

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال دوازدهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۴، پیاپی ۲۸، صص ۱۲۸-۱۰۲

تحلیل انتقادی استناد به ظواهر قرآنی در تفسیر «من وحی القرآن»

علی صفری^۱
نهله غروی نائینی^۲
کاووس روحی برندق^۳
نصرت نیل ساز^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۵

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۸/۱۸

چکیده

تفسیر «من وحی القرآن» از تفاسیر معاصر شیعی است. محمدحسین فضل‌الله مفسری است که در تفسیر خود بر ظواهر قرآنی تأکید می‌ورزد و یکی از مبانی خود را در تفسیر اعتماد به ظواهر قرآنی بیان می‌کند. استفاده از ظهور در تفسیر وی انواع گوناگونی دارد. فضل‌الله از مجموع این ظواهر استفاده‌های گوناگونی چون تأیید یک احتمال تفسیری، نقد و رد نظر مفسران دیگر و نقد روایات تفسیری بهره می‌برد. وی در اکثر موارد همراه با ذکر ظهور، قرائن و شواهدی از قبیل قرائن منفصل قرآنی، روایی یا عقلی را یادآور

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)

a.safari@modares.ac.ir

naeeni_n@modares.ac.ir

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس

k.roohi@modares.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس

nilsaz@modares.ac.ir

۴. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس

می‌شود تا استظهار خود را تأیید کند. با این وجود فضل‌الله در جایی که قرائنی قرآنی، روایی یا عقلی مبنی بر اراده خلاف ظاهر در میان باشد از ظهور الفاظ دست برمی‌دارد؛ ولی پابندی بیش از اندازه‌ی فضل‌الله به ظهور در برخی از آیات موجب شده است که وی در ورطه‌ی افراط افتاده و در معنای ظاهری الفاظ جمود پیدا کند و آراییی خلاف مشهور مفسران و به‌ویژه مفسران شیعه ارائه دهد.

واژه‌های کلیدی: تفسیر قرآن، من وحی القرآن، علامه فضل‌الله، ظهور الفاظ، ظواهر قرآنی.

مقدمه

یکی از قواعد بنیادین در تفسیر قرآن، اعتماد بر ظواهر و حجیت ظواهر قرآن است؛ زیرا قرآن کریم که معجزه‌ی پیامبر(ص) و پیامی الهی است از سنخ کلام است، همان کلامی که بشر در تفهیم و تفاهم خود بکار می‌برد و هر کلامی مرکب از کلمات و عبارات و جملات است که دو ظهور می‌تواند داشته باشد: (۱) ظهور اولی، مأخوذ از معنای لغوی الفاظ و (۲) ظهور ثانوی که بر اساس قواعد بلاغی و ادبی مانند کنایه، مجاز و استعاره جریان می‌یابد. حال اگر فردی قائل به حجیت این ظواهر نباشد اصولاً باب فهم قرآن را به روی خود بسته است.

یکی از مفسرانی که در عصر حاضر تلاش تفسیری بسیاری انجام داده، علامه سید محمدحسین فضل‌الله است. فضل‌الله در تفسیر «من وحی القرآن» تأکید بسیاری بر حجیت ظواهر قرآن دارد و اساس تفسیر خود را بر پایه اعتماد به ظواهر قرآنی بنا نهاده است. این پژوهش عهده‌دار پاسخ به این سؤالات است که مراد فضل‌الله از ظهور و ظواهر قرآنی چیست؟ استفاده از ظهور در تفسیر او چه جایگاهی دارد؟ انواع قراین مؤید استظهار از قرآن در بحث‌های تفسیری وی کدامند؟ و سرانجام چه نقدهایی بر استظهارهای فضل‌الله وارد است؟

۱. مفهوم شناسی ظهور و ظاهر

قرآن کریم معجزه‌ی جاویدان پیامبر اکرم (ص) و حجّت قاطع بین خداوند متعال و بندگان اوست، حجّیت قطعی قرآن از ناحیه‌ی صدور آن - به علت نقل متواتر- است و از نظر دلالت همه‌ی آیات قرآن حجّت قطعی نیست؛ زیرا در قرآن آیات محکم و متشابه وجود دارد و آیات محکم خود دو دسته‌اند؛ برخی نصّ و برخی دیگر ظاهرند. (مظفر، ۱۳۸۰ ش، ص ۴۰۹؛ زرکشی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۳۴۷)

نصّ در لغت به معنای بالا بردن و آشکار کردن چیزی (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۷، ص ۹۷) و در اصطلاح لفظ یا عبارتی است که دلالت آن صریح باشد و در مورد آن جز یک معنا تصور نشود. (رجبی، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۶۷؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۳ ش، ص ۴۰۶)؛ ولی ظاهر در لغت از ریشه‌ی «ظهر» به معنای مقابل بطن است و جمع آن بر وزن اظْهَر و ظهور و ظهران می‌آید، (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۴، ص ۵۲۰) و در اصطلاح لفظی است که دلالت ظنی راجحی بر معنایی داشته باشد و احتمال غیر آن نیز داده شود. (رجبی، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۶۷)

برخی تفاوت ظاهر و نصّ را در این دانسته‌اند که معنایی که از نصّ استفاده می‌شود مقصود اصلی شارع است، ولی معنایی که از ظاهر به دست می‌آید اولاً و بالذات مراد شارع نیست؛ بلکه آن را به صورت فرعی و جنبی در جهت زمینه‌سازی برای القای معنای اصلی قصد نموده است. (شاکر، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۷۹)

برخی نیز ظهور را به دو دسته «ظهور تصویری» و «ظهور تصدیقی» تقسیم کرده‌اند. ظهور تصویری دلالت مفردات کلام بر معانی لغوی و عرفی است و ظهور تصدیقی دلالت همه‌ی کلام بر معنای متضمن خود است. (مظفر، ۱۳۸۰ ش، ص ۴۹۲؛ و رک: سعیدی روشن، ۱۳۸۳ ش، ص ۴۰۶)

در حال قریب به اتفاق علمای اسلامی حجّیت ظواهر قرآن را می‌پذیرند؛ اما به عده‌ای از اخباریان منسوب است که حجّیت ظواهر قرآن را انکار کرده و عمل به ظواهر قرآن، در صورت عدم وجود بیانی از اهل بیت (ع)، جایز نمی‌دانند. (مظفر، ۱۳۸۰ ش، ص ۵۰۲) برای حجّیت ظواهر قرآن دلایلی عقلی و نقلی وجود دارد (خوئی، بی‌تا، ص

۲۶۱-۲۶۵) اما برخی دلیل حجیت ظواهر قرآن را منحصر در بنای عقلا می‌داند. (مظفر، ۱۳۸۰ش، ص ۴۹۴)

۲. فضل الله و ظواهر قرآن

فضل الله بر آن است که ظواهر قرآن حجّت است مگر اینکه دلیلی برخلاف آن از عقل یا نقل وجود داشته باشد (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۸ و ۱۹۳ و ۲۲۴) و در این راستا، هرگونه خروج و عدول از ظواهر آیات را مشروط به وجود دلیل قطعی از سنت یا عقل و یا منسجم بودن معنا با قواعد زبان عربی و فنون فصاحت و بلاغتش می‌داند. (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹)

از این رو، فضل الله درباره‌ی روایات تفسیری خلاف ظاهر قرآن بر آن است که هرگز نمی‌توان به واسطه آن‌ها از ظاهر قرآن دست برداشت؛ زیرا قرآن کتاب معصومی است که به صحت آن قطع داریم، پس در تأویل و خروج از ظاهر قرآن نیاز به درجه‌ای از وثاقت حدیث داریم که به درجه‌ی وثاقت قرآن برسد و یا قریب به آن باشد، علاوه بر این مطالعه و بررسی مضمون آن و بررسی هماهنگی آن با سیاق کلی قرآن ضروری است. (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۳، ص ۱۴۷)

