



بلاغت محوری در شیوه تفسیری علامه فضل الله*

سید موسی صدر

مدرس و پژوهشگر حوزه

چکیده:

این نوشتار در پی واکاوی روش تفسیری علامه فضل الله در تفسیر «من وحی القرآن» است. نویسنده بر این باور است که مهم‌ترین ویژگی «من وحی القرآن» از نظر روش بلاغت محوری است. مفسر می‌کوشد قواعد بلاغت و لوازم و پیامدهای سخن بلاغی را مبنای فهم آیات قرار بدهد. در این نوشتار نخست به پیشینه روش بلاغی در تفسیر پرداخته شده است، سپس معیارهای شناخت ابعاد بلاغی از دیدگاه علامه فضل الله مورد بحث قرار گرفته است، آن‌گاه گستره کاربرد شیوه بلاغت محوری در تفسیر «من وحی القرآن» مطرح شده است و در پایان نمونه‌هایی از تفسیر بلاغت محور در این کتاب ذکر شده است.

کلید واژه‌ها:

فضل الله / من وحی القرآن / روش بلاغی

تفسیر «من وحی القرآن» رویکرد تفسیری «اجتماعی-تربیتی» دارد. پژوهشگرانی که در مورد این تفسیر بحث کرده‌اند، بر این نکته توافق دارند که این تفسیر تلاش می‌کند قرآن را همگام و متناظر با واقعیت‌های زندگی تفسیر و تبیین کند و از قرآن در فراز و نشیب زندگی و در ابعاد گوناگون سیاسی، اخلاقی، اجتماعی و غیره الهام بگیرد و هدایت پذیرد. (معرفت، ۴۷۴/۲)

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱/۲۰، تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۲/۲۵.

این دیدگاه کاملاً درست است، چه اینکه خود فضل الله نیز در جای جای تفسیرشان بر این نکته تأکید دارند که قرآن باید به عنوان یک رسالت و دعوت برای زندگی شایسته و حیات طیبه نگریسته و فهم شود؛

«بر ماست که قرآن را از طریق احضار فضای دعوت و رسالت در ضمیر خودمان به عنوان یک کتاب رسالت و دعوت، فهم و تفسیر نماییم تا با حیات و حرکت و روح رسالتی آن زندگی کنیم. همان گونه که مسلمانان نخستین چونان می کردند و از این طریق به هدف بزرگ که عبارت است از ساختن شخصیت قرآنی با نگرش باز و آگاه که پیامبر اکرم در سیره اش به صورت کامل نشان داد، برسیم.»^۱ (فضل الله، ۲۶/۱، نیز رک: ۱/ ۱۴۰، الندوه ۱/۱۵۳)

اما «روش» و شیوه تفسیری خاص در مورد این تفسیر بیان نشده است، گو اینکه روش این تفسیر تمایز و تفاوتی با دیگر تفاسیر نداشته و مانند سایر تفاسیر از ابزارها و اهرم های متعارف و متداول برای توضیح آیات بهره گرفته است.

این تصور گرچه فی الجمله درست است؛ بدین معنا که ابزارهای تفسیری متعارف در این تفسیر مورد نظر بوده و نادیده گرفته نشده است، اما واقعیت این است که این تفسیر از نگاه روشی، وجه تمایز آشکار نسبت به بیشتر تفاسیر پیشین و معاصر خودش دارد که توانسته است به ضمیمه گرایش اجتماعی و عینیت گرای آن از «من وحی القرآن» نگاشته ای متفاوت با دیگر تفاسیر قرآن به نمایش بگذارد. وجه تمایزبخش، عبارت است از تکیه و تأکید شدید بر بعد بلاغت و بیان بلاغی قرآن در فهم و توضیح آیات. مقصود از بیان بلاغی، تمام شکل ها و قالب های بیانی است که در زبان عربی برای تلطیف، تزیین یا تأثیرگذاری سخن از آن استفاده می شود؛ مانند حقیقت، مجاز، استعاره، کنایه، تلمیح، تصریح، تمثیل، تشبیه و...؛

«ویژگی زبان عربی این است که دلالت الفاظ بر معانی در این زبان از لحاظ وضوح و خفاء بسته به موارد نیاز که معنای حقیقی اراده شود یا مجازی، متنوع و متفاوت است و عناوین مختلفی چون استعاره و کنایه که در روش بلاغت باعث زیبایی و شیرینی و تحرک هنری سخن می شود، در آن به کار رفته است.»^۲ (فضل الله، ۵/ ۲۲۴)



تفاسیر دیگر گرچه از این حقیقت غافل نبوده و همه مفسران بر اوج بلاغت قرآن اذعان و اعتراف دارند و همه می‌دانند که در قرآن قالب‌های بیانی گوناگونی وجود دارد، اما در عمل و هنگام تفسیر و توضیح آیات، بیشترشان این حقیقت را نادیده گرفته و به تفسیر مبتنی بر معنای تحت‌اللفظی و به تعبیر علامه فضل‌الله، تفسیر «حرفی» یا تفسیر مبتنی بر تأملات و دقت‌های عقلی و فلسفی یا عرفانی می‌پردازند که همه در یک جهت همانندند: نادیده گرفتن بلاغت و روش بلاغی قرآن و اقتضائات و ره‌آورد‌های آن در بیان مفاهیم و معارف. ایشان می‌گویند:

«شاید مشکل بیشتر مفسران در تفسیر کلمات قرآن این است که آنان کلمات قرآن را بر معنای حرفی و تحت‌اللفظی آن حمل می‌کنند و به روش‌های بلاغت از قبیل استعاره و مجاز که از خلال قرائن متنوع و در پرتو سیاق عام کلمه از عمق معنوی با شیوه الهام‌بخش سخن می‌گویند، توجه نمی‌کنند.»^۳ (همان، ۲۹/۱۰)

«اشاره شد که تأکید مداوم بر بعد حرفی کلمات، قرآن را در بیشتر موارد از تعبیر شگفت‌انگیز و زیبا و بلاغی آن دور می‌کند، چه اینکه مفسران بر الهام‌گیری از قرآن در مواردی که کلام ظهور در آن دارد قادر نیستند، بلکه از قرآن بر اساس مبنای خود الهام می‌گیرند، هر چند تفسیر را با لحاظ جانب بلاغت قلمداد نمایند.»^۴ (همان، ۱۳/۱۹۹، الندوه، ۱/۱۹۸)

اما تفسیر «من وحی القرآن» یکی از معدود تفاسیری است که مبنای اصلی فهم و تبیین آیات را بعد بلاغی آیات و اقتضائات روش بلاغی قرار داده است، از آنجا که فضل‌الله بر این باور است که بارزترین بُعد اعجاز قرآن که مشرکان و خداناباوران را با آن به مبارزه فرا می‌خواند، بعد فصاحت و بلاغت قرآن است. (رک: من وحی القرآن، ۱/۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۵)

به‌همین خاطر، یکی از نیازهای مهم مفسر در تفسیر قرآن را آگاهی و معرفت عمیق به ادبیات و قواعد بلاغت می‌داند؛

«اشاره می‌کنیم که مفسر نیازمند آن است که فرهنگ زبان عربی به‌معنای گوناگونی روش‌های تعبیر هنگام استعمال واژگان را به خوبی بداند، زیرا زبان عربی گاهی به روش حقیقت تعبیر می‌کند و گاه مجاز و گاه استعاره و گاه

کنایه، به‌ویژه اینکه قرآن در اوج بلاغت زبان عربی است. بنابراین امکان ندارد انسانی قرآن را تفسیر کند، مگر آنکه فرهنگ‌شناس ممتاز و برجسته فرهنگ ادبی - زبانی عربی باشد.^۵ (فضل‌الله، الندوه، ۴۶۳/۱۵)

او خود در عمل می‌کوشد این بُعد را مبنا و زیربنای تفسیر قرار داده، هرگونه فهم و برداشت از آیات را نخست با مقتضای بلاغت بسنجد و سپس به عنوان تفسیر ارائه کند. از این‌رو تفسیر «من وحی القرآن» تفسیری به‌تمام معنا بلاغی است. این تفسیر نکات و دقایق بلاغی و آنچه را که یک سخن بلیغ در رساندن و تفهیم معنا اقتضا دارد، مبنا و پایه فهم و کشف مقصود قرار می‌دهد و از همین رو به تفاسیری چون تفسیر کشاف، که به شکل دیگری تفسیر بلاغی شمرده می‌شود، بسیار توجه نشان می‌دهد و از آن استشهاد و استمداد می‌کند.

