



The Exegetic Method of *Majd al-Bayān* and Comparing it to the Exegetic Method of *al-Şāfi**

Zeinab Roostaei¹ and Zahra Mahmoud Haghighi²

¹ Assistant Professor, Shiraz Faculty of Quranic Sciences, Uloom va Maaref-i Quran-i Karim University, Qom, Iran (corresponding author). Email: zeinabroostaei@yahoo.com

² Masters in the Exegesis of the Holy Quran, Shiraz Faculty of Quranic Sciences, Uloom va Maaref-i Quran-i Karim University, Qom, Iran. Email: haghighi75z@gmail.com

Abstract

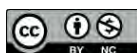
Majd al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, written by Muhammad Husayn Isfahani, is one of the contemporary exegeses that is similar to Fayz Kashani's *Tafsīr al-Şāfi* in terms of the early structure of the book, exegetic sources, scientific personality, and inclinations of the exegete. On the other hand, in some instances, Isfahani has been influenced by the views of Fayz. Nevertheless, no study has been performed yet regarding the method of Isfahani in *Majd al-Bayān* and comparing it to the method of Fayz Kashani in *Tafsīr Şāfi*. What methods did Isfahani use and what are the similarities and differences between his work and that of Fayz Kashani? These are questions that this study seeks to answer. This study shows that the narrative, rational-jurisprudential, and literary methods are the three prominent methods used by Isfahani in *Majd al-Bayān*. Isfahani's plentiful analyses along with the use of narrations remove this exegesis from among the narrative exegeses. Among the manifestations of the rational-jurisprudential method in Isfahani's exegesis are the following: considering rationalization to be correct, using the argument method in analyzing issues, considering the types of contexts, conceptual development, and eliminating the particularity of verses. Isfahani's method is not fixed in literary discussions and he has different methods according to the intent. He believes in the Theory of the Spirit of Meaning in analyzing terms even though his view has some differences in some of the details of this theory with other experts. He has also paid less attention to the topics of the morphology, syntax, and rhetoric of the verses.



Keywords: *Tafsīr al- Şāfi*, exegetic methods, Fayz Kashani, *Majd al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, Najafi Isfahani

* Received: 2023 Sep 30 | Received in revised form: 2023 Nov 21 | Accepted: 2023 Dec 14 | published online: 2023 Dec 21

Roostaei, Z., & Mahmoud Haghighi, Z. (2023). The Exegetic Method of *Majd al-Bayān* and Comparing it to the Exegetic Method of *al-Şāfi*. *Comparative Interpretation Research*, 9 (2), 230-261. <https://doi.org/10.22091/PTT.2023.8696.2164>



Introduction

One of the exegeses that have been written in the contemporary age is *Majd al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʿan* by Ayatollah Muhammad Husayn Isfahani, known as Najafi Isfahani and despite the high position of this exegesis among scholars, it is obsolete due to the short life of the exegete and the incompleteness of his book. Thus, it is necessary to introduce, examine, and present the method and inclination of the exegete in this book as well as to study and analyze his views in different Quranic sciences and various interpretative materials. Due to this very necessity, the methods of this exegete in analyzing the verses of the Quran will be examined. A study regarding this exegesis has not been done before this and only a summarized translation of it has been written by Mahdi Haeri Yazdi.

Due to the many similarities between *Majd al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʿan* and *Tafsīr al-Şāfi* as well as the similarity in the academic personalities and inclinations of the two exegetes and Isfahani's use of the views of Fayz Kashani, a comparison will also be made between these two exegeses. Therefore, the present study strives to find the main exegetic methods of *Majd al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʿan* with proofs and documentation as well as to present the similarities and differences of each of Isfahani's exegetic methods with that of Fayz Kashani.

The structure and source of *Majd al-Bayān* and *Tafsīr al-Şāfi*

After the beginning sermon of the book and explaining the goal and method of his writing, Isfahani explains twelve premises that include his views regarding Quranic sciences and some of his principles in exegesis in short. In the second part, he delves into the exegesis of the Opening Chapter and twenty verses of the Chapter of *al-Baqarah*. Fayz Kashani has also explained twelve premises at the start of his book and the titles of the premises are similar in both exegeses; however, Fayz Kashani's premises are much shorter than those that Isfahani has explained. Both exegetes have also acted very similarly in choosing the sources to use in their exegesis.

The exegetic methods of *Majd al-Bayān* and *Tafsīr al-Şāfi*

In *Majd al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʿan*, the narrative, rational-jurisprudential, and literary methods are prominently seen. The use of the narrative method in the whole of the exegesis is accompanied by the analyses of the exegete. Thus, it is not considered a purely narrative exegesis. The use of narrations in this work is for the interpretations of the terms used in a verse, as proofs to corroborate his exegetic views, the interpretation and analysis of a verse, and to explain the merits of the chapters. Similarly, his method in using narrations is that he has not dedicated a specific part of the exegesis to narrations and narrations have been mentioned by giving references to their source and, in some instances, by relying on memory. He has done very little documentation and contextual examination of narrations and follows the method of comparing narrations

against verses. In addition, in many instances, he has tried to resolve the contradictions between narrations. Compared to this exegesis, *Tafsīr al- Ṣāfi* is also similar regarding the role of narration in explaining the verses, using Shiite sources, and resolving the contradictions between narrations; however, Fayz is closer to a purely narrative exegesis and has also sufficed with citing the gist of narrations in some instances.

The rational-jurisprudential method in *Majd al-Bayān* manifests in considering reasoning to be right, the intellectual efforts of the exegete, the use of the argument method in analyzing issues, attention to types of contexts, conceptual development, and eliminating the particularity of verses, applying referents, analysis and concept analysis, analyzing and critiquing the views of experts, the precise analysis of narrations, discovering the relationship between verses, and arriving at the macrostructure. Even though *Tafsīr al- Ṣāfi* possesses a less jurisprudential aspect; however, it is jurisprudential in some aspects due to characteristics such as citing the views of exegetes and expressing his view, having a criterion for selecting narrations, and resolving their contradictions, generalizing the words of the verses, and not stopping at the referents of verses. The exegete has not chosen a fixed method in the literary part and has used various methods according to the intent he has. His method in analyzing terms is mostly based on the theory of the “Spirit of Meaning” even though he is different regarding some details of this theory from other experts. Similarly, it was found that the volume of the topics of the morphology and syntax of verses as well as their rhetorical analysis is lesser compared to other parts. Fayz Kashani has also acted similarly to Isfahani in literary discussions including morphology, syntax, and rhetoric.

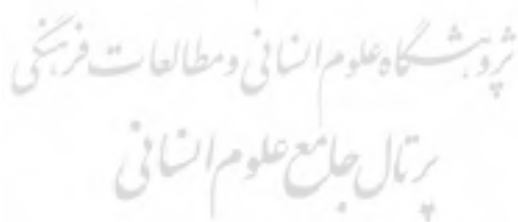
Conclusion

Based on the findings of this study, *Majd al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʿan* has clearly used the narrative method. However, due to the use of rational principles in dealing with narrations as well as their all-round analysis, and not sufficing with merely mentioning narrations in the exegesis of verse, it also possesses a rational method. The author was also not heedless of literary discussions; however, they appear less compared to the previous two methods. Fayz Kashani has also acted similarly in his exegetic method with the difference that Fayz’s use of narrations and method of dealing with them indicates that his main exegetic method is purely narrative with a little indulgence.

References

- Babaie, A. A. (2002). *Ravish-ha va gerayesh-hayi tafsiri*. Samt – Pazhouheshgah-i Hawza va Daneshgah. [In Persian].

- Farzaneh, H., & Heydari, D. (2019). Nazariye-yi ruh-i ma'na; taqirra va naqdha. *Islamic Philosophical Doctrines*, 13(23), 113-138. [In Persian].
- Fayz Kashani, M. M. (1994). *Tafsir al-Safi*. (H. Aalami, Research). Al-Sadr Publications. [In Arabic].
- Isfahani, M. H. (2012). *Majd al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. (M. Haeri Qazvini, Trans.). Dar al-Tafsir. [In Persian].
- Isfahani, M. H. (2012). *Majd al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. (Muassasa-yi Farhani-yi Shams al-Duha, Ed. & Research). Shams al-Duha. [In Arabic].
- Marefat, M. H. (2008). *Al-Tafsir wa-l mufasssiroon fi thawbat al-qashib*. Al-Jamiat al-Radawiyyah li-l Ulum al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Qaiminiya, A. R. (2010). *Beology-i nas: nishane shenasi va tafsir-i Qur'an*. Sazman-i Intisharat-i Pazhouheshgah-i Farhang va Andishe-yi Islami. [In Persian].
- Shakir, M. K. (2003). *Mabani va raves-hayi tafsiri*. Markaz-i Jahani-yi Ulum-i Islami. [In Persian].
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1984). *Mafatih al-ghayb*. (M. Khwajuy, Research). Muassasa-yi Mutaleat va Tahqiqat-i Farhangi-yi Anjuman-i Islami-yi Hikmat va Falsafe-yi Iran. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (n.d.). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Manshurat Jamaat al-Modarresin fi Hawzat al-Ilmiyyah. [In Arabic].



روش تفسیری مجد البیان و مقایسه آن با روش تفسیر الصافی *

زینب روستایی^۱ و زهرا محمود حقیقی^۲ 

^۱ استادیار، دانشکده علوم قرآنی شیراز، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران (نویسنده مسئول). رایانامه:

zeinabroostae@yahoo.com

^۲ کارشناسی ارشد تفسیر قرآن مجید، دانشکده علوم قرآنی شیراز، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران.

رایانامه: haghighi75z@gmail.com

چکیده

مجد البیان فی تفسیر القرآن، اثر محمدحسین اصفهانی، یکی از تفاسیر معاصری است که از نظر ساختار آغازین کتاب، منابع تفسیری، شخصیت علمی و گرایش‌های مفسر به تفسیر الصافی فیض کاشانی شباهت دارد. از طرفی اصفهانی در مواردی، از آرای فیض اثر پذیرفته است. با این حال، تا کنون پژوهشی درباره روش اصفهانی در مجد البیان و مقایسه آن با روش فیض در تفسیر صافی انجام نشده است. این که اصفهانی در تفسیر خود از چه روش‌هایی بهره برده است و عملکرد او چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با فیض کاشانی دارد پرسش‌هایی است که این پژوهش به دنبال پاسخ آن‌ها است. این پژوهش نشان می‌دهد که سه روش روایی، عقلی-اجتهادی و ادبی از روش‌های بارز اصفهانی در مجد البیان است. تحلیل‌های فراوان اصفهانی، همراه با کاربرد روایات، این تفسیر را از تفاسیر روایی محض خارج می‌کند. صحیح دانستن تعقل، استفاده از روش برهانی در تحلیل مسائل، توجه به انواع قراین، توسعه مفهومی و الغای خصوصیت از آیات از نمودهای کاربرد روش عقلی-اجتهادی تفسیر اصفهانی است. روش اصفهانی در مباحث ادبی ثابت نیست و به فراخور مقصود، روش‌های مختلفی دارد. در تحلیل مفردات قائل به نظریه «روح معنا» است، هرچند دیدگاهش در برخی جزئیات این نظریه با دیگر صاحب‌نظران تفاوت‌هایی دارد. به مباحث صرفی، نحوی و بلاغی آیات نیز کمتر پرداخته است.



