

علامه طباطبائی^(ره) و تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن

نصرت نیلساز*

استادیار دانشگاه تربیت مدرس، تهران

سعید جلیلیان**

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۲/۱۴)

چکیده

عالمان بزرگ در طول حیات علمی خود تألیفات گسترده‌ای دارند که یکی از راه‌های عمده شناخت افکار آنها، مراجعه به این آثار است. در این باب، آثار اولیّه هر عالم می‌تواند کمک فراوانی به شناخت زیربنای فکری او نماید. علامه طباطبائی از جمله عالمان دینی است که در زمینه‌های مختلف دینی آثار فراوانی دارد. علامه در دهه چهارم حیات خود، تفسیری به نام «البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن» نگاشته‌اند. این اثر، تفسیری ترتیبی است که تا آیه ۵۷ سوره یوسف را در بر می‌گیرد و نگارنده با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی این تفسیر از جنبه‌های گوناگونی مانند زمان آغاز و اتمام نگارش، ساختار کلی، منابع مورد استفاده، روش تفسیری پرداخته است. این تفسیر به صورت مختصر بر اساس روایات رسیده از معصومین^(ع) در حدود ۱۵ سال به نگارش درآمده است. عمده منبع نقل روایات البیان، کتب عیاشی، قمی، کافی و آثار شیخ صدوق هستند که علامه با واسطه تفسیر صافی از این منابع نقل کرده است. البیان مشتمل بر روش‌های تفسیری قرآن به قرآن و ادبی نیز است.

واژگان کلیدی: سید محمدحسین طباطبائی، البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن،

روش تفسیری، تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر ادبی.

* E-mail: nilsaz@modares.ac.ir

** E-mail: sjalilian55@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

علامه طباطبائی دارای آثار قلمی متعدّد و متنوّع است و حوزه‌های مختلف علوم و معارف اسلامی، همچون فلسفه، کلام و تفسیر، عرفان، فقه و حدیث را در بر می‌گیرد. بی‌شک مهم‌ترین اثر علامه طباطبائی، تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن است که گنجینه‌ای از علوم و معارف مختلف عقلی و نقلی است. بسیاری از اندیشه‌های فلسفی و الهیاتی علامه را باید در همین کتاب جستجو کرد. المیزان هم در روش تفسیر، بدیع است و هم در محتوا و آرای تفسیری نوآوری‌های بسیاری دارد. علامه پیش از المیزان، در دوران جوانی به نگارش تفسیری به نام البیان پرداخته بودند که به پایان نرسید و تا اواسط سوره یوسف است. این تفسیر در راستای تبیین سازگاری احادیث اهل بیت^(ع) و قرآن نگاشته شده است که بعد از رحلت علامه در سال ۱۳۸۵ به تحقیق اصغر ارادتی، به چاپ رسید.

پرداختن به این تفسیر از دو نظر حائز اهمیت است: نخست اینکه اولین کار تفسیری علامه است و می‌توان از طریق آن به مبانی و روش اولیّه او در تفسیر قرآن دست یافت. دیگر اینکه تفسیری برگرفته از سخنان معصومین^(ع) همراه با توضیحات فقه‌الحدیثی علامه است.

درباره تفسیر البیان، تاکنون دو مقاله به نگارش درآمده است: ۱- مقاله‌ای با عنوان روش علامه طباطبائی در تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن در مقایسه اجمالی با تفسیر المیزان (ر.ک؛ فقیه ایمانی و مصلّائی پور، ۱۳۹۳: ۱۳۱-۱۵۲). ۲- مقاله‌ای دیگر با عنوان مقایسه دو تفسیر علامه طباطبائی (المیزان و البیان) (ر.ک؛ نقیب‌زاده، ۱۳۹۳: ۸۱-۹۳). در هر دو مقاله، به صورت مختصر به تفسیر البیان پرداخته شده است و تنها گوشه کوچکی از تفسیر البیان را معرفی کرده‌اند و با توجه به اهمیت مسئله، نگارنده قصد دارد که این اثر علامه طباطبائی را به صورت کلی و موشکافانه معرفی نماید.

۱- معرفی کلی

تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن تفسیری است به صورت ترتیبی و با رویکرد روایی که تا ۱۲ جزء از قرآن، یعنی تا آیه ۵۷ سوره یوسف را در بر می‌گیرد. البته در نسخه چاپی

آن، تفسیری از سوره هود نیامده است^۱. البیان به صورت دست‌نوشته‌های علامه در سه بخش (۱۳۹، ۳۶۵ و ۳۷۳ صفحه‌ای) باقی مانده است و در سال ۱۳۸۵ به تحقیق اصغر ارادتی در شش جلد منتشر شد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ۲۶).

علامه نگارش این تفسیر را در دهه چهارم زندگی خود، پس از بازگشت از نجف به تبریز (۱۳۵۵ ق.) آغاز کردند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ۲۶). در پایان هر سوره، وی به زمان و مکان به پایان رسیدن آن سوره اشاره کرده است.

سوره بقره؛ شب عید قربان سال ۱۳۶۴ هجری قمری (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۱۴۸).
 سوره نساء؛ هیجدهم ربیع‌الثانی سال ۱۳۶۵ هجری قمری (ر.ک؛ همان، ج ۳: ۱۸۳).
 سوره مائده؛ بیست‌وسوم رمضان سال ۱۳۶۵ هجری قمری (ر.ک؛ همان: ۳۶۵).
 سوره انعام؛ سه‌شنبه بیست شانزدهم محرم سال ۱۳۶۹ هجری قمری (ر.ک؛ همان، ج ۴: ۱۷۳).
 سوره اعراف؛ شب چهارشنبه دهم جمادی‌الثانی سال ۱۳۶۹ هجری قمری (ر.ک؛ همان: ۴۰۰).
 سوره انفال؛ چهارشنبه بیست‌وهفتم رجب سال ۱۳۶۹ هجری قمری (ر.ک؛ همان، ج ۵: ۸۲).
 سوره توبه؛ شنبه پانزدهم ماه رمضان سال ۱۳۶۹ هجری قمری (ر.ک؛ همان: ۲۰۳).

علامه درباره زمان پایان نگارش تفسیر سوره‌های حمد، آل‌عمران، یونس و یوسف به چیزی اشاره نکرده‌اند. طبق موارد مذکور (آغاز = ۱۳۵۴ و پایان = ۱۳۶۹)، علامه چیزی در حدود ۱۴ یا ۱۵ سال مشغول نگارش این تفسیر بوده است.

از ارجاعات علامه به مباحث آینده تفسیری، معلوم می‌شود که طرحی جامع برای نگارش تفسیر بر همه قرآن داشته‌اند (برای نمونه، ر.ک؛ همان، ج ۱: ۳۶، ۸۸، ۱۱۶، ۱۶۳، ۲۹۵؛ ج ۲: ۴۳، ۶۱، ۲۲۳؛ ج ۳: ۷۷، ۹۰، ۱۱۳، ۱۳۴، ۱۹۳، ۲۴۳؛ ج ۴: ۷۹، ۹۰، ۱۲۷، ۱۶۴، ۲۲۴، ۲۳۸، ۲۸۶؛ ج ۵: ۸۲، ۱۰۱، ۲۲۳ و ج ۶: ۲۱). اما بنا بر گفته نزدیکان علامه، آغاز جنگ جهانی دوم و اشغال تبریز از سوی روس‌ها که منجر به شروع ناامنی‌ها در تبریز شد، باعث گردید علامه کار خود را به پایان نرساند (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۲۶). اما این مورد نمی‌تواند دلیل درستی باشد؛ زیرا نگارش این تفسیر در قم به مدت چهار سال ادامه پیدا کرده بود.

۲- روش تفسیری

روش به معانی طریقه، قاعده، قانون، هنجار، شیوه، اسلوب، نسق، منوال، سبک، گونه، سنت، نمط، رسم و آیین آمده است (ر.ک؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۲۳۷۸). این واژه در عربی به معنای منهج به کار می‌رود (ر.ک؛ اسدی‌نسب، ۱۴۳۱ق: ۱۷). به طور کلی، در تعریف آن می‌توان بیان کرد که عبارت است از طریقه منظم و آشکار که فرایند معینی برای دستیابی به دستاوردهای معین علمی را در پی داشته باشد (ر.ک؛ فتح‌اللهی، ۱۳۸۹: ۲۴۶). بنابراین، روش تفسیری، شیوه منظم و روشنی است که مفسر برای تبیین و کشف معانی کتاب الهی مطابق با افکار صحیح، آن را طی می‌کند (ر.ک؛ علوی مهر، ۱۳۸۱: ۲۶-۲۷).

۲-۱) روش تفسیر روایی

علامه در دو حالت از روایات بهره می‌گیرد. به طور معمول، او روایت را یا بعد از بحث تفسیری ذکر می‌کند و یا آن را بلافاصله بعد از آیه می‌آورد. علامه *البیان* را بر اساس روایات معصومین^(ع) به نگارش درآورده است و در باب عصمت ائمه^(ع) و فهم آنها از قرآن می‌گوید:

«معارف والای الهی را نمی‌توان تنها با ادراک عقلی و علم فکری درک کرد. در این راستا، خداوند در آیه ۴ زخرف برای قرآن مرتبه‌ای دیگر قرار داده است که با فهم و عقل عادی نمی‌توان آن را دریافت. در آیات ۷۷-۷۹ سوره واقعه، خداوند متعال گروهی را با نام مطهران معرفی کرده که دستیابی به معارف والای قرآن برای آنها امکان‌پذیر است. مطهران انسان‌هایی هستند که خداوند رجس شرک و شک را از قلب آنها و رجس معصیت و ظلم را از افعال ایشان زدوده است و آنها را پاک گردانیده است» (طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ۵۸).

او در مقابل دو اندیشه رایج میان اهل سنت، یعنی «عدالت صحابه» و «حق انحصاری اجتهاد برای صحابه» را به نقد می‌کشد (همان، ج ۵: ۱۳۵-۱۳۶) و روایات آنها را به صرف صحابه بودن قبول ندارد. علامه در بحث تفسیر روایی به سه مورد سنجش صحت روایات، تغییرات متنی احادیث، رفع اختلاف روایات معصومین^(ع) توجه خاصی نشان داده است که به هر یک از آنها پرداخته خواهد شد.

۲-۱) شیوه سنجش صحت روایات

در احادیث متعدّد از رسول اکرم^(ص) و ائمه اطهار^(ع) یکی از ملاک‌های صحت روایات، عرضه آنها به قرآن و پذیرش در صورت موافقت و ردّ حدیث در صورت مخالفت با قرآن بیان شده است. همچنین، موافقت با قرآن به هنگام تعارض میان دو خبر، از ادله ترجیح است (ر.ک؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۱۷۲). پابندی علامه به این اصل، به صورت بیان مستندات قرآنی روایات تفسیری اهل بیت^(ع) یا عرضه روایات به ظاهر قرآن یا یک آیه خاص بازتاب یافته است.