پیشینه روش بلاغی در تفسیر

در تاریخ تفسیرنگاری مسلمانان تفاسیر متعددی، ادبی - بلاغی نامیده شده‌اند که معروف‌ترین آنها عبارت‌اند از «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل» زمخشری، «البحر المحیط فی التفسیر» ابوحیان اندلسی، «تأویل مشکل القرآن» ابن قتیبه، «تلخیص البیان عن مجازات القرآن» سید رضی، تفسیر ابی سعود، و «التحریر و التنویر» ابن عاشور. اما ادبی و بلاغی بودن در بیشتر این تفاسیر، یک‌گرایش است نه روش، زیرا دغدغه مفسر در این تفاسیر بیشتر کشف راز و رمز و لطایف ادبی و بلاغی آیات بوده است تا بهره‌گیری از آنها در فهم مقصود از آیات. به تعبیر دیگر، اهتمام غالب مفسران در این گونه تفاسیر بیشتر آن بوده است که ظرافت‌های ادبی و بلاغی را که در آیات نهفته است نشان دهند، نه آنکه به عنوان ابزار تفسیری، در فهم و تبیین آیات از آن استفاده کنند. البته تفسیر «کشاف» استثناست. زمخشری علاوه بر بازنمایی نکات بلاغی، تلاش می‌کند که از آنها در تفسیر و تبیین آیات نیز بهره‌برد، گرچه بُعد بازنمایی‌اش از بُعد بهره‌گیری‌اش فربه‌تر است، اما غیر از تفسیر کشاف، بیشتر تفاسیر بلاغی این گونه نیستند. گذشته از اینکه برخی از این



تفاسیر مانند تفسیر ابو حیان، به بُعد نحوی و صرفی آیات توجه بیشتر نشان داده‌اند تا بُعد بلاغی.

بنابراین تفسیری که شیوه تفسیری اش بر اساس بُعد بلاغی آیات استوار باشد و از بلاغت به عنوان ابزاری عمده برای توضیح و فهم مقصود استفاده کرده باشد، به جز تفسیر «کشاف» به چشم نمی‌خورد. بعد از تفسیر کشاف، تفسیر «من وحی القرآن» تنها تفسیری است که بلاغت قرآن را به تمام معنا مبنای روش و شیوه تفسیر خود قرار داده است و مفسر تلاش می‌کند در هر مناسبتی که بلاغت تعیین کننده است، در جهت فهم مقصود بهره ببرد. البته میان تفسیر «کشاف» با «من وحی القرآن» یک تفاوت وجود دارد و آن اینکه در تفسیر «کشاف» تلاش مفسر بیشتر بازنمایی ابعاد بلاغی آیات است، اما در «من وحی القرآن» مفسر به این بُعد خیلی نمی‌پردازد، بلکه در بهره‌گیری از آن تلاش بیشتر می‌نماید. از این رو در «من وحی القرآن» بلاغت به معنای دقیق کلمه یک روش است، اما در «کشاف» بیشتر رویکرد است تا روش.

معیار شناخت ابعاد بلاغی

همان‌گونه که اشاره شد، روش بلاغی در سخن، به‌ویژه در زبان عربی، متضمن مولفه‌های متعددی چون استعاره، کنایه، تشبیه، تلمیح، تصریح، مبالغه و... است. در بیشتر این قالب‌ها مقصود متکلم از معنای تحت‌اللفظی واژه فراتر رفته و به‌رغم وجود مناسبت، با آن منطبق نیست. آنچه در این زمینه اهمیت شایان دارد، وجود معیارهایی است که بتواند ذهن مخاطب را به‌صورت مطمئن از معنای تحت‌اللفظی عبور داده و به مقصود اصلی ره بنماید. این همان نقطه‌ای است که تفسیر معتبر و موجه از تفسیر تأویلی، باطنی و تفسیر به‌رأی تفکیک می‌شود؛ زیرا ویژگی مشترک این گونه تفاسیر، نادیده گرفتن معیارهای موجود در فهم آیات است؛

«شایسته است که مسلمانان بر این نکته دقت و تأمل نمایند و حقایق و مجازات قرآن را بر اساس قواعد لفظی زبانی و عقلی فهم نمایند، چرا که مجازات نیازمند مناسبت میان معنای حقیقی لفظ و معنای جدیدی که لفظ در آن استعمال

شده است می‌باشد و درست نیست که لفظ بدون مناسبت یا مناسبتی که ذوق سلیم آن را نمی‌پسندد، در یک معنا به کار رود.» (فضل الله، تفسیر من وحی القرآن، ۶/ ۱۲۴، الندوه، ۴۴۷/۷)

علامه فضل الله در نقد تفسیرهای تأویل گرایانه می‌گوید:

«اما تأویل به معنای دوم یعنی حمل لفظ بر معنای خلاف ظاهرش درست نیست، زیرا قرآن به زبان عربی مبین نازل شده است. بنابراین باید فهم ما از قرآن تابع قواعد اصلی زبان عربی باشد؛ قواعدی که می‌گوید هر لفظی در یک معنا ظهور دارد و باید بدان ظهور اخذ کرد، مگر اینکه دلیل لفظی یا عقلی بر خلاف آن باشد.»^۶ (فضل الله، الندوه، ۵۷۹/۱۱)

مفسر «من وحی القرآن» خود به این نکته مهم به خوبی توجه داشته و در هر مناسبتی که از آیه معنای کنایی یا استعاری و ... برداشت می‌کند، بر معیار و قرینه‌ای که تجویزکننده این برداشت است نیز اشاره می‌نماید. از دیدگاه ایشان، قاعده نخستین در فهم آیات همان قاعده عقلایی «تکیه بر ظهور» است و بدون دلیل نمی‌توان دست از ظهور برداشت و در کشف مقصود نادیده گرفت؛

«إن الطريقة العقلانية فی المفاهیم تقضى بأن الظواهر الكلامية حجة ما لم یکن هناک دلیل عقلی یمنعنا من الأخذ بها، و قد جرى القرآن علی هذه الطريقة فی أسلوبه، فلا بد لنا من السیر علیها فی ما نأخذ منه أو ندع.» (فضل الله، تفسیر من وحی القرآن، ۱/ ۲۲۵)

«شیوه عقلایی در رابطه با مفاهیم حکم می‌کند که ظواهر حجت باشد، تا زمانی که دلیل عقلی منع نکند. قرآن نیز بر همین شیوه عقلایی مشی کرده است. بنابراین باید در آنچه که می‌گیریم یا فرو می‌گذاریم، به این نکته توجه داشته باشیم.»

«و لابد للخروج من الظاهر أن یكون هناک دلیل لفظیّ أو عقلیّ حتی نصرف اللفظ عن الظاهر من خلاله.» (همان، ۱۰/ ۲۴۰)

«برای فراتر رفتن از ظاهر کلام باید دلیل لفظی یا عقلی باشد تا با کمک آن



لفظ را از ظاهر آن منصرف کنیم.»

اما گاهی از این قاعده باید دست برداشت و معنای ظاهری و تحت‌اللفظی واژه یا جمله را نباید مبنای مقصود متکلم قرار داد، بلکه باید کلام را بر معنای مجازی یا کنایی یا استعاری یا تمثیلی یا مبالغه‌ای حمل کرد. اما در کجا و در کدام صورت؟ این چیزی است که فضل الله به چند مورد آن اشاره می‌کند.

نخستین مورد که در متن فوق نیز بدان اشاره شده است، جایی است که ظهور کلام، خلاف عقل صریح و بدیهی باشد. در چنین مواردی از آن رو که خداوند حکیم است و خلاف عقل سخن نمی‌گوید، باید از ظهور فراتر رفته و مقصود را در ورای آن جستجو کنیم.

نمونه واضح این گونه موارد آیاتی است که ظهور در جسمانیت خدا دارد؛ مانند آیات یدالله، وجه‌الله، استواء بر عرش و...؛

«متونی که در دسترس ماست؛ چه متن قرآن، چه متن سنت، متونی هستند که از نظر دلالت بر اساس قواعد زبان عربی شکل گرفته‌اند و زبان عربی میان حقیقت و مجاز در جریان است. استعمال حقیقی، استعمال لفظ در معنایی است که لفظ برای آن وضع شده است و استعمال مجازی، استعمال لفظ در معنایی است که برای آن وضع نشده است، اما با معنای وضع شده مناسبت دارد. در ساحت مجاز، از استعاره سخن گفته می‌شود و زبان میان حقیقت، مجاز و کنایه همواره در جریان است. بنابراین سلسله‌ای از قواعد در زبان عربی وجود دارد و من معتقدم که این قواعد در آنچه گذشتگان به دست آورده و ارائه کرده‌اند، منحصر نیست، بلکه می‌توان نوآوری‌هایی در روش فهم متن و الهام‌گیری از آن داشت و لذا نمی‌توان فهم متن را تابع حالات زودگذر معرفتی قرار داد و از همین رو، تأویل را در جایی که ظاهر متن دلالت بر چیزی بکند که دلیل عقلی روشن استحاله آن را نشان می‌دهد، مانند رؤیت خدا...»^۱ (فضل الله، الندوه، ۱/۱۵۹)

دومین معیار برای دست برداشتن از ظهور، قرینه‌ای کلامی همراه با آیه است. اگر در خود آیه قرینه‌ای بر عدم اراده ظهور اولیه وجود دارد، با توجه به آن قرینه

نمی‌توان بر آن ظهور تکیه کرد، چه اینکه ظهور قرینه اقوی از ظهور خود کلام است و ظهور ثانوی برای کلام پدید می‌آورد که در پرتو آن مقصود کشف می‌شود؛ «فیرتفع اللبس و تتضح الصورة كأی لفظ تحیط به القرینة اللفظیة أو العقلیة علی إرادة خلاف ظاهره، لیتخذ اللفظ لنفسه ظهورا ثانویا ینسب معناه إلی الذهن، تماما كما هو المعنی الحقیقی» (فضل الله، تفسیر من وحی القرآن، ۵/ ۲۲۵)

«به این ترتیب ابهام زدوده می‌شود و مطلب شفاف می‌شود؛ مانند هر لفظی که قرائن لفظی یا عقلی آن را احاطه کرده است و برخلاف ظاهرش دلالت می‌کند تا در پرتو این قرائن، لفظ ظهور ثانوی بیابد که معنایش در ذهن متبادر شود، چنان‌که معنای حقیقی متبادر می‌شود.»