فضل الله در تبیین اهمیت اعتقاد و اعتماد به ظهور بر آن است که: قرآن کتاب رمز و اصطلاحات دور از سیاق عامّ اسلوب زبان عربی نیست؛ به طوری که مردم در مقابل آن حیران بمانند و در نزد خود نوری برای فهم معانی آن نداشته باشند. (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۸) فضل الله همچنین در ردّ نظر برخی از مفسران که به دلیل استبعاد از وجود مسائل غیبی و ماوراءالطبیعه در آیات قرآن به تأویل این گونه مسائل می‌پردازند و آن‌ها را بر مسائل مادی حمل می‌کنند، معتقد است که باید به مسائل غیبی اعتقاد داشته باشیم و جایز نیست این آیات را به خلاف ظاهرش حمل کنیم، مگر زمانی که دلیلی داشته باشیم. (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۷۴)

وی همچنین در نقد تفسیرهای تأویل گرایانه می‌گوید:

«اما تاویل به معنای دوم یعنی حمل لفظ بر معنای دوم که حمل لفظ بر معنای خلاف ظاهرش باشد، صحیح نیست، زیرا قرآن به زبان عربی مبین نازل شده است؛ بنابراین باید فهم ما از قرآن تابع قواعد اصلی زبان عربی باشد؛ قواعدی که می‌گویند هر لفظی در یک معنا ظهور دارد و باید بدان ظهور اخذ کرد مگر اینکه دلیلی لفظی یا عقلی برخلاف آن باشد». (فضل الله، ۱۴۲۵ق، ج ۱۱، ص ۵۷۹)

از نظر فضل الله به سخن آمدن ظاهر قرآن بر پایه‌ی قواعد زبان عربی و فن بلاغت استوار بوده و موفقیت مفسر متوقف بر تسلط کامل او بر فرهنگ و قواعد زبان عربی است. (فضل الله، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۸۴ و ج ۱۵، ص ۴۶۳)

بدین سان فضل الله به ظاهر قرآن بسیار پایبند است و هر گونه خروج از ظاهر را نیازمند به قرینه می‌داند، چنانکه ذیل آیه‌ی «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ أَخْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (البقرة: ۶۵) در بیان حقیقی یا تمثیلی بودن این مسخ، حقیقی بودن را می‌پذیرد؛ زیرا ظاهر قرآن این است و قرینه‌ای برای اراده‌ی خلاف ظاهر از آن نیست. (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۷۹).

همچنین در نقد نظر سید محمد عبده در تفسیر «طیر ابابیل» (الفیل: ۳) که سعی کرده آن را به صورت علمی توجیه کند (شریعتی، ۱۳۴۶ش، ص ۳۴۱) می‌گوید:
«ینان این گونه از آیات قرآن را تعبیراتی مجازی یا شبه مجازی گرفته‌اند اما بدون هیچ گونه قرینه لفظی یا عقلی قابل اعتمادی که بتوان قرآن را از ظاهرش منصرف نمود». (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۴، ص ۴۲۲)

اما علی رغم تأکید بر ظهور، فضل الله گاهی از ظاهر آیات عدول می‌کند و معمولاً این کار را به دلایل وجود قرآینی انجام می‌دهد. از مجموعه‌ی سخنان وی می‌توان دریافت قرائنی را که برای عدول از ظاهر از آن‌ها کمک می‌گیرد عبارتند از: قرائن قرآنی، روایی و عقلی و بر این اساس فضل الله گاه برای عدول از معنای ظاهر کلمات از آیات دیگر قرآنی به عنوان قرینه بهره می‌برد، چنانکه وی نظر علامه طباطبایی درباره‌ی اینکه توبه‌ی آدم (ع) بعد از هبوط به زمین بوده (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳۳) را نمی‌پذیرد و می‌گوید:

«با توجه به آیات سوره‌ی اعراف و سوره‌ی طه که توبه را قبل از هبوط بیان کرده‌اند، مانعی از حمل فاء در آیه‌ی «فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ» (البقره: ۳۷) که بیان کننده‌ی ترتیب است و توبه را بعد از هبوط افاده می‌کند، برخلاف ظاهرش به علت وجود قرینه از آیات سوره‌ی اعراف و طه نیست و می‌توان آن را برخلاف ظاهرش حمل کرد». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۲۵۴)

نیز فضل الله ذیل آیه‌ی «فَاكْتُبُوهُ وَ لِيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ» (البقره: ۲۸۳) مراد از فعل (وَ لِيَكْتُبَ) که ظهور در وجوب دارد را برخلاف ظاهر، امر ارشادی می‌داند، نه وجوب و علت آن را ظاهر سیاق آیه بیان می‌کند. (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۱۶۹)

همچنین از نظر فضل الله، وجود روایات صریح نیز گاه موجب می‌شود که ظهور نادیده انگاشته شود، چنانکه وی ذیل آیه‌ی «وَ اتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ» (الانعام: ۱۴۱) می‌گوید:
«در اینجا به علت وجود روایاتی که صراحت در استحبابی بودن حکم آیه دارند ناچاریم از ظهور آیه دست برداریم». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۹، ص ۳۴۴)

نیز فضل الله حجیت ظواهر کلام را طریقه‌ی عقلا می‌داند و البته تا زمانی که دلیل عقلی مانع از اخذ به ظاهر نباشد. وی می‌گوید:

«هنگامی که مانع عقلی برای حمل آیات بر ظاهر آن باشد، ناچاریم آیات را حمل بر آنچه منسجم با آن است بر اساس قواعد مجاز و کنایه و استعاره کنیم، مثل آیاتی که درباره‌ی وجه خدا و دست او سخن می‌گویند». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۲۲۴ و ۲۲۵)

۲-۱. گونه‌های تمسک به ظهور در تفسیر فضل الله و نقد آن

ظهور در تفسیر فضل الله جایگاه ویژه‌ای دارد و می‌توان انواعی برای آن یافت. در ادامه برای شناسایی بهتر جایگاه ظهور به بررسی انواع ظهور در این تفسیر پرداخته می‌شود.

۲-۱-۱. استناد به ظهور تک واژه

یکی از انواع ظهور که در تفسیر فضل الله فراوان بر آن تأکید شده است، ظهور تک‌واژه است. در ادامه مثال‌هایی از ظهور را که فضل الله به آن استناد کرده است ذکر می‌شود.

۱. فضل الله ذیل آیهی «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ» (البقرة: ۳۵) در مورد «جنة» می‌گوید: ظاهر این است که منظور از جنة همان «جنة الخلد» باشد زیرا الف و لام برای تعریف است و این دو حرف «جنة» را همانند اسم علم قرار می‌دهند. (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۴۹)

در نقد این نظر باید گفت: فضل الله در این استظهار خود ظهور و بلکه تصریح دلیل دیگر قرآنی را که به عنوان قراین منفصل برای مسأله حاضر به شمار می‌آیند، در نظر نگرفته است؛ زیرا بر اساس آیه «لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْتِيمٌ» (الطور: ۲۳) نه تنها گناه، که هیچ کار لغوی در بهشت صورت نمی‌گیرد و این آیه نه تنها ظهور بلکه نصّ در این مطلب است؛ بنابراین، به هیچ وجه نمی‌توان مراد از «الجنة» در آیه را «بهشت خلد» دانست.