الف) بیان مستندات قرآنی

علامه تصریح می‌کند که سخنان ائمه^(ع) در تفسیر قرآن، همگی برگرفته از خود قرآن است و بیش‌تر تلاش خود را در بیان به نشان دادن مستندات قرآنی روایات معصومین^(ع) معطوف کرده است: مثلاً درباره تفسیر «حنیف» در آیه ﴿بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ بلکه آیین ابراهیم حق‌گرا را؛ و او هرگز از مشرکان نبود ﴿البقره/۱۳۵﴾، از قول امام صادق^(ع) می‌آورد که منظور از ملت حنیف، اسلام است (ر.ک؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱: ۳۸۸). آنگاه مستندات قرآنی بیان امام^(ع) را با تعبیر «وَ تَصْدِيقُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى» چنین می‌آورد: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ به یقین دین نزد خداوند همان اسلام است ﴿آل عمران/۱۹﴾؛ ﴿حَنِيفًا مُسْلِمًا﴾ حق‌گرایی تسلیم ﴿آل عمران/۶۷﴾ و ﴿دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ دینی پایدار همان آیین ابراهیم که حق‌گرا بود ﴿الأنعام/۱۶۱﴾ (طباطبائی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱: ۲۳۶).

لازم به ذکر است که علامه به هنگام نشان دادن مستندات قرآنی روایات تفسیری ائمه از تعبیری مانند عبارتهای زیر استفاده کرده است: «يُمْكِنُ أَنْ يُسْتَفَادَ مَضْمُونُ الرُّوَايَاتَيْنِ مِنْ قَوْلِهِ سُبْحَانَهُ» (طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ۱۰۸)، «إِنَّمَا اسْتَفَادَ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَذَا التَّفْسِيرُ مِنْ قَوْلِهِ سُبْحَانَهُ» (همان: ۱۴۵)، «يُسْتَفَادَةُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتٍ كَثِيرَةٍ / يُسْتَفَادَةُ ذَلِكَ مِنْ قَوْلِهِ سُبْحَانَهُ فِي سُورَةِ» (همان: ۱۹۹-۱۹۸)، «مُسْتَفَادَةٌ مِنْ لَفْظِهِ... فِي قَوْلِهِ» (همان: ۲۰۳)، «إِشَارَةٌ إِلَى مَا يُفِيدُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى» (همان: ۲۸۹)؛ «مُسْتَفَادٌ مِنْ قَوْلِهِ» (همان، ج ۲: ۶۵) «وَ هَذَا الْمَعْنَى مُسْتَفَادٌ مِنَ الْمُقَابَلَةِ فِي الْآيَةِ»

(همان: ۲۹۲)؛ «وَفِي هَذَا الْمَعْنَى وَرَدَ فِي قَوْلِهِ» (همان، ج ۳: ۸۷)، «كَأَنَّ الْأِسْتِفَادَةَ مِنْ قَوْلِهِ» (همان: ۱۳۰)، «إِشَارَةٌ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى» (همان: ۱۴۰)، «كَأَنَّهُ مُسْتَفَادٌ» (همان، ج ۴: ۱۸۶ و ۱۸۸)، «يُشِيرُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِلَى قَوْلِهِ» (همان: ۳۸۶).

ب) عرضه روایات به ظاهر کُلِّ قرآن

صاحب البیان گاهی روایت را به ظاهر کُلِّ قرآن عرضه می‌کند و آن را به سبب تعارض با قرآن رد می‌کند و یا موافقت با قرآن را به مثابه ملاکی برای ترجیح میان دو روایت به کار گرفته است. در ذیل آیه مُتَعَه، روایاتی را که از نسخ آن خبر می‌دهند، به دلیل مخالفت با قرآن رد می‌کند و به روایت مستفیض از پیامبر^(ص) استناد می‌کند که هرچه مخالف قرآن است، باید کنار گذاشت (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق: ۶۴۳). همچنین، او ملاک گزینش یکی از دو روایتی را که پیرامون چگونگی انتشار نسل انسان از آدم و حواست، ظاهر قرآن قرار می‌دهد. مضمون روایت اول این است که هابیل و قابیل خواهرهای دوقلو داشتند و هر کدام با خواهر دیگری ازدواج کردند (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۶۱ق، ج ۲: ۳۱۷). در روایت دوم نیز هابیل و قابیل با حوری‌ها و اجنه ازدواج کردند (ر.ک؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۲۱۵-۲۱۶) که علامه قول اول را موافق تر با ظاهر کتاب می‌داند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۳: ۲۳).

ج) عرضه روایت به آیه‌ای مشخص

گاهی در اعتبارسنجی روایت، علامه آن را به یک آیه مشخص عرضه می‌کند؛ مثلاً برای رد روایتی که هم در منابع عامه، هم در منابع خاصه و هم در تورات نقل شده است و خلقت حوا را از دنده چپ آدم دانسته است، آن را به آیه نخست سوره نساء عرضه می‌کند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا: اِی مردم! از پروردگارتان پروا کنید؛ پروردگاری که شما را از یک نفس بیافرید و جفت او را از جنس او آفرید﴾ (النساء/ ۱). علامه با توجه به فاصله بین دو فعل «خَلَقَ» در آیه، این دو خلقت را یکسان نمی‌داند و نیز با در نظر گرفتن لفظ زوج و نشویه بودن «مِنْ»^۲ می‌گوید خلقت حوا به نحو تبعیض نبوده است تا معنی این گونه

روایات صحیح باشد. در ادامه، به روایتی از امام باقر^(ع) نیز استناد می‌کند که این سخن را کذب خوانده است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۲۱؛ برای نمونه، بیشتر ر.ک؛ همان، ج ۴: ۳۹۳).

۲-۱-۲) توجّه به تغییرات متن احادیث

علاّمه معتقد است که گاه دخالت راوی، ناسخان یا کاتبان باعث تغییر در متن حدیث شده است و با دقت نظر به موارد ادراج در حدیث، تصحیف، نقل به معنا و جابجایی لفظ اشاره می‌کند.

الف) إدراج

«ادراج یعنی وارد شدن کلام بعضی از راویان در حدیث به گونه‌ای که گمان شود جزء کلام معصوم است» (زین‌الدین محمد، ۱۴۱۳ق: ۱۰۴). یکی از مواردی که نشانگر توجّه علاّمه به صحت ساختار روایات است، بحث اشاره به ادراج در حدیث است. او با توجّه به مسائلی، مثل رکاکت لفظی حدیث، مقابله احادیث با یکدیگر، قرینه درونی حدیث، به وجود ادراج در حدیث اشاره می‌کند.

ذیل آیه ۵ سورة آل عمران، علاّمه روایتی طولانی درباره چگونگی خلقت انسان در رَجِم مادر از امام باقر^(ع) نقل می‌کند. در این روایت آمده که دو مَلِک که کارشان خلقت است، از راه دهان زن وارد رَجِم او می‌شوند (ر.ک؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ج ۱: ۳۱۶). علاّمه درباره عبارت «يَقْتَحِمَانِ فِي الْبَطْنِ الْمَرْأَةِ مِنْ فَمِ الْمَرْأَةِ» دو احتمال را مطرح می‌کند: نخست اینکه ادراج صورت گرفته باشد؛ یعنی این عبارت، کلام راوی باشد؛ زیرا اسم ظاهر را در جایگاه ضمیر قرار داده است. دوم اینکه عبارت، کلام امام^(ع) باشد. در این صورت، باید گفت منظور داخل شدن جسمی در جسم دیگر نیست؛ زیرا از دهان زن هیچ راهی به رحم او وجود ندارد (طباطبائی، ۱۴۲۷ق: ج ۲: ۱۵۶)؛ زیرا مضمون این عبارت به هیچ وجه قابل امکان نیست.

در برخی موارد با مقایسه احادیث هم‌مضمون، موارد ادراج در متن را مشخص می‌کند؛ مثلاً روایتی از قمی پیرامون آیه ﴿وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ و بازمانده‌ای از آنچه خاندان موسی و خاندان هارون به جای

نهاده‌اند که آن را فرشتگان حمل می‌کنند ﴿البقره/ ۲۴۸﴾ می‌آورد که معصوم فرمود: «بقیة»، یعنی ذریة انبیاء (ر.ک؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۱۳: ۴۴۰). علامه در این باب می‌فرماید:

«این اشتباه راوی است؛ چراکه امام ذریه را تفسیری برای آل موسی و آل هارون دانسته است و بر راوی مشتبه شده است و گمان کرده که تفسیری برای بقیه است. مؤید این گفته ما حدیثی از امام صادق^(ع) است که در باب آیه فوق از ایشان سؤال شد و فرمودند: ذریة انبیاء...» (طباطبائی، ۱۴۲۷ق.، ج ۲: ۹۴).

گاه با استفاده از قرینه درونی به ادراج در حدیث پی برده‌اند؛ مثلاً درباره آیه ۱۰۴ سوره آل عمران نقل می‌کند: «سئِلَ الْإِمَامَ جَعْفَرَ الصَّادِقَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْاجِبٌ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعاً؟ فَقَالَ: لَا، فَقِيلَ لَهُ: وَلِمَ؟ قَالَ: إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِي الْمُطَاعِ، الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ، لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَىٰ أَيِّ مَنَ أَيْ يَقُولُ مِنَ الْحَقِّ إِلَىٰ الْبَاطِلِ، وَالذَّلِيلِ عَلَىٰ ذَلِكَ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَوْلُهُ: وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ: از امام صادق^(ع) پرسیده شد: آیا امر به معروف و نهی از منکر بر همه امت واجب است؟ امام^(ع) پاسخ داد: نه، فقط بر کسانی واجب است که قوی و مطاع باشند که بتوانند معروف را از منکر بشناسند و نه بر ضعیفانی که راهی را از راه دیگر بازنمی‌شناسند...» (کلینی، ۱۴۲۹ق.، ج ۹: ۴۹۵). علامه عبارت «يَقُولُ مِنَ الْحَقِّ إِلَىٰ الْبَاطِلِ» را تفسیری برای «إلى أي من أي» می‌داند که راوی در توضیح این قسمت از کلام امام^(ع) به حدیث اضافه کرده است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق.، ج ۲: ۲۶۶). همچنین، از امام صادق^(ع) در باب آیه ﴿بَدَتْ لَهُمَا سَوَاتِلُهُمَا: عورت آنان بر آنها نمایان شد﴾ (الأعراف/ ۲۲) نقل می‌کند: «كَانَتْ سَوَاتِلُهُمَا لِاتَّبَدُو لَهُمَا فَبَدَتْ؛ يَعْنِي كَانَتْ دَاخِلَةً» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۲۵ و عیاشی، ۱۳۸۰ق.، ج ۲: ۱۰-۱۱). علامه عبارت «يَعْنِي كَانَتْ دَاخِلَةً» را به قرینه «یعنی»، از کلام راوی می‌داند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق.، ج ۴: ۲۱۴).

