱۵۰؛ علوی مهر، ۱۳۸۹: ص ۲۶۶؛ سبحانی، ۱۳۰۸: ج ۲، ص ۴۰).

در قرون دهم تا سیزدهم با روی کار آمدن فرقه جدیدی به نام اخباریون و روی آوردن مفسران بسوی احادیث در تفسیر سبب تغییر سبک نگارش تفاسیر شده و تفاسیر به سمت روایی محض سوق پیدا کرده، لذا «اخباریگری» یا «اخباری»، بر گروهی از فقهای شیعه اطلاق می‌گردد که خط مشی عملی آنان در دستیابی به احکام شرعی و تکالیف الهی، پیروی از اخبار و احادیث است، نه روش‌های اجتهادی و اصولی (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶: ج ۱، ص ۳۲۷) این قرون در واقع بازگشت به قرن سوم هجری و دوران باستان تفسیر است که گرایش به روایات فراوان بود (علوی مهر، ۱۳۸۹: ص ۳۰۲).

در نتیجه دغدغه مفسر نیز با تغییر شرایط سیاسی، فرهنگی جامعه تغییر کرده است. برخی معتقدند، در این دوره مفسران به سمت تفاسیر علمی گرایش بیشتری پیدا می‌کنند زیرا در تعامل با اندیشه‌های مسیحیت غربی و با تغییر گفتمان در اندیشه‌ها، مفسران در تفسیر برخی آیات دچار مشکل

۱. ر. ک: تفسیر این آیات در کتاب زاد المسیر فی علم التفسیر.

شده و سعی می‌کنند؛ تفاسیری ارائه دهند که مشکل این جهانی را حل کرده و با علم اندک خویش به تبیین آیات می‌پردازند (پاکتچی، ۱۳۹۲: صص ۱۷۶-۱۸۱).

۱-۱-۳-۴ تفاسیر عقلی در قرن‌های (۷-۱۳)

۱-۱-۳-۱-۱-۴ تفسیر جلاء الاذهان و جلاء الاحزان

«تفسیر جلاء الاذهان و جلاء الاحزان» معروف به تفسیر گارز از ابو المحاسن حسین بن حسن جرجانی از علمای امامیه است. که به روش اجتهادی و با تکیه بر اخبار و فضایل اهل بیت نوشته شده است که از زندگی مؤلف و علت نام گذاری تفسیر به تفسیر گارز اطلاع چندانی در دست نیست (پاکتچی، ۱۳۹۲: ص ۲۰۱؛ جرجانی، ۱۳۷۷: مقدمه، ۹).

منبع اصلی تفسیر گارز، مطابق تحقیق به عمل آمده و شیوه‌ای که مؤلف به کار برده است، همان روض الجنان ابو الفتوح رازی است و در واقع تلخیص همراه با تغییر و اضافاتی از آن تفسیر می‌باشد؛ اگرچه مؤلف نامی از تفسیر ابو الفتوح نبرده است. روش تفسیری ایشان همان روش ابو الفتوح رازی، یعنی اجتهادی است و به اخبار و روایات- بویژه فضایل اهل بیت علیهم السلام- عنایت خاصی دارد. گرایش ایشان نیز گرایش کلامی و ادبی است (جرجانی، ۱۳۷۷: ص ۱۰). این تفسیر بعدا مورد استفاده مؤلف منهج الصادقین ملافتح الله کاشانی و لوامع التنزیل قرار گرفته است (استادی، ۱۳۷۷: ص ۱۳۲).

۲-۱-۳-۴ تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)

تفسیر کبیر، مهم‌ترین و جامع‌ترین اثر ابو عبد الله محمد بن عمر تمیمی بکری رازی، ملقب به فخر رازی، متکلم و مفسر قرن هفتم است که به زبان عربی نوشته شده است. این کتاب به سبب حجم بسیارش به تفسیر کبیر مشهور شده ولی نام اصلی آن مفاتیح الغیب است. فخر رازی بر خلاف زمخشری، که هدف از تفسیرش دفاع از آموزه‌های معتزلی است، به صراحت به انگیزه و هدف خود در نگارش این

تفسیر اشاره‌ای نکرده است ولی عملاً در جا جای آن، به دفاع از مذهب کلامی ابو الحسن اشعری و رد آرای مخالفان وی، بویژه معتزله پرداخته است (ذهبی، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۲۹۴).

یکی از دلایل شهرت و اعتبار تفسیر کبیر، تأثیر آن بر تفاسیر بعدی است. برخی از مفسرانی که از محتوا و روش آن استفاده کرده یا تأثیر پذیرفته‌اند عبارتند از: نیشابوری در غرائب القرآن، بیضاوی در انوار التنزیل، آلوسی در روح المعانی و سید محمد رشید رضا در المنار است (ابازی، ۱۴۱۴: ص ۶۵۵).

روش مؤلف در تفسیر، اجتهادی است؛ اگرچه به مباحث عقلی نیز اهتمام خاصی دارد؛ از این رو آن را در زمره تفاسیر عقلی دانسته‌اند؛ بدین معنا که مباحث کلامی و فلسفی را فراوان مطرح می‌کند؛ ولی به آیات، روایات، ادله عقلی، لغوی و ادبی نیز استدلال می‌نمایند و اقوال و دیدگاهها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. عقل در نظر او جایگاهی بسیار بلند در تفسیر دارد و همین امر، این تفسیر را از نمونه‌های بارز تفسیر به رأی نموده است؛ بعنوان مثال در ابتدای سوره بقره در بیان حروف مقطعه، آن را بطور مفصل از جنبه عقلی شرح می‌دهد و می‌نویسد: «اما معقول و آن چنین است که کارهایی که ما به آنها مکلف هستیم دو قسم می‌باشند: یکی که وجه حکمت آن را اجمالاً به عقول خویش درمی‌یابیم مانند نماز، روزه، زکات ... زیرا نماز تواضع محض در برابر خالق است و زکات سعی در دفع حاجت فقیر و... اما دیگری چنان است که وجه حکمت آن را در نمی‌یابیم، مانند اعمال حج و... زیرا ما به عقول خودمان وجه حکمت رمی جمرات و سعی میان صفا و مروه را در نمی‌یابیم. آن گاه محققان اتفاق کرده اند بر اینکه همان طور که از خدا پسندیده است که بندگان خود را به نوع اول امر کند همین طور پسندیده است که به نوع دوم نیز امر کند...

پس اگر در افعال بر این منوال است، چرا باید جایز نباشد که امر در اقوال نیز چنین باشد؟ و آن چنین است که خداوند گاه به ما فرمان می‌دهد که درباره چیزی سخن بگوییم که بر معنای آن واقف هستیم و گاه دستور به چیزی می‌دهد که بر معنای آن واقف نیستیم و مقصود از این کار ظهور انقیاد و تسلیم از سوی مأمور به امر است» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲، ص ۲۵۲).

در ذیل آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵) می نویسد:

از نظر عقلی و نقلی باطل است که خداوند مکانی مانند عرش داشته باشد و بر آن حکومت کند؛ زیرا در اینصورت مانند مخلوقات محدود به زمان و مکان می‌شود، در صورتیکه خداوند محدود به زمان و مکان نمی‌باشد (همان، ج ۲۲، ص ۸).

شیوه عملی وی به گونه‌ای است که تا حد ممکن مقاصد خود را به صورت مسائل و سپس مسأله مسأله مطرح می‌کند؛ خود بر مطلبی اشکال می‌کند و جواب خویش را می‌دهد؛ اما بر جواب نیز اشکال می‌گیرد. درباره وی گفته‌اند: «یورد الشبهه نقدا و یحلها نسیئه» اعتراضات و ایراد شبهه از جانب فخر، نقد و پاسخهای او نسیه است. ایشان در ایراد شبهه بسیار قوی بوده؛ به همین جهت او را «امام المشککین» نام نهاده‌اند، علت آن هم غور در مباحث عقلی، از جمله فلسفه و کلام بوده است. ایشان در تفسیر خود، روایات را از پیامبر صلی الله علیه و آله و اقوال صحابه و تابعان نقل می‌کند. در لغت از بزرگان ارباب لغت مانند اصمعی، ابو عبیده، و فرّاء، زجاج، مبرد، ابو مسلم اصفهانی، قاضی عبد الجبار و زمخشری نقل می‌کند. همچنین به اقوال مفسرانی مانند ثعلبی، واحدی نیشابوری، طبری، باقلانی اهمیت داده و دیدگاههای آنان را نیز بیان می‌کند. با مراجعه به تفسیر کبیر و آیاتی که درباره اهل بیت نازل شده، مشاهده می‌شود که ایشان در مواردی که نام علی بن ابی طالب یا سایر اهل بیت را می‌برد، با احترام از آنان یاد می‌کند (علوی مهر، ۱۳۸۹: صص ۲۷۵-۲۷۹).

۳-۱-۱-۳ الجامع لاحکام القرآن

ابو عبد الله محمد بن احمد انصاری قرطبی یکی از معروفترین مفسران اهل سنت است که در فقه پیرو مذهب مالکی و در عقاید اشعری می‌باشد؛ وی از دانشمندان عابد و زاهد عصر خود بوده و تفسیر الجامع لاحکام القرآن از مهم‌ترین اثر وی به شمار می‌رود که به روش اجتهادی و باگرایش ادبی و فقهی نوشته شده است (ذهبی، ۱۳۸۱ق: ج ۲، ۴۹۳).

