

آثار فقهی نظریه «تأویل» با رویکردی بر آرای امام خمینی (س)

رامین پورسعید^۱

چکیده: گرایشات تفسیری متعدد تا حدود زیادی وابسته به اوضاع و احوال اندیشه‌های حاکم زمانه بوده و روش تفسیری برتر، در بستر زمان جایگاه خود را پیدا می‌کند؛ آنگونه که امروزه روش تفسیر قرآن به قرآن و شیوه‌های تأویلی و مقاصدی، با اقبال بیشتری مواجه هستند.

به نظر نگارنده شناسایی مقاصد اصلی شارع، اساسی‌ترین نکته جهت تفسیر و تأویل صحیح است. اهم دلایل کم اقبالی تفاسیر روایی، عدم توجه به مقاصد قرآن است. در حالی که این امر مورد تأکید امام خمینی است؛ اما اینکه تا کجا می‌توان با این رویکرد به تأویل پرداخت، و آیا می‌توان در جهت استنباط فقهی نیز دست به تأویل زد، امری است که محل تأمل محققان می‌باشد. به نظر، سیره عملی امام خمینی می‌تواند مبنای طرح چنین مطالبی باشد. در این تحقیق شواهدی در خصوص امکان تأویلات فقهی و اجتهاد مقاصدی ارائه می‌شود.

کلیدواژه‌ها: قرآن، تفسیر، تأویل، امام خمینی، مقاصد شریعت.

مقدمه

مفسران اسلامی، تاکنون روش‌های متعددی را در تفسیر آیات قرآن انتخاب کرده و به آنها عمل نموده‌اند، اما به نظر می‌رسد از بین آنها، دو روش روایی و اجتهادی، متداول‌تر بوده است. ابتدا این دو شیوه تفسیری معروف را معرفی نموده، سپس به تبیین دلایل کم اقبالی آنها و اقبال تفسیر قرآن به قرآن و شیوه مقاصدی امام خمینی که متضمن گونه‌ای تأویل است، پرداخته می‌شود.

E-mail: r.poursaeid@yahoo.com

۱. استادیار گروه حقوق دانشگاه پیام نور هشتگرد، البرز، ایران

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۲۵

پژوهشنامه متین/سال هفدهم/شماره شصت و شش/بهار ۱۳۹۴/صص ۶۹-۵۳

تاریخ نشان داده دانشمندان هر روز گاری، چون از دریچه معارف و دستاوردهای علمی خویش به قرآن می‌نگریستند، یافته‌های تازه‌ای که متناسب با افق‌های علمی و فرهنگی بوده است، به دست می‌آورند، از همین رو و بنا به شرایط عصر نزول شاید بتوان گفت: «ممکن نیست آنچه -فهمی که- برای مردم سده‌های نخست حاصل شده، مردمی که با نزول وحی هم روزگار بوده‌اند، زبانش را درک می‌کردند، با وحی به سر می‌برده‌اند و همنشین پیامبر بوده‌اند، بعینه برای مردم بعدی حاصل شود. بنابراین به نظر می‌رسد این سخن که «تفسیر یک برهه از تاریخ نمی‌تواند به تمام عصرها تعمیم یابد و حجت باشد» (طالقانی ۱۳۸۹ ج ۱: پیشگفتار) سخن درخوری است.

مشاهده اغلب تفاسیر رایج، نشان می‌دهد روحیه اخباری و رویکرد حدیثی در آنها غلبه دارد. این غلبه به معنی تسلط تفسیر یک عصر برای تمامی اعصار است؛ زیرا فهم و درک یک دوره تاریخی منطبق با مسائل همان دوره را بر تمام ادوار تحمیل می‌کند. «قرآن که از جهت سند و دلالت از حدیث برتر است، چگونه می‌تواند فهم هدایتی آن مستند به احادیث باشد» (طالقانی ۱۳۸۹ ج ۱: پیشگفتار).

به نظر می‌رسد هرچه تکلیف سنگین‌تر و منافی‌تر با حقوق مسلمة باشد، خبر مثبت آن ضعیف‌تر تلقی می‌شود. مسئله قتل مرتد، سنگسار کردن و چیزهایی از این قبیل را انصافاً نمی‌توان با ادله حجیت خبر واحد تحکیم کرد. اگر مهم‌ترین دلیل حجیت خبر واحد سیره عقلاست، به اقتضای همان سیره عقلا، در صورت تعارض با حقوق مسلمة، حجیتشان محل تأمل است. از باب نمونه تخصیص عموم و صریح قرآن در آنچه متعلق به ارث زوجه است به عده‌ای از اخبار آحاد متعارض و متخالف که اسانید آنها هم ضعیف است بلکه در مقابل صریح قرآن است، موجب ظن و شک هم نمی‌گردد. اگر ارث زوجین مخصوصه بود، باید در خود آیه تخصیص می‌خورد و تخصیص پس از نزول، تأخیر بیان و برخلاف حکمت باری تعالی است، پس آیا هیچ عاقلی قبول می‌کند حکم حرمان زوجه از غیرمنقول را، خداوند تأخیر کند تا بیش از صد سال بگذرد؟ (موسوی غروی ۱۳۷۷: ۴۲۳-۴۲۲) از این نمونه‌ها بسیارند و لاجرم سؤالات مهمی برای محققان قابل طرح خواهد بود.

سؤال اصلی این است که چرا سلطه حدیث بر تفسیر و فقه، فهم عصری را تحت سیطره خود قرار داده است؟ همچنین چرا در نقطه مقابل برخی، دیگران به تأویلات عقلی و حتی عرفانی دست زده، و لایه‌های متن را درنوردیدند و تقیدی به ظواهر آن نداشتند؟ معنی این افراط و تفریط

چیست؟ بدین منظور ابتدا دو شیوه معمول تفسیری را بررسی می‌نماییم و سپس به امکان تأویل آیات در حوزه مسائل فقهی پرداخته و اینکه آرای امام خمینی تا چه حد در این خصوص مؤثر است.

