



A Critical Review of the Performance of Tafsir Tasnim in Critiquing the Views of Quran Commentators

Hamid Mohammadi¹

Hamid Hamidian²

Received: 2024/09/07 . Revised: 2024/11/22 . Accepted: 2024/12/23 . Published online: 2025/02/02

Abstract

The *Tafsir Tasnim*, authored by Ayatollah Jawadi Amoli, is one of the exegetical works based on ijthadi methods, primarily employing the Qur'an-by-Qur'an approach. The author has made significant efforts to present a reasoned and methodical interpretation of the holy verses, with particular attention given to the views of other commentators. In certain cases, Ayatollah Jawadi Amoli critiques these views. This study adopts an analytical-critical research method and argues that some of the critiques found in *Tafsir Tasnim* are not free from flaws and can be challenged. The findings indicate that Ayatollah Jawadi Amoli's critiques, in some instances, require further elaboration, and in others, they are open to critique themselves. These include: insufficient attention to the comprehensive views of commentators, accepting isolated opinions, reliance on single reports in significant matters, lack of counterarguments, incomplete presentation of commentators' views, critiques contrary to the apparent meaning of the verses, inconsistency in reasoning, and the affirmation of rulings from previous religious laws.

Keywords

Tafsir Tasnim, critique, interpretative views, Ayatollah Jawadi Amoli, commentators.

1. PhD Candidate, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran. (Corresponding Author). hamid387387@gmail.com

2. Assistant Professor, Faculty of Theology, Meybod University, Yazd, Iran. hamidiyan@meybod.ac

* Mohammadi, H., & Hamidian, H. (2024). A Critical Review of the Performance of Tafsir Tasnim in Critiquing the Views of Quran Commentators. *Journal of Studies of Quranic Sciences*, 6(19), pp. 132-162. <https://doi.org/10.22081/jqss.2025.69840.1327>

دراسة نقدية لمنهج تفسير تسنيم في نقد آراء المفسرين

حميد حميدي^١ حميد حميديان^٢

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٤/٠٩/٠٧ * تاريخ التعديل: ٢٠٢٤/١١/٢٢ * تاريخ القبول: ٢٠٢٤/١٢/٢٣ * تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٢/٢

الملخص

تفسير تسنيم الذي ألفه آية الله الجوادى الآملى هو من التفسيرات الاجتهادية ومنهجه يعتمد بشكل أساسى على القرآن بالقرآن. لقد بذل مؤلف هذا العمل قصارى جهده لتقديم تفسير منطقي ومنهجي لآيات القرآن الكريم، وقد أولى في هذا الصدد اهتماماً خاصاً بآراء المفسرين الآخرين، وفي بعض الأحيان انتقد هذه الآراء. وقد اتبع في هذه المقالة المنهج التحليلي النقدي، ويرى مؤلفاً هذه الدراسة أن بعض الانتقادات التي وجهها مؤلف تفسير تسنيم إلى غيره من المفسرين ليست خالية من العيوب، ويمكن نقدها. وتشير نتائج البحث إلى أن انتقادات آية الله الجوادى الآملى تحتاج إلى استكمال في بعض الحالات ويمكن انتقادها في بعض الحالات، ومنها: عدم الاهتمام الشامل بآراء المفسرين، وقبول الآراء الغريبة، وقبول الخبر الواحد في الأمور المهمة، وعدم استعمال الجواب النقضي، وعدم التعبير عن آراء المفسرين بشكل كامل، والانتقادات المخالفة لظاهر الآيات، وعدم وحدة الكلام، وإثبات أحكام الشرائع السابقة.

الكلمات الرئيسية

تفسير تسنيم، نقد الآراء التفسيرية، آية الله الجوادى الآملى، المفسرون.

١. طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث، كلية الإلهيات، جامعة ميبد، ميبد، إيران (الكاتب المسؤول).

hamid387387@gmail.com

hamidiyan@meybod.ac

٢. أستاذ مساعد، كلية الإلهيات، جامعة ميبد، يزد، إيران.

* محمدى، حميد، حميديان، حميد. (٢٠٢٤م). دراسة نقدية لمنهج تفسير تسنيم في نقد آراء المفسرين، الفصلية العلمية

- الترويجية لدراسات علوم القرآن، ٦ (١٩)، صص ١٣٢-١٦٢.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.69840.1327>

مروری انتقادی به عملکرد تفسیر تسنیم در نقد آرای مفسران

حمید محمدی^۱ حمید حمیدیان^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۷ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۹/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۳ تاریخ آنلاین: ۱۴۰۳/۱۱/۱۴

چکیده

تفسیر تسنیم، نگارش آیت الله جوادی آملی، از جمله تفاسیر اجتهادی و روش آن به طور عمده قرآن به قرآن است. نویسنده این اثر، تمام تلاش خود را به عمل آورده تا تفسیری مستدل و روش مند از آیات کریمه عرضه کند و در این راستا به دیدگاه‌های دیگر مفسران عنایت ویژه‌ای داشته، به طوری که در مواردی این آرا را نقد کرده است. نوشتار حاضر با روش تحلیلی - انتقادی و پژوهشی سامان یافته و نگارندگان این پژوهش معتقدند که برخی نقدهای تفسیر تسنیم بر دیگر مفسران خالی از اشکال نبوده و قابل خدشه است. نتیجه پژوهش نشانگر آن است که نقدهای آیت الله جوادی آملی، درباره‌ی موارد نیازمند متمم بوده و در برخی موارد قابل نقد است که عبارتند از: عدم توجه جامع به دیدگاه‌های مفسر، پذیرش نظر شاذ، قبول خبر واحد در امور مهم، استفاده نکردن از جواب نقضی، ناقص بیان کردن دیدگاه‌های مفسران، نقد بر خلاف ظاهر آیات، عدم اتحاد در سخن و اثبات احکام شرایع سابقه.

کلیدواژه‌ها

تفسیر تسنیم، نقد، آرای تفسیری، آیت الله جوادی آملی، مفسران.

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران (نویسنده مسئول).

hamid387387@gmail.com

hamidiyan@meybod.ac.ir

۲. استادیار، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، یزد، ایران.

* محمدی، حمید؛ حمیدیان، حمید. (۱۴۰۳). مروری انتقادی به عملکرد تفسیر تسنیم در نقد آراء مفسران. فصلنامه علمی - ترویجی مطالعات علوم قرآن، ۶(۱۹)، صص ۱۳۲-۱۶۲.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.69840.1327>

مقدمه

برای هر انسانی لازم است که دارای فکر نقّادی باشد ... «تَفَقَّه» در آیه: «فَلَوْ لَا تَفَقَّرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» (توبه، ۱۲۲) مستلزم این است که انسان واقعاً نقّاد باشد و کار نقّادی او به آنجا کشیده شود که هر چیزی را که گفته می‌شود و با امر دین تماس دارد، بتواند تجزیه و تحلیل کند (مطهری ۱۳۸۴، ج ۲۱، ص ۱۹۰)؛ از همین رو یکی از مواردی که در نگاه به تفاسیر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، توجه به دیدگاه‌های مفسران و نقد دیدگاه‌های نادرست آنهاست.

یکی از مهمترین و برجسته‌ترین تفاسیر شیعه، تفسیر تسنیم نوشته آیت‌الله جوادی آملی از دانشمندان و مفسران معاصر است. ایشان جامع علوم معقول و منقول است که در تفسیر آیات قرآن کریم، مستدل، مجتهدانه، مستند و روشمند عمل کرده است. یکی از ویژگی‌های بارز تفسیر تسنیم که در سراسر آن مشاهده می‌شود، بررسی و نقد دیدگاه‌های مفسران برجسته فریقین است. این نقدها با هدف تبیین آرای تفسیری ناصواب در حوزه‌های گوناگون و به‌دست آوردن رأی درست انجام گرفته است. با این حال نگارندگان این نوشتار برآنند برخی نقدهای آیت‌الله جوادی آملی بر دیگر مفسران وارد نبوده و نقدهای تفسیر تسنیم قابل نقدند؛ از این رو پرسش اصلی این پژوهش عبارتست از اینکه چه نقدهایی بر نقدهای تفسیر تسنیم وارد است؟ براساس آنچه بیان شد، رسالت این نوشتار بر این استوار گشته که محور نقدهای آیت‌الله جوادی آملی بر مفسران استخراج شده و در هر بحثی ابتدا دیدگاه‌های مفسران ذکر شده و سپس نقدهای آیت‌الله جوادی آملی بر دیدگاه‌های مفسران بیان می‌شود و در گام بعدی این نقدها مورد تحلیل قرار می‌گیرند تا میزان قوت و ضعف آرای تفسیری بیشتر نمایان شود و در گام نهایی نقدهای آیت‌الله جوادی آملی مورد نقادی قرار می‌گیرد؛ زیرا در نظر نگارندگان مقاله، پاره‌ای از این نقدها ناقص بوده و نیازمند متمم هستند و برخی دیگر قابل نقد و خدشه هستند.

