

Pathology of Theological and Religious Fundamentals and Presuppositions of Comparative Commentaries¹

Ensiyeh Asgari^{*}

Mohammad Kazem Shaker^{**}

(Received on: 2018-07-16; Accepted on: 2019-07-11)

Abstract

Differences between the commentators of the Holy Quran on some interpretive fundamentals have led to the emergence of different schools of exegesis. Meanwhile, Shiites and Sunnis, as the two main groups of Muslims, while sharing many fundamentals and methods of exegesis, have major differences in the interpretation of various verses according to some fundamentals specific to their denomination. Rather than being related to the method of exegesis, these differences are mainly related to their fundamentals and presuppositions in interpretation, which ultimately have led to two schools of exegesis, Shiite and Sunni. However, it seems that the differences in fundamentals and presuppositions are not so great in comparison with the commonalities of the two sects that no more commonalities can be achieved by criticizing them. "Comparative interpretation", which means a methodical comparison of the interpretive opinions of the two sects, can identify weaknesses that, by eliminating them, the sects will reach a more interpretive agreement. In this study, the most important weaknesses in a number of commentaries in the section of fundamentals and presuppositions have been identified, which are as follows: prejudice against religious presuppositions, considering the interpretive narrations of the opposite sect as falsified, attributing "interpretation by opinion" to the commentaries of other denominations, and exclusion of the opposite sect from Islam.

Keywords: Comparative Interpretation, Fundamentals of Interpretation, Interpretive Schools, Exegesis of the Two Sects, Pathology of Exegesis.

1. This article is taken from: Ensiyeh Asgari, "Critique and Review of Essence, Fundamentals and Method of Comparative Interpretation ", 2015, PhD Thesis, Supervisor: Mohammad Kazem Shaker, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran.

* Assistant Professor, Department of Qu'ran and Hadith, Studies Hazrat Masoumeh University, Qom, Iran (Corresponding Author), e.asgari@hmu.ac.ir.

** Professor, Department of Quran and Hadith, Studies Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran, shaker@atu.ac.ir.

پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی

«مقاله پژوهشی»

سال هشتم، شماره پانزدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۷۹-۱۰۳

آسیب‌شناسی مبانی و پیش‌فرض‌های کلامی و مذهبیِ تفاسیر تطبیقی

انسیه عسگری*

محمد کاظم شاکر**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۲۰]

چکیده

اختلاف مفسران قرآن کریم در برخی مبانی تفسیری سبب پدیدارشدن مکاتب مختلف تفسیری شده است. در این میان، شیعه و سنی، به عنوان دو گروه اصلی مسلمانان، ضمن اشتراک در بسیاری از مبانی و روش‌های تفسیری، با توجه به برخی مبانی مخصوص مذهب خود، در تفسیر برخی از آیات، اختلاف نظر اساسی دارند. این اختلافات بیش از آنکه به روش تفسیر مرتبط باشد، عمدتاً به مبانی و پیش‌فرض‌هایشان در تفسیر برمی‌گردد که در نهایت دو مکتب تفسیری شیعه و سنی را رقم زده است. با این حال، به نظر می‌رسد این اختلاف در مبانی و پیش‌فرض‌ها در مقایسه با مشترکات فریقین، آن اندازه نیست که نتوان با نقد هر یک از آنها، به مشترکات بیشتری دست یافت. «تفسیر تطبیقی»، به معنای مقایسه روشمند آرای تفسیری فریقین، می‌تواند به شناسایی آسیب‌هایی بپردازد که با رفع آنها، فریقین به وفاق تفسیری بیشتری دست خواهند یافت. در این تحقیق، مهم‌ترین آسیب‌های موجود در شماری از تفاسیر در بخش مبانی و پیش‌فرض‌ها، شناسایی شده است که عبارت‌اند از: تعصب بر پیش‌فرض‌های مذهبی، جعلی‌خواندن روایات تفسیری طرف مقابل، اطلاق «تفسیر به رأی» به تفاسیر مذاهب دیگر و خارج‌دانستن مذهب مقابل از دین.

کلیدواژه‌ها: تفسیر تطبیقی، مبانی تفسیر، مکاتب تفسیری، تفسیر فریقین، آسیب‌شناسی تفسیر.

* برگرفته از: انسیه عسگری، نقد و بررسی چستی، مبانی و روش تفسیر تطبیقی، رساله دکتری تفسیر تطبیقی، استاد راهنما: محمدکاظم شاکر، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران، ۱۳۹۴.

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول)

e.asgari@hmu.ac.ir

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران shaker@atu.ac.ir

مقدمه

«تفسیر تطبیقی» یا «تفسیر مقایسه‌ای» در رایج‌ترین و اجماعی‌ترین تلقی، مقایسه دو یا چند دیدگاه تفسیری است؛ این گونه تفسیری در چند دهه اخیر، جای خود را در میان دیگر گونه‌های تفسیری باز کرده است. هدف تفسیر تطبیقی، همانند سایر گونه‌های تفسیر قرآن، فهم بهتر قرآن است و تطبیق در آن، صرفاً روی آوردی برای نزدیک‌شدن به تفسیر صحیح است. به دیگر عبارت، در تفسیر تطبیقی، دیدگاه‌های متفاوت تفسیری با یکدیگر مقایسه می‌شود تا از طریق این مقایسه، دیدگاه درست در تفسیر آیات قرآن به دست آید و بنابراین، وصف «تطبیق» فقط از لحاظ فرآیند تفسیر است و به اعتبار تطبیقی است که در عمل تفسیر انجام می‌شود، نه آنکه از لحاظ فرآورده تفسیری باشد (عسگری و شاکر، ۱۳۹۴: ۲۷-۲۹). بدیهی است تفسیر تطبیقی در جایی امکان دارد که پای تعدد آرای تفسیری مبتنی بر مبانی متفاوت در میان باشد. این مبانی مختلف که عمدتاً از پیش‌داشته‌ها، پیش‌فرض‌ها و انتظارات مفسر از متن ناشی می‌شود، می‌تواند خاستگاه‌های متفاوتی داشته باشد. این خاستگاه‌ها ممکن است ناشی از گذر زمان باشد؛ چون زمانه‌ای که مفسر در آن می‌زیسته، نقش تعیین‌کننده‌ای در برخی مباحث تفسیری دارد. همچنین، این تفاوت می‌تواند ناشی از جغرافیای فکری مفسر باشد، مفسری که در فضای فلسفه، تفسیر می‌کند با مفسری که در فضای ادبی تفسیر می‌کند، ممکن است دیدگاه یکسانی در تفسیر نداشته باشند؛ اما نقش مذهب در تعدد دیدگاه‌های مفسران، بر هیچ محقق پوشیده نیست و در تفسیر تطبیقی‌ای که موضوع تحقیق حاضر است، همین حیث از میان جهات تعدد آرای تفسیری مد نظر است و مراد از تفسیر تطبیقی، تطبیق دیدگاه‌های تفسیری برخاسته از مذهب و به طور مشخص دو مذهب شیعه و اهل سنت است.

از آنجا که قرآن منبع اصلی برای دین اسلام است، بنابراین هم مذاهب مختلف حول قرآن و تفسیر آن شکل گرفته، و هم باورهای مذهبی نقش تعیین‌کننده‌ای در تفسیر قرآن داشته است. ظهور و رواج مکاتب تفسیری، از قبیل تفسیر شیعی، تفسیر معتزلی، تفسیر اشعری، تفسیر سلفی و ... نمایانگر نقش و جایگاه اختلافات حوزه اعتقادی کلامی در تفسیر قرآن است. همچنین، اختلافات متعدد دیگری هم از حیث نگرش‌های فقهی در تفاسیر به چشم می‌خورد. مجموع این اختلافات، سبب تعدد آرای تفسیری شیعه و اهل سنت در دو قلمرو فقه و کلام شده و این آرای گوناگون تفسیری خود زمینه‌ساز گونه‌ای دیگر از تفسیر به نام «تفسیر تطبیقی» شده است.

هدف از تفسیر تطبیقی، شفاف‌کردن آرای تفسیری و بیان ضعف‌ها و قوت‌های آنها از نظر مبانی و استدلال، و در نهایت، فراهم‌سازی زمینه برای گزینش رأی تفسیری قوی‌تر و حتی رفع اختلاف

تفسیری است. همان‌گونه که هر گونه تفسیری می‌تواند نقص‌هایی در کارکرد صحیح خود داشته باشد، تفسیر تطبیقی نیز ممکن است بدین اختلالات دچار شود. مراد از «آسیب‌شناسی تفسیر تطبیقی»، شناخت نقص‌ها و اختلالات در کارکرد درست نمونه‌ها و مصادیق این گونه تفسیری است. این مقاله مشخصاً یک پرسش اصلی را دنبال می‌کند: چه آسیب‌هایی در کارکرد مبانی تفسیر تطبیقی رخ داده است؟ برای پاسخ بدین پرسش لازم است مبانی روشن باشد. از همین‌رو در بیان نقص هر کارکرد مبنایی، مختصری درباره آن مبنا توضیح داده می‌شود تا معلوم شود آسیب چگونه بر آن مبنا وارد شده است. همچنین، نگارندگان بر خود لازم دیده‌اند با تعریف برخی اصطلاحات اصلی و مرتبط با موضوع، ساحت پژوهش را روشن کنند. این آشکارسازی به منظور جلوگیری از یکی‌انگاشتن برخی اصطلاحات و تمایز قائل‌نشدن میان آنها است.