معیار سوم سیاق آیه است. مقصود از سیاق در نگاه فضل‌الله، بافت قبل و بعد یک آیه است. از آنجا که انسجام در سخن حکیم یک قاعده است، این بافت می‌تواند نشان‌دهنده مقصود خداوند از آیه باشد. البته باید به این نکته توجه داشت که ایشان هر بافتی را سیاق نمی‌داند یا نقش سیاق را بر آن مترتب نمی‌کند، بلکه بافت و چینشی را به‌عنوان سیاق و قرینه می‌شناسد که در اثر نزول پدید آمده باشد؛ یعنی انسجام و تناسب و چینش آیات هنگام نزول باشد، نه آنکه آیه‌ای بعد از نزول در یک بافت قرار گرفته باشد؛ مثل آیه تطهیر که بعد از نزول در بافت آیات مربوط به همسران پیامبر قرار داده شده است.

ایشان می‌گوید:

«آیات دو قسم‌اند: یک دسته آیاتی هستند که در سیاق واحد نازل شده‌اند؛ مانند آنچه در مورد سوره مائده یا بعضی سوره‌های دیگر گفته شده است. در این گونه آیات، تردیدی نیست که سیاق جزء ظهور است و همان‌گونه که ظهور لغوی یا عرفی رساننده معناست، سیاق نیز می‌تواند مبنای ظهور لفظ باشد، به‌گونه‌ای که قرینه تصرف در مفهوم نخستین لفظ شود. اما دسته دیگر آیاتی هستند که هنگام نزول سیاق واحد نداشته‌اند بلکه پس از نزول در یک متن قرار داده شده‌اند؛ مانند آیه تطهیر. طبیعی است که چنین آیاتی نمی‌تواند در سیاق موجود ظهور داشته باشد. خلاصه سخن اینکه سیاق هنگامی قرینه به‌شمار



می‌آید و موجب ظهور کلمه می‌شود که سیاق نزول باشد، نه سیاق بعد از نزول.^۹ (فضل الله، الندوه، ۱۴/۴۲۶، ۱۵/۴۴۰)

معیار چهارم جو و فضای کلی حاکم بر آیه است که گاهی از این فضا به سیاق عام نیز تعبیر می‌شود. گاهی مجموعه آیات موجود در یک متن نشان دهنده و تشکیل دهنده فضایی می‌شود که می‌توان تشخیص داد که مقصود آیه چیست. نمونه‌هایی از این دست در ادامه خواهد آمد.

معیار پنجم شناخت خصوصیات و ویژگی‌های موضوع آیه است که از سایر آیات به دست می‌آید. گاه یک موضوع در مجموعه آیات قرآن ابعاد و خصوصیتی از آن معرفی شده است که این معرفی و معرفتی که از آن به دست می‌آید، نشان می‌دهد که در آیه‌ای که اجمال دارد، مقصود چیست. نمونه بارز این معیار، تصویری است که قرآن از شیطان و شیوه‌های رفتاری وی ترسیم می‌کند. در پرتو معرفتی که قرآن نسبت به شیطان ارائه می‌کند، معنای شیطان و مقصود از آن در برخی آیات دیگر روشن می‌شود که به آن اشاره خواهد شد.

موارد فوق مهم‌ترین معیارهای تجویزی برای فراتر رفتن از معنای حقیقی به معنای مجازی است که فضل‌الله در تفسیرخویش از آنها یاد کرده و بهره گرفته است. معیارهای دیگری مانند مناسبت با معنای لغوی و چگونگی کاربرد قرآنی نیز در برخی تعبیرات ایشان دیده می‌شود که به خاطر ارجاعشان به معیارهای یاد شده، از پرداختن به آن صرف نظر می‌کنیم.

گستره کاربرد شیوه بلاغی

مرحوم فضل‌الله بلاغت‌محوری را تنها در فهم و تفسیر آیات به کار نمی‌گیرد، بلکه افزون بر آن، در سه محور دیگر نیز از آن بهره می‌برد: ۱- نقد و ارزیابی دیدگاه دیگران ۲- گزینش یک نظریه از میان نظریات ۳- ارزیابی روایات تفسیری. در این تفسیر موارد فراوانی یافت می‌شود که یک برداشت به رغم همخوانی آن با دقت‌های عقلی یا ظاهر سطحی، از آن رو که با قواعد و شیوه بلاغت ناسازگار

است، کنار گذاشته می‌شود. از همین رو می‌توان گفت این تفسیر از نظر روش در برابر چند دسته تفاسیر قرار دارد:

نخست تفاسیری که از دلالت بلاغی فراتر می‌رود و با مبانی فلسفی و قواعد عقلی استدلالی محض به تفسیر می‌پردازد که پیامد طبیعی چنین تفاسیری، غلبه نگاه حقیقت‌گرا در حوزه مفاهیم و معانی واژگان و نادیده گرفتن سایر قالب‌های بیانی بلاغی است.^{۱۰} فضل الله در سخن زیر گرچه بر ضابطه‌مند بودن فهم و الهام‌گیری از آیات تأکید دارد، اما بر ضرورت به‌کارگیری قالب‌های بلاغی نیز اشاره می‌کند:

«ما همان‌گونه که بر ضرورت الهام‌گیری از قرآن تأکید می‌کنیم، بر ضرورت به‌کارگیری روش مطابق با قواعد زبان عربی مانند استعاره، کنایه، مجاز و ... نیز تأکید می‌کنیم.»^{۱۱} (فضل الله، الन्दوه، ۵۷۰/۱۱)

دوم با تفاسیری فاصله می‌گیرد که از دلالت بلاغی فرو مانده و به ظاهر سطحی و ابتدایی سخن، بدون توجه به اقتضائات شیوه بلاغی، در فهم و برداشت از آیات بسنده می‌کند، گو اینکه قرآن به زبان عربی نیست یا در زبان عربی قالب‌های بلاغی وجود ندارد؛ مانند تفسیرهای ظاهرگرایان.

سوم تفاسیری‌اند که بر اساس تئوری‌های زبان‌شناختی و با رویکرد ریشه‌شناسی واژگان قرآن بدون توجه به جو و فضای آیات یا قرائن موجود دیگر، به سراغ فهم آیات می‌روند؛

«ما نباید در فهم قرآن گرفتار تکلف شویم، بلکه باید با ظاهر قرآن هماهنگ باشیم. رویکرد زبان‌شناختی تا جایی که ما با بخشی از آن آشنا هستیم، سراغ ریشه‌شناسی واژه با روش غیر متناسب با عرف عام می‌رود؛ عرفی که فضای زبانی قرآن یا قواعد بلاغی و امثال آن در آن فضا حرکت می‌کند.»^{۱۲} (همان، ۱۶۵/۱)

و چهارم، با تفاسیر باطنی تمایز می‌یابند که هیچ‌گونه ضابطه‌ای زبانی برای فهم و برداشت معنا از آیات را به رسمیت نمی‌شناسد و بی‌مناسبت یا با مناسبت بسیار



ضعیف معانی را بر واژه‌ها تحمیل می‌کند. او در تفاوت روش تفسیری خود با روش تفسیر باطنی می‌گوید:

«تفسیر باطنی واژه را بر معنایی حمل می‌کند که آن واژه به لحاظ معنایی که دارد، آن را بر نمی‌تابد. اما ما از معنای واژه الهام می‌گیریم و از یک فکر به فکر دیگر و از معنای لفظی به معنای کنایی در جایی که میان آن‌دو تلازم باشد، گذر می‌کنیم.»^{۱۳} (همان، ۳۲۵/۲)

در راستای آنچه تاکنون گفتیم، به مواردی از تأثیر بلاغت‌محوری در تفسیر «من وحی القرآن» می‌پردازیم و نتایج متفاوتی که با این روش به دست می‌آید، یا معضلی که به کمک آن حل می‌شود را نمونه‌وار نشان می‌دهیم.