پیشینه پژوهش

پژوهش حاضر، که تحلیل انتقادی عملکرد تفسیر تسنیم در نقد دیدگاه‌های مفسران است،

دارای پیشینه خاص خود نیست و بر پایه بررسی انجام گرفته این موضوع برای نخستین بار است انجام می گیرد. البته مقالاتی درباره تفسیر تسنیم سامان یافته است که به آنها اشاره می کنیم، ولی در هیچ کدام از آنها به موضوع پژوهش پیش رو پرداخته نشده است.

مقاله «تفسیر تسنیم در ترازوی نقد» (یدالله پور، ۱۳۸۷)، این مقاله بیشتر امتیازات تفسیر تسنیم، نظیر روش قرآن به قرآن، بیان اهداف سوره ها، معناپردازی واژگان، توجه به تناسب آیات، مباحث علوم قرآنی و دسته بندی موضوعی روایات را برمی شمارد و در پایان تنها به دو نقد «زبان نامأنوس تسنیم و عدم اعتبارسنجی روایات تفسیری» درمورد تفسیر تسنیم اکتفا کرده است.

مقاله «تحلیل نقدهای علامه جوادی آملی در تفسیر تسنیم بر آرای تفسیری رشید رضا در المنار» (بیات، محقق، ۱۳۹۹)، این مقاله متکفل تحلیل نقدهای جزئی و کلی تفسیر تسنیم بر صاحب المنار است.

مقاله «تحلیل روش شناختی نقدهای علامه جوادی آملی در خصوص آیه مباهله بر تفسیر المنار» (بیات، محقق، ۱۳۹۹)، در این مقاله روش مواجهه دو مفسر در مورد آیه مباهله مورد مذاقه روش شناختی قرار گرفته تا میزان سقیم یا غیرسقیم بودن دیدگاه های دو مفسر از این منظر مورد تحلیل قرار گیرد.

مقاله «روش شناسی نقد آرای مفسران در تفسیر تسنیم» (شاهرودی و دیگران، ۱۴۰۰)، این مقاله با بررسی نمونه هایی از تفسیر تسنیم با محوریت روش نقد، نشان می دهد که آیت الله جوادی آملی، به نقد اندیشه تفسیری دیگر مفسران پرداخته است.

این مقالات هیچ نوع ارتباطی با موضوع این نوشتار ندارند؛ چون هدف نوشتار پیش رو به نقدهای تفسیر تسنیم نگاه انتقادی دارد؛ بنابراین محور و اهداف این مقاله با دیگر آثار، بسیار متفاوت بوده و هیچ نوع هم پوشانی با هم ندارند؛ از این رو نوآوری پژوهش حاضر محرز است.

بررسی نمونه نقدهای تسنیم بر آرای مفسران

در این بخش از نوشتار، که بخش اصلی نوشتار را تشکیل می دهد، برخی نقدهای

نویسنده تسنیم بر دیدگاه‌های مفسران مورد نقد و بررسی قرار گرفته شده و برخی دیگر با تتمیم مورد پذیرش قرار گرفته شده است.

توجه به قرائن

قرائن دو نوع‌اند؛ متصل و منفصل. گاه کلام همراه با قرائن پیوسته است، متکلم آن را دلالت‌کننده بر مقصود خویش قرار می‌دهد که از آن به عنوان «قرائن متصل» نام برده می‌شود و گاه مدلول کلام متکلم کلی یا مردد میان چند امر است، در این صورت برای تعیین مقصود کلام، از قرائن جدای از کلام کمک گرفته می‌شود که از آن با نام «قرائن منفصل» یاد می‌شود؛ از این رو توجه به قرائن متصل و منفصل روش عقلانی بوده و در همه فرهنگ‌ها جاری است. از آنجاکه که این روش از جانب خدای متعال و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رد نشده است، استفاده از آن در تفسیر قرآن بلامانع است، بلکه باید بدان توجه گردد.

توجه به قرائن داخلی آیات

باتوجه به ارتباط میان آیات و عبارات قرآنی، اقتضا دارد هنگام تفسیر قرآن ارتباط اجزای یک و یا چند آیه با هم در نظر گرفته شود؛ زیرا بدون در نظر گرفتن یکی از عبارات یا آیات، ممکن است معنای کاملی به دست نیاید؛ چون برخی عبارات و آیات مکمل معنای هم هستند. به دیگر سخن باتوجه به اینکه آیات مرتبط به هم در قرآن به صورت یک‌جا نیامده و به صورت پراکنده و در جاهای گوناگون به تناسب ذکر شده‌اند، باید هنگام تفسیر در کنار یکدیگر قرار بگیرند. این روش در نقد آرای تفسیری در تفسیر تسنیم مورد توجه قرار گرفته است.

یکی از مباحثی که همواره میان شیعه و اهل سنت مورد مناقشه بوده است، مبحث مختار بودن و یا مجبور بودن انسان است (موضوع جبر و اختیار آدمی). در این درباره سه دیدگاه وجود دارد. مستند هر سه دیدگاه، آیات قرآنی است، زمخشری معتزلی در پی اثبات تفویض از آیات قرآن است و ذیل آیه «وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا

عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ» (نحل، ۳۵) می نویسد: «این همان گفته جبریّه است که خدا تفکّر آن‌ها را ردّ می کند» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۰۴) و یا صاحب بن عباد از آیه شریفه «فَأَنّی تُؤَفِّکُون» (انعام، ۹۵)، مختار بودن انسان را استفاده می کند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۲۶، ص ۳۸۳).

یکی از مفسّرانی که در موارد متعددی بحث جبر را پیش می کشد و از آیات جبر برداشت می کند، فخر رازی اشعری است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۷۴؛ ج ۲، ص ۲۸۹؛ ج ۳، ص ۶۰۴؛ ج ۱۳، ص ۱۰۸). وی ذیل آیه «وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (بقره، ۲۶) می گوید: «اراده داریم در اینجا درباره هدایت و اضلال سخن بگوییم تا آنچه در این مبحث گفته می شود به مثابه «اصل» باشد که همه آنچه درباره آیات آینده قرآن گفته می شود به این اصل برگردد» (فخر رازی ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۶۵). آن گاه در ادامه مبادی تصویری و تصدیقی بحث جبر را به طور مفصّل مطرح می کند و برخی اصول کلامی را مایه تشویش و اضطراب همه ادله معتزله می داند و در اثنای بحث آنان را محکوم به جبر کرده، می نویسد: «وهذا عين الجبر الذي تَقَرُّونَ وَأَنَّهُ مُلَاقِيكُمْ» و در پایان بحث می نویسد: جبریّه به معتزله می گوید: ما با دلایل عقلی که احتمال خلاف و تأویل نمی پذیرد، ثابت کردیم که خداوند بی واسطه و یا با واسطه خالق افعال انسان هاست و وجوهی که شما (معتزله) به آن تمسک کردید، ادله نقلی است که احتمال خلاف در آن می رود. دلیل عقلی قطعی هرگز مورد معارضه دلیل احتمالی قرار نمی گیرد. نتیجه آنکه مسیر به سوی تفویض نیست، بلکه مسیر به سمت جبر است (فخر رازی ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۷۰).

آیت الله جوادی آملی به طور مفصّل وارد بحث می شود و قبل از نقد نظر فخر رازی به ده نکته اشاره می کنند و سپس هر دو مکتب تفویض و جبر را مورد نقد قرار می دهند که خلاصه آنها چنین است: آنچه در آیه ۲۶ سوره بقره آمده «اضلال کیفری» است و این نشان از مختار بودن انسان است؛ هم مالکیت تکوینی خدا نسبت به افعال محفوظ است و تفویض صورت نگرفته است و هم به اختیار انسان آسیبی نمی رسد و جبر باطل است «لا جبر ولا تفویض بل أمر بین أمرین» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۰). ایشان در ادامه

برای نقد دیدگاه فخررازی به دو آیه استشهاد می‌کند: «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِّأَنَّهُمْ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء، ۱۶۵). در توضیح این آیه بیان می‌کند اگر همه شرایط تکلیف برای انسان فراهم نباشد، مانند اینکه انسان نسبت به شریعت آگاهی نداشته باشد یا در کار مجبور باشد، می‌تواند علیه خدا احتجاج کند؛ همچنین وقتی خداوند می‌فرماید ما احکام و حکم شریعت را بیان کردیم تا حیات وارستگان و هلاکت تبهکاران، هر دو بعد از اتمام حجت باشد: «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ» (انفال، ۴۲)، معلوم می‌شود انسان در کارها مختار است؛ چون اگر مجبور بود، نه لازم بود هلاکت هالکان براساس بیّنه باشد و نه سلامت انسان‌های سالم؛ زیرا نشان از شایستگی و بی‌لیاقتی او نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۳۳).