«تفسیر تطبیقی» به رغم نوظهوربودن اصطلاحش، از تبار و پیشینه بلندی در سنت تفسیری بهره می‌برد؛ همان‌طور که برخی از تفسیرپژوهان هم بر این باور صحت گذاشته‌اند که در تفاسیر گذشته از روی آورد تطبیق استفاده شده است (برای نمونه نک.: رومی، ۱۴۱۹: ۶۲؛ نجارزادگان، ۱۳۸۳: ۱). اما تفسیر تطبیقی، در هیئت جدیدش، گونه نوظهوری است. لذا هنوز اثر مستقلى در قالب تفسیر پژوهی به چاپ نرسیده که آسیب‌های آن را بررسی کند. درباره آسیب‌شناسی دیگر گونه‌های تفسیری می‌توان از اثر دو جلدی با عنوان آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری نام برد که با همکاری گروهی از محققان پدید آمده است. جریان‌های تفسیری در این کتاب در سه بخش مبنایی، روشی و غایی آسیب‌شناسی شده است، جریان‌هایی چون تفسیر ادبی سنتی (طیب‌حسینی، ۱۳۹۲: ۲۵۵-۲۹۱)، تفسیر فقهی (ناصحیان، ۱۳۹۲: ۱۷۸/۱-۲۱۳)، تفسیر صوفی عرفانی (شاکر، ۱۳۸۹: ۱-۲۹۷/۱-۳۶۴). این آثار نقش مقدمه‌ای و چراغ راه تحقیق حاضر است، ولی در حوزه تفسیر تطبیقی آسیب‌شناسی مبانی تا کنون صورت نگرفته است. تبیین اصطلاحاتی که در ادامه خواهد آمد به آشکارسازی بیشتر سابقه تحقیق کمک می‌کند.

۱. تعریف مبانی و پیش‌فرض‌های تفسیر

مبنای تفسیر، باورها و اصول پذیرفته‌شده و مسلم هر مفسر است (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۰) که در مواجهه با قرآن و برای فهم آن، زیربنای تفسیر را شکل می‌دهد. این تعریف، مبانی تفسیر را با پیش‌فرض‌های بنیادین هر مفسر، معادل می‌داند و تمایزی میان مبنا و پیش‌فرض قرار نداده است. با این حال، برخی میان مبنا و پیش‌فرض، تفاوت قائل شده‌اند. به نظر ایشان، مبانی تفسیر، آن دسته از پیش‌فرض‌ها است که قابلیت اثبات علمی دارند؛ برخلاف پیش‌فرض‌هایی که بدیهی هستند و نیاز به اثبات ندارند (روحی

دهکردی و تجری، ۱۳۹۴: ۹۸). از آنجا که در تفسیر پژوهی، مقام بحث از مبنا و پیش‌فرض، یکسان است، بنابراین، به‌کاربردن این واژگان به صورت مترادف و جایگزین هم، رایج است. مبانی هر گونه تفسیری را باید در دو بخش تعیین کرد: مبانی عام و مبانی خاص. مبانی عام، میان همه گونه‌های تفسیری، مشترک است و چنین نیست که فقط متعلق به گونه تفسیری خاصی باشد؛ اما مبانی خاص، آن مبانی‌ای است که مفسر از جهت متعلق تفسیر و وصف یک گونه تفسیری، در نظر می‌گیرد و پیش‌فرض‌هایی هستند که خاص همان گونه‌ای است که تفسیر می‌شود و چه بسا برای گونه‌های دیگر کارایی نداشته باشد. مثلاً در تفسیر عرفانی سوای مبانی عام، مبانی مربوط بدین وصف نیز باید تفتیح شود؛ از باب نمونه مبنای عرفانی مفسر باید معلوم باشد که هر کشفی می‌تواند تفسیرکننده آیه باشد یا این کشف باید با برهان یا ادله قطعی دیگر تأیید شود.

۲. مراد از مبانی تفسیر تطبیقی

مبانی تفسیر تطبیقی از حیث تفسیر بودنش، همان مبانی عام تفسیر است؛ اما از حیث وصف و گونه تطبیقی، آن دسته از پیش‌فرض‌هایی است که مفسر بر اساس آن، تفسیر را به گونه تطبیقی انجام می‌دهد.

مبانی عام تفسیر، در کتب تفسیر پژوهی، به تفصیل بیان شده است (نک: ابن تیمیه، ۱۴۰۹: ۳۹-۵۳؛ سبت، ۱۴۲۶: ۲۷-۲۹؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶: ۱۹۱-۲۳۹؛ ایازی، ۱۳۸۸: ۶۹-۱۱۰)؛ اما درباره مبانی خاص، اصلی‌ترین مبنا، باور به وجود اختلافات مذهبی در تفسیر قرآن است. چه مفسری که در تفسیرش تطبیق انجام داده و چه آنهایی که مستقلاً تفسیر تطبیقی را سامان داده‌اند، پیش‌فرضشان این است که اختلافات مذهبی در تفسیر وجود دارد. بیشتر این مفسران در مقدمه تفسیر خود، بدین اختلاف‌ها اشاره کرده و اهمیت ویژه‌ای برای آن قائل شده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۴/۱؛ قرطبی، ۱۳۷۲: ۳۴/۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۴/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۹/۱؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۲۹/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/۱-۹ و...). مبانی دیگر را نیز با استقرا می‌توان برشمرد. این استقرا را می‌توان از تفاسیر تطبیقی انجام‌شده یا اظهارنظر صریح مفسران درباره مبانی این گونه تفسیری به دست آورد. برخی از این مبانی عبارت‌اند از: حقانیت باورهای خاص مذهبی، اعتبار منابع خاص تفسیر، اعتبار کتب تفسیری.

بر اساس آنچه گفته شد، تفاوت میان دو عبارت «بررسی تطبیقی مبانی تفسیر فریقین» و «مبانی تفسیر تطبیقی فریقین» روشن است. در اولی، مبانی تفسیری مختص شیعه و اهل سنت مقایسه می‌شود که: مبانی شیعه کدام است و مبانی اهل سنت کدام است؟ علت تفاوت‌ها و

شباهت‌های این دو دسته از مبانی چیست؟ این بررسی و مقایسه چه در حوزه فرآیند تفسیر و چه فرآورده‌های تفسیری باشد، تفسیر به معنای عام مد نظر است و گونه خاصی از تفسیر محل توجه نیست. اما مراد از «مبانی تفسیر تطبیقی»، مقایسه مبانی مختص شیعه و اهل سنت نیست، بلکه «تطبیق» در عبارت اخیر، وصفی برای فرآیند تفسیر است و باید مبانی، فقط برای گونه خاصی از تفسیر، یعنی تفسیر تطبیقی، شناسایی شود. بر اساس این تفاوت، اثر نجارزادگان، با عنوان بررسی مبانی تفسیر قرآن در دیدگاه فریقین، به رغم آنکه پژوهشی در تفسیر تطبیقی دانسته شده (نجارزادگان، ۱۳۸۸: سراسر کتاب)، در صدد بیان مبانی تفسیر تطبیقی نیست.

۳. نقش مبانی در تفسیر تطبیقی

مبانی در تفسیر تطبیقی، همچون سایر گونه‌های تفسیری، نقش بسیار مؤثری در شکل‌گیری و جهت‌دهی به روش و قواعد تطبیق دارد، ولی مهم‌تر از آن، تأثیری است که بر رهیافت تفسیر تطبیقی دارد. واکنش هر مفسری در مواجهه با مذهب مخالف، مبتنی بر پیش‌فرض‌ها یا به عبارت دیگر مبانی از پیش پذیرفته‌شده است. همین مبانی رهیافت او را در مسیر تطبیق آشکار می‌کند. اگر مفسری، مبانی مشترک میان شیعه و سنی را اساس دآوری آرای مذهبی قرار دهد، تفسیرش رویکرد تقریبی به خود می‌گیرد، اما اگر بخواهد فقط بر مبانی مختص تکیه کند، نیل به رهیافت تقریبی غیرممکن است. بنابراین، رهیافت مفسر، تا حد بسیار با مبانی‌اش گره خورده است. برخی از مفسران بر اساس مبانی مختص و پیش‌گرفتن رهیافت جدلی، در صدد اثبات دیدگاه مذهبی خود و نفی آرای مذاهب مخالف‌اند. اما برخی که رهیافت‌های تقریبی دارند، می‌کوشند با تکیه بر مبانی مشترک از مطرح‌کردن مباحث اختلافی بپرهیزند و حتی به تقریب دیدگاه‌های مذهبی کمک کنند.

۴. تعریف آسیب‌های مبانی

برای شناخت آسیب در هر گونه تفسیری، باید مؤلفه‌هایی که بدان گونه تشخیص و تعیین می‌بخشند، شناسایی شوند و آنگاه این مشخصه‌ها مفروض گرفته شده و نمونه‌ها و مصادیق تفسیری آن گونه، بر ملاک و معیار آنها سنجیده شوند. معنای آسیب‌شناسی گونه تفسیری آن است که بر اساس مؤلفه‌های هر گونه تفسیری، نمونه کاملی برای آن در نظر گرفته شود، آنگاه نمونه‌های دیگر متعلق به این گونه تفسیری با آن مقایسه و آسیب‌های آن تحلیل و تبیین شود (جلیلی، ۱۳۹۰: ۲۷). این آسیب‌ها می‌تواند در حوزه‌هایی چون مبانی، روش و ... اتفاق افتد. بر این اساس، اگر تفسیر

تطبیقی اختلالی در کارکرد خود داشته باشد که از جهت مبانی و پیش‌فرض‌های آن باشد، «آسیب‌مبنایی» نامیده می‌شود. راه شناسایی این آسیب‌ها نیز مقایسه آن با مبانی خاص همین گونه تفسیری است. بنابراین، با اشاره به مبانی این تفسیر، آسیب‌های آن بررسی خواهد شد.

۵. تعصب بر پیش‌فرض‌های مذهبی

بر اساس جریان تطبیق در تاریخ تفسیر، می‌توان یکی از مبانی اصلی تفسیر تطبیقی را بر محور پیش‌فرض مفسر درباره سهم باورهای مذهب خود و دیگری، از حقانیت دانست. این مبنا بسیاری از مبانی دیگر تطبیق را تحت پوشش قرار می‌دهد، به نحوی که می‌توان گفت مبانی دیگر در حکم فروع آن هستند. آنچه در عرصه تفسیر تطبیقی انتظار می‌رود، دفاع از باورهای مذهبی است و چنین مبنايي، به خودی خود، پسندیده است؛ از همین رو، مؤلف منهج الصادقین، به تفسیر کاشفی خرده می‌گیرد و این تفسیر را موافق روش مخالفان و مخالف روش ائمه می‌داند و آن را به مار زنگار تشبیه می‌کند که ظاهری زیبا دارد، اما باطنش مملو از عقاید مسموم است (کاشانی، ۱۳۳۶: ۴/۱). این انتقاد تند کاشانی به تفسیر معاصر خود بدان علت است که در تفسیر کاشفی، از باورهای مذهبی تشیع دفاع نمی‌شود تا جایی که مذهب مفسر با مطالعه تفسیرش آشکار نمی‌شود یا حتی با سنی بودن او، مطابق برخی اظهارنظرهای تفسیری وی (کاشفی، ۱۳۶۹: ۲۸۷، ۲۲۸، ۴۱۰) و نیز نظر برخی تفسیرپژوهان (نک.: ادنوی، ۱۴۱۷: ۳۶۰) می‌توان هم‌عقیده شد.