کلیدواژگان: تفسیر الصافی، روش‌های تفسیری، فیض کاشانی، مجد البیان فی تفسیر القرآن، نجفی

اصفهانی

* دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۸ | بازنگری: ۱۴۰۲/۰۸/۳۰ | پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۳ | انتشار برخط: ۱۴۰۲/۰۹/۳۰

 روستایی، زینب؛ و محمودحقیقی، زهرا. (۱۴۰۲). روش تفسیری مجد البیان و مقایسه آن با روش تفسیر الصافی، پژوهش‌های

تفسیر تطبیقی، ۹ (۲)، ۲۶۱-۲۳۰. <https://doi.org/10.22091/PTT.2023.8696.2164>

مقدمه

در سال‌های اخیر، پژوهش‌هایی برای بررسی ویژگی‌های تفاسیر صورت گرفته است که هدف آن‌ها استخراج روش‌ها، مبانی نظری، و گرایش‌های تفسیری مفسران است. این تحقیقات می‌تواند برای خوانندگانی که امکان دسترسی مستقیم به این منابع را ندارند بازتاب‌دهنده نظرات تفسیری و تلاش‌های علمی و عملی نویسندگان در راه کشف مراد الهی باشد.

یکی از تفاسیری که در دوران معاصر به نگارش درآمده مجد البیان فی تفسیر القرآن است از آیت‌الله شیخ محمدحسین اصفهانی، معروف به نجفی اصفهانی، که، به‌رغم جایگاه بلند این تفسیر در میان اهل علم، چندان مورد توجه محققان قرار نگرفته است. شاید علت این کم‌توجهی عمر کوتاه مفسر و به‌تبع آن، ناقص ماندن کتاب وی باشد. بنابراین، معرفی، بررسی و ارائه روش و گرایش مفسر در این اثر و نیز بررسی و تحلیل آرای وی در علوم مختلف قرآن، و مطالب گوناگون تفسیری ضروری می‌نماید. پژوهش پیش رو، در راستای همین ضرورت، به بررسی روش‌های این مفسر در تحلیل آیات قرآن می‌پردازد. پیش از این، پژوهشی درباره این تفسیر، صورت نگرفته است و تنها ترجمه‌ای به‌قلم آیت‌الله مهدی حائری یزدی از این کتاب انجام شده که این ترجمه نیز خلاصه‌ای از اصل این تفسیر است. با توجه به این‌که این ترجمه به شکل خلاصه است و نمی‌تواند گویای تمام بخش‌های این کتاب باشد، این پژوهش اهمیتی دوچندان می‌یابد.

علاوه بر اهداف گفته‌شده، به دلیل شباهت‌های فراوان تفسیر مجد البیان با تفسیر الصافی، مقایسه‌ای میان این دو تفسیر صورت خواهد گرفت. از عواملی که مقایسه این دو اثر را قوت می‌بخشد شباهت شخصیت علمی و گرایش‌های دو مفسر و نیز اثرپذیری چشمگیر نجفی اصفهانی از برخی نظرهای فیض کاشانی است.

البته، پیش از این، پژوهش‌هایی در زمینه تفسیر الصافی صورت گرفته است. برخی به‌طور مختصر به روش کلی آن اشاره کرده‌اند. برای نمونه، مروتی و مجیدی‌نیا (۱۳۹۲) در «نگاهی دوباره به روش فیض کاشانی در تفسیر صافی» روش فیض را آمیخته با روایت و درایت می‌دانند. برخی به‌طور جزئی‌تر به روش‌های خاص وی در تفسیر، همچون روش اجتهادی، یا جمع روایات و رفع تعارض آن‌ها پرداخته‌اند، مانند فهیمی‌تبار (۱۳۸۷) در «تفسیر صافی و زمینه‌های اجتهاد در

آن»، کوثری‌نیا و همکاران (۱۳۹۸) در «تحلیل انتقادی از رویکرد فیض کاشانی در جمع روایات متعارض در تفسیر صافی». ایازی (۱۳۸۶) در «فیض کاشانی و روش‌های تفسیری او» به شرح روش اثری فیض کاشانی پرداخته است. رحمت‌الله عبدالله‌زاده آرانی و سمیه خاری آرانی در «بررسی روش تفسیری فیض کاشانی و ابن‌کثیر»، ضمن مقایسه روش تفسیری فیض با روش ابن‌کثیر در تفسیر القرآن العظیم، روش تفسیری ابن‌کثیر را تفسیر قرآن به قرآن و قرآن به سنت بر اساس منابع روایی اهل سنت و روش تفسیری فیض را روشی آمیخته با تأویلات باطنی بر اساس منابع روایی شیعه دانسته‌اند. رحمت‌الله عبدالله‌زاده آرانی در نقد و بررسی مبانی و روش‌های فیض در تفسیر قرآن کریم بیان می‌کند که فیض تفسیر خویش را بر اساس مشرب فکری خود بر دو مبنای حکمی-عرفانی و اخباری-روایی بنا نهاده و در این زمینه از دو روش تفسیر ماثور و تأویل باطنی به‌طور توأم پیروی کرده است. شایان‌فر (۱۳۹۲) مقالاتی را در معرفی آرا، احوال و آثار فیض کاشانی گردآورده است. ادبی فیروزجاه (۱۳۸۶) نیز در پایان‌نامه‌اش به تبیین روش روایی فیض پرداخته و مهم‌ترین جنبه اجتهادی تفسیر الصافی را جنبه عرفانی-اخلاقی معرفی کرده و تأکید نموده است که چون فیض عقل و اجتهاد را مصباح و راهنمای تفسیر آیات می‌داند، چندان به تفسیر اجتهادی روی نیاورده است. در پژوهش حاضر که روش تفسیری اصفهانی با فیض کاشانی مقایسه می‌شود، منبع اصلی این مقایسه آرای خود فیض در مقدمه و دیگر بخش‌های تفسیر و نیز عملکرد وی در متن تفسیر است. به‌رغم اینکه پژوهش‌ها درباره تفسیر الصافی فراوان است، اما در هیچ کدام مقایسه‌ای میان این تفسیر و تفسیر مجد البیان صورت نگرفته است. بنابراین، تحقیق حاضر در پی یافتن پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱. اصلی‌ترین روش‌های تفسیری اصفهانی در مجد البیان فی تفسیر القرآن چیست؟
۲. هر یک از این روش‌ها، بر چه اساسی، روش اصلی تفسیر تشخیص داده می‌شوند؟
۳. شباهت و تفاوت هر یک از روش‌های تفسیر نجفی اصفهانی با روش فیض کاشانی در چیست؟

روش‌های تفسیری مجد البیان و مقایسه آن با تفسیر الصافی

هر علمی دارای سه رکن اساسی است که عبارت‌اند از هدف، موضوع و روش؛ که روش در این میان

از جایگاه ویژه‌تری برخوردار است (عطار، ۱۳۹۹ ق، ص ۱۴؛ شاکر، ۱۳۸۲، ص ۴۶). «علت این اهمیت، نقش کاربردی آن در رسیدن به هدف علم است» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۲۱). «روش به معنای طی طریق با گام‌های منظم و روشن برای رسیدن به هدفی معلوم و مشخص است (اسدی‌نسب، ۲۰۱۰ م، ص ۱۸) و در صورت به کارگیری درست، هدف علم را تحقق می‌بخشد» (فتحعلی‌خانی، ۱۳۹۷، ص ۱۵۸). این تعبیر هنگامی که برای علم تفسیر به کار برده شود به این معنا است که مفسر برای رسیدن به تفسیر آیات قرآن، گام‌های منظمی را بر اساس مجموعه‌ای از افکار طی می‌کند (ابوطبره، ۱۴۱۴ ق، ص ۲۳).

پیش از شروع بحث اصلی، باید گفت مجد البیان تفسیری است با روش غالب اجتهادی روایی و با گرایش غالب عرفانی-فلسفی که در این مقاله، تنها به بررسی روش‌های علامه اصفهانی و مقایسه آن با روش‌های فیض کاشانی پرداخته می‌شود.

ساختار و چینش مجد البیان این گونه است که مفسر پس از خطبه آغازین کتاب و بیان غرض و روش خود در نگارش، ابتدا به بیان مقدماتی دوازده گانه می‌پردازد که به‌طور خلاصه شامل نظرات وی در زمینه علوم قرآنی و برخی از مبانی خود در تفسیر است. در بخش دوم نیز به تفسیر فاتحة الكتاب و بیست آیه از سورة بقره می‌پردازد. فیض کاشانی نیز در ابتدای تفسیرش مقدمات دوازده گانه‌ای را بیان کرده است که عناوین مقدمات در هر دو کتاب مشابه‌اند، اما مقدمات فیض بسیار مختصرتر از مقدماتی است که اصفهانی بیان کرده است.

از مقایسه منابعی که هر دو مفسر در یکی از مقدمات تفسیر خود بدان اشاره کرده‌اند به دست می‌آید که هر دو، در انتخاب منابع مورد استفاده در تفسیر خود نیز بسیار مشابه عمل کرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۷۷؛ اصفهانی، ۱۳۹۱، صص ۲۲۷-۲۲۸).

اصفهانی (۱۳۹۱) تفسیر را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: (۱) تفسیر ظاهری قرآن (۲) تفسیر اشارات، بواطن و دقایق آن. او در تعریف تفسیر می‌گوید:

تفسیر توضیح کلامی است که به‌تنهایی معنا را نمی‌رساند؛ بنابراین، تفسیر برابر است با تعیین مجمل و کشف مغلق. البته، معنایی که قرائن پنهان بر آن دلالت دارد، به اعتبار ظاهر ساختن آن قرینه، نیز در معنای تفسیر مندرج است؛ لذا پس از توجه پیدا کردن به

قرینه، اگر آن قرینه نزد عقلاً معتبر بود، مانند سایر قرائن ظاهر، محسوب شده و گرنه معتبر نیست. (صص ۶۳-۶۵)

در ادامه به بارزترین روش‌های مفسر خواهیم پرداخت:

۱. روش روایی

روش روایی از بارزترین ویژگی‌های مجد البیان است و حجم روایات در آن به گونه‌ای است که توجه هر خواننده‌ای را به خود جلب می‌نماید. اگرچه به دلیل تحلیل‌های همه‌جانبه مفسر، به‌خصوص ذیل احادیث، نمی‌توان آن را یک تفسیر روایی محض، همچون تفسیر نور الثقلین یا البرهان، تلقی کرد؛ زیرا در تفسیر روایی محض هیچ اجتهادی در راستای فهم و تفسیر آیات صورت نپذیرفته و تنها، تفسیری که از روایات برداشت شده باشد معتبر و کافی است (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۶۹).

در مجد البیان روایات مبنای تمام نظرات تفسیری مفسر هستند و البته، عدم توقف مفسر بر نظر روایات دلیل دیگر در روایی محض نبودن تفسیر است. او، ضمن بررسی روایات ذیل آیات، سعی دارد متن روایت را با تحلیل‌های خود با آیات متناسب سازد، ولی در برخی موارد نیز احتمالات دیگری را که در روایات مطرح نیست، ارائه می‌دهد (اصفهان‌ی، ۱۳۹۱، صص ۵۰۲-۵۰۴).