از این گذشته فضل الله بدون ذکر دلیل قطعی ظهور روایات را نیز نادیده گرفته است. در روایات به نقل از امام صادق (ع) این «جنة» باغی از باغ‌های دنیا معرفی شده است؛ زیرا اگر بهشت خلد بود، آدم (ع) از آن خارج نمی‌شد. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۲۴۸؛ ابن بابویه، ۱۴۱۴ ق، ص ۷۹؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵ ش، ج ۲، ص ۶۰۰؛ بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۱۸۰؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۶۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ ش، ج ۱، ص ۳۶۴) توضیح اینکه درست است که اخبار آحاد در تفسیر دلالت ظنی دارند و موجب یقین نمی‌شوند، اما باید توجه داشت همان‌طور که در تعریف ظاهر گفته شد، ظهور نیز خود دلالت ظنی راجح است که قطع ایجاد نمی‌کند و به همین دلیل است که اگر دلیلی قطعی از نقل یا عقل وجود داشته باشد از ظاهر آیات دست برمی‌داریم.

۲. ذیل آیهی «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيداً» (النساء: ۴۱) در برخی از تفاسیر آمده است که انبیاء گذشته بر امت خودشان شاهدند و پیامبر گرامی اسلام (ص) هم بر امت خود شاهد است و هم بر انبیای گذشته. (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱، ص ۲۴۲؛ بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۸۰) فضل الله می‌گوید:

«این سخن خلاف ظاهر است زیرا کلمه‌ی (هؤلاء) ظاهر در مسلمینی است که در محضر

پیامبر (ص) حضور داشتند.» (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۲۷۲)

این نظر وی قابل نقد است؛ زیرا در این استظهار نیز فضل الله روایات را نادیده گرفته است و بدون دلیل قطعی آن‌ها را رد کرده است، با وجود آنکه می‌توانست آن‌ها را از باب جری و تطبیق که در اصطلاح خود ایشان باطن نامیده می‌شود، روایات را بر باطن حمل کند و در عین پذیرش روایات، جایگاه آن را مشخص کند. علاوه بر اینکه شهید بودن پیامبر بر امت اسلام در حقیقت به معنی شهادت وی بر همه گذشتگان از جمله پیامبران گذشته نیز است زیرا امت اسلام خود شاهد بر دیگر امت‌ها است (نک: البقرة: ۱۴۳).
نحل: ۸۹، الحج: ۷۸)

۳. فضل الله در تفسیر آیه‌ی «المر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ» (الرعد: ۱) که علامه طباطبایی کتاب را به جهان هستی معنا کرده است، (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱، ص ۲۸۵) در رد این نظر می‌گوید: «استعمال کلمه‌ی کتاب برای تعبیر از هستی چه به صورت صریح یا به صورت کنایه در استعمالات قرآنی سابقه ندارد و بنابراین خلاف ظاهر است». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۳، ص ۱۱)

این استظهار وی نیز قابل نقد است؛ زیرا واژه کتاب در اصطلاح قرآنی دارای معانی متعدد است؛ در مواردی بر کتاب تدوین و در مواردی بر کتاب تکوین و غیره اطلاق می‌گردد؛ بنابراین، شتاب در حکم به ظهور با نادیده انگاشتن دلایل و قراین منفصل قرآنی، در این استظهار فضل الله به‌روشنی مشاهده می‌گردد. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۷، ص ۲۵۲)

جالب‌تر اینکه خود فضل الله در تفسیر آیه‌ی «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ» (التوبة: ۳۶) معتقد است: «ظاهر این است که مراد از «کتاب» کتاب وجود و تکوین (خلقت) است؛ از جهت قوانینی که خداوند در عالم قرار داده است». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۱، ص ۱۰۶)

۴. برخی از مفسران ذیل آیه‌ی «وَقَدَرْنَا فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ» (فصلت: ۱۰) «اربعه ایام» را همان فصول چهارگانه سال دانسته است، (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷، ص ۳۷۴) اما فضل الله این نظر را خلاف ظاهر کلمه‌ی یوم می‌داند و معتقد است ظاهر کلمه یوم با آیات دیگر که اشاره به خلقت آسمان و زمین در «ستة ایام» (الأعراف:

۵۴؛ یونس: ۳؛ هود: ۷؛ الفرقان: ۵۹؛ السجده: ۴؛ ق: ۳۸؛ الحديد: ۴) دارد یکی است. (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۰، ص ۹۷)^۱

در نقد نظر فضل الله باید گفت: به طور کلی دیدگاه مفسران در این باره دو دسته است: برخی از مفسران مراد از «تقدیر اقوات در اربعه ایام» در این آیه را «مقدر کردن روزی‌ها در تمه چهار روز خلقت» دانسته‌اند؛ یعنی دو روز به خلقت آسمان و زمین و دو روز آخر نیز به تقدیر اقوات اختصاص دارد. (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، ص ۶۷؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۷۲۷؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۹، ص ۲۸۷؛ آلوسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۲، ص ۳۵۳). برخی دیگر از مفسران معتقدند که «اربعه ایام» در این آیه ظهور در معنای فصول چهارگانه دارد. (قمی، ۱۳۶۷ ش، ج ۲، ص ۲۶۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۳۵۳؛ کاشانی، ۱۴۱۰ ق، ج ۳، ص ۱۲۷۷؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ ش، ج ۴، ص ۵؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۲۶، ص ۲۴؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۳، ص ۸ و ۱۴، ص ۴۰۰؛ بروجردی، ۱۳۶۶ ش، ج ۶، ص ۱۵۶).

در هر حال باید توجه داشت که کلمه‌ی یوم در عبارات قرآن اطلاقات بسیاری دارد؛ گاهی به معنای یک روز، گاهی مجموع یک شبانه روز و گاهی روز قیامت و گاهی مرحله و ... پس استبعادی ندارد که به معنای فصل نیز باشد.

و اگر در تأیید فضل الله گفته شود مقصود خداوند چهار روزی است که با دو روز خلقت آسمان و زمین می‌شود همان سته ایامی که در آیات قرآن آمده است؛ زیرا تقسیم سال به فصل مبنای خدایی ندارد بلکه امری بشری اعتباری بیش نیست، لذا دیدگاه مفسران دسته دوم درست نیست.

در پاسخ می‌توان گفت: خداوند مسأله آفرینش آسمان‌ها و زمین را در شش روز (مرحله) در آیات متعدد (الاعراف: ۵۴؛ یونس: ۳؛ هود: ۷؛ الفرقان: ۵۹؛ السجده: ۴؛ ق: ۳۸؛ الحديد: ۴) به صراحت بیان کرده است، ولی استظهار اینکه آیات مورد بحث (الفصلت: ۹-۱۲) در این رابطه باشد، قطعاً اشتباه است و محاسبه آفرینش آسمان و زمین را به هشت روز

۱. برای اطلاع از موارد دیگر در تفسیر فضل الله، بنگرید: (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۱۱۴ و ۱۱/۶۸ و ۱۹/۲۲۳ و ۲۰/۲۰۴ و ۲۷۰).

می‌رساند که با آیات متعدد یاد شده، تناقض آشکار دارد؛ چراکه آیه نهم فصلت بیانگر آن است که خداوند آفرینش زمین را در دو روز و در آیه دهم تقدیر روز را در چهار روز و در آیه دوازدهم قضا و آفرینش قطعی آسمان‌ها را در دو روز قرار داده است.

بنابراین، هرگز نمی‌توان به این دیدگاه گرایید که مفاد آیات مورد بحث با مفاد آیات آفرینش آسمان‌ها و زمین در شش روز برابر است. تفاوت تعبیر و عدول از «خلق» به «قدر» نیز مؤید و بلکه دلیل بر این مطلب است. افزون بر اینکه اساساً هر قرار داد بشری مبتنی بر واقعیات و تکوینیات است که آن زمینه و منشأ انتزاع قرارداد به شمار می‌آید (رک: طباطبایی، بی تا، ص ۳۴۶) و در مسأله مورد بحث تغییر مشخص اوضاع جوئی و تشکیل فصول سال بر اساس آن، واقعیتی غیر قابل انکار است و نشان از واقعی بودن منشأ انتزاع این قرارداد دارد، بدین سان، ماه و سال و فصل و اساساً زمان یک قرار داد بشری مبتنی بر واقعیت خارجی در اثر گردش زمین به دور خود و خورشید است.