در تفسیر قرطبی می‌توان جایگاه عقل را در سه حوزه فقهی، کلامی و تفسیری بررسی کرد. ایشان در حوزه فقه، در استنباط احکام برای عقل نقشی قائل نیست و تنها از نقل بعنوان منبع برای اثبات احکام یاد می‌کند (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۰، صص ۲۳۱ و ۲۵۱). وی در حوزه کلامی هم، نقشی برای عقل در در اثبات مباحث مختلف از جمله نبوت و امامت قائل نیست؛ اما برخلاف حوزه‌های فقهی و کلامی، قرطبی در تفسیر قرآن نقش و جایگاه مهمی برای عقل در نظر می‌گیرد. وی حتی دست‌یابی به عمق مطالب قرآن را بدون عقل میسر نمی‌داند و یکی از موضوعاتی که ایشان در جایگاه عقل در تفسیر بر آن تأکید دارد موضوع تدبر در قرآن است و در ضمن آیه ۸۲ سوره نساء قائل به وجوب تدبر در قرآن است و چنین وجوبی را دلیلی متقن در رد سخن کسانی می‌داند که فقط بر تفسیر نقلی تأکید دارند و چیزی جز نقل را نمی‌پذیرند (همان، ج ۵، ص ۲۹۰) بعنوان مثال قرطبی در ذیل آیه ۳۲ سوره طور بر این نظر است که به کافران عقل اعطاء نشده است و اگر به کافران عقل اعطاء شده بود آنها ایمان می‌آوردند. چیزی که به کافران اعطاء شده ذهن است، نه عقل؛ ذهن علم را می‌پذیرد، اما عقل علم را تشخیص می‌دهد و مقادیر را برای حدود امر و نهی اندازه‌گیری می‌کند. وی نظر خود در این زمینه را مستند به حدیثی از رسول الله (ص) کرده است: «روى عن النبی (ص) أن رجلا قال: یا رسول الله، ما أعقل فلانا النصرانی! فقال: مه إن الکافر لاعقل له أما سمعت قول الله تعالی: و قالوا لو کنا نسمع أو نعقل ما کنا فی أصحاب السعیر» و با استناد به این حدیث ایشان عاقل را فردی معرفی می‌کند که به طاعت الهی می‌پردازد (همان، ج ۱۸، ص ۷۳) همچنین در ضمن آیه ۱۰ سوره ملک بر عقل نداشتن کافران تأکید کرده است.

قرطبی در آیه ۴۳ عنکبوت نیز جنبه دیگری از تعریف خود از عقل را تبیین کرده است. وی عالم را فردی می‌داند که عمل به طاعت الهی انجام دهد و از آنچه سبب غضب الهی می‌شود اجتناب کند: «العالم من عقل عن الله فعمل بطاعته و اجتنب سخطه» (همان، ج ۱۴، ص ۳۴۶).

قرطبی در کنار توجه به عقل به تفسیر به رأی نیز توجه داشته است و نهی وارده در این روایات را به معنای جلوگیری از اندیشه کردن در آستانه قرآن و تفقه و تدبیر در آیات الهی نمی‌داند، بلکه مصداق این روایات را مفسران ذکر می‌کند (همان، ج ۱، صص ۳۳-۳۴).

پس مراد از عقل در نظر قرطبی طاعت الهی است که بر این اساس کسانی مانند کافران که به زاعت الهی نمی‌پردازند فاقد عقل‌اند و صرفاً دارای ذهن‌اند. وی مفهوم عقل را توسعه می‌دهد و عالم را نیز صرف فردی که دارای علم است نمی‌داند، بلکه عالم فردی است که طاعت الهی را انجام می‌دهد و از غضب الهی پرهیز می‌کند.

قرطبی همچنین به سبک تفاسیر جامع دیگر عمل کرده است؛ بدین صورت که نخست آیه را می‌آورد و به دنبال آن به ذکر مسائل مربوط به آن می‌پردازد و در ضمن آن، به تفسیر آیه پرداخته و نکات و جاهای مشکل را تشریح می‌نماید. گاهی سبب نزول آیه را هم متذکر می‌شود و به ذکر قرائت‌های مختلف و لغت و اعراب می‌پردازد و گاهی هم در صورت لزوم، آراء مفسران و علمای گذشته و معاصر خود را نقل می‌کند (معرفت، ۱۴۱۸: ج ۲، ص ۴۰۳).

مؤلف مهم‌ترین منبع و اساس تفسیر خود را تفسیر المحرر الوجیز ابن عطیه قرار داده است (ابن خلدون، ۱۴۷۸: ص ۴۴۰). قرطبی گاهی عین مطالب را از تفسیر او با ذکر نام، و در مواردی بدون ذکر نام، نقل می‌کند و گاهی به رد سخن او می‌پردازد. وی همچنین از «تفسیر طبری»، «احکام القرآن کیا هرآسی»، «احکام القرآن ابن عربی»، «اعراب القرآن» و «معانی القرآن» هر دو از ابو جعفر نحاس نحوی، صحاح شش‌گانه حدیث، «التفصیل الجامع لعلوم التنزیل» نوشته احمد بن عمار مهدوی، «الکشاف عن حقائق التنزیل» زمخشری و کتاب‌های دیگر بهره برده است (ایازی، ۱۴۱۴: ص ۴۱۱).

۴-۱-۱-۳-۴ انوار التنزیل و اسرار التأویل

مؤلف آن قاضی ناصر الدین عبد الله بن عمر بیضاوی شافعی، معروف به قاضی بیضاوی (شافعی و اشعری) است. وی از بیضای شیراز بوده و با علامه حلی، محقق، صاحب شرایع و خواجه نصیر الدین

طوسی هم عصر است و مکاتباتی با علامه حلی نیز داشته است و ایشان این تفسیر را با روش اجتهادی و با گرایش ادبی و بیانی نوشته شده است (استادی، ۱۳۷۷: ص ۲۳۴).

کشاف زمخشری، تفسیر کبیر، مفاتیح الغیب و تفسیر راغب اصفهانی از مهم‌ترین منابع تفسیر بیضاوی است؛ اما به نظر می‌رسد تفسیر بیضاوی با اصلاحات و تهذیب، خلاصه کشاف باشد. استاد معرفت می‌نویسد: این تفسیر اساساً مختصر و خلاصه تفسیر کشاف زمخشری است؛ ولی از تفسیر کبیر فخر رازی و همچنین از تفسیر راغب اصفهانی نیز بهره گرفته و پاره‌ای اقوال و آرای صحابه و تابعان را نیز در آن آورده است (معرفت، ۱۴۱۸: ج ۲، ص ۴۳).

میدان تحقیق و استدلال در «انوارالتنزیل» گسترده نیست، اما بیضاوی در جای جای تفسیر و به هنگام تبیین و تفسیر آیات اعتقادی، به اندیشه وری پرداخته و برخی معضلات را در پرتو تعقل به نیکویی گشوده است. در تفسیر بیضاوی در برخی موارد نوعی تفسیر به رأی نیز دیده می‌شود. او در تفسیر آیه ۴۴ سوره نحل «...لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ» می‌گوید: «پیامبر، اعم از آن است که به مقصود تصریح کند و یا این که به آنچه قیاس بدان دلالت می‌کند و یا عقل به آن رهنمون است، ارشاد نماید» (بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۳، ص ۲۲۷).

در تفسیر آیه ۲۹ سوره ص «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» می‌گوید: یعنی «در آیات آن تفکر کنند تا افزون بر معانی ظاهری آن، با تاویلات صحیح به ناپیدایی‌ها و معانی و مفاهیمی که با اندیشه وری و موشکافی می‌توان فهمید به آنها دست یابند و صاحبان عقل سلیم از مواعظ آن پند گیرند و به گنجینه‌های عقل با راهنمایی پیامبران آشنا گردند؛ چرا که کتابهای الهی بیانگر حقایقی است که جز از راه شرع بدان نتوان دست یافت و یا ارشاد است به آنچه عقل از دریافتن آنها مستقل است (همان، ج ۵، ص ۲۸).

به هر حال، افزون بر این تصریح‌ها، شیوه تفسیرنگاری و روش تبیین و تشریح بیضاوی از آیات، به خوبی نشانگر آن است که او جمود بر ظواهر آیات را بسنده نمی‌داند و راه را بر اندیشه‌وری، تاویل و

توجیه در تفسیر آیات نمی‌بندد و معتقد است در برخی مواقع تنها از راه نقل می‌توان به درک درستی رسید، مثلاً در ذیل آیه ۱۵۴ سوره بقره «... وَ لَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُمُوتَ بِلْ أَحْيَاءٍ وَ لَكِنْ لَاتَشْعُرُونَ» در تفسیر جمله «لاتشعرون» می‌گوید: «این جمله تنبیهی است بر این که حیات آنان (شهیدان) به جسد نیست و از جنس آنچه حیوانات حس می‌کنند نیز نخواهد بود. بی‌گمان حقیقتی است که عقل از دریافت آن عاجز است و راهی بجز وحی بدان نیست» (همان، ج ۱، ص ۱۱۴) و در برخی هم با استفاده از منبع دیگر مانند عقل می‌توان به تفسیر درستی از آیه دست یافت، بعنوان مثال در تفسیر آیه ۲۷ سوره بقره «...وَ يَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أَوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» در تفسیر «خاسرون» نوشته است: «آنان کسانی هستند که با از کار انداختن عقل و نیاندیشیدن و بهره نگرفتن از آنچه برای زندگانی ابدی آنان سود می‌رساند به زیانکاری گرفتار آمدند و به انکار آیات الهی پرداختند و از در نگریستن در حقایق قرآن و پرتوگیری از انوار آن باز ماندند (همان، ص ۱۶۵).