۱.۱. شیوه به کارگیری اخبار ذیل آیات

در ادامه شیوه‌های گوناگون به کارگیری روایات از جانب مفسر به همراه شواهدی از متن ارائه می‌گردد:

الف) بیان و تحلیل احادیث در ابتدای هر آیه برای تفسیر مفردات: روش جاری مفسر در تفسیر آیات آن است که در ابتدا روایاتی را، به‌ویژه در زمینه تفسیر مفردات آیه و مراد از آن‌ها، بیان می‌کند و بر مبنای آن روایات، مباحث خود را پیش می‌برد.

به عنوان نمونه، مفسر، ذیل آیه ۶ سورة فاتحه، ابتدا به ذکر دو روایت می‌پردازد: «قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ 'اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ' يَقُولُ: أَرْشِدُنَا لِلصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ، أَرْشِدُنَا لِلرُّومِ الطَّرِيقِ الْمُوْدِّي إِلَى مَحَبَّتِكَ، وَ الْمُبْلَغِ إِلَى جَنَّتِكَ وَ الْمَانِعِ مِنْ أَنْ تَتَّبِعَ أَهْوَاءَنَا فَتَنْعُطِبَ، أَوْ أَنْ نَأْخُذَ بِأَرَائِنَا فَتَنْهَلِكَ». (التفسير

المنسوب إلى الإمام الحسن بن علي العسكري ، ۱۴۰۹ ق، ص ۴۴) و «أَدِمْنَا لَنَا تَوْفِيقَكَ الَّذِي بِهِ أَطْعَمْنَاكَ فِي مَاضِي أَيَّامِنَا - حَتَّى نَطِيعَكَ كَذَلِكَ فِي مُسْتَقْبَلِ أَعْمَارِنَا» (التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن بن علي العسكري ، ص ۴۴). پس از آن، به توضیح معنای هدایت پرداخته و معتقد است هدایت به معنای مطلق ارشاد و ارائه راه است، چه رسیدن به مقصود را به همراه داشته باشد چه نداشته باشد؛ اما عدم پذیرش هدایت و عمل مطابق آن موجب می شود برخی چنین برداشت کنند که اصلاً هدایت وجود نداشته است. البته، نه برای آن که هدایت به معنای ایصال الی المطلوب است، بلکه از آن جهت که هر آنچه غایت و مقصود از آن ظاهر نشود گویی که نبوده است. او پس از بیان معنای هدایت، به مفاد دو روایت اشاره می کند که مراد از هدایت، اعطای آن به وجهی است که ملازم با طریق باشد. از این نوع هدایت، تعبیر به توفیق می شود، زیرا شأن هدایت تأثیر عملی آن است؛ لذا اگر اثر نکند، یا به سبب نقصان آن است و یا به سبب وجود مانعی برای اثرگذاری است. زمانی که منظور از این دعا هدایت کامل و مؤثر است، گاهی به توفیق و گاهی نیز، به سبب ملازمت با طریق، از آن به ارشاد تعبیر می شود. بنابراین، هدایتی که در عمل اثری ندارد ضررش از نفع آن بیشتر است، زیرا کوتاهی صاحب آن، از فرد جاهل بیشتر است (اصفهانی، ۱۳۹۱، صص ۳۴۱-۳۴۳).

ب) استشهاد به روایات در تأیید نظرات تفسیری مفسر: این نوع استشهاد گاهی با ذکر منبع و گاهی نیز به تصریح مفسر، با استعانت از حافظه بوده و در منبع و الفاظ روایت مشکوک است. نمونه اول در تفسیر بسیار زیاد است و در برخی موارد مفسر با جملاتی همچون «وفیهما تأیید لجملة ما قدمناه، و فیما قدمنا شرح لکثیر من هذه الفقرات لمن تدبر وتبصر» (اصفهانی، ۱۳۹۱، صص ۳۷۲، ۳۷۸) به آن اشاره می کند. در نوع دوم می توان به نمونه ای اشاره کرد که مفسر، در تفسیر واژه صراط، آن را مقدماتی که موجب رسیدن به مقصود می شود دانسته و سپس به روایتی استشهاد می کند و می گوید: «علی ما یخطر ببالی من ألفاظ الحدیث أو قریباً من ذلك» (اصفهانی، ۱۳۹۱، ص ۳۴۶). نمونه این عبارت در موارد گوناگونی، در تفسیر دیده می شود. البته، متن روایت فوق، به دلیل استناد مفسر به محفوظات خود، اندکی با متن روایت در کتاب های روایی تفاوت دارد.

ج) استناد به حدیث برای تفسیر آیه به همراه تفصیل و بسط آن: در این روش، نجفی پس از ذکر روایت، ابعاد گوناگون حدیث را به تفصیل بررسی می‌کند. به عنوان نمونه، ذیل آیه ۷ سورة فاتحه می‌گوید:

فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ أَيْ قُولُوا اهْدِنَا صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بِالتَّوْفِيقِ لِدِينِكَ وَطَاعَتِكَ وَهُمْ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ يَطِيعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا.
(ابن بابویه، ۱۴۰۳ ق، ص ۳۶)

اصفهانی منظور از دو واژه مذکور در روایت، یعنی «توفیق در دین» و «طاعت خدا»، را تبیین کرده و معتقد است این دو از نعم الهی بوده و از آن جهت که نعم الهی به دو قسم وهبی و کسبی تقسیم می‌شوند، این دو نیز می‌توانند وهبی یا کسبی باشند.

همچنین معتقد است نعمت منفعتی است که از روی احسان به غیر برسد؛ چنین نعمتی شکر را به دنبال دارد. شرط دیگر در معنای نعمت آن است که لازم نیست ذاتاً منفعت باشد، بلکه می‌تواند وسیله حصول یک منفعت باشد، مانند پول. با این توضیحات، یکی از احتمالات در معنای حدیث آن است که منظور از اطلاق نعمت به توفیق و طاعت، نعمت‌های اخروی باشد، زیرا نعمت حقیقی نعمت اخروی است. احتمال دیگر آن است که منظور از روایت حصر نعمت در توفیق در دین و طاعت باشد و اما وجه اشاره به این دو با واژه نعمت این باشد که توفیق و اطاعت اساس تمامی نعمات و موجب رسیدن به آن‌ها هستند. و احتمال سوم نیز آن است که استعمال لفظ نعمت اراده منعم‌علیهم باشد به شکل عام (اصفهانی، ۱۳۹۱، صص ۳۵۷-۳۶۱).

د) استناد به روایات برای بیان فضائل سوره‌ها: مفسر پس از پایان هر سوره، به بیان فضائل آن می‌پردازد. از اصلی‌ترین مباحث این بخش روایات هستند، اگرچه همچون سایر بخش‌های تفسیر، در این بخش نیز به تحلیل و بررسی روایات می‌پردازد و سعی دارد فضیلت‌های ذکر شده برای سوره را، که در روایات بدان اشاره شده، علت‌یابی نموده و بسط دهد (اصفهانی، ۱۳۹۱، صص ۳۶۶-۳۷۰).

۲.۱. روش مفسر در برخورد با روایات

اکنون روش‌های مختلفی که مفسر در رویارویی و استعمال روایات در تفسیر اتخاذ کرده است بررسی می‌شود.

۱. در این تفسیر روایات جدا از سایر بخش‌ها نیستند، بلکه از ابتدای بحث مبنای نظرات قرار گرفته و در ادامه سخنان نیز همچنان به عنوان تأیید مباحث در تمام تفسیر پراکنده هستند.

۲. مفسر، در اکثر موارد، با ذکر منبع به بیان روایات می‌پردازد و در موارد اندکی نیز بدون ذکر منبع و به کمک حافظه خود از روایات بهره می‌گیرد.

۳. بررسی سندی روایات در تفسیر به ندرت دیده می‌شود و در مواردی که به سند حدیث اشاره شده هم به صورت اجمالی و گذرا است، مانند: «و روی الطبرسی قریباً من ألفاظه عنه (ع) مرسلًا لكنّ الموجود فی النسخة أفرع بالموحدین كما أنّ الموجود فی نسخة الوسائل عن الكلینی أفرع بالمتنّة والمهملة كما أنّ الموجود فی نسخة تفسیر علی بن إبراهیم هكذا». (اصفهانی، ۱۳۹۱، ص ۲۰۷). البته، مفسر در بخشی از مقدمه تفسیر به این روش، یعنی اختصار در تحلیل سندی روایات، اشاره کرده است (اصفهانی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۴).

۴. بررسی متنی روایات نیز به صورت اندک به چشم می‌خورد، به گونه‌ای که وی در موارد معدودی تنها به اختلاف الفاظ حدیث در مصادر مختلف حدیثی اشاره می‌کند. به عنوان نمونه، وی پس از ذکر روایتی چنین تعبیر می‌کند: «وقد سبق ذیلہ بتغییر ما فی الألفاظ» (اصفهانی، ۱۳۹۱، صص ۸۴-۸۵).

البته، اگر منظور از بررسی متنی روایات را بررسی و تحلیل لغات و معنای آن‌ها بدانیم، این مورد بسیار در تفسیر دیده می‌شود. برای مثال، مفسر ذیل روایتی در صفت متقیان به هنگام قرائت قرآن (سید رضی، ۱۴۱۴ ق، ص ۳۰۳)، به بررسی لغوی بسیاری از واژگان حدیث پرداخته و منظور روایت را شرح می‌دهد (اصفهانی، ۱۳۹۱، صص ۲۱۸-۲۲۴).

۵. زمانی که روایتی را از کتاب‌های غیر روایی، مانند برخی تفاسیر روایی، ذکر می‌کند، گاهی حدیث را به راوی اصلی نسبت می‌دهد و گاهی حدیث را از خود کتاب، مثل مجمع البیان یا جوامع الجامع طبرسی، یا از کتاب ناقلان اخذ می‌کند. به عنوان نمونه، از تفسیر الصافی فیض

کاشانی، وسائل الشیعة شیخ حر عاملی، بحار الأنوار مجلسی، و معالم الزلفی و غایة المرام سید هاشم بحرانی نقل کرده و آن حدیث را، به سبب اعتماد به ناقلان، به مصنف اصلی نسبت می‌دهد (اصفهانی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۸).

۶. روش اصفهانی در سنجش روایات عرضه آن‌ها بر قرآن است، چنان که خود به آن اذعان دارد. وی بر مبنای احادیث، قاعده ارجاع اخبار به قرآن را به دست می‌آورد که در صورت موافقت با آیات باید اخذ شوند و در صورت مخالفت باید کنار گذاشته شوند. همچنین، اگر موافق و مخالف نبودن روایات با آیات به دست آید، در صورتی که حدیث دارای تمام شرایط حجیت نباشد، باید کنار گذاشته شود (اصفهانی، ۱۳۹۱، ص ۶۸).