ب) تصحیف

تصحیف به معنای تغییر برخی از سند یا متن حدیث به مشابه یا نزدیک آن است (ر.ک؛ مامقانی، ۱۴۱۱ق.، ج ۱: ۲۳۷). در همین باب، علامه پیرامون نزول آیه ۱۰۴ مائده بر بنی اسرائیل روایتی از امام باقر^(ع) می‌آورد که می‌فرماید این مائده با زنجیرهای طلا از آسمان آویزان شد و مشتمل بر نه عدد ماهی و نه عدد نان و... بود (ر.ک؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق.، ج ۱: ۳۵۰-۳۵۱). علامه

می‌گوید در برخی از روایات در مجمع به جای «تسعه»، «سبعه» آمده است و احتمال دارد تصحیفی روی داده باشد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۳: ۳۶۰).

ج) نقل به معنا

در مجمع از امام صادق^(ع) پیرامون آیه ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾ (آل عمران/ ۱۰۴) آمده است که «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ، كُنْتُمْ خَيْرٌ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۸۰۷). علامه احتمال می‌دهد که نقل این قرائت از امام^(ع) حاصل اشتباهی باشد که به سبب نقل به معنا به وجود آمده است و در تأیید این احتمال به دو روایت که پیش‌تر آورده استناد می‌کند. نخست روایتی که دربارهٔ وجوب امر به معروف و نهی از منکر بوده است و دیگر روایتی از امام باقر^(ع) که می‌فرماید: «هَذِهِ الْآيَةُ لِأَلِ مُحَمَّدٍ وَ مَنْ تَابِعَهُمْ» (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۶۶).

د) جابجایی لفظی

علامه روایتی از امام صادق^(ع) می‌آورد که عرش آن علمی است که خداوند، پیامبران و حجت‌های خود را از آن آگاه کرده است و کرسی آن است که خداوند این گروه‌ها را از آن آگاه نکرده است (ر.ک؛ مجلسی، ج ۵۵: ۲۸-۲۹). علامه دربارهٔ این روایت می‌فرماید: «این از وهم راوی است که دو لفظ کرسی و عرش را جابجا کرده است یا روایتی جعلی است، مانند روایت منسوب به زینب‌العطاره^۳ و در آن نشانه‌هایی از جعل است و کلام خدا آن را تصدیق نمی‌کند» (طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۱۱۲؛ برای نمونه‌های بیشتر، ر.ک؛ همان، ج ۴: ۲۵-۲۶).

۲-۱-۳) رفع اختلافات تفسیری و علل آن

علامه طباطبائی گاهی ذیل آیه، روایات مختلفی را از یک امام یا روایات مختلفی را از دو یا چند تن از ائمه^(ع) نقل می‌کند و تصریح می‌کند که روایات را نباید به‌صرف اختلاف ظاهری رد کرد، مگر اینکه دلیل خاصی بر رد آنها وجود داشته باشد. در یک روایت، مراد از ﴿وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ در آیه ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ﴾

فَوْقَ بَعْضِ دَرَجَاتٍ لَّيْبُلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ... و اوست که شما را جانشینان خود یا جانشینان گذشتگان، روی زمین قرار داد، و برخی از شما را بر برخی دیگر به درجاتی بالا برد تا شما را در آنچه به شما داده بیازماید» (الأنعام/ ۱۶۵)، «بالا بردن در قدر و منزلت و مال» دانسته شده است (ر.ک؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۲۲). اما در روایت دیگری آمده است که منظور، درجه واحدی (مشخصی) نیست، بلکه خداوند می‌فرماید که برخی از درجات، فوق برخی دیگر هستند و آن همان برتری اقوام در اعمال است (ر.ک؛ عتاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۸۸). علامه در رفع تنافی ظاهری این دو روایت می‌نویسد: «منافاتی بین این دو روایت نیست؛ زیرا اگرچه اعمال مال عامل آن است، اما درجات از آن خداست و به هرکس که بخواهد، می‌دهد تا برخی را با برخی دیگر بیازماید و همه را به آنچه به آنها عطا کرده، می‌آزماید» (طباطبائی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۱۷۳).

علامه ﴿قَدَّمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ آنان را در نزد پروردگارشان سابقه نیک و منزلت و مقامی راستین و پاداشی بسزاست ﴿در آیه ۲ سوره یونس را کنایه از «سابقه فضل و مکانت نزد خدا» می‌داند که با آن، شأن انسان نیکو می‌شود و به مطلوب خود دست می‌یابد. آنگاه سه روایت متفاوت از امام صادق^(ع) را از منابع مختلف نقل می‌کند که در یکی منظور از این عبارت‌ها، «رسول خدا»، در دیگری، «شفاعت پیامبر^(ص) و خاندان او» و در سومی، «ولایت امام علی^(ع)» دانسته شده است. علامه بیان می‌کند که اختلافی بین این روایات نیست؛ زیرا این عبارت، کنایه از سابقه و پیشینه [مؤمنان] دارد که با آن شأن ایشان نیکو می‌شود و ساحت قرب خدای سبحان، ساحت حقایق و واقعیات است و این مؤمنان برای نفوس خود ارتباطی واقعی و نسبتی حقیقی با رسول خدا که نزد پروردگارش است، مهتا ساخته‌اند و این ارتباط همان شفاعت رسول خدا و اصلاح امور این مؤمنان از سوی آن حضرت نزد خدای سبحان است. این ارتباط، بعینه وقتی که به خدای سبحان نسبت داده می‌شود، پیوندی باطنی با خدای سبحان دارد (ر.ک؛ همان، ج ۵: ۲۰۸-۲۰۹؛ برای نمونه‌های بیشتر، ر.ک؛ همان، ج ۱: ۴۸-۴۶، ۱۰۵، ۱۲۶، ۱۳۳؛ همان، ج ۳: ۱۴۱ و همان، ج ۶: ۳۶).

در برخی موارد نیز به دلیل واضح بودن وجه جمع روایات مختلف، فقط به نبود تنافی یا موافقت بین روایات اشاره کرده است؛ به عنوان نمونه، در روایات مختلف از امام باقر^(ع) و صادق^(ع) برای «عَفُو» در آیه ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ... و از تو می‌پرسند که چه چیز انفاق کنند؟ بگو: آنچه میسور است﴾ (البقره/ ۲۱۹)، چهار معنای «وسط» (ر.ک؛ عتاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۰۶)،

«کفایت» (ر.ک؛ همان)، «میان‌روی» (ر.ک؛ همان)، «آنچه از خوراک سال زیاد بیاید» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۵۵۸) بیان شده است. علامه در پایان می‌فرماید: «وَالرَّوَايَاتُ مُتَوَافِقَةٌ وَالْأَخِيرَةُ بَيَانٌ مُصَدِّقٌ» (طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۵۵۵-۵۴). واضح است که تمام معانی که برای عفو بیان شده است، تقریباً نزدیک به هم هستند و تنها تفاوت آنها در روایت آخر است که علامه آن را از باب بیان مصداق می‌داند.

به طور کلی، علامه دلایل اختلاف بین روایات تفسیری ائمه^(ع) را سه چیز دانسته است: نخست روش خاص ائمه^(ع) در تفسیر قرآن که همان آشنایی با لایه‌های معنایی آیه است، دودِیگر، عرف خاص ائمه^(ع) در بیان مفاهیم قرآنی است و سرانجام برخوردهای چندگانه عالمان با روایات که توضیح آن در ادامه خواهد آمد.

الف) اشراف معصوم^(ع) به لایه‌های معنایی آیات

علامه معتقد است که ائمه^(ع) روش خاصی در تفسیر قرآن دارند و این امر یکی از علل تفاوت تفسیر ائمه^(ع) است که در روایات بازتاب یافته است. وی ذیل آیه **﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾** و مشرق و مغرب از آن خداست. پس به هر سو رو کنید، همانجا روی خداست؛ بی‌تردید خداوند گستراننده و داناست **﴿البقره/۱۱۵﴾**، ابتدا دو روایت نقل می‌کند. نخست اینکه از امام پرسیده می‌شود: اگر شخصی در روزی ابری، جهت قبله را درست تشخیص ندهد و بعد از اقامه نماز با آشکار شدن خورشید بفهمد که اشتباه کرده است. آیا باید نمازش را اعاده کند؟! امام می‌فرماید: اگر وقت نماز نگذشته است، اعاده کند. سپس امام آیه فوق را خواندند (ر.ک؛ طوسی، ۱۴۲۹ق، ج ۲: ۴۹). در روایت دیگری، آیه مربوط به نماز مستحبی دانسته شده که در آن، اشاره به سمت قبله کافی است (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۵۶). علامه در توضیح این تفاوت تفسیری می‌نویسد: «هرگاه در موارد عام و خاص و یا مطلق و مقید از قرآن در اخبار اهل بیت^(ع) به خوبی جستجو کنی، درمی‌یابی که به‌تنهایی از عامی، حکمی و از عامی که تخصیص خورده، حکمی دیگر برداشت کرده‌اند؛ مثلاً از عام به‌تنهایی، حکم استحباب را استنباط می‌کنند که غالباً چنین است و از عام مخصّص حکم وجوب. در باب کراهت و حرمت نیز همین

گونه است». سپس در ادامه می‌گوید: «این یکی از اصول کلیده‌های تفسیر قرآن در روایات ائمه^(ع) است و مدار بسیاری از احادیث اهل بیت بر همین معنا قرار دارد. به این ترتیب، در باب معارف قرآنی دو نتیجه به دست می‌آید: نخست اینکه هر جمله‌ای از جملات قرآن به تنهایی حکایت از یک حقیقت ثابت یا حکمی از احکام ثابت دارد و با هر یک از قیود، از حقیقتی دیگر یا حکمی دیگر خبر می‌دهد. دوم اینکه هرگاه دو قصه و یا دو مطلب در جمله‌ای اشتراک داشتند، مرجع آنها یک چیز است. آنگاه علامه این دو نتیجه را دو سری می‌نامد که درون آنها اسراری دیگر نهفته است. «و هَذَا سِرٌّ تَحْتَهُمَا أُسْرَارٌ» (طباطبائی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱: ۱۷۷-۱۷۸). صاحب‌البیان درباره اینکه منظور از «سفها» در آیه ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ و اموال خود را که خدا وسیله قوام شما قرار داده، به سفیهان ندهید و آنها را از درآمد آن مال روزی دهید و لباس بپوشانید، و با آنها به گونه‌ای شایسته سخن بگویید ﴿النساء/۵﴾ چیست، چهار روایت ذکر می‌کند. در یکی از آنها منظور، «زن و فرزند فاسد نادان» دانسته شده است (ر.ک؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱: ۱۲۲)، در دیگری، «شارب خمر و زنان» (همان) و در روایتی دیگر «کسی که به او اعتمادی نیست» (همان: ۲۲۰). علامه اختلاف روایات را از باب توسعه معنایی واژه «سفها» می‌داند که از تعلیل موجود در آیه ﴿جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ گرفته شده است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ ق، ج ۳: ۳۵).