بیضاوی در جای جای تفسیرش برای تقدیس عقل و ارج گذاری به تعقل و تدبر و بهره گیری از کاوشهای عقلانی در تفسیر و رسیدن به حقایق قرآن از راه اندیشه وری تاکید ورزیده است. بدینسان برای عقل جایگاه شایسته ای در فهم قرآن و دست یافتن به حقایق کتاب الهی قائل شده است.

ویژگی‌های این تفسیر به قرار ذیل است: طرح مطالب لازم تفسیری با اسلوبی جالب، موجز و مختصر؛ ذکر آرا و اقوال صحابه و تابعان؛ توجه به قرائتهای مختلف؛ بیان مسائل ادبی و نحوی به صورت مختصر؛ توجه به تفسیر آیات الاحکام و بعضی مسائل فقهی، بدون طولانی کردن آن؛ احتراز از اخبار و روایات اسرائیلی؛ زیرکی در طرح اخباری که احتمال ضعف در آنها وجود دارد با تعبیر «گفته‌اند» یا «روایت کرده‌اند» (علوی مهر، ۱۳۸۹: ص ۲۸۴)؛ طرح مسائل طبیعی متناسب با آیات مورد نظر است (معرفت، ۱۴۱۸: ج ۲، ص ۴۳).

۱. وی در تفسیر آیات ۷۵-۷۹ انعام، ۲۲ انبیا و ۱۰ فتح به شکل تحلیلی عمل نموده است.

۵-۱-۱-۳-۴ تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان

حسن بن محمد بن حسین قمی نیشابوری، ملقب به نظام نیشابوری تا سال ۷۳۰ ق زنده بوده است (استادی، ۱۳۷۷: ص ۲۵۶). نام تفسیر ایشان، غرائب القرآن و رغائب الفرقان است. وی جامع علوم عقلی و نقلی، حافظ و قاری قرآن، ادیب و مفسر بوده است. وی قمی الاصل بوده، سپس رحل اقامت در نیشابور می‌گستراند.

تفسیر نیشابوری، در رده بندی تفاسیر از جمله تفاسیر کلامی و عرفانی است اما ایشان دارای تفکر عقلانی نیز می‌باشد. به این خاطر ایشان اندیشه وری را ارج نهاده و در نگارش تفسیر و تبیین آیات از عقل و اندیشه سود جسته است که نمونه آن را در تفسیر ایشان از آیه ۸۲ سوره نساء «افلا یتدبرون القرآن...» می‌توان دید که پس از تبیین دقیق معنای «تدبیر و تدبر» آیه را نشانگر لزوم و وجوب در نگرستن به مباحث و استدلال کردن برای تثبیت آنها می‌داند (نیشابوری، ۱۴۱۶: ج ۲، ص ۴۵۵) یا در ذیل آیه ۱۸۶ سوره بقره در تفسیر جمله «اجیب دعوه الداع» می‌گوید: «برخی از ظاهرگریان چنان پنداشته‌اند که دعا کردن را فایده‌ای نیست... اما جمهور اندیشه وران و عاقلان معتقدند که دعا کردن از برترین مقامات عبادت، شعار صالحان و شیوه پیامبران و رسولان است» وی در ضمن این بحث، دیدگاه‌های مخالفان را می‌آورد و استدلال‌هایشان را یاد می‌کند و عالمانه به نقد می‌کشد و آنگاه به استدلال عقلی به لزوم دعا کردن و عدم تنافی آن با قضا و قدرالهی و حکمت خداوند می‌پردازد (همان، ج ۱، صص ۵۰۵-۵۱۱). پس با نگرستن به صفحات زرین این تفسیر گرانقدر همه و همه نشانگر آن است که مفسر در تفسیر قرآن عقل را ارج می‌نهد و اندیشه وری، استدلال و استنباط را بهاء می‌دهد.

مؤلف از نظر علمی و تألیف کتاب، صاحب فنون مختلف بوده است. شرحی بر شافعیه ابن حاجب در علم صرف دارد که به شرح نظام معروف است. و نیز تذکره‌خواجه نصیر الدین طوسی در علم هیئت را نیز شرح کرده درباره اینکه وی شیعه یا از اهل سنت است، اختلاف وجود دارد. ذهبی در التفسیر و المفسرون وی را از اهل سنت می‌داند. این تفسیر در اصل بر گزیده تفسیر کبیر فخر رازی و در بردارنده

بیشتر نکات تفسیر کشف زمخشری است. مؤلف می‌نویسد: کتاب من حاصل تفسیر کبیر فخر رازی است که جامع بیشتر تفاسیر می‌باشد و بیشتر مطالب کشف را نیز در بردارد (ذهبی، ۱۳۸۱ق: ج ۲، صص ۳۳۰-۳۳۳).

این تفسیر در اصل بر گزیده تفسیر کبیر فخر رازی و در بردارنده بیشتر نکات تفسیر کشف زمخشری است. مؤلف افزون بر ای منابع از منابع دیگری نیز بهره برده است: در احادیث از جامع الاصول و مصابیح بغوی، در شأن نزول آیات از جامع الاصول و تفسیر یا اسباب نزول واحدی نیشابوری و در لغت از صحاح جوهری سود جسته. در فقه از کتب فقهی معتبر بویژه الوجیز رافعی استفاده کرده است. تأویل آیات و مباحث باطنی را از نجم الدین دایه (عارف معروف) بهره برده است. روش این تفسیر اجتهادی است؛ زیرا به همه منابع توجه داشته؛ اما گرایشی فلسفی، عرفانی و کلامی در تفسیر به چشم می‌خورد. مؤلف ضمن توجه به روایات مختلف و نقل احادیث از صحابه و تابعان و مباحث قرائت، روایات فضایل سور را به دلیل ضعیف بودن آنها حذف کرده است (علوی مهر، ۱۳۸۹: صص ۲۸۸-۲۸۹).

۶-۱-۱-۳-۴ کنز الدقائق و بحر الغرائب

از جمله تفاسیر شیعی در سده ۱۲ق، از محمد بن محمد رضا قمی مشهدهی است. این اثر به زبان عربی تألیف گردیده، اما آگاهی‌ها، درباره مؤلف آن بسیار اندک است، آنچه مشهود است، ایشان در خانواده اهل علم پا به عرصه وجود نهاده و پدرش عالمی از شاگردان شیخ بهایی بوده است (کلانتر، ۱۳۷۸: صص ۴۳-۴۶). مطالب عقلی، استدلال به روایات، نکات ادبی و کلامی و در برخی موارد مطالب عرفانی نیز در این تفسیر مشاهده می‌شود و گاهی به نقد و بررسی روایات جعلی و اسرائیلیات می‌پردازد (معرفت، ۱۴۱۸: ج ۲، ص ۳۲۹).

یک جلوه‌ی رویکرد تحلیل گرای قمی مشهدهی، کوشش وی برای شناخت قواعد کلی فهم آیات، و کاربست آنها در تفسیر آیات مختلف است. بعنوان نمونه به نظر وی تعبیر «جعل ظلمت و نور» در نخستین آیه سوره انعام «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا

بِرَبِّهِمْ يَغْدُلُونَ» تنبیهی بر بطلان مذهب ثنویت است؛ زیرا این امکان وجود داشت که به جای «جعل»، از تعبیر مشابه دیگری همچون «خلق» هم استفاده کرد؛ زیرا هر دو به معنای ایجاد کردند. پس آنچه سبب شده است خداوند حکیم جعل را برگزیند، همان تفاوت ظریف معنای این دو است: خلق متضمن معنای تقدیر، و جعل متضمن معنای تضمین است. به بیان دیگر، خلق به آن پدید آوردنی گویند که بدون ماده قبلی و با محاسبه و سنجش ابتدایی صورت گیرد؛ اما جعل آن است که چیزی را که بالفعل موجود است مبنا قرار دهند و با تضمین و اقتباس از آن، چیزی جدید پدید آورند و در تفسیر آیات ۲۲ انبیاء، ۶۴ مائده و ۲۳ قیامت... به روش عقلی عمل نموده است (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ج ۳، ص ۲۳۳).

قمی مشهدی به این توجه می‌کند که چه قدر کاربرد تعبیر جعل در آیه بجاست و اگر معادلی همچون خلق به کار می‌رفت، چه معنای باطل و تالی فاسدی در برداشت و این خود ارزشمند و بیانگر دقت نظر این نویسنده می‌باشد و این استدلال ایشان و توجه به معنای واژگان و نحوه قرار گرفتن کلمات در جای خودشان در واقع در خواننده یک اطمینان خاطر نسبت به مطالبی که نویسنده بیان می‌کند، ایجاد می‌شود و به کار بردن این تحلیل در این آیه و همچنین در آیات دیگر حاکی از این می‌باشد که مفسر، عقل را بعنوان یکی از منابع در کنار سایر منابع تفسیری، در تفسیر خود پذیرفته و بکار گرفته است.

علاوه بر این وی با تحلیل مضمون روایات مختلف اهل بیت (ع) در تفسیر برخی آیات، می‌کوشد از آنها به قواعد کلی دست یابد؛ قواعدی که مبنای تفسیر دیگر آیات واقع شوند. آنگاه در مرحله بعد، همان قواعد را برای تفسیر دیگر آیات نیز بکار می‌گیرد. برای نمونه، مفسر در زیل آیه «وَ إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَ أَمَا يَنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدَ بَعْدَ الذِّكْرِ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (انعام: ۶۸)، روایتی از امام کاظم (ع) نقل می‌کند، بر پایه این روایت، از امام زین العابدین (ع) نقل است که با استناد به همین آیه می‌فرمایند: «فرد حق ندارد با هر کس که خواست نشست و برخاست کند». از این روایت مفسر دو قاعده کلی استخراج می‌کند: اولاً، در خبر دلالتی است

بر اینکه اگر خداوند از کاری نهی نکند، به انجام رساندنش رواست؛ ثانیاً، ارتکاب هر کاری که خداوند از آن نهی کرده باشد جایز است، مگر آنکه ذوق سلیم و طبع فرد بدان رضا ندهد (همان، ج ۴، ۳۵۰).