۷. رفع تعارض میان روایات نیز در موارد معدودی به چشم می‌خورد. مثلاً در یکی از مقدمات کتاب، مفسر به بیان روایاتی می‌پردازد که مطالب قرآن را تقسیم‌بندی کرده است، با این مضمون که در یکی از روایات مطالب به چهار دسته تقسیم شده که یک‌چهارم آن‌ها در مورد اهل بیت، یک‌چهارم در مورد دشمنان آنان، یک‌چهارم در مورد سنن و امثال و یک‌چهارم در فرائض و احکام است. در روایت دیگر اشاره شده است که یک‌سوم قرآن در مورد اهل بیت و دشمنانشان، یک‌سوم در مورد سنن و امثال و یک‌سوم دیگر در فرائض و احکام است. همچنین، در روایت دیگر آمده است که یک‌سوم در شأن اهل بیت و محبان آن‌ها و یک‌سوم در مورد دشمنان اهل بیت و دشمنان پیشینیان آن‌ها و یک‌سوم دیگر در سنن و امثال نازل شده است.

اصفهانی (۱۳۹۱) به دو گونه ناسازگاری در این روایات اشاره می‌کند: (۱) تعارض ظاهری روایات با یکدیگر، (۲) تعارض روایات با مطالب قرآن، با این توضیح که بسیاری از مطالب دیگر در قرآن مانند موضوع قیامت، قصص پیشینیان وجود دارد که در روایات به آن‌ها اشاره‌ای نشده است. پس از ذکر مطالب یادشده، اصفهانی به رفع این تعارض می‌پردازد که تقسیمات ذکرشده در روایات به منظور اشاره به تعدیل بخش‌ها و مساوی نشان دادن مقسم‌ها نیست، بلکه تنها برای ثبت و اشاره به مقسم‌هاست. او در ابتدا سعی می‌کند قدر مشترک سه روایت، یعنی روایت سوم را در نظر بگیرد و اضافاتی را که در روایات دیگر است در تقسیم‌بندی روایت سوم جای دهد؛ با این توضیح که هر آنچه در مورد محبان اهل بیت است، می‌تواند در مورد آن‌ها نیز باشد؛ زیرا محبان نیز

ملحق به آن‌ها هستند و دشمنان پیشین نیز ملحق به دشمنان آن‌ها هستند، به دلیل تعمیمی که در آیات وجود دارد (صص ۱۰۹-۱۱۲).

۸. در زمینه منابع روایات، مفسر بیش‌تر از منابع روایی شیعه بهره برده است، اما در مواردی نیز پس از ذکر روایات از منابع شیعی، اشاره می‌کند که مشابه آن در منابع اهل سنت نیز آمده است (اصفهانی، ۱۳۹۱، ص ۵۲).

در ادامه به برخی از مهم‌ترین شباهت‌ها و تفاوت‌های روش این تفسیر و تفسیر الصافی در موضوع روایی اشاره می‌شود.

۱. هر دو مفسر جایگاه ویژه‌ای برای روایات اهل بیت در تفسیر آیات قائل‌اند. به عنوان نمونه، اصفهانی (۱۳۹۱) پس از تعریف تفسیر و بیان شرایط لازم مفسر، متذکر می‌شود که به کارگیری قواعد مختلف تفسیر به همراه ضمیمه کردن علوم مختلف به یکدیگر به کثرت علوم می‌انجامد، زیرا از کنار هم قرار دادن علوم مختلف، مجهولات بسیاری پاسخ داده می‌شود. وی تأکید ویژه‌ای بر نقش روایات داشته و معتقد است تطبیق میان ظواهر آیات و تفاسیری که از اهل بیت رسیده موجب به دست آمدن قواعدی می‌گردد که در استخراج علوم فراوان از مراتب مختلف قرآن، مؤثر است. البته، مفسر اعتقاد دارد جمیع مراتب قرآن تنها نزد معصوم یا خواص آنان است (ص ۷۳). فیض کاشانی (۱۴۱۵ ق) نیز یکی از مقدمات تفسیر خود را به موضوع حصر تمام علوم قرآن در اهل بیت اختصاص می‌دهد (ج ۱، صص ۱۹-۲۳). در مقدمه‌ای دیگر نیز از مبنای خود برای استفاده از احادیث در تفسیر آیات سخن رانده است. از توضیحات فیض چنین بر می‌آید که وی در شرح الفاظ و مفاهیم، هر جا که نیاز به سماع از معصوم بوده، در صورتی که آن سخن معصوم مؤید به محکّمات قرآن باشد، از آن استفاده کرده است (ج ۱، ص ۷۵).

۲. هر دو تفسیر بیشتر از منابع روایی شیعی استفاده کرده‌اند.

۳. چنانچه اشاره شد، اصفهانی در موارد انگشت‌شماری، با استناد به حافظه، به روایات استناد کرده است که در اکثر موارد نیز تفاوت چندانی با اصل حدیث ندارد، اما فیض کاشانی (۱۴۱۵ ق) علاوه بر نقل مستقیم احادیث، روش نقل به مضمون را نیز صحیح دانسته و در

بخش‌هایی از تفسیر خود به نقل به مضمون روایات بسنده کرده است و به این روش خود در مقدمه تفسیر اشاره کرده و آن را مورد تأیید ائمه نیز می‌داند (ج ۱، ص ۷۶).

۴. صافی، در مقایسه با مجد البیان، بیش‌تر به یک تفسیر روایی محض نزدیک است، زیرا اظهارنظرهای فیض ذیل روایات در مقایسه با اصفهانی بسیار کمتر است و در موارد بسیاری، تنها به ذکر روایات، بدون تحلیل و بررسی آن‌ها، اکتفا می‌کند. به‌عنوان نمونه، در تفسیر آیه ۲۴ سوره فرقان، پس از بیان معانی برخی واژگان، تنها به بیان چند روایت اکتفا کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۱۰)، اما این مسئله در مجد البیان دیده نمی‌شود.

۵. اگرچه اجتهاد اصفهانی در تحلیل روایات بیش‌تر از فیض کاشانی است، ولی در تفسیر صافی نیز موارد زیادی از رفع تعارض روایات دیده می‌شود. به‌عنوان نمونه، فیض کاشانی (۱۴۱۵ ق) در تفسیر «ایام الله» به این روایات اشاره می‌کند که

قيل بوقايعة الواقعة على الأمم الماضية وأيام العرب يقال لحروبها. وفي المجمع والعياشي عن الصادق عليه السلام يَنْعَمُ اللَّهُ وَأَلَاءُهُ. وَالتَّمَيُّ أَيْامُ اللَّهِ ثَلَاثَةٌ يَوْمُ الْقَائِمِ وَيَوْمُ الْمَوْتِ وَيَوْمُ الْقِيَامَةِ. وَفِي الْخَصَالِ عَنْ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيَّامُ اللَّهِ يَوْمُ يَقُومُ الْقَائِمُ وَيَوْمُ الْكُرَّةِ وَيَوْمُ الْقِيَامَةِ. و پس از آن می‌گوید میان این دو روایت منافاتی وجود ندارد، زیرا آنچه برای مؤمنان نعمت محسوب می‌شود، برای کفار نعمت بوده و ایام یادشده نیز برای گروهی نعمت و برای گروهی دیگر نعمت است (ج ۳، ص ۸۰).

گفتنی است که تفسیر قرآن به قرآن – که از روش‌های تفسیری پرکاربرد و روش غالب بعضی از مفسران به تصریح خود ایشان (برای نمونه، نک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱)، به‌خصوص در دوران معاصر، است و برخی آن را صحیح‌ترین روش تفسیر قرآن می‌دانند (ابن تیمیه، ۱۹۸۰ م، ص ۳۹) – چندان در مجد البیان دیده نمی‌شود، اما این روش را فیض به کار گرفته و خود نیز بدان تصریح دارد. به‌عنوان نمونه، وی برای تفسیر آیه ۱۱۸ سوره بقره از آیه ۵۲ سوره مدثر بهره برده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۷۵). البته، در هر دو تفسیر، روایاتی که در تفسیر آیات از روش قرآن به قرآن استفاده کرده است بسیار دیده می‌شود، ولی باید دانست که روش قرآن به قرآن روش تفسیری غالب در این دو تفسیر نیست.

۲. تفسیر عقلی - اجتهادی

تعقل و اجتهاد در تفسیر را به معنای تلاش برای فهم و تبیین معانی و مقاصد آیات بر اساس شواهد و قراین معتبر (سبحانی، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۷۵؛ بابایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۰۸) تعریف کرده‌اند. البته، با وجود تمایزاتی میان روش عقلی و اجتهادی، برخی نیز آن دو را یکی تلقی می‌کنند. به‌طور کلی می‌توان گفت این روش عبارت است از: (۱) استفاده ابزاری از برهان و قراین عقلی در تفسیر برای روشن کردن مفاهیم و مقاصد آیات قرآن، (۲) استفاده از نیروی فکر در جمع‌بندی آیات (همراه با توجه به روایات، لغت و...) و استنباط از آن‌ها برای روشن ساختن مفاهیم و مقاصد آیات (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۱).

طبق تعریف پیش گفته، تفسیر عقلی-اجتهادی تفسیری است که دارای این ویژگی‌ها باشد: اعتماد به تعقل و اجتهاد را در تفسیر آیات صحیح بداند (عمید زنجانی، ۱۳۶۷، صص ۲۵۷-۲۵۸)، برای فهم آیات تلاش و کوشش کند، از انواع قراین و شواهد در راه کشف مقصود آیات کمک بگیرد، از براهین عقلی در راه کشف معانی آیات استفاده کند و از ویژگی‌های توسعه مفهومی و الغای خصوصیت، تطبیق مصداقی و تحلیل و مفهوم‌شکافی نیز برخوردار باشد (چراغی، ۱۳۸۰، صص ۱۲-۱۹). از آنجا که تفسیر اجتهادی مبتنی بر اعمال رأی و نظر است، برخی بر اساس توانایی‌های مختلف مفسران - اعم از علمی، ادبی، فقهی، کلامی، فلسفی، عرفانی، صوفی، اجتماعی و جامع - که مطابق با آن به تفسیر قرآن می‌پردازند، همین اقسام را نیز برای تفسیر اجتهادی برشمرده‌اند (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۲، صص ۸۰۱-۸۰۴). مقصود از تفسیر عقلی-اجتهادی در این پژوهش تفسیر مبتنی بر تعقل و اجتهاد است که در ادامه به بررسی وجود مبانی فوق در روش مفسر اشاره می‌گردد.

۱. صحیح دانستن تعقل. این نکته از دقت در روش‌های زیر مشخص می‌شود.

۲. تلاش و کوشش مفسر نیز از تمام مواردی که به آن اشاره می‌شود و نیز بررسی روش‌ها و گرایش‌های وی، طی این پژوهش مشخص می‌گردد.

۳. گفتنی است استفاده از شواهد و قراین به‌منظور کشف معانی آیات نیز در جای‌جای تفسیر به چشم می‌خورد. در اثبات وجود این ویژگی در تفسیر، اولاً می‌توان به سخن اصفهانی

نجفی در تعریف تفسیر اشاره کرد که در بیان ویژگی‌های تفسیر صحیح، صراحتاً به استفاده از انواع قراین تذکر می‌دهد، چنان که در ابتدای بحث نیز به آن اشاره شد. این روش در عمل نیز در اظهارنظرهای مفسر به چشم می‌خورد:

یکی از نمونه‌های کاربرد قرینه در تفسیر آیه ۷ سورة بقره است. اصفهانی (۱۳۹۱) پس از بیان تفسیر آیه متذکر این نکته می‌شود که در صورت نبود قرینه صارفه، جایز است که منظور از مفردات و مرکبات آیه مثل سمع و بصر را همان معنای عرفی و معهود دانست و قائل به معنای مجازی نشد، اما در اینجا به دلیل وجود قرینه صارفه، که به مخاطب می‌فهماند سمع و بصر ظاهری مختوم نشده و پوششی بر آن‌ها نیست، معنای مجازی بر معنای حقیقی ترجیح دارد (صص ۴۸۵-۴۸۴).