علامه دو روایت از امام صادق^(ع) درباره مستحب بودن تکبیر در شب عید فطر می‌آورند. در یک روایت، این تکبیر در نمازهای مغرب، عشاء، فجر، ظهر، عصر و نماز دورکعتی عید مستحب دانسته شده است (ر.ک؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱: ۸۲). اما در روایت دوم، نماز ظهر و عصر نیامده است (ر.ک؛ کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۷: ۶۴۶-۶۴۷). علامه اختلاف دو روایت را بر مراتب حکم استحباب حمل می‌کند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱: ۳۱۹-۳۲۰؛ برای نمونه‌های بیشتر، ر.ک؛ همان: ۶۴؛ همان، ج ۲: ۲۷ و ج ۴: ۱۱۱).

ب) عرف خاص ائمه در بیان مفاهیم قرآنی

علامه در فهم روایات تفسیری اهل بیت^(ع) توجه به تفاوت معنای اصطلاحاتی مانند قرائت، نسخ و تلاوت در کاربرد عالمان قرآن و مفسران با معنای آنها در روایات ائمه^(ع) را ضروری می‌داند.

علامه دو روایت در باب قرائت آیه ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...﴾ پس اگر درباره چیزی نزاع داشتید، آن را به خدا و رسول او برگردانید ﴿النساء/۵۹﴾ می‌آورد: «عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: نَزَلَ ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ وَإِلَى أَوْلَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۴۶۵) و «عَنِ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّهُ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ هَكَذَا: فَإِنْ خِفْتُمْ تَنَازُعًا فِي أَمْرٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أَوْلَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ. قَالَ: كَذَا نَزَلَتْ وَ كَيْفَ يَأْمُرُهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِطَاعَةِ وَ لَآئِهِ الْأَمْرِ وَ يَرْخُصُ فِي مُنَازَعَتِهِمْ إِنَّمَا قِيلَ ذَلِكَ لِلْمَأْمُورِينَ الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ أَطِيعُوا اللَّهَ» (همان: ۴۶۵). آنگاه می‌نویسد: «دو روایت مختلف‌اند، اما لحن روایت دوم نشان می‌دهد که روایات در مقام بیان تنزیل، یعنی مراد آیه است، نه قرائت آن، و این نحو بیان در روایات ائمه بسیار شایع است و آن، چنان که گمان می‌رود، موهم تحریف نیست» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۷۹۶). همچنین، در تفسیر ﴿بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا﴾ به آنچه خدا فرو فرستاده، کفر می‌ورزند ﴿البقره/۹۰﴾، از امام باقر^(ع) نقل می‌کند: «إِنَّ الْآيَةَ نَزَلَ هَكَذَا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي عَلَيٍّ بَغْيًا: إِنْ آيَهُ إِنْجِنِينَ نَزَلَ شَدَّهْ اسْت. أَنْجَهْ خَدَا دَرَبَارَهْ عَلَيَّ^(ع) فَرُو فَرَسْتَادَهْ اسْت، كَفَرُ وَرَزِيدَنْد» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۰) و مراد از «أَنْزَلَ اللَّهُ» در این روایت را غیر از نزول اصطلاحی و روایت را از باب بیان معنی یا از باب جری دانسته‌اند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ۱۶۱).

علامه در تفسیر آیه ۱۰۶ سوره بقره، مشهور به آیه نسخ، بحثی نسبتاً مفصل درباره نسخ آورده‌اند. پس از اشاره به اینکه نسخ در عرف فقها به معنای «آشکار شدن انتهای زمان حکم» است، بر چند نکته تأکید می‌کنند:

«نسخ مختص احکام تشریعی نیست و آیات تکوینی را نیز شامل می‌شود. مراد از نسخ، از میان رفتن اثر آیه است چه در ساحت تکلیف و چه غیر آن. گاه آیه یک جهت، و گاه جهات متعددی است و نسخ ممکن است در برخی جهات روی داده باشد. نسخ شامل همه کمالات منسوخ و مصلحت‌های مترتب بر آن است» (طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ۱۶۹-۱۷۲).

علامه نسخ در لسان ائمه^(ع) را غیر از نسخی می‌داند که در عرف علماء رایج است و مراد از آن را نسخ یکی از جنبه‌های آیات می‌داند. علامه در ذیل آیه ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾

إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ: بر شما نوشته و مقرر شده که چون یکی از شما را مرگ فرارسد، اگر مالی از خود باقی گذارده، برای پدر و مادر و نزدیکان خود به صورت پسندیده وصیت نماید؛ حقی بر عهده پرهیزکاران است» (البقره / ۱۸۰). از امام باقر^(ع) یا صادق^(ع) می‌آورد که این آیه با آیه فرائض که در آن حکم ارث آمده، نسخ شده است (ر.ک؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ق.، ج ۱: ۷۷). آنگاه با استناد به تعبیر ﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ بیان می‌کند که حکم دو مرتبه وجوبی و جوازی دارد. پس نسخ وجوب، منافی بقای مرتبه جواز آن نیست (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ ق.، ج ۱: ۳۰۷). همچنین، در باب آیه ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ و چون هنگام قسمت میراث، خویشان، یتیمان و فقیران حضور یابند، چیزی از آن اموال به آنان روزی دهید و به آنها سخنی نیکو و پسندیده گوید ﴿النِّسَاء/۸﴾، دو روایت از امام باقر^(ع) و صادق^(ع) نقل می‌کند که در یکی از آنها امام صادق^(ع) می‌فرماید: «آیه نسخ شده است» (عیاشی، ۱۳۸۰ ق.، ج ۱: ۲۲۲) و امام باقر^(ع) می‌فرماید: «نسخ نشده است» (همان: ۲۲۲). علامه در رفع تعارض دو روایت می‌نویسد: «نسخ وجوب، منافی بقای استحباب نیست» (طباطبائی، ۱۴۲۷ ق.، ج ۳: ۳۹).

ج) برخوردهای چندگانه عالمان با روایات

علامه یکی دیگر از علل توهم تعارض در روایات ائمه^(ع) پیرامون موضوعی واحد را برخوردهای چندگانه عالمان با این روایات می‌داند. از نظر ایشان، علت متعارض نامیدن این روایات، نبود مطالعه و تحقیق در این گونه روایات و سردرگمی در فهم مراد آنهاست؛ مثلاً در باب اختلاف احادیث پیرامون قیامت، ذیل آیه ۲۱۰ بقره، ابتدا بیان می‌کند، چون مردم درباره قیامت بحث علمی نکرده‌اند، در نتیجه، به فهم درستی از قیامت نرسیدند که قرآن در مورد این روز عظیم چه می‌گوید. در ادامه، ایشان برخوردکنندگان با روایات قیامت را به سه دسته تقسیم می‌کند. برخی آنها را به کلی رد کرده‌اند، این روایات با کثرت خود شاید نزدیک به ۷۰۰ روایت در ابواب مختلف است. برخی دیگر، علی‌رغم اینکه ظهور و صراحت آنها روشن است، دست به تأویل آنها زده‌اند و گروه دیگر راه میانه را پیموده‌اند و فقط آنها را نقل کرده‌اند، بدون اینکه در باب آنها بحثی کنند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ ق.، ج ۱: ۳۴).

۲- روش تفسیر قرآن به قرآن

۲-۱) قرائن برون آیه‌ای

قرائن برون آیه‌ای آن دسته از قرائن قرآنی است که در خارج از آیه قرار دارند و عموماً به صورت یک عبارت از آیه، یا مفهوم یک آیه یا دسته‌ای از آیات می‌توانند نقش تفسیری داشته باشند. این قرائن به صورت‌های متفاوت ظهور می‌کند؛ مانند موارد زیر:

الف) متشابه (نظیر)

یعنی تشابه آیات صرفاً بین دو آیه با هم نیست، بلکه می‌تواند بین یک آیه با عبارت آیه دیگر و یا بین یک آیه با چند آیه باشد، به این صورت که قدر مطلق همه آیات متشابه در شباهت موضوعی آنها با هم است؛ مثلاً درباره آیه ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ ای فرزندان آدم، به یقین بر شما لباسی که عورت‌های شما را بپوشاند و لباسی که زیب و زیور شما باشد نازل کردیم و البته لباس تقوی بهتر است. اینها از آیات و نشانه‌های خداوند است، باشد که متذکر شوند ﴿(الأعراف/۲۶)﴾. علامه این سؤال را مطرح می‌کند که چرا خداوند برای لباس و ریش از «أَنْزَلْنَا» استفاده کرده است. علامه صرفاً برای اینکه بیان کند این امر، چیز عجیبی در کلام خدا نیست، به آیات متناظر آن، اشاره می‌کند؛ مثل آیه ۶ سوره زمر که خبر از انزال چهارپایان و آیه ۲۵ سوره حدید که خبر از انزال آهن می‌دهد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ ق، ج ۴: ۲۱۷). یا اینکه گاه تناظر آیات به صورت انطباق است که دیگر به تفسیر آیه نمی‌پردازد و صرفاً به تناظر آن با آیه مورد نظر اشاره می‌کند (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۹۵).