۷-۱-۱-۳-۴ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم

اثر شهاب الدین سید محمود آلوسی بغدادی است که در فقه پیرو مذهب حنفی و در عقاید اشعری است. او نزد استادان بزرگ بغداد از جمله پدرش کسب علم کرد. تفسیر آلوسی نشانگر تسلط او بر علوم مختلفی چون فقه، ادبیات عرب، منطق، تفسیر، ... و نیز حافظه نیرومندی دارد و خود او نیز در این زمینه می‌گوید: «هرگز ذهنم در خصوص چیزی که آن را حفظ کرده‌ام به من خیانت نورزیده است» (معرفت، ۱۴۱۸: ج ۲، ص ۴۳۵). این تفسیر به روش اجتهادی نوشته شده است، که، ابتدا به نام سوره، مکی، مدنی بودن و اقوال موجود در این قسمت و نظر مورد قبولش، می‌پردازد، سپس به ذکر فضیلت سوره و خواص آن همت می‌گمارد، بعد از آن تفسیر سوره را آیه به آیه و کلمه به کلمه، بیان می‌کند، که در آن به لغت، ادبیات، قرائت، مناسبت بین آیات و سوره‌ها و اسباب نزول می‌پردازد. آلوسی همچنین از جمله افرادی است که در مباحث لغوی و ادبی استشهد فراوانی به اشعار عرب دارد (ایازی، ۱۴۱۴: صص ۴۸۱-۴۸۴).

آلوسی مانند برخی از مفسران پیش از خود، نگاه تعصب آلودی به شیعه دارد و بر اتهامات متداول، تهمت‌هایی به شیعه بسته که در سخن دیگران هم یافت نمی‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۲۵) و برخی از محققان شیعه نیز به آنها پاسخ داده‌اند (نجارزادگان، ۱۳۸۴: ص ۱۹۱).

۴-۴ دوران رشد مجدد (قرن ۱۴ تا عصر معاصر)

نگرش مسلمانان به دانش جدید (اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم) - تحول نهاد و نگرش سیاسی و تأثیر آن بر حوزه تفکر دینی - تأثیر تلاش‌ها برای مقابله با انحرافات القایی مستشرقان و مبشران بر حوزه مباحث دینی - مکاتب جدید اجتماعی - اقتصادی - فلسفی و حوزه مباحث دینی - تأثیر دستاوردهای جدید علمی و کلامی مسیحیت بر حوزه مباحث دینی دوره معاصر بیانگر تحولی بزرگ و

همه جانبه در شیوه‌ها و مباحث تفسیری بوده است، تحولی که به پیدایش سبک‌های مختلف تفسیری (سبک ادبی، علمی، هدایی و حرکی)، ابداع روش‌های جدید تفسیر موضوعی و مقاله‌ای، طرح مجدد مفاهیم و مباحث گذشته از منظری جدید، نظیر بحث اعجاز، و راه یافتن مباحثی نو در تفسیر، به ویژه مباحث سیاسی و اجتماعی انجامید و تمامی دنیای اسلام را با وجود تفاوت مذاهب و اختلاف مناطق و گوناگونی ملیت‌ها یک سان در برگرفت (نفیسی، 1379: ص ۲۳).

قرن چهاردهم و پانزدهم در علم تفسیر مکمل یکدیگرند که تحولی بنیادی در علوم بویژه تفسیر ایجاد کرده است، تحولی که هم اکنون وجود دارد مقدمه آن آغاز حرکتی در قرن چهاردهم است، این دو قرن اشتراکات فراوان دارند اما دو عصر متمایز هستند که برای بازشناسی این دو، تفاسیر قرن چهاردهم را با عنوان آغاز تفسیر در عصر حاضر و قرن پانزدهم را تفسیر عصری نامیده و جداگانه مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم. در تفاسیر عصر حاضر رویکردها و روشهای اندیشه‌ای مشترک میان مفسران مشاهده می‌شود که برخی از مهم‌ترین آنها عبارتند از: کوشش در جهت خرافه زدایی و افسانه زدایی از ساحت قرآن؛ تلاش برای عقلانی ساختن بنیادهای نظری دین، در این قرون به عقل و اجتهاد بیشتر از قرون دیگر توجه شده و تفاسیر زیادی به این روش‌ها نوشته شده است، گسترش یافتن دامنه شمول آثار تفسیری معاصر بر مخاطبان بیشتر؛ تعمیم و انتقال علم تفسیر به سایر نقاط جهان؛ التفات به مسائلی نظیر مسائل اخلاقی، اجتماعی و اقتصادی مبتلا به جامعه؛ تلاش برای آسان سازی و بیشتر قابل فهم بودن قرآن؛ در صدد بودن برای گسترش افکار و اندیشه‌های دینی و اجتماعی مربوط به سیاستهای حزبی اصلاح گرایانه؛ پیروی کردن از شیوه ادبیات کلاسیک (علوی مهر، ۱۳۸۹: ص ۳۲۹).

۴-۴-۱ تفاسیر عقلی قرن چهاردهم تا عصر معاصر

۴-۴-۱-۱ پرتویی از قرآن

مؤلف این تفسیر سید محمود طالقانی در سال ۱۳۲۹ ق در یکی از روستاهای طالقان دیده به جهان گشود. وی ابتدا تحصیلات خود در حوزه علمیه قم آغاز و در ادامه جهت تحصیل به نجف اشرف هجرت

کرد و بعد از مدت شش سال بار دیگر به ایران بازگشت. وی به انگیزه احیای تفکر و اندیشه اسلامی پا به عرصه میدان مبارزه با استبداد و بیداری مسلمانان جهان بویژه میهن خویش گذاشت. در این دوران تلاش ایشان بر این بوده است تا قرآن را وارد عرصه اجتماع کرده و در مسیر مبارزه علیه ظلم و جور بکار گیرد. خود در این باره می‌نویسد: «... شما را به خدا بیایید قرآن را از دست عمال اموات بیرون آوریم ... این کتاب حیات است کتاب حرکت، کتاب قدرت، کتاب هدایت، کتاب ایمان، به چه روزی در میان ما افتاده است؟» (طالقانی، ۱۳۴۸: ج ۱، ص ۱۸).

نویسنده به دلیل مبارزه با طاغوت زمان زندانی می‌شود و این اثر را در زندان می‌نگارد. این تفسیر به زبان فارسی و در بردارنده تفسیر سوره حمد تا بخشی از سوره نساء و جزء آخر قرآن است. مسائل علمی را نیز با استفاده از علوم جدید و تفسیر الجواهر طنطاوی بیان کرده. ایشان از تفسیرهای مجمع البیان و المنار استفاده نموده و مطالبی را از آنها نقل می‌کند (علوی مهر، ۱۳۸۹: ص ۳۳۸).

وی درباره شیوه نگارش این تفسیر می‌نویسد: «نخست چند آیه به ردیف و شماره آورده شده، پس از آن ترجمه آیات به فارسی تطبیقی آمده، چنانکه از حدود معانی صحیح لغات خارج نباشد. سپس معانی مترادف و موارد استعمال و ریشه لغات در موارد لزوم بیان شده تا در ذهن خواننده مجال تفکر بیشتری باز شود. آنگاه آن چه از متن آیات مستقیماً بر ذهن تابیده بیان شده است. گاهی در موارد مقتضی از احادیث صحیح و نظرهای مفسران استفاده شده است. وی استفاده از این شیوه نگارش را به منظور ایجاد فضای مناسب برای تفکر خواننده و تبدیل ایمان تقلیدی به ایمانی کامل با پشتوانه تفکر و تحقیق معرفی می‌کند و سبک این تفسیر در برخی از آیات اجتهادی و تحلیلی است (طالقانی، ۱۳۴۸: ج ۱، ص ۱۸).

۲-۱-۴-۴ القرآن و العقل

مؤلف آن، آیه الله سید نور الدین حسینی اراکی، یکی از اعیان تفسیری قرن چهاردهم هجری می‌باشد. وی با تدبّر و تعمق و با داشتن اطلاعات عقلی و فلسفی مناسب، به سراغ تفسیر قرآن رفته است.

و در این تفسیر از آغاز سوره بقره تا پایان سوره احزاب، (به استثناء چند سوره که از قلم افتاده است)، به تفسیر آن پرداخته است (عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۲: صص ۸۳۷-۸۳۸).

تفسیر ایشان به روش عقلی که بر اساس درک، فهم، تدبر و تعمق در آیات است نوشته شده و آن را زمانی که در عراق بوده و مسلمانان با دشمنان دین در حال جهاد بوده‌اند، نگاشته است. مطابق اعترافهای مختلف مؤلف هنگام تألیف این تفسیر هیچ کتاب تفسیری، روایی و لغوی نزد وی نبوده است و تنها در یک جا اعتراف می‌کند که کتاب معالم الاصول و در جای دیگر تفسیر جلالین را در اوایل نوشتن همراه داشته است. با مشاهده تفسیر این محقق بزرگ، نکات ذیل از آن استنباط می‌شود: ظواهر قرآن با عقل سلیم و درک و فهم آن، مطابق است. تفسیری مخالف با روایات انجام نداده است. (اگر چه کتب روایی در دسترس او نبوده است، اما بر قوانین روشن روایی آگاه بوده است). مخالف نصوص قرآنی و آیات دیگر نیز تفسیر نکرده است. در تمام مباحث تفسیر، متوجه این نکته بوده است که تفسیر به رأی انجام ندهد، چنان که اگر کسی این تفسیر را ملاحظه کند، هیچ اثری از تفسیر به رأی در آن نمی‌بیند (علوی مهر، ۱۳۸۱: صص ۱۶۹-۱۷۰).