نمونه‌هایی از تفسیر بلاغی

۱. شیطان

یکی از آیاتی که معرکه آراء و دیدگاه‌هاست و مفسران را به تکاپو وا داشته است، آیه کریمه ۲۷۵ سوره بقره است: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾. در این آیه کریمه آشفتگی رفتاری رباخوار با رفتار کسی که در اثر تماس شیطان دچار آشفتگی و بی‌نظمی در رفتار شده است مقایسه شده است. مفسران در توضیح این پدیده با مشکل مواجه شده‌اند؛ زیرا اولاً آشفتگی و بی‌نظمی در رفتار ناشی از عوامل طبیعی است نه شیطان، و ثانیاً تسلط شیطان بر انسان به گونه‌ای که رفتار وی را بی‌اختیار از تعادل خارج کند، با عدالت خداوند ناسازگار است. پس چگونه خداوند آشفتگی‌های وجود انسان را به شیطان نسبت داده است؟

مفسران برای اینکه بتوانند برای هر دو پرسش پاسخ قانع کننده بیابند، به دیدگاه‌های گوناگونی رسیده‌اند (طبرسی، ۶۷۰/۲). از جمله علامه طباطبایی فرموده‌اند که آشفتگی و بی‌تعادلی که به شیطان نسبت داده شده است، می‌تواند با واسطه باشد؛ یعنی علت مستقیم و بی‌واسطه آن عوامل طبیعی است، اما در ورای عوامل طبیعی، شیطان نقش دارد. (طباطبایی، ۶۱۴/۲)

علامه فضل‌الله بر اساس روش بلاغی برگرفته در تفسیر، فهم جدیدی از آیه ارائه می‌کند و آن اینکه مقصود از شیطان در این آیه، شیطان اصطلاحی معروف نیست، بلکه این واژه به صورت مجاز در مورد نیروهای نامرئی به کار رفته است که باعث جنون و آسیب‌ها و بیماری‌های جسمی یا ذهنی انسان می‌شود؛

«مقصود از این آیه چیست؟ آیا مقصود معنای حقیقی است که قرآن در بیشتر موارد از آن سخن گفته و آن عبارت است از موجود پنهانی که خداوند او را در دنیا نگاه داشته و بدان پایداری داده است تا تصورات شرّ و انگیزه‌های معصیت را در انسان برانگیزد و در بیشتر موارد از آن به ابلیس تعبیر کرده است؟ یا مقصود معنای مجازی است؛ یعنی عوامل گوناگون پنهانی که سبب جنون و دیگر امراض می‌شود؟ رابطه میان این دو معنا این است که هر دو از عوامل مخفی و پنهانی است که گاهی در فکر و شعور تأثیر می‌گذارد و گاهی در جسم و عقل. اگر مقصود معنای مجازی است، قرینه و دلیل بر صرف لفظ از معنای حقیقی‌اش به آن معنای مجازی چیست؟ اقرب آن است که این واژه بر اساس مجاز به کار رفته است، نه حقیقت.»^{۱۴} (فضل‌الله، تفسیر من وحی القرآن، ۵/۱۴۱)

گواه بر این ادعا آن است که قرآن کریم نقش شیطان را در وسوسه و اضلال محدود می‌کند و تأثیر دیگری برای آن قائل نیست. بنابراین شخصیت‌شناسی شیطان در قرآن این فهم را تأیید می‌کند که شیطان در این آیه، شیطان معروف که گاه از آن به ابلیس نیز یاد می‌شود نیست؛

«این ادعا که معنای مجازی مقصود است، بر اساس بررسی شخصیت شیطان در قرآن و نوع رابطه‌ای که با انسان دارد، استوار است. قرآن تأکید دارد که نقش شیطان تنها و تنها در برانگیختن وسوسه‌های شرّ از طریق آراستن آن در نگاه مردم و تلاش برای گمراه ساختن مردم با روش‌های گوناگون از طریق اختیار و اراده انسان محدود می‌شود، اما تسلط بر انسان به گونه‌ای که انسان نتواند در برابر وی بایستد و در برابر سلطه شیطان تسلیم باشد، این چیزی است که قرآن آن را در آیات زیادی نفی کرده است؛ «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ» (حجر/۴۲).»^{۱۵} (همان، ۵/۱۴۱)



۲. استغفار پیامبر

مورد دیگر از نقش روش بلاغت محور در فهم آیات، تفسیر آیات ۱۰۵ و ۱۰۶ سوره مبارکه نساء است: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنُ لِلْخَائِبِينَ خَصِيمًا﴾ و استغفر الله إن الله كان غفوراً رحيمًا. در این آیه کریمه، خداوند پیامبر را از حمایت و دفاع از خیانتکاران باز می‌دارد و به استغفار سفارش می‌کند. مجموع دو آیه به ظاهر نشان می‌دهد که پیامبر از خیانت‌کاری دفاع کرده است و در این دفاع گرفتار اشتباه شده است، از این رو باید استغفار نماید.

از آنجا که این مضمون با نظریه عصمت پیامبر ناسازگار است، مفسران به توجیهاات گوناگونی دست زده‌اند. مثلاً طبرسی بر این باور است که خطاب گرچه از روی تأدیب پیامبر متوجه ایشان است، اما مقصود مسلمانان می‌باشد و یا اینکه خطاب، عتاب بر آن است که چرا پیامبر عزم دفاع داشته است (طبرسی، ۳/ ۱۶۳). فخررازی می‌گوید شاید خطاب به این خاطر بوده است که پیامبر بالطبع مایل بود از مسلمانی دفاع کند و نمی‌دانست که وی خیانت کرده است، خداوند به خاطر همین میل که در طبعش بود، دستور به استغفار داده است. و یا شاید منظور استغفار برای کسانی باشد که می‌خواستند پیامبر از مسلمان خائن دفاع کند. (فخررازی، ۲۱۳/۱۱)

فضل الله بر اساس مبنایی که در فهم آیات برگزیده است، به نظریه دیگری رسیده است که شائبه گناه را از پیامبر می‌زداید و آیه را نیز تفسیر می‌کند. ایشان می‌گوید با توجه به اینکه پیامبر معصوم است، بنابراین دستور به استغفار نمی‌تواند به معنای ارتکاب گناه و خطا از سوی پیامبر باشد، بلکه این دستور در حقیقت از قبیل دستور به نتیجه به لحاظ مقدمه است که یک نوع روش بلاغی در بیان مقصود است؛ یعنی پیامبر مأمور می‌شود از خدا بخواهد که گناه را بر او ببخشاید، بدین معنا که زمینه‌ای را فراهم کند تا مرتکب آن نشود، چه اینکه دور ساختن انسان از گناه و زمینه گناه را از بین بردن نیز نوعی آمرزیدن گناه شمرده می‌شود؛

«به نظر می‌رسد که مقصود از استغفار، معنای حرفی و تحت‌اللفظی‌اش که دلالت بر تحقق گناه یا بودن در فضای آن است، نیست، بلکه مقصود از آن دعا و

درخواست توفیق از خدا برای دور بودن از آن است (همان گونه که عصمت الهی در انسان، به توفیق خدا به عبد در دوری از گناه تفسیر شده است) که با طلب از خدا برای آموزش اتفاق افتاده است و این، شیوه‌ای است از شیوه‌های تعبیر به نتایج و اراده مقدمات آن.^۶ (فضل الله، تفسیر من وحی القرآن، ۷/ ۴۴۸)

۳. تجسم عمل

برخی از مفسران ذیل آیه ۱۰ سوره مبارکه نساء: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾، سخن از تجسم عمل گفته‌اند و این آیه کریمه را که ظهور در تجسم مال یتیم به صورت آتش دارد، دلیل بر آن گرفته‌اند. تفسیر المیزان، نمونه و تسنیم از این دست تفاسیر است. در تفسیر نمونه آمده است:

«از این آیه استفاده می‌شود که اعمال ما علاوه بر چهره ظاهری خود، یک چهره واقعی نیز دارد که در این جهان از نظر ما پنهان است، اما این چهره‌های درونی در جهان دیگر ظاهر می‌شوند و مسئله تجسم اعمال را تشکیل می‌دهند.» (مکارم، ۳/ ۲۸۲)

در تفسیر تسنیم نیز می‌خوانیم:

«از ظاهر آیه استفاده می‌شود کسی که ظالمانه در اموال یتیم تصرف می‌کند، در حقیقت آتش می‌خورد و نباید آن را مجاز در اسناد یا مجاز در کلمه پنداشت.» (جوادی آملی، ۱۷/ ۴۷۸؛ نیز رک: طباطبایی، ۴/ ۲۰۴)

فضل الله در برابر این دیدگاه معتقد است که آیاتی از این دست معنای حقیقی‌شان مقصود نیست؛ بلکه کنایه از مسئولیت انسان نسبت به نتایج و پیامدهای عمل است؛ بدین معنا که هر عملی از انسان یک نتیجه و پیامدی دارد که انسان هم آن را احساس می‌کند و می‌بیند و هم نسبت به آن مسئول است. خداوند از نتیجه عمل تعبیر به خود عمل کرده است و از رؤیت نتیجه به رؤیت عمل تعبیر داشته است؛