ب) ضمیمه کردن

روش ضمیمه کردن آیات به یکدیگر صرفاً نقش تکمیلی در تفسیر قرآن دارد، به این صورت که هرگاه در آیه‌ای پیرامون یک مفهوم سخن به میان آمده باشد و تعدادی از ویژگی‌های آن مفهوم در خود آیه بیان شده باشد، برای به دست آوردن تفسیری کامل از آن مفهوم، نیازمند شناختن دیگر

ویژگی‌های آن هستیم. در این روش، آیه مکمل ضمیمه آیه مورد نظر (یعنی آیه‌ای که باید تفسیر شود) می‌شود. علامه در یک مورد از تفسیر البیان به روش ضمیمه کردن در تفسیر ائمه^(ع) اشاره کرده است. او روایتی از امام صادق^(ع) می‌آورد، به این مضمون که خداوند بر صاحب امر (امام) از اموال مردم حقی قرار داده است. آنگاه در تبیین آن می‌فرماید:

«این استفاده لطیفی است که امام از آیه ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ بر شما نوشته و مقرر شده که چون یکی از شما را مرگ فرارسد، اگر مالی از خود باقی گذارده، برای پدر، مادر و نزدیکان خود به طور پسندیده وصیت نماید که (این) حقی بر عهده پرهیزکاران است» (البقره/۱۸۰) به ضمیمه آیه ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِيَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَيَّ أُولِيَانِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است و همسرانش (در احترام و تحریم نکاح آنان به منزله) مادران آنها هستند و خویشاوندان نسبت به یکدیگر در کتاب خداوند از مؤمنان و مهاجران سزاوارترند، مگر آنکه بخواهید به دوستانان نیکی کنید. این در کتاب نوشته شده است» (الأحزاب/۶) کرده است؛ زیرا خداوند پیامبر را سرپرست مؤمنان قرار داد و به طاهرین از اهل بیت^(ع) که نفس خود اوست، ولایت داد. پس آنها مشمول آیه می‌شوند» (همان، ج ۱: ۳۰۸).

ج) مقام

مقام از آن دسته قرائن است که نقش دوگانه‌ای دارد، به این صورت که می‌توان از طریق مقام آیه، خود آیه را تفسیر کرد، یا از طریق مقام آیه‌ای به نقش تفسیری آیه برای آیات دیگر پی برد. در باب دوم، مقام نقش مبین و تعلیلی دارد؛ مثلاً درباره عبارت ﴿وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً﴾ در آیه ﴿وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ و تا تو را نشانه‌ای برای مردم قرار دهیم، و به استخوان‌ها بنگر که چگونه آنها را برمی‌داریم، سپس بر آنها گوشت می‌پوشانیم! پس چون بر او روشن شد، گفت: اکنون می‌دانم که خدا بر همه چیز تواناست» (البقره/۲۵۹) آن را در مقام بیان و تعلیل احیاء و

اماته در آیه بعد می‌داند (ر.ک؛ همان: ۱۳۶؛ برای نمونه‌های بیشتر، ر.ک: همان: ۱۵۳؛ همان، ج ۳: ۸۵ و همان، ج ۴: ۲۹۶).

۲-۲) قرائن درون آیه‌ای

منظور از قرائن درون آیه، آن دسته از قرائن لفظیّه و حالیّه مربوط به آیه مورد بحث است و مفسّر با به‌کارگیری آنها، آیه را تفسیر می‌کند. قرائنی مانند سیاق که علامه به سه گونه سیاق نضد (چینش) (ر.ک؛ همان، ج ۳: ۳۰۱)، سیاق مکان (ر.ک؛ همان، ج ۴: ۶۲)، سیاق خاصّ آیه (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۱۴۶ و ۳۱۸) در تفسیر خود آیه به منظور تعیین قائلان یا مخاطبان آیه (ر.ک؛ همان: ۱۷۹)، فضای آیه (ر.ک؛ همان، ج ۳: ۲۳۳)، مقام آیه (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۶۸)، مکی یا مدنی بودن آیه (ر.ک؛ همان، ج ۴: ۱۱۱)، تعیین ترتیب زمان نزول آیه (ر.ک؛ همان، ج ۵: ۲۵-۲۶) و پاسخ به سؤال مستفاد از مضمون آیه (ر.ک؛ همان، ج ۳: ۱۵۴) استفاده کرده است.

الف) مقام

«مقام آیه» از پرکاربردترین اصطلاحات به همراه سیاق در تفسیر البیان است. اهمیّت توجه به مقام سخن در این است که در دلالت الفاظ تأثیر می‌گذارد و معنای سخن را تعیین می‌کند. بر این اساس، در تفسیر قرآن نیز باید به مقام سخن توجه شود و ظهور واژه‌ها و جمله‌ها با توجه به آن به دست آید (ر.ک؛ بابایی، ۱۳۸۶: ۱۷۹). علامه به صورت‌های مختلف از مقام آیه برای تفسیر خود آیه استفاده می‌کند. وی گاهی با توجه به مقام آیه در کنار یک مؤید از قرآن به تفسیر می‌پردازد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱: ۱۱۲ و همان، ج ۵: ۲۸۰)، در مواردی با مشخص کردن مقام آیه، وجه تفسیری بودن آن را بیان می‌کند (ر.ک؛ همان: ۳۰۲ و همان، ج ۳: ۲۳۳)، گاهی آیه در مقام تعلیل مفهومی است که در درون خود آیه آمده است (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۳۳۷). گاهی نیز از مقام در دفع توهمی که ممکن است از توجه به ظاهر آیه پدید آید، استفاده می‌کند (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۹۵). همچنین، در برخی از موارد فقط مقام آیه را مشخص کرده است و دیگر به تفسیر یا وجه تفسیر داشتن آن اشاره نکرده است (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۲۸۲؛ همان، ج ۳: ۵۸ و همان، ج ۶: ۵۹).

ب) ظاهر

گاهی علامه از ظاهر آیه به منظور تفسیر خود آیه بهره گرفته است. او با استفاده از ظاهر آیه ﴿أَنْ طَهَّرَ آيَاتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (البقره/۱۲۵) مشخص می‌کند که بیت (خانه خدا) قبلاً وجود داشته است، هر چند با اثرش (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱: ۲۱۷). همچنین، در تعیین زمان نزول آیه ۳۰ سوره انفال، از ظاهر آیه کمک می‌گیرد و زمان نزول آیه را بعد هجرت یا دارالندوه می‌داند (ر.ک؛ همان، ج ۵: ۵۸).

ج) لحن و لسان آیه

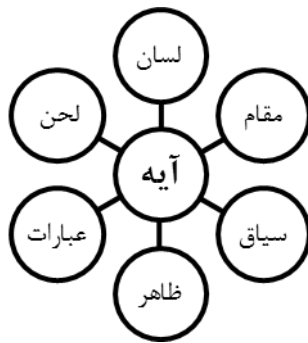
دو اصطلاح دیگر که علامه در تفسیر خود آیات به کار برده، لحن و لسان آیه است. منظور از لحن در اصطلاح (لغویان) که به صورت «لحن کلام» به کار می‌رود، چگونگی دلالت کلام بر معنا و مقصود گوینده آن است که از نوع کلمات به کار رفته در کلام و کیفیت ترکیب آنها فهمیده می‌شود و یا معنایی است که گوینده از کلام خود قصد می‌کند، ولی الفاظ و ساختار کلام خود را به گونه‌ای قرار می‌دهد که بدون صراحت و با کنایه و تعریض مقصودش را بفهماند (ر.ک؛ بابایی، ۱۳۸۶: ۱۸۱-۱۸۲). در همین باب، علامه در یک مورد از هر دو اصطلاح استفاده می‌کند. او درباره آیه ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (آل عمران/۱۶۱) لحن آیه را وقوع ظنّ به پیامبری داند و لسان آیه را به تبرئه از وی (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ ق: ج ۲: ۳۰۷). اما در جایی دیگر، ذیل آیه ۵ سوره مائده، به تنهایی از لسان آیه در راستای ردّ قول نسخ آیه کمک می‌گیرد (ر.ک؛ همان، ج ۳: ۲۱۳).

د) به کارگیری عبارات درون آیه

منظور از این عنوان، بهره‌گیری از عناصر لفظی تشکیل‌دهنده آیه است که می‌توانند در تفسیر آیه کارگشا باشد و با تکیه بر آنها می‌توان منظور از آیه، یا یک عبارت و یا یک کلمه از آیه را مشخص کرد. عناصر لفظی می‌تواند به صورت‌های کلمه-کلمه (از طریق یک کلمه در آیه به معنی یا منظور کلمه دیگر در همان آیه پی برد) (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۸۸؛ همان، ج

۲: ۶۸؛ همان، ج ۳: ۶۹؛ همان، ج ۴: ۱۶۶). عبارت- کلمه (با استفاده از یک عبارت در آیه، منظور یا معنی یک کلمه در همان آیه مشخص می‌شود) (ر.ک؛ همان، ج ۳: ۲۹۳). عبارت- عبارت (با استفاده از یک عبارت در آیه، منظور از یک عبارت دیگر در همان آیه را می‌توان مشخص کرد) (ر.ک؛ همان، ج ۵: ۲۱۵) و عبارت- آیه (با استفاده از یک عبارت آیه، منظور از کل آیه را می‌توان مشخص کرد) (ر.ک؛ همان، ج ۵: ۷۳).

در واقع، ساختار تفسیری یک آیه را با توجه به موارد فوق می‌توان چنین ترسیم کرد:



نمودار ۱) قرائن درون آیه (ساختار تفسیری آیه)

۳- تفسیر ادبی

تأثیر و نقش فراوان ادبیات در میان دیگر علوم، انگیزه‌ای شده است تا بسیاری از مفسران، قرآن را از این زاویه مورد بررسی قرار دهند و آیات را با این شیوه تفسیر کنند. روش‌شناسان، تفسیر ادبی را به سه شیوه تفسیر بیانی، لغوی و هرمنوتیک تقسیم کرده‌اند (ر.ک؛ علوی مهر، ۱۳۸۱: ۲۵۵). در اینجا دو روش بیانی و لغوی در البیان مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱) تفسیر بیانی

هرچند توجه به شیوه بیانی در تفسیر البیان زیاد نیست، اما در برخی موارد با اصطلاحاتی چون کنایه، استعاره، تشبیه، براءت استهلال، جناس، قرینه التفات به ظرایف

ادبی آیه اشاره کرده‌اند. علامه در تفسیر البیان به مسئله کنایه در کلام الهی اشاره کرده است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ ق، ج ۵: ۴۳، ۷۴، ۱۲۲، ۲۰۸). به عنوان مثال، درباره عبارت ﴿جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكَ مِنَ الْغَائِطِ﴾ و ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ﴾ در آیه ﴿إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا﴾ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در حالی که مستید به نماز نزدیک نشوید تا آن گاه که بدانید چه می‌گویید و نیز در حال جنابت تا غسل کنید، مگر در حال مسافرت و نیز در حال جنابت به مسجد نزدیک نشوید تا وقتی که غسل کنید مگر آنکه رهگذر باشید، و اگر مریض یا در سفر بودید در حالی که یکی از شما از قضای حاجت آمده یا با زنان همبستر شده و آبی نیافتید پس خاک پاکیزه‌ای بجویید و صورت‌ها و دست‌هایتان را مسح کنید، که به راستی خداوند بخشنده و بسیار آمرزنده است ﴿(النساء/۴۳) می‌فرماید: «اولی کنایه از "حدث" است و دومی کنایه از "نزدیکی" است و هدف استفاده از آن رعایت ادب در کلام است» (طباطبائی، ۱۴۲۷ ق، ج ۳: ۸۰).