(۱) تفسیر روایی

این روش تفسیری، در عالم اسلام سابقه طولانی دارد. دوره‌های متمادی و اعصار متعدد را پوشش داده است. در واقع تفسیر قرآن در این شیوه، بدون به کارگیری حدیث جایز نیست. طبعاً به تبعیت استفاده از حدیث، بازار جعل و وضع هم مشاهده می‌شود. مهم‌ترین دلیل وضع در این گونه تفاسیر، وجود تفاسیر روایی متناقض، ذیل یک آیه است (حلی ۱۳۶۹: ۳۴).

در بین شیعه می‌توان از تفاسیر مهم روایی نظیر تفسیر صافی، نور الثقلین و برهان نام برد و از اهل سنت، می‌توان به تفسیر سیوطی اشاره کرد. «اگر حشویه در میان اهل سنت فاجعه آفرین بودند، اخباریون متأخر نیز در میان شیعه اینگونه شدند و آیات قرآن را که به هیچ وجه باطل در آن راه ندارد (فصلت: ۴۲-۴۱) حجت ندانسته و حتی احتمال تحریف در آن را پذیرفتند» (معرفت ۱۳۷۹: ۱۱۶). تفاسیر نعمانی، فرات کوفی، قمی، عیاشی، ابو حمزه ثمالی، از تفاسیر صدر تا پایان قرن دهم، کاملاً روایی هستند. برخی از تفاسیر روایی این دوره مثل تفسیر عیاشی به طور آشکار به اخبار آحاد ضعیف استناد کرده‌اند. برخی نیز مثل تفسیر قمی با مسئله عصمت انبیا بر اساس روایاتشان سازگاری ندارند. آنچه از تفاسیر این دوره قابل تأمل است، تفاسیر *تبیان* و *مجمع البیان* است که تناسب نسبی بین شیوه روایی و عقلانی برقرار می‌کنند. فضای تفاسیر دوره صدر تا قرن دهم، اخباری است به جز دو تفسیر نام برده؛ یعنی *مجمع البیان* و *تبیان*. از قرن یازدهم به بعد، با آمدن تفاسیر *صافی* و *نور الثقلین* و *برهان* سبک تفسیری، بیشتر به سمت شیوه اخباری مایل می‌شود (استادی ۱۳۷۷: ۷۰-۱).

۱. از قرن یازدهم به بعد، تفاسیر ملاحظه‌شده و *المیزان* از فضای به شدت روایی فاصله می‌گیرند و در عین اهتمام به اخبار آحاد، به عقل و عرفان هم نظر دارند. تصور می‌شود که هر دو، از تفسیر قرآن، انتظار دریافت پاسخ‌های متناسب فضای ذهنی و عصری خود را داشته‌اند. این دو به هر معنای مستنبطی از متن راضی نشده، تلاش دارند تا ذهن خوانندگان را اقناع نمایند، حال در این راه و در موارد متناقض نما، یکی با شیوه تأویل عرفانی، از ظواهر متن می‌گذرد و دیگری با شیوه عقلانیت عرفی، اگر چه به حدیث هم توجه دارند.

۱-۱) نقد و بررسی

چنانچه تفسیر بر اساس خبر واحد، با چندین دلیل عقلی معارض شود، آیا باید به آن اخبار متعبدانه ملتزم بود؟

در نقد حجیت خبر واحد یکی از فقیهان می گوید: «حقیقت این است که شیخ طوسی هم می داند ادله حجیت خبر واحد، ظنی است و چون خبر واحد ظنی را نمی توان حجت دانست، لذا ادعای قطع بر حجیت آن دارد. از مهم ترین ادله حجیت خبر واحد، آیه نبأ است که از تعلیل آن به دست می آید باید علم و قطع به خبر داشت تا در عمل به آن پشیمانی به بار نیاید. لذا صاحب مجمع البیان گوید: آیه نبأ ظهور در حرمت عمل به خبر واحد ظنی دارد. مضاف بر اینکه آیه نبأ خود ظاهر است و با ظاهر، که ظنی است نمی توان حجیت یک دلیل ظنی را اثبات کرد. از سوی دیگر دست های خیانت، جعل و تحریف، مانع حسن ظن به خبر می شود و حداقل ظن شخصی را از ما می گیرد. ظن نوعی هم ساخته دست اصولی هاست. خیلی از روایت هم در مذهب ما نبوده اند، خیلی از روایت مجهول الهویه اند، جمع کثیری از آنان فاسقند و احراز عدالت در مورد هیچ یک از آنان برای ما ممکن نیست و این غیر از جعل است. سلسله اسناد ولو از زمان کلینی تا امام معصوم، کمتر کامل است. معلوم نیست این همه غیر مذهب شیعه که نزد ائمه رفت و آمد داشتند و حدیث می خواندند مثل فطحیان، طاطاریان، ناوسیان، کیسانیان چه هدفی داشته اند؟ (فیض ۱۳۸۱: ۲۴۰-۲۳۱).

اینکه ائمه سفارش نموده اند در تفسیر قرآن به ما رجوع نمایید و از خودتان تفسیر نکنید به چه معنا است؟ آیا به این معنا است که به هر گونه خبری استناد شود؟ چه جعلی؟ چه بی سند؟ چه مخالف عقل؟ چه مخالف صریح قرآن؟ آیا منظور ائمه این نبوده است که تا ما حضور داریم، حدیث ما را بگیرید چون مشافه یکدیگریم؟ آیا آنان بین مشافه و غیرش تفاوتی نگذاشته اند؟ شاید بتوان گفت اینکه ائمه فرمودند چنانچه در تفسیر قرآن از ما استفاده کنید مصیب هستید و اگر به عقل خود مراجعه کنید خطا خواهید کرد، به این معنی است که در حضور ما، به ما رجوع نمایید. خبر ما را از خودمان بشنوید تا به قطع و یقین و حقیقت تأویل کلام خدا برسید. اما آیا به این معنی هم هست که اگر محتوای سخن ائمه - علیهم السلام - را بعد از زمان آنها توسط اخبار آحاد، استماع کردیم، لزوماً پیام و مقصود آنها را شنیده ایم؟ تمام نکته در این مرحله است.

به نظر می رسد معیار شناسایی سقیم و صحیح از اخبار آحادی که بناست در تفسیر به مفسر کمک کند، عرضه بر کل قرآن و سازگاری با روح و مقاصد قرآن باشد.

حتی استقرار بنای عقلا که مهم‌ترین دلیل حجیت خبر واحد است، بر اینکه آنان به اخبار بدون واسطه یا با واسطه کم، عمل می‌کنند، بیانگر آن است که به اخباری که تعداد وسائط در نقل آنها زیاد می‌شوند، نظیر وضعیت ما با عصر ائمه، به سادگی عمل نمی‌کنند (رک: تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ج:۳: ۱۷۵).

نمی‌توان انکار کرد که فضای زمان رسول (ص) به جهت نفوذ و تأثیر فوق‌العاده ایشان، فضای استماع و تسلیم بود. در دوران پیامبر (ص)، آیات قرآن به عنوان سخنان مقدسی که بشر را با خدا ارتباط می‌داد دانسته می‌شد. مؤمن در این فضا چون و چرای عقلی نمی‌کرد و فقط به فکر اجابت بود. در این دوران تفسیر قرآن مثل آنچه از ابن عباس نقل می‌شده در حد سؤال از معانی ظواهر قرار داشت. مبنای نخستین این بود که هر چه در قرآن گفته شده، غیب است و عقل راهی بدان ندارد (مجتهد شبستری ۱۳۸۱: ۱۱۰).

اخباری‌ها به دلایلی تمسک کرده‌اند تا نقل را بر عقل مقدم بدانند. آنان آیه شریفه «ما کُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵)، را دلیل بی‌اثر بودن حکم عقل قرار داده‌اند یا به روایت «من تکلم فی القرآن برأیه فاصاب فقد أخطا» (طباطبایی ۱۳۷۰ج:۳: ۷۶) احتجاج نموده‌اند.

همچنین اخباری‌ها در مورد عدم اعتبار عقل به خطاهای مکرر آن استناد می‌کنند؛ اما واقعیت این است که این استناد قابل دفع است؛ زیرا برخی احکام عقلی، در رتبه بر کتاب و سنت سبقت دارند و حجیت کتاب و سنت به وسیله آنها اثبات می‌شود مانند دلیل نبوت پیامبر اسلام (ص) که با رجوع به عقل نظری اثبات می‌شود. مضاف بر اینکه در تفسیر و استنباط حکم از کتاب و سنت، نیاز است که در مقام ایجاد تناسب میان ادله متعارض، عقل را به کار گیریم (رنجبر الوار علیا ۱۳۸۵: ۱۶۳). استدلالات عقلی هر چند خطاپذیرند اما به همان تناسب قابلیت اصلاح و تطبیق با شرایط و اوضاع و احوال روزگار را نیز دارند.

۲) تفسیر اجتهادی

در مقابل تفسیر روایی، تفسیر اجتهادی، که خود بر دو نوع است، قرار دارد. گاهی تفسیر اجتهادی معادل تفسیر به رأی است که مذموم دانسته شده است و گاهی معادل تفسیر عقلی است که مورد قبول خردمندان است.

۲-۱) تفسیر به رأی

قدما در این شیوه، اجتهاد در تفسیر را تسلط بر کلام عرب و اسباب نزول آیات به همراه تمسک به اظهار نظر شخصی (رأی) می‌دانستند آن چنان که ابن عباس و ابن مسعود جایز شمردند (حلبی ۱۳۶۹: ۳۶). بعدها پیدایش علوم، تصوف و فلسفه سبب شد تا هر کسی که تفسیر می‌نوشت، کتاب خود را به همان فنی که بر طبع او غالب بود، پرداخت نماید. حلبی می‌گوید: «غلبه صرف و نحو، علم و تصوف سبب شد علمای مذکور عقیده و فن خود را بر قرآن تحمیل نمایند و با تفسیر دقیق سلف صالح از قرآن فاصله بگیرند» (حلبی ۱۳۶۹: ۳۶).

۲-۱-۱) نقد و بررسی

هر چند این سخن در ظاهر موجه به نظر می‌رسد، اما مبتنی بر پیش فرض‌هایی است. به عنوان مثال، چگونه می‌توان ادعا کرد تفاسیر پیشینیان دقیق است؛ زیرا دقت، ملاک شناسایی و سنجش می‌طلبد. آن معیار چیست؟

اغلب تفاسیر قدیم، از دو شیوه اشاره شده، بخصوص روش روایی، خارج نیستند. از سوی دیگر، متهم ساختن صوفی، فیلسوف و دانشمند -در شیوه تفسیری خود- به آلوده کردن تفسیر با تصوف، عقلانیت و علم، از دو جهت با مشکلاتی مواجه می‌شود:

الف) این گونه موارد اقتضای صوفی، فیلسوف و دانشمند بودن است؛ به نظر می‌رسد چنین وضعیتی، نتیجه رویکردهای مختلف به قرآن است و امری طبیعی است چون لاجرم فهم بشر، در گرو تعلقات اوست.

ب) دومین اشکال بر سخن حلبی، عدم معرفی و جایگزین کردن شیوه تفسیری دقیق است. بی‌شک باید روش دقیق مشخصی در ذهن گوینده وجود داشته باشد تا بتواند شیوه‌های دیگر را محکوم به بی‌دقتی کند. ادعا صورت گرفته، اما دلیلی ارائه نشده است.

این در حالی است که مفسران، بخصوص متأخران، تحت تأثیر «شرایط، زمان، مکان، زمینه‌های تاریخی و حتی فکری خود»، قرآن را مورد تفسیر قرار داده‌اند و انکار تأثیر شرایط مذکور غیرممکن است.

۲-۲) تفسیر به عقل

باید در روش تفسیری قرآن بر اساس اجتهاد، بین رأی و عقل تفاوت قائل شد؛ زیرا استفاده از نظر شخصی را، رأی دانسته‌اند؛ در حالی که به استمداد از قرائن عقلی که مورد قبول همه خردمندان است، تمسک به عقل گفته می‌شود. از افتخارات شیعه این است که بین تفسیر به رأی و تفسیر به عقل تفاوت می‌گذارد. یکی را مذموم و دیگری را ممدوح می‌شمارد از این رو فرموده‌اند «من فسر القرآن بعقله ... کذا...» چون عقل از ابزارهای تفسیر قرآن است و تفسیر قرآن البته نباید مخالف حکم صریح عقل باشد (رضایی اصفهانی ۱۳۷۷: ۹۵).

اصولی‌ها به قاعده‌ای به نام ملازمه معتقدند که می‌گویند: «کلما حکم به العقل حکم به الشرع و کلما حکم به الشرع حکم به العقل» (مظفر ۱۳۸۳ ج ۱: ۲۲۲). طبق این قاعده هر چه را که عقل سالم بپذیرد شرع هم می‌پذیرد. در عین حال معتقدند تمام مصالح احکام را همیشه عقل تشخیص نمی‌دهد و وجود دارند احکامی که تبیین مصلحت داری آنان با شرع است و این منافاتی با رابطه ممدوح عقل و شرع در قاعده ملازمه ندارد؛ زیرا ملازمه در مورد احکامی است که عقل مصالح آنها را در می‌یابد.

حسب نظر مشهور در رابطه با آیات الاحکام^۱، احکام از ظواهر قرآن استنباط می‌شود؛ اما در غیر آیات الاحکام دلیلی وجود ندارد که از کارآیی عقل سلیم کاسته شود و تأویلی صورت نگیرد.

عاقلان با توجه به حکم عقل سلیم ممکن است در یک زمان در مواجهه با ظاهر یک متن، اصل را بر عدم وجود قرینه گذاشته و به عموم و اطلاق آن تمسک نمایند، اما به حکم همان عقل امکان دارد، در مواجهه با متن دیگری به علت فاصله زمانی صادر کننده آن و شنونده - آنگونه که متخصصین فلسفه زبان و ذهن بر آن صحنه می‌گذارند - زمینه‌های فکری، اجتماعی و فضایی را که در آن صادر کننده متن، الفاظ را به استخدام خود درآورده، بازسازی نمایند تا بتوانند مقاصد مؤلف را در ورای الفاظش بیابند.

به تصور نگارنده تسلیم بی چون و چرا در مقابل هر گونه خبر، ریشه در تفکری دارد که اصل آن خارج از فضای شیعه است و آن «تفکر اشعری است». اشاعره فقط یک منبع را به رسمیت

۱. هر چند به نظر می‌رسد بتوان آیات احکام را ذیل احکام عبادی و غیر عبادی (معاملات)، به دو شیوه متفاوت تفسیر کرد، در امور عبادی که رازوارگونه‌اند متعبد بود و در امور غیر عبادی عاقل.

می‌شناختند و آن نقل (خبر) است. در صورتی که درک مفاهیم و مقاصد هر متنی، به مدد عواملی از جمله عقل، صورت می‌پذیرد. اساساً امکان ندارد آنچه به معصوم (ع) و به شارع مقدس نسبت داده می‌شود، خلاف عقل باشد.

بسیاری در قرآن رابطه انسان و خدا را بر اساس عبودیت - بردگی - تصور کرده‌اند، در حالی که این رابطه، عبادیت - بندگی و پرستش - است (ابوزید: ۱۹۹۸: ۲۲). در قرائت متعبدانه از دین، آدمیان از پیش خود منهای اعطای الهی، هیچ حقی ندارند. به قول مولوی:

ما نبودیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته ما می‌شنود

لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را

این نظر مولوی - تئوری کرم‌خدایی - هر چند در عالم عرفان لطیف است، اما در عالم سیاست و حکومت خطرناک می‌نماید. چون همیشه کسانی به نام خداوند در جامعه حکومت می‌کنند و می‌توانند مدعی شوند که حق، همان است که ما به شما می‌دهیم و شما پیشاپیش حقی نداشته‌اید تا مدعی شوید. اشعریان به نظریه مالکیت الهی توسل می‌جستند و می‌گفتند خداوند با ما هر کاری کند رواست، چرا که در ملک خود می‌کند.

۱-۲-۲) معتزله (تأویل عقلی)

در نقطه مقابل اشاعره، معتزله قرار دارند. معتزله اصول پنجگانه‌ای را در جهت تبیین مقاصد اصلی شریعت طراحی کرده و در تحلیل نهایی، آن مقاصد را به اصل «عدالت» باز می‌گردانند و ظواهر را با عدالت تأویل می‌نمایند. این کار به این خاطر است که معیار نهایی در تجاوز از ظاهر، قصد شارع است.

آنان با تئوری حادث بودن قرآن خواسته‌اند به وسیله تأویل آن توسط عقل، آن را از متن محوری خارج نمایند. کلام خدا از صفات فعل خداست، در نتیجه تا مخلوقی نباشد نیازی به کلام خالق نخواهد بود. پس کلام خداوند به اقتضای همین نکته، باید برای انسان مفید بوده و این فایده برای او قابل تشخیص هم باشد. آنان می‌گفتند چون خدا حکیم و عادل است، فقط می‌تواند آنچه را که موافق عقل و عدل است خلق و یا به آن امر نماید (ابوزید: ۱۹۹۸: ۷۱).

همان کسی که ادله سمعی را نصب کرده، کسی است که ادله عقلی را نیز در نظر گرفته، پس اگر در الفاظ شارع امری خلاف عقل به نظر رسد، قابل تأویل است (ابوزید: ۱۹۹۸: ۷۱). اگر بپذیریم

عدالت کیفری هدف و غایت نظام کیفری اسلام است که متضمن حفظ دین، جان، عقل، ناموس و مال مردم (مقاصد پنجگانه) است، دیگر نمی‌توان با وجود فتاوی‌ای اختلافی، همه را در عین حال منطبق با عدالت تلقی کرد. در اینجا نظریه تأویل دست به کار می‌شود و هنر خود را نشان می‌دهد. این نظریه می‌گوید «عدالت کیفری از بیرون متن، تعریف و ملاک متیقنی دارد. مثلاً می‌توان گفت حداقل عدالت کیفری این است که هر رفتار مجرمانه، کیفر متناسب با خود را در پی داشته باشد تا بدین طریق دین، جان، عقل، ناموس و مال مردم حفظ شود. حال چنانچه فتاوی‌ای تأمین‌کننده این حداقل نباشد، باید صراحتاً اعلام کرد نمی‌تواند بخشی از نظام کیفری اسلام باشد (رضایی ۱۳۸۱:۱۹۲).

نتیجه اینکه اگر در ادله متنی چیزی آمد که ظاهرش خلاف عقل باشد، معتزله تأویل را واجب می‌شمارند. معیار نهایی آنان در تجاوز از لغت در مبحث تأویل، قصد متکلم است. آنان اساس کار تأویل را قرینه عقلی قرار داده‌اند، حال اگر قرینه لفظی هم در کار بود تمسک می‌کنند (ابوزید ۱۹۹۹:۱۳۶). محکم واقعی نزد اعتزالیان، «عدل» است. فرق دلیل ظاهر و آنچه نیاز به تأویل دارد، مسأله تأمین عدالت است (ابوزید ۱۹۹۸:۱۴۸).

۳) تفسیر قرآن به قرآن

قرآن با تواتری که بر کل و جزء آن قائم شده است بدون شک و تردید وحی منزل است (معرفت ۱۳۷۹:۴۴). از مهم‌ترین ویژگی‌های خاص اعجاز آمیز قرآن این است که یک مجموعه بدون تناقض است. سخن بشر تناقض پذیر است اما کلام حق، خیر. از همین رو قرآن مدعی است؛ «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (اسراء: ۸۸)؛ «بگو اگر انسان‌ها و اجنه جمع شوند تا نظیر این قرآن را بیاورند نمی‌توانند اگر چه همدیگر را یاری نمایند». قرآن رسماً تحدی می‌کند و می‌گوید: «وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ...» (بقره: ۲۳)؛ «اگر در شک هستید نسبت به آنچه که بر بنده خود نازل کردیم، پس یک سوره مثل آن را بیاورید...».

همگان می‌دانند که جدا از مدعای قرآن بر وحید بودنش، در عمل هم تاکنون هیچ بشری نتوانسته عدل آن را حتی در حد یک سوره بیاورد. «إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲ - ۴۱)؛ «و این کتابی است شکست‌ناپذیر که باطل به

هیچ وجه در آن راه ندارد؛ چرا که از جانب خدای حکیم و سزاوار ستایش نازل شده است» امام علی^(ع) می‌فرماید: «کتاب الله... ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه على بعض» (نهج البلاغه: خطبه ۱۳۳). نتیجه اینکه؛ این مجموعه اعجاز آمیز بدون تناقض، خود بهترین مفسر برای خویشتن است. شیوه تفسیری قرآن به قرآن از همین فکر نشأت می‌گیرد. روشی که علامه طباطبایی به کار برد.

۳-۱) تأمل در نظر صاحب المیزان

حتی قائلان روش تفسیری قرآن به قرآن، خود گاهی برداشت‌های شخصی را بر آیات قرآن تطبیق کرده‌اند آنگونه که طباطبایی ذیل آیه ۳۴ سوره نساء دلیل قوام بودن مرد نسبت به زن را زیادت در تعقل تصور کرده است (طباطبایی ۱۳۷۰: ۴: ۳۶۵). وی قوام بون مرد را در تعقل، به تمام عرصه‌های اجتماعی هم سرایت داده است در حالی که چنین برداشتی محل تأمل است. آیه شریفه مربوط به نظام خانواده و زندگی زن و شوهر است نه حیات اجتماعی. عبارت «بما انفقوا من اموالهم» به هزینه زندگی زن که شوهر آن را می‌پردازد اشاره دارد که ارتباطی به زندگی اجتماعی ندارد. پس نمی‌توان نتیجه گرفت که اصولاً مرد در عرصه‌های مدیریت اجتماعی، از زن برتر است (صالحی نجف آبادی ۱۳۸۳: ۷۲).

نویسندگان دو تفسیر المیزان و نمونه در جریان آیه ۱۴۳ سوره اعراف و ماجرای بیهوشی موسی^(ع) به هنگام تجلی خداوند می‌گویند: «آیا بیهوشی موسی به خاطر وحشتناکی انفجار کوه بود؟ این پذیرفته نیست؛ زیرا کسی که ازدها شدن عصا و بلعیدن مارها و شکافته شدن دریا را دیده بود چگونه با مشاهده متلاشی شدن کوه از ترس بیهوش می‌شود؟» (پورسیف ۱۳۸۲: ۳۵۲).

علامه طباطبایی در ماجرای تجلی خداوند بر کوه و موسی^(ع) طبق آیه ۱۴۳ سوره اعراف «... فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا...» می‌گوید: پس آنگاه که تجلی خدا بر کوه تابش کرد، کوه را مندک و متلاشی ساخت «..... بصیروره الجبل دکاً ای مدکوکا متحولاً الی ذرات ترابیه صغار بطلت هویت و ذهبت جبلتیه و قضی اجله» (طباطبایی ۱۳۷۰: ۸: ۲۵۴). وی ضمیر جعله را به کوه بازگردانده است. نقد این نظر در آرای تأویلی امام خمینی اشاره خواهد شد.

۴) تأویل

تأویل از ماده «أول» به معنی بازگشت به اصل است. همچنین به چیزی که لفظ تحمل آن را داشته باشد اما از ظاهر لفظ برنیاید تأویل گفته می‌شود (ابن منظور ۱۳۶۳: ۱۱: ۳۲).

۴-۱) تأویلات عرفانی عبدالرزاق کاشانی

ملاعبدالرزاق کاشانی صاحب کتاب معروف *تأویلات القرآن* است. تأویلات کاشانی کاملاً عرفانی است و گاهی به دور از عقل؛ اما تأویلات امام خمینی قرابت بیشتری با عقلانیت دارد.

۴-۱-۱) ماجرای موسی

به عنوان نمونه، قصص مربوط به زندگانی حضرت موسی (ع) را در نظر بگیریم. حضرت موسی (ع) در نظر کاشانی نماد قلب عارف، یعنی جایگاه وجدان اوست که در آن، به تدریج، تجلی حضور الهی شکوفا می‌گردد. موسی (ع) در درون یک صندوقچه - تمثیل جسم مادی انسان - نهاده شد و سپس بر روی دریای معارف قرار گرفت، و در دربار فرعون رشد کرد، یعنی تعلیمی دنیوی را دریافت کرد - تعدی، قتل یک مصری، و سپس عفو را تجربه نمود. سر به بیابان گذاشت، به دور از هیأتی که مصر نماد آن است. در آنجا، در نزد شعیب تربیت معنوی می‌یابد. این تربیت نهایتاً به وی آمادگی دریافت وحی الهی را عطا کرد، یعنی دریافت کلامی که نزدیک بوتۀ سوزان به وی خطاب شد.

قرآن نیز می‌گوید قصص انبیا جهت قوت قلب پیامبر (ص) و مؤمنین (هود: ۱۲۰)^۱ بیان شده‌اند. بنابراین تلقی داستان موسی (ع) به عنوان نمونه‌ای آرمانی از شکوفایی نفس خداجو، چندان که در نخستین قرائت شگفت به نظر می‌رسد، عجیب نیست.

تأویلات القرآن بی تردید گرانسنگ‌ترین اثر کاشانی است. به جرأت می‌توان آن را در میدان تفسیر باطنی قرآن اثری منحصر به فرد دانست، چنانکه امام خمینی در *تفسیر سوره حمد* خویش از آن یاد می‌کند (لوری ۱۳۸۲: ۳۱).

۴-۲) امام خمینی و تأویلات مقاصدی

امام خمینی در ظواهر توقف نمی‌کنند. در فقه هم فقیه مقاصدی محسوب می‌شوند. هر چند به صراحت به این مهم اشاره دارند.

۱. «وَ كَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَ جَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَ مَوْعِظَةٌ وَ ذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ» «و ما همه این حکایات و اخبار انبیا را برای تو بیان می‌کنیم تا قلب تو را به آن قوی و استوار گردانیم و در آن، طریق حق و راه صواب بر تو روشن شود و اهل ایمان را پند و تذکر باشد».

در آداب الصلاة می فرمایند:

عظمت هر کلام و کتابی یا به عظمت متکلم و کاتب آن است، و یا به عظمت مطالب و مقاصد آن است... ما باید مقصود از تنزیل این کتاب را قطع نظر از جهات عقلی برهانی، که خود به ما مقصد را می فهماند، از خود کتاب خدا اخذ کنیم (امام خمینی ۱۳۸۰: ۱۹۳، ۱۸۲).

امام در اینجا فقط به دو جهت یعنی عقل و قرآن اشاره دارند.

صاحب این کتاب سگاکمی و شیخ نیست که مقصدش جهات بلاغت و فصاحت باشد؛ سیویه و خلیل نیست تا منظورش جهات نحو و صرف باشد؛ مسعودی و ابن خلکان نیست تا در اطراف تاریخ عالم بحث کند؛ این کتاب چون عصای موسی و ید بیضای آن سرور، یا دم عیسی که احیاء اموات می کرد نیست... این کتاب خدا است و به شئون الهیه جلّ و علا دعوت می کند. مفسّر باید شئون الهیه را به مردم تعلیم کند (امام خمینی ۱۳۸۰: ۱۹۴).

در جای دیگر هم فرموده اند:

به طور کلی معنی «تفسیر» کتاب آن است که شرح مقاصد آن کتاب را بنماید... مفسّر وقتی «مقصد» از نزول را بما فهماند مفسر است، نه «سبب» نزول به آن طور که در تفاسیر وارد است (امام خمینی ۱۳۸۰: ۱۹۳-۱۹۲).
دیگر از آداب مهمه آن، تفکر است. و مقصود از تفکر آن است که از آیات شریفه جستجوی مقصد و مقصود کند. و چون مقصد قرآن، چنانچه خود آن صحیفه نورانیّه فرماید، هدایت به سُبُل سلامت است و اخراج از همه مراتب ظلمات است به عالم نور و هدایت به طریق مستقیم است، باید انسان به تفکر در آیات شریفه مراتب سلامت را ... به دست آورد (امام خمینی ۱۳۸۰: ۲۰۳).

۱-۲-۴) تأویل جبل

امام خمینی آیه ۱۴۳ سوره اعراف را تأویل می کند و می گوید:

آن جایی هم که گاهی ذکر می شود راجع به انبیاء: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا». موسی بعد از اینکه تحت ربوبیت حق تعالی واقع شد و از این منازل گذشت، آن وقت عرض کرد: «رَبِّ اَرْنِي اَنْظُرُ اِلَيْكَ!» به من خودت را ارائه بده. ارائه بده، یعنی من با چشمم بینم... و

لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ»، و«عدة ملاقات است؛ نمی بینی» وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ
فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي... این جبل محتمل است که همان انانیت،
نفس موسی بوده که باز بقایا داشته است، با همان تجلی جبل را «دک» کرد،
به هم زد اوضاع انانیت را، و موسی به مقام موت رسید: «خَرَّ مُوسَى صَعِقًا»
(امام خمینی ۱۳۸۱: ۱۳۸-۱۳۷).

ایشان در ادامه تأویل آیه می گویند:

جبل طور را برای ما گفته اند؛ تجلی هم به نظر ما می آید که یک نوری بوده
است از کوه طور، که موسی دیده، دیگران هم می دیدند. اگر نور حسسی
بود، خوب همه می دیدند. جبرئیل امین قرائت می کرد قرآن را برای رسول
خدا، لکن آنهایی که آنجا بودند می شنیدند؟! ما یک شبحی می بینیم و از
اصل غفلت داریم، از دور یک مسئله ای می شنویم. انبیا مثل آن آدمی هستند
که خوابی دیده، چیزی مشاهده کرده، لکن زبانش عقده دارد و مردم هم
همه کر هستند... «ما همان اموری که قابل فهمان است می فهمیم. قرآن همه
چیز دارد، احکام شرعی ظاهریه دارد، قصه هایی دارد که لبابش را ما
نمی توانیم بفهمیم، ظواهرش را می فهمیم. برای همه هم هست، یک چیزی
است که همه از آن استفاده می کنند؛ لکن آن استفاده ای که باید بشود
[نمی شود]. آن استفاده را بر حسب: «إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِّطِبَ بِهِ»، خود
رسول الله می برد. دیگران محرومند (امام خمینی ۱۳۸۱: ۱۳۸-۱۳۷).

اینکه امام خمینی مخاطب حقیقی قرآن را پیامبر (ص) معرفی می کند به معنی آن است که فهم
قرآن سطوح متعددی دارد. هر چند بر خلاف اخباری ها علی رغم اینکه تأویل واقعی قرآن را در
دست پیامبر می داند اما آیات قرآن را برای همگان قابل درک می شمارد. از این روست که خود به
تأویل دست می زند و فهم جدیدی از «نار» به نمایش می گذارد.

۲-۲-۴) تأویل (نار)

ایشان ذیل آیه ۱۰ سوره طه بر خلاف علامه طباطبایی، «نار» را تأویل می کند و می گوید: «انی
انست ناراً» «این نار را که او ادراک کرده بود، بچه هایش و زنش اصلاً نمی دیدند [گفت]: بروم
آنجا لَعَلِّي ءَاتِيكُمْ مِنْهَا بَقَبَسٍ؛ [شاید] از این نار یک جلوه ای بیاورم» (امام خمینی ۱۳۸۱: ۱۶۴). در شرح
دعای سحر فرمودند: قرآن منازل و مراحل و ظواهر و باطن هایی دارد که پایین ترین مرحله آن، در

پوسته الفاظ و گوره‌های تعینات قرار دارد... و این آخرین منزل بهره‌زندانان در تاریکی‌های عالم طبیعت است و مراتب دیگر آن، برای کسانی است که از پلیدی‌ها و آلودگی‌های عالم طبیعت پاک شده‌اند (امام خمینی ۱۴۲۳: ۳۸).

صراحت‌گفتار ایشان نشانگر آن است تأویل قرآن ممکن است، با پاکی و خلوص ارتباط دارد و در انحصار معصوم (ع) نیست.

استاد محمدعلی ایازی قرآن‌شناس می‌گوید: عرفا آنچه را به عنوان واردات قلبی و الهامات مطرح می‌کنند، درک خود آنان از جهان و انسان و رابطه این دو با خدای متعال است. عارف با درون‌نگری به فراز و نشیب‌های نفس می‌پردازد و با معارف کلی قرآن تطبیق می‌دهد. گاهی این تطبیق از مفهوم مطابقی آیه برگرفته می‌شود و گاهی از لوازم و آثار و صفاتی که به گونه‌ای با مفهوم ارتباط دارد. تستری در تفسیرش آیه «وَلَا تُقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ» (بقره: ۳۵) را به «لا تهتم بشی هوغیری» تأویل می‌کند. اگر گفته شود این چه تأویلی است و چه ارتباطی با آیه دارد، در حالی که خداوند می‌گوید؛ ای آدم و حوا به این درخت نزدیک نشوید، نه اینکه غیر از خدا به چیز دیگری اهتمام نداشته باشید! در پاسخ گفته شده، اگر تفسیر آیه این باشد که در بهشت شجره ممنوعه یعنی حرص و دنیاخواهی و این مسئله است که نهی شده، آن وقت یکی از لوازم آن این می‌شود که به غیر خدا اهتمام نداشته باشید؛ بنابراین تأویل از لوازم کلام است و از دلالت کلام خارج نیست. هرچند برای صحت آن عدم مغایرت با ظاهر و اتخاذ مقاصد شرط است (ایازی ۱۳۸۶ ج ۱: ۵۴۷).

بدین لحاظ تصور می‌شود تلاش برخی فقیهان در تأویل، حتی آیات احکام مربوط به قصاص و حد سرقه، در همین راستا باشد. اینکه عرفا با تأویل احکام کاری ندارند (ایازی ۱۳۸۶ ج ۱: ۴۸۲) در مورد عرفا مطلب درستی است اما حرف آخر نیست. برخی فقیهان، حتی در مواجهه با آیات احکام عبادات، قائل به تحلیل و تأویل هستند، آنگونه که شاطبی در *الموافقات* حکمت عبادات را تعظیم شارع می‌داند (شاطبی ۱۹۷۷ ج ۱: ۳۹۹). پس شاید بتوان حوزه تأویلات را به آیات احکام گسترش داد. اکنون به چند نمونه اشاره می‌شود:

۳-۴) تأویلات فقهی

دکتر گرجی، در باب «قطع دست» می‌گوید:

برای از بین بردن دزدی، اگر چیزی از بریدن دست مؤثرتر باشد، طبق مذاهب مختلف اسلام، خدا و پیامبر آن را می‌خواهد. شریعت اسلام با کسی دشمن نیست بلکه می‌خواهد جامعه اصلاح شود. بنده اینها را تعظیم و بزرگداشت اسلام، مسلمین، پیغمبر اسلام، خداوند و دین می‌دانم، بنابراین اگر کسی با این نوع حرف‌ها مخالفت کند، دوستی‌اش دوستی جاهلانه است. خداوند از کسی عصبانی نیست که بگوید حتماً این آدم را بکش، بلکه می‌گوید اگر قابل تربیت است او را تربیت کن، اسلام می‌گوید کاری نکنید که جرم و جنایت کم شود، این پیام اسلام است (گرجی ۱۳۷۸: ۳۱۵).