۴. استفاده از برهان و روش‌های عقلانی در اثبات مطالب در این تفسیر زیاد به چشم می‌خورد. یکی از نمونه‌های بارز این روش ذیل بحث مفسر از اسم «الله» دیده می‌شود. وی معتقد است اسم «الله» اسم ذات نیست، بلکه حاکی از صفات ذات و افعال الهی و دال بر معبودیت علی‌الإطلاق خداوند است و معبود علی‌الإطلاق یعنی کسی که در ذات و صفاتش کامل باشد، یعنی مستجمع جمیع صفات جمالی، کمالی، ذاتی و فعلی باشد (اصفهانی، ۱۳۹۱، ص ۲۶۱). وی پس از این تعریف به تحلیل سه استدلال از جانب برخی از مفسران پرداخته و با روش برهانی، استدلالات آنان را مخدوش می‌کند (اصفهانی، ۱۳۹۱، صص ۲۶۲-۲۶۳).

۵. ویژگی بعدی که توسعه مفهومی و الغای خصوصیت باشد نیز مبحثی است که مفسر به صورت مبسوط و به شکل نظری و عملی به آن می‌پردازد. او معتقد است تمام حروف، کلمات و جملات قرآن دارای معانی جزئی و نیز دارای حقایق کلی هستند که این حقایق از طریق جدا ساختن جزئیات از خصوصیات که در آن حقیقت کلی و در حکمی که به آن تعلق می‌گیرد تأثیرگذار نیستند به دست می‌آید. با این توضیح که هر آیه‌ای یک قاعده کلی است که می‌تواند متشکل از موضوع و محمول باشد و هرگاه چیزی مصداقی از موضوع کلی قضیه واقع شود، مشمول حکم قضیه می‌گردد، بدین نحو که آیات قرآن شامل افراد حاضر در عصر نزول قرآن و شامل آیندگان نیز می‌گردد؛ زیرا قدر مشترکی بین افراد گذشته و افراد آینده وجود دارد که همان قدر

مشترک ملاکی است برای حکم موجود در آیه، فارغ از سایر جزئیات که طبق توضیحات فوق کنار گذاشته می شود (اصفهانی، ۱۳۹۱، ص ۸۶). این مبنای فکری در روش سایر مفسران نیز دیده می شود (برای نمونه، نک. طباطبایی، ۱۳۵۳، صص ۳۳-۳۶؛ تکابنی، ۱۴۱۱ ق، صص ۳۳-۳۵).

استفاده از این نظریه در تفسیر آیه «وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان: ۱۳) مشهود است. در اینجا مفسر، با تعمیم علت، مفهوم آیه را توسعه داده است، با این توضیح که صدور این کلام از لقمان به علت حکیم بودن وی است؛ از این رو، وقتی خصوصیتی را که در این مطلب اثرگذار نبوده از آن جدا می کنیم، یک قضیه کلی به دست می آید که «هر کسی حکیم باشد، از شرک نهی می کند». اما این جداسازی از خصوصیات می تواند خود مراتبی نیز داشته باشد؛ از این رو، همین قضیه کلی نیز به قضیه ای کلی تر قابل تبدیل است، چنان که می توان شخص حکیم را از ویژگی «شخصی مادی و خارجی» بودن نیز جدا کرد و گفت حکمت، از آن جهت که صفت عقل است، قضیه به دست آمده به این قضیه که «هر عقل متصف به حکمتی ناهی از شرک است» تبدیل شود (اصفهانی، ۱۳۹۱، صص ۸۶-۸۹).

۶. در زمینه تطبیق مصداقی نیز اجتهاد مفسر، از سه جهت، مشخص است: نخست آنکه، وی احادیث مختلفی را ذیل آیه بیان می کند که ممکن است از نظر ظاهری با آیه چندان سازگار نباشد، اما مفسر با به کار بستن روش اجتهادی خود به تطبیق آن با آیه می پردازد. دوم آنکه، مفسر روایات فراوانی را بیان می کند که در آن ها مصادیقی از جمله خود اهل بیت معین شده است و چگونگی این تطبیق و عدم سازگاری آن را با ظاهر روایت تبیین می کند و سوم نیز آن است که برای آیه مصادیقی را بیان کند. در ذیل، نمونه هایی از تطبیق مصداقی، در این تفسیر آمده است.

اصفهانی (۱۳۹۱) در بخشی از تفسیر آیه «قَالُوا أَنْتُمْ كَمَا آمَرَ السُّفَهَاءُ» (بقره: ۱۳) می گوید این آیه بیانگر شأن هر کسی است که با مؤمنان، در هر مرتبه ایمانی که باشند، مخالفت کند. او پس از تحلیل علت عمل منافقان، به بیان مصادیق گوناگون چنین افرادی در جامعه می پردازد و حکم آیه را بر آنان تطبیق می دهد. یکی از مصادیق گویندگان این کلام منکران ولایت اند. مصداق دیگر این عمل میان اهل دنیا نسبت به اهل آخرت نیز دیده می شود. مصداق سوم نیز می تواند میان

اشخاص اهل آخرت در مراتب مختلف باشد که هر یک شخص بالاتر از خود را سفیه می‌پندارد، زیرا که مقام بالاتر از خود را درک نکرده است. مصداق دیگر در علمای ظاهری است که نسبت به اهل معرفت چنین معتقدند. تطبیق دیگری که مفسر بدان اشاره می‌کند افرادی هستند که خود را در عقل و بصیرت کامل می‌دانند و سعی بر تأویل کلام الهی دارند و بر قواعد نادرست و به اقوال مشهور دانشمندان تکیه می‌کنند (صص ۵۴۸-۵۵۱).

نمونه دیگر ذیل آیه دوم سورة بقره مشاهده می‌شود. اصفهانی (۱۳۹۱) اطلاق واژه کتاب را بر حضرت علی (ع) تطبیقی تام دانسته و جای هیچ شکی را در آن باقی نمی‌داند (ص ۴۲۰). البته، اصفهانی در اغلب این موارد سعی دارد به روشی استدلالی میان الفاظ قرآن و اهل بیت، مطابقت ایجاد کند. به عنوان نمونه، مفسر در مثال اخیر توضیح می‌دهد که اطلاق انسان بر کتاب در زبان اهل عرفان شایع است، بدین نحو که انسان پس از تحقق به حقیقت تقوا در لوح نفس خود معارفی را می‌یابد، به طوری که گویا نفس وی به منزله لوح، و علوم و معارف به منزله نقوش مکتوب بر آن هستند؛ لذا مراد از حجت الهی بودن انسان نیز همین است، به این دلیل که ثبات این علم در لوح نفس از سایر حجت‌های الهی قوی‌تر است؛ زیرا سایر علوم به قدرت، ثبات و استیلای این علم نمی‌رسند، بنابراین حجت به این علم کامل‌تر از سایر علوم است. انسانی که به چنین مقامی نائل آید بر سایر عباد نیز حجت می‌شود و این کتابی است که خود خداوند آن را نوشته است نه بشر. توجه دیگر در اطلاق کتاب به حضرت امیرالمؤمنین این است که گفته شود کتاب مقام‌هایی گوناگونی داشته که یکی از آن‌ها نفس حضرت است (اصفهانی، ۱۳۹۱، صص ۴۱۹-۴۲۱).

۷. تحلیل و مفهوم‌شکافی نیز در تفسیر به وفور دیده می‌شود. به عنوان مثال، اصفهانی (۱۳۹۱) ذیل آیه ۳ سورة بقره، در تحلیل مفهوم «ایمان»، آن را شامل چهار قسم اقرار لسانی، تصدیق قلبی، ادا، و تأیید دانسته و به بیان نظر اجتهادی خود و تحلیل آن می‌پردازد. او معتقد است واژه ایمان مشترک لفظی‌ای که معانی متباین داشته باشد نیست و همچنین امری که تشکیک‌پذیر نبوده و کمال و نقص نداشته باشد و امر واحدی که به سایر موارد تسری داده شده باشد و نیز مجموعه‌اموری که اگر چیزی جزئی از آن کم شود، مفهوم ایمان نیز منتفی شود نیست، بلکه ایمان یک معنای اصلی دارد که به اعتبار متعلقش متفاوت می‌شود. این معنا عبارت است از رفع اضطراب و

نگرانی و حصول آرامش و امنیت از جانب خداوند به دلیل پذیرش حق. لذا ایمان همچون درختی است که ریشه آن معرفت و قبول آن در قلب است. شاخه‌های آن تأثر از معرفت و ظهور آثار آن در قلب است و میوه‌های آن به فعلیت رساندن آن چیزی است که اقتضای آن معرفت باشد و نیز ترک آن چیزی که اقتضای آن معرفت است. بنابراین، ایمان شامل چهار مرتبه اعتقادی، قبول، حالی، مقامی ملکاتی و عملی است که هر یک از این مراتب به منزله اصلی برای مرتبه بعد است؛ زوال مرتبه اول و دوم موجب منتفی شدن ایمان می‌گردد، ولی منتفی شدن مرتبه دیگر به منزله منتفی شدن ایمان نیست، بلکه کمال ایمان را مخدوش می‌سازد (صص ۴۳۱-۴۳۹).

از دیگر مؤلفه‌هایی که بیانگر روش اجتهادی مفسر است می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. بیان نظر برخی از مفسران و لغت‌شناسان و سپس تحلیل نظرات و بیان نظر اجتهادی خود. مفسر پس از ذکر روایات و سخنان برخی صاحب‌نظران از تعبیر «أقول» استفاده می‌کند که بیانگر بخشی است که وی به بیان اجتهاد خود در آن زمینه می‌پردازد. نمونه این مؤلفه در مثال چهارم و هفتم همین مقاله مشخص است.

۲. تحلیل دقیق روایات، ازجمله رفع تعارضات آن‌ها که در بخش‌های پیشین به آن اشاره شد، نشان‌دهنده روش اجتهادی اوست.

۳. تلاش برای ایجاد ارتباط میان آیات نیز از دیگر ویژگی‌هایی است که می‌تواند بیانگر روش اجتهادی مفسر باشد، زیرا رابطه میان آیات در مواردی واضح نیست و نیاز به تلاش فکری مفسر دارد. به‌عنوان نمونه، در بخش‌هایی از تفسیر سورة حمد، اصفهانی (۱۳۹۱)، علاوه بر بیان ارتباط میان یک آیه با آیه هم‌جوار، به گونه‌ای مباحث را پیش می‌برد که برای مخاطب واضح می‌گردد که این سوره به منزله یک کل به هم پیوسته است. او در میان مباحث، به فراخور موضوع به این نکته اشاره می‌کند. برای مثال، پس از تفسیر «الله»، «رب»، «الرحمن»، «الرحیم»، و «مالک» در آیات ابتدایی سورة حمد، توجه به مفاهیم این صفات پنج‌گانه را - با این توضیح که چهار صفت اخیر به منزله تفصیل واژه الله حساب می‌شوند - علت حصر حمد در خداوند می‌داند. این امور همگی جهات معبود بودن خداوند را روشن می‌کند و این نکته ارتباط آیات را با آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (حمد: ۵) نشان می‌دهد (ص ۳۲۲). در تکمیل این ارتباط میان آیات، در جای

دیگر می‌گوید حصر عبادت و استعانت در ذات الهی نتیجه‌ای است که از مفهوم واژه «رب» به دست می‌آید؛ زیرا این اسم دربرگیرنده مفهوم اسم ضار و نافع نیز هست و زمانی که انسان متوجه این مهم گردد که هیچ ضار و نافع و معطی و مغیث و هیچ پناهی جز خداوند نیست، تنها او را پرستیده و از او یاری می‌جوید (صص ۳۳۵-۳۳۷).