دفاع از باورهای مذهبی در عرصه تطبیق، ملزومات و پیامدهایی در روش و رهیافت تفسیر خواهد داشت. اینکه مفسر میزان حقانیت باورهای مذهبی خود را در مقابل آرای مذاهب دیگر چگونه ارزیابی کند یا با چه روشی عقاید خود را اثبات و باورهای رقیب را رد کند، برخاسته از این مبنا است که او به وجود سهمی از باورهای حق در همه مذاهب اعتقاد دارد یا خیر. امروزه واژه «تعصب» بار منفی دارد و بر جانبداری از عقیده و باوری اطلاق می‌شود که به رغم دلایل و مستندات موجّه بر ردّ آن، مدافع آن عقیده بدون توجه به این ادله و مستندات، بر عقیده خویش اصرار می‌ورزد. اگر مفسری، بدون تعصب به تطبیق دیدگاه‌های تفسیری مبادرت ورزد، تفسیری متفاوت مطرح خواهد کرد. اینکه چنین تفسیری تا به حال عرضه شده یا نه، مطلبی قابل بحث است، اما نمی‌توان بر ناممکن بودن آن حکم کرد. همچنین، ممکن بودن این مبنا و تطبیق کردن دیدگاه‌ها بر اساس آن، به معنای تأیید صحت و حتی مقبولیت این تفسیر نیست، بلکه فقط یک فرض محتمل و البته ممکن در تفسیر تطبیقی است. همان‌طور که نتیجه تطبیق بر اساس این مبنا،

الزاماً مساوق و همسو با رویکرد تقریب مذاهب نیست و فقط به تفسیری می‌انجامد که می‌توان آن را تفسیر «فراقه‌ای» یا «فرامذهبی» نامید. برای تحقق این هدف، مفسر باید در فرآیند تفسیر آیات قرآن و بیان دیدگاه‌های تفسیری‌اش دو نکته را در نظر بگیرد: ۱. وجود یا فقدان ادله؛ ۲. میزان دلالت ادله. معمولاً در بحث‌های اختلافی میان شیعه و اهل سنت، آیات قرآن و احادیث به عنوان مهم‌ترین ادله به کار گرفته می‌شود. هم اهل سنت و هم شیعه بر منبع بودن قرآن و سنت پیامبر ﷺ اتفاق نظر دارند. بنابراین، چنانچه بر عقیده و دیدگاهی دلیل کافی از کتاب و سنت وجود نداشته باشد، پافشاری پیروان هر یک از این دو مذهب بر آن عقیده، پافشاری بر عقیده‌ای «غیرمدلل» به شمار می‌آید. این نوع عقیده را فقط می‌توان عقیده‌ای «معلل» و نه «مدلل» نامید. به بیان دیگر، در چنین مواقعی، «دلیل» برای اثبات عقیده وجود ندارد و تنها چیزی که وجود دارد، «علت» است. این علت چیزی جز «تعصب» نیست. بنابراین، چنانچه عقیده‌ای این چنین در میان پیروان هر یک از این دو مذهب باشد، می‌توان آن را عقیده‌ای «متعصبانه» دانست. اما درباره دومی، باید گفت آنچه در خصوص عقاید مذهبی بیش از وجود یا فقدان «دلیل»، سبب پیدایش و استمرار تعصب کور می‌شود، میزان دلالت ادله بر مدعاهای مذهبی است. گاه مفسر، لفظی را که «مجمّل» است «ظاهر» به شمار می‌آورد یا لفظ «ظاهر» را «نص» محسوب می‌کند. کسی که به تفسیر تطبیقی می‌پردازد، جدای از تعصب مذهبی‌اش باید ببیند که میزان دلالت لفظ بر مدلولی که مؤید عقیده او یا عقیده مخالف او است، در چه حد است؛ از نوع نص است یا ظاهر، یا مجمّل. حتی ممکن است از هیچ کدام از انواع سه‌گانه نباشد، بلکه لفظی «مؤول» باشد، یعنی لفظ در معنای دیگری ظاهر است و مفسر با تأویل لفظ (حمل لفظ بر معنای غیرظاهر)، عقیده خود را تأیید یا عقیده مخالف خود را انکار می‌کند. درست است که قرآن کریم قطعی‌الصدور است اما دلالت همه آیات آن بر مدلول‌هایی که مفسران ادعا می‌کنند، یکسان نیست؛ بلکه همان‌طور که دانشمندان علم اصول فقه گفته‌اند بر اقسامی قابل تقسیم است (نک: شاکر، ۱۳۷۶: ۲۶۷-۲۶۸). اما در خصوص روایات، بیشینه روایات ظنی‌الصدورند. با این حال، گاه ممکن است مفسر برای تأیید عقیده مذهبی خود، روایتی را که متواتر نیست، متواتر به شمار آورد یا روایتی را که شاذ است، مشهور یا مستفیض اعلام کند. افزون بر این، درباره نوع دلالت متون روایی بر مقصود مفسر نیز، همان ملاحظات که درباره دلالت الفاظ قرآنی گفته شد، جاری است.

سوگمندانه باید گفت بسیاری از آنچه تاکنون در عرصه تطبیق رخ داده، سبب بیراهه‌رفتن مبنایی است که باید به درستی عمل می‌کرد. مثلاً در آیات مرتبط با بحث امامت، پیش‌فرض‌هایی وجود دارد. مفسر شیعه از پیش باور دارد که مراد از آیاتی که بحث ولایت را مطرح کرده، ولایت اهل

بیت علیه السلام است. از آن طرف، مفسر سنی معتقد است «خلافت»، مطابق واقع، ابتدا از آن ابوبکر، سپس عمر، عثمان و علی علیه السلام است. در این راستا برخی از مفسران شیعه با استناد به منابع و مستندات مختلف، به اثبات انحصار آیات ولایت در اهل بیت علیهم السلام پرداخته‌اند، در حالی که برخی از مفسران اهل سنت، وجود هر گونه نصی، حتی روایت را در موضوع جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله انکار کرده‌اند. لذا برخی از این مفسران، از بیان شأن نزول آیات مرتبط با بحث امامت نیز خودداری ورزیده یا در دلالت آنها مناقشه و تردید روا داشته‌اند.

یکی از مفسران اهل سنت که وجود هر گونه نص قرآنی بر امامت حضرت علی علیه السلام را انکار کرده، رشید رضا است. او در تفسیر آیه موسوم به «آیه ولایت» (مانده: ۵۴)، پس از بیان نظر شیعه و نقد آن، می‌نویسد: «اگر در قرآن نصی بر امامت علی علیه السلام بود، صحابه در امر جانشینی وی اختلاف نمی‌کردند یا دست‌کم بدان نص احتجاج می‌کردند تا حقایق امامت علی علیه السلام را اثبات کنند» (رشید رضا، ۱۹۹۰: ۳۶۶/۶). آنچه رشید رضا گفته نحوه دیگری از گفتار فخر رازی است که ادعا کرده اگر نصی در قرآن بود، علی علیه السلام آن را سند احتجاج خود بر خلافتش قرار می‌داد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۵/۱۲). حال آنکه به جز منابع شیعی، در منابع اهل سنت نیز، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد حضرت علی علیه السلام در مجالس متعدد به نصوص قرآنی برای اثبات ولایت خود استناد کرده است؛ گاه در این اخبار آمده است که حاضران سخنان حضرت را تأیید کرده‌اند و این تأیید، شاهدی بر باور صحابه به وجود نصوص قرآنی مبنی بر خلافت علی علیه السلام است (نک: قندوزی، ۱۴۱۶: ۳۴۲/۱-۳۴۳).

البته چنانچه منظور رشید رضا و فخر رازی از «نص» اصطلاح اصولی باشد، یعنی آنچه در دلالتش بر مدلول صراحت دارد و هیچ‌گونه احتمال خلافی درباره آن وجود ندارد، باید اذعان کرد که چنین نصی در قرآن کریم که دال بر امامت حضرت علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام، وجود ندارد؛ بلکه آنچه در قرآن وجود دارد آیه‌ای است که با توجه به اسباب نزول و روایات تفسیری مآثور از فریقین بر امامت ایشان دلالت دارد. این را که نصی در قرآن در این باره وجود ندارد خود اهل بیت علیهم السلام هم تأیید کرده‌اند. در روایتی، ابوبصیر از امام صادق علیه السلام می‌پرسد که مخالفان به ما می‌گویند چرا اسم ائمه در قرآن نیامده است. امام در جواب می‌فرماید: «بگو حکم نماز در قرآن بیان شد ولی درباره تعداد رکعات آن هم چیزی گفته نشد و پیامبر صلی الله علیه و آله مأمور به تبیین جزئیات آن بود» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۸۶/۱).

قرطبی نه تنها وجود نصوص قرآنی و روایی مثبت دیدگاه شیعه را منکر شده است (قرطبی، ۱۳۷۲: ۲۶۵/۱-۲۶۸)، بلکه قائل به وجود نص بر خلافت ابوبکر است؛ وی مدعی است حتی در این زمینه

احادیث صحیحی وجود دارد (همان: ۱۴۷/۸-۱۴۸). البته وی در همین زمینه از صحیح بخاری نقل می‌کند که ابن عمر گفته است: «ما پس از رسول‌الله مخیر بودیم و ابتدا ابوبکر و بعد عمر و عثمان را برگزیدیم» (همان).