در تحلیل این نقد باید بیان کرد که آیت‌الله جوادی آملی به پیروی از استاد خود علامه طباطبائی، تفسیر قرآن با قرآن را دنبال کرده و بر آن اهتمام می‌ورزد؛ از این رو نویسنده تسنیم در نقد فخررازی از دیگر آیات بهره می‌برد تا مقصود خدای متعال را به درستی تبیین کند. این چیزی که برای فخررازی مغفول مانده است.

نقدی که بر بیان آیت‌الله جوادی آملی وارد است اینکه ایشان در نقد عقیده جبری فخررازی به دو آیه استشهاد می‌کند که مختار بودن انسان را اثبات کند، ولی به نظر می‌رسد بهتر بود ایشان در ابتدای نقد خود، فخررازی را به وجدان ارجاع می‌داد؛ زیرا کسی که معتقد به جبر یا تفویض شده و بر این عقیده پافشاری دارد، تمامی آیات را به نفع خود تفسیر می‌کند و در رد آیات یادشده، وجوهی را می‌تراشد؛ چون به فرموده حضرت علی (علیه السلام) قرآن «ذو وجوه» است (نهج البلاغه، نامه ۷۶)؛ از این رو زمانی که او به وجدان ارجاع داده شود، نمی‌تواند آن را انکار کند؛ زیرا امری است که مورد پذیرش عقلا است، هر چند نسبت به دین اعتقادی نداشته باشند.

توجه به قرائن بیرونی (قرائن نقلی)

براساس آیه «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل، ۴۴). روایاتی که در توضیح و شرح آیات از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت (علیهم السلام) صادر شده‌اند معتبر بوده و در حق

ما حجت هستند و این روایات از قرائن منفصل آیات به شمار می‌روند و باید در تفسیر بدان توجه شود.

در تفسیر تسنیم آمده است که فخررازی در ذیل آیه خمس: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ...» (انفال، ۴۱)، می‌نویسد: چون ظاهر آیه، که مشتمل بر حرف لام است، دلیل بر ملکیت صاحبان سهام است، می‌توان در همان میدان نبرد و جبهه جنگ خمس را توزیع کرد؛ زیرا تقسیم غیر از صرف ملک به مالک، چیز دیگری نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۲، ص ۴۸۰).

آیت‌الله جوادی آملی در نقد این برداشت بیان می‌کند: زمام خمس اصالتاً در اختیار پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام معصوم علیه‌السلام است و در مرتبه بعد در اختیار جانشینان عادل و مدیر و مدبر آنان خواهد بود؛ هرگاه مصلحت را در توزیع در میدان جنگ دیدند، اعمال می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۲، ص ۴۸۰).

این مطلب واضحی است که قرآن نیازمند مبین است و به تعبیر برخی روایات قیّم لازم دارد. اولین مبین و معلم قرآن پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام هستند. براساس روایات باب خمس که آیه خمس را تفسیر می‌کند، اختیار تقسیم خمس و مصارف آن به عهده معصوم و جانشینان آن حضرات گذاشته شده است. نکته تحلیلی آن در این است که رأی تفسیری نباید برخلاف روایات باشد.

نقدی که بر بیان آیت‌الله جوادی آملی وارد است اینکه ایشان منشأ برداشت فخررازی را ذکر «لام» در آیه شریفه می‌داند و حال آنکه صاحب کتاب مفاتیح‌الغیب چنین سخنی را بیان نکرده است و فقط بیان کرده ظاهر آیه به چنین مطلبی دلالت دارد و سخنی از ذکر «لام» به میان نیاورده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵، ص ۴۸۵). ممکن است جوادی آملی از فحوای بیان فخررازی چنین برداشتی کرده باشد. ایشان در نقد فخررازی بیان داشتند اختیار خمس با سه گروه است و هر آنچه آنان صلاح بدانند انجام می‌دهند، و حال آنکه فخررازی با مقسّم خمس کاری ندارد که چه کسی است. نظرش بر این است براساس ظاهر آیه خمس، جائز است خمس را در میدان جنگ تقسیم کرد.

چه بسا مقسّم خمس در میدان جنگ اقدام به تقسیم خمس کند و براساس ظاهر آیه عمل نماید.

توجه به قرائن بیرونی (قرائن عقلی)

گاهی اوقات صاحب سخن، قیود سخن خود را به معلومات عقلی مخاطب گره می‌زند. در این صورت پس از صدور کلام نمی‌توان ظاهر آن را اخذ کرد، چون ممکن است ظاهر کلام منظور گوینده نباشد؛ از این رو باید پس از تأمل در قرائن عقلی بدان عمل کرد.

محمد جواد مغنیه در تفسیر آیه ۵۹ سوره نساء (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) می‌نویسد: منظور از «أُولِي الْأَمْرِ» تنها امامان معصوم شیعه است و دیگران را در آن راهی نیست؛ زیرا عصمت موهبت الهی است و تحصیل ملکه عصمت ممکن نیست؛ بنابراین علم به عصمت کسی جز از بیان خدای سبحان یا پیامبر اکرم ﷺ به دست نمی‌آید (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۵۹).

آیت‌الله جواد آملی در نقد مغنیه می‌نویسد: می‌توان گفت که انحصار «اولی الامر» در امامان معصوم ﷺ برای ناممکن بودن تحصیل ملکه عصمت نیست؛ زیرا تحصیل آن شدنی است، هر چند دشوار است. چنان‌که اگر والدین کودک همه مسائل حلال و حرام و تغذیه و تربیت را درباره فرزند خود رعایت کنند و خود کودک از نبوغ و صلاح نفسی برخوردار باشد و بعد از تکلیف نیز راه جهاد و اجتهاد را بیاماید، ممکن است ملکه عصمت را به دست آورد. عصمت، مصونیت از خطا و خطیئه است و هیچ دلیل عقلی یا نقلی اقامه نشده که رسیدن سالک صالح به چنین منزلتی محال و نیز عنایت الهی به بنده خاص و حفظ او از اشتباه ممتنع باشد. البته عصمت مقول به تشکیک است و مرتبه والای آن برای پیامبران و امامان معصوم ﷺ است و مرتبه میانی و متوسط آن برای برخی دیگر (جواد آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۹، ص ۲۵۲).

در تحلیل این نقد باید بیان کرد که یکی از علوم پیش‌نیاز بسیار مهم برای تفسیر قرآن، شناخت قواعد تفسیری مبتنی بر مبنای متقن عقلی، نقلی یا عقلایی است که

هم براساس آن قواعد تفسیر ضابطه‌مند و قابل ارزیابی باشد و هم با رعایت آنها خطاهای تفسیری کاهش یابد. آیت‌الله جوادی آملی در این نقد از قاعده عقلی بهره برده است.

درباره منشأ عصمت و عامل مصونیت معصوم از گناه و خطا، دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است که در مجموع سه دیدگاه وجود دارد.

دیدگاه اول: برخی بر این باورند که عصمت معلول لطف خداست و چهار سبب منشأ این لطف الهی است که عبارتند از: الف) ویژگی نفسانی یا جسمانی که موجب پدید آمدن ملکه اجتناب از گناه می‌شود؛ ب) علم به مفاسد گناهان و پاداش طاعات؛ ج) وحی یا الهام به معصوم که بینش او نسبت به حقیقت گناهان و طاعات را عمق می‌بخشد؛ د) توجه نسبت به مؤاخذه الهی در ترک اولی. علامه حلی طرفدار این دیدگاه است (حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۶).

خواجه نصیرالدین طوسی به این دیدگاه نخست اشکال گرفته و بیان می‌کند که بسیاری از اندیشمندان مسلمان به عصمت ملائکه، ائمه، حوّا، حضرت مریم و حضرت فاطمه علیها السلام معتقدند و حال آنکه وحی بر آنان نازل نمی‌شود (طوسی ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۹).

دیدگاه دوم: معتزله بر این باورند که همانا خداوند در حق معصوم لطفی کرده که انگیزه‌ای برای ترک طاعت و انجام معصیت ندارد با اینکه توانایی انجام آن را دارد (طوسی ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۹).