۴. خصیصه دیگر راهکاری به نام «روش دستیابی به ساختار کلان» است که به معنای خلاصه کردن آیات سوره و تلخیص دوباره همان خلاصه است، تا آنجا که یک ساختار کلان به دست آید. مهم‌ترین اصول این روش عبارت است از: (۱) حذف یا انتخاب: انتخاب مهم‌ترین جملات مؤثر در فهم و تفسیر نص، (۲) تعمیم: رسیدن به کلی‌ترین و عام‌ترین گزاره‌ها از طریق جملات گردآوری‌شده یا به عبارتی به دست آوردن لازم‌العم جملات، (۳) ساختن: قراردادن گزاره‌ای به جای مجموعه گزاره‌ها (قائمی نیا، ۱۳۸۹، صص ۱۹۲-۱۹۳).

نمونه این روش در تفسیر آیه ۹ بقره مشخص است. او ذیل این آیه به تفصیل انواع نفاق را تحلیل می‌کند، اما در پایان به گزاره‌ای تعمیم‌یافته می‌رسد که می‌تواند در برگیرنده تمام توضیحات وی باشد. اصفهانی (۱۳۹۱) ابتدا بر اساس آیه قبل و روایات، سیاق آیات را درباره منافقان دانسته و خدعه را نیز از کارهای آنان می‌داند. همچنین، او، بر اساس قرآینی که از روایات می‌آورد، ریا را نیز از انواع نفاق دانسته و سپس نتیجه می‌گیرد که خدعه از شخص ریاکار نیز بروز می‌کند. گزاره نهایی او عبارت است از «ولعل الجامع للأفراد المخادعة هو المخالفة بين الظاهر والباطن وكون الأول أرجح من الثاني، الذي ورد في شأن من كان كذلك الحكم بخفة ميزانه على ما بيالي» (ص ۵۱۱).

عکس این روش نیز در تفسیر بسیار دیده می‌شود، بدین معنا که وی سعی می‌کند اصطلاح موجود در آیه یا روایتی را بسط دهد و با استفاده از قراین متعدد، برای آن، مصادیق و انواعی برشمارد. شاهد این گفته سخنی از مفسر در تفسیر آیه «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره: ۶) است که معنای اصلی و اصل واحد واژه «کفر» را ستر و تغطية بیان کرده و پس از آن، مصادیق آن را برمی‌شمارد و به تفصیل ارتباط این مصادیق با معنای اصلی را بیان می‌کند (اصفهانی، ۱۳۹۱، صص ۴۶۷-۴۷۰).

در مقایسه این روش اصفهانی و فیض، چنان که پیش‌تر نیز اشاره شد، جنبه روایی تفسیر صافی بسیار بیشتر از مجد البیان است، اما ارائه تحلیل‌ها و نظرات اجتهادی توسط اصفهانی و نیز وجود ملاک‌های فوق در کنار استفاده از روایات موجب می‌شود روش اجتهادی در تفسیر وی بروز بیشتری نسبت به تفسیر صافی داشته باشد؛ ولی در نهایت نیز به دلیل وجود برخی مؤلفه‌های روش عقلی-اجتهادی، در تفسیر فیض نیز نمی‌توان تفسیر وی را روایی محض تلقی کرد، اگرچه نسبت به مجد البیان از جنبه اجتهادی کمتری برخوردار است.

از مهم‌ترین ملاک‌های تفسیر اجتهادی در تفسیر صافی موارد ذیل است:

- الف) نقل اقوال تفسیری برخی مفسران و بیان نظرات مفسر.** بدین ترتیب که به جای احادیثی از ائمه (ع) که در دسترس نبوده به اقوال مفسران استناد شده است، به این شرط که موافق قرآن و فحوای آن، و مشابه احادیث ائمه باشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۷۵). وی همچنین برای شرح بیشتر آیه یا حدیث از جانب خود یا اهل علم و یا جمع بین اقوالی که موجب توهم تناقض یا مانند آن است، کلام خود را با «اقول» یا «قيل» آغاز می‌کند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۷۶). این سخنان نشانگر آن است که مبنای مفسر تنها نقل روایات نیست.
- ب) داشتن ملاک در انتخاب روایات و نیز رفع تعارض آن‌ها.** ملاک وی در انتخاب روایات، عرضه به کتاب الهی و سخنان معتبر معصوم، و در صورت وجود اختلاف در روایات، انتخاب صحیح‌ترین روایت است. همچنین، در صورت وجود تناقض ظاهری به رفع آن تعارض می‌پردازد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، صص ۷۵-۷۶).
- ج) تعمیم و بسط معنایی در الفاظ آیه.** در پایان بخش بعد به این نکته بیشتر پرداخته می‌شود.

- د) عدم توقف بر مصداق ذکرشده در روایات برای تفسیر یک آیه.** به عنوان نمونه، فیض کاشانی (۱۴۱۵ ق) در تفسیر آیه ۲۰۷ بقره روایتی را نقل می‌کند که امیرالمؤمنین را مصداق آیه معرفی می‌کند و پس از آن می‌گوید: «وفي المجمع عن أمير المؤمنين عليه السلام أن المراد بالآية الرجل يقتل على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أقول: يعني هي عامة وإن نزلت خاصة» (ج ۱، ص ۲۴۱).

۳. روش مفسر در مباحث ادبی

در زمینه مباحث ادبی – که شامل بررسی مفردات آیه، تحلیل صرفی و نحوی آیه، و بیان وجوه بلاغی آن می‌شود – مفسر شیوه واحدی ندارد، زیرا دیده می‌شود که ذیل یک آیه تنها به بیان مفردات آیه پرداخته، اما در برخی موارد به تناسب بحث و برای استنباط معنایی خاص به بیان وجوه اعرابی آیه می‌پردازد.

به‌طور کلی حجمی که اصفهانی به مباحث لغوی اختصاص داده است، در مقایسه با سایر بخش‌ها، مانند روایات یا تحلیل‌هایی که بیش‌تر صبغه عرفانی دارند، کم‌تر است. البته، در مواردی نیز بحث مبسوط پیرامون لغات یک آیه، به چشم می‌خورد. گفتنی است که این شیوه نگارش بیانگر ضعف مفسر در مباحث ادبی نیست – زیرا به هنگام اشاره به این مطالب، بیانی کامل و وافی دارد – بلکه حاکی از آن است که هدف وی کشف معنای آیه از طریق مباحث ادبی نیست و آن‌ها صرفاً ابزاری برای بیان مقاصد وی هستند و به همین علت است که گاهی به‌صورت مبسوط به بیان مفردات آیه می‌پردازد و در جایی دیگر تنها به اشاره‌ای اکتفا می‌کند.

۳.۱. روش مفسر در بیان مفردات

از اصلی‌ترین علوم مورد نیاز مفسر، که برخی از ضرورت و اهمیت آن تعبیر به وجوب کرده‌اند، علوم لفظی و از علوم لفظی علم به مفردات الفاظ قرآن است (زرکشی، ۱۹۷۲، ج ۲، ص ۱۷۳). اصفهانی، در برخورد با مفردات، شیوه زیر را پیش گرفته است:

۱. بهره‌گیری از روایاتی که به بیان مفردات و آرای لغویان و مفسران و ترجیح نظر روایت بر اقوال مختلف پرداخته است (نک. اصفهانی، ۱۳۹۱، صص ۲۵۴-۲۵۷).

۲. استفاده از روایات مختلف در زمینه مفهوم یک واژه و آوردن شواهدی بر آن‌ها از سخنان لغویان و اشعار عرب و جمع بین تمام معانی مذکور. به‌عنوان نمونه، می‌توان به لغت‌شناسی مفسر ذیل واژه «الدِّین» در آیه «مَالِکِ یَوْمِ الدِّینِ» (حمد: ۴) اشاره کرد. وی، بر اساس چند روایت، معانی مختلف واژه دین را بیان می‌کند. اصفهانی (۱۳۹۱)، در کنار بیان روایات، اقوالی از برخی لغت‌شناسان می‌آورد و نیز به اشعاری از ادبیات عرب استشهاد می‌کند. مفسر در پایان به جمع میان

معانی پرداخته و معتقد است اطلاق «یوم الدین» به روز قیامت، به هر یک از این چهار اعتبار، صحیح است (صص ۳۱۸-۳۱۹).

۲.۳. مبنای مفسر در معنا کردن واژگان قرآن

از سخنان مفسر به دست می‌آید که وی نظریه روح معنا را پذیرفته است. این نظریه ابتدا توسط محمد غزالی مطرح شده و سپس مورد تأیید و استفاده دانشمندانی مثل صدر المتألهین، فیض کاشانی، قاضی سعید قمی، میرزا جواد آقا ملکی تبریزی، علامه طباطبایی، علامه حسن مصطفوی و امام خمینی قرار گرفت.

ملاصدرا، که از این نظریه با نام «شیء من لوازم علوم المکاشفة» نام می‌برد، معتقد است که راه صحیح ابقای ظاهر الفاظ بر معانی اصلی بدون تصرف در آنهاست، ولی در کنار آن باید آن معانی، از امور زائد جدا شود و برخی خصوصیات، احکام و هیئت‌های مخصوص آنها موجب احتجاب انسان از روح معنا نگردد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۹۲). از این نظریه تقریرهای گوناگونی ارائه شده و در برخی مبانی و جزئیات این طرح اختلاف وجود دارد (برای اطلاعات بیشتر نک. فرزانه و حیدری، ۱۳۹۷، صص ۱۱۷-۱۳۱). به‌طور کلی همه افرادی که به این مبنا معتقدند وجه مشترکی را در معانی واژه در نظر گرفته‌اند که از آن طریق بتوان آن واژه را در معانی مادی و غیرمادی به کار برد، اگرچه برخی از اندیشمندان اصل معنا را معنای مجرد دانسته و معانی مادی را مجاز تلقی می‌کنند و برخی دیگر تمام استعمالات را حقیقی می‌پندارند. همچنین، نظر این اندیشمندان در واضح الفاظ نیز یکسان نیست و از آن میان، برخی واضح را خود خداوند می‌دانند. اصفهانی (۱۳۹۱) نامی از این نظریه نمی‌برد و به بیانات صاحب‌نظران نامبرده نیز اشاره‌ای نمی‌کند، اما معتقد است حروف و کلمات قرآن، هم دارای معانی جزئی و هم دارای حقایق کلی هستند؛ این حقایق، با زدودن جزئیات بی‌تأثیر در معنای واژه، قابل توضیح است (ص ۸۶). توضیح بیشتر این نظریه ذیل بخش توسعه مفهومی و الغای خصوصیت از نظر گذشت.