چنین موضع‌گیری‌ای در باورهای مذهبی، به جهت تعصب مذموم است. دخالت پیش‌فرض‌ها در تفسیر انکارپذیر نیست، اما اینکه پیش‌فرض‌ها از جایگاه خود خارج شده و در حکم نتیجه تطبیق قرار گیرد، آسیب است. یکی از محققان معاصر شیعی که هدف خود را از تطبیق روایات تفسیری، «تقریب» مذاهب دانسته، در مقدمه کتابش می‌گوید: «بی‌تردید نگاه مقایسه‌ای به احادیث تفسیری می‌تواند در انتشار بیشتر فرهنگ اهل بیت کمک شایانی نماید؛ زیرا علو مضامین و فخامت کلام معصوم، عرصه را بر گفتار سست و موهوم دیگران تنگ می‌کند» (رستم‌نژاد، ۱۳۹۰: ۱۱۲). یا تفسیر پژوه دیگری «بر ملاشدن داورهای ناآگاهانه و برون‌رفت از اختلاف» (نجارزادگان، ۱۳۸۹: ۲) را هدف خود از تطبیق اعلام کرده ولی واضح است که پیش‌فرض تطبیق وی آن است که داورهای ناآگاهانه فقط از آن اهل سنت است. انتخاب عنوان «بررسی و نقد مناقشه‌های اهل سنت» برای بررسی اشکالات اهل سنت بر دیدگاه تفسیری شیعه در تألیف وی، بر این مدعا دلالت دارد (نک: همان: ۵۱ و ۱۰۶ و ۱۵۶ و ۲۰۷). تقید به باورهای مذهبی و مدلل کردن آنها پسندیده است، اگر به آسیب منجر نشود.

همچنین، برخی از مفسران شیعی به سبب این مبنای مذهبی که خلافت ابوبکر غاصبانه بوده است، هر گونه فضیلتی را برای وی در ماجرای همراهی اش با پیامبر ﷺ در غار انکار می‌کنند (برای نمونه نک: طوسی، بی‌تا: ۲۲۲/۵-۲۲۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۴/۹-۲۲۵-۲۲۸ و ۲۸۱-۲۸۲ و ۲۹۴-۲۹۸)، در حالی که دست‌کم وقوع تاریخی این همراهی می‌تواند فضیلت محسوب شود؛ اگرچه ثابت شود که این همراهی قلبی هم نبوده باشد. البته آسیب وارد بر تفسیر این آیه از حیث تطبیقی، مفسران اهل سنت را نیز در بر می‌گیرد؛ زیرا ایشان نیز به سبب باور به حقانیت خلافت ابوبکر، چنان فضایی برای وی بر ساخته‌اند که همراهی او را تا عالم ارواح بالا برده‌اند (حقی بروسی، بی‌تا: ۴۳۵/۲).

گاه مفسری به مبانی خود، سخت‌پای‌بند است ولی استواری‌اش تا جایی پیش می‌رود که پیش‌فرض‌های مذهبی دیگران را بی‌دلیل تخطئه می‌کند. ابن تیمیه مفسری است که سخت‌پای‌بند به تفسیر ظاهر و نادرستی تفسیر باطن معتقد است و این در حالی است که تفسیر ظاهری او از بسیاری از آیات، همچون آیات صفات خدا، با عقل قطعی سازگار نیست (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۳: ۱۴۶-۱۴۷). با این حال، وی شیعه را به سبب تأویل آیات مشابه و حمل نکردن آن بر معنای ظاهر، با القاب و نسبت‌های ناروایی، همچون «اهل تحریف» و «اهل رأی» (برای نمونه نک: ابن تیمیه، ۱۴۱۱: ۸/۱) یاد کرده است.

۶. جعلی‌دانستن منابع روایی طرف مقابل

یکی از محورهای محل بحث در مبانی تفسیر، پیش‌فرض مفسر درباره منابع تفسیر است. در تفسیر تطبیقی همچون سایر گونه‌های تفسیری، اینکه مفسر از چه منابعی برای تفسیر آیات قرآن استفاده می‌کند، اهمیت ویژه دارد. منابع تفسیر تطبیقی از حیث نوع، همان منابع تفسیر است. برخی منابع تفسیر را در سه نوع خلاصه کرده‌اند: قرآن، روایت، عقل (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۵۷/۱). برخی دیگر از محققان، این منابع را به صورت گسترده‌تر مطرح کرده و مهم‌ترین آن را قرآن، روایات، عقل، لغت، تاریخ، اقوال مفسران، علوم تجربی (رجبی، ۱۳۸۵: ۲۰۸) و کشف و شهود دانسته‌اند (مؤدب، ۱۳۸۸: ۲۱۴).

از میان منابع فوق، برخی منابع همانند روایات، جزء منابع خاص هر مذهب است. مراد از «منابع» در این قسمت، روایات تفسیری خاص هر فرقه است و منابع مشترک همچون سنت رسول الله ﷺ از دایره بحث خارج است. دو موضوع در باب اعتبار این منابع در خور بررسی است: ۱. نظر مفسر درباره روایات تفسیری فرقه مقابل؛ ۲. جایگاه روایات فرقه مقابل در منابع تفسیری او. البته این دو موضوع، ترتب منطقی بر هم دارند، یعنی دیدگاه مفسر درباره روایات تفسیری فرقه دیگر، زمینه‌ساز نحوه حضور آن روایات در تفسیر او خواهد بود.

اختلاف نظر شیعه و اهل سنت در اعتبار روایات تفسیری، واضح و آشکار است. شیعه روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) را در تفسیر حجت می‌داند و برای روایات صحابه و تابعین چنین حجیتی قائل نیست. شیعه معتقد است فهم صحابه و تابعین از قرآن، برتری و مزیتی بر فهم دیگران ندارد. بنابراین، از روایات ایشان صرفاً به عنوان مؤید بهره می‌برد؛ اما اهل سنت روایات صحابه را دو دسته کرده‌اند؛ دسته اول، آن روایاتی است که امکان اعمال نظر شخصی در آن نیست، مثل روایات اسباب نزول که این دسته از روایات را در حکم مرفوع دانسته‌اند؛ دسته دوم از روایات که موقوف است و امکان اجتهاد صحابه هست. درباره اعتبار دسته دوم، دیدگاه اهل سنت یکسان نیست، ولی بیشتر ایشان، این دسته را هم تلقی به قبول کرده‌اند (نک: ذهبی، بی‌تا: ۹۴/۱-۹۶) و آن را پس از قرآن و سنت رسول الله ﷺ، معتبرترین منبع تفسیر می‌دانند. بعضی از ایشان پس از روایات صحابه، منبع معتبر دیگر را روایات تابعین می‌دانند و حکم اعتبار روایات تفسیری را بدین روایات هم تعمیم می‌دهند (همان: ۱۲۸/۱-۱۲۹).

میان اهل سنت و شیعه در مقام عمل نیز تفاوت هست. شیعه در تفاسیر اجتهادی، به مبنای خود در اعتبار منابع تفسیری پای‌بند است. مفسران شیعی، آرای صحابه و تابعین را نقل می‌کنند و از آن، در

مقام تأیید و شاهد بهره می‌گیرند که نمونه بارز آن تفاسیر تبیان (طوسی، بی‌تا: ۲۰/۱ و ۲۸ و ۳۶؛ ۲۱/۲ و ۲۴؛ ۱۱۰/۳ و ۱۱۵؛ ۱۹۰/۴ و ۲۰۲ و ...) و مجمع البیان (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۷/۱ و ۱۱۳؛ ۴۹۱/۲ و ۵۰۵؛ ۱۹/۳ و ۴۰؛ ۴۲۶/۴ و ۴۴۰ و ...) هستند. اما مفسران اهل سنت، روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) را که در زمره روایات صحابه و تابعین هستند، از حکم این دو گروه، جدا کرده و تمایلی به نقل آرای ائمه (علیهم‌السلام) که هم‌عصر صحابه و تابعین هستند، نشان نمی‌دهند. تفاوت فوق در تفاسیر روایی به نحوی بارز، مشاهده می‌شود. مبنای شیعه و روش معمول ایشان در تفاسیر روایی، چنین بوده است که فقط روایات تفسیری اهل بیت و معصومان (علیهم‌السلام) را نقل کنند و ذکر روایات تفسیری دیگران، منظور آنها نبوده است؛ اما اهل سنت که چنین گسست مبنایی را قبول نداشته و در تفاسیر روایی خود، همواره بر طرح آرای صحابه و تابعین تأکید دارند، همانند تفاسیر اجتهادی‌شان، از نقل روایات تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام) پرهیز کرده یا در حد ناچیز، این روایات را بیان کرده‌اند. از باب نمونه، طبری که به نقل اقوال مختلف صحابه و تابعین مشهور است، در سراسر تفسیرش فقط یک روایت از امام حسن مجتبی (علیه‌السلام) نقل کرده است. حتی از حضرت علی (علیه‌السلام) هم در مقایسه با صحابه دیگر نقل کمی انجام شده است، مثلاً در تفسیر سوره حمد، از ۷۴ روایت فقط سه روایت از ایشان نقل شده است، یکی از خود آن حضرت و دو روایت از طریق آن حضرت از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) (بابایی، ۱۳۸۷: ۵۰۶/۱).

مبنای مفسران در خصوص منابع تفسیری و میزان به‌کارگیری آن، دچار آسیب‌هایی بوده که مهم‌ترین آن جعلی خواندن منابع و روایات مذهب دیگر است. ابن تیمیه، که شیعه را دورترین مذهب از فهم قرآن و حدیث می‌داند، آنها را دروغ‌گوترین مردم و منابع حدیثی ایشان را جعلی‌ترین منابع روایی دانسته است (ابن تیمیه، ۱۴۰۵: ۹۷). آلوسی نیز همین اتهام را به صورت دیگری وارد می‌کند. وی در تفسیر آیه وضو، چون به کافی نبودن ادله‌اش در برتری «شستن پا» بر مسح آن واقف است، به روایاتی از منابع شیعی متوسل می‌شود که در آنها، مسح پا به معنای شستن، دانسته شده است. در این میان، به جهت وجود روایات متعدد و گسترده شیعه که بیانگر تفسیری مخالف هستند و بر درستی «مسح» دلالت دارند، به‌ناچار، بدین روایات نیز اشاره می‌کند، ولی آنها را در خور اعتماد نمی‌داند و می‌نویسد: «هر کس از حال راویان شیعه خبر داشته باشد، به هیچ روایت آنها اعتماد نمی‌کند» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۴۹/۳-۲۵۰). آسیب وارد بر استدلال آلوسی واضح است؛ زیرا وی در مقامی که روایات شیعی بر دیدگاه تفسیری وی صحه گذاشتند و مؤید نظر وی بودند، بدانها استناد کرد ولی وقتی روایات دیگری از شیعه موافق نظر او نبودند و اتفاقاً حجم و اعتبار بیشتری هم در منابع شیعی دارند، چون دیدگاه او را برنتابیده و تأیید نکردند، در خور اعتماد محسوب نکرد.