«این سخن به روش استعاره و تعبیر از جزای عمل به رؤیت عمل گفته شده



است، به این خاطر که انسان عملش را در زندگی‌اش در قالب نتایج منفی یا مثبت آن احساس می‌کند؛ عمل بد را در پیامد بد آن می‌بیند، چنان‌که عمل خیر را در پیامد خوب آن می‌بیند. زیرا عمل در درونش آثارش را دارد، به گونه‌ای که اگر انسان آن آثار را در واقعیت ببیند، گویا خود عمل را مشاهده کرده است. پس مقصود رؤیت صورت و شکل عمل نیست.^{۱۷} (فضل الله، من وحی القرآن، ۵ / ۳۲۹)

ایشان بر این باور است که تجسم عمل نظریه‌ای مبتنی بر تفسیر حرفی و به دور از روش بلاغی و ادبی است:

«لکن به نظر ما نظریه تجسم عمل (در بیشتر ادله‌اش) از فهم حرفی و تحت‌اللفظی از متن قرآنی برخاسته است که متناسب با شیوه بلاغی نیست؛ شیوه‌ای که دریچه نگاه را بر استعاره، کنایه و مجاز از طریق قرائن موجود در متن، گشوده است»^{۱۸} (همان، ۶ / ۴۱۷)

وی در مورد آیه ۱۰ سوره نساء نیز ضمن نقد نظریه تجسم عمل، مؤیدی از خود قرآن بر ادعای خویش می‌آورد و آن تعبیر «یأکلون فی بطونهم نارا و سیصلون سعیرا» است. در این تعبیر «یأکلون» ظهور در زمان حال دارد، در برابر «سیصلون» که ظهور در آینده دارد و از آنجا که در زمان حال (یعنی دنیا)، مال یتیم خوردن مساوی با خوردن آتش نیست، نتیجه می‌گیریم که این تعبیر، کنایه است، نه حقیقی. (همان، ۷ / ۱۰۷)

گرچه دیدگاه فضل الله در کلیتش قابل دفاع است، اما این مؤید که برای نظریه خود می‌آورد، استواری و استحکام لازم را ندارد، زیرا کسانی که قائل به تجسم عمل هستند، می‌گویند این تجسم به لحاظ باطن دنیاست نه ظاهر بنابراین اگر در ظاهر زندگی دنیوی عمل متجسم نمی‌شود، دلیل بر عدم تجسم عمل در باطن دنیا نیست.

۴. خطاب تکوینی الهی

یکی از آیاتی که مورد گفتگو و طرح دیدگاه‌های گوناگون شده است، آیه کریمه ﴿وَإِذَا قُضِيَ الْأَمْرُ فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ است. خداوند با خطاب ایجاد، معدوم را ایجاد می‌کند. از دیدگاه فلسفی این پرسش مطرح می‌شود که با توجه به اینکه معدوم قابلیت خطاب ندارد، چگونه خطاب صورت می‌گیرد؟

این پرسش، مفهوم آیه را گرفتار ابهام می‌کند و در نتیجه مقصود سخن خداوند روشن نمی‌شود. مفسران برای حل مشکل و تبیین آیه، دیدگاه‌های متفاوتی را مطرح کرده‌اند. برخی آن را تمثیل دانسته‌اند، و برخی دیگر آن را رمزی میان خدا و فرشتگان دانسته‌اند که دلالت بر آفرینش جدید می‌کند، و بعضی گفته‌اند چون معدوم در علم خدا موجود است، خطاب به آن صحیح است. (طبرسی، ۱/۳۶۹)

فضل الله بر این باور است که این مشکل از آنجا نشأت یافته است که مفسران بر اساس معنای لغوی واژه‌ها تفسیر کرده‌اند و این آیه، بر اساس روش بلاغی بیان شده است. در شیوه بلاغی، گاه برای تفهیم مطلب آن را به صورت خطاب یا محاوره مطرح می‌کنند؛ نه از آن رو که حقیقتاً محاوره و گفتگویی صورت گرفته است، بلکه برای تقریب ذهن. این روش نه تنها در این آیه، بلکه در آیات دیگری که خطاب یا گفتگو با پدیده‌های طبیعی مانند آسمان و زمین است نیز به کار رفته است. ایشان می‌گویند:

«به نظر ما می‌رسد که پدید آمدن این مشکل در ذهن مفسران از تفسیر حرفی و تحت‌اللفظی واژه‌ها ناشی شده است؛ روشی که بر اساس معنای لغوی و به دور از بعد بلاغی زبان عربی که مشتمل بر حقیقت، مجاز و کنایه است صورت می‌گیرد. این شیوه بلاغی چیزی است که قرآن در توضیح مسئله به روش گفتگو برای نزدیک ساختن مطلب به ذهن به کار گرفته است.»^{۱۹} (همان، ۲/۱۸۸)

۵. نور و ظلمت

در آیه ۲۵۷ سوره بقره، خداوند از ولایت خود نسبت به مؤمنان و بیرون آوردن آنان از تاریکی به سوی نور سخن می‌گوید؛ ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ



الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ لَهُمُ الظَّالِمَاتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿۱۰﴾

سؤال اساسی در این آیه مربوط به مقصود از نور و ظلمت است. آیا مراد روشنایی و تاریکی حقیقی است یا این واژه‌ها تعبیرهای مجازی از معانی دیگر است؟

بیشتر مفسران بر این باورند که این واژه‌ها کنایه از هدایت و ضلالت است، بنابراین معانی حقیقی آنها مورد نظر نیست. اما برخی از مفسران مانند علامه طباطبایی معتقدند که این واژه‌ها حکایت گر یک سلسله حقایق‌اند که در پس عقاید و اعمال انسان‌ها نهفته است؛

«بخشی از سخن راجع به بیرون آوردن از نور به سوی تاریکی گذشت. آنجا گفتیم که این بیرون آوردن و امثال آن از معانی دیگر امور حقیقی هستند نه مجازی، چنان‌که بیشتر مفسران پنداشته‌اند.»^{۲۰} (طباطبایی، ۲ / ۳۴۵)

فضل الله بر مبنای روشی که برگزیده است، این دیدگاه را مورد نقد قرار می‌دهد و بر این باور تأکید می‌کند که فهم‌هایی مانند فهم علامه طباطبایی از معانی واژه‌ها بر پایه کاربردها و کارکردهای لغوی و زبانی نیست، بلکه مبتنی بر دقت‌های فلسفی است که در ساحت زبان زمینه ندارد، زیرا زبان و ساختارهای زبانی بر تصورات گوینده و شنونده استوار است، نه تأملات عقلی؛

«نقد ما بر این رویکرد آن است که این رویکرد ناشی از حالت زبانی نیست، بلکه ناشی از تحلیل عقلی است، در حالی که واژگان به تصورات ذهنی واضح - اگر برای زبان، واضح قائل شویم - یا گوینده یا شنونده که در فضای زبان زندگی می‌کند، پیوند دارد. چه اینکه ممکن است کلمات در سطح مجاز یا حقیقت ادعایی، توسعه یافته و تفسیر و فهم شود و در این صورت کاربرد لفظ در معنای حقیقی موضوع له، دیگر استعمال حقیقی نخواهد بود.»^{۲۱} (فضل الله، من وحی القرآن، ۵ / ۶۰)

۶. دشمن قرار دادن برای پیامبر

در آیه کریمه ۱۱۲ سوره انعام خداوند می‌فرماید: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَكَوْشَاءَ رُكْبًا مَا فَعَلُوهُ قَدَرَهُمْ وَمَا يُقْتَرُونَ﴾ «ما برای تو مانند دیگر پیامبران دشمنانی از شیاطین جن و انس قرار دادیم که سخنان فریبنده‌ای را جهت فریب دادن با یکدیگر رد و بدل می‌کنند و اگر خدا می‌خواست، این کار را نمی‌کردند. آنان را با افتراهایشان رها کن.»