خداوند متعال در قرآن کریم بر ریشه در تکوین داشتن ماه و سال اشاره نموده و می‌فرماید: «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (التوبة: ۳۶). (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۹، ص ۲۶۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۴، ص ۳۹)

۵. فضل الله نظر برخی از مفسران را که در آیهی «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (النساء: ۴۳) مراد از (فلم تجدوا) را «ناتوانی استفاده از آب به علت عدم سلامت جسمی» دانسته‌اند، (فاضل مقداد، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۳۱) با ظهور لفظ سازگار نمی‌داند. (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۲۸۲)

در نقد نظر وی باید گفت: با توجه به اینکه در قرآن عبارت «لم تجدوا» برای عدم قدرت بر انجام کار نیز به کار رفته است؛ مانند آیه «وَلَيْسَتَعَفْفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا» (النور: ۳۳) و تنها به معنای نایافتن نیست؛ این نظر فضل الله درباره‌ی ظهور «لا يجدون» صحیح نیست.

از این گذشته، این گونه نیست که استظهار همواره باید مبتنی بر ظهور ماده و اژگان باشد؛ بلکه گاه با اتکا بر قراین لفظی قطعی متصل یا منفصل (اعم از آیات و روایات) باید

از ظهور بدوی ماده عدول کرده و به ظهور جدیدی که بر اساس قراین یاد شده تشکیل شده است گرایید. اتفاقاً درباره آیه مورد بحث نه تنها دلایل منفصل عقلی مانند تنقیح مناط و الغای خصوصیت که صدر آیه «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (النساء، ۴۳) که جمله «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» با فاء تفریع بر آن مترتب شده است، ظهور در دخول «مرضی» در غیر واجدان آب (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) دارد.

۶. فضل الله نظر برخی از مفسران که از ظاهر آیات قرآن بحث تجسم اعمال را استنباط کرده‌اند؛ نپذیرفته و در این باره معتقد است:

«این نظر ناشی از جمود بر لفظ در دلالتش بر معنای موضوع له است که همان معنای حقیقی آن است. به نظر فضل الله این عبارات به صورت استعاره به کار رفته است که از جزای اعمال به رؤیت آن تعبیر شده است؛ به دلیل اینکه انسان عمل خود را از طریق نتایج مثبت و منفی آن احساس می‌کند. از نظر وی ظاهر آیات این است که عمل از طریق یادآوری در ذهن انسان حاضر است و در هنگام حساب نیز محاسبه می‌شود». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۳۲۸ و ۳۲۹)

این دیدگاه فضل الله قابل نقد است؛ زیرا بحث تجسم اعمال در آیات قرآن و روایات، شواهد فراوانی دارد؛ اما فضل الله به این آیات و روایات چندان توجهی ندارد. بدین ترتیب، در این مسأله نیز ریشه اشتباه فضل الله نادیده انگاشتن قراین منفصل عقلی و نقلی فراوان است. (رک: صدرالمتهین، ۱۳۶۶ ش، ج ۳، ص ۳۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۶۴ ش، ج ۲، ص ۵۰۶-۵۰۸؛ خمینی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۴۶۵؛ گنابادی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۲۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵، ص ۲۶۰؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۲۷، ص ۱۴۰؛ بروجردی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۲۳۱؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۹۱)

۷. ذیل آیه ی «أَإِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ» (العنکبوت: ۲۹) درباره‌ی معنای «قطع سبیل» دو تفسیر را ذکر می‌کند: یکی قطع سبیل تناسل و دوم قطع راه مسافر که وی نظر دوم را به ظاهر آیه نزدیک تر می‌داند و نظر اول را به دلیل عدم تبادر آن معنا به فهم عرفی حتی به نحو کنایه، نمی‌پذیرد. (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۸، ص ۴۳) و این درحالی

است که جمله «لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ» قرینه سیاقی برای برداشت معنای قطع سبیل تناسل از جمله دوم «تَقَطُّعُونَ السَّبِيلَ» است و حداقل احتمال آن را به ذهن متبادر می‌کند.

۲-۱-۲. استناد به ظهور با دامنه‌های وسیع‌تر از تک واژه

در برخی از موارد از نظر فضل‌الله ظهور از تک‌واژه اخذ نمی‌شود؛ بلکه دامنه‌های وسیع‌تری برای اخذ ظهور وجود دارد. نمونه‌های این‌گونه استظهارها عبارت‌اند از:

۱. فضل‌الله در ردّ نظریه‌ی تکامل داروین به ظهور آیه‌ی «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً» (النساء: ۱) و سایر آیاتی که در مورد ابتدای خلقت انسان در قرآن آمده است استدلال می‌کند که خداوند در این آیات می‌فرماید: «آدم ابوالبشر از نظر عقل و خلقت از ابتدا به صورت کامل آفریده شده است». (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۳۰) و در انتهای این بحث نظریه تکامل را با نصوص قرآنی و روایی منافی می‌داند.

۲. ذیل آیه‌ی «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (القصص: ۸۸) می‌گوید: ظاهر کلمه‌ی «وجه» به حسب آیات مشابه آن در قرآن عبارت از «ذات» است؛ و سپس دو روایت که در تفسیر وجه نقل شده را نقد می‌کند و در نهایت می‌گوید: در این آیه ناچار از تبعیت ظهور ذاتی کلمه هستیم که به صورت استعاره آمده است. وی بر این سخن خود سیاق آیات مورد بحث که سخن از صفات ذاتی خداوند است را دلیل می‌آورد. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۷، ص ۳۵۷ و ۳۵۸)

در نقد نظر فضل‌الله باید گفت: درست است که برخی از مفسران نیز کلمه «وجه» را عبارت از ذات دانسته‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴، ص ۱۸؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ ق، ج ۴، ص ۲۸۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۸۴؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ ق، ص ۴۰۸؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۱۲) اما از آنجا که از نظر عقلی و نیز به پشتوانه آیات و روایات دیگر (البقره: ۲۵۵؛ طه: ۱۱۰ و نهج البلاغه، خطبه ۱) ذات خداوند برای دیگر موجودات قابل درک نیست و تنها ظاهر و سطح برونی و اسماء و صفات خداوند است که برای

موجود دیگر جلوه می‌کند، قطعاً مراد از «وجه»، «اسماء و صفات» خداوند خواهد بود و نه «ذات» او.^۱

۳. فضل‌الله ذیل آیات «وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَضَمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ...» (ص: ۲۰-۲۴) درباره‌ی اینکه آن‌ها که به نزد داوود (ع) آمدند، بشر بودند یا از ملائکه، به ظهور خصوصیات قصه استدلال می‌کند؛ و می‌گوید: از ملائکه بوده‌اند، سپس این خصوصیات را چنین برمی‌شمرد: بالا رفتن از محراب، به صورت غیرعادی بر داوود وارد شدن، تصور داوود از این قضیه به‌عنوان امتحان و ... (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۹، ص ۲۴۸؛ و رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷، ص ۱۹)

۴. فضل‌الله ذیل تفسیر سوره‌ی نصر روایاتی که در آن‌ها برخی از صحابه با توجه به این سوره گفته‌اند: خداوند با این سوره خبر وفات پیامبر (ص) را به او داده است، (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰، ص ۸۴۴) را نمی‌پذیرد و می‌گوید: ما در این سوره این ظهور را نمی‌یابیم. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۴، ص ۴۶۹) در اینجا او به ظهور یک سوره استناد کرده است.