چگونه است که راویان شیعه، فقط وقتی مخالف دیدگاه وی روایت کنند، غیر معتبر است و اگر نقلی موافق داشته باشند، در خور استناد است؟!

همچنین، رشید رضا از محمد عبده نقل می‌کند که روایات مرتبط با نزول آیه مباحله (یعنی روایاتی که افراد شرکت‌کننده در مباحله را اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند) به رغم کثرتشان، ساخته شیعه است و آنها چنان این روایات را نشر داده‌اند که امر بر اهل سنت هم مشتبه شده است (رشید رضا، ۱۹۹۰: ۲۶۵/۳). این اظهار نظر رشید رضا در حالی است که وی اذعان دارد بسیاری از مفسران و محدثان سنی، شأن نزول آیه مباحله را به همان صورت که شیعه نقل کرده، آورده‌اند (نک: همان). باور به جعل گسترده این روایات، صحت کتب حدیثی و تفسیری هر دو مذهب را به پرسش می‌کشد. چون اگر امکان ورود یک روایت جعلی به کتب تفسیری و حدیثی در این گستره وسیع وجود داشته باشد، چه اعتباری برای روایات دیگر می‌توان قائل شد؟ اتهام جعل گسترده به منابع روایی یک فرقه بنا بر دلایل سست، نه تنها هیچ‌گاه به نفع فرقه مقابل تمام نخواهد شد، بلکه راه را برای وارد کردن همین اتهام به خود ایشان بازمی‌گذارد و این آسیب را متوجه کل میراث تفسیری خواهد کرد.

جعلی دانستن، وقتی در قامت آسیب ظاهر می‌شود که تفسیر تطبیقی از هدف خود دور شود و تفسیر تطبیقی که می‌خواهد دیدگاه‌های شیعه و اهل تسنن را مقایسه کند، نتواند موفق عمل کند و به صحنه اتهام‌های بی‌اساس تبدیل شود. مسلماً اگر تحلیل علمی و مستندات عقلی و نقلی معتبر برای جعلی دانستن یک منبع روایی یا مجموعه‌ای از روایات مطرح شود، از بحث آسیب خارج است.

۷. اطلاق «تفسیر به رأی» به تفاسیر مذهب دیگر

در تفسیر تطبیقی، متعلق مقایسه، دیدگاه‌های تفسیری است. بنابراین، انتظار می‌رود وقتی مبادرت به تطبیق می‌شود جایگاه کتب و اقوال تفسیری مذاهب از حیث اعتبار، تعیین شود یا معلوم باشد. نحوه اعتبارسنجی تفاسیر مذاهب مقابل و میزان اعتباری که تفاسیر مذهب مقابل در نزد مفسر دارد، مبنای مهمی در تفسیر تطبیقی محسوب می‌شود. درباره تفسیر روایی و به طور خاص، آرای صحابه و تابعین، در بخش پیش، بحث شد؛ اما در تاریخ تفسیر اجتهادی، مفسران شیعی معمولاً به کتب تفسیری اهل سنت رجوع کرده و گاه از آن، به مثابه منبع تفسیر استفاده کرده‌اند. تا چندی پیش تصور بر این بود که این سنت را شیخ طوسی بنیان نهاده است. اما با تحقیقی که اخیراً بر کتاب المصابیح فی تفسیر القرآن صورت گرفت، مشخص شد که نیم قرن پیش از شیخ طوسی، عالم، شاعر، ادیب و سیاست‌مداری شیعی به نام ابوالقاسم حسین بن علی، معروف به وزیر مغربی

یا ابن‌الوزیر یا ابن‌المغربی (۳۷۰-۴۱۸ ه.ق.)، با نگارش المصابیح فی تفسیر القرآن، ضمن ایجاد تحول در تفسیر شیعه، برای اولین بار بنیاد این روش را در تفسیر بنا نهاده است. وی نخستین مفسر شیعی است که روایات صحابه و تابعین را از منابع اهل سنت در تفسیر خود می‌آورد. همچنین، وی برای نخستین بار از تفاسیر معتزله (جُبَّایی، رُمّانی و ابومسلم اصفهانی) به نحو وسیع بهره می‌برد، از آنها نقل می‌کند و گاه آرای انتقادی خود را مطرح می‌کند (کریمی‌نیا، ۱۳۹۴: ۲۱؛ همو، ۱۴۳۴: ۷۳-۷۵؛ همو، ۱۳۹۵: ۳۲-۳۷). علاوه بر وزیر مغربی، شریف رضی (۳۵۹-۴۰۶ ه.ق.) و برادرش سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ ه.ق.) نیز در آثار ادبی، کلامی و تفسیری خود از صحابه و تابعین و راویان و دانشمندان اهل سنت نقل قول کرده و به آرای آنها توجه کرده‌اند (نک.: کریمی‌نیا، ۱۳۹۵: ۲۸-۳۲).

پس از این سه دانشمند شیعی، مراجعه به آثار تفسیری اهل سنت، به‌ویژه تفسیر طبری، را شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ه.ق.) به نحو وسیع‌تری ادامه داد (نک.: کریمی‌نیا، ۱۳۹۵: ۳۷-۴۲). در تفسیر تبیان، علاوه بر روح شیعی حاکم بر سراسر تفسیر، سه شیوه تفسیری مختلف برگرفته از تفاسیر اهل سنت نیز به چشم می‌خورد: ۱. تفسیر روایی و مأثور که مصدر آن تفسیر طبری است؛ ۲. تفسیر لغوی و ادبی که مصدر آن معانی القرآن قرآء و ... است؛ ۳. تفاسیر معتزلی. این روش که از آن پس در میان مفسران شیعه مقبول افتاد، فقط در دوران صفویه و از جانب مفسران و محدثان اخباری شیعه نادیده انگاشته شد، اما مجدداً احیا گردید و تا دوران معاصر نیز باقی مانده است (کریمی‌نیا، ۱۳۹۴: ۱۹). همچنین، شیخ طوسی خود یکی از منابع تفسیر را «اجماع مفسران» اعلام کرده است. وی معتقد است اگرچه تقلید از مفسران جایز نیست، ولی اگر در تفسیر آیه‌ای از قرآن، میان مفسران اجماع وجود داشت، به جهت منزلت جایگاه اجماع، تبعیت از آن لازم است (طوسی، بی‌تا: ۶/۱). اما در مقابل، اهل سنت، به‌ندرت به کتب تفسیر شیعه رجوع می‌کنند، چه رسد به اینکه کتب شیعه را منبعی برای تفسیر به حساب آورند. اگرچه در آثار تفسیری پاره‌ای از دانشمندان اهل سنت در قرون دوم تا ششم کمابیش اقوالی از امامان شیعه گزارش شده و اغلب این اقوال در تفسیر الدر المنثور سیوطی نیز بازتاب یافته است (نک.: کریمی‌نیا، ۱۳۹۵: ۱۷-۲۵؛ همو، ۱۳۹۳: ۳۸۱-۴۵۳)، اما در آثار دوره‌های متأخر و معاصر از همین مقدار نیز دریغ شده است. البته چنین نیست که رجوع نکردن به این آثار به‌خودی‌خود نقصی برای تفسیر ایشان محسوب شود، اما از حیث تفسیر تطبیقی، اگر مفسری بدون مراجعه به کتب تفسیری مذهب دیگر و با تکیه بر منابع غیراصولی بخواهد تطبیق کند، دچار آسیب، دست‌کم در حوزه روش تفسیر، خواهد شد؛ زیرا اگر مفسری کتب تفسیری فرقه دیگر را حتی از درجه اعتبار ساقط می‌داند، لازم است برای اطلاع از آرای رقیب، بدین منابع رجوع کند و

از آرای ایشان مستقیماً آگاه شود، وگرنه با نقل غیر مستقیم، چه بسا امکان دارد مستندات وی برای استدلال و نتیجه‌گیری، واقعی و دقیق نباشد.

علت این آسیب روشی را باید در آسیب‌مبنایی جست‌وجو کرد؛ زیرا اتخاذ روش همواره بر باورها و پیش‌فرض‌ها مبتنی است. فیض‌کاشانی تفسیر اهل سنت را تفسیر به رأی تلقی کرده است. وی معتقد است جز عده بسیار کمی از صحابه، بقیه در خور اعتماد نیستند. از همین‌رو تفاسیر اهل سنت را که مبتنی بر روایات صحابه است، در زمره تفسیر به رأی محسوب می‌کند (فیض‌کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۰/۱).

تفسیر به رأی، در روایات متعدد که شیعه و اهل سنت هر دو نقل کرده‌اند، نکوهش شده است (برای نمونه در منابع شیعی نک: کلینی، ۱۳۶۵: ۶۲/۱؛ در منابع سنی نک: ترمذی، بی‌تا: ۱۹۹/۵). در برداشت مفهومی از این روایات، وجوه مختلفی برای معنای تفسیر به رأی بیان شده است (دیاری و اسعدی، ۱۳۸۹: ۱۷۸/۸-۱۹۲)؛ اما معنای رایج این است که قرآن کریم بدون توجه به قراین معتبر نقلی و عقلی و صرفاً بر اساس آرا و برداشت‌های شخصی تفسیر شود. چنین تفسیری بر اساس روایات هر دو مذهب ناپسند و غلط است.