علامه در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَلْزَمْنَا لَكُمْ مَعَكُمْ مِّن قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعْنَا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ ای کسانی که کتاب به شما داده شده! به آنچه ما نازل کردیم (و به قرآنی) که تصدیق کننده آنچه نزد شماست، ایمان آورید، پیش از آنکه صورت‌هایی را محو کنیم و به پشت سر برگردانیم یا آنها را لعن و طرد کنیم، چنان که اصحاب سبت را لعن کردیم و فرمان خداوند همواره شدنی است ﴿(النساء/۴۷). درباره ﴿مَنْ قَبْلَ أَنْ نَطْمِسَ﴾ بیان می‌کند که این عبارت در قالب استعاره برای بیان شرک به کار رفته است؛ زیرا طمس (محو کردن) از تبعات شرک است. سپس در ادامه می‌فرماید: «این چنین گفتار الهی هر چند که در قالب استعاره به کار رفته است، اما برای آن صورتی حقیقی وجود دارد که غیر از صورت مجازی آن است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ ق، ج ۳: ۸۵). علامه اینجا بیان کرده است که می‌توان از استعاره نیز معنای حقیقی اراده کرد. همچنان که علامه ذیل دو روایت از امام باقر^(ع) و امام صادق^(ع) که درباره «تشبیه» آیه ﴿...مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...﴾ هر کس انسانی

را جز برای قصاص نفس یا فسادی که در روی زمین کرده بکشد چنان است که گویی همه مردم را کشته است ﴿المائده/ ۳۲﴾ از آنها پرسیده شد، می‌فرماید که تشبیهات و استعارات قرآنی در موارد وعده، وعید و جزاء دارای معنی دیگری هستند و امام از تشبیه و تمثیل در آیه فوق مقام آخروی حقیقی را برداشت نموده است که این (آیه) تمثیلی است برای برزخی که بین دنیا و آخرت قرار دارد» (ر.ک؛ همان، ج ۳: ۲۵۰ و برای نمونه بیشتر، ر.ک؛ همان، ج ۱: ۱۶۳ و همان، ج ۵: ۱۹۵).

علامه ذیل آیه ۳۲ سوره مائده پیرامون تشبیه در کلام الهی سخن به میان می‌آورد و می‌گوید:

«در این آیه، تشبیه وصف متعلق به فرد واحد، به وصفی که متعلق به جمع است، وجود دارد. سپس در تعریف و کاربرد تشبیه می‌فرماید: در تشبیه دو مسئله وجود دارد: الف) بیان اتحاد در وصف. ب) بیان ارتباط میان مشبه و مشبه‌به، به این سبب که ارتباط بین این دو به دلیل اتحاد در وصف است؛ مانند زید مثل شیر است. این جمله زمانی در مزایای کلامی وارد می‌شود که وصف واقع شود (آن چیزی که باعث ارتباط زید با اسد شده، اتحاد در وصف شجاعت است که مشترک هر دو است)، با این توضیح که وجه‌شبهه (شجاع بودن) که در مشبه‌به (شیر) هست، حقیقتاً قوی‌تر از مشبه (زید) باشد و یا چیزی را که مفید دستیابی به ذکر مشبه‌به و تقدیر حال مشبه باشد، اظهار کند؛ زیرا ذکر حال مشبه‌به در هنگام خطا تأکید و تقویتی برای آن است و گرنه در غیر این دو حالت، این تشبیه کلامی لغو و زائد است؛ یعنی عبارت «زیدٌ كَأَلْأَسَدِ» مفید زیادی است نسبت به قول «زیدٌ شَجَاعٌ» است؛ چراکه شجاعت در اسد است و اسد شاخصی برای آن قرار گرفته است. حال اگر تشبیه در بین افراد یک نوع انجام بگیرد، درست مانند «زیدٌ مِثْلُ حَاتِمٍ» است و ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ بگو: جز این نیست که من هم مانند شما بشرم ﴿(الکهف/ ۱۱۰)﴾ و نیز تشبیه وارد در آیه ۳۲ سوره مائده، مثل این سخن ماست: إِنَّ قَتْلَ هَابِيلُ كَانَ كَقَتْلِ النَّاسِ جَمِيعاً؛ زیرا که در قتل را باز کرد و این اذعان را به وجود آورد که انسان می‌تواند انسان دیگری را بکشد، اما اگر فرد مشبه فردی منتشرأ مرسلأ باشد (وصفی که در فرد هست، در دیگر افراد انواع خود نیز باشد). سپس این ویژگی را در افراد نوع خودش بدانیم، نقض غرض تشبیه می‌شود و حکم آن باطل می‌شود؛ زیرا در این صورت در مشبه‌به همه ویژگی‌های افراد (مشبه) جمع شده است و وصف کُل قوی‌تر از حُکُم فرد می‌گردد و وصف مشبه‌به نسبت به کُل ضعیف‌تر می‌شود (برحسب زیادی مشبه نکته تشبیه زیاد می‌شود)؛

یعنی اگر میان یک فرد واحد و همه، مساوات برقرار شود، تشبیه فاسد می‌شود»
(طباطبائی، ۱۴۲۷ ق، ج ۳: ۲۴۷-۲۴۸).

یکی از صنایع معنوی علم بدیع و در تعریف آن گفته شده «وَ هِيَ أَنْ يَأْتِيَ النَّاطِمُ، أَوْ النَّائِرُ: فِي ابْتِدَاءِ كَلَامِهِ بِمَا يَدُلُّ عَلَى مَقْصُودِهِ مِنْهُ، بِالْإِشَارَةِ لَا بِالتَّصْرِيحِ: أَنْ چنين است که شاعر یا نویسنده در آغاز سخنش چیزی آورد که با اشاره نه با تصریح بر مراد او دلالت کند (ر.ک؛ هاشمی، ۱۳۸۱: ۳۵۲). علامه نیز در یک مورد به این مسئله در کلام الهی اشاره داشته است. به همین منظور، درباره عبارت ﴿...لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِّلْمُؤْمِنِينَ: تا با آن بیم دهی و وسیله تذکر مؤمنان باشد﴾ (الأعراف/ ۲) را مشتمل بر براعت استهلال برای نوعی بیان که سوره مشتمل بر آن است، می‌داند و آن احتجاج و تذکیر به محتوای کلی سوره است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ ق، ج ۴: ۱۷۸).

علامه یکجا از جناس سخن به میان می‌آورد، آن هم در آیه ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٍ وَ هَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهٍ: و حقا که آن زن قصد وی کرد، و اگر نه این بود که یوسف برهان پروردگار خود را دید، طبعاً (برای آمیزش) قصد او می‌کرد و یا آنکه آن زن وی را قصد نمود و او هم وی را قصد می‌کرد، اگر نه این بود که برهان پروردگار خود را دید﴾ (یوسف/ ۲۴) که می‌فرماید:

«تقیید فعل به "لولا" دلالت دارد بر اینکه همه اسباب موجود در واقعه، (یوسف و زلیخا) زمینه‌ساز گرایش یوسف به زلیخا بود و تنها چیزی که او را بازداشت، صرفه الهی بود، اما تأخیر قید از فعل "هم" به این صورت که نفرمود: وَ لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهٍ لَّهُمْ بِهًا، به سبب جناس بدیع است» (همان، ج ۶: ۵۰).

یکی از نکات قابل توجه تفسیر/البیان، توجه به قاعده التفات است. التفات به معنای انتقال کلام از اسلوبی به اسلوب دیگر است که سه نوع تکلم، خطاب و غیب دارد (ر.ک؛ سیوطی، ۱۴۲۱ ق، ج ۲: ۱۵۵). علامه معتقد است که التفات‌های قرآنی برای اینکه مفید واقع شوند، نیازمند یک فائده زائد بر تحویل کلام هستند و هر تغییر اسلوب در کلام را از نوع التفات نمی‌داند، مگر اینکه این ویژگی را داشته باشد که از آن با حکمت التفات یاد می‌کند. وی در این زمینه، قول اهل بلاغت درباره خاصیت التفات را ذکر می‌کند که آنها می‌گویند خاصیت بلاغت این است که با انتقال از وجهی از کلام به وجه دیگر، شنونده را سر ذوق می‌آورد و استماع آن، فرد کسل را بیدار می‌کند و به این دلیل است که با کمترین کلام، بیشترین نفع را می‌رساند، در حالی که زیادی کلام باعث سرگردانی

مخاطب می‌شود. علامه با این گفتار که آنها خیال کردند التفات از مزایای کلامی است، آن را رد می‌کند و قول گروه دیگری را ذکر می‌کند که بیان کرده‌اند التفات به تنهایی از مزایای کلام است، اما به شرطی که نیاز به یک نکته زائد بر تحویل وجه کلام و تغییر وصف داشته باشد که این قول را درست می‌داند. سپس به تبیین التفات می‌پردازد و می‌فرماید:

«التفات سه وجه (تکلم، غیب و مخاطب) دارد. هر یک از این سه وجه نیز وجوهی دارند؛ مانند غائب مفرد یا جمع، متکلم وحده یا مع‌الغیر... پس به وجود آمدن هر یک از این وجوه، احتیاج به نکته‌ای دارد (تا التفات مفید واقع شود)؛ مانند آیه ۱۵۹ تا ۱۶۰ سورة بقره» (طباطبائی، ۱۴۲۷ ق، ج ۳: ۱۰۰).

به همین منظور، در اکثر موارد، التفات‌های آیات را مشخص می‌کند (برای نمونه، ر.ک: همان، ج ۱: ۴۱، ۲۵۶، ۲۸۹؛ همان، ج ۲: ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۹؛ همان، ج ۳: ۹۹، ۲۲۷، ۲۲۸؛ همان، ج ۴: ۲۲، ۵۰، ۷۷، ۷۸، ۱۶۰، ۲۱۸ و ۳۸۸ و همان، ج ۵: ۴۸، ۸۹ و ۲۲۵). علامه معتقد است که اکثر التفات‌های قرآنی دائر مدار استماع پیامبر از وحی می‌باشند (ر.ک: همان، ج ۳: ۲۲۸؛ علامه توضیح در این مورد را به آینده ارجاع داده که چیزی یافت نشد). در موارد بسیاری، هرگاه به نظر می‌رسد که استفاده از این قرینه، راهگشای تفسیر است، از آن بهره می‌گیرد و معمولاً به وجه آن یا همان نکته اضافه که در بالا ذکر کرده است، اشاره دارد؛ مثلاً درباره التفات در آیه ۱۲ و ۱۳ سورة مائده به این صورت عمل می‌کند:

﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ﴾ (از غایب به) ﴿بِعَثْنَا﴾ (متکلم مع‌الغیر به) ﴿وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ﴾ (غایب به) ﴿لَعَنَاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾ (متکلم مع‌الغیر به) ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (غایب).