این آیه از آیات پرچالش برای مفسران است. زیرا دشمن قرار دادن شیاطین برای پیامبر از سوی خدا، با الوهیت و ربوبیت الهی ناسازگار است. از این رو مفسران تفسیرهای گوناگونی از آیه ارائه کرده‌اند. برخی «جعل» را به معنای «تخلیه» گرفته‌اند و آیه را این گونه معنا کرده‌اند که ما شیاطین را آزاد گذاشتیم که با تو دشمنی کنند. گروه دیگر گفته‌اند مقصود آن است که سنت خدا بر این قرار گرفته است که شیاطین با تو دشمن باشند. عده‌ای می‌گویند چون وجود شیطان برای به فعلیت رسیدن استعدادها و بعد عبودیت و کمال انسان ضروری است، اشکال ندارد که خداوند شیاطین را دشمن پیامبر قرار بدهد. شماری دیگر از مفسران گفته‌اند مقصود از آیه این است که به تو امر کردیم که با آنان دشمنی کنی و این دشمنی تو باعث دشمنی آنان نسبت به تو می‌شود. (رک: طبرسی، ۵۴۵/۴؛ زمخشری، ۶۰/۲؛ آلوسی، ۲۵۱/۴)

فضل الله بر این باور است که نسبت دادن جعل دشمن به خداوند در این آیه به لحاظ جعل رسالت برای پیامبر است؛ بدین معنا که چون خداوند پیامبر را مأمور به رسالت کرده و وظیفه رساندن حقایق و دستورات خدا را به مردم بر دوش وی گذاشته است، این رسالت و مأموریت بالطبع اقتضای دشمنی شیاطین با پیامبر را داشته است. به این ترتیب نسبت جعل به خداوند نسبت با واسطه و مجازی است؛ «بدین ترتیب، دشمن قرار دادن برای پیامبر و نسبت آن به خدا، از طبیعت رسالتی برمی‌خیزد که خداوند پیامبر را با آن رسالت به سوی مردم فرستاده است. این رسالت سبب می‌شود که برخی بدان ایمان بیاورند و برخی بدان کفر ورزند. امری که از یک سو به خدا ارتباط پیدا می‌کند؛ بدان لحاظ که خداوند



اراده آزاد را در انسان آفریده است، و از سوی دیگر به انسان ارتباط می‌یابد؛ بدان لحاظ که از این اراده آزاد استفاده می‌کند و آن را اعمال می‌نماید. این روش در عالم اسناد مجازی در زبان بعید نیست.»^{۲۲} (فضل الله، من وحی القرآن، ۲۸۳/۹)

۷. عرش الهی

در رابطه با عرش الهی دیدگاه‌های متعددی میان مفسران وجود دارد. رویکرد ظاهرگرایانه عرش را به معنای مادی آن گرفته و به مصادیق خارجی فیزیکی تفسیر می‌کند و دیدگاه توقف‌گرایان پرسش از آن را ممنوع اعلام می‌نماید. اما غالب مفسران دیدگاه تأویلی دارند و این واژه را به معنایی غیر از معنای مادی آن تفسیر می‌کنند. فضل الله گرچه در شمار مفسران اخیر قرار دارد، اما یک تفاوت عمده در دیدگاه ایشان نسبت به دیگران مشاهده می‌شود و آن اینکه ایشان تفسیر عرش را به قدرت یا ساحت سلطه الهی، تأویل نمی‌داند، بلکه آن را در پرتو تفسیر بلاغی از قرآن معنا می‌کند؛

«شاید این الهام‌گیری کنایی از آیه، از مصادیق تأویل به شمار نیاید؛ تأویلی که برخی دور کردن قرآن را از آن ضروری می‌دانند، برای اینکه منجر به تأویل همه معارف دین و احکام شریعت می‌شود و این همان سخن باطنیه است. بلکه این الهام‌گیری یک نوع فهم بلاغی از قرآن است که به حمل الفاظ بر معانی لغوی بسنده نمی‌کند، بلکه به معانی مجازی که به روش کنایی و استعاره‌ای وارد شده است البته بر اساس قرائن عقلی و لفظی که لفظ را از ظاهرش منصرف می‌سازد، گسترش می‌یابد. بنابراین مسئله از باب رد متشابه به محکم است.»^{۲۳} (همان، ۹۴/۱۵)

۸. روح خدا

یکی از مواردی که مفسران را به اتخاذ دیدگاه‌های گوناگون وا داشته است، نسبت روح دمیده شده در انسان به خداست؛ ﴿فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَتَعَوَّا

لَهُ سَاجِدِينَ ﴿ص ۷۲﴾ ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (سجده/۹)

بیشتر مفسران این اضافه و نسبت را تکریمی و تشریفی دانسته‌اند:

«و إضافة الروح إليه تعالى في قوله: «مِنْ رُوحِي» للترجمة و التشریف من الإضافة اللامية المفيدة للملك.» (طباطبایی، ۱۲/۱۵۵. نیز رک: طبرسی، ۶/۵۱۷؛ صادقی تهرانی، ۱۶/۱۷۲؛ ابن عاشور، ۱۳/۳۶)

اما بعضی نسبت یاد شده را از جهت بی‌واسطه بودن آفرینش روح دانسته‌اند؛ «و إضافته إلى ضميره تعالى في الآية لأنه سبحانه و تعالى خلقه من غير واسطة تجرى مجرى الأصل و المادة أو للتشريف.» (آلوسی، ۷/۲۸۴)

زمنخشی بر این باور است که اضافه و نسبت روح به خدا برای بیان شگفت‌انگیز بودن و رازآمیز بودن آن است؛ «و دَلٌّ بإضافة الروح إلى ذاته على أنه خلق عجيب لا يعلم كنهه إلا هو، كقوله «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ... الآية» كأنه قال: و نفخ فيه من الشيء الذي اختص هو به و بمعرفته.» (زمنخشی، ۳/۵۰۹)

فضل الله در اصل کنایی بودن این تعبیر با دیگر مفسران هم عقیده است، اما در معنای کنایی با آنان مخالف است. ایشان بر این باور است که فضای آیات نازل شده، فضای اظهار قدرت و عظمت الهی است. در چنین فضای نسبت دادن روح به خدا کنایه از تجلی قدرت خدا و عظمت آفرینش این موجود است. همان‌گونه که یک شاعر هنگامی که می‌گوید این قطعه شعر بخشی از روح من است، مقصودش آن است که این شعر، تجلی تمام تلاش و توان اوست و گویا خود را در آن به نمایش گذاشته است؛

«شاید اختلاف مفسران راجع به این کلمه ناشی از روش‌شان در فهم قرآن کریم باشد؛ روشی که بر اساس استنطاق تحت‌اللفظی معنا و به‌دور از فضایی صورت می‌گیرد که بر آن حاکم است. فضای حاکم که نشان دادن قدرت خارق‌العاده الهی است، مقوله‌ای است که می‌تواند سخن گفتن با شیوه‌ای کنایی را تجویز کند؛ شیوه‌ای که بر اساس آن می‌توان روح دمیده در انسان را روح خدا یا



دمیده‌ای از روح خدا نامید (البته با توجه به این نکته که تشبیه است و فاصله‌ای فراوان میان دو سویه آن). چنان‌که وقتی ادیب یا شاعری در مورد قصیده یا اثر هنری که آفریده است می‌گوید: «تکه‌ای از روح من است» یا: «چکیده‌ای از روح من است» یا: «روح را در آن گذاشتم»، کنایه از آن است که نهایت تلاش و توان هنری‌اش را در آن به کار گرفته است. البته طبیعی است که این تشبیه به صورت دقیق و به معنای حقیقی کلمه در مورد خدا صدق نمی‌کند، زیرا در آفرینش خدا، تلاش او معنا ندارد، ولی می‌تواند بیانگر قدرت و عظمت آفریده باشد. بدین ترتیب تعبیر به «روحی» در مورد روح دمیده شده در جسد کنایه از قدرت الهی است که به وسیله آن خداوند هر آنچه را می‌خواهد بیافریند، می‌آفریند و هر آنچه را می‌خواهد ابداع کند، ابداع می‌کند.^{۲۴} (فضل الله، من وحی القرآن، ۷/ ۵۵۷)

۹. نورانیت خدا

یکی از آیات اسرارآمیز که باعث بحث و گفت‌وگوی فراوان میان مفسران شده است، آیه کریمه نور است: الله نور السموات والارض... . هر یک از مفسران به فراخور فهم و مبنای تفسیری خویش، تفسیری از این آیه عرضه کرده است. بعضی آن را کنایه از اظهار کنندگی خدا می‌دانند که هستی را ظاهر و آشکار ساخته است، همان‌گونه که نور این ویژگی را دارد. گروهی آن را کنایه از حق بودن دانسته‌اند (زمخشری، ۲۴۱/۳). برخی کنایه از منزّه بودن از هر عیب گرفته‌اند. عده‌ای نور را به معنای نوردهنده می‌دانند. (آلوسی، ۳۵۸/۹)

اما فضل الله با استمداد از فضای آیات به این نتیجه می‌رسد که نورانیت خدا کنایه از هدایتگری تکوینی اوست، چنان‌که ویژگی نور نیز نشان دادن راه از چاه است. ایشان پس از نقل احتمالات و دیدگاه‌های مفسران در این زمینه می‌گوید:

«همه این سخنان با فضای کلی آیه ناسازگار است... آنچه به نظر ما می‌رسد، این است که آیه در فضای هدایت تکوینی حرکت می‌کند؛ هدایتی که همه آسمان‌ها و زمین در برابر آن خاضع و تسلیم‌اند. چه اینکه پایان آیه به هدایت

ختم می‌شود و می‌فرماید: «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ...» در پرتو این نکته، ممکن است آیه کنایه از این باشد که تنها خداوند است که هستی را هدایت می‌کند و پویش آن را در مسیر درست و غیر انحرافی روان می‌سازد و امورش را تنظیم و توازنش را حفظ می‌کند. به این ترتیب خداوند حرکت‌بخش هستی به‌سوی موقعیت‌های هدایت است، چنان‌که نور جایگاه‌های زیست سالم را در زندگی نشان می‌دهد. پس خداوند نور آسمان و زمین است که با او هر حرکت‌کننده‌ای به‌سوی اهدافش حرکت می‌کند.^{۲۵} (فضل الله، من وحی القرآن، ۳۲۲/۱۶)