ذهبی تفسیر به رأی را در معنایی متفاوت و خنثا و معادل با تفسیر اجتهادی دانسته و آن را به دو بخش ممدوح و مذموم تقسیم کرده است که بخش نخست، جایز و بخش دوم، ممنوع است. وی تفسیر به رأی جایز و ممدوح را تفسیری می‌داند که بر وفق مذهب اشعری نگاشته شده است و باقی تفاسیر، یعنی تفاسیر معتزله، شیعه، بابیه و بهائیه، خوارج، صوفیه و فلاسفه را تفسیر به رأی مذموم می‌داند (ذهبی، بی‌تا: ۲۸۹/۱ و ۳۶۶ به بعد). ذهبی معتقد است منابع شیعه در تفسیر، جز خرافات و اوهام نیست. برخی از منابعی که وی به عنوان منابع تفسیری شیعه نام برده، عبارت‌اند از: قرآنی که حضرت علی (علیه السلام) جمع کرد؛ کتابی که ایشان در موضوع علوم قرآن نگاشته و شامل شصت نوع از علوم قرآن است؛ کتاب جامعه؛ کتاب جفر؛ مصحف فاطمه (علیها السلام). وی می‌نویسد: «این کتب مهم‌ترین منابع شیعه در تفسیر است و کل این کتب اوهام و اباطیلی است که جز در عقول شیعه جایگاهی ندارد» (همان: ۱۶/۲-۱۹).

قضاوت ذهبی درباره تفسیر به رأی خواندن تفاسیر شیعی به جهت منابع و مصادر تفسیری ایشان، جای تأمل دارد. او که خود روایات صحابه را در حکم مرفوع دانسته و رد آن را جایز نمی‌داند، کتب مذکور را بدون آوردن دلیل، رد می‌کند. اگر دلیل وی، اعتبار سندی است، می‌توانست آن را متذکر شود. به‌علاوه، مفسران شیعه اصلاً بدین کتب استناد نکرده‌اند، چون این کتب در دسترس ایشان نبوده است. هیچ‌کدام از مفسران شیعه ادعا نکرده‌اند که منابع تفسیرشان

کتاب‌هایی است که ذهبی نام برده است. همین سوءظن سبب شده است وی در ورطه آسیب مبنایی بزرگ‌تری گرفتار شود و تفسیر شیعه را تفسیر به رأی، از نوع مذموم، تلقی کند. تلقی تفسیر به رأی از آرای تفسیری هر مذهب، یکی از عوامل مخرب در کارکرد تفسیر تطبیقی است؛ چون بر اساس این تصور که آرای تفسیری مذهب مقابل در جرگه تفسیر به رأی است، رویه‌ای در تطبیق به وجود می‌آید که هدف آن انکار تفاسیر مذهب مقابل و بی‌اعتنایی به آن است، نه بررسی و نقد دیدگاه‌های تفسیری. نگاه «همه یا هیچ»، برای به ثمر نشستن هدف تفسیر تطبیقی، آسیب است.

۸. تکفیر فرقه مقابل و خارج دانستن آنها از دین

در تاریخ، همواره مفسرانی بوده‌اند که عرصه تفسیر را به تسویه حساب مذهبی خود مبدل کرده و نسبت‌های ناروایی به مذاهب دیگر وارد کرده‌اند. وقتی مفسر قبولانندن باور خود به مخاطب را به هر وسیله‌ای جایز می‌داند، به جهت سلبی روی آورده و مخالفان باور خود را حتی تکفیر می‌کند. یکی از القابی که به شکل متداول در تفاسیر اهل سنت برای مخالفان مذهبی‌شان، به خصوص شیعه، به کار رفته، «رافضه» یا «روافض» و مشتقات مشابه آن است. مثلاً این الفاظ در تفسیر کشاف، چهار بار (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۱۹/۲؛ ۳۵۹/۳ و ۵۱۸؛ ۷۷۲/۴) و در تفسیر مفاتیح الغیب، سیزده بار (فخر رازی، - ۱۴۲۰: ۱۱۴/۱۰؛ ۱۶: ۵۳ و...)، به جای ذکر نام شیعه استفاده شده است. بیش از هر اثری، چه بسا در منهاج السنة النبویة این لفظ ذکر شده است (نک: ابن تیمیه، ۱۴۰۶: سراسر کتاب). «رافضه» از ماده «رفض» و به معنای ترک کردن و رها کردن است. «رفضُ الشيء أي تركته»: فلان شیء را رفض کردم، یعنی آن را ترک کردم. به کسانی که با امیران و حاکمان خود مخالفت می‌کردند «روافض» گفته می‌شد (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۴۲۳/۲). این واژه، ابتدا در همان معنای لغوی کاربرد داشت، یعنی به کسانی که با حکومت وقت مخالفت می‌کردند اطلاق می‌شد، چنان‌که معاویه در نامه خود به عمروعاص، «وقد سقط الينا مروان بن الحكم في رافضة اهل البصرة»، (بلاذری، ۱۳۹۴: ۲۸۵/۲)، مروان و همراهانش (کسانی که با علی عليه السلام مخالفت می‌کردند) را بدین لقب خوانده است. بروسوی نیز در وجه نام‌گذاری روافض گفته است زید بن علی برای حفظ جان‌ش به سمت کوفه رفت، در آنجا گروهی برای بیعت با وی آمدند، از وی خواستند که از ابوبکر و عمر تبرا جوید تا با او بیعت کنند. وی خودداری ورزید. پس او را رد کردند و از این پس بدین نام مشهور شدند (حقی بروسوی، بی‌تا: ۱۲۶/۳). این اطلاعات تاریخی نشان می‌دهد که اگر به شیعیان یا فرقه خاصی از ایشان «رافضه» گفته شده، به معنای خروج از دین است؛ زیرا ویژگی شیعیان که مخالفت با خلفا بود و با ایشان بیعت نمی‌کردند،

نزد دیگران، نشانگر خروج ایشان از دین و ترک آن است (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶). حقی بروسوی محدوده این لقب را تا جایی وسعت داده که به هر که در محبت به علی (علیه السلام) افراط کند، عنوان «رافضی» داده است (حقی بروسوی، بی‌تا: ۲۲۳/۷). وی در جای دیگر در تعریف «رافضی» می‌گوید: «کسانی هستند که در دین خود غلو کرده و طعن صحابه را جایز می‌دانند» (همان: ۲۲۶/۳).

به‌کاربردن چنین لقبی برای شیعه، بر این باور مبتنی است که دست‌کم افرادی از شیعه که دیدگاه‌های تفسیری متفاوتی با اهل سنت دارند، از جرگه اسلام خارج‌اند. اما چون این دیدگاه‌های متفاوت در تفسیر آیاتی است که عموم شیعه در آن اشتراک نظر دارند، بنابراین گستره شمول این القاب همه شیعیان را شامل می‌شود. مثلاً فخر رازی در تفسیر آیه ولایت و در نقد نظر شیعه که آیه را سند امامت امام علی (علیه السلام) می‌دانند، ایشان را «روافض» می‌نامد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۸۵/۱۲). حال آنکه قاطبه مفسران شیعه در دلالت آیه ولایت بر امامت حضرت علی (علیه السلام) اتفاق نظر دارند که نتیجه سخن فخر رازی آن است که همه ایشان جزء روافض‌اند.

در این میان، نسبت‌های ناروایی چون «کافر»، به‌صراحت (قرطبی، ۱۳۷۲: ۱۴۷/۸-۱۴۸) یا غیر آن (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۹۴/۲) و القابی دیگر همچون «منافق» (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴: ۴۰/۲؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۲۶۶/۳)، «معاند»، «شقی»، «متعصب جاهلی» (کاشانی، ۱۳۳۶: ۲۶۶/۳ و ۱۱۳/۹) و «اهل بدعت» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱۶۰/۴ و ۴۱۳/۷) نیز در آثار تفسیری شیعه و سنی، بسیار به چشم می‌خورد که به مذهب مقابل نسبت داده شده است. این تقابل مذهبی حتی در عنوان برخی از تفاسیر نشان داده شده است. کاشانی تفسیر خود را منهج الصادقین فی الزام المخالفین نامیده است. این عنوان به خودی خود، نمایانگر تقابل و رویارویی مذهبی در تفسیر او است و نشانگر این مبنا و پیش‌فرض مفسرانه است که مخالفان مذهب کاشانی صادق نیستند و به زعم وی، منافق و معاندند (کاشانی، ۱۳۳۶: ۲۶۶/۳ و ۱۱۳/۹). آسیبی که چه‌بسا در زمانه او و در میان شیعه، در یکی از دوره‌های اوج خود است؛ زیرا حکومت شیعی مقتدر صفوی در جهان اسلام شکل گرفته که با حکومت عثمانی در تقابل شدید است. بنابراین، تأثیر‌پذیری این آسیب از اوضاع و احوال اجتماعی سیاسی زمان ظهور این تفاسیر در خور اعتنا است (نک: مولوی و شاطری، ۱۳۹۷: ۱۱۳-۱۱۵).