۳-۴-۴ آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن

تألیف شیخ محمد جواد بلاغی، متکلم بزرگ اسلامی، از استادان حوزه علمیه نجف، پایه‌گذار مباحث کلامی و اعتقادی نوین و یکی از اعلام تفسیریقرن چهاردهم هجری است. وی در سال ۱۲۸۲ هجری قمری در نجف متولد شد (عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۷: ص ۸۴۵) و تا سن ۲۴ سالگی در نجف و پس از آن ۶ سال در کاظمین از اساتید آن عصر استفاده و تحصیلات مقدماتی خود را به پایان رساند. سپس در سال ۱۳۱۲ به حوزه علمیه نجف بازگشت و در درس اساتید بزرگ آن روز حاضر شد و به مقامات علمیه عالی نائل آمد (استادی، ۱۳۶۱: ص ۱۰۹). وی علاوه بر زبان عربی که زبان مادری اش بود، فارسی، عبری و انگلیسی را به خوبی آموخت (همان، ص ۱۲۵).

تفسیر آلاء الرحمن، یکی از ارزنده‌ترین تفاسیر شیعه است که علامه بلاغی آن را در دو سال آخر عمر شریف خود به نگارش درآورده است. از جمله ویژگی‌های برجسته این تفسیر، اثقان، اختصار، دفاع از ظواهر قرآنی در برابر برداشتهایی با گرایش‌های عصری متجدد مآبانه است (بلاغی، ۱۴۲۰: ج ۱، ص ۱۸۶).

روش وی در این تفسیر «اجتهادی» است: یعنی در کشف معانی و مدلول‌های آیات، از مآخذ قرآن، سنت، لغت و تاریخ بهره جسته و دارای گرایش فقهی است (اشرفی، ۱۳۸۸: ص ۴۴).

۴-۱-۴-۴ تفسیر القرآنی للقرآن الکریم

عبد الکریم خطیب^۱ از قرآن پژوهان معاصر مصر و از اهل سنت است که پیرو فقه شافعی می‌باشد. وی تفسیر خود را به روش تفسیر عقلی با برداشتهایی از آیات، اما با سبک بسیار ساده نوشته و بر اقوال سلف و روایات تکیه ندارد (علوی مهر، ۱۳۸۹: ص ۳۴۹).

مقدمه این تفسیر شامل مباحث مکی و مدنی، عدد آیات قرآن، کلمات و حروف آن می‌باشد و انگیزه خود را در آن بیان می‌کند که ما باید در کتاب الهی - نه غیر آن - تدبر کرده و تنها به آیات و کلمات قرآن تکیه کنیم (خطیب بغدادی، ۱۹۷۴: ج ۱، ص ۱۱).

وی در مقدمه تفسیر با انتقاد از فهم نادرست از قرآن در جوامع اسلامی، این‌گونه بیان می‌کند که تنها راه فهم صحیح آیات الهی، تأمل و تدبر عمیق در قرآن، درک اسلوب بیان قرآن و آگاهی از رازها و اسرار آن است. و تأکید دارد، برای رهایی از روایات جعلی در تفسیر، تمام تلاش وی بر آن است تا غیر قرآن در تفسیر آیات به کار گرفته نشود و نورانیت آیات تحت تأثیر امور دیگر قرار نگیرد (خطیب، بی‌تا: ج ۱، ص ۱۱).^۲

۱. ر.ک: ایازی، ۱۴۱۴: ج ۱، ۳۲۳.

۲. ر.ک: تفسیر آیات ۱۱۵ سوره مومنون و ۳۵ سوره انبیا...

۴-۴-۱-۶ المیزان فی تفسیر القرآن

المیزان فی تفسیر القرآن اثر سید محمد حسین طباطبایی است. وی معتقد به مذهب شیعه دوازده امامی و یکی از علمای بارز شیعه در عصر حاضر است. ایشان بواسطه رسیدن به مرحله اجتهاد در فقه دارای قابلیت استنباط احکام شرعی از منابع اصلی بوده و از فلاسفه و مفسران قرن حاضر قلمداد می‌گردد. علامه طباطبائی به جنبه اصلاحی تفسیر اهتمام ورزیده و همواره با انواع تحریف و گمراهی که توسط دشمنان به پیکره اسلام وارد شده بود، مقابله می‌کرد. بدین منظور به طرح بحث‌های متعددی پرداخت و در ضمن آنها بخشی از موضوعات عصر خویش را در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مورد بررسی قرار داد. علامه طباطبائی به جنبه اصلاحی تفسیر اهتمام ورزیده و همواره با انواع تحریف و گمراهی که توسط دشمنان به پیکره اسلام وارد شده بود، مقابله می‌کرد. بدین منظور به طرح بحث‌های متعددی پرداخت و در ضمن آنها بخشی از موضوعات عصر خویش را در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مورد بررسی قرار داد (الاوسی و میرجلیلی، ۱۳۸۱: صص ۳۶۹-۳۷۰).

اگرچه این تفسیر به روش قرآن به قرآن نگاشته شده است؛ اما در تفسیر بسیاری از آیات شاهد استفاده ایشان از روش عقلی نیز می‌باشیم. برای نمونه می‌توان به آیه شریفه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۳) توجه کرد. از دیدگاه علامه براساس حکم عقل، ظاهر این‌گونه آیه‌ها مراد نیست و باید آنها را به گونه‌ای تفسیر کرد که با جسمانی نبودن خدا سازگار باشد؛ زیرا جسمانی نبودن خداوند از احکام قطعی عقلی است و آنچه ملازم با جسم بودن خدا باشد، پذیرفته نیست؛ بنابراین، مراد از نظر کردن به خدا، نظر حسی نیست که مربوط به چشم جسمانی و مادی است، زیرا برهانهای قطعی برناممکن بودن آن دلالت دارند و همچنین ایشان در تفسیر آیات ۴۲ سوره اسراء، ۹۱ سوره مومنون، ۲۲ انبیاء و ۱۰ سوره فتح... از روش عقلی استفاده نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۱۲).

گرچه ایشان این تفسیر را به روش اجتهادی و تفسیر قرآن به قرآن نوشته اما به منابع زیادی در زمینه تفسیر، حدیث، تاریخ و علوم دیگر مانند: روایات منسوب به ابن عباس، کشف زمخشری، مجمع

البیان طبرسی، تفسیر قمی ... استناد نموده و به کتب شیعه بسنده نکرده، بلکه علاوه بر آن از بسیاری از کتب اهل سنت نیز بهره گرفته است (علوی مهر، ۱۳۸۹: ص ۳۷۰).

عَلَّامه تسلیم محض منقولات نبوده بلکه بعضی را پذیرفته و بعضی دیگر را ردّ و یا بر بعضی دیگر ترجیح می‌دهد. در مورد روش عَلَّامه در تفسیر قرآن، اولین چیزی که توجه خواننده را به خود جلب می‌کند استناد اساسی عَلَّامه به خود قرآن در فهم آیه و استخراج معنای آن می‌باشد. در پرتو این روش، راه تفسیر موضوعی را نیز پیموده و با توجه به آیات معارض و استفاده از آنها به توضیح و تحدید تعدادی از مفاهیم قرآنی پرداخته است. و نیز در بیان قصص قرآن روش قرآنی را در پیش گرفته و به روایات متناقض اعتماد ننموده است. همانطور که این قصص را حمل بر تخیلات نکرده و به تأویل آنها نپرداخته است. وی می‌کوشد تا آیات مربوط به یک قصّه را به ترتیب زمانی جمع‌آوری نموده و با تألیف آنها آن قصه را بیان نماید. و جوانبی از قصّه را که قرآن - بدلیل کتاب هدایت بودن نه کتاب قصه بودن - از آنها ذکری بمیان نیاورده، با ارائه روایات وارده در اینمورد به توضیح و تکمیل آن بپردازد؛ تا قصّه روایی تابع مضمون قصّه قرآنی بوده و با آن در تعارض نباشد (الاوسی و میرجلیلی، ۱۳۸۱: صص ۳۷-۳۷۱).

۷-۱-۴-۴ تفسیر نمونه

تفسیر نمونه از تفاسیر ترتیبی قرآن به زبان فارسی، اثر آیت الله ناصر مکارم شیرازی و گروهی از نویسندگان حوزه علمیه قم است. تألیف این کتاب ۱۵ سال طول کشیده و نویسندگان کوشیده‌اند آیات قرآن را با زبانی ساده و روان ترجمه و شرح کنند. مولف در پیشگفتار این اثر، هدف از تألیف آن را ارائه تفسیری برای استفاده عموم مردم بیان کرده است. تفسیر نمونه به زبان‌های عربی و اردو ترجمه شده است (بابایی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۲۰).

روش مولف در تفسیر اجتهادی است که از همه منابع و دلایل در تفسیر آیات و اثبات دیدگاه خود بهره می‌برد و در حوزه روش عقلی، عقل را به معنای عام می‌گیرد. ایشان معتقد است تفسیر عقلی یعنی

کمک گرفتن از قراین عقلی مورد قبول همه خردمندان، این معنا شامل هر نوع قرینه عقلی می‌شود (جمعی از مولفان، ۱۳۹۴: ص ۲۷۶).