درباره وجه التفات در اینجا می‌فرماید: «در ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ﴾ چون گرفتن میثاق از بنی اسرائیل با واسطه موسی بود و خداوند در مقام غیب قرار دارد، از غیب استفاده کرد. همچنین، درباره ﴿وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ﴾ به همین صورت است. در «بِعَثْنَا» و «لَعَنَاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً» چون «بعث»، «لعن» و «تقسیه قلوب (سخت کردن دلها)» فعل الهی هستند که بدون واسطه انجام می‌شود. پس به این سبب آن را بی‌واسطه آورد نیز درباره علت استفاده از غیب در

عبارت ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ بیان می‌کند، چون مقام احسان و عبادت در غایب بودن معبود است. پس استفاده از غیب برای آن مناسب‌تر است (ر.ک؛ همان، ج ۳: ۲۲۷؛ برای نمونه‌های بیشتر، ر.ک؛ ج ۳: ۲۲۸؛ ج ۴: ۳۸۸ و ج ۵: ۲۲۵).

۲-۳) تفسیر لغوی

تفسیر لغوی نوعی از تفسیر ادبی است که مفسر به بررسی همه‌جانبه لغات و واژگان آیات اهمیت داده است و مفردات الفاظ قرآن و معانی گوناگون هر لغت و ریشه و اصل هر لفظ را مشخص می‌کند. علامه طباطبائی به گونه‌ای روشمند به تبیین معانی واژگان قرآن پرداخته است، ایشان در تبیین واژگان قرآنی از روش‌هایی مقایسه‌ای (کلمات مشابه یا متضاد)، توجه به اصل معنایی و در مواردی استناد به کتب لغوی استفاده کرده است، روش مقایسه‌ای بیشترین کاربرد را در البیان دارد. در این روش، علامه برای بیان هرچه بهتر معنای واژه قرآنی، آن را با یک واژه «مترادف» و یا «متضاد» مقایسه می‌کند و با توجه به واژه مقابل سعی در القای معنای درست واژه به مخاطب را دارد. در روش تبیین معنای واژه با استفاده از واژه «مترادف» علامه واژه‌ای را انتخاب می‌کند که از لحاظ کاربرد قرآنی، کاربردی نزدیک به واژه مورد نظر داشته باشد. سپس به تفاوت معنایی آنها با یکدیگر می‌پردازد؛ مثلاً در بیان معنای واژه «خاشعین» در آیه ۴۵ سوره بقره آن را با واژه «خضوع» مقایسه می‌کند و می‌گوید: هر دو در اصل به معنی ذلت هستند، اما خضوع، مربوط به بدن و خشوع، مربوط به قلب است» (همان، ج ۱: ۱۳۶؛ برای سایر موارد، ر.ک؛ ابتلی و اختبار خشیت، همان، ج ۱: ۱۸۳؛ «خوف»، ر.ک؛ همان، ج ۵: ۹۷-۹۸؛ «عصمت» با «طناب» و «رابط»، ر.ک؛ همان، ج ۲: ۲۵۹؛ «انزال» و «تنزیل»، ر.ک؛ همان: ۱۵۳؛ «صبر» و «بصیرت»، ر.ک؛ همان، ج ۴: ۱۲۷؛ «اصطفی» و «اجتباء»، ر.ک؛ همان، ج ۱: ۲۳۳؛ «حفیظ» و «وکیل»، ر.ک؛ همان، ج ۴: ۱۳۰؛ «غوایت» و «ضاللت»، ر.ک؛ همان، ج ۴: ۳۶۰؛ «سلام» و «أمن»، ر.ک؛ همان، ج ۵: ۲۲۶).

در راستای استفاده از روش مقایسه‌ای، گاه نیز با استفاده از لغات «متضاد» به تبیین معنای واژه قرآنی می‌پردازد. او درباره معنای «ذکر» در آیه ﴿فَادْكُرُونِي أَذْكَرَكُمُ وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ پس مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم، و مرا سپاس گزارید و کفر نورزید و کفران نعمت من نکنید

(البقره/ ۱۵۲)، یک بار آن را با واژه «غفلت» و بار دیگر آن را با واژه «نسیان» مقایسه می‌کند (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۲۶۳).

همچنین، در تبیین معنای واژگان به مواردی، از جمله اصل معنای واژه و توجه به اطلاق کلمه در آیه نیز توجه نشان داده است؛ مثلاً در بیان معنای «کافر» می‌گوید: «اصل کفر برای پوشاندن است و به این سبب، به کسی که حق را می‌پوشاند، کافر می‌گویند» (همان، ج ۱: ۸۰). در اکثر موارد، تنها به بیان معنای واژه بدون استفاده از روش یا منابع خاصی پرداخته است (برای نمونه، ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱: ۵۳، ۸۰، ۲۹۶ و ۳۴۳؛ همان، ج ۲: ۲۹۵؛ همان، ج ۳: ۵۷، ۶۴، ۸۱، ۸۴، ۸۶، ۸۸، ۱۰۶، ۲۳۷، ۲۵۶، ۲۶۴؛ ج ۴: ۲۹، ۴۴، ۴۵، ۷۲، ۹۴، ۹۶، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۴، ۱۹۵، ۲۱۶، ۲۴۴، ۲۵۱، ۲۸۴، ۳۱۱، ۳۶۰، ۳۸۲ و ۳۹۸ و همان، ج ۵: ۴۶ و ۱۴۵). در برخی موارد، علامه به کتاب لغوی صحاح اللغه (برای نمونه، ر.ک؛ همان، ج ۱: ۶۰؛ همان، ج ۲: ۱۵۲؛ همان، ج ۳: ۴۷ و ۸۷ و همان، ج ۴: ۵۹ و ۱۷۸ و همان، ج ۵: ۱۱۰) و در دو مورد به کتاب تاج العروس زبیدی (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۲۵۳ و ۲۵۹). در مواردی نیز به طور کلی، به قول لغویان استناد می‌کند (برای نمونه، ر.ک؛ همان، ج ۱: ۶۰ و ۶۷ و همان، ج ۲: ۱۶۶، ۱۶۸ و ۱۶۹).

۳-۳) روش تفسیر عقلی

در بیشتر تفاسیر، هر مفهومی، خواسته یا ناخواسته، از عقل در تفسیر قرآن بهره می‌گیرد، چراکه یکی از نقش‌های عقل تحلیل و پردازش داده‌های منابع دیگر است که در اینجا عقل نقشی ترکیبی ایفا می‌کند؛ یعنی گاهی ممکن است با علوم ادبی، یا به کمک مسائل روز و غیره. به تفسیر قرآن پردازد که نقش عقل در اینجا ملموس نیست. از این نظر، نمی‌توان نقشی اساسی برای آن بیان کرد. اما در موارد دیگر، عقل نقشی پررنگ در تعیین یک مسئله قرآنی دارد، نقش‌هایی مثل اثبات یک موضوع، نفی یک موضوع و استنباط قوانین عقلی می‌تواند داشته باشد (ر.ک؛ بابایی، ۱۳۸۶: ۳۱۱-۳۱۴). البته علامه نقشی قاطع برای عقل در درک معارف الهی قائل نیست و هنگامی که در باب منتهای درک عقل بشر سخن به میان می‌آورد، آن را در قضاوت پیرامون معارف الهی ناکارآمد می‌داند، در این باب می‌فرماید: «اما قضاوت‌هایی که عقل در باب موضوعاتی دارد که درک

می‌کند، زمانی صحیح است که موضوعی برای حکم او وجود داشته باشد، اما در باب علوم الهی (معارف) موضوعی برای عقل وجود ندارد که در باب آن قضاوت کند» (طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ۲۸۰).

نقش اثباتی عقل

در اینجا، منظور از نقش اثباتی، در مقابل نقش سلبی است؛ یعنی با بهره‌گیری از مقدمات عقلی به اثبات موضوع وارد در آیه می‌پردازد. علامه در اثبات معجزه از عقل بهره می‌گیرد و در این زمینه بیان می‌کند، هر حادثی ممکن‌الوجود است، پس وجودش علتی دارد. علت نزدیک به حادث از نوع طبیعی از سنخ خودش است و حوادث طبیعی در نهایت، به حوادث ماوراءالطبیعه منتهی می‌شوند. هیچ ضرورت یا برهانی بیان نمی‌کند که حوادث طبیعی بر مدار سبب طبیعی معهود از نظر وجودی یا عدمی سیر کند، پس این مقدمات حکم به امکان صدور حوادث طبیعی مادی از ماوراء طبیعی می‌کند، بدون اینکه مستند به سبب عادی معروفی باشند، بلکه بیان می‌کند سبب آن برای ما مجهول است و آن هم بر حسب عادت است که اگر این امور از ناحیه خدا باشد، معجزه و اگر از ناحیه شخصی از سوی خدا باشد، کرامت و از جانب غیرخدا (بدون اذن الهی) باشد سحر و کهنات است (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۲۲۳).

علامه در اثبات اینکه چیزی از خدا پنهان نیست و نه او از چیزی پنهان است، می‌فرماید: «چون خداوند از جانب خودش وجود را افاضه می‌کند و نیز خالق هر چیزی است، پس عقلانی نیست که چیزی از او پنهان باشد و یا اینکه خودش از چیزی پنهان باشد، مگر از راه غفلت، آن هم با حفظ حضور. سپس برای هر یک از موارد به آیه قرآن استناد می‌کند: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾ (آل عمران / ۵)؛ ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الحديد / ۴) (طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۲۸۴). یا در اثبات اینکه منظور از ﴿مَا أَنْزَلَ﴾ در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة / ۶۷)، تمام چیزهایی است که بر پیامبر نازل شده است، می‌فرماید: اگر منظور

تمام چیزهایی نباشد که بر پیامبر نازل شد، عبارت «فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ» (از نظر عقلی) تهدیدی غیر مفید واقع می‌شد؛ چراکه بین شرط و جزا (از نظر عقلی) اتحادی وجود ندارد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۳: ۳۱۴).