نظر اول و دوم هر دو عصمت را معلول لطف خداوند می‌دانند، ولی با دو تقریر متفاوت؛ در اولی چهار عامل سبب لطف بر عصمت شده است، ولی در دومی سخنی از عوامل و شرایط نشده است و در واقع برای لطف شریطی قایل نیست؛ از این رو مورد پذیرش خواجه طوسی واقع شده است که بر تقریر اول اشکال داشت (طوسی ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۹).

دیدگاه سوم: حکماء بر این عقیده‌اند که عصمت ملکه‌ای است که با وجود آن، معصوم مرتکب معاصی نمی‌شود (طوسی ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۹).

خواجه طوسی قول دوم و سوم را می‌پسندد و فرقی بین آنها قایل نمی‌شود (طوسی ۱۴۰۵ق، ص ۳۶۹).

برخی بین عصمت از گناه و عصمت از خطا فرق قایل شده و به نوعی میان تعریف متکلمان عدلیه و حکماء جمع کرده و گفته‌اند: عصمت از گناه بالاترین درجه تقوا و نیروی درونی یا ملکه نفسانی است که فرد معصوم را از ارتکاب گناه به صورت مطلق و بلکه از اندیشه درباره آن نیز باز می‌دارد (سیحانی تبریزی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۲).

بنابراین، نظر محمد جواد مغنیه شاذ نبوده، بلکه به گفته خواجه طوسی، این دیدگاه را قاطبه حکماء پذیرفته‌اند و در میان متکلمین قدمات و متأخرین طرفدارانی دارد.

نقدی که بر بیان آیت‌الله جوادی آملی وارد است اینکه ایشان بیان داشتند: می‌توان گفت که انحصار «اولی الامر» در امامان معصوم علیهم‌السلام برای ناممکن بودن تحصیل ملکه عصمت نیست؛ زیرا تحصیل آن شدنی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۹، ص ۲۵۲). این بیان دچار اشکال است؛ زیرا میان مقام ثبوت و اثبات فرق است؛ یک امر میان اینکه می‌تواند واقع شود و یا واقع شده است، بسیار متفاوت است و مثالی که ایشان می‌زنند حالت ثبوتی دارد نه حالت اثباتی.

توجه به قرینه فضای نزول آیات

مقصود از فضای نزول آیات اموری مانند سبب نزول، شأن نزول، فرهنگ مردم در زمان نزول، زمان و مکان نزول است. این امور به لحاظ اینکه آیات به مناسبت آنها یا درباره آنها نازل شده‌اند یا ظرف نزول آیات بوده و یا به گونه‌ای در تشکیل حال و فضای آیات دخالت داشته‌اند، فضای نزول آیات نامیده می‌شوند و از قرائن متصل غیرلفظی به‌شمار می‌آیند (بابائی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۷).

فخررازی می‌نویسد: اگر آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مانده، ۵۵) در ولایت امیرمؤمنان علیه‌السلام نازل شده و واژه «ولی» در این آیه به معنای امامت و سرپرستی است؛ چرا آن حضرت که به تفسیر قرآن از دیگران آشناتر بود، برای اثبات ولایت خود به این آیه استدلال نکرد؟ فخررازی در ادامه از اشکال مقدّر جواب می‌دهد و آن اینکه در حال تقیه بودن آن حضرت نمی‌تواند پاسخ شیعه باشد؛ چون خود شیعه می‌گویند که امیرمؤمنان علیه‌السلام در روز

شورا به اخبار دیگر از جمله حدیث غدیر و مباحله و... استناد کرده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۳۸۵).

آیت الله جوادی آملی در پاسخ این کلام فخررازی به سه نکته اشاره می کند:
نکته اول، آیه به صراحت از امام علی علیه السلام نامی نبرده است، بلکه ولایت آن حضرت به کمک شأن نزول خبری با افراد محدود حاضر در مسجد هنگام صدقه دادن اثبات می شود، از این رو استدلال به آیه مشکل بود.

نکته دوم، امیر مؤمنان علیه السلام به حدیث غدیر که برای تبیین ولایت بوده و هزاران نفر نیز شاهد آن بودند، استدلال کرد، ولی نپذیرفتند، پس اگر به آیه مورد بحث نیز استدلال می کرد، نمی پذیرفتند.

نکته آخر، در مجامع روایی امامیه آمده است که آن حضرت در شورا به این آیه نیز استدلال کرد و فرمود: آیا میان شما کسی هست که در حال رکوع صدقه داده باشد؟ (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴۹) همچنین آن حضرت خلیفه اول را به خدا قسم داد که آیا این آیه درباره او نازل شده است: «أَتَشُدُّكَ بِاللَّهِ أَلِيَّ الْوَلَايَةِ مِنَ اللَّهِ مَعَ وَلَايَةِ رَسُولِ اللَّهِ فِي آيَةِ زَكَاةِ الْحَاثِمِ أَمْ لَكَ قَالَ بَلْ لَكَ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۴۹؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۳، ص ۱۳۴).

در تحلیل این نقد باید بیان کرد که بهترین روش برای اخذ ظهور هر آیه ای توجه به شأن نزول آن است؛ زیرا هر آیه و قانونی در شأن نزول خود، نص است و در خارج از آن ظاهر؛ و بر فرض تعدی از شأن نزول، دلالت بر آن به نحو ظهور است؛ ولی در مورد خود نص است و نص بر ظاهر مقدم است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۳، ص ۱۲۳).

نقدی که بر بیان آیت الله جوادی آملی وارد است اینکه نکته اول و سوم ایشان با یکدیگر تناقض دارد؛ زیرا در نکته اول بیان می کند استدلال حضرت علی علیه السلام به آیه ولایت به دلیل اینکه نام آن حضرت در آیه ولایت نیامده، امری مشکل بود و در نکته سوم روایتی بیان می کند که نشانگر استشهاد حضرت علی علیه السلام به آیه ولایت را نشان می دهد؛ از این رو به نظر می رسد بهتر آن بود نکته اول بیان نمی شد و به دو نکته آخری اکتفا می کرد.

نقد و رد نظرات مفسران در مباحث نحوی و ادبی

برای شناخت دقیق مفاهیم آیات و جلوگیری از خطا و دست کم کاهش اشتباه در فهم آنها آشنایی با ساختار ادبی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و توجه نکردن به این قواعد باعث می‌شود در موارد بسیاری به معنای واقعی و منظور جدی خداوند دست نیابیم. بر همین اساس آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر آیات به قواعد ادبی و نحوی توجه داشته و در مواردی به مقتضای همین قواعد، آیات را تفسیر کرده و دیدگاه دیگر مفسران را نقد کرده است.

کشف ناصواب دلالت معنای آیات

در مسح یا غَسَل پا در وضوء در ذیل آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (مائده، ۶) اعم از آنچه میان شیعه و اهل سنت است چند دیدگاه وجود دارد: اول: مسح پا واجب تعیینی است. دوم: غَسَل پا واجب تعیینی است. سوم: غَسَل یا مسح واجب تخییری است. چهارم: بعضی مانند برخی ائمه زیدیه بین غسل و مسح جمع کرده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۳۰۵).

اختلاف فتاوی یادشده ناشی از کیفیت قرائت «أَرْجُلَكُمْ» است، در آیه شریفه دو قرائت مشهور وجو دارد. برخی مثل ابن کثیر، حمزه، ابوعمر، عاصم به روایت ابی‌بکر از او، «أرجل» را به جر قرائت کرده‌اند که در این صورت همان گونه که مسح سر واجب است، مسح پا نیز واجب می‌شود. و کسانی مثل نافع، ابن‌عمر و عاصم به روایت حفص از او، به نصب قرائت کرده‌اند که در این صورت دو نظر وجود دارد؛ الف) مشهور نحویین قایل اند «رؤوسکم» محلاً منصوب است و «باء» در ظاهر جر داده است و «أرجل» عطف بر محل شده است، همچنان که جرش جائز است که عطف بر ظاهر «رؤوسکم» باشد. در این صورت مسح سر نیز واجب خواهد بود. ب) فخررازی بر این نظر است که «أرجل» منصوب خوانده شود و عطف بر «ایدیکم» باشد و عاملش «فاغسلوا» که در این صورت شستن سر واجب خواهد شد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۳۰۵).

آیت الله جوادی آملی، دو نقد بر فخررازی بیان می کنند:

اول اینکه، اگر «أرجل» عطف بر «أیدی» و حکم پا همانند حکم دست می بود، می باید همان جا ذکر می شد که «واغسلوا أیدیکم إلى المرافق وأرجلکم إلى الکعبین» و میان معطوف و معطوف علیه جمله «وامسحوا» فاصله نمی افتاد.