نتیجه سخن

غرض از یادکرد نمونه‌های فوق، شمارش موارد تفسیر بلاغی در این تفسیر نیست؛ زیرا تعداد این گونه تفسیر در ساحت‌های گوناگون عقیدتی، تشریحی و اخلاقی بسیار بیشتر از آن است که در یک گزارش بگنجد، بلکه هدف در نشان دادن نمونه‌ها تصویری است که چگونه می‌توان از معنای واژگانی فراتر رفت و به معنای بلاغی ره یافت. همچنین عواملی که مجوز گذر از معنای حرفی به معنای بلاغی است، نشان داده شوند. در این نمونه‌ها مشاهده کردیم که تفسیر بلاغی چگونه برخی ابهامات و پیچیدگی‌ها را از مدلول آیات می‌زداید و این نکته نیز روشن شد که تفسیر بلاغی، تفسیر تأویلی یا تفسیر به‌رأی نیست که بدون وجه یا با توجیه ضعیف، آیات را از ظهور اولیه واژگانی منصرف کند و به معنای دیگر، تأویلی برای آن پدید آورد، بلکه روشی است که بر اساس قرائن روشن و محکم حرکت می‌کند و می‌تواند هماهنگ با ساختار بلاغی آیات، زمینه فهم صحیح و دقیق‌تری از قرآن فراهم سازد. تفسیر «من وحی القرآن» جزء معدود تفاسیری است که با این روش به سراغ قرآن کریم رفته است.



بی نوشتها:

۱. أن علينا أن نفهم القرآن ككتاب رسالة و دعوة، و ذلك من خلال استحضار أجواء الدعوة و الرسالة في نفوسنا، لنعيش حيويته و حركيته و روحانيته الرسالية كما عاشها المسلمون الأولون، للوصول إلى الهدف الكبير و هو صنع الشخصية القرآنية المفتحة الواعية التي كان يجسدها الرسول الأعظم في سيرته أصدق تمثيل.
۲. خصائص اللغة العربية التي تتنوع دلالات ألفاظها على المعانى من حيث الوضوح و الخفاء تبعاً لحاجات التعبير التي تختلف فيها الحقيقة عن المجاز، و تتنوع فيها عناوين الاستعارة و الكناية في الأساليب البلاغية التي تمنح الكلام رونقاً و حلاوة و حركة فنيّة.
۳. و لعل مشكلة الكثيرين من المفسرين في تفسيراتهم لكلمات القرآن أنهم يحملونها على معناها الحرفي غير ملتفتين إلى أساليب البلاغة من الاستعارة و المجاز من خلال القرائن المتنوعة التي يحددها السياق العام للكلمة الذي قد يتحدث عن العمق المعنوي لا عن السطح المادي بطريقة الإيحاء.
۴. و أشرنا إلى أن التأكيد على الجانب الحرفي للكلمة دائماً، يبعد القرآن عن روعة التعبير و جماله و بلاغته، في كثير من الأحيان، حيث لا يتحرك المفسرون من استيحاء للقرآن في ما هو ظاهر فيه، بل ينطلقون من استيحاء له، في ما يتبنونه من مواقف و آراء ليخضعوه لذلك، و لو جاء التفسير على حساب جانب البلاغة في القرآن.
۵. و نشير الى ان المفسر يحتاج الى ان يمتلك ثقافة اللغة العربية بمعنى تنوعات الاسلوب التعبيري لاستعمالاتها لان اللغة العربية قد تنطلق في المسئلة التعبيري به بطريقه الحقيقه و قد تنطلق بطريقه المجاز و الاستعاره و الكنايه خصوصاً ان القرآن يمثل القمه في البلاغة العربية فلا يمكن لانسان ان يفسر القرآن الا اذا كان مثقفاً بالثقافة الادبية و ثقافة اللغة العربية بشكل جيد.

٦. فينبغي للمسلمين أن يدققوا النظر في ذلك و يتأملوا فيه، على أساس القواعد اللفظية اللغوية و الفكرية في فهم القرآن في حقائقه و مجازاته. فإن المجازات تحتاج إلى المناسبة القريبة بين المعنى الذي وضع له اللفظ و بين المعنى الجديد الذي يراد استعمال اللفظ فيه مجازاً، و لا يجوز استعمال اللفظ فيها من دون مناسبة، أو بمناسبة لا يتحملها الذوق السليم.

٧. واما التأويل بالمعنى الثانى فهو يعنى حمل اللفظ على خلاف ظاهره وقد انزل الله تعالى القرآن بلسان عربى مبين فلا بد ان نخضع فهمنا للقرآن للقواعد الاصيله للغة العربية التى تقول ان كل لفظ له ظاهر فعلينا ان نأخذ بظاهره الا ان يكون هناك دليل لفظى او عقلى على اراده خلاف ذلك الظاهر

٨. ان النصوص التى بين ايدينا سواء أكانت نصوص الكتاب او نصوص السنة هى نصوص جاءت على حسب قواعد اللغة العربية فى دلالاتها واللغة العربية تتحرك بين الحقيقه والمجاز فالاستعمال الحقيقى هو استعمال اللفظ فيما وضع له والاستعمال المجازى هو استعمال اللفظ فى غير ما وضع له للمناسبه بينه وبين المعنى الموضوع له ويذكر فى المجاز الاستعاره ويعيش بين الحقيقه والمجاز والكنايه فهناك قواعد للغة العربية واعتقد ان قواعد اللغة العربية لا تتجمد عند ما بحثه الاقدمون فهناك ابداعات جديده فى طريقه فهم النص وفى طريقه استيحائه ولذلك لا يمكن ان نخضع فهم النص لحالات سريعه فى الجانب الفكرى بل ان تأويل النص عندما يقوم لدينا الدليل العقلى الذى هو على مستوى الحقيقه باستحاله شئى وقديأتى النص القرآنى ليظهره منه ان يعبر عن الشى المستحيل كما لو كان الواقع مثلاً بالنسبه الى رؤيه الله... .

٩. الآيات على قسمين: هناك آيات تنزل فى سياق واحد كما قيل عن سوره المائده انها نزلت كامله اوفى بعض السور وهنا لا اشكال فى ان السياق هو جز من الظهور كما



ان ظهور اللفظ في معناه اللغوي او العرفي يمثّل تأكيداً للمعنى كذلك السياق ايضاً يمثّل اساساً لظهور اللفظ في المعنى بحيث يمكن ان يكون قرينه على التصرف في كلمه اخرى. ولكن هناك بعض الآيات التي نزلت مفصوله عن السياق الذي وضعت فيه كما في قوله تعالى: «انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيراً...» ومن الطبيعي ان لا تكون مثل هذه الآيات في تلك الموارد ظاهره في ما يتصل بطبيعته ما وضعت فيه وخلاصه الفكرة ان السياق يمثّل قرينه فنيه في تأصيل عمليه الظهور الا في ما ثبت بالنص القطعي او الموثوق في انفصاله التنزيلي عن السياق.

۱۰. در مقاله ديگرى تحت عنوان «مقايسه ديدهاى كلامى علامه طباطبايى و علامه فضل الله» كه انشاء الله به زودى در شماره بعدى فصلنامه منتشر خواهد شد، به تفاوت دو نوع نگاه و پيامدهاى آن خواهيم پرداخت و در آنجا نشان خواهيم داد كه چگونه شيوه عقلى و استدلالى محض به غلبه نگاه حقيقت‌گرا در حوزه استعمالات و مفاهيم واژه‌ها منجر مى‌شود و شكل‌هاى ديگر بيانى مانند استعاره و تشبيه و كنايه و... به محاق مى‌رود.

۱۱. فعند ما نقول بضروره التماس الايحاءات القرآنيه فاننا نقول ايضاً بضروره ان لا تخضع للجانب الذاتى بل للطريقه التى نستنتج منها وفقاً لقواعد اللغه العربيه مثل الاستعاره والكنايه والمجاز وما الى ذلك.

۱۲. ان علينا ان لا نتكلف فهم القرآن وانما علينا ان نعيش ظاهر القرآن والالسنيه على حسب ما اطلعت على قسم منها تنطلق فى جذور الكلمه بالطريقه التى لا تتناسب مع العرف العام الذى يتحرك به الجوالقرآنى من الناحيه اللغويه او من ناحيه قواعد البلاغه او ما الى ذلك.

١٣. اما «التفسير الباطني» فهو يحمل اللفظ ما لا يتحمل من خلال معناه فيما قد يكون للفظ معنى واحد ولكننا نستوحى من هذا المعنى الانتقال من فكرة الى فكرة ومن المعنى اللفظي الى المعنى الكنايى فيما يوجد من تلازم بينهما.