نقش سلبی عقل

عقل در برخورد با مسائل مختلف آنها را مورد سنجش قرار می‌دهد و بعد از بررسی جوانب آن به اظهار نظر در مورد آنها می‌پردازد. گاه مسئله مورد نظر ممکن است با مسلمات عقلی ناسازگار باشد که در این صورت، نقش عقل در اینجا سلبی می‌شود. علامه طباطبائی نیز از این جنبه عقلانی در تفسیر خود کمک گرفته است. پاسخ علامه به این پرسش که آیا می‌شود، از در پاره‌ای موارد امام ظلم یا شقاوتی سر بزند، به دلیل ناسازگاری با عقل منفی است؛ زیرا طبق عقل باید امام ذاتاً سعادت‌مند باشد و اگر سعادت‌مند نباشد، ممکن است در پاره‌ای از اوقات ظلم یا شقاوتی از او سر بزند. در نتیجه، همین امر باعث می‌شود که او محتاج به هدایت دیگری باشد و این با مقام هادی بودن امام ناسازگار است. همچنین، در تأیید این سخن به آیه قرآن استدلال می‌کند که می‌فرماید: «أَقْمَنَ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (یونس/ ۱۶)؛ یعنی آیا کسی که به حق می‌خواند با کسی که هدایت شده، به وسیله شخص دیگری یکسان است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ۱۹۱). یا درباره مسئله شهادت مردم عامه در آخرت، آن را مخالف عقل می‌داند و دلیل آن را عدم آگاهی عامه مردم بر باطن و نفس اعمال می‌داند (ر.ک؛ همان: ۲۴۶). اما در دنیا از عامه مردم به جز گروه خاصی شهادت پذیرفته می‌شود، چون جایگاه دنیا، جایگاه شهادت بر اساس ظاهر و محسوسات است که هر کسی قادر بر انجام آنهاست، اما جایگاه آخرت جایگاه آشکار شدن باطن افراد است. پس فرد شاهد باید توانایی درک باطن و نفس اعمال را در دنیا داشته باشد، تا بتواند در آخرت شهادت بدهد.

استنباط قانون کلی از آیه

همان‌گونه که آیات قرآن مشتمل بر برهان است، برخی از آنها نیز قوانین کلی عقلی دارند که با استخراج آن از آیه می‌تواند مبنای فهم آیات دیگر و یا علوم دیگر قرار بگیرد. علامه از آیه ﴿لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران/۶۴) یک قانون عقلی استنباط می‌کند که هرگاه دو وجود متساوی باشند، ممتنع است که یکی ارباب دیگری باشد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق.، ج ۲: ۲۳۹) و نیز آیه ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾ (آل عمران/ ۶۸) اشاره به یک قانون کلی دارد و آن اینکه، «تبعیت تابع»، تابع را به متبوع آن ملحق می‌کند و تمردش، او را از متبوع خود جدا می‌کند. پس اگر کسی از کسی پیروی کرد، از اوست (ر.ک؛ همان: ۲۴۱).

نتیجه‌گیری

به‌رغم غلبه روش روایی بر سایر روش‌های مطرح در *البیان*، علامه از روش‌های دیگر مثل قرآن به قرآن، تفسیر ادبی، تفسیر عقلی در تفسیر آیات کمک گرفته است. علامه سنت معصومان^(ع) در تفسیر قرآن را به دلیل فهم بالا و عصمت آنها حجت می‌داند که منتهی به این دیدگاه می‌گردد که اساساً روایات تفسیری حجت هستند که از معصوم^(ع) صادر شده باشد. به همین علت، تمام روایاتی که در *البیان* ذکر می‌کند، همگی از معصومین^(ع) صادر گردیده است. اما در مقابل، روایات تفسیری صحابه و تابعین را در تفسیر قرآن نمی‌پذیرد؛ زیرا معتقد است به صرف صحابه بودن (چنان‌که اهل سنت معتقد هستند)، نباید به آنها حُسن ظن داشت و جز در موارد اندک از روایات صحابه و تابعین بهره نگرفته است. علامه معتقد است که هر چیزی که ائمه^(ع) در تفسیر قرآن ذکر کرده‌اند، همگی برگرفته از قرآن است و با عرضه این روایات به قرآن صحت آنها را مورد سنجش قرار می‌دهد. صاحب *البیان* به تغییرات متنی در حدیث توجه داشته است و در این راستا، موارد ادراج، تصحیف، نقل به معنا، تغییرهای لفظی روایات را مشخص می‌کند. علامه ضمن اینکه اختلاف روایات تفسیری معصومان^(ع) را ظاهری می‌داند، علت اختلاف میان آنها را از باب اشراف معصوم به لایه‌های معنایی آیات، عرف خاص ائمه در بیان مفاهیم قرآنی و برخوردهای چندگانه عالمان با آن روایات می‌داند. علامه در تفسیر قرآن به قرآن به طور کلی، به دو صورت عمل کرده است، استفاده از خود آیه که با

عنوان قرائن درون‌آیه‌ای از آن یاد شد و استفاده از آیات دیگر که با عنوان قراین بیرون آیه از آن یاد گردید. وی در بحث قراین درونی آیه، تعریفی دیگر از آیه (به طور غیرمستقیم) از لحاظ کارکرد تفسیری ارائه می‌دهد، به این صورت که یک آیه را حداقل مشتمل بر برخی از موارد مثل سیاق، لحن، لسان، مقام، ظاهر و شکل می‌داند و با توجه به همین موارد ذکر شده، به تفسیر آیه می‌پردازد. قراین بیرونی آیه نیز در مواردی مثل مقابله، ضمیمه کردن، آیات متناظر و غیره قرار می‌گیرد. علامه در تفسیر ادبی با بیان مواردی مانند کنایه، مجاز، استعاره و قرینه التفات به بحث بلاغت نیز در تفسیر قرآن عنایت دارند. او در این میان بحث التفات‌های قرآنی را مهم دانسته است و هر جا التفاتی در آیات واقع شده، آنها را مشخص کرده است و معتقد است که التفات‌های قرآنی برای اینکه مفید واقع شوند، نیازمند یک فائده زائد بر تحویل کلام هستند و از آن با حکمت التفات یاد می‌کند. در تفسیر واژگان قرآن، علامه به دو صورت عمل می‌کند: نخست استفاده از واژه مترادف با واژه مورد نظر و دیگر اینکه استفاده از واژه متضاد. علامه نقش عقل را به دو صورت در تفسیر آیات کارآمد دانسته است. گاه مسئله مورد نظر با مسلمات عقلی ناسازگار است که در این صورت نقش عقل سلبی می‌شود و گاه نیز با بهره‌گیری از مقدمات عقلی به اثبات موضوع وارد در آیه می‌پردازد که عقل نقشی اثباتی پیدا می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱- آقای اصغر ارادتی، محقق کتاب، صفحه‌هایی از دست‌نوشته‌های علامه را در تفسیر سوره هود، در ابتدای جلد پنجم ارائه می‌کند، اما آن را در تحقیق این تفسیر قرار نداده‌اند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۲۷ق.، ج ۵: ۱۵).

۲- منظور، «مین» بیانیه برای جنس است.

۳- در مصادر حدیثی، مانند کافی (ر.ک؛ کلینی، ۱۴۳۰ق.، ج ۱۵: ۳۶۷) و کتاب توحید (ر؛ ابن‌بابویه قمی، ۱۴۱۶ق.، ۲۷۶)، روایتی با عنوان «زینب العطاره الحولاء» یا «الحولاء العطاره» منقول است که گفتگوی زنی را با همین نام با پیامبر خدا^(ص) گزارش کرده است. مضمون این حدیث، پرسش زینب از عظمت خداوند است که پیامبر^(ص) به تفصیل به وی پاسخ فرموده است.

منابع و مآخذ

قرآن کریم

ابن بابویه قمی، محمدبن علی. (۱۳۶۱). *معانی الأخبار*. ج ۱. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسين.

_____ (۱۴۰۴ق.). *من لایحضره الفقیه*. ج ۲. قم: جماعة المدرّسين فی الحوزة العلمیة.

_____ (۱۴۱۶ق.). *التّوحد*. ج ۱. قم: جماعة المدرّسين فی الحوزة العلمیة.

ابن شهر آشوب، محمدبن علی. (۱۳۷۹ق.). *المناقب*. ج ۱. قم: علامه.

اسدی نسب، محمدعلی. (۱۴۳۱ق.). *المناهج التفسیریة، عند الشیعة و السّنة*. ج ۱. تهران: مجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیة.

بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۶). *مکاتب تفسیری*. ج ۱. تهران: سمت و پژوهشکده حوزة و دانشگاه.

بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ق.). *البرهان فی تفسیر القرآن*. ج ۱. قم: بنیاد بعثت.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). *لغت نامه*. ج ۲. تهران: مؤسسه لغت نامه دهخدا.

زین الدین محمد، شهید ثانی. (۱۴۱۳ق.). *الرعاية فی علم الدرایة*. عبدالحسن محمدعلی البقال. ج ۲. قم: بهمن.

سیوطی، عبدالرحمن. (۱۴۲۱ق.). *الایقان فی علوم القرآن*. فوّاز احمد الزمرلی. بیروت: دارالکتب العرب.

شاذان، فضل بن شاذان. (۱۳۶۳). *الإيضاح*. ج ۱. تهران: دانشگاه تهران.

طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸). *قرآن در اسلام*. ج ۳. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. ج ۳. تهران: ناصر خسرو.

علوی مهر، حسین. (۱۳۸۱). *روش ها و گرایش های تفسیری*. ج ۱. تهران: اسوه.

عیاشی، محمدبن مسعود. (۱۳۸۰ق.). *التفسیر (للعیاشی)*. ج ۱. تهران: مکتبه العلمیة الإسلامیة.

فتح اللّهی، ابراهیم. (۱۳۸۹). *متدولوژی علوم قرآنی*. ج ۲. تهران: دانشگاه امام صادق^(ع).

فقیه ایمانی، سید محمدرضا و عباس مصلائی پور. (۱۳۹۳). «روش علامه طباطبائی در تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن در مقایسه اجمالی با تفسیر المیزان». *نشریة پژوهش های قرآن و حدیث*. س ۴۷. ش ۱. صص ۱۳۱-۱۵۲.

فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق.). *تفسیر الصافی*. ج ۲. تهران: مکتبه الصدر.

قمی، علی بن ابراهیم. (١٣٦٣). تفسیر التمی. ج ٣. قم: دار الكتاب.
کلینی، محمد بن یعقوب. (١٤٣٠ق.). الکافی. ج ١. قم: دار الحديث للطباعة و النشر.
مفید، محمد بن محمد. (١٤١٣ق.). الإختصاص. ج ١. قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید.
نقیب زاده، محمد. (١٣٩٣). «مقایسه دو تفسیر علامه طباطبائی (المیزان و البیان)». معرفت. س ٢٣. صص ٩٣-٨١.
هاشمی، احمد. (١٣٨١). جواهر البلاغه. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