۵. از نظر فضل‌الله گاهی کاربردهای مکرر یک واژه در قرآن، برای آن قرینه‌ی سیاقی عامی تشکیل می‌دهد که معنای کلمه را از معنای لغوی آن برمی‌گرداند؛ و ظهور کلمه را در معنای دیگر قرار می‌دهد؛ چنانکه وی اختلاف نظر مفسران ذیل آیه‌ی «وَالْوِزْنُ يُوَمِّدُ الْحَقُّ» (الاعراف: ۸) درباره‌ی وزن و میزان و ... را ناشی از حمل این کلمات بر معنای حرفی (لغوی) می‌داند؛ که سبب شده از اسالیب بلاغتی مثل استعاره و مجاز غافل شوند. سپس خود می‌گوید: «ظاهر کلمات وزن و میزان و موازین که در قرآن تکرار شده‌اند، سخن از نتایج اعمال در حساب خداوند است که ربطی به ترازوی مادی ندارد». (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۰، ص ۲۸)

۶. علامه طباطبایی ذیل آیه‌ی «رُئِيَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا» (البقرة: ۲۱۲) واژه کفر را مطلق گرفته است که شامل جمیع انواع کفر (چه کفر اصطلاحی و چه کفران نعمت و

۱. موارد دیگر از این دسته ظهور در تفسیر فضل‌الله را بنگرید: (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۴، ص ۳۴۹ و ۳۵۰).

... می‌شود، به علت اینکه کلمه کفر ظهور در ستر (پوشاندن) دارد که همه را در برمی‌گیرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۱۱۱) فضل‌الله در نقد نظر علامه طباطبایی می‌گوید:

«کلمه کفر از نظر معنی لغوی در ستر (پوشاندن) ظهور دارد؛ اما از نظر سیاق قرآنی ظاهر در کفر اصطلاحی است به خصوص در آیاتی که «الذین آمنوا» در مقابل «الذین کفروا» ذکر می‌شود؛ و اگر برخی از آیات ظاهر در معنای کفر به معنای عام آن است، مجازاً بدین معنا آمده است و نیازمند قرینه است». (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۴، ص ۱۳۹ و ۱۴۰)

۷. فضل‌الله مطالبی که در تفاسیر و روایات درباره‌ی معجزه‌ی شق القمر گفته‌اند را با مفاهیم عام قرآنی در مورد عدم استعجابت معجزات اقتراحی از طرف خداوند (به علت تکذیب مشرکان و نزول عذاب مترتب بر آن طبق آیه ۵۹ سوره‌ی اسراء) و ظواهر قرآنی مخالف می‌داند و می‌گوید: «ما برای التزام به این روایات اساسی یقینی نداریم و در آیات قرآن هم برای این مطلب ظهوری نمی‌بینیم». (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۲۷۹ و ۲۸۱)^۱ در این مورد نیز فضل‌الله به ظهوری که در کل آیات قرآن است استناد کرده است.

در نقد نظر وی باید گفت اولاً: روایاتی که فضل‌الله آن‌ها را رد کرده است، اکثر قریب به اتفاق مفسران آن‌ها را تلقی به قبول کرده‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۹، ص ۲) البته در میان این روایات اختلاف و گونه‌گونی زیادی نیز وجود دارد که یکی از دلایل تضعیف آن‌ها به شمار می‌رود.

ثانیاً: سیاق آیات روشن‌ترین شاهد است بر اینکه منظور از «آیه» در «وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ» (القمر: ۲) معجزه به قول مطلق است، که شامل دونیم کردن قمر هم می‌شود، یعنی مشرکان حتی اگر دو نیم شدن قمر را هم ببینند می‌گویند سحری است پشت سرهم و معلوم است که روز قیامت روز پرده‌پوشی نیست، روزی است که همه حقایق ظهور می‌کند و معنا ندارد در چنین روزی هم بعد از دیدن «شق القمر» باز بگویند این سحری است مستمر. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹، ص ۵۵)

۱. موارد دیگر از این قسم ظهور در تفسیر فضل‌الله را بنگرید در: فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۱۳/۶۴؛ ۲۲/۱۶۵؛ ۲۳/

دلیلی هم که برخی از مفسران و از جمله فضل‌الله در ردّ واقعیه «شق القمر» به آن استناد کرده‌اند؛ یعنی عدم استجابت معجزات اقتراحی از طرف خداوند، از نظر علامه طباطبایی موجه نیست و وی در تفسیر خود مفصلاً به این شبهه پاسخ داده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹، ص ۶۰-۶۴)

۲-۲-۲. شیوه‌های استفاده از ظهور از نظر فضل‌الله

فضل‌الله از بحث ظهور در ترجیح و تأیید احتمالات تفسیری، ردّ نظر مفسران دیگر و نقد روایات تفسیری بهره می‌برد که در ادامه نمونه‌هایی از این بهره‌ها ذکر می‌شود:

۲-۲-۲-۱. تأیید یکی از احتمالات تفسیری

یکی از بهره‌هایی که فضل‌الله از ظهور می‌برد، ترجیح و تأیید یکی از چند احتمالی است که در تفسیر آیات مطرح شده است، چنانکه ذیل آیه «قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ» (البروج: ۴) دو احتمال مطرح است: یکی اینکه مراد آیه خیر از کشته شدن مقتولان در چاه باشد. دوم اینکه منظور نفرین بر قاتلان باشد. (اندلسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۰، ص ۴۴۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۱۶؛ کاشانی، ۱۳۳۶ ش، ج ۱۰، ص ۲۰۴؛ طالقانی، ۱۳۶۲ ش، ج ۳، ص ۳۰۸)

فضل‌الله با توجه به سیاق که درباره‌ی اعلان غضب درباره‌ی قاتلان است و نیز ضمایی که در آیات بعد است، احتمال دوم را مطابق با ظاهر می‌داند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۴، ص ۱۶۷)

۲-۲-۲-۲. ردّ نظر دیگر مفسران

از جمله جاهایی که فضل‌الله در آن از ظهور فراوان بهره می‌برد، نقد و ردّ نظر مفسران دیگر است. نمونه‌های این موارد عبارتند از:

۱. علامه طباطبایی ذیل آیه «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ» (آل عمران: ۱۴) فاعل تزئین را شیطان دانسته است، (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۱۰۲) اما فضل‌الله می‌گوید آیه ظهوری در این معنا ندارد. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۲۶۰)

این نظر وی قابل نقد است؛ زیرا همان‌طور که خود فضل‌الله در قسم ظهور قرآنی بیان کرد، برای این آیه می‌توان از سایر آیات قرآن مانند: «وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانَ أَعْمَالَهُمْ»؛ (العنکبوت: ۳۸)، «تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَرَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانَ أَعْمَالَهُمْ»؛ (النحل: ۶۳)، «وَإِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانَ أَعْمَالَهُمْ» (الانفال: ۴۸)، ظهوری به دست آورد که فاعل «زَيْنَ» شیطان است. ممکن است در رد استناد به آیات زینت گفته شود که این آیات درباره‌ی زینت اعمال ناشایست است اما آنچه در آیه مورد بحث آمده اعمال نیست بلکه امور و چیزهاست؛ «زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَ الْبَنِينَ وَ ...» و این‌ها مخلوقات خداوندند که انسان‌ها به صورت غریزی یا فطری به آن‌ها علاقه زیادی دارند.

پاسخ اینکه: اموری که در آیه ذکر شده (نساء، بنین و ...) با توجه به «من» تبیینی که قبل از آن آمده، مصادیق «حب شهوات» و تمایلات هستند و نه امور تکوینی، بدین ترتیب قطعاً مراد از آن‌ها، حبّ و درخواست و تمایل به آن‌ها خواهد بود و نه وجود تکوینی و خارجی آن‌ها.

