آسیب­ شناسی روش تفسیری دمنهوری در «الهدایة و العرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن» ـ

زینب طیّبی

فصلنامه تخصّصی مطالعات قرآن و حديث سفينه

سال پانزدهم، شماره 57 «ويژه قرآن­بسندگی»، زمستان 1396، ص 62-83

آسیب­شناسی روش تفسیری دمنهوری در «الهدایة و العرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن»

زینب طیّبی\*[1]

چکیده: محمد ابوزید دمنهوری که کتاب «الهدایة و العرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن» را نوشته، از چهره­های شاخص قرآنیون در هند است. نگارنده در این مقاله، بر مبنای قرآن و عقل، تفسیر یادشده را از جهت آسیب­های روشی نقد می­کند. از جمله به دلیل: قرآن­بسندگی و نفی حجیت سنت، تأویلات ناهمگون و غیر منطقی، تفسیر به رأی و برداشت ذوقی از آیات، نادیده انگاری قواعد ادبی مورد اتفاق ادیبان، تجربه­گرایی در فهم و تفسیر قرآن. تأویل­های غلط دمنهوری از معجزات و استناد گزینشی او به مضامین آیات قرآن، از اشکالهای جدّی نگارنده بر اوست.

کلیدواژه­ها: دمنهوری، محمد ابوزید؛ الهدایة و العرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن (کتاب)؛ قرآنیون هند؛ حجیت حدیث؛ تأویل ناروای قرآن؛ تفسیر به رأی؛ تجربه­گرایی در تفسیر قرآن.

1. مقدمه

در قرن نوزدهم میلادی سیاست توسعه طلبی سرمایه داری اروپا، به خصوص انگلستان شدت می یافت و ممالک اروپایی در پرتو دستاوردهای قرون جدید و انقلاب صنعتی در تمام زمینه ها رو به توسعه گذاشته بود و جریان انباشت سرمایه و رقابت سرمایه داری، آنان را به اتخاذ سیاست های امپریالیستی سوق می داد. در همین زمان، ممالک اسلامی تحت تأثیر بحران های عمیق و ریشه دار خود، در نهایت ضعف و انحطاط و عقب ماندگی به سر می بردند. مصر که سال ها رنج حضور فرانسوی ها را کشیده بود، گرفتار حضور استعمار انگلیس بود. (زرگری نژاد، 1376 :7)

در این زمان جریان اصلاح طلبی دینی به رهبری سید جمال الدین اسدآبادی در واکنش به مسألۀ غرب و به ویژه هجوم و فشار استعماری آن شکل گرفت تا در برابر خطر فرهنگی و سیاسی اروپا و نفوذ استعمار انگلیس، سیادت گذشتة اسلام و قدرت سیاسی مسلمانان باز گردد. اما پیش شرط این هدف، احیا و بازسازی تفکر دینی از نظر داخلی بود. (موثقی، 1374 :110) سیّد شیوة درست تعامل با قرآن را به خوبی نظریه پردازی کرد، ولی حجم سنگین تبلیغات علیه او، مانع از آن شد که دیگر مفسران به عملکرد تفسیری وی و تلاش های او در فهم قرآن، واقع بینانه نگاه کنند و در نتیجه راه او را بپیمایند. (رومی،1422 :1 /95-106؛ دغامین، 1386: 25) با این حال پس از وی تفسیر المنارِ محمد عبده تحولی عظیم را در دنیای اسلام به وجود آورد. (ذهبی،1396: 2/ 553؛ معرفت، 1418 :2/483 - 484)

پس از عبده، شماری از شاگردان وی و برخی اندیشمندان اهل­سنّت در ضمن اعتقاد به حجیت سنّت، به دلایلی مانند تأخیر در نگارش حدیث، وجود روایات جعلی در جوامع حدیثی، ناسازگاری برخی روایات با دلایل قطعی و پژوهش های انتقادی و پرسش برانگیز خاورشناسان، جریان نقدِ منابع حدیثی را با نگاه هایی متفاوت رقم زدند. (رومی،1422 :1/70، 215و410) برجسته­ترین چهرة آنان محمد رشید بن علی رضا قَلمونی است. در ادامۀ این جریان، رویکردی بروز نمود که جهت عمده و اساسی آن، نفی کلی سنّت در فهم قرآن و شناخت دین است. همزمان با انتشار نخستین کتاب جکرألوی در شبه قارة هند (ر.ک:46- 51996: Brown,)، محمد توفیق صدقی با انتشار مقالۀ «الاسلام هو القرآن وحده» در مجلة المنار، (ر.ک: صدقی، 1285 :256) برای نخستین بار به طرح دیدگاه هایی مشابه با نظریات اهل­قرآن در شبه قارۀ هند پرداخت.

صدقی از نظریۀ انکار سنّت توبه کرد (رشید رضا، 1315: 10/140)، اما شعار قرآن بسندگی در دین و اندیشۀ بی­اعتباری سنّت را در میان طیفی از اندیشمندان عرب گستراند (الهی بخش، 2005 :112؛ اعظمی،1401 :1/26)؛ برخی تجدیدنظرطلبان حدیثی مانند محمود أبوریه (ر.ک: أبوریه، بی تا :12-407)، اسماعیل کردی (ر.ک: کردی، 2008: 39) و محمد سعید عشماوی (ر.ک: عشماوی، 2002: 36) به نقد سنّت و میراث حدیثیِ بر جای مانده پرداختند. شماری چون احمد صبحی منصور (ر.ک: صبحی منصور، 2005 :13-33)، رشاد خلیفه (ر.ک: خلیفه، 1982: 4-58) و محمد شحرور بن دیب (ر.ک: شحرور، 2000: 552)، دیدگاه کفایت قرآن برای دریافت آموزه­های دینی و بی­نیازی از سنّت را مطرح کردند.

محمد أبوزید دمنهوری نیز با انتشار کتاب الهدایة و العرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن در سال 1349 هجری در مصر (ذهبی،1396: 2/ 533 و 546)، در زمرۀ اصحاب این جریان جای گرفته است. او از دانشجویان دارالدعوة و الارشاد تحت اشراف سیّد رشیدرضا بود و از شاگردان محمد توفیق صدقی به شمار رفته است. (اسعدی، 1389: 1/378) ذهبی در التفسیر و المفسرون، بدون آنکه نامی از نویسندۀ الهدایة و العرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن بیاورد، برای نخستین بار در گزارشی رویکرد دمنهوری در تفسیر قرآن را تبیین کرده است. او در گزارش خود آورده است:

«انتشار این تفسیر اعتراض شدید علمای الأزهر را برانگیخت و به دستور آنان، گروهی مأمور بررسی این کتاب شدند. در گزارش این گروه آمده است: "این دروغ گو که تشنۀ شهرت است و برای رسیدن به این هدف راهی آسان تر و بهتر از کفر وتحریف کلام خدا نیافته است تا مردم را تحریک کند که دربارۀ او و شیوه اش سخن بگویند... ." در نتیجه این تفسیر به دستور دولت مصادره و به دست فراموشی سپرده شد.» (ذهبی،1396: 2/533)

به پیروی از ذهبی، دیگران (ر.ک: معرفت،1380: 2/516؛ عمید زنجانی،1373،290) نیز از ذکر نام وی خودداری کرده­اند و به معرفی این تفسیر بر اساس گزارش ذهبی پرداخته­اند­، اما در سال­های اخیر­، احمد فارس أبوعلبه با داعیة دسترسی به نسخه­ای از این کتاب، به گزارش تفصیلی آن پرداخته است. (ر.ک:أبوعلبه، 1435: 1/310 و540؛ 2/535-536 و254-255؛ 3/29-30، 45 -48،90-95، 249-247، 252و260؛4 /54 )

برخی شبهات و دیدگاه­های دمنهوری در فهم و تفسیر قرآن می­تواند به بنیادستیزی و گسترش نگاه منفی به سنّت، تزلزل جایگاه شریعت و رأی گروی در برداشت از مفاهیم و مدالیل آیات منجر شود، لذا نقد و بررسی تفسیر وی تلاشی بایسته و خطیر است که از رهگذر آن مهمترین آسیب­های­های روشی قرآنیون در فهم و تفسیر قرآن روشن می­شود؛ قرآن­بسندگی و نفی حجیت سنّت­، تأویلات ناهمگون و غیر منطقی­، تفسیر به ­رأی و برداشت ذوقی از آیات، نادیده­انگاری قواعد ادبی مورد اتفاق ادیبان و تجربه­گرایی در فهم و تفسیر قرآن از جمله آسیب­های روشی تفسیر الهدایة و العرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن است که در ذیل با رویکردی تحلیلی انتقادی بدان پرداخته شده است.

2. آسیب­های روشی تفسیر الهدایة و العرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن

یکم. قرآن­ بسندگی و نفی حجیت سنّت

بنابر آیات وحی، اطاعت از پیامبر6 برابر با اطاعت خداوند دانسته شده است: «مَن یُطِعِ الرَّسولَ فَقَد اَطاعَ اللهَ وَ مَن تَوَلّی فَما اَرسَلناکَ عَلَیهم حَفِیظا» (نساء:80) و در برخی آیات پس از فرمان مؤمنان به اطاعت خداوند، به آنان دستور داده شده است تا از رسول خدا6 اطاعت کنند: «یا اَیُّها الَّذینَ آمنُوا اَطِیعُوا اللهَ و اَطیعُوا الرَّسولَ.» (نساء:59) در شماری از آیات نیز مخالفت با پیامبر6 در کنار مخالفت با خداوند مطرح شده است (احزاب:36) و پیش دستی بر رسول خدا 6 بسان پیش دستی بر خداوند، مورد نکوهش قرار گرفته است. (حجرات:1) در هیچ یک از این آیات، ضرورت اطاعت از پیامبر6 یا عدم مخالفت با ایشان به حکم یا بیان دیگری تخصیص یا تقیید نخورده است. لذا همان­گونه که اطاعت الهی به صورت مطلق و فراگیر مطرح شده، بر اطاعت مطلق از پیامبر6 نیز تأکید شده است. این امر عصمت مطلق پیامبر 6 و انطباق کامل کردار و گفتار ایشان با خواست الهی و وحیانیت سنّت را نشان می­دهد که در آیۀ شریفۀ «وَ ما یَنطِقُ عَنِ الهَوی» (نجم:3) با نفی سخن­گویی از روی هوای نفس انعکاس یافته می­یابد.

امّا رساترین آیه بر حجیت سنّت و ضرورت اطاعت از پیامبر6، آیۀ شریفۀ «وَ ما آتاکُم الرَّسولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاکُم عَنهُ فَانتَهوا وَ اتَّقوا اللهَ اِنَّ اللهَ شَدیدُ العِقابِ» (حشر:7) است که بر لزوم تمسک به تمام آموزه­های پیامبر6 دلالت دارد. در این آیه جملۀ «مَا آتاکُم» به خاطر فراگیری معنایی آن و افادۀ «ما»ی موصوله برعموم، هر آن چیزی را که اعم از رفتار، گفتار و تقریر پیامبر6 است، در برمی­گیرد. برای این جمله سه احتمال داده­اند: الف. حق اختیار، ب. حکم و دستور شرعی، ج. اعم از حق اختیار، حکم و دستور شرعی.

معنای سوم با قراین داخلی و خارجی تأیید شده است؛ قرینۀ داخلی، آمدن واژة «اتیان» به جای «اعطا» و واژۀ «نهی» به جای «منع» است؛ «عطا» بخشیدن و «اتیان» به معنای پیش از بخشش مال یا مقام یا شئ دیگر است. (ر.ک: طباطبایی،1379 :19/204؛ طوسی، 1409 :9 /564؛ ابن عاشور،1420 :28/78) قرینۀ خارجی نیز تطبیقاتی است که در روایات اهل بیت: و برخی صحابه آمده و به آیۀ یاد شده برای حق قانون گذاری پیامبر6 استشهاد شده است. (ر.ک: عروسی حویزی،1412: 5 /279؛ کلینی، 1388: 1/265؛ صفار قمی، 1404 : 398؛ مجلسی،1403: 17 /7؛ قرطبی، 1364: 18/17-18)

در این آیه در کنار فرمان تمسک به دستورات و اقتدا به عمل پیامبر6، بر اجتناب از منهیّات ایشان نیز تأکید شده است. (ر.ک: طباطبایی،1379 : 19/204) نیز واژۀ «رسول» بنابر قاعدۀ «تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بالعلیة» (ر.ک: مظفر، 1405: 1/125)، نشان از آن دارد که این اطاعت و پیروی کامل، نه به خاطر شخص پیامبر6 بلکه به خاطر حیثیت رسالت و انتساب ایشان به خداوند است.

افزون بر این آیات و دیگر آیات بیان کنندۀ لزوم اطاعت از پیامبر6 و حجیت سنّت گفتاری و غیرگفتاری ایشان (ر.ک: احزاب:21، آل عمران:32، اعراف:158، مائده:92، انفال:1 و20، طه:90، نور:54 و 56، محمد:33، مجادله:13، تغابن:12)، مفسران بر این باورند که آیۀ شریفۀ «وَ اَنزلنَا إلیکَ الذِّکرَ لِتُبیّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إلَیهم وَ لَعَلَّهم یَتَفکَّرونَ» (نحل:44)، بر حجیت قول رسول خدا6 در بیان آیات وحی و تفسیر آن دلالت دارد؛ چه آن آیاتی که نسبت به مدلول خود صراحت دارند، چه آن­هایی که ظهور دارند­، چه آن­هایی که متشابهند و چه آن­هایی که مربوط به اسرار الهی هستند، بیان و تفسیر رسول خدا6 در همۀ آن­ها حجت است. (ر.ک: طباطبایی، 1379: 12/260)

این آیه به صراحت از اعتبار و ارزش گفتار رسول خدا6 در شرح و توضیح آیات قرآن سخن می­گوید و مسلمانان را موظف می­کند تا در فهم و عمل به آیات وحی، بیانات رسول خدا6 را راهنمای طریق حق قرار دهند. افزون بر این آیه که بر حجیت گفتار رسول خدا6 در تبیین آیات قرآن و به گفتۀ برخی اندیشمندان با قدری توسعه برحجیت فعل پیامبر6 نیز دلالت دارد (ر.ک. حکیم، 1397: 14)، شماری دیگر از آیات بر این محتوا تأکید کرده اند. برای نمونه، در آیۀ کریمۀ «هُوَ الَّذی بَعَثَ فی الأُمّیین رَسولاً مِنهُم یَتلُوا عَلیهِم آیاتِهِ وَ یُزکِّیهِم وَ یُعَلِّمُهُم الکِتابَ وَ الحِکمَةَ و إن کانُوا مِن قَبلُ لَفِی ضَلالٍ مُبینٍ» (جمعه: 2) مقصود از تعلیم کتاب، بیان الفاظ آیات و تفسیر موارد دشوار آن است و مراد از تعلیم حکمت، آموزش معارف حقیقی است که آیات قرآن در بردارندۀ آن است. (ر.ک: طباطبایی، 1379: 19/447) به این مضمون، آیات متعددی در قرآن ­کریم وجود دارد که در آن­ها پیامبر خدا6 به عنوان معلّم کتاب و کسی که مردم را پرورش می دهد و به ایشان حکمت می آموزد، معرفی شده است. روشن است که این جایگاه جز برای کسی که گفتار او در بیان حقایق و معارف الهی حجت است، سزاوار نیست. علامه طباطبایی در این باره آورده است:

«چنان که گذشت، قرآن کریم که مأخذ اساسی تفکر مذهبی اسلامی است، به ظواهر الفاظ خود در برابر شنوندگان خود حجیت و اعتبار داده است و همان ظواهر آیات، بیان پیامبر اکرم 6 را تالی بیان قرآن قرار می دهد و مانند آن حجت می سازد، چنانکه می­فرماید: «وَ اَنزلنا اِلیکَ الذِّکرَ لِتُبیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ اِلَیهم» (نحل:44) و می­فرماید: «هو الَّذی بَعَثَ فِی الاُمّیین رَسولاً مِنهُم یَتلُوا عَلَیهم آیاتِهِ وَ یُزَکِّیهم و یُعَلِّمُهم الکتابَ و الحِکمَة َ» (جمعه:2) و می­فرماید: «لَقَد کانَ لَکُم فِی رَسول اللهِ اُسوَةٌ حَسَنةٌ.» (احزاب:21) پر واضح است که اگر گفتار و رفتار پیامبر اکرم6 و حتی سکوت و امضای آن حضرت برای ما مانند قرآن حجت نبود، آیات یادشده مفهوم درستی نداشت. پس بیان پیامبر اکرم6 برای کسانی که [مستقیماً] از آن حضرت می شنوند، یا با نقل قابل اعتماد [سخنان پیامبر6 برایشان] نقل می شود حجت و لازم الاتباع است.»(طباطبایی،1360: 45)

در برابر آیات و تفاسیر مشهور حجیت سنّت پیامبر6 و بیانات آن حضرت در تفسیر و تبیین آیات قرآن، محمد أبوزید دمنهوری در الهدایة و العرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن، سنّت را مایۀ مصیبت و نکبت مسلمانان و دین برشمرده است و از بین رفتن منابع سنّت را آرزو کرده است. (ذهبی،1396: 2/533) او در مقدمۀ این کتاب، تفاسیر روایی را حاوی زواید و جعلیات برشمرده است و فهم قرآن را تنها در پرتو خود قرآن و واقعیات نظام هستی ممکن دانسته است. براساس گزارش ذهبی، در این مقدمه آمده است:

«کار دستبرد و پیرایه بندی در کتب تفسیری به آنجا کشید که هیچ اصلی از اصول قرآن نمانده است مگر آنکه در کنارش روایت ساخته شده ای به منظور از بین بردن قرآن و تبدیل و تحریف آن مشاهده می شود. مفسران نیز بی­آنکه به حقیقت امر واقف باشند، همۀ این مطالب [ساختگی] را در کتاب خود آورده اند. ... همین دستبردها و پیرایه ها مرا بر آن داشت که این تفسیر را بنگارم و روش خود را در تفسیر قرآن، براساس کشف معنای آیه از راه تدبّر در آیات و سوره های مشابه و متّحدالموضوع قرار دهم تا با بررسی کامل آیات مشابه، تمام مواضع قرآن معلوم شود. به این ترتیب، قرآن چنانکه خداوند خبر داده است، خود، مفسِّر خویش باشد و نیازی به هیچ امر خارجی جز واقعیتی که قرآن بر آن منطبق است و سنن آفرینش و نظام جهان آن را تأیید می­کند، در میان نباشد... .» (همان : 2/533)

او در ذیل آیۀ «... فَلیَحذُرِ الَّذینَ یُخالِفُونَ عَن أَمرِه أَن تُصیبَهُم فِتنَةٌ أو یُصِیبَهُم عَذَابٌ ألیمٌ» (نور:63) می­گوید: «مخالفت با سنّت پیامبر6 به قصد اِعراض و رویگردانی نارواست، ولی براساس مصلحت و به اقتضای رأی جایز است.» (ر.ک: ذهبی،1396: 2/534)

ذهبی دربارۀ روش تفسیری وی - که بنابر نظر آیت الله معرفت، اسماً و رسماً برگرفته شده از تفسیر سیّد احمد خان هندی است (ر.ک: معرفت،2:1380/516) می نویسد: «او با این برداشت خودسرانه، خواسته است رابطۀ میان قرآن و سنّت را که با دستور الهی باید همواره در کنار قرآن و بیانگر آن باشد، از هم بگسلاند.» (ذهبی، 1396: 2/533) آیت الله عمید زنجانی نیز آورده است:

«مفسر مزبور، روایات را به کلی کنار گذارده، ارزش تفسیری آن را به یکباره انکار نموده است؛ تا آنجا که در مورد آیات احکام و قصص نیز از توضیحات روایات صرف نظر کرده، به استناد ظواهر آیات، قسمتی از مسلّمات و مطالب اتفاقی مسلمانان را انکار کرده و ادّعاهای عجیبی را به قرآن نسبت داده است. بخصوص دربارۀ آیات احکام و قصص قرآن، هر آنچه را که از مدلول ظاهری آیات بیرون می باشد- گرچه از مسلمات فقه و تاریخ باشد- سخت مورد انتقاد قرار داده، آن­ها را انکار نموده است.» (زنجانی،1373: 291)

در نقد این دیدگاه دمنهوری چند نکته یاد کردنی است؛

نخست آنکه اگرچه جعل و وضع و نقل ناقص اخبار، پذیرفتنی است، اما نمی توان کلیت سنّت را مورد انکار قرار داد. بر هر پژوهشگر و حقیقت جویی روشن است که می توان به روایاتی که اعتماد به آن­ها و اعتبارشان احراز شود، عمل کرد. افزون بر این، بخشی از روایات قطعی و متواتر است و به هیچ وجه قابل تردید و انکار نیستند. (ر.ک: فضلی،1416: 74-81؛ حکیم،1390: 196؛ امین عاملی،1403: 1/638) از این رو علامه طباطبایی کسانی را که به بهانۀ وجود روایات ساختگی، احادیث را به کلی کنار گذاشته اند، تخطئه کرده، کار آن­ها را سوء استفاده از وجود روایات ساختگی و تفریط نسبت به احادیث می­داند و می نویسد:

«قبول مطلق روایات، تکذیب موازینی است که در دین برای تشخیص حق از باطل تعیین شده و نسبت دادن باطل و سخن لغو به پیامبر6 است، امّا رها کردن همة روایات نیز تکذیب موازین و لغو و باطل دانستن قرآن عزیزی است که باطل به هیچ وجه به آن راه ندارد؛ [زیرا] خدا [در قرآن] فرموده است: «وَ ما آتاکم الرَّسُولُ فَخُذوهُ وَ ما نَهاکم عَنهُ فَانتَهُوا» (حشر:7)، «وَ ما اَرسَلنا مِن رَسُولٍ اِلّا لِیُطاعَ باذن اللهِ.» (نساء:64) اگر سخن رسول خدا6 - و آنچه از آن حضرت برای ما که در زمان ایشان نبوده ایم نقل می شود- حجت نباشد، در امر دین هیچ سنگی روی سنگ قرار نمی گیرد.» (طباطبایی، 1379 : 1/240)

دوم: چنانکه در گزارش ذهبی دربارة مقدمة این تفسیر گذشت (ر.ک: ذهبی،1396 :2/533)، یکی از مهمترین مبانی دمنهوری در تفسیر، کفایت قرآن در فهم و امکان نیل به همۀ احکام و معارف دین در پرتو قرآن است، در حالی که آیات وحی بر مدعای وی دلالتی روشن ندارد. در مقابل، همانطور که اشاره شد اگر بخواهیم با تکیه بر خود قرآن سخن بگوییم می توانیم از آیاتی یاد کنیم که ضرورت اطاعت و تبعیت از پیامبر6 در اوامر و نواهی و قضایا و احکام را می­رساند (ر.ک: حشر: 7؛ احزاب:36) و ایشان را مفسّر و بیانگر آیات قرآن و معلّم کتاب معرفی کرده اند. (ر.ک: نحل:44؛ آل عمران:164) در پرتو این آیات، بخشی از آنچه خداوند در قالب دین برای انسان خواسته است، با رجوع به پیامبر6 به دست می­آید. در حقیقت، اعتبار سنّت پیامبر6 یکی از مضامین قرآن تلقی می شود و با جامعیت قرآن نیز سازگار است.

دوم. تأویلات ناهمگون و غیرمنطقی

در این تفسیر، بسیاری از معارف قرآن (ر.ک: ذهبی،1396 :2/534) از جمله معجزات انبیاء دستخوش تأویلات ناهمگون و غیرمنطقی قرار گرفته است و در نهایت پدیدۀ اعجاز - به معنای معروف- انکار شده است. (ر.ک: رومی،1413: 736-739) چند نمونه از این مطلب یاد می­شود:

1. نویسنده با انکار معجزۀ ولادت حضرت عیسی7 (ر.ک: أبوعلبه، 1435: 3/238)، ذیل آیه 46 سوره آل­عمران، دربارۀ سخن گفتن آن حضرت در مهد (گهواره) آورده است که مقصود از «مَهد» تمهیداتی است که پیامبران در آغاز کار بدان دست می زنند و مقصود از «کَهلاً» [بزرگسالی] همان دوران به ثمر رسیدن کوشش انبیاست.

2. ذیل آیۀ 49 سورۀ آل عمران گفته است که مراد از «کَهَیئَةِ الطَّیرِ» تشبیه و تمثیل است بدان معنا که آن حضرت مردم را از زیر بار سنگین نادانی و ظلمت جهل به سبکباری علم و نور دانش می رساند. مراد از «اُبرِئُ الأکمَهَ» را درمان معنوی کسی دانسته که از بصیرت دینی برخوردار نیست و کوردل است و مقصود از «الأَبرَصَ» به گفتة او، کسی است که فطرتش رنگ های غیرالهی گرفته است. (ذهبی،1396: 2/535 -536؛ أبوعلبه، 1435: 3، 236)

3. مقصود از «الْمَوْتَى» در آیة «وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِی» (مائده:110) را معنایی مشترک میان مرگ اجساد و قلوب دانسته است. نیز معنای «بِإِذْنِی» را سنّت الهی می­داند و می­گوید: از این عبارت استفاده می­شود که خداوند عیسی7 را به سوی بنی اسرائیل فرستاد تا بیماری­های نفسانی آن­ها را درمان کند و قلوب مرده آن­ها را زنده کند. از این رو معجزه و نشانة پیامبری عیسی7 در دعوت و سیرة اوست، او پیامبری مانند دیگر پیامبران است و خرق عادتی نداشته است. (أبوعلبه، 1435: 3/237)

4. دمنهوری معجزات سایر پیامبران را هم بدین گونه تأویل کرده است. (ر.ک: ذهبی، 1396: 2/537-540) او تبدیل شدن عصای موسی7 به اژدها و خارج شدن دستی سفید از گریبان ایشان (شعراء:33-32و44-45) را از باب تمثیل در قوّت حجت و برهان دانسته است؛ یعنی دلایل و منطق قوی که خداوند بر زبان آن حضرت جاری ساخته است. (ر.ک: أبوعلبه، 1435: 1/310)

5. دمنهوری در تفسیر آیة «وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً» (اعراف:160) آورده است که مراد از ضرب عصا، همان کوبیدن راه است و منظور از رفتن موسی7 از میان دریا، راه یافتن به مناطق خشکی اطراف دریاست. او زدن عصا به دریا را به «زدن عصا به زمین وکسب روزی و تلاش برای آن» تأویل کرده است و تأکید می­کند که آیات الهی در یاری پیامبران با سنّت­های الهی در خلقت و آفرینش در تناقض نیست. (ر.ک: أبوعلبه، 1435: 3/ 45) آنگاه بر خارق العاده نبودنِ معجزات انبیاء پای فشرده است.

6. در تفسیر آیة شریفة «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَـذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الْظَّالِمِينَ» (بقره:35) نیز همین سمت و سو را برگزیده است و «شَّجَرَةَ» را تمثیل برای اشیایی می­داند که خداوند آن­ها را حرام کرده است. (أبوعلبه، 1435: 2/ 254)

7. دربارۀ حضرت داوود7 ذیل آیة «وَ سَخَّرنا مَعَ داودَ الجِبَالَ یُسَبِّحنَ و الطَّیرَ و کُنَّا فاعِلینَ» (انبیاء:79) گفته است که مقصود از «یُسَبِّحنَ» همان آشکار کردن معادن است که داوود با کاوش در دل کوه ها توانست صنعت رزمی ایجاد کند [زره بسازد] و «طیر»، هر روندۀ تیزروی است که در اختیار انسان قرار دارد، همانند اسب، قطار، هواپیما و جز آن. (ذهبی،1396: 2/546)

8. در تفسیر آیة شریفة «وَ وَرِثَ سُلَیْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ یَا أَیُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّیْرِ وَأُوتِینَا مِنْ کُلِّ شَیْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِینُ» (نمل:16)، آگاهی به زبان پرندگان را دانشی دانسته است که بر اساس آیة یاد شده، سلیمان نیز آن را فراگرفته است. او می­پندارد که «مَنْطِقَ الطَّیْرِ» و سخن گفتن سلیمان با پرندگان امری طبیعی است و هرکس پرنده­ای را تربیت کند و با آن انس گیرد، موفق به فهم زبان آن می­شود.

9. با استناد به شگرگزاری سلیمان از خداوند به خاطر علمای هر فن در ماجرای ملکه سبا (نمل: 19) با تأویل مادی معجزات، این ماجرا را ناظر به فن رایج در آن زمان می­داند و می­گوید از این داستان استفاده می­شود که خداوند جایگاه عظیمی برای علم قایل است و ما را به فراگیری اسباب هستی برای برپایی و تحکیم حکومت دعوت نموده است. (ر.ک: ابوعلبه، 1435 :3 /51)

10. در تفسیر آیة نخست سورة اسراء، مفهوم اسراء را همان هجرت شمرده و به آیاتی چون 77 طه، 52 شعراء، 23 دخان و 81 هود استناد کرده است. سپس «مسجدالأقصی» را به مسجد مدینه که از مسجدالحرام دورتر است، معنا می نماید و جریان اسراء را ناظر به هجرت پیامبر6 از مکه به مدینه و مشاهدۀ نشانه های پیروزی و نصرت الهی به برکت این سفر می داند. (همان: 1/540)

ذهبی و ابوعلبه به طور فراگیر به موارد دیگری نیز پرداخته­اند که از حوصلة این نوشتار خارج است. (ر.ک: ذهبی،1396 :2/533-546؛ ابوعلبه، 1435: 3/ 29-30،45-48و75-76)

نقد تفصیلی تأویلات یادشده مناسب پژوهشی مستقل است، لذا در این جستار به یادکرد چند نکته بسنده می­شود؛

نخست آنکه در روش معتبر فهم معارف قرآن، تأویل به معنای توجیه آیات برخلاف ظاهر عقلایی و متعارف آن، همواره رویکردی استثنایی و اضطراری به شمار می­رود؛ بدان معنا که ظواهر متعارف و عقلایی آیات حجیت و اعتبار دارد، مگر آنکه دلیلی قطعی ضرورت توجیه و تأویل را سبب گردد. اما دمنهوری در موارد زیادی دست از ظواهر معتبر قرآنی کشیده، به تأویل و توجیه رأی  مدارانه و غیرمتکی به عقل برهانی روی آورده است.

تأویل مادی مفاهیم و معارف غیرطبیعی و غیبی، بارزترین نمونه رویکرد او به مکتب فلسفی تجربه­گرای غرب است؛ مکتبی که بنیادهای نظری آن به هیچ رو با اساس مسأله ایمان در قرآن همخوانی ندارد و لازمة آن، عقل­گرایی حداقلی است که تجربه گرایان ناگزیرند به آن تن دهند. در هر حال به نظر می رسد این رویکرد به پشتوانه های عقلی و نقلیِ نااستواری تکیه کرده است. اساسی­ترین پشتوانة عقلی این گرایش، ضرورت سازگاری میان دین و عقل - و به عبارت دیگر، سنّت های تشریعی و سنّت­های تکوینی خداوند- است. (ر.ک: ذهبی،1396: 2/97، 206، 209 و 533-536) گویا رویکرد مزبور به لحاظ منطقی نتیجه­ای فراتر از مقتضای این پشتوانه گرفته است. (اسعدی، 1:1389/405)

ضرورت سازگاری میان تکوین و تشریع که هر دو در شمار آفریدگان خداوند است، نکته ای درست است، اما این بدان معنا نیست که همۀ ظواهر شرعی و دینی را به سود آنچه در نگاه مادی سنّت تکوینی تلقی می شوند، به تحلیل بریم. سنّت های الهی در طبیعت و عالم تکوین، همواره از منظر علل و عوامل شناخته شدة طبیعی قابل تحلیل نیستند، بلکه نقش عوامل ناشناخته نیز در این باره قابل بررسی است، چنانکه می توان در معجزات پیامبران جستجو کرد. (ر.ک: طباطبایی، 1379: 1/82)

دوم. مدّعای دمنهوری پشتوانة قرآنی نیز آن است که در قرآن کریم، به توقع و پیشنهاد منکران برای آمدن نشانه­ها و معجزات ویژه، پاسخ منفی داده شده است. به نظر می­رسد این ادعا ناظر به آیاتی است که می فرماید: مشرکان از پیامبر اکرم6 خواستند تا چشمه­ای جوشان از زمین خشک پدید آورد یا باغی از درختان خرما و انگور همراه با نهرهای آب داشته باشد یا آسمان را پاره پاره بر آنان بیفکند یا خداوند و فرشتگان را در نزد آنان حاضر گرداند یا خانه ای زرین داشته باشد و یا به آسمان رود و دفتری آسمانی فرود آورد. (ر.ک: اسراء/90-93؛ بقره/ 118؛ انعام/37، 109 و124؛ اعراف/ 203؛ رعد/ 7 و 27؛ طه/133؛ انبیاء/5) خداوند در پاسخ آنان می فرماید: «قُل سُبحَانَ رَبِّی هَل کُنتُ اِلّا بَشَراً رَسولاً» (اسراء/93)

بر این اساس باب توجیه و تأویل معجزات حسی پیامبران گشوده شده است، اما با تدبر در این آیه و دیگر آیاتی که در آن­ها به صراحت از معجزات و نشانه های خاص پیامبران در پاسخ تقاضای منکران سخن گفته شده است (ر.ک: اعراف/73؛ هود/ 64؛ طه/22)، درمی یابیم که پاسخ منفی خداوند در این فراز، بدان معناست که پیامبر6 تنها فرستادۀ الهی است که به اذن او می تواند معجزه بیاورد. (ر.ک: رعد/38؛ اعراف/203) با روشن شدن حقیقت رسالت الهی ایشان در پرتو عظمت خود قرآن و سایر نشانه هایی که در آن عصر آشکار شده بود، پیشنهادهای مزبور تنها حالت سرگرمی و استهزا داشت و آنان درصدد یافتن حق نبودند (ر.ک: اسراء/88)؛ چنانکه پیش از این آیات، از اعجاز بیانی قرآن و تحدی موفق قرآن یاد می کند و سپس از لجاجت و انکار سخت مردم در برابر تنوع بیانات هدایت بخش قرآن سخن می گوید. (ر.ک: اسراء/89)

پس از آیات یاد شده نیز به صراحت، علت هدایت پذیری آنان را همان نگرش مادی ایشان و استبعاد رابطة وحیانی میان انسان و خدا معرفی می نماید. (ر.ک: اسراء /94) پاسخی قرآن به این استبعاد آن است که چنین رابطه ای در جریان وحی الهی به سایر انبیاء در گذشته نیز سابقه داشته است (ر.ک: نساء/163) و مشرکان مکه می توانند با مراجعه به عالمان سایر ادیان از آن آگاه گردند. (ر.ک: نحل/43؛ انبیاء/7)

سوم. تفسیر به رأی و برداشت ذوقی از آیات

فهم و شناخت مقاصد و مفاهیم آیات و تفاصیل ناگفتۀ قرآن، نیازمند اصول و منابع معتبری است که غفلت از آن­ها سبب فاصله گرفتن از مراد الهی و تحمیل آراء شخصی بر آیات است که نتیجة محور قرار گرفتن رأی و تطبیق آیات بر پندارها و خیالات باطل و تمایلات شخصی مفسر می­باشد. دمنهوری با نفی نقش سنّت در فهم و تفسیر آیات، به ناچار باب رأی گروی در فهم و دریافت آموزه­های دینی از قرآن را به روی خود گشوده است. (ر.ک: ابوعلبه، 1435: 3/ 90-95 و 4/ 54) برای روشن شدن روش وی و نتیجه­گیری هایی که در نتیجۀ تفسیر به رأی آیات گرفته است، به نمونه های ذیل بسنده می شود:

1. وی در تفسیر آیاتی که در آن­ها سخن از ملائکه و شیطان و جن به میان آمده است، ملائک را به معنای مسخر بودن جهان آفرینش در برابر انسان (همان: 3/58)، شیطان را به معنای قوای نافرمانی طبیعت و جنّ را نوع حادّ و سرکش انسان که آتشی مزاج است، تفسیر می کند. (همان: 2/254-255) نیز دربارۀ سجدۀ فرشتگان در آیۀ «وَ إذ قُلنَا لِلمَلائکة اسجُدُوا لِأدَمَ فَسَجَدوا اِلّا إبلیسَ أبَی وَ استَکبَرَ وَ کانَ مِنَ الکافِرینَ» (بقره:34) می گوید: مراد آن است که تمام قوای عالم هستی در تسخیر انسانند، چنانکه در آیات دیگر از این حقیقت یاد شده است. (ذهبی،1396: 1 /540-541)

2. در مورد آیۀ «فَإن خِفتُم أن لا تَعدِلوا فَواحِدَةً أو ما مَلَکَت أیمانُکم» (نساء:3) دیدگاه خود را به این آیات مستند می­کند: آیات 25-28 سورۀ نساء، آیۀ 33 سورۀ نور، آیۀ 60 سورۀ کهف، آیات 30،36 و 63 سورۀ یوسف، آیۀ 220 سورۀ بقره، آیۀ 7 سورۀ حجرات، آیۀ 28 سورۀ توبه و آیۀ 118 سورۀ آل عمران. در نظر او، منظور از «ما مَلَکَت أیمانُکم» کنیزانی است که در منزل خدمت می­کنند و مردم می توانند با آنان ازدواج کنند، وگرنه در شرع اسلام، ناموس هیچ زنی جز از راه ازدواج مباح نمی گردد. بنابراین مقصود از اباحۀ مِلک یمین، این است که آنان را از راه ازدواج شرعی به عقد خویش درآورند. (ذهبی،1396: 2/543)

3. در تفسیر تشریع آیۀ طلاق آورده است که به مقتضای آیات 226-242 سورۀ بقره، آیۀ 49 سوره احزاب، 51 تحریم و 5-10سورۀ نور، طلاق تنها در صورتی واقع می­شود که علت موجهی وجود داشته باشد که موجب به هم خوردن نظم زندگی خانوادگی و زناشویی می­گردد. (ذهبی،1396: 2/546)

4. در تفسیر آیات «وَالَّذِینَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ.إِلا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أوْ مَا مَلَکَتْ أَیْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَیْرُ مَلُومِینَ» (مومنون:6-5)، مراد از فروج را عیوب و نواقصی دانسته است که مردم از اظهار آن شرم دارند، اما در مورد کنیزان، از اظهار آن­ها محذوری ندارند. (ذهبی،1396: 2/544 )

نگرش به نمونه­های یاد شده بیانگر آن است که این تفاسیر تنها به استناد آیات قرآن ابراز نشده، بلکه سلیقه و رﺃی مفسر در آن دخالت جدی داشته است. نویسنده به بهانة اختلاط احادیث با اکاذیب، روش واقعی خود را که همان تفسیر به رﺃی آیات است، پشت «تفسیر قرآن به قرآن» پنهان کرده، آرا و نظریات خود را بر قرآن تحمیل نموده است. روشن است که نوع استناد هر یک از این آرا به قرآن، مجالی مستقل برای نقد و بررسی می­طلبد.

چهارم. نادیده انگاری قواعد ادبی مورد اتفاق ادیبان

بسیاری از آیات قرآن به نحو مطابقی یا التزامی بیانگر آن است که قرآن به زبان قوم پیامبر6 نازل شده است. (ر.ک: یوسف:2؛نحل:103؛ فصلت:1و44) این آیات بر نزول قرآن برای فهم و اندیشه تأکید می­کند. لازمة این تأکید، آن است که قرآن به زبان معهود آنان باشد. از این رو آیات 1 و44 سورة فصلت نوعی استدلال بر تبیین مقاصد الهی از بستر لسان قوم در بردارد. روشن است که فهم این مقاصد بدون تکیه بر قواعد ادبی میسور نیست، اما دمنهوری با نادیده گرفتن این قواعد، به تفسیر مبتنی بر رﺃی آیات و برداشت ذوقی از آن­ها روی آورده است. به عنوان نمونه او در تفسیر آیة «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ» (مائده:38) آورده است:

«بدان لفظ سارق و سارقه معنای اعتیاد به دزدی را در بر دارد و مراد از آن کسانی هستند که سرقت، از اوصاف و عادات غیر قابل انفکاک [از شخصیت] آنان گشته است. از اینجا معلوم می­شود کسی که برای یک بار یا دو بار مرتکب سرقت گردد، در صورتی که اعتیاد به دزدی نداشته باشد، دست او بریده نمی­شود؛ زیرا قطع دست وی مایة ناتوانی اوست و این در صورتی صحیح است که از وی یأس حاصل شود.» (أبوعلبه، 1435: 3 /247)

جمعیت حیاة الاسلام از شاگردان رشید رضا، کتاب تنویر الاذهان و تبصرة اهل الایمان فی الرد علی کتاب ﺃبی زید المسمی الهدایة و العرفان فی التفسیر القرآن بالقرآن را در سال 1931 میلادی در 127صفحه انتشار داده­اند. آنها این تفسیر دمنهوری را که به پندارشان، برپایة لغت و تفاوت میان فعل و اسم فاعل بیان شده است (ر.ک: همان)، بر خلاف ادبیات عرب دانسته­اند. آنان تصریح می­کنند. که در اینجا خلط و اشتباه صورت گرفته است؛ زیرا بین فعل و فاعل تفاوتی نیست، جز آنکه فعل بر وقوع کاری همراه با زمان دلالت دارد و فاعل بر وقوع کار و فاعل آن دلالت دارد.

آن­ها دربارة ادعای دمنهوری مبنی بر اینکه اسم فاعل اقتضای تکرار دارد نیز گفته­اند که متون لغت، بیانگر این ادعا نیست و این نظریه بر خلاف قواعد لغت است. در مقابل بر اساس قواعد لغت، «ال» اسم فاعل، اسم موصول است و وصف، آن را در جایگاه فعل قرار می دهد. بنابراین تقدیر در آیه 38 سوره مائده چنین خواهد بود: «الذی سرق والتی سرقت فاقطعوا ایدیهما؛ مردی که دزدی کرد و زنی که دزدی کرد دستشان را قطع کنید.» این جمعیت افزوده است که همراهی حرف فاء با «اقطعوا»، اقتضای آن دارد که وصفِ سرقت، علت این حکم است نه عادت. (ر.ک: همان: ج3/ 248-249)

دمنهوری در تفسیر آیة شریفة «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِی فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَة» (نور:2) نیز همین سمت و سو را برگزیده است و حکم زنا را ناظر به کسانی دانسته است که معروف به زنا باشند و خلق و عادت آن­ها زنا باشد. (ر.ک: ابوعلبه، 1435: 3/252؛ ذهبی،1396: 2/543) این تفسیردر حالی است که براساس قواعد ادبی اگر پس از کلمه مشتق فاء سببیه آید، بر علت حکم دلالت دارد. بنابراین زنا علت تازیانه است و علت در عدم و وجود، دایر مدار معلول خود است.

بدون تردید در این تفاسیر، تکلیف­گریزی و برداشت­های تساهل­گرایانه از کتاب به سود فرد انسانی دنبال شده است و به گرایش­های انسان­مدار-که رویکرد غالب در اندیشه­های فلسفی کلامی متاخر در غرب مسیحی است، (ر.ک: بیات و دیگران، 1381: 40 و396)- نزدیک شده است.

نتیجه­گیری

از جمله آسیب­های روشی دمنهوری در الهدایة و العرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قرآن­بسندگی و نفی حجیت سنّت در فهم و دریافت آموزه­های دینی از قرآن به بهانة وجود روایات جعلی در میان آن­هاست؛ جعل و وضع و نقل ناقص اخبار، پذیرفتنی است، اما نمی­توان کلیت سنّت را مورد انکار قرار داد؛ زیرا انکار سنّت در تقابل با آیاتی است که در آن­ها سخن از ضرورت اطاعت و پیروی از پیامبر6 در اوامر و نواهی و قضایا و احکام به میان آمده است و ایشان را مفسّر و بیانگر آیات قرآن معرفی کرده است. از این رو برای دستیابی به سنّت معتبر می­توان به روایاتی که اعتماد به آن­ها و اعتبارشان احراز شود، عمل کرد و حساب آن­ها را از روایات ساختگی جدا ساخت. افزون بر آنکه بخشی از روایات قطعی و متواتر است و به هیچ وجه قابل تردید و انکار نیستند.

دمنهوری با نفی حجیت سنّت در فهم و تفسیر قرآن، باب رﺃی­گروی در چگونگی کشف و استخراج معانی و مقاصد آیات را به روی خود گشوده است. همچنان که با نادیده­انگاری نقش عقل برهانی، بی­اعتنایی به قواعد ادبی و پشتوانه های عقلی و نقلی نااستوار، در موارد زیادی دست از ظواهر معتبر قرآنی کشیده است و به تأویل و توجیه آن­ها روی آورده  است. از این رو تفسیر او با اشکالاتی چون برخورد گزینشی با آیات، بی­اعتنایی به ظواهر معتبر قرآنی، تجربه­گرایی، خودرﺃیی و برداشت ذوقی از آیات مواجه است.

منابع

قرآن کریم.

1. ابن عاشور، محمدطاهر بن محمد، تفسیر التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی،1420ق.

2. ابوریه، محمود، اضواء علی السنّه المحمدیة أو دفاع عن الحدیث، بیروت، مؤسسه منشورات الاعلمی للمطبوعات، بی تا.

3. ابوعلبه، عبدالرحیم فارس، موسوعة الدخیل فی التفسیر فی القرن الرابع عشر الهجری (القرن العشرین المیلادی)، اردن، السواقی العلمیة للنشر و التوزیع، 1435ق.

4. اسعدی، محمد و [همکاران]، آسیب شناسی جریان های تفسیری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1389.

5. اعظمی، محمدمصطفی، دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینه، چاپ سوم، ریاض، بی نا، 1401 ق.

6. الهی بخش، خادم حسین، دراسات فی الفرق القرآنیون و شبهاتهم حول السنة، طائف، مکتبة الصدیق للنشر و التوزیع، 2005م.

7. امین عامِلی، سید محسن، اعیان الشیعة، تصحیح حسن الامین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، 1403ق.

8. بیات، عبدالرسول و دیگران، فرهنگ واژه­ها، قم، موسسه اندیشه و فرهنگ دینی،1381.

9. توفیق صدقی، محمد، «الإسلام هو القرآن وحده»، المنار، شماره 256، 1285ق.

10. حکیم، سید محمدتقی، اصول العامة للفقه المقارن، قم، مؤسسه آل البیت :،1390ق.

11. دغامین، زیاد خلیل محمد، «تاثیر سیدجمال بر رویکرد تفسیر در دوره معاصر»، ترجمه علی خیاط، الهیات و حقوق، شماره 25، 1386.

12. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، قاهره، دارالکتاب الحدیثه،1396ق.

13. رشیدرضا، سیدمحمد، المنار: مجلة شهریة تبحث فی فلسفة الدین و شئون الاجتماع و العمران، قاهره، بی نا، 1315ق.

14. رومی، فهد بن عبدالرحمن، منهج المدرسة العقلیة الحدیثة فی التفسیر، ریاض، مکتبه الرشد،1422 ق.

15. زرگری‌نژاد، غلام‌حسین، کاوشی در اندیشه‌های سیاسی سید جمال‌الدین اسدآبادی: اندیشه‌ها و مبارزات، تهران، انتشارات حسینیه ارشاد،1376.

16. شحرور، محمد، الکتاب و القرآن قرائة معاصرة، چاپ چهارم، بیروت، شرکه المطبوعات للتوزیع و النشر، 2000م.

17. صبحی منصور، احمد، القرآن و کفی مصدراً للتشریع الاسلامی، بیروت، موسسه الانتشار العربی، 2005م.

18. صفار قمی، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد6، تصحیح محسن کوچه باغی تبریزی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی،1404ق.

19. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1379.

20. ------------------، شیعه در اسلام، قم، بنیاد علمی فرهنگی علامه طباطبایی،1360ش.

21. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، 1409 ق.

22. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، نورالثقلین، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه اسماعیلیان، 1412 ق.

23. عشماوی، محمدسعید، حقیقة الحجاب و حجیة الحدیث، قاهره، الکتاب الذهبی، 2002م.

24. عمیدزنجانی، عباسعلی، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، چاپ سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و سازمان چاپ و انتشارا، ،1373.

25. فضلی، عبدالهادی، اصول الحدیث، چاپ دوم، بی جا، مؤسسه اُمّ القری للتحقیق و النشر، 1416ق.

26. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحکام القرآن، تهران، انتشارات ناصرخسرو، 1364.

27. کردی، اسماعیل، نحو تفعیل قواعد نقد متن الحدیث: دراسة تطبیقیة علی بعض أحادیث الصحیحین، دمشق، دار الاوائل، 2008 م.

28. کلینی رازی، محمدبن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفّاری، چاپ سوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1388 ق.

29. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار:، بیروت، مؤسسه الوفاء، 1403ق.

30. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، تهران، نشر دانش اسلامی، 1405ق.

31. معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، 1418ق.

32. -------------؛ تفسیر و مفسران، قم: موسسه فرهنگی التمهید،1380ش.

33. موثقی، احمد، جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران، سمت،1374ش.

34.Brown, Daniel, Rethinking Tradition in modern Islamic Thought, Cambridge University press ,1996.

35.Khalifa, Rashad, Quran, Hadith and Islam, Tuscon: University of Arizona, 1982.