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت:

۱. آسیب‌های مبنایی، یعنی اختلالات کارکردی در باورها و پیش‌فرض‌های تفسیر تطبیقی، از اختلافات مذهبی و کلامی مفسران نشئت می‌گیرد. این آسیب‌ها بیشتر در آیات اعتقادی و فقهی خود را نشان می‌دهد و گستره‌اش، هم عرصه تفاسیر روایی و هم تفاسیر اجتهادی را در بر می‌گیرد. در اولی، با جعلی خواندن منابع روایی و در دومی، با «تفسیر به رأی» دانستن تفاسیر اجتهادی.
۲. تفسیر متعصبانه تفسیری است که مدلل به ادله مقبول نزد مفسر نباشد یا میزان دلالت ادله به حدی نباشد که ادعای مفسر را اثبات کند؛ بلکه تفسیرش بیش از آنکه مدلل باشد، معلل است، یعنی به جای آنکه «دلیل» معتبری بر اثبات آن دلالت کند، علت خاصی باعث پافشاری مفسر بر تفسیرش شده است. آن علت، چیزی نیست جز باور یک‌جانبه به اعتقاد خاص مذهبی.
۳. آسیب‌های مبنایی به این دلیل ایجاد می‌شود که مفسر، به جای در پیش گرفتن راه درست بیان ادعاهای مذهب خود، با صواب‌انگاشتن پیش‌فرض‌های خود و بطلان مبنایی مذهب مقابل، با تعصب برخاسته از ناآگاهی، و با متوسل شدن به حربه خطرناک «تکفیر»، به جنگ مخالفان مذهبی‌اش بیاید و بخواهد با این حربه آنها را از میدان خارج کند. بدون شک، وقتی «تکفیر» به جای «تحقیق» بنشیند، هیچ جایی برای استقرار و توسعه مباحث علمی باقی نخواهد ماند.
۴. تفسیر تطبیقی تحت تأثیر آسیب‌های مبنایی، دچار آسیب‌هایی نیز در روش خود شده و سبب شده است مفسر در چنین مواقعی مستندات و ادله خود را بیان نکند و گزارش صحیحی از دیدگاه طرف مقابل نداشته باشد، حال آنکه روش صحیح آن است که مفسر، شواهد تاریخی کلامی خود را در تأیید پیش‌فرض‌های مذهبی‌اش بیان کند و نیز با گزارش امانتدارانه ادله مذهب مخالفش، آنها را نقد کند.
۵. تفسیر تطبیقی وقتی در مسیر صحیح حرکت خواهد کرد که با هر رهیافتی، چه تقریبی، چه جدلی، بر پایه مبنایی مستدل و استوار علمی بنا شود تا از آسیب در امان بماند و بتواند در توسعه و تعمیق مشترکات تفسیری و رفع اختلافات ظاهری، موفق عمل کند.

منابع

- آلوسی، محمود (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۰۵). الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان، تحقیق: عبد القادر الأرناؤوط، دمشق: دار البیان.
- ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۰۶). منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة، تحقیق: محمد رشاد سالم، ریاض: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة.
- ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۰۹). مقدمة فی اصول التفسیر، بیروت: دار مکتبة الحیة.
- ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۱۱). درء تعارض العقل والنقل، تحقیق: محمد رشاد سالم، مکه: هجر.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا). التحریر والتنویر، بی‌جا: بی‌نا.
- ابن فارس، احمد (۱۳۹۹). معجم مقاییس اللغة، بیروت: دار الفکر.
- ادنوی، احمد بن محمد (۱۴۱۷). طبقات المفسرین، مدینة: مکتبة العلوم والحکم.
- اشعری، ابو الحسن (۱۴۰۰). مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، ویسبادن: فرانس شتاینر.
- ایازی، محمدعلی (۱۳۸۸). مبانی و روش‌های تفسیر قرآن کریم، تهران: واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی.
- بابایی، علی‌اکبر (۱۳۸۷). تاریخ تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۹۴). انساب الأشراف، تحقیق: محمد باقر محمودی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ترمذی، محمد بن عسی (بی‌تا). سنن ترمذی، بیروت: دار احیاء السنة النبویة.
- جلیلی، سید هدایت (۱۳۹۰). «نقدی بر کتاب آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری»، در: آینه پژوهش، ش ۱۲۷، ص ۲۴-۲۹.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). تسنیم، قم: اسراء.
- حسینی جرجانی، امیر ابوالفتح (۱۴۰۴). آیات الاحکام، تهران: نوید.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی‌تا). روح البیان، بیروت: دار الفکر.
- دیاری، محمدتقی؛ اسعدی، محمد (۱۳۸۹). «تفسیر به رأی»، در: دائرةالمعارف قرآن کریم، قم: بوستان کتاب، ج ۸، ص ۱۷۸-۱۹۲.
- ذهبی، محمد حسین (بی‌تا). التفسیر والمفسرون، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- رجبی، محمود (۱۳۸۵). روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رستم‌نژاد، مهدی (۱۳۹۰). پژوهشی در روایات تفسیری فریقین، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- رشید رضا، محمد (۱۹۹۰). المنار، بی‌جا: هیئة المصریة العامة للکتاب.

- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۶). منطق تفسیر قرآن، قم: جامعه المصطفی، چاپ پنجم.
- روحی دهکردی، احسان؛ تجری، محمدعلی (۱۳۹۴). «اصطلاح‌شناسی مبانی تفسیر»، در: پژوهش‌های قرآنی، س ۲۰، ش ۴، ص ۹۴-۱۱۷.
- رومی، فهد بن عبد الرحمن بن سلیمان (۱۴۱۹). بحوث فی أصول التفسیر و مناہجہ، ریاض: مکتبۃ التوبۃ.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی.
- سبت، خالد بن عثمان (۱۴۲۶). مختصر فی قواعد التفسیر، بی‌جا: دار ابن القیم.
- شاکر، محمدکاظم (۱۳۷۶). روش‌های تأویل قرآن، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۹). «جریان‌شناسی تفسیر صوفی عرفانی»، در: آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ج ۱.
- شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۲). مبانی و روش‌های تفسیری، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفۃ.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب‌حسینی، محمود (۱۳۹۲). «جریان‌شناسی تفسیر ادبی سنتی»، در: آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ج ۲.
- عسگری، انسیه؛ شاکر، محمدکاظم (۱۳۹۴). «معنایابی و گونه‌شناسی تفسیر تطبیقی»، در: پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ش ۲، ص ۹-۲۲.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵). الصافی فی تفسیر القرآن، تهران: الصدر.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۷۲). الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸). کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم (۱۴۱۶). ینایع الموده لذوی القربی، بی‌جا: دار الاسوة للطباعة والنشر.
- کاشانی، فتح‌الله (۱۳۳۶). منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، تهران: کتاب‌فروشی علمی.
- کاشفی، حسین بن علی (۱۳۶۹). مواهب علیه، تهران: اقبال.
- کریمی‌نیا، مرتضی (۱۳۹۳). «روایات صادقین (علیهم‌السلام) در قدیم‌ترین تفاسیر اهل سنت»، در: طبری‌پژوهی: اندیشه‌گرایی طبری، نابغه ایرانی (دفتر یکم)، به کوشش: محمدحسین ساکت، تهران: خانه کتاب.
- کریمی‌نیا، مرتضی (۱۳۹۴). «المصایب فی تفسیر القرآن: گنجی کهن در تاریخ تفسیر شیعه»، در: گلستان قرآن، دوره جدید، ش ۲۱۹، ص ۱۹-۲۴.

کریمی‌نیا، مرتضی (۱۳۹۵). «طبری و تفاسیر شیعه: برخی روابط تفسیری شیعه و سنی در دوران کهن با تأکید خاص بر التبیان شیخ طوسی»، در: صحیفه مبین، ش ۵۹، ص ۱۱-۵۰.

کریمی‌نیا، مرتضی (۱۴۳۴). «المصاییح فی تفسیر القرآن: کنز من تراث التفسیر الشیعی»، تراثا، ش ۱۱۳-۱۱۴، ص ۵۵-۱۰۰.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مؤدب، رضا (۱۳۸۸). مبانی تفسیر قرآن، قم: دانشگاه قم.

مولوی، محمد؛ شاطری، محمدحسن (۱۳۹۷). «تحولات تفسیر قرآن در مذهب شیعه در عصر صفوی»، در: شیعه‌پژوهی، س ۴، ش ۱۴، ص ۱۰۵-۱۲۷.

ناصرحیان، علی اصغر (۱۳۹۲). «جریان‌شناسی تفسیر فقهی»، در: آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ج ۲.

نجارزادگان، فتح‌الله (۱۳۸۳). تفسیر تطبیقی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

نجارزادگان، فتح‌الله (۱۳۸۸). بررسی تطبیقی مبانی تفسیر قرآن در دیدگاه فریقین، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت.

نجارزادگان، فتح‌الله (۱۳۸۹). بررسی تطبیقی تفسیر آیات ولایت در دیدگاه فریقین، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت.

یوسفیان، حسن؛ شریفی، احمدحسین (۱۳۸۳). عقل و وحی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

References

- Adnewayh, Ahmad ibn Mohammad. 1996. *Tabaghat al-Mofasserin (Exegetes Classes)*, Medina: Institute of Sciences and Ruling. [in Arabic]
- Alusi, Mahmud. 1994. *Ruh al-Maani fi Tafsir al-Quran al-Azim (The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Quran)*, Beirut: Scientific Books Institute. [in Arabic]
- Asgari, Ensiyeh; Shaker, Mohammad Kazem. 2015. "Manayabi wa Gunehshenasi Tafsir Tatbighi (Semantics and Typology of Comparative Interpretation)", in: *Comparative Interpretation Research*, no. 2, pp. 9-22. [in Farsi]
- Ashari, Abu al-Hasan. 1979. *Maghalat al-Eslamiyin wa Ekhtelaf al-Mosallin (Islamists' Statements and Difference Between Worshipers)*, Wiesbaden: France Steiner. [in Arabic]
- Ayyazi, Mohammad Ali. 2009. *Mabani wa Rawesh-hay Tafsir Quran Karim (Fundamentals and Methods of the Interpretation of the Holy Quran)*, Tehran: Science and Research Branch of Islamic Azad University. [in Farsi]
- Babayi, Ali Akbar. 2008. *Tarikh Tafsir Quran (History of Quran Interpretation)*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University. [in Farsi]
- Balazori, Ahmad ibn Yahya. 1974. *Ansab al-Ashraf*, Researched by Mohammad Bagher Mahmudi, Beirut: Al-Alamy Foundation for Publications. [in Arabic]
- Diyari, Mohammad Taghi; Asadi, Mohammad. 2010. "Tafsir be Ray (Interpretation by Opinion)", in: *Encyclopedia of the Holy Quran*, Qom: Book Garden, vol. 8, pp. 178-192. [in Farsi]
- Fakhr Razi, Mohammad ibn Omar. 1999. *Mafatih al-Ghayb (Unseen Keys)*, Beirut: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]
- Feyz Kashani, Mohsen. 1994. *Al-Safi fi Tafsir al-Quran*, Tehran: Al-Sadr. [in Arabic]
- Ghonduzi, Soleyman ibn Ibrahim. 1995. *Yanabi al-Mawaddah le Zawi al-Ghorba (Springs of Affection for Relatives)*, n.p: Exemplar Institute for Printing and Publishing. [in Arabic]
- Ghortobi, Mohammad ibn Ahmad. 1993. *Al-Jame le Ahkam al-Qoran (Collection of the Quranic Rulings)*, Tehran: Naser Khosro. [in Arabic]
- Haghghi Borusawi, Ismail. n.d. *Ruh al-Bayan (Spirit of Expression)*, Beirut: Thought Institute. [in Arabic]
- Ibn Ashur, Mohammad Taher. n.d. *Al-Tahrir wa al-Tanwir (Writing and Enlightenment)*, n.p: n.pub. [in Arabic]
- Ibn Fares, Ahmad. 1978. *Mojam Maghayis al-Loghah (Dictionary of Comparative Language)*, Beirut: Thought Institute. [in Arabic]

- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim. 1984. *Al-Forghan bayn Awliya al-Rahman wa Awliya al-Shaytan (The Criterion between the Guardians of the Most Merciful and the Guardians of Satan)*, Researched by Abd al-Ghader al-Arnaut, Damascus: Speech Institute. [in Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim. 1985. *Menhaj al-Sannah al-Nabawiyah fi Naghz Kalam al-Shiah al-Ghadariyah (The Method of the Prophetic Sunnah in Refuting the Words of the Qadarite Shiites)*, Researched by: Mohammad Rashad Salem, Riyadh: Imam Mohammad ibn Saud Islamic University. [in Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim. 1988. *Moghaddemah fi Osul al-Tafsir (Introduction to the Principles of Exegesis)*, Beirut: Life Institute. [in Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim. 1990. *Dar Taaroz al-Aghl wa al-Naghl (Warding off the Conflict of Reason and Tradition)*, Researched by Mohammad Rashad Salem, Mecca: Desertion. [in Arabic]
- Jalili, Seyyed Hedayat. 2011. "Naghdi bar Kitab Asibshenasi Jaryan-hay Tafsiri (A Critique of the Book of Pathology of Interpretive Currents)", in: *Research Mirror*, no. 127, pp. 24-29. [in Farsi]
- Jawadi Amoli, Abdollah. 2004. *Tasnim*, Qom: Esra. [in Farsi]
- Jorjani Hoseyni, amir Abu al-Fotuh. 1983. *Ayat al-Ahkam (Verses of Rulings)*, Tehran: Nawid. [in Arabic]
- Kariminiya, Morteza. 2012. "Al-Masabih fi Tafsir al-Quran: Kanz men Torath al-Tafsir al-Shii (Lights in the Exegesis of the Quran: A Treasure from the Heritage of the Shiite Exegesis)", *Our Heritage*, no. 113-114, pp. 55-100. [in Farsi]
- Kariminiya, Morteza. 2014. "Rezayat Sadeghayn (AS) dar Ghadimtarin Tafasir Ahl Sunnat (The Narrations of Imam Bagher and Imam Sadegh (AS) in the Oldest Sunni Commentaroes)", in: *Tabari Research: Tabari Thought, Iranian Genius (Book One)*, Prepared by Mohammad Hoseyn Saket, Tehran: House Book. [in Farsi]
- Kariminiya, Morteza. 2015. "Al-Masabih fi Tafsir al-Quran: Ganji Kohan dar Tarikh Tafsir Shiah (Lights in the Interpretation of the Quran: An Ancient Treasure in the History of Shia Interpretation)", in: *Quran Garden*, New Volume, no. 219, pp. 19-24. [in Farsi]
- Kariminiya, Morteza. 2016. "Tabari wa Tafasir Shiah: Barkhi Rawabet Tafsiri Shiah wa Sonni dar Doran Kohan ba Takid Khas bar al-Tebyan Sheikh Tusi (Tabari and Shiite Commentaries: Some Shiite-Sunni Interpretive Relations in Ancient Times with Special Emphasis on the Commentary of Sheikh Tusi)", in: *Manifest Treatise*, no. 59, pp. 11-50. [in Farsi]
- Kashani, Fathollah. 1957. *Manhaj al-Sadeghayn fi Elzam al-Mokhalefin (The Method of the Honest in Convincing the Opponents)*, Tehran: Scientific Bookstore. [in Arabic]

- Kashefi, Hoseyn ibn Ali. 1990. *Mawaheb Alayh*, Tehran: Eghbal. [in Arabic]
- Koleyni, Mohammad ibn Yaghub. 1986. *Al-Kafi*, Tehran: Islamic Books House. In Arabic]
- Mashhadi Qomi, Mohammad ibn Mohammad Reza. 1989. *Tafsir Kanz al-Daghaegh wa Bahr al-Gharaeb*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [in Arabic]
- Moaddab, Reza. 2009. *Mabani Tafsir Quran (Fundamentals of Quran Interpretation)*, Qom: University of Qom. [in Farsi]
- Molawi, Mohammad; Shateri, Mohammad Hasan. 2018. "Tahawwolat Tafsir Quran dar Mazhab Shia dar Asr Safawi (Developments of Quran Interpretation in the Shiite Denomination in the Safavid Era)", in: *Shiite Studies*, yr. 4, no. 14, pp. 105-127. [in Farsi]
- Najjarzadegan, Fathollah. 2004. *Tafsir Tatbighi (Comparative Interpretation)*, Qom: World Center of Islamic Sciences. [in Farsi]
- Najjarzadegan, Fathollah. 2009. *Barresi Tatbighi Mabani Tafsir Quran dar Didgah Farighayn (A Comparative Study of the Fundamentals of Quran Exegesis in the Perspective of the Shiites and Sunnis)*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University, Tehran: Samt. [in Farsi]
- Najjarzadegan, Fathollah. 2010. *Barresi Tatbighi Tafsir Ayat Welayat dar Didgah Farighayn (A Comparative Study of the Verses of Guardianship in the Perspective of the Shiites and Sunnis)*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University, Tehran: Samt. [in Farsi]
- Nasehiyan, Ali Asghar. 2013. "Jaryanshenasi Tafsir Feghhi (Historical Study of Jurisprudential Exegesis)", in: *Pathology of Interpretive Currents*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University, vol. 2. [in Farsi]
- Rajabi, Mahmud. 2006. *Rawesh Tafsir Quran (Methodology of Quran Interpretation)*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University. [in Farsi]
- Rashid Reza, Mohammad. 1990. *Al-Menar*, n.p: The Egyptian General Book Authority. [in Arabic]
- Rezayi Isfahani, Mohammad Ali. 2017. *Mantegh Tafsir Quran (Methodology of Quran Interpretation)*, Qom: Al-Mustafa University, Fifth Edition. [in Farsi]
- Rostamnejad, Mahdi. 2011. *Pajuheshi dar Rewayat Tafsiri Farighayn (A Research on the Interpretive Narrations of the Two Sects)*, Qom: Al-Mustafa International Translation and Publishing Center. [in Farsi]
- Ruhi Dehkordi, Ehsan; Tajari, Mohammad Ali. 2015. "Estelahshenasi Mabani Tafsir (Conceptology of the Fundamentals of Exegesis)", in: *Quranic Research*, yr. 20, no. 4, pp. 94-117. [in Farsi]
- Rumi, Fahd ibn Abd al-Rahman ibn Soleyman. 1998. *Bohuth fi Osul al-Tafsir wa Manahejeh (Research in the Principles of Interpretation and Its Methodology)*, Riyadh: School of Repentance. [in Arabic]

- Sabt, Khaled ibn Othman. 2005. *Mokhtasar fi Ghawaed al-Tafsir (Concise Principles of Exegesis)*, n.p: Ibn al-Ghayyem Institute. [in Arabic]
- Shaker, Mohammad Kazem. 1997. *Rawesh-hay Tawil Quran (Methods of Quran Interpretation)*, Qom: Publishing Center of Qom Seminary Islamic Propaganda Office. [in Farsi]
- Shaker, Mohammad Kazem. 2003. *Mabani wa Rawesh-hay Tafsiri (Fundamentals and Methods of Interpretation)*, Qom: World Center of Islamic Sciences. [in Farsi]
- Shaker, Mohammad Kazem. 2010. "Jaryanshenasi Tafsir Sufi Erfani (Historical Study of Sufi-mystical Interpretation)", in: *Pathology of Interpretive Currents*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University, vol. 1. [in Farsi]
- Tabari, Mohammad ibn Jarir. 1991. *Jame al-Bayan fi Tafsir al-Quran (Comprehensive Statement on the Interpretation of the Quran)*, Beirut: Knowledge Press. [in Arabic]
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan. 1993. *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran (Collection of Statements on the Interpretation of the Quran)*, Tehran: Naser Khosro, Third Edition. [in Arabic]
- Tabatabayi, Mohammad Hoseyn. 1996. *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (The Yardstick of the Interpretation of the Quran)*, Qom: Teachers Association Publications, Fifth Edition. [in Arabic]
- Tayyeb Hoseyni, Mahmud. 2013. "Jaryanshenasi Tafsir Adabi Sonnati (Historical Study of Traditional Literary Interpretation)", in: *Pathology of Interpretive Currents*, Qom: Research Institute of Hawzeh and University, vol. 2. [in Farsi]
- Termezi, Mohammad ibn Isa. n.d. *Sonan Termezi*, Beirut: Prophetic Sunnah Revival House. [in Arabic]
- Tusi, Mohammad ibn Hasan. n.d. *Al-Tebyan fi Tafsir al-Quran (Clarification of the Quran Interpretation)*, Beirut: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]
- Yusefiyan, Hasan; Sharifi, Ahmad Hoseyn. 2004. *Aghl wa Wahy (Wisdom and Revelation)*, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [in Farsi]
- Zahabi, Mohammad Hoseyn. n.d. *Al-Tafsir wa al-Mofasserun (Exegetes & Exegeses)*, Beirut: Arabic Heritage Revival House. [in Arabic]
- Zamakhshari, Mahmud. 1986. *Al-Kashshaf an Haghaegh Ghawamez al-Tanzil (Discovering the Facts about the Mysteries of Revelation)*, Beirut: Arabic Book Institute. [in Arabic]