مفسر همچنین قائل به مراتب معنایی آیات بوده است، چنان که علامه طباطبایی (بی‌تا) مراتب مختلفی از معنا برای قرآن قائل است (ج ۳، ص ۶۴). اصفهانی (۱۳۹۱) معتقد است حکایت

هر آیه‌ای از قرآن کریم از هر چیزی به نحوی است که منطبق بر عوالم مختلف است؛ بنابراین، لازم می‌آید که معنای آیات در هر عالمی متناسب با ویژگی‌های همان عالم باشد. وی به این نتیجه می‌رسد که می‌توان چیزی را که در این عالم حقیقت است در سایر عوالم مجاز معنوی دانست و نیز چیزی را در این عالم مادی مجاز، و در دیگر عوالم حقیقت تلقی کرد (صص ۹۲-۹۳).

با اینکه اصفهانی به نظریه روح معنا یا وضع لفظ برای معانی عامه معتقد است، اما از وضع الفاظ و واضح آن‌ها سخنی به میان نمی‌آورد. همچنین، بحث را به گونه‌ای نسبی پیش می‌برد که مخاطب معانی مجرد را اصل و معانی مادی را فرع یا عکس آن نداند. با این روش، مفسر بر خلاف بسیاری از معتقدان به نظریه روح معنا، مجاز را در قرآن قبول می‌کند. این در حالی است که در ضمن همین بحث، به مراتب وجودی مخلوقات اشاره می‌کند و مراتب عالی‌تر را دارای سبقت ذاتی بر مراتب پایین‌تر می‌داند و این مطلب را از طریق قاعده امکان اشرف نیز اثبات می‌کند (اصفهانی، ۱۳۹۱، صص ۹۱-۹۲)، اما چنان که روشن شد او این بحث فلسفی را با مبحث الفاظ خلط نکرده؛ لذا به صراحت نمی‌گوید که در عالم الفاظ نیز واژگان دال بر معانی غیر مادی اصل هستند.

نمونه این نظریه در بیان مفسر این گونه است که به فرض می‌توان نبی را در عالم مجردات عقل، و دشمن او را جهل دانست، اما قتل به معنای معهود را می‌توان در عوالم دیگر نسبت به مظاهر و آثار آن‌ها دانست. در واقع، معنایی که برای نبی و قتل در عوالم دیگر در نظر گرفته می‌شود، مجاز معنوی است. عکس این مطلب را نیز در مثال دو واژه «نور» و «ظلمت» می‌توان دید که ظلمت در این عالم معنای مجازی جهل را دارد، اما در عالم برزخ و مثال دارای معنای حقیقی است (اصفهانی، ۱۳۹۱، صص ۹۲-۹۳).

این مبنای مفسر در تحلیل روایات نیز نمایان است. به عنوان مثال، ذیل حدیث
 إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جَعَلَ الذِّكْرَ جَلَاءً لِلْقُلُوبِ تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْفَةِ وَتُبْصِرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ وَتَنْقَادُ
 بِهِ بَعْدَ الْمُعَانَدَةِ وَمَا بَرَحَ إِلَهُ عَزَّتْ أَلُوهُ فِي الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ وَفِي أَرْمَانِ الْفَتَرَاتِ عِبَادًا تَاجَاهُمْ
 فِي فِكْرِهِمْ وَكَلَمَتِهِمْ فِي ذَاتِ عُقُولِهِمْ فَاسْتَصْبَحُوا بِنُورٍ يَقْطُرُ فِي [الْأَسْمَاعِ وَالْأَبْصَارِ] وَالْأَسْمَاعِ وَالْأَفْئِدَةِ يَذْكُرُونَ بِأَمْرِ اللَّهِ... (سید رضی، ۱۴۱۴ ق، ص ۳۴۲)

در بخشی از تحلیل روایت می‌گوید ممکن است مراد از رؤیت و سماع معنای حسی باشد، اگرچه این نوع معنا کردن با توسعه دادن در این تعبیر نیز هیچ‌گونه منافاتی ندارد (اصفهانی، ۱۳۹۱، ص ۴۸۲).

۳.۳. روش مفسر در بیان مباحث صرفی و نحوی و اعرابی

یکی از علوم مورد نیاز مفسر شناخت نحو و اعراب آیات و تصریف واژگان قرآن است (سیوطی، ۱۳۶۳، ج ۴، صص ۲۱۳-۲۱۴)، تا آنجا که برخی اعراب را مهم‌ترین علوم قرآن می‌دانند (طبرسی، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۴۰). البته، برخورد مفسران با این مباحث تفاوت دارد. مبنای اصفهانی در تفسیر پرداختن مفصل به وجوه اعرابی آیات و اشاره به اختلاف نظرهای موجود در آن باره نیست، بلکه وی تنها در حد نیاز به بیان نکات صرفی و نحوی ذیل آیات می‌پردازد. به‌عنوان نمونه، در بخشی از تفسیر آیه «مالک يوم الدين» این نکته را یادآور می‌شود که اگر «مالک» به‌صورت «ملک» قرائت شود، اضافه «ملک» به «يوم» از نوع اضافه معنوی است؛ زیرا صفت مشبیه به غیر معمول خود اضافه شده است. اما اگر به شکل قرائت مشهور یعنی «مالک» قرائت شود، می‌توان از طریق توسع، ظرف را جاری مجرای مفعول دانست و نیز اگر «يوم» را به معنای عالم دیگر در نظر بگیریم، به‌منزله مظروف برای ظرف، یعنی کلمه «يوم»، به شمار می‌آید (اصفهانی، ۱۳۹۱، ص ۳۲۰).

۴.۳. روش مفسر در بیان وجوه بلاغی

چنان که گفته شد، مباحث ادبی در این تفسیر حجم کم‌تری نسبت به سایر مباحث آن داشته و این امر در بخش مباحث بلاغی مشخص‌تر است. یکی از اشاره‌های وی به برخی موضوعات بلاغی ذیل آیه «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره: ۷) دیده می‌شود. مفسر، ضمن بیان احتمالات گوناگون در چگونگی نسبت فعل به فاعل، یکی از احتمالات را نیز وجود مجاز عقلی بیان می‌کند. به گمان وی، اسناد فعل «يختم» به «الله» مجاز از باب اسناد فعل بوده که در ادبیات عرب نیز رایج است؛ لذا با اینکه فاعل ختم شیطان یا کافر است، از باب اینکه قدرت و امکان این فعل از جانب خداوند است، فعل به الله نسبت داده شده است (اصفهانی، ۱۳۹۱، ص ۴۷۸).

در مقایسه روش ادبی دو مفسر، دو نکته زیر قابل ذکر است:

۱. فیض کاشانی (۱۴۱۵ ق) نیز همچون اصفهانی به طور مختصر به مباحث لغوی، ادبی و بلاغی می‌پردازد و تصریح می‌کند که به میزان اندکی به صرف و نحو و اشتقاق و اختلاف قرائات پرداخته، به خصوص در آنجا که اختلاف این مسائل اصل معنا را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد (ج ۱، ص ۷۷).

۲. از سخنان فیض بر می‌آید که وی نیز به نظریه روح معنا معتقد است. سخن وی در این باره چنین است:

هر معنایی حقیقت و روح و نیز صورت و قالبی دارد. گاهی صورت و قالب‌های متعددی برای یک حقیقت واحد استفاده می‌شود؛ لذا الفاظ برای حقایق و روح معانی موجود در آن‌ها وضع شده‌اند و به خاطر وجود این حقیقت و روح در قالب‌ها، استعمال الفاظ برای آن‌ها استعمال حقیقی است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۲۹)

نتیجه‌گیری

بر اساس یافته‌های این پژوهش، در مجد البیان فی تفسیر القرآن سه روش بارز تفسیری دیده می‌شود که عبارت‌اند از روش روایی، عقلی-اجتهادی و لغوی.

کاربرد روش روایی در تمام تفسیر با تحلیل‌های مفسر همراه است؛ از این رو، یک تفسیر روایی محض به حساب نمی‌آید. کاربرد روایات در این اثر به منظور تفسیر مفردات آیه، آوردن شواهدی بر نظرات تفسیری خود، تفسیر و تحلیل آیه و بیان فضائل سوره‌هاست. روش اصفهانی در کاربرد روایات بدین گونه است که بخش خاصی از تفسیر را به روایات اختصاص نداده و ذکر روایات با ارجاع به منبع، و در برخی موارد با استناد به حافظه است. بررسی‌های سندی و متنی روایات را بسیار کم انجام داده است و از روش عرضه اخبار بر آیات تبعیت می‌کند. همچنین، در موارد بسیاری به رفع تعارض روایت پرداخته است. تفسیر الصافی نیز، در مقایسه با این تفسیر، در زمینه نقش روایات در تبیین آیات، استفاده از منابع شیعی و رفع تعارض روایات، مشابه عمل کرده، اما فیض بیشتر به یک تفسیر روایی محض نزدیک شده و نیز در مواردی به نقل به مضمون روایات

اکتفا کرده است.

روش عقلی-اجتهادی در مجد البیان در صحیح دانستن تعقل، تلاش فکری مفسر، استفاده از روش برهانی در تحلیل مسائل، توجه به انواع قراین، توسعه مفهومی و الغای خصوصیت از آیات، تطبیق مصداقی، تحلیل و مفهوم شکافی، تحلیل و نقد نظر اندیشمندان، تحلیل دقیق روایات، کشف ارتباط آیات و دستیابی به ساختار کلان، نمود می‌یابد. تفسیر صافی نیز اگرچه از جنبه اجتهادی کمتری برخوردار است، اما به دلیل ویژگی‌هایی چون نقل اقوال مفسران و اظهار نظر مفسر، داشتن ملاک در انتخاب روایات و رفع تعارض آن‌ها، تعمیم الفاظ آیات و عدم توقف بر مصداقیات، دارای جنبه‌های اجتهادی است.

مفسر در بخش ادبی روش ثابتی را در پیش نگرفته و به فراخور مقصودی که دارد روش‌های گوناگونی را به کار بسته است. روش وی در تحلیل مفردات غالباً بر اساس نظریه روح معنا است، اگرچه، در برخی جزئیات این نظریه، با سایر نظریه پردازان متفاوت است. همچنین، مباحث صرفی و نحوی آیات و نیز تحلیل بلاغی آن‌ها نسبت به سایر بخش‌ها، حجم کمتری دارد. فیض کاشانی نیز در مباحث ادبی، اعم از صرف و نحو و بلاغت، مشابه اصفهانی عمل کرده است.

تعارض منافع

نویسندگان هیچ گونه تعارض منافی را گزارش نکرده‌اند.

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). معانی الأخبار. (علی اکبر غفاری، گردآورنده). دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۹۸۰ م). مقدمة فی أصول التفسیر. دار مكتبة الحياة.
- ابوطبره، هدی جاسم محمد. (۱۴۱۴ ق). المنهج الأثری فی تفسیر القرآن الکریم. مرکز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی.
- ادبی فیروزجاه، ناصر. (۱۳۸۶). بررسی روش تفسیری فیض کاشانی در الصافی [پایان‌نامه کارشناسی ارشد منتشر نشده]. دانشگاه قم.
- اسدی نسب، محمدعلی. (۲۰۱۰ م). المناهج التفسیریة عند الشيعة والسنة. المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الإسلامية.
- اصفهانى، محمدحسین. (۱۳۹۱). مجد البیان در تفسیر قرآن. (مهدي حائری قزوینی، مترجم). دار التفسیر.
- اصفهانى، محمدحسین. (۱۳۹۱). مجد البیان فی تفسیر القرآن. (مؤسسه فرهنگی شمس الضحی، مصحح و محقق). شمس الضحی.
- ایازی، سید محمدعلی. (۱۳۸۶). فیض کاشانی و روش‌های تفسیری او. فصلنامه رهنمون، ۷ (۲۳ و ۲۴)، ۳۵-۷۰.
- بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۱). روش‌ها و گرایش‌های تفسیری. سمت - پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۷). مکاتب تفسیری. سمت - پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن بن علی العسکری (ع). (۱۴۰۹ ق). مدرسة الإمام المهدي.
- تنکابنی، محمد بن سلیمان. (۱۴۱۱ ق). توشیح التفسیر فی قواعد التفسیر والتأویل. کتاب سعدی.
- چراغی، علی اصغر. (۱۳۸۰). مؤلفه‌های تفسیر عقلی اجتهادی قرآن. پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۲ (۷ و ۸)، ۳۲-۴. <https://doi.org/10.22091/PFK.2001.434>
- خاری آرانی، سمیه؛ و عبدالله زاده آرانی، رحمت‌الله. (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی روش تفسیری فیض کاشانی و ابن کثیر. دوفصلنامه مطالعات روش‌شناسی دینی. ۲ (۴)، ۳۴-۴۸.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۲). درس‌نامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیر قرآن. مرکز جهانی علوم اسلامی.
- زرکشی، محمد بن عبدالله. (۱۹۷۲ م). البرهان فی علوم القرآن. (محمد ابوالفضل ابراهیم، محقق). دار المعرفة.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۶ ق). المناهج التفسیریة فی علوم القرآن. مؤسسة الإمام الصادق.

- سید رضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ ق). نهج البلاغة للصبحی صالح. هجرت. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۳۶۳). الإثنان فی علوم القرآن. (محمد ابوالفضل ابراهیم، محقق). شریف رضی، بیدار، عزیزی.
- شاکر، محمدکاظم. (۱۳۸۲). مبانی و روش های تفسیری. مرکز جهانی علوم اسلامی. شایان فر، شهناز. (۱۳۹۲). فیض پژوهی (مجموعه مقالات). خانه کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۵۳). قرآن در اسلام. دار الکتب الاسلامیه. طباطبایی، سید محمدحسین. (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن. منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۹۹۵ م). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات. عطار، داود. (۱۳۹۹ ق). موجز علوم القرآن. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- علوی مهر، حسین. (۱۳۸۱). روش ها و گرایش های تفسیری. اسوه. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۶۷). مبانی و روش های تفسیر قرآن. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. فتحعلی خانی، محمد. (۱۳۹۷). روش و روش شناسی در علوم انسانی اسلامی چارچوبی برای تحلیل و ارزیابی نظریه های علم دینی و علوم اسلامی. قبسات، ۲۳(۸۹)، ۱۷۹-۱۵۳.
- فرزانه، حسین؛ و حیدری، داوود. (۱۳۹۷). نظریه روح معنا؛ تقریرها و نقلها. آموزه های فلسفه اسلامی، ۲۳(۲۳)، ۱۱۳-۱۳۸.
- فهمی تبار، حمیدرضا. (۱۳۸۷). تفسیر صافی و زمینه های اجتهاد در آن. کاشان شناسی. ۳(۲)، ۳۱۵-۳۵۹. فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ ق). تفسیر الصافی. (حسین اعلمی، محقق). انتشارات الصدر.
- قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۸۹). بیولوژی نص: نشانه شناسی و تفسیر قرآن. سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کوثری نیا، نفیسه؛ شریفی، مهین؛ عبدالله زاده آرانی، رحمت الله؛ و فقهی زاده، عبدالهادی. (۱۳۹۸). تحلیل انتقادی از رویکرد فیض کاشانی در جمع روایات متعارض در تفسیر صافی. حدیث پژوهی. ۱۱(۲)، ۱۵۴-۱۱۹. <https://doi.org/10.22052/0.22.119>
- مروتی، سهراب؛ و مجیدی نیا، مهدی. (۱۳۹۲). نگاهی دوباره به روش فیض کاشانی در تفسیر صافی. کاشان شناسی، ۶(۱)، ۳-۲۳.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۷). التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب. الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامیه. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. (محمد خواجوی، محقق). مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- مؤدب، سید رضا. (۱۳۸۰). روش های تفسیر قرآن. اشراق.

References

Holy Quran

- Abu Tabrah, H. (1993). *Al-Minhaj al-athari fi tafsir al-Qur'an al-karim*. Markar al-Tabaat wa al-Nashr al-Tabi li-Maktab al-Ilaan al-Islami. [In Arabic].
- Adabi Firozjah, N. (2007). *Barrasi-yi ravish-i tafsiri-yi Fayz Kashani dar al-Safi*. (Unpublished Master's thesis). University of Qom. [In Persian].
- Imam Hasan al-Askari. (1988). *Al-Tafsir al-mansub ila al-Imam al-Hasan b. 'Ali al-Askari*. Madrasat al-Imam al-Mahdi. [In Arabic].
- Alawimehr, H. (2002). *Ravish-ha va gerayesh-hayi tafsiri*. Usweh. [In Persian].
- Amid Zanjani, A. A. (1988). *Mabani va raves-hayi tafsir-i Qur'an*. Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian].
- Asadinasab, M. A. (2010). *Al-Manahij al-tafsiriyyah 'ind al-Shi'a wa al-Sunnah*. Al-Majma al-Alami li-l Taqrib bayn al-Mazaheb al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Attar, D. (1979). *Mujiz 'ulum al-Qur'an*. Muassasat al-Aalami li-l Matbuaat. [In Arabic].
- Ayazi, M. A. (2007). Fayz Kashani va ravish-hayi tafsiri-yi ou. *Rahnomun*, 7(23 & 24). 35-70. [In Persian].
- Babaie, A. A. (2002). *Ravish-ha va gerayesh-hayi tafsiri*. Samt – Pazhouheshgah-i Hawza va Daneshgah. [In Persian].
- Babaie, A. A. (2008). *Makatib-i tafsiri*. Samt – Pazhouheshgah-i Howze va Daneshgah. [In Persian].
- Cheraqe, A. A. (2001). Components of ijtihaad rational interpretation of the Qur'an. *Journal of Philosophical Theological Research*, 2(7-8), 4-32. doi: 10.22091/pfk.2001.434. [In Persian].
- Fahimitabar, H. (2008). Sufi Exegesis and the potentials for discretion. *Kashan Shenasi*, 3(2), 315-359. [In Persian].
- Farzaneh, H., & Heydari, D. (2019). Nazariye-yi ruh-i ma'na; taqirra va naqdha. *Islamic Philosophical Doctrines*, 13(23), 113-138. [In Persian].
- Fatehali Khani, M. (2018). Method and methodology of Islamic social sciences a universal framework for describing and evaluating the theories of religious science and Islamic social sciences. *Qabasat*, 23(89), 153-179. [In Persian].
- Fayz Kashani, M. M. (1994). *Tafsir al-Safi*. (H. Aalami, Research). Al-Sadr Publications. [In Arabic].
- Ibn Babwayh, M. (1983). *Ma'ani al-akhbar*. (A. A. Ghaffari, Compiler). Daftar-i Intisharat-i Islami vabaste be Jamiat al-Modarresin Hawza-yi Ilmiyya-yi Qom. [In Arabic].
- Ibn Taymiyyah, A. (1980). *Muqaddamat fi usul al-tafsir*. Dar Maktabat al-Hayat. [In Arabic].
- Isfahani, M. H. (2012). *Majd al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. (M. Haeri Qazvini, Trans.). Dar al-Tafsir. [In Persian].
- Isfahani, M. H. (2012). *Majd al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. (Muassasa-yi Farhani-yi Shams al-Duha, Ed. & Research). Shams al-Duha. [In Arabic].
- Khari Arani, S., & Abdollahzadeh Arani, R. (2015). Comparative study of Feyz-e Kashani and Ibn Kathir's interpretive method. *Ravish Shenasi-yi Dini*, 2(4), 34-48. [In Persian].

- Kowsari Nia, N., Sharifi, M., Abdullah Zadeh Arani, R., & Faghizadeh, A. (2020). Critical analysis of al-Fayḍ al-Kāshānī's approach in collecting conflicting traditions in "al-Sāfi". *Hadith Research*, 11(2), 119-154. doi: 10.22052/0.22.119. [In Persian].
- Marefat, M. H. (2008). *Al-Tafsir wa-l mufasssiroon fi thawbat al-qashib*. Al-Jamiat al-Radawiyyah li-l Ulum al-Islamiyyah. [In Arabic].
- Moaddab, R. (2001). *Ravish-hayi tafsir-i Qur'an*. Ishraq. [In Persian].
- Morovvati, S., & Majidniā, M. (2013). The approach of Feyz Kashani in Safi Commentary. *Kashan Shenasi*, 6(1), 3-23. [In Persian].
- Qaiminiya, A. R. (2010). *Beology-i nas: nishane shenasi va tafsir-i Qur'an*. Sazman-i Intisharat-i Pazhouheshgah-i Farhang va Andishe-yi Islami. [In Persian].
- Razi, M. (1993). *Nahj al-balagha li-l Subhi Saleh*. Hejrat. [In Arabic].
- Rezaie Isfahani, M. A. (2003). *Darsname-yi ravish-ha va gerayesh-haye tafsir-i Qur'an*. Markaz-i Jahani-yi Ulum-i Islami. [In Persian].
- Shakir, M. K. (2003). *Mabani va raves-hayi tafsiri*. Markaz-i Jahani-yi Ulum-i Islami. [In Persian].
- Shayanfar, S. (2013). *Fayz pazhuhi* (a collection of articles). Khane-yi Ketab. [In Persian].
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1984). *Mafatih al-ghayb*. (M. Khwajuy, Research). Muassasa-yi Mutaleat va Tahqiqat-i Farhangi-yi Anjuman-i Islami-yi Hikmat va Falsafe-yi Iran. [In Arabic].
- Sobhani, J. (2005). *Al-Manahij al-tafsiriyyah fi 'ulum al-Qur'an*. Muassasat al-Imam al-Sadiq. [In Arabic].
- Suyuti, A. R. (1984). *Al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an*. (M. Abul Fadl Ibrahim, Research). Sharif Razi, Bidar, Azizi. [In Arabic].
- Tabarsi, F. (1995). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Muassasat al-Aalami li-l Matbuaat. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (1974). *Qur'an dar Islam*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Tabatabai, M. H. (n.d.). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Manshurat Jamaat al-Modarresin fi Hawzat al-Ilmiyyah. [In Arabic].
- Tankabuni, M. (1990). *Tawshih al-tafsir fi qawa'id al-tafsir wa al-ta'wil*. Ketab Saadi. [In Arabic].
- Zarkashi, M. (1972). *Al-Burhan fil 'ulum al-Qur'an*. (M. Abul Fadl Ibrahim, Research). Dar al-Marefah. [In Arabic].