آیت الله مکارم هم در تفسیر نمونه و هم در تفسیر پیام قرآن از روش عقلی به معنای قراین عقلی و عقل برهانی بهره می‌برد و در مواردی به براهین فلسفی تصریح می‌کند؛ از جمله می‌توان به برهان تمانع در ذیل آیه ۲۲ سوره انبیا (مکارم شیرازی، ۱۳۶۵ق: ج ۱۳، ص ۳۸۱؛ همان، ۱۳۷۴: ج ۳، ص ۲۱)، برهان حدوث و حرکت در ذیل آیات ۷۵ تا ۷۹ سوره انعام (همان، ج ۵، ص ۳۰۸)، و اثبات توحید از طریق برهان امکان و وجوب یا برهان فقر و غنا در ذیل آیه ۱۵ سوره فاطر (همان، ج ۱۸، ص ۲۲۲) اشاره نمود؛ همچنین شیوه عملی مولف تفسیر نمونه، در تفسیر آن است که پس از طرح آیه، آن را ترجمه می‌کند؛ سپس اگر شأن نزولی دارد بیان نموده و آیه را به جمله‌هایی تقسیم می‌کند و با عناوین متناسب روز به تفسیر آیه و پاسخ به پرسشهای آن می‌پردازد. این تفسیر بحثهای لغوی و ادبی را بسیار مختصر و در برخی موارد در پاورقی می‌آورد؛ سپس به طرح دیدگاهها پرداخته و به جمع بندی یا نقد و بررسی آنها می‌پردازد و در صورت وجود روایات در تفسیر آیه آن را نقل می‌کند و در آخر با عنوان «نکته‌ها» به مباحث اجتماعی، اخلاقی، تربیتی، فقهی، علمی و مانند آن می‌پردازد و نکات اخلاقی، علمی، اجتماعی و ... را مطرح می‌سازد (علوی مهر، ۱۳۸۹: ص ۳۷۷).

۸-۱-۴-۴ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه

تألیف شیخ محمد صادقی تهرانی (متولد ۱۳۰۷ ش)؛ این تفسیر در طی سالهای (۱۴۰۷-۱۳۹۷) نوشته شد و حاصل سخنرانی‌هایی بود که وی در حوزه‌های قم و نجف برای طلاب علوم دینی برگزار می‌کرد. تفسیری است جامع و شامل که در آن، تا حد امکان به روش تفسیر قرآن به قرآن عمل شده است. این تفسیر، تفسیری تحلیلی، تربیتی و اجتماعی از قرآن است و مؤلف آن را با استناد به احادیثی که آنها را صحیح و سازگار با ظواهر قرآن دانسته، نوشته است؛ به همین علت، مؤلف بشدت از اسرائیلیات و احادیث جعلی و ضعیف پرهیز کرده و با توجه به اینکه جزو فقها بوده، مطالب گسترده‌ای را در مورد

مسائل فقهی و احکام در این تفسیر آورده است. وی همچنین مسائل عقیدتی و کلامی را با تهذیب و با دقت و تفصیل بیان می‌کند و از تحمیل نظریات جدید علمی بر قرآن خودداری می‌ورزد و معتقد است که قرآن از آنها بی‌نیاز است؛ مگر اینکه به وسیله آن، ابهامی از اشارات گذرای قرآن برداشته شود؛ البته به شرط اینکه آن نظریه علمی، ثابت و قطعی باشد (معرفت، ۱۴۱۸: ج ۲، ص ۴۷۲).

۹-۱-۴-۴ تفسیر تسنیم

این تفسیر اثر آیت الله جوادی آملی فرزند میرزا ابو الحسن آملی در سال ۱۳۱۲ ش در آمل به دنیا آمد و تحصیلات ابتدایی و بخشی از دروس حوزوی را در زادگاه خود گذراند، آنگاه راهی تهران شد و برای پنج سال نزد استادانی همچون حاج شیخ محمد تقی آملی، علامه شعرانی، محی الدین الهی قمشه-ای، فشارکی و چاپلوقی دروس فقه، اصول، فلسفه و عرفان را فرا گرفت و در سال ۱۳۲۴ ش رهسپار حوزه علمیه قم شد و نزد شخصیت‌های علمی بنام همانند: آیت الله بروجردی، محقق داماد، میرزا هاشم آملی، علامه طباطبایی و امام خمینی تلمذ نمود.^۱

^۲تفسیر ایشان به روش جامع و اجتهادی بوده و از تمام روش‌ها استفاده کرده است. در تفسیر تسنیم به طور دقیق هم در اصل نظریه‌پردازی تفسیر عقلی و قلمرو آن و هم در مصادیق تفسیری خود، از روش عقلی بسیار بهره برده است. ایشان، حوزه تفسیر عقلی را به عقل منبع و برهانی مربوط می‌داند و آن را از عقل مصباحی تفکیک می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۱۷۰)، در بیشتر آیات دربردارنده معارف عقلی و عقیدتی به تبیین معارف یاد شده پرداخته و گاه آنها را در قالب قیاس‌های منطقی ارائه می‌کند (همان، ج ۳، ص ۱۱۹). تفسیر سوره حمد ایشان مشحون به براهین و استدلال‌های عقلی و نقلی است و این در نوع خود منحصر است. مفسر در روش تفسیر قرآن به قرآن در راستای تفسیر میزان گام برداشته و در روش روایی، تحلیل‌های بسیار ارزشمندی از روایات تفسیری ارائه می‌نماید و گاهی روایات را به نقد

^۱ .ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱: صص ۲۲-۲۰۵.

می‌کشاند و او از نظر گرایش‌های تفسیری از گرایش کلامی، علمی و عرفانی نیز استفاده کرده است (جمعی از مولفان، ۱۳۹۴: ص ۲۸۰).

۱۰-۱-۴-۴ من وحی القرآن

مؤلف آن سید محمد حسین فضل الله از دانشمندان مبارز و معاصر شیعه در لبنان بوده که دیدگاه‌های مبارزاتی او علیه اسرائیل و استعمارگران، معروف است. این اثر در بردارنده تفسیر تمام آیات قرآن است و به روش اجتهادی و گرایش تربیتی مکتوب شده است. تفسیر من وحی القرآن به روش عقلی و اجتهادی نوشته شده است، علامه فضل الله در تحلیل جایگاه عقل و اهمیت آن در شریعت چنین می‌گوید: «عقل تنها روش اصیل برای اکتشاف حقیقت الهیه و تنها روش اصیلی است که ممکن است انسان بوسیله آن به حقیقت وجود الله و لقای پروردگار برسد، و یا در آگاهی به عظمتی که بر فکر و قلب و شعور مستولی شود» (فضل الله، ۱۴۱۹: ج ۶، ص ۴۵۵)؛ همچنین در آیات مربوط به صفات خبریه به استعاره و مجاز عقلی معتقد است برای نمونه در تفسیر آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) از روش عقلی بهره برده است (همان، ج ۱۷، ص ۳۵۷) همچنین در تفسیر آیه ۱۰ سوره فتح و ۶۴ مائده و ... از روش عقلی و استعاره استفاده کرده است.

گرایش دیگری که در این تفسیر مشاهده می‌شود، کلامی و اعتقادی است؛ چرا که بسیاری از شبهات اعتقادی عصرجدید را مطرح کرده و به آنها پاسخ داده است. مؤلف در حد توان از روایات اسرائیلی پرهیز نموده است.

کتاب معروف دیگر وی الحوار فی القرآن و الاسلام و منطق القوه می‌باشد (علوی مهر، ۱۳۸۹: ص ۳۷۸).

۱۱-۱-۴-۴ تفسیر المنیر

اثر وهبه زحیلی^۱، رئیس گروه مذاهب اسلامی دانشگاه دمشق است و بیشتر نوشته‌هایش به فقه و اصول اختصاص دارد، البته چند اثر درباره قرآن و علوم قرآنی دارد که تفسیر المنیر یکی از آنهاست (رضایی کرمانی، ۱۳۷۵: ص ۳۰۷).

مقدمه این تفسیر مباحثی درباره قرآن را در بردارد؛ از جمله تعریف و نامهای قرآن، نزول و جمع قرآن، مکی و مدنی، اسباب نزول، رسم الخط و کتابت قرآن اعجاز، عربی بودن و ترجمه قرآن. تفسیر، منظم بوده و هر بحث دارای عنوانی مجزاست؛ حتی به آیات هم عنوان داده و اعراب، بلاغت، مفردات آیه و واژگان، اسباب نزول، تفسیر و بیان، مباحث موضوعی و مباحث فقهی را در آن مطرح کرده است. عنوانی با نام «فقه الحیاء او الاحکام» در آن وجود دارد که مباحث اجتماعی و نیز احکام ضروری دینی را مطرح می‌کند. این تفسیر با روشی اجتهادی مباحث را طرح و دیدگاه منتخب خود را با دلیل ثابت می‌کند (علوی مهر، ۱۳۸۹: ص ۳۸۸).^۲

در قرن چهارده و پانزده تفاسیری چون، کشف الحقایق عن نکت الآیات و الدقایق از میر محمد کریم، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن از محمدبن عبد الرحمان نهانندی، التفسیر الاثری الجامع از محمد هادی معرفت، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن از سید عبد الاعلی موسوی سبزواری، انوار درخشان از سید محمد حسین همدانی، مناہج البیان فی تفسیر القرآن از سید محمد حسینی شیرازی، الاساس فی التفسیر از سعید حوّی و الغیب و الشهاده از محمد علی بازوری به روش روایی استدلالی و تحلیلی نوشته شده‌اند.

نتیجه گیری

^۱. ر. ک: بدیع السید، ۱۴۲۲: صص ۱۲-۲۸.

^۲. ایشان در تفسیر آیات ۲۲ سوره انبیاء، ۴۲ اسراء، ۲۲ قیامت... به روش استدلالی عمل نموده است.

۱- پیدایش تفسیر قرآن بر اساس معلومات عقلی به زمان نزول قرآن برمی‌گردد و در دوران پیامبر و امامان معصوم (ع) شاهد نمونه‌هایی از تفسیر عقلی هستیم.

۲- با بررسی تفاسیر عقلی و اجتهادی از ابتدای پیدایش تاکنون این نکته قابل مشاهده است که این نوع از تفاسیر طبق شرایط ایجاد شده در فرهنگ و اوضاع جامعه و دغدغه‌ای که برای مفسر ایجاد شده است، در ادوار گوناگون فراز و نشیب‌هایی را پشت سر گذاشته است. در دوران تابعان و با اوج‌گیری بحث‌های کلامی و با شکل‌گیری معتزله تفسیر عقلی به اوج خود رسید. این سیر در واقع از قرن دوم هجری آغاز شد.

۳- تفسیر عقلی از قرن چهار تا شش به اوج خود رسیده و در قرون هفتم تا سیزدهم دچار افول شد و مجدداً در قرن چهارده و عصر حاضر، اهتمام به تفسیر عقلی، اوج گرفت.

۴- چهار تعریف در تفسیر عقلی شده است: ۱- تفسیر عقلی همان تفسیر اجتهادی است ۲- تفسیر عقلی، استفاده ابزاری از قراین عقلی در تفسیر است ۳- تفسیر عقلی، تفسیر به رأی ممدوح است، ۴- تفسیر عقلی همان تفسیر قرآن با عقل برهانی است که نقش منبع دارد و خود در فهم آیات، مستقل است بدون نیاز به منبع دیگری است، که از مغالطه، وهم و تخیل محفوظ باشد و این دیدگاه با توجه به ویژگی‌هایی که دارد، نسبت به دیدگاه‌های دیگر مورد پذیرش می‌باشد.

۵- از جمله نقش‌هایی که برخی برای عقل قائل شده‌اند از این قرار است: قرینه حمل آیه بر خلاف ظاهر، نقش تبیینی و توضیحی و کشف استلزامات.

۶- تا کنون تفسیر عقلی محض برای قرآن نوشته نشده و از دیدگاه بسیاری از علما امکان آن هم نیست و تفاسیر موجود، بیشتر عقلگرا هستند. به عبارت دیگر، تفسیر اجتهادی هستند که در آنها عنایت زیادی به عقل و استدلال عقلی شده است.

۷- تفسیر عقلی با تفسیر اجتهادی دو روش متمایز از هم هستند. تفسیری که مفسر با استفاده از عقل برهانی و قراین عقلی بعنوان منبع نه صرفاً در نقش «ابزار» و «مصباح» برای کشف احکام شرعی و

معارف قرآن بکار می‌برد را تفسیر عقلی می‌گوید و تفسیری که مفسر با کمک قواعد قطعی عقلی و با استفاده از جمع بندی آیات و روایات معنای آیه‌ای را در می‌یابد را تفسیر اجتهادی می‌نامند.

۸- تفاوت تفسیر به رأی با تفسیر عقلی، این است که در تفسیر عقلی، تنها عقل، منبع برهان و استدلال است بدون استفاده از ابزارهای نقلی؛ اما تفسیر به رأی، همان رأی و عقیده شخصی مفسر، بدون مراجعه به قراین عقلی و نقلی است.

منابع

۱- قرآن کریم.

۲- نهج البلاغه (۱۳۸۱) ترجمه محمد دشتی، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

۳- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبد الباری،

بیروت: دارالکتب العلمیه.

۴- ابن اثیر، علی بن ابی الکریم (بی تا)، الکامل فی التاریخ، دار الفکر.

۵- ابن خلدون، عبد الرحمن (۱۴۷۸)، مقدمه تاریخ؛ مقدمه ابن خلدون، بیروت: دار احیاء التراث

العربی.

۶- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴)، تحف العقول، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

۷- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۴۱۰)، متشابه القرآن و مختلفه، قم: انتشارات بیدار.

۸- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۶۹ق)، متشابه القرآن و مختلفه، قم: انتشارات بیدار.

۹- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق)، التحریر و التنویر، بیروت: موسسه التاریخ.

۱۰- ابن عطیه اندلسی، عبد الحق بن غالب (۱۴۲۲)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، بیروت:

دار الکتب العلمیه.

۱۱- ابن قیّم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۳۷۴ق)، اعلام الموقعین عن رب العالمین، القاهره: المكتبه

التجاریه الكبرى.

۱۲- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.

۱۳- ابو زید، نصر حامد (۱۳۸۷)، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ترجمه احسان موسوی خلخالی،

تهران: نیلوفر.

۱۴- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸)، **روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، مشهد: پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.

۱۵- احمد امین (۱۹۶۹)، **فجر الاسلام**، بیروت: دار الکتب العربی.

۱۶- ادنه وی، احمد بن محمد (۱۴۱۷)، **طبقات المفسرین**، مدینه: مکتبه العلوم و الحکم.

۱۷- استادی، رضا (۱۳۷۷)، **آشنایی با تفاسیر قرآن مجید و مفسران**، قم: موسسه در راه حق.

۱۸- استادی، رضا (۱۳۶۱)، **گوشه‌هایی از زندگی مرحوم شهید جواد بلاغی**، بی‌جا.

۱۹- اسعدی و همکاران، محمد (۱۳۸۹)، **آسیب شناسی جریانه‌های تفسیری**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۲۰- اشرفی، امیر رضا (۱۳۸۰)، **گذری بر مبانی قواعد و روش تفسیری علامه بلاغی**، فصلنامه معرفت، شماره ۴۷.

۲۱- افندی، عبد الله (بی‌تا)، **ریاض العلماء و حیاض الفضلاء**، قم: مطبعة الخیام.

۲۲- الاوسی علی و سید حسن میرجلیلی (۱۳۸۱)، **روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان**، تهران: چاپ و نشر بین الملل.

۲۳- امین، محسن (بی‌تا)، **اعیان الشیعه**، بیروت: دارالتعارف.

۲۴- یازی، محمد علی (۱۴۱۴)، **المفسرون حیاتهم و منهجهم**، تهران: وزارت ارشاد.

۲۵- یازی، سید محمد علی (ق ۱۴۱۴)، **روشها و گرایشهای تفسیری**، تهران: وزارت ارشاد.

۲۶- ایرانی قمی، اکبر (۱۳۷۱)، **روش شیخ طوسی در تفسیر تبیان**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

۲۷- بابایی، احمد علی (۱۳۸۲)، **برگزیده تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

- ۲۸- بابایی، علی اکبر (۱۳۸۱)، مکاتب تفسیری، تهران: انتشارات سمت.
- ۲۹- بابایی، علی اکبر (۱۳۹۰)، تاریخ تفسیر قرآن کریم، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- ۳۰- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۱- بلاغی، محمد جواد (۱۴۲۰)، آلاء الرحمن فی التفسیر القرآن، قم: بنیاد بعثت.
- ۳۲- بیضاوی، عبد الله بن عمر (۱۴۱۸)، أنوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: دار إحیا التراث العربی.
- ۳۳- پاکتچی، احمد (۱۳۹۲ش)، تاریخ تفسیر قرآن کریم، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- ۳۴- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تسنیم، محقق حجة الاسلام علی اسلامی، قم: اسراء.
- ۳۵- جوادی آملی، عبدالله (بی تا)، تبیین براهین اثبات خدا، قم: اسراء.
- ۳۶- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، محقق حجة الاسلام احمد واعظی، بی جا، بی نا.
- ۳۷- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، مهر استاد، قم: مرکز نشر اسراء.
- ۳۸- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، تفسیر انسان به انسان، قم: اسراء.
- ۳۹- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، دین شناسی، قم: اسراء.
- ۴۰- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، ریحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)، قم: اسراء.
- ۴۱- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، سرچشمه اندیشه، قم: اسراء.
- ۴۲- جرجانی، ابو المحاسن حسین بن حسن (۱۳۷۷)، تفسیر جلاء الاذهان و جلاء الاحزان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- ۴۳- جعفری، محمد جعفر (۱۳۶۸)، *تاریخ المعتزله*، تهران: نشر کتابخانه گنج دانش.
- ۴۴- جلالیان، حبیب‌الله (۱۳۷۸)، *تاریخ تفسیر جلالیان*، تهران: اسوه.
- ۴۵- جمعی از مولفان (۱۳۹۴)، *جریان شناسی تفاسیر در دوران معاصر*، قم: انتشارات سرزمین سبز.
- ۴۶- حجت، هادی (۱۳۸۸)، *تاریخ تفسیر*، بی‌نا.
- ۴۷- حجتی، سید محمد باقر (۱۳۶۴)، *سه مقاله در تاریخ تفسیر و نحو*، تهران: بنیاد قرآن.
- ۴۸- حیدری، محمد صادق؛ ربیع نتاج، سید علی اکبر (۱۳۹۲)، *متشابهات قرآن و تفسیر صحیح آن از دیدگاه ابن شهر آشوب مازندرانی، فصلنامه مطالعات تفسیری*، شماره ۱۴، قم: دانشگاه معارف اسلامی.
- ۴۹- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۷)، *دانشنامه موضوعی قرآن*، تهران: دوستان.
- ۵۰- خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۹۷۴)، *تقیید العلم*، بی‌جا: چاپ یوسف.
- ۵۱- خطیب، عبدالکریم (بی‌تا)، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بی‌جا: بی‌نا.
- ۵۲- خویی، سید ابوالقاسم (بی‌تا)، *البيان فی تفسیر القرآن*، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- ۵۳- دشتی، محمد (ش ۱۳۸۱)، *نهج البلاغه*، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ۵۴- ذهبی، محمد بن احمد (۱۹۸۴)، *العبر فی خبر من غیر*، کویت: صلاح الدین منجد.
- ۵۵- ذهبی، محمد حسین (۱۳۸۱ق)، *التفسیر و المفسرون*، قاهره: دار الکتب الحدیثه.
- ۵۶- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت-دمشق: دارالقلم-الدار الشامیة.
- ۵۷- راوندی، قطب الدین سعید بن عبد‌الله (۱۴۰۵)، *فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام*، قم: مطبعه الخيام.

۵۸- رجبی، محمود (۱۳۸۲)، روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۵۹- رضائی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۲)، درسنامه روشها و گرایشهای تفسیری قرآن، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

۶۰- زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۰ق)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار المعرفة.

۶۱- زغلول، محمد حمد (۱۴۲۰ق)، التفسیر بالرأی، دمشق: مكتبة الفارابی.

۶۲- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الكتاب العربی.

۶۳- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۰۸ش)، منشور جاوید، اصفهان: موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت.

۶۴- سبکی، عبد الوهاب بن علی (۱۹۶۷)، طبقات الشافعیه الكبرى، قاهره.

۶۵- سجادی، جعفر (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: کومش.

۶۶- سید رضی، ابو الحسن محمد بن حسین (بی تا)، حقائق التأویل فی متشابه التنزیل، قم: دار الکتب الإسلامیة.

۶۷- سید علوی، ابراهیم (ش ۱۳۶۶)، یادنامه علامه شریف رضی، تهران: نشر روشنگر.

۶۸- سیوطی، جلال الدین (۱۳۸۰ش)، الاتقان فی علوم القرآن، بی جا: مكتبة فخر الدین.

۶۹- شاطبی، ابو اسحاق (بی تا)، الموافقات فی اصول الشریعة، قاهره: مكتبة التجاریة الكبرى.

۷۰- شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۲)، مبانی و روشهای تفسیری، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

۷۱- شحاته، محمود عبد الله (۱۹۷۰)، علوم القرآن و التفسیر، قاهره: دار الاعتصام.

۷۲- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۳۶۲)، الملل و النحل، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، تهران: اقبال.

۷۳- شیرازی، صدر الدین محمد بن ابراهیم قوام (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۷۴- شیروودی، مرتضی (۱۳۸۲)، اندیشه‌های سیاسی مسلمانان، تهران: نشر یاقوت.

۷۵- صابری، حسین (۱۳۸۳)، تاریخ فرق اسلامی، تهران: سمت.

۷۶- صدر، حسن (بی تا)، الشیعة لعلم الاسلام، تهران: منشورات الاعلمی.

۷۷- طالقانی، سید محمود (۱۳۴۸)، پرتویی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار.

۷۸- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، المیزان فی التفسیر القرآن، قم: جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

۷۹- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۸)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۸۰- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه.

۸۱- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۸۲- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵)، تفسیر نور الثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان.

۸۳- عقیقی بخشایشی، عبد الرحیم (۱۳۸۷)، طبقات مفسران شیعه، قم: نوید اسلام.

۸۴- العک، خالد عبد الرحمن (۱۴۱۴ق)، اصول التفسیر و قواعد، بیروت: دار النفائس.

۸۵- علوی مهر، حسین و دیگران (۱۳۹۴)، جریان شناسی تفاسیر در دوران معاصر، قم: سرزمین سبز.

- ۸۶- علوی مهر، حسین (۱۳۸۱)، *روشها و گرایشهای تفسیری*، قم: اسوه.
- ۸۷- علوی مهر، حسین (۱۳۸۹)، *آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران*، قم: جامعه المصطفی العالمية.
- ۸۸- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۳)، *مبانی و روشهای تفسیر قرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۸۹- قاسمی، محمد (۱۳۹۸ق)، *محاسن التأویل*، بیروت: دار الفکر.
- ۹۰- قاضی عبد الجبار الهمدانی، ابو الحسن (۱۴۰۸)، *شرح الاصول الخمسه*، تحقیق عبد الکریم عثمان، قاهره: مکتبه وهبه.
- ۹۱- قاضی عبد الجبار الهمدانی، ابو الحسن (۱۹۶۹)، *متشابه القرآن: دراسة موضوعية للقاضي عبد الجبار بن احمد الهمدانی*، تحقیق محمد عدنان زرزور، قاهره: دار التراث.
- ۹۲- قاضی عبد الجبار الهمدانی، ابو الحسن (۱۳۸۵ق)، *المغنی فی أبواب التوحید و العدل*، تحقیق محمد مصطفی حلمی و دیگران، مصر: الدار المصرية للتألیف و الترجمة.
- ۹۳- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، *الجامع الأحكام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- ۹۴- قزوینی، زکریا بن محمد (۱۹۶۷)، *آثار البلاد و اخبار العباد*، ویسبادن: فردیناند ووستنفلد.
- ۹۵- قمی، عباس (بی تا)، *الکني و الالقاب*، تهران: مکتبه الصدر.
- ۹۶- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸)، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ۹۷- فاضل، محمود (۱۳۶۲)، *معتزله*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۹۸- فخر الدین رازی، ابو عبد الله محمد بن عمر (۱۴۲۰)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار إحیا التراث العربی.

- ۹۹-فراهیدی، خلیل بن احمد(۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: هجرت.
- ۱۰۰-فرمانیان، مهدی(۱۳۸۶)، فرق تسنن، قم: نشر ادیان.
- ۱۰۱-فضل الله، سید محمد حسین(۱۴۱۹)، من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک.
- ۱۰۲-فیض، علیرضا(۱۳۸۹)، مبادی فقه و اصول، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۰۳-کلانتر، ابراهیم(۱۳۷۸)، «گذری بر تفسیر شریف کنز الدقائق و بحر الغرائب و مفسر بزرگ آن میرزا محمد مشهدی»، بینات، شماره ۲۴،
- ۱۰۴-کلینی، محمد بن یعقوب(۱۴۰۷)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ۱۰۵-کمالی دزفولی، سید علی(بی تا)، تاریخ تفسیر، تهران: صدر.
- ۱۰۶-مؤدب، سید رضا(۱۳۸۰)، روشهای تفسیر قرآن، قم: اشراق.
- ۱۰۷-محمدی یدک، علی(۱۳۹۰)، «طبقه بندی تفاسیر شیعه بر اساس روشهای تفسیری»، هفت آسمان، سال سیزدهم، شماره ۴۹،
- ۱۰۸-مرعشی، یوسف عبد الرحمن(۱۴۱۱)، فهرس احادیث تفسیر البغوی، بیروت: دار النور اسلامی.
- ۱۰۹-مروتی، سهراب(۱۳۸۱)، پژوهشی پیرامون تاریخ تفسیر قرآن، تهران: نشر رمز.
- ۱۱۰-مشکور، محمد جواد(۱۳۶۸)، سیر کلام در فرق اسلام، تهران: انتشارات شرق.
- ۱۱۱-مصطفوی، حسن(۱۳۶۸)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۱۲-مطهری، مرتضی(۱۳۶۹)، آشنایی با علوم اسلامی، بی جا، انتشارات صدرا.

۱۱۳- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸)، **التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب**، مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة.

۱۱۴- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۵ق)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

۱۱۵- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۷)، **تفسیر به رأی**، بی جا: مطبوعاتی هدف.

۱۱۶- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، **پیام قرآن**، قم: انتشارات مدرسه الامام علی بن ابیطالب.

۱۱۷- واسطی زبیدی، محب الدین (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع- دار صادر.

۱۱۸- یافعی، عبد الله بن اسعد (۱۴۱۷)، **مرآة الجنان و عبرة الیقظان فی معرفة ما یعتبر من حوادث الزمان**، بیروت: چاپ خلیل منصور.

۱۱۹- یعقوبی، احمد بن اسحاق (بی تا)، **تاریخ الیعقوبی**، بیروت: بی نا.

۱۲۰- هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۶)، **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیه السلام**، قم: موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

۱۲۱- هدی، جاسم ابو طبره (۱۳۷۲)، **المنهج الاثری فی تفسیر القرآن الکریم**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۱۲۲- نفیسی، شادی (۱۳۷۹)، **تفاسیر عقلی در قرن چهاردهم**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۲۳- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶)، **غرائب القرآن و رغائب الفرقان**، بیروت: دار الکتب العلمیه.

Abstract

The history of rational interpretation as an interpretive method refers to the revelation of Quran. Quran itself is considered as the founder of this method. However, there was no method known as rational method during the prophet era but using rational and information were seen at authentic interpretation by prophet and Imams. Different definitions for rational interpretation cause different views , so separation between rational interpretation using discretional interpretation and arbitrary interpretation is hardly determined. This study was done using descriptive-analytical method.

Interpretation growth period rational interpretation - discretional interpretation can be seen from the fifth century , This trend has continued to the ninth century , From the tenth to the thirteenth century due to the rise Akhbari rational method of interpretation jurisprudential trend can be seen in books. In the fourteenth and fifteenth centuries, because of the reason as a source of interpretation, re-growth _ jurisprudential interpretations are rational.

key words: rational interpretation, discretional interpretation , Rationality, history.



University of Mazandaran

Faculty of Theology and Islamic Sciences

Thesis is Master of Science Degree in Theologian Orientation

Quran and Hadith

Title:

**History of commentary of quran by rational method -
commentary of quran by comprehensive method shia**

Supervisor:

Dr.Mohammad Sharifi

Advisor:

Dr.MohammadTaghi Esmailpour

By:

Farzaneh Dadashi

July.August 2017