١٤. فما هو المراد منها، هل هو المعنى الحقيقي الذى تحدث عنه القرآن فى أكثر من مرة الذى يعبر عن الكائن الخفى الذى أبقاء الله فى الدنيا و منحه الخلود فيها من أجل أن يثير فى الإنسان خواطر الشرّ و دوافع العصيان، و هو الذى يعطيه القرآن اسم إبليس فى أكثر من مورد؟ أو هو المعنى المجازى الذى يراد منه العوامل الخفية المتنوعة التى تسبب الجنون و غيره من الأمراض، و تكون العلاقة بين المعنيين عبارة عن أن كلّ منهما يمثل عنصراً خفياً يؤثر فى الفكر و الشعور تارة، و فى البدن و العقل تارة أخرى؟ و إذا كان المراد هو المعنى المجازى، فما هى القرينة أو الدليل على صرف اللفظ عن معناه الحقيقى؟ إننا نستقرب ورود اللفظ على أساس المجاز لا على أساس الحقيقة.

١٥. و ذلك من خلال دراستنا لشخصية الشيطان فى القرآن و علاقته بالإنسان فى ما أعطاه الله من دور فاعل فى حياته، فإننا نلاحظ محاولة القرآن للتأكيد على أن دور الشيطان الأول و الأخير هو إثارة وساوس الشر من خلال تزيينه فى أعين الناس و محاولة الإضلال بالأساليب التى تساهم فى تحقيق الضلال، بإرادة الإنسان و اختياره، أمّا السيطرة عليه بالمستوى الذى لا يستطيع معه الوقوف أمامه، و لا يملك إلا الرضوخ لسلطانه، فهذا ما نفاه القرآن فى أكثر من آية «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ» (حجر/٤٢).

١٦. و ربما يخطر بالبال أن الاستغفار لا يراد منه معناه الحرفى الذى يدلّ على وقوع الإنسان فى الذنب أو حضوره فى أجوائه، بل يقصد منه الابتهاال إليه تعالى ليسدّد الإنسان بالابتعاد عن ذلك، من باب التعبير عن عصمة الله للإنسان بتوفيقه للبعد عن



الذنب، بطريقة الطلب إلى الله يغفر له ذلك، كأسلوب من أساليب التعبير عن النتائج بالمقدمات والله العالم.

١٧. أن الكلام وارد على سبيل الاستعارة التي تعبر عن جزاء الأعمال برؤيتها، باعتبار أن الإنسان يتحسس عمله في حياته على مستوى النتائج السلبية أو الإيجابية، فيرى عمل الشرّ في النتائج الشريرة، كما يرى عمل الخير في النتائج الخيرة، لأن العمل يخترن في داخله آثاره التي إذا شاهدها على صعيد الواقع فكأنه شاهد العمل نفسه. وليس المراد رؤية صورة العمل التي يتجسد فيها في النهاية بطريقة حسية.

١٨. و لكننا نرى أن نظرية تجسّم الأعمال انطلقت - في أغلب أدلتها - من الفهم الحرفي للنص القرآني، وهو أمر لا يتناسب مع القيمة البلاغية للأسلوب، التي تفتتح على الاستعارة والكناية والمجاز من خلال القرائن المحيطة بالنص.

١٩. و الذي يبدو لنا، أن إثارة هذه المشكلة في وعى هؤلاء ينطلق من محاولة تفسير القرآن في كلماته، تفسيراً حرفياً يستنطق الكلمة من خلال معناها اللغوي من دون ملاحظة للجانب البلاغي الذي تتسع له اللغة العربية في مرونتها التعبيرية التي تشتمل على الحقيقة والمجاز والكناية، وهذا ما درج عليه القرآن الكريم في توضيح الصورة للناس بطريقة الحوار، لأنها أقرب الوسائل في الإيضاح، كما ورد في قوله تعالى: «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ أُنِّيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت/١١) وقوله تعالى: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً» (احزاب/٧٢) وغير ذلك من الآيات، فلن نحتاج إلى مثل هذا التكلف في توجيه الآية، بل الظاهر أنها واردة على سبيل تقريب الفكرة بطريقة الحوار.

٢٠. قد مر شطر من الكلام فى معنى إخراجہ من النور إلى الظلمات، و قد بينا هناك أن هذا الإخراج و ما يشاكله من المعانى أمور حقيقية غير مجازية خلافا لما توهمه كثير من المفسرين و سائر الباحثين أنها معان مجازية.

٢١. إننا نلاحظ على هذا الاتجاه أنه لا ينطلق من حالة لغوية بل من حالة عقلية تحليلية، بينما نجد أن الكلمات ترتبط بالتصورات الذهنية المألوفة لدى الواضع - إن كان هناك واضح - أو المستعمل، أو السامع الذى يعيش فى أجواء اللغة. إن من الممكن توسعة معانى الكلمات على مستوى المجاز أو الحقيقة الادعائية، و لكن ذلك لن يغير شيئا من المسألة اللغوية التى لا تجعل الاستعمال حقيقيا فى نطاق المعنى الحقيقى الذى وضع اللفظ فيه.

٢٢. و بذلك كانت نسبة جعل الأعداء للنبي إلى الله، منطلقة من أن طبيعة الرسالة التى أرسلها الله إلى الناس، تفرض أن يكون لها أناس يؤمنون بها، و أناس يكفرون بها، و ذلك بالنظر إلى اختيارهم الشخصى فى قضية الإيمان و الكفر، مما يجعل القضية مرتبطة بالله من جهة، من خلال خلقه للإرادة الحرّة فى الإنسان، و بالمكلف من جهة أخرى، من خلال مباشرته لعملية الاختيار، بحريته، و هذا الأسلوب ليس ببعيد عن عالم الإسناد المجازى فى اللغة العربية.

٢٣. و لعل مثل هذا الاستيحاء الكنائى فى الآية لا يدخل فى باب التأويل الذى يذهب بعض الناس إلى ضرورة إبعاد القرآن عنه، لأن ذلك يؤدى إلى جواز تأويل جميع معارف الدين و أحكام الشرع، و هو قول الباطنية، بل إن ذلك يندرج فى الفهم البلاغى القرآنى الذى لا يقتصر على حمل الألفاظ على معانيها اللغوية الحقيقية، بل يتسع للمعانى المجازية الواردة على طريقة الكناية و الاستعارة، على أساس وجود بعض القرائن العقلية



و اللفظية التي تصرف اللفظ عن ظاهره، فتكون المسألة من باب رد المتشابه إلى المحكم....

٢٤. و لعل الخلاف بين المفسرين في ما يتعلق بالكلمة، و بالروح خاضع لطريقتهم في فهم القرآن الكريم، على أساس الاستنطاق الحرفي لمعنى الكلمتين، و الابتعاد عن الجو الذي يحكم الفكرة، و هو الجو الذي تتحرك فيه القدرة الإلهية بشكل غير مألوف، ممّا يصحح الطريقة الكنائية في التعبير، التي يسوغ - معها - اعتباره مصداقا لروح الله، أو نفخة من روحه تماما، مع الفارق الكبير في التشبيه، كما يقول الأديب أو الشاعر عن القصيدة أو الأثر الفني الذي يصدر عنه: بأنها قطعة من روحه، أو أنها ذوب روحه، أو أنه أودع فيها روحه، للتدليل على ما بذله فيها من جهد فني أو صرفه عليها من طاقة. و من الطبيعي أن ذلك لا يصلح للانطباق على أفعال الله بشكل دقيق، على أساس المعنى الحقيقي للكلمة، لأن الجهد لا معنى له في ما يخلقه الله، ولكنه يتجسد في مظهر القدرة و عظمة الخلق و بهذا يكون التعبير بالروح التي نفخها الله في الجسد أو اعتبرها المخلوق نفسه، كناية عن قدرة الله التي بها يخلق ما يخلق، و يبدع ما يبدع.

٢٥. إن ذلك كله لا يتفق مع الجو العام للآية.. و الذي يلوح لنا، أن الآية تتحرك في أجواء الهداية التكوينية التي تخضع لها السماوات و الأرض، لأن الحديث ينتهي في ختامها بالهداية، و ذلك في قوله تعالى: «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ...» و في ضوء ذلك، يمكن أن يكون المعنى - على سبيل الكناية - أن الله هو الحقيقة الوحيدة التي تمد الكون بالهداية، و تسهل له حركته في الاتجاه السليم، و تنظّم له أموره، و تحفظ توازنه.. و بهذا يكون الله هو محرك الكون إلى مواقع هدايته، تماما كما هو النور الذي يضيء للأشياء مواقع السلامة في الحياة، فهو نور السماوات و الأرض الذي تهتدى به في وجودها المتحرك نحو غاياتها.

منابع و مأخذ:

۱. آلوسی، سید محمود؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحریر والتنویر، بی جا، بی نا، بی تا.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵ش.
۴. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۵. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
۶. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۷. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان، تهران، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲ش.
۸. فخررازی، محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۹. فضل الله، سید محمد حسین؛ الندوه، قم، مکتب آیه الله محمد حسین فضل الله، ۱۴۲۹ق.
۱۰. _____؛ من وحی القرآن، بیروت، دارالملاک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
۱۱. معرفت، هادی؛ التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشیب، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة، ۱۳۷۷ش.
۱۲. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴ش.