

درآمدی بر کاربرست نظریه دریافت در تحلیل تاریخ تفسیر شیعه مطالعه موردی: تفاسیر شیعی قرن چهاردهم هجری در ایران

فروغ پارسا*

چکیده

نظریه دریافت تازه‌ترین تحول در دانش تفسیر است که در آن بر نقش خواننده در فهم و دریافت او از متون تأکید می‌شود. این نظریه به‌نوعی با تاریخ دریافت پیوند دارد و پیروان آن درصددند نشان دهند که چگونه فهم و تفسیر متون و به‌طور خاص متون مقدس طی زمان در فرهنگ‌ها و جمعیت‌های گوناگون تغییر کرده است. در واقع، نظریه دریافت بر آن است که خوانندگان و مفسران در خلأ با متن برخورد نمی‌کنند، بلکه همگی جایگاهی اجتماعی و تاریخی دارند و این واقعیت در چگونگی تفسیر آن‌ها از متون تأثیر می‌گذارد؛ اگرچه متن قرآن کریم در خلال قرون، پس از نزول تا امروزه، نزد همه مسلمانان ثابت بوده و تغییری نکرده، تفسیر و تبیین آن تاریخ پُرفرازونشیبی را سپری کرده است. نظریه دریافت محمل مناسبی برای بررسی‌های تاریخی در زمینه تفاسیر قرآنی است. در این جستار، به‌طور خاص تفاسیر دانشمندان شیعی ایرانی از قرآن کریم در قرن چهاردهم بررسی شده است که جایگاه تاریخی، سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی مفسران به‌میزان زیادی فهم و خوانش آنان از متن مقدس را تحت تأثیر قرار داده است. غالب مفسران در بازه خاص تاریخی قرن چهاردهم و در پی حرکت احیای دینی سیدجمال‌الدین اسدآبادی رویکرد عصری - اجتماعی در تفسیر را برگزیده‌اند. در این رویکرد، دانش‌های نوین بشری برای تفسیر قرآن به‌کار می‌روند و به‌گونه بی‌سابقه‌ای آیات و اشارات قرآنی برای پاسخ‌گویی به مشکلات و مسائل اجتماعی از جمله استعمار، استبداد، حقوق زنان، مالکیت اشتراکی، و مشروعیت نهادهای مدنی استفاده می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: تاریخ ایران، قرن چهاردهم هجری، مفسران شیعی، سیدجمال‌الدین اسدآبادی، تفسیر عصری - اجتماعی.

۱. مقدمه

تفسیر قرآن کریم و تلاش برای فهم و دریافت پیام‌های مستور در آیات از همان آغاز نزول تا امروزه هم‌چنان وجود داشته و نگاشته‌های متنوعی را پدید آورده است. بررسی مجموعه عظیم کتاب‌ها و نگارش‌های قرآنی طی قرون گوناگون بیش‌ازهمه گوناگونی و تمایز دیدگاه‌ها، گرایش‌ها، و روش‌های مفسران در بیان معنای آیات قرآنی را مطرح کرده است. در واقع، مخاطبان و خوانندگان، در مواجهه با آیات قرآنی، دریافت‌ها و تفسیرهای متفاوتی داشته‌اند. از منظر تاریخ تفسیر، تحلیل این گوناگونی و علت پیدایی گرایش‌های متعدد تفسیری اهمیت بسیار زیادی دارد. برخی این امر را به علایق علمی و برخی به پیش‌فرض‌های ذهنی مفسران مربوط کرده‌اند. نظریه دریافت ایده نسبتاً جدیدی است که در این باره مطرح شده و در آن بر نقش و جایگاه تاریخی، اجتماعی، و فرهنگی مفسر در پیدایی تفسیرهای گوناگون از متون مقدس تأکید شده است. تاریخ دریافت گونه‌ای از این نظریه در تاریخ‌نگاری است که در آن سعی می‌شود تغییر و گوناگونی متون مقدس از منظر مخاطبان و مفسران گوناگون طی زمان‌های مختلف گزارش شود. در واقع، در تاریخ دریافت یا تاریخ تفسیر راه‌های متعددی که مردم در سراسر تاریخ متون آسمانی را دریافت کرده و به کار گرفته‌اند بیان می‌شود. صرف‌نظر از درستی و نادرستی تفاسیر ایرانی قرن چهاردهم، تأثیر اوضاع تاریخی - فرهنگی مفسر در فهم و تفسیر قرآن کریم فرضیه‌ای است که در پژوهش حاضر به آزمون گذاشته شده است. با این تفصیل، مسئله اصلی این پژوهش تبیین علت یا علل پیدایی دریافت و تفسیرهای گوناگون از آیات قرآنی و نیز غلبه گرایش خاص تفسیری در قرن چهاردهم هجری و در بین مفسران شیعی ایران است. به تعبیر دیگر، کارآمدی کاربرست نظریه دریافت در تحلیل تحولات تاریخ تفسیر قرآن کریم بررسی شده است.

۲. تعاریف

۱.۲ تاریخ تفسیر

تاریخ تفسیر قرآن کریم دانشی است که پیشینه چندانی در سنت اسلامی ما ندارد. در واقع، در لابه‌لای کتاب‌های تراجم، فهرست‌های آثار قرآنی یا کتاب‌هایی با عنوان طبقات‌المفسرین می‌توان به عناوین نگارش‌های تفسیری و احياناً زمان تألیف آن‌ها دست یافت، اما هیچ‌یک

از این آثار درصدد تدوین تاریخ دانش تفسیر به معنای مصطلح امروزی نبوده‌اند. این دست نوشتارها، همان‌گونه که از نام آن‌ها برمی‌آید، بیش‌تر به شرح حال و زندگی‌نامه مفسران از قبیل زمان تولد و درگذشت مفسر، استادان، شاگردان، و دیگر آثار مفسر پرداخته‌اند. تاریخ در جمع‌بندی‌ای کلی به معنای شناخت و تحلیل همه اعمال گذشته انسان‌ها (کار، ۱۳۵۱: ۴۴؛ ملایی توانی، ۱۳۹۰: ۳۱) و بازشناسی علت وقوع حوادث مربوط به آن‌هاست (والش، ۱۳۶۳: ۲۵). با فرض این‌که تفسیر به معنای تبیین و کشف معانی قرآن کریم نوعی عمل و فعل انسانی است که گذشته‌ای دارد، می‌توان تاریخ تفسیر را شناخت و همه حوادث تفسیری را تحلیل و علل وقوع آن‌ها را بازشناسی کرد. در واقع، در تاریخ تفسیر جریان‌ها و وقایع تفسیری در خلال ایام به‌گونه‌ای نظام‌مند بررسی و علل و روابط بین این امور کشف می‌شوند (پاکتچی، ۱۳۸۹). در این جستار می‌توان نگارش اثری تفسیری یا ارائه نظریه‌ای تفسیری را یک واقعه و غلبه گرایشی تفسیری را جریان تعریف کرد.

۲.۲ نظریه دریافت (reception theory)

فهم و تفسیر کلام الهی در سنت تفسیری مسلمانان همواره بر این مبنا استوار بوده است که آیات قرآن معنای مشخصی دارند و وظیفه مفسر استخراج و کشف این معانی پنهان است. تحولات قرن اخیر دانش تفسیر به این امر انجامید که مفسر و تأثیر وی در فرایند پیدایی معنا بیش از معنای مراد الهی اهمیت پیدا کند. در واقع، با شکل‌گیری و توسعه هرمنوتیک مدرن، به‌مثابه دانشی که در فرایند فهم و چگونگی دریافت معنا از متون نوشتاری و آثار هنری مطمح نظر قرار می‌گیرد، به خوانندگان آثار و مفسران و اوضاع تاریخی - اجتماعی آن‌ها توجه جدی شد.

دانش هرمنوتیک که از فعل یونانی hermeneuein به معنای «تفسیر کردن» گرفته شده است پیشینه دیرینه‌ای در تفسیر و توضیح متون مقدس دارد و به تدریج در تفسیر متون ادبی و حقوقی و هنری نیز کاربرد پیدا کرده است (احمدی، ۱۳۷۲: ۱۰). تبیین و توضیح انواع نظریه‌های هرمنوتیکی در مجال این جستار نیست، ولی برای ورود به بحث ناگزیر برخی نحله‌های آن به‌اجمال معرفی می‌شود. ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱) و فریدریش اشلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) را نظریه‌پردازان هرمنوتیک کلاسیک در قرن نوزدهم دانسته‌اند؛ اگرچه دیدگاه‌های این دو تفاوت‌هایی با هم دارند، هر دو برای مبارزه با تفسیرهای نادرست

از متون و با اعتقاد به این که یک معنای غایی از اثر وجود دارد در پی پایه‌ریزی اصول و قواعدی برای فهم و درک درست از متون و آثار بودند. ديلتای هم‌چنین معتقد بود که برای فهم بهتر متن کشف نیت و هدف مؤلف ضرورت دارد (احمدی، ۱۳۹۰: ۵۳۵). در قرن بیستم میلادی، تلاش برای قاعده‌مندسازی شیوه فهم به تبیین فلسفی ماهیت فهم و تفسیر معطوف شد. مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶)، نظریه‌پرداز هرمنوتیک فلسفی، هرمنوتیک را از سطح معرفت‌شناسی و روش‌شناسی به سطح فلسفه ارتقا داد و آن را نوعی پدیدارشناسی و فلسفه دانست (واعظی، ۱۳۹۳: ۴۱). هایدگر معتقد است که دیدگاه ما درباره متون و مفاهیم دینی که آن‌ها را رازوارانه می‌دانیم همانند نگرش ما به هستی است (قنبری، ۱۳۷۷: ۱۸۴-۲۰۷). از نظر هایدگر، آدمیان موجوداتی صرفاً فیزیکی مانند دیگر موجودات جهان نیستند، بلکه هر انسانی در شبکه‌ای از علایق، اهداف، نیازها، و نهاده‌های خود پیچیده شده است که امکان‌های وجودی و بودن او را می‌سازند. انسان با هیچ‌چیز مواجهه خالی و عاری از فهم ندارد. این فهم در فضای واقع‌بودگی و امکان‌های وجودی او اتفاق می‌افتد و به تعبیر دیگر فهم آدمی از امور جدای از هستی او نیست. فهمیدن به مثابه نحوه هستی می‌تواند به‌طور خودآگاه در قالب تفسیر متبلور شود و فهم به‌منزله تفسیر رشد پیدا کند. پیش‌ساخت‌های فهم شامل سه لایه «پیش‌داشت»، «پیش‌دید»، و «پیش‌دریافت» هر فهم و درکی را هم‌راهی می‌کنند. از این‌رو همه اشکال فهم حلقوی و دوری است و در فرایند رفت‌وبرگشتی میان ذهن فهم‌کننده و موضوع موردشناسایی شکل می‌گیرد. از نظر هایدگر، هرگونه فهم و تفسیر تاریخ‌مند و زمانی است، زیرا به‌وجهی محصور و متأثر از دنیای ذهن و زمینه وجودی و پیش‌ساختارهای فهم فرد است (واعظی، ۱۳۹۲: ۱۴۸-۱۵۵). فهم در نظریه هرمنوتیکی هانس گئورگ گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲)، شاگرد هایدگر، محصول فرایند مکالمه و یا پرسش‌وپاسخ مفسر با اثر است (همان: ۱۱). فهم محصول گفت‌وگوی مفسر با موضوع و متعلق‌شناسایی است. از آن‌رو که آغاز فرایند پرسش‌وپاسخ با متن برعهده مفسر است، فهم با پیش‌داوری و پیش‌فرض‌های مفسر شروع می‌شود و هر فهمی مبتنی بر پیش‌داوری مفسر است. از سوی دیگر، متن نیز مفسر را سؤال‌پیچ می‌کند و موقعیت هرمنوتیکی او را به‌چالش می‌کشد و به گشودگی دنیای ذهنی مفسر و خویش‌فهمی او کمک می‌کند. موقعیت و افق هرمنوتیکی از نظر گادامر به معنای دیدگاه، پیش‌داوری، و پیش‌تصورات مفسر است که امری ثابت و قطعی نیست و دائم در سیلان است. افق معنایی هر مفسر محدود به عصر و زمانه خود و در نتیجه فهم مفسر واقعه‌ای تاریخ‌مند و زمان‌مند است. از نظر گادامر، معنای متن در

هر عصری متناسب با همان عصر فهمیده می‌شود و به پیش‌آمدهای ذهنی مؤلف و مخاطبان اولیه آن متن ارتباط و بستگی ندارد (همان: ۱۵۵-۱۶۳).

نظریه دریافت تازه‌ترین تحول هرمنوتیک و دانش تفسیر است که در آن، بیش از توجه انحصاری به متن و مؤلف، نقش خواننده و دریافت او از متون بررسی می‌شود. این نظریه در واقع بازتاب هرمنوتیک فلسفی در حوزه نقد ادبی از طریق شاگردان گادامر، ولفگانگ ایزر (۱۹۲۶-۲۰۰۷) و هانس روبرت جاس است که با چشم‌انداز غالب در تاریخ سنت ادبی تقابل دارد. در سنت ادبی از منظر تولیدکنندگان به متون ادبی نگریسته می‌شود، اما این دو معتقدند باید منظر مصرف‌کننده و خواننده متون را به رسمیت شناخت. ایزر بر آن بود که خوانش متن ادبی کنشی فرهنگی است که از حد درک زیباشناختی صرف فراتر می‌رود و با تلاش انسان برای درک جهان ارتباط دارد. از نظر ایزر، خواننده تا جایی با متن درگیر می‌شود و در معرض تأثیرات آن قرار می‌گیرد که بالاخره در فرایند طولانی و پیچیده خواندن به معنای حاصل از تعامل با متن دست پیدا کند (برکت، ۱۳۹۳: ۵۴). در واقع از نظر وی معنا نتیجه تعامل متقابل خواننده و متن است. معنا تأثیر و معلولی است که تجربه می‌شود و نه پیامی که دریافت شود (واعظی، ۱۳۹۲: ۴۶-۴۷). در این نظریه یک متن یا اثر سرشار از عناصر نامعینی است که به لحاظ تأثیر به تفسیر خواننده بستگی دارد و می‌توان آن‌ها را به گونه‌های مختلف و شاید متضادی تفسیر کرد. خواننده پیش‌دانسته‌های معینی را وارد اثر خواهد کرد، بافت مبهم عقاید و انتظاراتی که جنبه‌های گوناگون اثر در آن ارزیابی خواهد شد. با پیش‌رفت فرایند خواندن، خود این انتظارات در نتیجه آن چه ما می‌آموزیم تعدیل خواهد شد و دور تفسیری، در حرکت از جزء به کل و برعکس، به‌گرددش در خواهد آمد. در این دیدگاه، خواندن حرکتی خطی و مستقیم نیست؛ فرضیات اولیه ما چهارچوبی پدید می‌آورند که مطالب بعدی را در آن تفسیر می‌کنیم، اما آن‌چه بعداً می‌آید نیز می‌تواند در بازگشت به عقب درک اولیه ما را تغییر دهد و ضمن روشن کردن برخی جنبه‌های آن بعضی دیگر را بپوشاند. از نظر ایزر، مؤثرترین اثر ادبی آن است که خواننده را وادارد که به آگاهی جدیدی از علائم و انتظارات مرسوم خود برسد (ایگلتون، ۱۳۶۸: ۱۰۶-۱۰۹). استوارت هال نیز با نگارش مقاله «رمزگذاری/ رمزگشایی گفتمان تلویزیونی» نظریه دریافت در مطالعات ارتباطی را ابداع کرد. استوارت هال در این مقاله بر این نکته تأکید می‌کند که فرایند ارتباط از لحظه تولید پیام تا لحظه دریافت پیام از سوی مخاطب باید به‌مثابه کلیت در نظر گرفته شود. هال استدلال می‌کند که امکان استنباط بیش از یک برداشت یا قرائت از

متون رسانه‌ای وجود دارد؛ یعنی میان پیامی که فرستنده رمزگذاری می‌کند و آن چه مخاطب رمزگشایی می‌کند لزوماً انطباق یا همانندی وجود ندارد، و در واقع بدین ترتیب، تقارن مستقیم و سراسر بین معنای مورد نظر فرستنده و چگونگی تفسیر آن معنا به دست دریافت‌کننده رد می‌شود. به عبارتی، رمزهای رمزگذار و رمزگشا الزاماً هم‌سان نیست. پیش فرض بنیادین این نظریه این است که متون و پیام‌های رسانه‌ای معنایی ثابت یا ذاتی ندارند، بلکه در لحظه دریافت متون از طرف مخاطب است که این متون معنا پیدا می‌کنند و این مخاطب است که متون رسانه‌ای را با زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی و تجربیات ذهنی خودش رمزگشایی یا تفسیر می‌کند؛ البته به اعتقاد هال، رمزگشایی و رمزگذاری اگرچه فرایندهای مجزایی‌اند، کاملاً دل‌خواهانه نیستند و مخاطب نمی‌تواند هر طور که بخواهد متن را تفسیر کند (مهدی‌زاده، ۱۳۹۳: ۲۲۶-۲۳۰). هرمنوتیک دریافت در زمینه تفسیر قرآن تا حدودی در ایده‌های مجتهد شبستری مشاهده می‌شود. شبستری بر آن است که فهمیدن متن موقوف به تفسیر آن است و پیش فهم یا پیش دانسته‌ها، علایق، انتظارات، و افق ذهنی مفسر در فهم و نوع تفسیر وی از قرآن تأثیر دارند. چنان‌که فهم اهل حدیث با فهم متکلمان معتزلی و نیز فهم فلاسفه متفاوت است. این تفاوت به افق تفسیری یعنی پیش فهم‌ها و مقبولات مفسر بازمی‌گردد. اگر این افق‌ها را به فضا تعبیر کنیم، فضای فهم اهل حدیث و اشاعره فضای استماع و تسلیم است. فضای فهم معتزله تعقل اعتزالی و فضای فهم عرفا رنج غربت و بازگشت به باطن خویش و اتحاد با هستی است. از سوی دیگر، شبستری معتقد است که برای فهم متن باید موقعیت تاریخی مؤلف و انتظارات و مراد جدی وی نیز دقیقاً معلوم شود (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۱۵-۲۵، ۹۵-۹۶). نظریه دریافت در مجموع بر نقش و جایگاه اجتماعی و تاریخی مفسران، به مثابه خوانندگان متن مقدس، بسیار تأکید دارد و بر آن است که ویژگی‌های گوناگون مفسران در فرایند تفسیر متن قابل انفکاک از آنان نیست و چگونگی تفسیر آن‌ها از متون را عمیقاً تحت تأثیر قرار می‌دهد.

۳. اوضاع تاریخی - فرهنگی قرن چهاردهم هجری

قرن چهاردهم هجری که در تاریخ تفسیر شیعه اهمیت قابل ملاحظه‌ای دارد مقارن قرن بیستم میلادی و تحولات فلسفی، علمی، فرهنگی، و سیاسی در جهان است. در واقع، مدرنیسم که از قرن شانزدهم با زمینه‌های فلسفی خاص خود در غرب آغاز شده بود به کمک پیشرفت‌های علمی و گسترش فناوری در این دوره به اوج شکل‌گیری و تکامل

خود رسید. مؤلفه بنیادی فلسفه مدرنیسم را انسان‌باوری درمقابل خدا‌باوری دانسته‌اند که فی‌نفسه مقدمات پیدایی فلسفه‌ها و مکاتب فکری مهم اگزیستانسیالیسم، سوسیالیسم، و ماتریالیسم را فراهم کرد. قانون‌مداری، دین‌گریزی، آزادی، عدالت اجتماعی، برابری جنسیتی، و جامعه بدون طبقه اقتصادی در شمار ایده‌های گوناگون این مکاتب بودند که حرکت‌ها و جنبش‌هایی را نیز به‌وجود آوردند (فروغی، ۱۳۴۳؛ گیلیس، ۱۳۸۱؛ بوخنسکی، ۱۳۸۳). در این میان، جهان اسلام از مشکلات فراوانی رنج می‌برد. مسلمانان شیعه و سنی در ایران و عثمانی به دلیل بی‌کفایتی، فساد، و استبداد حاکمیت اوضاع اقتصادی و اجتماعی نابه‌سامانی داشتند. اتفاقاً در هر دوی این سرزمین‌ها مبارزات مردمی ضد استبداد داخلی و جنبش‌های عدالت‌خواهی و قانون‌گرایی به فاصله نزدیکی از هم شکل گرفت و نتایج سیاسی مشابهی نیز پدید آورد. بخشی از مسلمانان در مصر و تونس و الجزایر نیز درگیر مبارزه با استعمار دولت‌های اروپایی و جنبش‌های استقلال‌طلبانه بودند (عنایت، ۱۳۷۴؛ دورسون، ۱۳۸۱؛ هولت و لمبتون، ۱۳۸۲). به‌طور خاص، قرن چهاردهم در تاریخ ایران مقارن اواخر سلطنت ناصرالدین‌شاه قاجار و تکاپوی مردم برای جنبش مشروطه است. اوضاع فرهنگی عصر مشروطه پیچیدگی‌های خاصی داشت و حائز ویژگی‌های متعددی است. در واقع به یک معنا گذار از سازوکارهای یک فرهنگ سنتی به فرهنگ مدرن در همه شئون سیاسی، اجتماعی، و مذهبی در حال انجام است. تأسیس مدارس جدید درمقابل مدرسه‌های علمیّه حوزوی (هاشمیان، ۱۳۷۹: ۴۵۰-۴۵۸؛ مجتهدی، ۱۳۷۷: ۱۴۰؛ رینگر، ۱۳۸۱: ۱۲۵)، گسترش نسبی سواد، آشنایی مردم با اوضاع جهانی از طریق کتاب‌ها و روزنامه‌ها (ذاکر حسین، ۱۳۶۹: ۴۴؛ مولانا، ۱۳۷۰: ۹۸)، ارتباط اقتصادی تجار (ترابی فارسیانی، ۱۳۸۴)، و نیز تحولات فکری رهبران مذهبی و روشن‌فکران به آشنایی مردم با تحولات فرهنگی غرب منجر شد. در واقع، اندیشمندان آن دوران، ضمن معرفی مفاهیم حقوقی-اجتماعی جدید از قبیل وطن، منافع عمومی، آرای ملت، آزادی، عدالت، و حکومت قانون مردم را به مطالبه این حقوق تشویق می‌کردند (آبراهامیان، ۱۳۸۰: ۸۵). مردم با رهبری علمای شهرهای گوناگون و مجتهدان و مراجع پُر نفوذ شیعه موفق شدند در برابر خودکامگی شاهان قاجار مقاومت کنند و نخست در جنبش تحریم تنباکو حکم شاه را لغو کنند (زنجان، ۱۳۳۳؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۳۶۲) و سپس در مرحله بعد مظفرالدین‌شاه را به صدور فرمان مشروطیت و تأسیس مجلس شورای ملی و قوه قانون‌گذاری مجبور کنند؛^۱ البته استقرار نظام مشروطه در ایران با موانع متعدد داخلی و خارجی مواجه بود و حکومت قانون حتی پس از سقوط قاجاریان و پادشاهی

پهلوی نیز در ایران محقق نشد. در واقع، استبداد و بی عدالتی در سراسر قرن چهاردهم تا پیروزی انقلاب اسلامی هم چنان ادامه داشت و روحانیان و روشن فکران مذهبی و غیرمذهبی به صورت فردی و نیز در قالب سازمان‌ها و گروه‌های گوناگون برای حاکمیت قانون، عدالت، و آزادی به مبارزه ادامه می‌دادند.^۲

۴. تفاسیر شیعی قرن چهاردهم در ایران

مطالعات قرآنی و تفسیری قرن چهاردهم هجری در کل جهان اسلام و نیز در ایران تحول و توسعه عمیقی را پشت سر گذاشته است. اندیشمندان و قرآن‌پژوهان ایرانی در این قرن تلاش کردند که مفاهیم و موضوعات متعدد اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اخلاقی، و اعتقادی را از خلال آیات و فرازهای قرآنی بررسی و در قالب کتاب و رساله به مردم عرضه کنند. از آغاز این قرن، علاوه بر دهه‌ها تفسیر ترتیبی کامل قرآن کریم، صدها آیه و سوره به صورت مجزا و در قالب تکنگاری تفسیر و تبیین شدند. تفسیر موضوعی نیز الگوی دیگری برای مطالعات تفسیری بود که صدها عنوان کتاب را به خود اختصاص داد. نوع دیگری از تفسیر قرآن در این قرن ترجمه قرآن است که در این زمینه نیز ترجمه‌های گوناگون قرآن به زبان فارسی شمار زیادی را به خود اختصاص داد که بی تردید به لحاظ کمی و کیفی با قرن‌های پیشین قابل مقایسه نیست. سیر تاریخی و ترتیب زمانی تألیف این آثار در جای خود قابل دست‌یابی است،^۳ اما نقطه عطف تحولات تفسیری این قرن به حرکت و جنبش احیای دینی سیدجمال‌الدین اسدآبادی و گفتمان تفسیری وی مربوط است. از سوی دیگر، بررسی آثار تفسیری این قرن نشان می‌دهد که گفتمان تفسیری سید به یک جریان قدرت‌مند تفسیری تبدیل شد و غالب آثار تفسیری با گرایش عصری-اجتماعی تألیف شدند. در واقع، شاگردان و طرف‌داران اندیشه‌های سیدجمال با الگوگرفتن از گفتمان تفسیری وی تلاش کردند مشکلات و مسائل اجتماعی روز را با استفاده از آیات قرآن برطرف کنند.

۱.۴ کاربرست نظریه دریافت در تحلیل تفاسیر شیعی قرن چهاردهم در ایران

نظریه دریافت، چنان‌که احمد واعظی به درستی یادآور شده است، برای تقابل با فضای حاکم بر مطالعات تفسیری متون مقدس طراحی نشده، اما عملاً مباحث جدیدی را در این عرصه پی افکنده است (واعظی، ۱۳۹۲: ۳۲). این نظریه بیش از همه با مطالعات نقد ادبی و

نیز مطالعات زبان‌شناختی و مطالعات فرهنگی و اجتماعی ارتباط دارد و البته از زوایای گوناگون و حوزه‌های دانشی متفاوت نقدهایی به آن وارد شده است. در واقع در سنت تفسیری متون مقدس، از جمله قرآن کریم، این ایده همواره مطرح بوده است که معنا و تفسیر مقبول و درستی از متن وجود دارد که در تقابل با فهم‌ها و تفسیرهای ناروا از متن قرار می‌گیرد. در این سنت، مفسر همواره با لحاظ کردن مقدماتی در صدد فهم معنای اصیل متن و منظور و مراد مؤلف بوده و تلاش کرده است که دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌های خود را در تفسیر دخالت ندهد. دخالت‌دادن آگاهی‌های پیشینی و ذهنیات مفسر به مثابه تفسیر به رأی همواره مذموم بوده و مفسر وظیفه داشته است به هر نحو ممکن از این اختلال در تفسیر جلوگیری کند. در واقع، نظریه دریافت که به نوعی به فهم خواننده و مفسر مشروعیت داده و دخالت و تأثیر اوضاع و احوال وجودی مفسر را در تفسیر اجتناب‌ناپذیر دانسته است از زوایای گوناگون چالش‌برانگیز است. مهم‌ترین چالش‌های مطرح‌نسیب‌انگاری و نادیده‌انگاری مراد و منظور شاعر در ارسال پیامبران و نزول کتاب‌های الهی است که باید دقیقاً بررسی و درباره آن‌ها بحث شود (همان: ۲۸۷-۳۲۱)؛ البته نگارنده این جستار تفسیرهای بی‌ضابطه از قرآن کریم، در حکم کلام الهی، را مجاز و مطلوب نمی‌داند و بدون ارزش‌گذاری روایی و ناروایی تفاسیر گوناگون واقعیت‌های تفسیرهای قرن چهاردهم را صرفاً با توجه به تاریخ دریافت تحلیل می‌کند. تاریخ دریافت گونه‌ای از نظریه دریافت است که از آن در تاریخ‌نگاری استفاده می‌شود. در تاریخ دریافت (تاریخ تفسیر) گونه‌های متعدد فهم و تفسیر متون مقدس بررسی می‌شود و نشان داده می‌شود که چگونه متون مقدس طی زمان در فرهنگ‌ها و جمعیت‌های گوناگون از طریق انتقال، ترجمه یا قرائت و بازگویی تغییر کرده‌اند. در این مطالعه، تأثیر اوضاع تاریخی، اجتماعی، و فرهنگی مفسر در تفسیر تبیین می‌شود و البته ارتباط و پیوند تفاسیر و خوانش‌های گذشته و حال نیز مشخص می‌شود.

۲.۴ سیدجمال‌الدین اسدآبادی طلایه‌دار و مبدع گفتمان عصری‌سازی فهم و تفسیر قرآن در قرن چهاردهم

سیدجمال‌الدین اسدآبادی^۴ (۱۲۵۴-۱۳۱۴/۱۸۳۸-۱۸۹۷) در جایگاه شخصیتی محوری در تحول مطالعات قرآنی و مبدع گفتمان عصری‌سازی فهم و تفسیر قرآن در تاریخ تفسیر قرن چهاردهم اهمیت ویژه‌ای دارد. در واقع، سیدجمال که از اوضاع آشفته جهان اسلام، استبداد،

استعمار، و فقر و عقب ماندگی مسلمانان رنج می برد به اندیشه بازآفرینی مجدد و شوکت اسلام و در جایگاه مصلحی اجتماعی به این نتیجه رسید که یگانه راه پیشرفت و ترقی مسلمانان بازگشت به آموزه ها و معارف قرآن کریم است. سیدجمال الدین اسدآبادی بر این اعتقاد بود که مسلمانان باید حل مسائل و مشکلات اجتماعی و سیاسی امروز خود را در قرآن کریم جست و جو کنند. او می گوید:

آری مادامی که قرآن میان مسلمانان قرائت می شود و رهبر واقعی آنهاست و آن کتاب آسمانی در همه امور زندگی مادی و معنوی راهنمای مسلمانان می باشد و از موجودیت آنها حمایت و از جوامع اسلامی دفاع می کند و متجاوزین به حقوق مسلمین را منکوب می سازد و از هر جهت راه و رسم پیشرفت و ترقی را به آنان نشان می دهد، بقا و جاودانگی مسلمانان قطعی می باشد، زیرا ما یقین داریم مسلمین با استفاده از تعالیم زنده و جاندار قرآن به مقام و موقعیت اولیه خویش دست خواهند یافت و با استفاده از زمان همه آنچه را که از دست داده اند دوباره به دست خواهند آورد و در فنون رزم و مقابله با دشمن و دفاع از حقوق خویش بر دیگران سبقت خواهند گرفت تا موجودیت و استقلال خویش را بهتر حفظ کنند، ذلت و سرافکنندگی را از خود، فنا و نابودی را از ملتشان دور سازند، چون همه کارها برگشتشان به خداوند توانا و یکتاست ... (خسروشاهی، ۱۳۵۰: ۲۹).

راه کار عمده سید در یافتن این پاسخ ها کاربری عقل و دانش های جدید در فهم قرآن بود. در واقع، سید در جایگاه شخصیتی سیاسی که از اوضاع و احوال ملل گوناگون، به ویژه پیشرفت های علمی و توسعه مدنی غرب، آگاهی داشت چاره درد مسلمانان را در به کارگیری علوم روز، اعم از علوم تجربی و انسانی، برای فهم قرآن دانست. سید در یکی از مقالاتش با عنوان «لکچر در تعلیم و تربیت» می گوید:

... علمای ما در این زمان علم را بر دو قسم کرده اند: یکی را می گویند علم مسلمانان و دیگری را می گویند علم فرنگ. ... و این را نفهمیدند که علم آن چیز شریفی است که به هیچ طائفه نسبت داده نمی شود و به چیزی شناخته نمی گردد، ... چه بسیار تعجب است که مسلمانان آن علمی را که به ارسطو منسوب است آن را به عنایت رغبت می خوانند ... و اما اگر سخنی به گالیله و نیوتون و کپلر نسبت داده شود، آن را کفر می انگارند! پدر و مادر علم برهان است و دلیل نه ارسطو است و نه گالیله ... نزدیک ترین دین ها به علوم و معارف دیانت اسلامی است و هیچ منافاتی در مبانی علوم و معارف و اساس های دیانت اسلامی نیست (اسدآبادی، ۱۳۱۲: ۹۵).

سیدجمال بیش از هر چیز بر کارکرد آیات قرآن در تشویق و ترغیب مردم به مبارزه و اهمیت مشارکت مردم در تغییرات اجتماعی تأکید می‌کرد. در شمار آیاتی که سیدجمال در مقالات گوناگون روزنامه *عروة الوثقی* بدان استناد می‌کند آیه ۱۱ سوره رعد است که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ». دریافت و تفسیر سید از این آیه آن است که خداوند امور هیچ قوم و مردمی را تغییر نمی‌دهد مگر این که خود آن‌ها تغییر کنند، یعنی خودشان برای این تغییر و اصلاح امور خودشان تلاش کنند (حسینی، ۱۳۵۵: ۱۷۳، ۱۶۵؛ خسروشاهی، ۱۳۵۰: ۱۲۸-۱۳۴). باید دانست پیش از سیدجمال هیچ‌گاه چنین تفسیری از این آیه دیده نشده است و در تفسیرهای پیشین از آیه تقریباً گفته می‌شد: اگر خداوند نعمتی را به قومی بدهد تا زمانی که ایشان شکرگذار باشند و عصیان و ستم نکنند آن نعمت را زایل نخواهد کرد (گروه مترجمان، ۱۳۶۰: ج ۱۳، ۲۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۳، ۶۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۴، ۴۹). در ترجمه این آیه در *کشف‌الاسرار* آمده است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ»: تغییر نکند و نگرداند آنچه قومی دارند و در آن باشند از نیکویی حال: «حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»: تا ایشان تغییر کنند و بگردانند آنچه بر دست دارند از نیکویی افعال (میبدی، ۱۳۷۱: ج ۵، ۱۶۹). در حالی که پس از سید عموماً در ترجمه آیه گفته‌اند: خداوند سرنوشت هیچ قومی (و ملتی) را تغییر نمی‌دهد مگر آن که آنان آن‌چه را در خودشان است تغییر دهند! (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۵۱؛ فولادوند، ۱۴۱۵: ۲۵۱؛ کاویانپور، ۱۳۷۸: ۲۵۱؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ج ۸، ۲۴۳). سید برای مبارزه با استعمار و استقلال‌طلبی نیز به تفسیر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ...» (آل عمران: ۱۱۸) پرداخته است و می‌گوید اگرچه وسایل دفاعی و نظامی برای حفاظت مملکت لازم است، مهم‌تر از آن امیران و کارگزارانی است که اعتماد به نفس داشته باشند و سرزمین خود را به بیگانگان نسپارند و به‌جز خداوند از کس دیگری اطاعت نکنند (حسینی، ۱۳۵۵: ۱۱۶-۱۲۲؛ خسروشاهی، ۱۳۵۰: ۸۸-۹۲). این آیه نیز در قرن‌های پیشین چنین تفسیری نداشته است. مبارزه با استبداد حکام و شاهان نیز در شمار مسائل اجتماعی عصر سیدجمال است که در روزنامه *العروة الوثقی* مقاله‌ای با عنوان «ملت و سلطه حاکم مستبد» بدان اختصاص داده است. در همان مقاله، با استناد به آیه «وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (نحل: ۳۳) استبداد را محکوم می‌کند و می‌گوید: ملتی که حق حل و فصل امور خود را ندارد و از وی مشورت گرفته نمی‌شود و تابع حاکم واحدی است که هر آنچه را که اراده کند انجام می‌دهد، آن ملت وضع ثابت و سیر منظمی ندارد و بدبختی و نیک‌بختی وی تابع حال

حاکم است. حال اگر در ملت رمقی از حیات مانده باشد، گرد می‌آیند و برای ازپای‌درآوردن این شجره خبیثه دست به هم می‌دهند و خداوند بر بندگان ظلم نمی‌کند (حسینی، ۱۳۵۵: ۱۳۷-۱۳۸؛ خسروشاهی، ۱۳۵۰: ۱۰۴-۱۰۵). سیدجمال‌الدین در بخش‌هایی از گفتمان تفسیری خود به مقابله با تفکرات الحادی و ماتریالیستی نیز پرداخته است، زیرا دوران وی مقارن رواج مکاتب و فلسفه‌های مادی‌گرایانه بود. او در جایگاه عالم دینی و مصلح اجتماعی این مکاتب را خطری جدی برای جهان اسلام می‌داند و می‌گوید: اگر بی‌اعتقادی موجب ترقیات تمدن باشد، می‌بایست که عرب‌های زمان جاهلیت در تمدن گوی سبقت را ربوده باشند، زیرا بیش‌تر ایشان ره‌سپار طریقه دهر بودند و می‌گفتند: «مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ» (یس: ۷۸): چه کسی این استخوان‌ها را که چنین پوسیده است زندگی می‌بخشد؟ یا «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ» (الجماعه: ۲۴) و گفتند: «غیر از زندگانی دنیای ما [چیز دیگری] نیست؛ می‌میریم و زنده می‌شویم و ما را جز طبیعت هلاک نمی‌کند» (اسدآبادی، ۱۳۱۲: ۱۰۴). بدین‌ترتیب، سیدجمال با ابداع گفتمان تفسیر عصری قرآن کریم موفق شد ازسویی حوزه مطالعات قرآنی را متحول کند و ازسویی جامعه مسلمانان را با ایده بازگشت به قرآن و استفاده از ظرفیت آیات قرآنی به جنبش و انقلاب وادار کند. از نقطه‌نظر تحلیل تاریخ تفسیر قرن چهاردهم، پیدایی نظریه تفسیری سیدجمال واقعه‌ای مهم و نقطه عطف این قرن به‌شمار می‌آید. ازسوی دیگر، این واقعه به‌هیچ‌روی نباید امری تصادفی تلقی شود. درواقع، می‌توان تصور کرد نبوغ ذهنی سید درکنار زمینه‌های تاریخی، اجتماعی، و فرهنگی زندگی وی و دغدغه سید به بازگرداندن مجد و شوکت اسلام و حل مشکلات مسلمانان جهان اسلام منجر به نوع فهم و دریافت وی از آیات قرآن شده است. این نخستین بار طی قرن‌های متمادی پس از نزول است که مفسران مسلمان برای حل مشکلات اجتماعی روزمره خود به قرآن روی می‌آوردند.

۵. جریان غالب تفسیری قرن چهاردهم؛ گرایش عصری - اجتماعی در تفسیر قرآن کریم

سیدجمال‌الدین اسدآبادی طی حیات خود موفق به نگارش اثری در تفسیر قرآن نشد؛ باین‌حال، در همه نوشته‌ها و خطابه‌های سیاسی و اجتماعی و فلسفی خود آیات قرآن کریم را به‌مناسبت مطرح و به‌گونه‌ای تبیین و تفسیر می‌کرد که با مسائل روز و مشکلات اجتماعی

معاصر ارتباط داشته باشند. شاگردان و طرفداران سیدجمال گفتمان وی در عصری‌سازی فهم و تفسیر قرآن را ادامه دادند و آن را تبدیل به جریانی تفسیری کردند. بررسی نگاه‌های تفسیری قرن چهاردهم در ایران نشان می‌دهد که اگرچه تفاسیر سنتی بر آیات قرآن هنوز وجود دارند،^۵ غالب تفاسیر قرآنی گرایش عصری-اجتماعی دارند و تلاش کرده‌اند مسائل اجتماعی و سیاسی روز را ضمن تفسیر آیات مطرح کنند. ضرورت حکومت قانون، عدالت، حقوق زنان، و مالکیت خصوصی و اجتماعی از مهم‌ترین مسائل مطرح در این قرن‌اند که مفسران ایرانی قرن چهاردهم در خلال آیات قرآنی به آن‌ها پرداخته‌اند.

۱.۵ مشروطه‌خواهی و قانون‌گذاری مردمی

حکومت مشروطه و مشروعیت قانون‌گذاری نمایندگان مردم در مجلس شورای ملی از مسائل اجتماعی روز در دوران مشروطیت بود. عالمان موافق مشروطیت عموماً برای اثبات مشروعیت مجلس شورای ملی و قانون‌گذاری نمایندگان مجلس به آیه ۳۸ سوره شوری «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ سُورِي بَيْنَهُمْ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ» استناد می‌کردند. آقامیرزا یوسف مشهور به فاضل خراسانی ترشیزی یکی از این علماست که در رساله «کلمه جامعه شمس کاشمیری» (نگاشته شده در سال ۱۳۲۹ ق) به تفصیل به این موضوع پرداخته است. ترشیزی پیش‌ازهرچیز تأیید کرده است که شورایی بودن حکومت و قانون‌گذاری مربوط به دوران غیبت است و با حضور معصوم این نوع حکومت منتفی است، چراکه رأی واحد معصوم همواره بر رأی کثیری از غیرمعصوم رجحان عقلی دارد. ترشیزی نیز مانند دیگر علمای شیعه به کاربرد و ضرورت مشورت در زمان رسول و معصوم عقیده دارد، اما قلمرو شورا را در امور معادیه محدود می‌کند. در گام دوم، ترشیزی امور مردم را به امور معادیه و معاشیه تقسیم می‌کند و مسئولیت امور معادیه را به نایب امام غائب یا رئیسی که امام تعیین کرده است محول می‌کند، اما درباره امور معاشیه می‌گوید: قیام به امور معاشیه باید به اشتراک نوع و مشورت عقلا و اهل خبرت باشد و به همین دلیل است که خداوند می‌فرماید: «و امرهم شوری بینهم» پس شورا و مشورت در زمان انبیا نیز بوده است و ربطی به امور معادیه ندارد، بلکه مختص به انتظام امر معاش است. وی سپس، با این مقدمات که قانون اساسی برای انتظام معاش است و این امر از حوزه قدرت یک شخص خارج است، به این نتیجه می‌رسد که وکلای مردم در مجلس شورا یا پارلمان که به انتخاب اکثریت مردم است باید این مهم را به دوش بکشند (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۷: ۶۰۶-۶۰۸). در مقابل او، عالمان مخالف مشروطه آیاتی از قرآن را برای نشان دادن بطلان مشروطیت

تفسیر می کردند. محمدحسین بن علی تبریزی در رساله‌ای با عنوان «کشف المراد من المشروطه و الاستبداد» (نگاشته شده در ۱۲۸۶ ش) دیدگاه‌های خود را درباره نظام مشروطه بیان کرده است. در بخشی از این رساله وی می گوید:

قرآن که قانون کلیه الهیه و مشتمل بر احکام متعلقه بر امور دنیوی و اخروی است، به مفاد: «لارطب و لایابس الا فی کتاب مبین» (انعام: ۵۹) و در موضع دیگر: «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» (انعام: ۳۸) و نیز «و کل شیء احصیناه فی امام مبین» (یس: ۱۲) که تا روز قیامت آنچه صلاح دنیا و آخرت بندگان است به زبان معجزه بیان اشرف و خاتم پیامبران به مدلول: «و ما یطق عن الهوی» بیان فرموده و آنچه محتاج به شرح و تفصیل و تفسیر او بوده او را موکول به آل و اهل بیت خود که معصوم از خطا و ... می باشند نموده است ... مع هذا چگونه شایسته و رواست کسانی که خود را معتقد به قرآن می دانند فریب چند نفر شیطان انسان نما را خورده به جای کعبه، مجلس پارلمان نما را قرار داده، عوض قرآن، قانون بخواهند و احکام نبوی را کهنه خوانده، نظام نامه اساسی مطالبه کنند (همان: ۱۲۲-۱۲۵).

در تفسیر «و أمرهم شوری ینهم» محمد بن جریر طبری در قرن چهارم صرفاً مشورت کردن را از خصوصیات اجابت کنندگان خداوند و تاحدودی آن را به سه خلیفه اول مربوط دانسته است (گروه مترجمان، ۱۳۵۶: ج ۶، ۱۶۵۵). طبرسی در قرن ششم در تفسیر این آیه شورا را گفت و گو کردن برای یافتن حقیقت دانسته است و می گوید مؤمن تکروری نمی کند و با دیگران در امور مشورت می کند. سپس این احتمال را مطرح کرده است که این آیه مربوط به انصار باشد و روایتی را از قول پیامبر (ص) در فضیلت مشورت کردن نقل می کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹، ۵۱). طباطبایی در اواخر قرن چهاردهم در تفسیر این آیه می گوید: بنابر معنای آیه مؤمنین آن هایند که هر کاری می خواهند بکنند درباره آن مشورت می کنند. و در این جمله اشاره‌ای است به این که مؤمنین اهل رشدند و در به دست آوردن و استخراج رأی صحیح دقت به عمل می آورند و به این منظور به صاحبان عقل مراجعه می کنند (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ج ۱۸، ۹۳).

۲.۵ مسائل اجتماعی مربوط به حقوق زنان

توجه به حقوق زنان یکی از مسائل اجتماعی قرن چهاردهم است که در نگاشته‌های تفسیری قرن‌های پیشین ردپایی از آن وجود ندارد. در واقع، این ایده که زن می تواند یا باید حقوقی برابر با مرد داشته باشد در افق ذهنی و انتظارات مفسران دوران‌های قبل اساساً

وجود نداشته است. سید محمود طالقانی^۶ (۱۲۸۹-۱۳۵۸ ش) یکی از شاگردان باواسطه سید جمال‌الدین اسدآبادی و یکی از نخستین مفسران ایرانی است که در تفسیر آیات مربوط به جایگاه زن تا حدودی به این امر توجه کرده و تلاش کرده است در پاسخ به پرسش‌های روز در این باره دیدگاه تفسیری خود را معین کند. وی ذیل آیه شریفه «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» (بقره: ۲۲۸) می‌گوید این آیه بیان ضابطه کلی برای اصلاح میان زن و شوهر در موارد اختلاف است. مثل الذی اشاره به همه‌گونه حقی است که زن دارد و معروف همان است که وجدان سالم انسانی و شرع می‌شناسد و آن را می‌گزیند، نه عادات و رسوم و قوانین منحرف و ظالمانه. این بیان جامع و قاعده کلی و طبیعی برای تشخیص حقوق زن و مرد و هر حق متبادل است. برای هر فرد و طبقه‌ای، در حد استعداد و کارش، بر دیگران آن‌چنان حق ثابتی دارد که دیگران بر او دارند و عدل حقیقی در همین تبادل حق است، نه تساوی آن، زیرا تساوی در حقوق با اختلاف در استعدادها و ساختمان‌های طبیعی خلاف عدل است (طالقانی، ۱۳۶۲: ج ۲، ۱۴۴)؛ البته پس از طالقانی توجه به حقوق زنان در بین اندیشمندان مسلمان گسترش پیدا کرد و بسیاری از مفسران تلاش کردند انگاره فرودستی زن در قرآن را به‌گونه‌ای باطل اعلام کنند.

۳.۵ مسئله مالکیت در اسلام

آشکار است که طی قرن‌های متوالی پیش‌ازین هرگز مفسران به مسئله حدود و ثغور مالکیت در قرآن توجه نکرده بودند و این مسئله در پی چالش مکاتب مارکسیستی در خصوص مالکیت خصوصی در قرن اخیر به‌وجود آمده است. در واقع، در اوایل قرن چهاردهم هجری، مکاتب مارکسیستی در حکم اندیشه‌های پیش‌رو و مترقی در بین جوانان به‌طور گسترده‌ای تبلیغات می‌کردند و مسئله مالکیت به‌منزله مسئله اعتقادی - اجتماعی روز در مرکز توجه مفسران قرار گرفت. اسلام و مالکیت عنوان یکی از کتاب‌های سید محمود طالقانی است که در سال ۱۳۳۲ ش نگاشته شده است. طالقانی در این کتاب برای تبیین نظر اسلام درباره مالکیت، اعم از خصوصی و اشتراکی، نخست به معرفی مکاتب اقتصادی مارکسیسم و سرمایه‌داری پرداخته و آن‌ها را نقد کرده است و سپس به سراغ دیدگاه اسلام می‌رود. با توجه به آیات نخست سوره ملک: «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» و آیه ۳۰ سوره کهف: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا» و چند آیه دیگر اهمیت کار و عمل

را توضیح می‌دهد (طالقانی، ۱۳۴۴: ۹۹-۱۰۳). در بخش دیگری، باتوجه‌به تفسیر برخی آیات، این ایده را مطرح می‌کند که حق مالکیت مطلق صرفاً برای خداوند است و انسان در جایگاه خلیفه خداوند حق تصرف محدود در اموال را دارد (همان: ۱۲۰-۱۲۵). از دیدگاه تفسیری طالقانی، «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۸۸) و نیز آیه «مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِوَ لِلرَّسُولِ لِدَى الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَى لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر: ۷) ناظر به این معناست که مالکیت در اسلام محدود به قواعد و مقرراتی است که حقوق همه طبقات را تأمین کند (همان: ۱۴۰-۱۴۸). اندکی پس از طالقانی، محمدحسین طباطبایی (۱۳۶۰-۱۲۸۱)^۷ نیز، ذیل تفسیر همین آیات سوره بقره، درباره مسئله مالکیت و ابعاد آن در قرآن به تفصیل بحث می‌کند. طباطبایی به این نتیجه رسیده است که این آیه در حکم بیان و شرح آیات دیگری است و اگر اموال را به ضمیری که به مردم برمی‌گردد اضافه کرده است، برای این بوده که اصل مالکیت را که بنای مجتمع انسانی بر آن مستقر شده است امضا کرده و محترم شمرده باشد. به اعتقاد او به شرطی تاریخ اصل مالکیت را به رسمیت شناخته و این اصل در قرآن کریم در بیش از صد مورد مطرح شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۲، ۵۲-۵۴). در واقع، به مواجهه علمی و اعتقادی با دیدگاه‌های مکاتب دیگر، در حکم بخشی از مسائل روز در نگاشته‌های تفسیری، توجه شده است. پراگماتیسم در اسلام، کار در اسلام، و علمی‌بودن مارکسیسم عناوین کتاب‌های مهدی بازرگان^۸ از دیگر قرآن‌پژوهان ایران در قرن چهاردهم است که به‌خوبی دغدغه‌های اجتماعی آن دوره را نشان می‌دهد.

۴.۵ کاربرد علوم تجربی در تفسیر قرآن

ایده تعارض و نزاع علم و دین یکی از مسائلی است که، به‌علت برخی نظریات علمی مطرح‌شده در قرن چهاردهم، دانشمندان مسلمان خود را متعهد می‌دانستند که در برابر آن اعلام موضع کنند. پیش‌ازاین بیان شد که استفاده از دانش روز برای فهم قرآن یکی از مؤلفه‌های گفتمان تفسیری سیدجمال است. در واقع، جریان تفسیری این قرن در صدد بود که به‌گونه‌ای تعارض‌نداشتن یافته‌های علم جدید با قرآن را اثبات کند. براین‌اساس، طیف گسترده‌ای از آثار قرآنی در این قرن پدید آمدند که برای تفسیر قرآن از علوم فیزیک، زیست‌شناسی، شیمی، نجوم، و دیگر علوم استفاده می‌کردند. یکی از مهم‌ترین نظریات

نظریه تکامل انواع داروین است. براساس این نظریه، همه موجودات زنده نه برحسب اراده و فرمان الهی، بلکه در روندی تکاملی از موجودات قبل از خود پدید آمده‌اند؛ مثلاً انسان از شامپانزه، نوعی حیوان شبیه انسان یا میمون، به وجود آمده است. علی مشکینی^۹ (۱۳۰۰-۱۳۸۶) در کتابی با عنوان *تکامل در قرآن* ارتباط این نظریه با معارف دینی را بررسی کرده است. وی نخست با توجه به آیه «جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء: ۳۰) که آفرینش همه موجودات زنده از جمله انسان را از آب دانسته است، به این نتیجه می‌رسد که قسمتی از عقاید قائلان به تکامل با این آیه اثبات می‌شود. سپس آیات قرآنی مربوط به خلقت انسان به ویژه آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ» (اعراف: ۱۱) را بررسی کرده است. مشکینی معتقد است: آیه فوق از جمله بهترین آیات قابل استفاده برای اثبات این نظریه [تکامل] است، زیرا خداوند در این آیه بیان می‌کند که نخست، قبل از شکل دادن به انسان، او را آفرید و بعد از مدت نامعلوم (به قرینه کلمه ثم) او را به شکل انسان فعلی درآورده است. سپس، بعد از مدت‌ها، فرشتگان را امر به سجود در برابر یکی از افراد نوع انسان کرده است.

براساس تفسیر مشکینی، در این آیه سه مرحله از خلقت انسان بیان شده است؛ مرحله اول، بعد از خلقت و پیش از شکل گرفتن به صورت انسان (تکوین او از آب و خاک)؛ مرحله دوم، بعد از پیدا کردن شکل انسان و پیش از انتخاب آدم از بین افراد نوع؛ مرحله سوم، انتخاب آدم از بین آن‌ها و بعد از آن امر کردن فرشتگان به سجود بر آدم (مشکینی، بی تا: ۲۰-۲۵). مفسران قرن‌های پیشین نیز در این آیه به گونه‌ای مسئله چندمرحله بودن خلقت انسان را مطرح کرده‌اند، ولی آشکار است که بحث مقایسه آیات با نظریه تکامل انواع به هیچ‌روی در بین آن‌ها مطرح نبوده است. معاصران مشکینی نیز برخی با ایده وی موافق و برخی مخالف بوده‌اند.

سید محمود طالقانی در تفسیر «وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا» (نباء: ۱۳) از توضیحات فیزیک‌دانی به نام ژرژ گامف استفاده می‌کند و معتقد است منظور از «سراجا وهاجا» خورشید است، هر چند مفسران دیگر منظور از آن را چراغی که نور می‌پراکند دانسته‌اند. ایشان می‌نویسد:

این دو صفت وضع و چگونگی ساختمان و موقعیت آفتاب را می‌نمایاند: سراج چراغ است، چون در میان خانه منظومه شمسی چنان قرار گرفته که هر یک از غرفه‌ها و گوشه‌های این خانه را روشن می‌کند، وهاج است. با دقت در معانی لغوی «وهاج» معلوم می‌شود که این لغت مرادف با «وقاد» نیست که فقط مفید فروزندی و منشأ

پرتو و حرارت باشد، بلکه بیش از آن و هاج مفید انتشار خواص و آثار دیگر است. مجموع این معانی فقط درباره خورشید صدق می نماید که سرشار از نور و حرارت و انرژی است و پیوسته از سرچشمه درون خود، انواع قدرت‌ها (انرژی‌ها) به صورت نور و حرارت به سطح و از سطح آن به اطراف فضا و سیارات ساطع می کند که قسمتی از آن منشأ حیات و زندگی زمین می گردد. پیشرفت آخرین نظریات و کشفیات فیزیک نجومی پیوسته از این مطلب پرده برمی دارد (طالقانی، ۱۳۶۲: ج ۳، ۱۵-۱۶).

طالقانی بیان این خصوصیت برای خورشید را نمونه‌ای از بلاغت اعجازی قرآن می داند که پیشرفت‌های علمی آن‌ها را آشکار کرده است. مهدی بازرگان در توضیح معصرات در آیه «و انزلنا من المعصرات مائاً ثجاجاً» (نبا: ۱۴) می گوید: قرآن در این جا نام خاصی برای ابر انتخاب کرده که حاکی از عصاره‌گیری و در حال تقطیر بودن است که به صیغه اسم فاعل هم آمده است. در ترمودینامیک نیز نشان داده شده است که اشباع و تقطیر بخار آب در مقایسه با دیگر بخارها وضعی استثنایی دارد و انبساط آدیاباتیک آن موجب تقطیر می شود. توضیح آن که بخار آب در حال انبساط آدیاباتیک چون کار زیادی تولید می کند طوری که تنزل درجه حرارت و انرژی محسوس آن را نمی تواند جبران کند، بنابر معادله اصل اول ترمودینامیک ناچار است از خود حرارت ایجاد کند. این ایجاد حرارت با عمل تقطیر انجام می پذیرد. بنابراین، بخار آب در حقیقت عصاره دهنده و عصاره گیرنده از خود است و حالت اسم فاعلی معصر بر ابر اطلاق می شود (بازرگان، ۱۳۴۳: ۱۲۷). بازرگان معتقد است که قرآن مبدع روش مشاهده و تجربه در شناخت است که در قرون معاصر باعث پیشرفت‌های بسیار علوم و فناوری در غرب شده است. او در یکی از آثارش می نویسد: برخلاف معمول پیروان و مخصوصاً روشی که علمای فقه و کلام از هزار سال پیش تاکنون از فلسفه یونان تبعیت کرده‌اند، قرآن به طبیعت و مظاهر آن توجه و تمسک فوق‌العاده کرده است. قرآن از اوج هوا تا قعر دریاها سیر می کند، روی چمنزارها و بر سر کوه‌ها منزل می گیرد، در بیابان‌های غیردزدی ذرع و در جنات الفافا دیده می شود، ستاره‌های عظیم آسمان و درخت ناچیز را کنار هم به سجده می بیند (بازرگان، بی تا: ۲۰-۲۱). وی می گوید: قبل از آن که حکمای قرون جدید اروپا از طریق طرد منطق ذهنی و مجردات لفظی قدما و توجه به مشاهده و آزمایش دروازه‌های وسیع بینایی و دانایی و توانایی را به روی بشریت بگشایند، خدا در منطق انبیا روش مشاهده و توجه به واقعیات طبیعی را به کار برده است (بازرگان، ۱۳۴۳: ۷).

۶. نتیجه‌گیری

نظریه دریافت در شمار نظریه‌های نوین هرمنوتیکی است که برای تفسیر و دریافت خواننده از متن اهمیت زیادی قائل است.

براساس نظریه دریافت، هرگونه تفسیری از پیش فرض‌ها و انتظارات و علایق و ذهنیات مفسر تأثیر می‌پذیرد و ذهنیات مفسر از اوضاع تاریخی و فرهنگی و اجتماعی خود قابل تفکیک نیست.

اهمیت پیش فرض‌های مفسر و تأثیر آن در تفسیر از نگاه سنت تفسیری مسلمانان مخفی نیست، اما همواره دخالت پیش‌دانسته‌های نامربوط به‌مثابه تفسیر به‌رای مذموم بوده است.

تاریخ دریافت تحول و تغییرات و گوناگونی تفسیر متون مقدس در جوامع و اوضاع تاریخی گوناگون را گزارش می‌کند.

تفاسیر شیعی قرن چهاردهم در ایران در مقایسه با قرن‌های پیشین تحول قابل‌ملاحظه‌ای پیدا کرده است.

تحولات تاریخ تفسیر شیعه قرن چهاردهم در ایران بیش‌ازهمه از گفتمان تفسیری سیدجمال‌الدین اسدآبادی تأثیر پذیرفته است.

گفتمان تفسیر عصری - اجتماعی سیدجمال‌الدین اسدآبادی از اوضاع تاریخی و فرهنگی و تلاش وی برای سامان‌دادن به اوضاع مسلمانان سرچشمه گرفته است.

توجه به مسائل اجتماعی روز و استفاده از علوم تجربی نوین در شمار مؤلفه‌های اصلی گفتمان تفسیری قرن چهاردهم در ایران قرار دارند.

تاریخ دریافت نشان می‌دهد که مبارزه با استعمار، مبارزه با استبداد، ضرورت مشارکت مردم در قانون‌گذاری، توجه به مکاتب و ایده‌های سوسیالیستی، دفاع از حقوق زنان، و تعارض نداشتن قرآن و علم در شمار مسائل نوپدیدمی‌اند که پیش از تفاسیر قرن چهاردهم در تفاسیر قرن‌های پیشین مورد توجه و تبیین قرار نگرفته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. آشنایی با مؤلفه‌های فرهنگی - سیاسی مشروطیت در این مجال میسر نیست. برای اطلاعات بیش‌تر بنگرید به کسروی، ۱۳۳۰؛ شمیم، ۱۳۷۹؛ حائری، ۱۳۸۱؛ آجودانی، ۱۳۸۴.

۲. برای اطلاع از اوضاع تاریخی - فرهنگی پهلوی بنگرید به بهار، ۱۳۶۳؛ مدنی، ۱۳۶۱؛ پیرنیا و اقبال آشتیانی، ۱۳۹۰؛ جعفریان، ۱۳۸۱.

۳. برای اطلاعات بیش‌تر بنگرید به ایازی، ۱۳۷۳؛ عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۷؛ خرمشاهی، ۱۳۷۲.
۴. سیدجمال‌الدین اسدآبادی نظریه‌پرداز سیاسی و مصلح اجتماعی جهان اسلام بود که حرکت احیای دینی وی که با شعار بازگشت به قرآن انجام گرفت منجر به بیداری مسلمانان در هند، عثمانی، ایران، عراق، افغانستان، مصر، و تونس و پیروزی جنبش‌های ضداستعماری و استبدادی شد (برای اطلاع از زندگی سیاسی سیدجمال بنگرید به مدرسی چهاردهی، بی‌تا).
۵. تفسیر روان جاوید اثر محمد تقی تهرانی منتشر شده در ۱۳۳۰ ش، تفسیر عاملی اثر ابراهیم موثق عاملی منتشر شده در ۱۳۳۶ ش، و تفسیر اثنی‌عشری اثر سیدحسین شاه‌العظیمی منتشر شده در ۱۳۳۴ ش نمونه تفاسیر سنتی قرن چهاردهم‌اند.
۶. سید محمود طالقانی روحانی نواندیش و فعال سیاسی و اجتماعی دوران حکومت پهلوی بود که از آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری و نیز آیت‌الله قمی و آیت‌الله مرعشی نجفی درجه اجتهاد دریافت کرد (خوش‌منش، ۱۳۹۲: ۶۸). وی عضو جبهه ملی دوم و یکی از مؤسسان نهضت آزادی ایران بود که چندبار به علت فعالیت‌های سیاسی به دست رژیم پهلوی به زندان رفت و یکبار نیز تبعید شد. طالقانی از رهبران انقلاب ۱۳۵۷ ایران و عضو شورای انقلاب و مجلس خبرگان قانون اساسی و نیز نخستین امام جمعه تهران بود (میرابوالقاسمی، ۱۳۸۲: ج ۱).
۷. سیدمحمدحسین طباطبایی، معروف به علامه طباطبایی، فقیه، فیلسوف، عارف، حکیم، و مفسر قرآن شیعه ایرانی است. وی از طبقه سوم حکمای صدرایی است که به بازگویی و شرح حکمت صدرایی بسنده نکرده است و به تأسیس معرفت‌شناسی در این مکتب می‌پردازد. وی با تربیت شاگردان برجسته در دوران مواجهه با اندیشه‌های غربی نظیر مارکسیسم به اندیشه دینی حیاتی دوباره بخشیده، حتی در نشر آن در مغرب‌زمین نیز تلاش وافر داشته است. طباطبایی علاوه بر موضوعات فلسفی در زمینه‌های دیگر نیز تألیفات بسیاری داشته و مهم‌ترین اثر وی در تفسیر، *المیزان فی تفسیر القرآن* به زبان عربی، تحول عمده‌ای در تفاسیر معاصر تلقی شده است.
۸. مهندس بازرگان سیاست‌مدار، عضو جبهه ملی ایران، مؤسس حزب نهضت آزادی ایران، استاد دانشگاه، پژوهش‌گر قرآن، و نخست‌وزیر دولت موقت ایران پس از پیروزی انقلاب سال ۱۳۵۷ بود. او نخستین دانشیار دانشگاه تهران بود و مدتی بعد استاد و رئیس دانشکده فنی دانشگاه تهران شد. او در دولت مصدق در سمت معاون وزیر فرهنگ همکاری داشت و چون از کودتای ۱۳۳۲ مورد غضب حکومت پهلوی قرار گرفت در ۱۳۴۱ در دادگاه نظامی به ده سال زندان محکوم شد، ولی در ۱۳۴۶ آزاد شد و به فعالیت‌های سیاسی - مذهبی خود تا پیروزی انقلاب اسلامی ادامه داد. وی اولین نخست‌وزیر جمهوری اسلامی ایران است که به حکم رهبر انقلاب آیت‌الله روح‌الله موسوی خمینی به این جایگاه منصوب شد. بازرگان بیش از ۷۵ عنوان کتاب و مقاله دارد که بیش‌تر آن‌ها در موضوع اسلام و مسائل اجتماعی و فکری معاصر نوشته شده‌اند.

۹. علی اکبر فیض آلتی، معروف به میرزا علی مشکینی، از روحانیون و علمای اثرگذار در انقلاب اسلامی ایران، رئیس مجلس خبرگان رهبری (از هنگام تأسیس در ۱۳۶۱ تا پایان عمر)، رئیس جامعه مدرسین حوزه علمیه قم پس از انقلاب، امام جمعه دائم قم، و استاد فقه، اصول، تفسیر و اخلاق بود. وی یکی از دوازده نفری بود که اعلامیه مرجعیت امام خمینی را در سال ۱۳۴۹ منتشر کرد. او کتاب‌های متعددی در فقه و اصول و مسائل اجتماعی در اسلام و قرآن دارد (عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۶: ج ۵، ۴۱).

کتاب‌نامه

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۰). *ایران بین دو انقلاب*، تهران: نشر نی.
- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۴). *مشروطه ایرانی*، تهران: اختران.
- آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن (۱۳۶۲). *شرح زندگانی میرزای شیرازی*، ترجمه حمید تیموری، تهران: میقات.
- اسدآبادی، سیدجمال‌الدین (۱۳۱۲). *مقالات جمالیه*، جمع‌آوری میرزا صفات‌الله‌خان اسدآبادی، به‌کوشش ابوالحسن جمالی، تهران: اسلامی.
- ایازی، محمدعلی (۱۳۷۳). *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- ایگلتن، تری (۱۳۶۸). *پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- احمدی، بابک (۱۳۷۲). «خرد هرمنوتیک»، *کلک*، ش ۳۹، خرداد.
- احمدی، بابک (۱۳۹۰). *ساختار و تأویل متن*، تهران: مرکز.
- بازرگان، مهدی (بی‌تا). *توحید، طبیعت، تکامل*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بازرگان، مهدی (۱۳۴۳). *باد و باران در قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- برکت، بهزاد (۱۳۹۳). «کنش خواندن و انسان‌شناسی ادبیات: تصویری از اندیشه ولفگانگ آیزر»، *جستارهای ادبی*، ش ۱۸۴، بهار.
- بوخنسکی، ژوزف ماری (۱۳۸۳). *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- بهار، محمدتقی (۱۳۶۳). *تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران*، تهران: امیرکبیر.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۹). *تاریخ تفسیر*، تهران: دانشگاه امام صادق.
- پیرنیا، حسن و عباس اقبال آشتیانی (۱۳۹۰). *تاریخ ایران از آغاز تا انقراض قاجاریه*، تهران: معیار علم.
- ترابی فارسانی، سهیلا (۱۳۸۴). *تجار، مشروطیت و دولت مدرن*، تهران: تاریخ ایران.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۱). *جریان‌ها و سازمان‌های سیاسی مذهبی ایران، از روی کارآمدن محمدرضا شاه تا پیروزی انقلاب اسلامی، سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱). *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم در عراق*، تهران: امیرکبیر.

- حسینی، سیدجمال‌الدین (۱۳۵۵). *عروة الوثقی*، ترجمه عبدالله سمندر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۲). *قرآن پژوهی، هفتاد بحث و تحقیق قرآنی*، تهران: مرکز نشر فرهنگی مشرق.
- خسروشاهی، هادی (۱۳۵۰). *العروة الوثقی و الثورة التحریری الكبرى*، بی‌جا.
- خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۹۲). *سید محمود طالقانی، زندگی و شیوه قرآنی*، تهران: سروش.
- دورسون، داوود (۱۳۸۱). *دین و سیاست در دولت عثمانی*، ترجمه داوود رضایی و منصوره حسینی، تهران: کتاب‌خانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- ذاکر حسین، عبدالرحیم (۱۳۶۹). *مطبوعات سیاسی ایران در عصر مشروطیت*، تهران: دانشگاه تهران.
- رینگر، مونیکا ام. (۱۳۸۱). *آموزش، دین و گفتمان اصلاح فرهنگی در دوران قاجار*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
- زرگری‌نژاد، غلام‌حسین (۱۳۷۷). *رسائل مشروطیت، هجده رساله و لایحه درباره مشروطیت*، تهران: کویر.
- زنجانی، محمدرضا (۱۳۳۳). *تحریم تنباکو*، تهران: حسین مصدقی.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ ق). *الدر المثنوی فی تفسیر المأثور*، قم: کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی.
- شمیم، علی اصغر (۱۳۷۹). *ایران در دوره سلطنت قاجار*، تهران: زریاب.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۴۴). *اسلام و مالکیت*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲). *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق و مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو.
- عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم (۱۳۷۷). *طبقات مفسرین شیعه*، قم: نوید اسلام.
- عنایت، حمید (۱۳۶۱). *اندیشه سیاسی در کشورهای اسلامی*، تهران: امیرکبیر.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۴۳). *سیر حکمت در اروپا*، تهران: کتاب‌فروشی زوار.
- فولادوند، محمدمهدی (۱۴۱۵ ق). *ترجمه قرآن*، تهران: دار القرآن.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ ق). *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، تهران: الصدر.
- قنبری، آیت (۱۳۷۷). «یادداشتی درباره هرمنوتیک و انواع آن»، *فصل‌نامه علوم سیاسی*، ش ۲.
- کار، ای. اچ. (۱۳۵۱). *تاریخ چیست؟*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: خوارزمی.
- کاواینبور، احمد (۱۳۷۸). *ترجمه قرآن کریم*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
- کسروی، احمد (۱۳۳۰). *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: امیرکبیر.
- گروه مترجمان (۱۳۵۶). *ترجمه تفسیر طبری*، تهران: توس.
- گروه مترجمان (۱۳۶۰). *ترجمه مجمع‌البیان شیخ طبرسی*، تحقیق: رضا ستوده، تهران: فراهانی.
- گیلیس، دانالد (۱۳۸۱). *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه حسن میان‌داری، تهران: سمت.

- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵). هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: طرح نو.
- مجتهدی، مهدی (۱۳۷۷). رجال آذربایجان در عصر مشروطه، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: زرین.
- مدرسی چهاردهی، مرتضی (بی تا). زندگانی و فلسفه اجتماعی و سیاسی سیدجمال‌الدین افغانی، تهران: شرکت اقبال و شرکاء.
- مدنی، سیدجلال‌الدین (۱۳۶۱). تاریخ سیاسی معاصر ایران، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
- مشکینی، علی (بی تا). تکامل در قرآن، ترجمه ق. حسین نژاد، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳). ترجمه قرآن، قم: دارالقرآن الکریم.
- مالایی توانی، علیرضا (۱۳۹۰). درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ، تهران: نشر نی.
- موسوی همدانی، سیدمحمدباقر (۱۳۷۴). ترجمه تفسیرالمیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- مولانا، حمید (۱۳۷۰). سیر مطبوعات در ایران، تهران: دانشگاه تهران.
- مهدی‌زاده، سیدمحمد (۱۳۹۳). نظریه‌های رسانه: اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی، تهران: همشهری.
- میبی، رشیدالدین (۱۳۷۱). کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران: امیرکبیر.
- میرابوالقاسمی، محمدحسین (۱۳۸۲). طالقانی فریادی در سکوت: سیری کوتاه در زندگی و اندیشه‌های آیت‌الله طالقانی، ج ۱، تهران: انتشار.
- نجفی خمینی، محمدجواد (۱۳۹۸ ق). تفسیر آسان، تهران: اسلامیه.
- واعظی، احمد (۱۳۹۳). درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- واعظی، احمد (۱۳۹۲). نظریه تفسیر و مسائل آن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- والش، ویلیام هنری (۱۳۶۳). مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه ضیاءالدین علایی طباطبایی، تهران: امیرکبیر.
- هاشمیان، احمد (۱۳۷۹). تحولات فرهنگی ایران در دوره قاجاریه و مدرسه دارالفنون، تهران: مؤسسه جغرافیایی و کارتوگرافی سحاب.
- هولت، پی. ام. و آن لمپتون (۱۳۸۲). تاریخ اسلام، پژوهش دانشگاه کمبریج، تهران: امیرکبیر.