دوم اینکه، این عطف، گذشته از خلاف ظاهر بودنش و فقدان شرایط آن، سبب قرائت های متعدد است که موهوم معانی مختلف می شود؛ زیرا به علاقه مجاورت می توان اعراب مجاور را به مجاور دیگر داد، اگر قرینه ای بر خلاف و نیز موهوم معانی مختلف نباشد، درحالی که اگر واقعاً «أرجل» باید شسته شود، ولی با این حال، مجرور خوانده شود، قرائت به جرّ موهوم آن است که مسح در أرجل کفایت می کند؛ حال آنکه ادعا این است که پاها را باید شست. بر این اساس، مقتضای نظم طبیعی آیه عطف شدن «أرجل» بر «رؤوس» است؛ خواه به قرائت جر یا نصب باشد؛ در صورت اول، به ظاهر «رؤوس» و در صورت دوم به محلّ آن، عطف شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب، ج ۲۲، ص ۹۴).

در تحلیل این نقد باید بیان کرد که قرآن بر عربی فصیح نازل شده است؛ ازاین رو در به کارگیری قواعد ادبی در قرآن باید از قواعدی که مسلم و پذیرش قاطبه و یا اکثر ادبا است، استفاده کرد. به همین جهت آیت الله جوادی آملی برای نقد فخررازی ازاین روش استفاده می کند؛ زیرا فخررازی در ترکیب آیه وضو آن را بر قاعده شاذ ادبی حمل کرده است.

نقدی که بر بیان آیت الله جوادی آملی وارد است اینکه با مراجعه به «تفسیرالکبیر» مشخص می شود مطلب فخررازی در تفسیر تسنیم به طور ناقص بیان شده است؛ فخررازی بر این نظر است که عامل در «أرجلکم»، «امسحوا» است؛ زیرا زمانی که دو عامل بر یک معمول اجتماع می کنند عامل نزدیک در اولویت عمل قرار دارد و در آیه شریفه «وامسحوا» به «أرجلکم» نزدیک تر است و در نتیجه واجب است «وامسحوا»، «أرجلکم» را نصب بدهد و مسح سر واجب خواهد بود نه شستن آن. ولی فخررازی در ادامه بحث برای اثبات شستن پا در وضو از دو راه وارد می شود؛ در اولین دلیل بیان

می‌کند اخبار بسیاری در وجوب شستن پا وارد شده است و شستن، شامل مسح هم می‌شود، ولی مسح شامل شستن نمی‌شود و در دلیل دومش بیان می‌کند که شستن پا به احتیاط نزدیک‌تر است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۳۰۵). این اعتراف فخررازی که عامل در «أرجلکم»، «امسحوا» است، از بهترین دلیل‌های است که فرصت آن بود که نگارنده تفسیر تسنیم به بهره جستن از آن، رقیب را از میدان محاجّه علمی خارج کند، ولی بدین امر اشاره‌ای نکرده است.

ولی می‌توان از این دو اشکال فخررازی به این شکل جواب داد؛ احادیثی که در باب شستن پا وارد شده است در مخالف قرآن و آیه وضو است؛ چون خود ایشان اعتراف دارند عطف «أرجلکم» بر «رؤوسکم» بلامانع است و مشهور نحویین هم بر این عقیده هستند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۳۰۵). و از سوی بر این مطلب آگاهیم که هر حدیثی که مخالف با قرآن باشد باید طرح شود (طبرانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۲، ص ۳۱۶) و در اشکال دوم بیان داشتند شستن پا به احتیاط نزدیک‌تر است، درحالی که احتیاط زمانی تحقق می‌یابد که انسان به نوعی عمل کند که بداند تکلیف از او ساقط شده است؛ درحالی که با شستن پا، یقین به سقوط تکلیف حاصل نخواهد شد و اگر فخررازی بخواهد به احتیاط عمل کند، باید دوبار وضو بگیرد؛ یکبار پاها را بشوید و بار دیگر مسح کند تا به احتیاط عمل کرده باشد یا اینکه اول پا را مسح کند و بعد بشوید.

نقد بر مبنای عدم استعمال واژگان در قرآن

شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) و امین الاسلام طبرسی (م ۵۴۸ م) واژه «شهداء» را در آیه: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (نساء، ۶۹) به معنای اصطلاح فقهی و روایی معنا کرده‌اند. بدین معنا «شهید» در این آیه کسی است که در راه خدا کشته می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۱۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵۰).

آیت‌الله جوادی آملی در نقد این دو مفسر سخنی از علامه طباطبایی نقل می‌کند که در قرآن کریم شهیدان، همان گواهان اعمال هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۴۰۷). ایشان

در ادامه می‌نویسد قرآن کریم از کشته‌شدگان در راه خدا به «قتیل فی سبیل الله» یاد می‌کند: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران، ۱۶۹)، «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أحيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» (بقره، ۱۵۴)؛ بنابراین «شهداء» در آیه شریفه مورد بحث، شاهدان اعمال هستند و در آیه: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» (نساء، ۴۱)؛ هر اقامتی شاهی دارد و پیامبر اکرم ﷺ شاهد بر شهیدان است. حضرت علی (ع) نیز پیامبر اکرم ﷺ را شهید خدای سبحان در قیامت می‌داند: «و شهیدک یوم الدین» (نهج البلاغه، خطبه ۷۲). در پایان چنین نتیجه می‌گیرد: سخن شیخ طوسی و امین الاسلام طبرسی مؤید قرآنی ندارند؛ هر چند ممکن است مؤید روایی داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۹، ص ۴۴۳).

در تحلیل این نقد باید بیان کرد که یکی از روش‌های نقد این است که ناقد بر این امر توجه داشته باشد که در معانی واژگان به ارتکازات ذهنی اکتفا نکند. برای این امر بهترین روش عرضه واژه بر خود قرآن است که خود بهترین مرجع برای فهم واژگان قرآنی است؛ زیرا ممکن است میان استعمال قرآنی و استعمال عرفی زمان نزول فرق وجود داشته باشد.

نقدی که بر بیان آیت الله جوادی آملی وارد است اینکه ایشان فرمود در قرآن «شهید» برای کشته شده در راه خدا نیامده است، اول کلام و سرآغاز بحث است؛ ممکن است در آیات دیگر از «شهید» با عنوان «مقتول فی سبیل الله» آمده و در این آیه با عنوان خود «شهید» یاد شده است و همین که این احتمال وجود دارد، استدلال باطل می‌شود؛ چون قاعده معروفی در لسان اصولیین وجود دارد «إِذَا جَاءَ الاحْتِمَالُ بَطَلَ الاستدلال» (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۱۴۱) و این احتمال با گفتار مشهور مفسران تقویت شده و بلکه ترجیح پیدا می‌کند.

طبری (م ۳۱۰ ق) می‌نویسد: «شهداء» جمع «شهید» است و آن کسی است که در راه خدا کشته شده باشد. و علت نام‌گذاری‌اش به این دلیل است که با قیامش، به حق شهادت داده تا اینکه کشته شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۱۰۳). طبرانی (م ۳۶۰ ق) نیز

«شهداء» را به معنای کسانی که در راه خدا کشته می‌شوند، ترجمه می‌کند (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۲۶۰). واحدی (م ۴۶۸ ق) «شهداء» را به معنی کشته شده در راه خدا معنا می‌کند (واحدی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۴۰). تفلیسی (م ۶۲۹ ق) در کتاب وجوه قرآن یکی از معانی «شهید» را کشته شده در راه خدا می‌داند (تفلیسی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۴۷) و مکارم شیرازی در پاورقی تفسیر نمونه به نکته دقیقی اشاره می‌کند: «شهید» در اصل به معنی گواه است، منتها گاهی انسان به وسیله سخن گواهی بر حق می‌دهد و گاهی به وسیله عمل و کشته شدن در راه اهداف پاک گواهی می‌دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۴۶۱).

افزون بر دیدگاه‌های مفسران در این باره، یکی از دلایل محکم که این نظر را تأیید می‌کند، روایتی است که حسکانی (م ۴۹۰ ق) در کتاب شواهد التنزیل نقل می‌کند. در این روایت مصداق شهداء حضرت علی علیه السلام، جعفر طیار، حمزة بن عبدالمطلب، امام حسن و امام حسین علیهم السلام معرفی شده‌اند (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۹۷). این روایت به خوبی بیانگر آن است که «شهداء» در آیه به معنی کشته شده در راه خداست؛ چون افراد نام برده در این روایت همگی از شهداء شاخص هستند و جز مصداق بارز آیه قلمداد شده‌اند.

نقد بر مبنای موضع‌گیری برخلاف قاعده

فخررازی ذیل آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...» (مائده، ۵۵) می‌نویسد: ما نمی‌پذیریم که «إِنَّمَا» برای حصر باشد؛ زیرا این کلمه در موارد غیرمحصور نیز به کار رفته است؛ نظیر «إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أُنْزِلَتْهُ مِنَ السَّمَاءِ» (یونس، ۲۴) و مثل: «إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ...» (محمد، ۳۶)، (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۳۸۶).

آیت‌الله جوادی آملی در نقد نظر فخررازی می‌نویسد: سخن فخررازی تام نیست؛ زیرا «إِنَّمَا» برای حصر است و تنها با قرینه در موارد غیرمحصور نیز به کار می‌رود و اگر دلیل اقامه شود که برای حصر اضافی و قیاسی است به همان اندازه حصرش اضافی می‌شود و گر نه معنای اصلی یعنی حصر نفسی و مطلق و حقیقی مراد است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۳، ص ۱۱۲). ایشان قبل از نقد فخررازی به استناد قول لغویان (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق،

ص ۹۲؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۷) قایل به حصر «إِنَّمَا» می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۳، ص ۱۱۳).

در تحلیل این نقد باید بیان کرد که روشی که آیت‌الله جوادی آملی در نقد فخررازی بهره برده است، استفاده از «اصل اولی» است. رجوع به «اصل اولی» در بسیاری از موارد راهگشا است. به طور مثال اصل اولی در کلام و سخن گفتن «حقیقت» است و «مجاز» باید همراه قرینه باشد و یا اصل اولی در مقام مخاطب بر «جدی» بودن متکلم است و حمل کلام بر «شوخی» نیازمند قرینه خواهد بود. نویسنده تفسیر تسنیم از این قاعده بهره برده و می‌فرماید اصل اولی در «إِنَّمَا» بر حصر حقیقی بوده و برای حصر اضافی نیازمند دلیل و قرینه هستیم.

اگر آیه دال بر حصر حقیقی نباشد به مثابه آیه: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ...» (توبه، ۷۱) خواهد بود که مؤمنان به یکدیگر محبت دارند و واژه «ولی» به معنای محبت معنا خواهد شد و اگر «إِنَّمَا» دلالت بر حصر حقیقی کند، کلمه «ولی» به معنای سرپرست خواهد بود؛ چون برگردان «ولی» به محبت خلاف واقع می‌شود؛ زیرا مؤمنان به غیر از سه گروه یادشده در آیه، به کسان دیگر نیز محبت دارند مثل والدین، فرزندان و...؛ از این رو آیت‌الله جوادی آملی برای اثبات حصر «إِنَّمَا» از برخی قواعد ثابتی که در ادبیات عرب وجود دارد بهره می‌برد؛ ایشان در نقد فخررازی به قاعده ثابت تمسک می‌کنند که اصل در «إِنَّمَا» حصر حقیقی است و خلاف این معنا نیازمند دلیل است. در واقع در نقد ایشان به اصلی که مورد پذیرش نحوین است استناد می‌کند. افزون بر این، ایشان می‌توانست در نقد صاحب مفاتیح‌الغیب از جواب نقضی استفاد کند؛ فخررازی در موارد متعددی از تفسیرش اذعان دارند «إِنَّمَا» دلالت بر حصر می‌کند، مثلاً ذیل آیه «مَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ...» (عنکبوت، ۶) می‌نویسد: «قوله: «إِنَّمَا» يقتضي الحصر فينبغي أن يكون جهاد المرء لنفسه فحسب» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۲۹). و یا در آیه «إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ...» (نحل، ۱۰۵) می‌گوید: «في هذه الآية دلالة قوية على أن الكذب من أكبر الكبائر وأفحش الفواحش والدليل عليه أن كلمة «إِنَّمَا» للحصر» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۲۷۲) و در مواردی نیز بر این مطلب تصریح دارند

نقد برداشت‌های تفسیری بر پایه دانش اختلاف قرائات

بیشتر آیات قرآن از زمان نزول تاکنون با یک قرائت خوانده شده‌اند (بابایی، ۱۳۹۵، ص ۳۲)، ولی آیاتی که با قرائت‌های مختلف خوانده شده‌اند که به گفته آیت‌الله جوادی آملی از اموری است که دستاویز مدعیان تحریف قرآن شده و بر این نظرند اگر قرآن منزّه از کاستی و فزونی، به یک لفظ نازل شده، پس اختلاف قرائات چهارده گانه یا هفت گانه به چه معناست؟ روایات امامان معصوم علیهم‌السلام بر قرائات گوناگون آیات قرآن نیز چگونه توجیه می‌شوند؟ این احادیث نشان می‌دهند که در آیات قرآن با تغییر کلمات، حروف و قرائات، دخل و تصرف شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۴۴، ص ۴۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۱۵۴).

آیت‌الله جوادی آملی در نقد این دیدگاه بیان می‌کند: اگر قرائتی با سند صحیح ثابت نشود و به معصوم علیه‌السلام نرسد، حجّت نیست و چنانچه با سند معتبر ثابت شود و به معصوم علیه‌السلام برسد، پشتوانه وحیانی دارد و روشن می‌شود که ذات اقدس الهی اجازه قرائت‌های گوناگون را داده است؛ و گرنه قرآنی بودن آن یک قرائت بیشتر نیست. ایشان در ادامه به دو نکته اشاره می‌کنند:

نکته اول، اینکه بحث اختلاف قرائت و صحّت و سقم و حجّیت و عدم حجّیت آن، به علوم قرآنی وابسته است که در موطن خود عنایت لازم مبذول است.

نکته دوم، اینکه همانطور که یک آیه به چند معنای غیرمباین و گاهی مباین تفسیر می‌شود و این تعدّد تفسیر با وحدت نزول و وحدت معنای مقصود خدا منافات ندارد، ممکن است یک کلمه معین با اذن یا اجازه خود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا اهل بیت عصمت علیهم‌السلام که پشتوانه وحیانی دارد، به چند وجه قرائت شود (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۴۴، ص ۴۴۵).

در تحلیل این نقد باید بیان کرد که احادیث بر خلاف قرآن صدورشان قطعی نیست و بر محققان لازم است برای اطمینان پیدا کردن از صدور حدیث به منابع کهن و معتبر

رجوع کنند و در صورت اطمینان از صدور آن براساس آن حکم کنند. آیت الله جوادی آملی در این نقد از این روش سود جسته است.

دو نکته که در فرمایش آیت الله جوادی آملی وجود دارد، خالی از اشکال نیست: ایشان فرمود اگر قرائتی با سند صحیح به دست ما برسد، مشخص می شود که خداوند اجازه قرائت های مختلف را داده است. مقصود ایشان از سند معتبر چیست؛ اگر منظورشان حدیث متواتر است به طور مثال یک آیه با دو قرائت متفاوت و به شکل متواتر به دست ما رسیده است، چنین امری واقع نشده است و این بحث حالت فرضی دارد و اگر مقصودشان از حدیث معتبر، خبر واحد است، با خبر واحد هر چند سندش صحیح باشد، قرآن بودن آن قرائت ثابت نمی شود؛ چون قرآن به دلیل معجزه بودنش فقط با تواتر اثبات می شود. آیت الله خویی در این رابطه بر آن است تمام مسلمانان با وجود اختلافات زیاد فکری و عقیدتی که دارند، راه ثابت شدن قرآن را منحصر به تواتر می دانند و قرآن مجید تنها از راه تواتر و نقل های فراوان و یقین آور ثابت می شود و راه دومی هم ندارد. ایشان در ادامه می فرماید: بنابراین هر سخنی که به طور تواتر نقل نشود، بلکه به صورت «خبر واحد» باشد، معلوم است که آن سخن جنبه قرآنی نداشته، از اهمیت برخوردار نبوده است و از قرآن محسوب نمی شود. ایشان در پایان چنین نتیجه می گیرد: اگر سخنی با خبر واحد نقل گردد و به خدا نسبت داده شود، دلیل قطعی بر این است که آن سخن کلام خدا نیست و از قرآن محسوب نمی شود و هنگامی که دروغ بودن آن ثابت گردید، حکمی هم که از چنین آیه استفاده شود، قابل تعبد نیست و امکان ندارد که عمل کردن به چنین حکمی شرعا واجب و لازم باشد (خویی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۲۳).

با این گفتار روشن می شود که نظر آیت الله جوادی آملی در رابطه با نقل قرآن به شکل خبر واحد و قرآن قلمداد کردن آن صحیح به نظر نمی رسد.

اشکال دیگری که بر نظر آیت الله جوادی آملی وارد است اینکه، ایشان بیان کرد: امکان دارد با اجازه پیامبر ﷺ یا اهل بیت  یک کلمه معین به چند صورت قرائت شود. به نظر می رسد این گفتار نیز درست نباشد؛ چون از سوی اهل بیت  چنین

اجازه‌ای صادر نشده است و آن حضرات تنها یک قرائت را درست می‌دانستند و بقیه قرائات را اجتهاد قراء قلمداد می‌کردند؛ زراره از امام باقر علیه السلام در این رابطه چنین نقل می‌کند: «إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَلَكِنَّ الْاِخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ قَبْلِ الرُّوَاةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۰). این حدیث که سند آن صحیح است (خوبی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۶۷). به‌خوبی بیانگر آن است قرآن تنها یک قرائت مقبول دارد و افزون بر این اشکال، همان‌طور که گذشت قرآن با خبر واحد قابل اثبات نیست و اخبار متواتر برای قرائت‌های گوناگون وجود ندارد.

توجه به لوازم سخن

امامیه و محققان اهل سنت عصمت «اولی الامر» را در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ...» (نساء، ۵۹) پذیرفته‌اند و تنها اختلاف در مصداق آن است. شیعیان، امامان معصوم علیهم السلام را مصداق «اولی الامر» می‌دانند ولی اهل سنت، اجماع (اهل حلّ و عقد) را معصوم از خطا می‌دانند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۱۲).

فخررازی در این باره می‌نویسد: قول خداوند «أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» نزد ما دلالت بر این دارد که اجماع امت حجت است و دلیل بر این مطلب آن است که خداوند به‌طور جزم به اطاعت از «اولی الامر» دستور داده است؛ از این رو باید معصوم از خطا باشند؛ زیرا در غیر این صورت، اقدام بر خطا خواهد بود که خداوند امر به متابعت از آنها داده است و حال آنکه آن خطا منهی عنه است و این باعث اجتماع امر و نهی در شیء واحد خواهد شد که محال است و در نتیجه ثابت می‌شود «اولی الامر» باید معصوم از خطا باشند. این عصمت در نظر فخررازی إجماع تمام امت است. ایشان در دلیل بر این مطلب می‌گویند: اگر مراد بعضی از امت باشد، قادر به معرفت و شناخت آنها نخواهیم بود و از طرفی دیگر اطاعت از آنان قطعی است و می‌دانیم در زمان ما شناخت امام معصوم میسر نیست. در این صورت معصومی که امر به اطاعتش شده‌ایم بعضی از امت نیست، پس مراد از «اولی الامر» اهل حل و عقد از امت خواهد بود و این موجب می‌شود إجماع امت حجت باشد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۱۲).

آیت‌الله جوادی آملی در نقد نظر فخررازی سخنی از استادش علامه طباطبایی بیان می‌کند: اهل حلّ و عقد هیچ‌یک به تنهایی معصوم نبوده و نیست و هیئت اجتماعی آنها نیز امری اعتباری است و وجود خارجی ندارد و چیزی که فاقد هویت عینی است، چگونه به ملکه عصمت متصف می‌شود که موجودی خارجی است نه اعتباری و موجودی عینی است نه ذهنی (هرچند وجود آن در نفس معصوم است نه در ذهن او)؛ یعنی وجود خارجی (ملکه عصمت) وصف موجود اعتباری و معدوم خارجی قرار نمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۹، ص ۲۵۶).

آیت‌الله جوادی آملی بر نقد علامه طباطبایی می‌افزاید: البته رأی مجموع می‌تواند به صواب وصف شود، چون قضیه‌ای علمی است و در این جهت فرقی میان رأی فرد و رأی جمع نیست؛ چون رأی و قضیه علمی سهمی از وجود دارد؛ لیکن رأی خواه رأی فرد و خواه رأی جمع، به عصمت متصف نمی‌شود؛ زیرا معصوم یعنی مبدئی که نه عمداً خلاف می‌کند و نه سهواً به خطا می‌رود و چنین معنایی در رأی محقق نمی‌شود؛ چون آنچه در رأی محقق است فقط عنوان صواب و خطاست؛ نه مصونیت از سهو و نسیان (جوادی آملی، ۱۳۸۹ «الف»، ج ۱۹، ص ۲۵۶).

در تحلیل این نقد باید بیان کرد که علامه طباطبایی و به تبع آن آیت‌الله جوادی آملی به لوازم سخن فخررازی اشکال وارد کرده‌اند؛ از نظر علامه لازمه سخن فخررازی این است امر اعتباری دارای عصمت باشد و این امری ناشدنی است و چیزی که وجود خارجی ندارد، چگونه معصوم از خطا خواهد بود؟! و از نظر آیت‌الله جوادی آملی نیز لازمه سخن فخررازی این است که خود رأی متصف بر مصونیت از سهو و نسیان باشد و حال آنکه آن چیزی که متصف به عصمت می‌شود اشخاص هستند.

نقد علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی بر دیدگاه فخررازی وارد است، ولی یکی از رسالت‌های منتقد، برجسته کردن تناقض‌ها و تعارض‌های کلام طرف مقابل است که کمک شایانی در به چالش کشاندن نظر طرف مقابل داشته و سستی و ضعف وی را به خوبی نمایان می‌کند. در اینجا بهتر آن بود آیت‌الله جوادی آملی، سخن فخررازی در ذیل آیه ولایت (مائده، ۵۵) را به او یادآور می‌شد که در آنجا می‌نویسد:

تأخیر در پرداخت زکات واجب به فتوای بیشتر فقها حرام است؛ بنابراین اگر امام علی (علیه السلام) زکات واجبی بدهکار بود، می‌بایست پیش از نماز پرداخت کند؛ زیرا معصیت را نمی‌شود به او اسناد داد، پس این آیه درباره وی نازل نشده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۳۸۶). فخررازی به صراحت بیان می‌کند، حضرت علی (علیه السلام) اهل معصیت نیست و نمی‌توان گناه را به ایشان نسبت داد. وی با این سخن به عصمت حضرت علی (علیه السلام) اعتراف کرده است و در نتیجه فخررازی نباید در شناخت معصوم تردید داشته باشد و بگوید اگر منظور بعضی از امت باشد، قادر به معرفت و شناخت آنها نخواهیم بود.

نتیجه‌گیری

نتیجه مطالعه انتقادی و مرور مواردی از عملکرد تفسیر تسنیم در نقد آرای مفسران برای نگارندگان دو نتیجه عمده داشته است:

۱. آیت‌الله جوادی آملی از روش‌های زیر برای نقد آرای مفسران بهره برده است: قرآن به قرآن، استفاده از روایات، قواعد متقن تفسیری، شأن نزول، قواعد ادبی فصیح، عرضه واژگان بر خود قرآن، قاعده اصل اولی و قواعد مسلم ادبی.

۲. در نگاه نگارندگان در برخی موارد نقدهای جوادی آملی تمام نبوده و قابل خدشه هستند که محورهای آنها بدین قرار است: بی‌توجهی جامع به نظرات مفسر، پذیرش نظر شاذ، قبول خبر واحد در امور مهم، عدم استفاده از جواب نقضی، ناقص بیانکردن دیدگاه‌های مفسران، نقد بر خلاف ظاهر آیات، عدم اتحاد در سخن و اثبات احکام شرایع سابقه.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغة، (۱۴۱۴ق)، محقق: صبحی صالح. قم: هجرت.

۱. ابن بابویه، محمد. (۱۳۶۲). الخصال (ج ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲. بابائی، علی اکبر. (۱۳۹۵). قواعد تفسیر قرآن (چاپ دوم). تهران: سمت.

۳. بیات، محمدحسین؛ محقق، حسین. (۱۳۹۹). تحلیل روش شناختی نقدهای علامه جوادی آملی در خصوص آیه مباحله بر تفسیر المنار، پژوهش های تفسیر تطبیقی، شماره ۱۱، صص ۱۹-۴۲.

۴. بیات، محمدحسین؛ محقق، حسین. (۱۳۹۹). تحلیل نقدهای علامه جوادی آملی در تفسیر تسنیم بر آرای تفسیری رشید رضا در المنار، پژوهش های قرآنی، شماره ۹۶، صص ۸۹-۱۱۲.

۵. تفلیسی، حبیش بن ابراهیم. (۱۳۷۱ش). وجوه قرآن (ج ۱). تهران: دانشگاه تهران.

۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶). تسنیم (ج ۴۴، محقق: حسین اشرفی). قم: مرکز نشر اسراء.

۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تسنیم (ج ۲، محقق: علی اسلامی). قم: مرکز نشر اسراء.

۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). تسنیم (ج ۲۳، محقق: حیدرعلی ایوبی و دیگران). قم: مرکز نشر اسراء.

۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹/الف). تسنیم (ج ۱۹، محقق: سعید بند علی و دیگران). قم: مرکز نشر اسراء.

۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹/ب). تسنیم (محقق: حسین شفیعی و دیگران). قم: مرکز

۱۵۶
مُطَالَعَاتُ

سال ششم، شماره اول، بهار ۱۴۰۲ (پیاپی ۱۹)

نشر اسراء.

۱۱. جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). تسنیم (ج ۲۳، محقق: محمد حسین الهی زاده). قم: مرکز

نشر اسراء.

۱۲. جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۹۴). تسنیم (ج ۲۶، محقق: حسین اشرفی و دیگران). قم: مرکز

نشر اسراء.

۱۳. حسکانی، عبید الله بن عبد الله. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل (محقق: محمدباقر محمودی).

تهران: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.

۱۴. حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۲). کشف المراد (محقق: جعفر سبحانی تبریزی). قم: موسسه

امام صادق علیه السلام.

۱۵. خویی، سیدابوالقاسم. (۱۴۳۰ق). البیان. قم: موسسه احياء آثار الامام

الخوئي.

۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار

الشامیه.

۱۷. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۲، چاپ

سوم). بیروت: دارالکتاب العربی.

۱۸. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۹۰). منشور جاوید (ج ۴). قم: مؤسسه امام

صادق.

۱۹. شاهرودی، محمدرضا. (۱۴۰۰). روش شناسی نقد آرای مفسران در تفسیر تسنیم، پژوهشنامه

تفسیر و زبان قرآن، شماره ۱۸، صص ۱۳۳-۱۴۶.

۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۴، چاپ پنجم). قم: دفتر

انتشارات اسلامی.

۲۱. طبرانی، سلیمان بن أحمد. (۱۴۰۴ق). المعجم الكبير (ج ۱۲، چاپ دوم، محقق: حمدی بن

عبدالمجید السلفی). موصل: مكتبة العلوم والحکم.

۲۲. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر (ج ۲۰). اربد: دار الکتاب الثقافي.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان (ج ۳، چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
۲۴. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان (ج ۵). بیروت: دار المعرفة.
۲۵. طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل (چاپ دوم). بیروت: دار الأضواء.
۲۶. طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ق). امالی. قم: دار الثقافة.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان (ج ۳). بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۲۸. فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) (ج ۱، ۲، ۳، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۲۵، چاپ سوم) بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۲۹. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر (چاپ دوم). قم: دار الهجرة.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱، ۲، محقق: علی اکبر غفاری و دیگران، چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۱. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۲۴، چاپ دوم). بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۳۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه آثار (ج ۲۱، چاپ هفتم). تهران: صدرا.
۳۳. مظفر، محمدرضا. (۱۴۳۰ق). اصول الفقه (ج ۳، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳۴. مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف (ج ۲). قم: دار الکتاب
الإسلامی.

۳۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (ج ۳، چاپ دهم). تهران: دارالکتب
الإسلامیة.

۳۶. واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۶ق). الوسیط (ج ۲). قاهره: وزارة الاوقاف.

۳۷. یدالله پور، بهروز. (۱۳۸۷). تفسیر تسنیم در ترازوی نقد، کتاب ماه دین مهر، شماره ۱۳۲،
صص ۸-۱۷.



References

* The Holy Qur'an

** Nahj al-Balagha (1995). (S. Saleh, Ed.). Qom: Hejrat. [In Arabic]

1. Babaei, A. A. (2016). *Principles of Quranic Interpretation* (2nd ed.). Tehran: Samt. [In Persian]
2. Bayat, M. H., & Mohaqqueqi, H. (2020). A methodological analysis of Allameh Jawadi Amoli's critiques of the interpretation of the verse of Mubahala in *Al-Manar. Comparative Interpretation Studies*, 11, 19–42. [In Persian]
3. Bayat, M. H., & Mohaqqueqi, H. (2020). An Analysis of Allameh Jawadi Amoli's critiques in the interpretation of *Tasnim* against Rashid Rida's exegetical opinions in *Al-Manar. Quranic Researches*, 96, 89–112. [In Persian]
4. Fakhr Razi, M. (2000). *Mafatih al-Ghayb (Al-Tafseer al-Kabir)* (Vols. 1, 2, 3, 11, 12, 13, 16, 25, 3rd ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
5. Fayumi, A. (1995). *Al-Misbah al-Munir* (2nd ed.). Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic]
6. Haskani, U. (1990). *Shawahid al-Tanzil* (M. B. Mahmudi, Ed.). Tehran: Institute for Revival of Islamic Culture. [In Arabic]
7. Helli, H. (2003). *Kashf al-Murad* (J. Sobhani Tabrizi, Ed.). Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian]
8. Ibn Babawayh, M. (1983). *Al-Khassal* (Vol. 2). Qom: Office of Islamic Publications. [In Persian]
9. Jawadi Amoli, A. (2000). *Tasnim* (Vol. 2, A. Islami, Ed.). Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
10. Jawadi Amoli, A. (2010a). *Tasnim* (Vol. 19, S. Bandali & Others, Eds.). Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]

11. Jawadi Amoli, A. (2010b). *Tasnim* (H. Shafii & Others, Eds.). Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
12. Jawadi Amoli, A. (2011). *Tasnim* (Vol. 23, H. Ayoobi & Others, Eds.). Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
13. Jawadi Amoli, A. (2014). *Tasnim* (Vol. 23, M. H. Elahi Zadeh, Ed.). Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
14. Jawadi Amoli, A. (2015). *Tasnim* (Vol. 26, H. Ashrafi & Others, Eds.). Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
15. Jawadi Amoli, A. (2017). *Tasnim* (Vol. 44, H. Ashrafi, Ed.). Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
16. Khoei, S. A. (2009). *Al-Bayan*. Qom: Institute for the Revival of Imam Khoei's Works. [In Arabic]
17. Kulayni, M. (1986). *Al-Kafi* (Vols. 1, 2, A. A. Ghafari & Others, Eds., 4th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya. [In Arabic]
18. Majlesi, M. B. (1986). *Bihar al-Anwar* (Vol. 24, 2nd ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
19. Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafseer Nemuneh* (Vol. 3, 10th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiya. [In Persian]
20. Motahari, M. (2005). *Majmou'a-ye Asar* (Vol. 21, 7th ed.). Tehran: Sadra. [In Persian]
21. Mughniya, M. J. (2003). *Al-Tafseer al-Kashif* (Vol. 2). Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]
22. Muzafar, M. R. (2009). *Usul al-Fiqh* (Vol. 3, 5th ed.). Qom: Office of Islamic Publications. [In Persian]
23. Raghīb Isfahani, H. (1991). *Mufradat Alfaz al-Quran*. Beirut: Dar al-Shamiya. [In Arabic]
24. Shahroudi, M. R. (2021). Methodology of critiquing the opinions of interpreters in *Tasnim* interpretation. *Journal of Interpretation and the Language of the Quran*, 18, 133–146. [In Persian]

25. Sobhani Tabrizi, J. (2011). *Manshour Javid* (Vol. 4). Qom: Imam Sadiq Institute. [In Persian]
26. Tabarani, S. (1985). *Al-Mu'jam al-Kabir* (Vol. 12, 2nd ed., H. A. al-Salafi, Ed.). Mosul: Maktabah al-Olum va al-Hikam. [In Arabic]
27. Tabarani, S. (2008). *Al-Tafseer al-Kabir* (Vol. 20). Irbid: Dar al-Kitab al-Thaqafi. [In Arabic]
28. Tabarsi, F. (1993). *Majma' al-Bayan* (Vol. 3, 3rd ed.). Tehran: Nasser Khosrow. [In Persian]
29. Tabatabai, S. M. H. (1998). *Al-Mizan fi Tafseer al-Quran* (Vol. 4, 5th ed.). Qom: Office of Islamic Publications. [In Arabic]
30. Tabrisi, M. (1993). *Al-Jami' al-Bayan* (Vol. 5). Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic]
31. Teflisi, H. ibn I. (1992). *Wujuh al-Quran* (Vol. 1). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
32. Tusi, K. N. (1986). *Talkhis al-Muhassil* (2nd ed.). Beirut: Dar al-Adwa. [In Arabic]
33. Tusi, M. (1995). *Al-Amali*. Qom: Dar al-Thaqafa. [In Arabic]
34. Tusi, M. (n.d.). *Al-Tibyan* (Vol. 3). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
35. Wahidi, A. (1996). *Al-Waseet* (Vol. 2). Cairo: Wizarat al-Awqaf. [In Arabic]
36. Yadollahpoor, B. (2008). *Tasnim Interpretation under Critique. Book of the Month: Din Mehr*, 132, 8–17. [In Persian]
37. Zamakhshari, M. (1986). *Al-Kashaf An Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil* (Vol. 2, 3rd ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]