۲. علامه طباطبایی ذیل آیه‌ی «رُدُّوْهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَ الْأَعْنَاقِ» (ص: ۳۳) نظر برخی از مفسران مبنی بر اینکه منظور از مسح کردن و پاها قطع کردن آن‌ها با شمشیر باشد (زمخسری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۹۳) را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «این کار از ساحت انبیاء به دور است». (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۳) اما فضل‌الله در رد نظر علامه طباطبایی می‌گوید: «ظاهر این آیه قطع کردن گردن و پاهای اسبان با شمشیر را تأکید می‌کند و این ظهور با روایات نیز تأیید می‌شود». (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۹، ص ۲۶۲)^۱

این نظر فضل‌الله قابل نقد است؛ زیرا این روایات از اسرائیلیات و از کعب الاحبار است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۴) همچنین این کار که فضل‌الله به داوود (ع) نسبت داده است، با ظهور خصوصیتی که قرآن از انبیاء به دست می‌دهد سازگار نیست.

۳. فضل‌الله نظر برخی از مفسران که «الناس» در آیه‌ی «ثُمَّ أُفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ» (البقرة: ۱۹۹) را حضرت ابراهیم (ع) دانسته‌اند، (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲، ص ۵۲)

۱. موارد دیگر نقد نظر علامه طباطبایی: فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۱۰/۲۶۳ و ۲۶۴.

خلاف ظاهر می‌داند؛ زیرا اراده کردن شخص واحد از کلمه‌ی «الناس» خلاف ظاهر است و برگزیدن آن معنا نیازمند دلیل است و در این بحث دلیلی بر آن نیست. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۱۰)^۱

این نظر فضل‌الله قابل نقد است؛ زیرا در قرآن کریم آیات دیگری وجود دارد که در آن‌ها کلمه‌ی «الناس» آمده و منظور از آن‌ها یک فرد خاص است؛ مانند آیه‌ی «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ» (آل‌عمران: ۱۷۳) که گفته‌اند مراد از «الناس» در آیه «نعیم بن مسعود الأشجعی» است. (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۶۳۵) و مانند آیه‌ی «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (النساء: ۵۴) که در روایات منظور از الناس وجود گرامی پیامبر اکرم (ص) بیان شده است. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۳، ص ۹ به نقل از امام باقر (ع)؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۷ به نقل از ابن عباس و مجاهد و ضحاک و السدی و عکرمة)

۲-۲-۳. نقد روایات یا پذیرش آن‌ها

یکی دیگر از بهره‌هایی که فضل‌الله در تفسیر از بحث ظهور می‌برد، نقد و بررسی روایات تفسیری است. از نظر فضل‌الله اگر روایتی مخالف ظاهر قرآنی باشد، قابل پذیرش نیست، (رک: سیاوشی، ۱۳۹۲ ش، ص ۵۳-۵۴) نمونه‌هایی از نقد روایات با توجه به ظهور آیات در ادامه ذکر می‌شود:

۱. ذیل آیه‌ی «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» (المائدة: ۳۳) روایتی از امام جواد (ع) نقل شده است که ایشان «نفی من الارض» را زندانی کردن، تفسیر فرموده است. فضل‌الله این روایت را به علت معارضه‌ی آن با ظاهر کلمه‌ی «نفی» که به معنای اخراج از سرزمین است، ضعیف برشمرده و این تفسیر را خلاف ظاهر می‌داند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۱۵۳)

۱. موارد دیگر از این قسم در تفسیر فضل‌الله را بنگرید در: فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۰/۶۵ و ۱۴/۱۴۶ و ۱۸۲.

۲. یکی از گونه‌های روایات تفسیری روایات سبب نزول است. فضل‌الله در نقد برخی از این گونه روایات نیز از ظهور بهره می‌برد، چنانکه سبب نزول نقل شده ذیل آیه‌ی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرِهًا» (النساء: ۱۹) را با ظهور آیه سازگار نمی‌داند و آن را نمی‌پذیرد. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۱۶۱)

۳. همچنین ذیل آیه‌ی «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ» (آل عمران: ۱۸۰) از ابن عباس نقل شده است که مورد نزول آیه، کتمان خصوصیات پیامبر (ص) است که احبار یهود آن را آشکار نکردند؛ اما فضل‌الله معتقد است که بر اساس ظاهر سیاق آیات، این آیه در مورد بخل از انفاق مال است نه علم. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۶، ص ۴۱۵)^۱

۲-۳. قرائن مؤید استظهار در نزد فضل‌الله

فضل‌الله در فهم آیات قرآن تنها به ذکر معنای ظاهر بسنده نمی‌کند، بلکه در کنار آن قرائن و تحلیل‌هایی را که ظهور را تأیید کند یاد آور می‌شود تا استظهار خود را تأیید کند. نمونه‌هایی از قرائنی که فضل‌الله برای تأیید استظهار خود از آیات قرآن مطرح می‌کند - که این قرائن به: (۱) قرائن قرآنی اعم از: سیاقی و مقامی و قرآنی منفصل؛ (۲) روایی و (۳) عقلی تقسیم می‌گردد- در ادامه ذکر می‌شود:

۲-۳-۱. قرائن قرآنی

۱. فضل‌الله ذیل آیه‌ی «وَرَفَعَ أَبُوبِهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا» (یوسف: ۱۰۰) می‌گوید: ظاهر آن است که پدر و مادر و برادران یوسف برای او سجده کردند و این معنای ظاهر را با آیه بعد و جمله «وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ» که سخن از

۱. نمونه‌های دیگر از این قسم ظهور در تفسیر فضل‌الله را بنگرید در: فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۴/۲۷ و ۱۰/۶۰.

رویای یوسف (ع) در ابتدای سوره است تعلیل می‌کند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۵۸ و ۵۹)^۱

۲. ذیل آیه‌ی «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ» (البقره: ۱۴۶) می‌گوید: برخی از مفسران مرجع ضمیر «ه» در «يعرفونه» را کتاب دانسته‌اند، اما ظاهر آیه این نیست، همچنین این مطلب با سیاق آیات مناسبت ندارد، زیرا موضوع سیاق درباره‌ی جدال بر سر خود پیامبر (ص) است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۹۱)

۳. برخی از مفسران ذیل آیه‌ی «فَأَمَّا ثَمُودُ فَهَلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ» (الحاقه: ۵) گفته‌اند: طاغیه مانند طغیان و طغوی مصدر است؛ یعنی قوم ثمود به سبب طغیانشان به هلاکت رسیدند. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰، ص ۵۱، به نقل از ابن عباس) فضل‌الله این معنا را خلاف ظاهر می‌داند و می‌گوید: «با توجه به آیات بعد که از کیفیت هلاکت اقوام گذشته سخن می‌گوید، این کلمه طاغیه نیز به معنای عذابی است که آن‌ها را هلاک کرد؛ که همان رجنه یا صیحه‌ای است که از حالت طبیعی طغیان و تجاوز کرده است». (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲۳، ص ۶۹)^۲

۴. فضل‌الله ذیل آیه‌ی «مَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ» (البقره: ۱۵۸) می‌گوید: «برخی از مفسران کلمه‌ی «تَطَوَّعَ» را به معنای عمل مستحبی و نافله گرفته‌اند؛ اما ظهور آیه این معنا نیست و آیه در مقام سخن از واجب و مستحب نیست». (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۱۳۲)

۲-۳-۲. قرائن روایی

۱. یکی دیگر از قرائنی که فضل‌الله در تأیید ظهور از آن بهره می‌برد، روایات است. او ذیل آیه‌ی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ» (البقره: ۲۷۸) می‌گوید: «ظاهر از آیات ربا این است که اختصاص به ربای قرض دارد و شامل ربای معاوضه نمی‌شود. وی دلیل بر این نظر خود را روایات وارده در اسباب النزول این آیات می‌داند

۱. مورد دیگر از این قسم را بنگرید در: فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۱۸/۲۶۶-۲۶۸.

۲. نمونه‌های دیگر از این قسم در تفسیر فضل‌الله را بنگرید در: فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۳/۱۵۷؛ ۱۱/۷۱؛ ۹/۲۲۲؛

۲۴/۱۸۲؛ ۱۲/۳۶؛ ۱۲/۱۷۹؛ ۱۷/۲۵۰ و ۱۸/۱۹ و ۱۹.

که درباره‌ی ربای قرض که در جاهلیت مرسوم بوده است سخن می‌گویند». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۱۶۲)

۲. فضل الله ذیل آیه‌ی «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» (آل عمران: ۷) مراد از تأویل آیه را ارجاع آیه به معنای حقیقی می‌داند که موجب می‌شود لفظ در معنای ثانوی ظهور یابد. او دلیل این استظهار خود را از روایات نقل شده در سبب نزول آیه می‌داند که در این روایات به تلاش مسیحیان برای تفسیر آیات نازله درباره‌ی عیسی (ع) بر اساس عقاید خود اشاره شده است. (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۲۳۸)

۳. ذیل آیه‌ی «أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (الأنعام: ۱۲۲) فضل الله ظهور آیه را در معنای عام آن می‌داند که شخص خاصی مراد از آیه نیست. او دلیل این استظهار خود را روایات سبب نزول نقل شده ذیل آیه می‌داند که در آن‌ها سخن از اشخاص نیست بلکه مسأله به صورت عمومی مطرح شده است. (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۹، ص ۳۰۸)^۱

۲-۳-۳. قرائن عقلی

۱. عقل نیز از جمله قرائنی است که فضل الله در تأیید ظهور از آن استفاده می‌کند. وی ذیل آیه‌ی «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (البقرة: ۳۰) در تعیین مصداق خلیفه می‌گوید: «ظاهر آیه این است که منظور نوع انسانی است؛ زیرا آدم (ع) شخصی بود محدود به قسمتی معین از زمان که با وفاتش زمانش به سر آمده، پس چگونه بعد از وفاتش می‌تواند نقش خلیفه را ایفا کند. همچنین ملائکه این خلیفه را به فساد فی الارض و خونریزی در آن

^۱. نمونه‌های دیگر از این قسم در تفسیر فضل الله را بنگرید در: فضل الله، ۱۴۱۹ ق: ۴/۵۶؛ ۱۰/۶؛ ۱۱/۲۰؛

وصف کرده‌اند؛ حال آنکه این وصف با آدم (ع) منطبق نیست. دیگر اینکه لفظ خلیفه در آیات دیگر به سایر انبیاء و مردم هم نسبت داده شده است. (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۲۳۱)

چنانکه ملاحظه می‌شود افزون بر قرینه بودن سیاق آیه و آیات دیگر، فضل الله در این مورد به این قرینه عقلی که آدم (ع) شخصی بود محدود به قسمت معینی از زمان که با وفاتش زمانش به سر آمده نیز تمسک جسته و از این قرینه استنتاج کرده است که «پس چگونه بعد از وفاتش می‌تواند نقش خلیفه را ایفا کند».

۲. فضل الله گاهی از مباحث اصولی که نوعی قرینه عقلی است نیز در تأیید ظهور بهره می‌برد، چنانکه ذیل آیه «أَيُّهَا مَعْدُودَاتِ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا» (البقرة: ۱۸۴) می‌گوید: «به علت مناسبت حکم با موضوع، ظاهر این است که مراد مرضی است که روزه گرفتن برای آن ضرر دارد». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۴، ص ۲۳)

۲-۴. آراء تفسیری جدید فضل الله مبتنی بر ظهور و نقد آن

فضل الله نه تنها برای نقد نظر دیگران و یا تأیید احتمالات تفسیری از ظهور استفاده می‌کند بلکه گاهی با توجه به ظهور، نظری برخلاف مشهور عالمان شیعه ارائه می‌دهد. البته این گونه دیدگاه‌ها در تفسیر او تعداد محدودی دارد. دو نمونه‌ی زیر در این بحث قابل توجه است.

۱. فضل الله ذیل آیه «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ» (ابراهیم:

۴۱) می‌گوید: «بر اساس ظاهر قرآنی که اشاره دارد «آزر» پدر حضرت ابراهیم (ع) از پذیرش ایمان ترمز کرد، نتیجه می‌گیریم که آزر مؤمن نبوده و این برخلاف نظر عده‌ی بسیاری از علمایی است که فکر می‌کنند پدران همه‌ی انبیا باید از مؤمنان بوده باشند و آیاتی که از پدر ابراهیم (ع) سخن می‌گویند را تاویل می‌کنند به اینکه در حقیقت عمومی او بوده است». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۳، ص ۱۲۲)

نقد: در موضوع آزر اختلاف شدیدی است. بسیاری از مفسرین عامه او را پدر حضرت ابراهیم (ع) می‌دانند و می‌گویند: مانعی ندارد پدران انبیاء مشرک باشند. (طیب، ۱۳۷۸ ش، ج ۵، ص ۱۱۵؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۶، ص ۱۷) اما طبق گفته شیخ طوسی اکثر

قریب به اتفاق مفسران شیعه اجماع دارند که «آزر» پدر ابراهیم (ع) نبوده است؛ (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۷۵) زیرا از نظر ایشان پدران انبیاء می بایست همه موحد و مؤمن باشند و برخی این عقیده را از ضروریات مذهب شیعه بشمار آورده اند.

علمای امامیه می گویند: «آزر» عمو، یا پدر مادر و یا کفیل ابراهیم (ع) بوده که بعد از مرگ پدرش (تارح)، تربیت وی را بر عهده داشته است. (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۷۵؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ ق، ص ۱۳۷) در مجموع از دلایلی که شیعه در مورد موحد بودن پدران انبیاء (ع) ذکر کرده اند و برخی از روایات تفسیری (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ ق، ج ۴، ص ۱۳۲۴ و ۱۳۲۵) چنین برمی آید که نام پدر ابراهیم (ع) آزر نبوده بلکه «تارح» بوده است و فضل الله در این نظر خود به این اجماع و روایات توجهی نکرده است و نظری مخالف با نظر مشهور علمای شیعه و موافق با نظر علمای اهل سنت بیان کرده است.

۲. ذیل آیه ی «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» (الاعراف: ۱۴۳) مفسران اختلاف بسیاری در توجیه این درخواست موسی (ع) از خداوند دارند. فضل الله این توجیهاات را تحمیل بر قرآن دانسته و می گوید: «اساس در عقیده ی ما نسبت به انبیاء قرآن است که برای ما نقاط قوت و ضعف آنها را مشخص می کند. ما نباید بر اساس بحث های کلامی یک عقیده را بپذیریم آنگاه ظاهر آیات قرآن را بر اساس آن تأویل و حمل بر معنای خلاف ظاهر کنیم، حمل الفاظ برخلاف ظاهر نیازمند دلیل لفظی یا عقلی است که اینجا دلیلی برای حمل بر معنای خلاف ظاهر نداریم». (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۰، ص ۲۳۸ و ۲۳۹)

در نقد این دیدگاه فضل الله باید گفت التزام به ظاهر آیه بدین معناست که حضرت موسی (ع) که پیامبر اولوالعزم الهی است، یکی از ابتدایی ترین مسائل خداشناسی؛ یعنی قابل رؤیت نبودن خداوند را نمی داند. پرواضح است که این سخن به حکم عقل و نقل باطل است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۲۳۸) و برخلاف گفته ی فضل الله هم دلیل عقلی و هم دلیل نقلی مانع اخذ به ظاهر آیه است، در نتیجه باید از ظاهر آیه به علت وجود این دلایل دست برداشت.

نکته‌ی دیگر آنکه بیضاوی از مفسران اهل سنت بر اساس ظاهر این آیه به جایز بودن رؤیت خداوند اعتراف کرده است؛ با این استدلال که اگر دیدن خداوند محال بود؛ درخواست موسی از خداوند طلب امری مستحیل بود و طلب مستحیل از انبیاء محال است. (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۳۳) بنابراین نمی‌توان به ظاهر آیه پایبند بود و باید توجیه صحیحی برای این درخواست موسی با توجه به قرائن عقلی و نقلی پیدا کرد. (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۵۳۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۲۳۸ و ۲۳۹)

نتیجه‌گیری

ظواهر قرآنی در تفسیر «من وحی القرآن» جایگاه ویژه‌ای دارد و فضل‌الله در تفسیر آیات از آن بسیار استفاده می‌کند. وی در تفسیر تا اندازه‌ای که می‌تواند و مانعی در اخذ ظهور الفاظ نبیند به ظواهر پایبند است و همواره ظواهر آیات را مبنای استنباط خود قرار می‌دهد و سپس قرائنی از قرآن، روایات و عقل برای تأیید استظهارات خود بیان می‌کند. با این وجود، فضل‌الله که همواره پایبند به ظواهر قرآنی است، در برخی از آیات که دلیلی قطعی از نقل یا عقل داشته باشد از ظهور آیه دست برمی‌دارد و آیات را بر معنایی مجازی، استعاری یا کنایی حمل می‌کند و در سرتاسر تفسیر خود، برای تبیین معنای آیات، ترجیح اقوال تفسیری یا نقد و رد آن‌ها و نقد روایات تفسیری از انواع گوناگون ظهور استفاده می‌کند.

با این حال، پایبندی بیش از اندازه‌ی فضل‌الله به ظهور الفاظ باعث شده است که گاهی در ورطه‌ی افراط افتاده و جمود در معنای ظاهری الفاظ پیدا کند - چیزی که خود او همیشه دیگران را از آن بر حذر می‌دارد - و آرایشی خلاف مشهور علمای تفسیر و به خصوص عالمان شیعه ارائه دهد. به بیان دیگر فضل‌الله به ظهور که خود یک دلیل ظنی است، بیشتر بها داده و در مواردی به دیگر دلایل و قراین قطعی از آیات دیگر قرآن و دلایل ظنی در حد ظهور مانند روایات تفسیری، به علت وجود ظهوری که وی در آیه یا لفظ می‌بیند اعتنا نمی‌کند.

منابع

- **قرآن کریم**، ترجمه: محمد مهدی فولادوند، تهران: دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، ۱۴۱۵ ق.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ ق)، **تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق: اسعد محمد الطیب، عربستان سعودی: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ ش)، **علل الشرائع**، چاپ اول، قم: کتاب فروشی داوری.
- _____، (۱۴۱۴ ق)، **اعتقادات امامیه**، چاپ دوم، قم: کنگره شیخ مفید.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ ق)، **تحف العقول**، محقق / مصحح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، **التحریر و التنویر**، بی جا: بی نا.
- ابن عجبیه، احمد بن محمد (۱۴۱۹ ق)، **البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید**، تحقیق: احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره: دکتر حسن عباس زکی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ ق)، **البحر المحیط فی التفسیر**، بیروت: دار الفکر.
- اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق)، **البحر المحیط فی التفسیر**، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ ق)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ ق)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران: بنیاد بعثت.
- بروجردی، سید حسین (۱۴۱۶ ق)، **تفسیر الصراط المستقیم**، تحقیق: غلامرضا مولانا بروجردی، چاپ اول، قم: موسسه انصاریان.
- بروجردی، سید محمد ابراهیم، (۱۳۶۶ ش)، **تفسیر جامع**، تهران: انتشارات صدر.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ ق)، **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ ق)، **أحكام القرآن**، تحقیق: محمدصادق قمحاوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی

- جمعی از محققان (۱۳۸۸ ش)، **فرهنگ‌نامه اصول فقه**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، معاونت پژوهشی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۳ ق)، **تبیین القرآن**، چاپ دوم، بیروت: دارالعلوم.
- حسینی همدانی، سید محمد حسین، (۱۴۰۴ ق)، **انوار درخشان**، تهران: کتابفروشی لطفی.
- خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸ ق)، **تفسیر القرآن الکریم**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوئی، ابوالقاسم (بی تا)، **البیان فی تفسیر القرآن**، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- رجبی، محمود (۱۳۸۳)، **روشن تفسیر قرآن**، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۰ ق)، **البرهان فی علوم القرآن**، بیروت: دار المعرفه.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق)، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت، دار الکتب العربی.
- سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۳)، **تحلیل زبان قرآن**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی / موسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
- سیاوشی، کرم (۱۳۹۲)، «روش مواجهه علامه فضل‌الله با روایات تفسیری در من وحی القرآن»، دو فصلنامه پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۲.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۲۱ ق)، **الاتقان فی علوم القرآن**، بیروت: دار الکتب العربی.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶)، **روش‌های تأویل قرآن**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شریعتی، محمد تقی (۱۳۴۶ ش)، **تفسیر نوین**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ ق)، **نهج البلاغه محقق / مصحح: صبحی صالح**، چاپ اول، قم: هجرت.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی، (۱۳۷۳ ش)، **تفسیر شریف لاهیجی**، تهران: دفتر نشر داد.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ ق)، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه**، قم: فرهنگ اسلامی.
- صدرالمتهلین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ ش)، **تفسیر القرآن الکریم**، تحقیق: محمد خواجوی، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.

- طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲ ش)، **پرتوی از قرآن**، چاپ چهارم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمد حسین، (بی تا) **مجموعه رسائل علامه طباطبایی**، قم: باقیات، چاپ اول.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، تحقیق: احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸)، **أطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات اسلام.
- عروسی حویزی، عبد علی (۱۴۱۵ ق)، **تفسیر نور الثقلین**، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق)، **کتاب التفسیر**، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمیه.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۱۹ ق)، **کنز العرفان فی فقه القرآن**، تحقیق: سید محمد قاضی، چاپ اول، بی جا: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
- فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ ق)، **من وحی القرآن**، بیروت: دار الملائک للطباعه و النشر.
- _____، (۱۴۲۵ ق)، **الندوة**، بیروت: دار الملائک للطباعه و النشر.
- فؤاد عبدالباقی، محمد (۱۳۶۴ ق)، **المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم**، قاهره: دار الحدیث.
- فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۱۵ ق)، **تفسیر الصافی**، تهران: انتشارات الصدر.
- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷ ش)، **تفسیر القمی**، قم: دار الکتب.
- قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۸ ش)، **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- کاشانی، محمد بن مرتضی، (۱۴۱۰ ق)، **تفسیر المعین**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

- کاشانی، ملا فتح‌الله (۱۳۳۶ ش)، **تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین**، تهران: کتاب‌فروشی محمدحسن علمی.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ ق)، **الکافی**، محقق / مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ ق)، **تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة**، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)، **بحار الأنوار**، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۰ ش)، **اصول الفقه**، تحقیق: عباس علی زارعی سبزواری، چاپ هشتم، قم: موسسه بوستان کتاب.
- مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ ق)، **تفسیر الکاشف**، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۴ ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
- نیشابوری، محمود بن ابو الحسن، (۱۴۱۵ ق)، **ایجاز البیان عن معانی القرآن**، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- موسوی سبزواری، سید عبد‌الاعلی (۱۴۰۹ ق)، **مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن**، چاپ دوم، بیروت: موسسه اهل‌بیت (ع).