نظیر همین برداشت را آیت‌الله مرعشی شوشتری دارد. وی می‌گوید: «ما همیشه سراغ معلول می‌رویم نه علت. می‌رویم سراغ حد و دست را می‌بریم ولی سؤال نمی‌کنیم چرا دست را ببریم؟ اگر بفهمیم چرا دزدی زیاد است و برای جلوگیری از آن چاره‌ای بیندیشیم، این مبارزه با علت است و اسلام هم همین را می‌خواهد» (مرعشی ۱۳۷۸: ۴۲۵).

مجتهد شبستری می‌گوید: عملکرد سیاسی پیامبر به گونه‌ای بود که واقعیت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آن عصر را انسانی‌تر و حکومت را عادلانه‌تر می‌کرد. با اینکه حکومت پیامبر فردی بود، ولی همواره تکیه‌ی وی بر ارتباط با مردم بر اساس عدل بوده است. آیه‌ی قصاص را دائماً این‌طور معنا کرده‌اند که اگر قصاص نکنید، زندگی انسانی به هم می‌خورد و خون‌ها محفوظ نمی‌ماند.

وی فهم صحیح آیه را در «تحلیل زمینه تاریخی نزولش»^۱ با همراهی «غایات شریعت»^۲ می‌داند و می‌گوید: در آن دوره، به جای یک نفر قاتل، ده نفر را می‌کشند و انتقام می‌کشیدند. در واقع پیامبر فرمود: انتقام نه، بلکه یک انسان به جای یک انسان. یعنی خون انسان محترم است و قتل هر چه کمتر باشد، بهتر است. یعنی من - پیامبر - طرفدار ریخته شدن خون انسان‌ها نیستم. این یک نفر را هم که می‌گویم مجاز هستید قصاص کنید، از روی ناچاری است چون شما ظرفیت این را ندارید که بگویم ببخشید و درگذرید و به همین جهت است که بعداً می‌فرماید: «و ان تعفوا خیر

۱. آنگونه که هرمنوتیست‌ها به‌ویژه دیلتای تحلیل تاریخی می‌کنند.

۲. آنگونه که مقاصد‌ها نظیر غزالی و شاطبی تحلیل می‌نمایند.

لکم». پس قصاص مایه حیات است، چون محدودکننده انتقامها و کشتارها است و اگر روزی برداشته شود، خلاف نظر قرآن و پیامبر نخواهد بود (مجتهد شبستری ۱۳۸۱: ۱۵۷).

شیخ طوسی روایتی را که می گوید اگر با شخص مجوسی مصافحه کردید، وضو بگیری؛ زیرا موجب نقض وضو می شود، تأویل کرده و وضو را در معنای شستن دست می گیرد. بدین ترتیب برخی از فقیهان در جایی که به نظرشان میان دو خبر تعارض دارد یا روایت معارض با عقل است، آن را بر معنای مرجوح حمل کرده و با تقویت احتمال مرجوح، خبر را تأویل کرده اند. نظیر تأویل شیخ طوسی (ایازی ۱۳۸۶ ج ۱: ۴۷۵).

نتیجه

- برابر تاریخ تفسیر، دو شیوه تفسیر روایی و عقلانی پرسابقه ترین شیوه ها بوده اند که با غلبه شیوه تفسیر قرآن به قرآن تحت تأثیر قرار گرفتند.

- امروزه شیوه دیگری مطرح شده به نام تأویل آیات قرآنی بر مبنای شهود که همان روش تأویل عرفانی است. عرفا عمدتاً در روش خود از ظواهر آیات عبور می کنند.

- شیوه تأویل عرفانی امام خمینی به شیوه ابن عربی و ملاعبدالرزاق کاشانی نزدیک است. امام علاوه بر دیدگاه های عرفانی به همان اندازه در فقاقت نیز چیره دست است لذا در این عرصه نیز نظیر شاطبی ارائه گر فقه مقاصدی است.

- بدین قرار انتظار می رود بتوان در راستای کشف مقاصد شارع در معانی توسعه داده، تأویل نمود اگر چه این مهم توسط برخی فقها و اندیشمندان دیگر صورت گرفته است، که نمونه های آن توسط شیخ طوسی، ابوالاسحاق شاطبی، ابوالقاسم گر جی و سیدمحمد حسن مرعشی شوشتری ارائه شده است.

منابع

- نهج البلاغه
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۳۶۳) *لسان العرب*، قم: نشر ادب حوزه.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۸) *الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة*، بیروت: المركز الثقافي العربي.

- استادی، رضا. (۱۳۷۷) *آشنایی با تفاسیر قرآن مجید و مفسران*، قم: مؤسسه در راه حق.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۰) *آداب الصلوة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دهم.
- _____ . (۱۳۸۱) *تفسیر سورة حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ششم.
- _____ . (۱۴۲۳ق) *شرح دعاء السحر*، تهران: چاپ و نشر عروج، چاپ دوم.
- ایازی، محمدعلی. (۱۳۸۶) *تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- پورسیف، عباس (تحقیق و تلخیص). (۱۳۸۲) *خلاصه تفاسیر المیزان و نمونه*، نشر شاهد، چاپ پنجم.
- تقوی اشتهاردی، حسین. (۱۴۱۸ق) *تنقیح الاصول: تقریرات درس امام خمینی (س)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول.
- حلبی، علی اصغر. (۱۳۶۹) *آشنایی با علوم قرآنی*، تهران: نشر اساطیر.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۷۷) *درآمدی بر تفسیر علمی قرآن*، تهران: نشر اسوه.
- رضایی، حسن. (۱۳۸۱) «ثابت و متغیر در نظام کیفری اسلام»، *پایان نامه دکتری*، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- رنجبر الوار علیا، رضا. (۱۳۸۵) «نقد و بررسی دلیل عقلی از دیدگاه اخباریان و محدثان»، *پایان نامه دکترای فقه و مبانی حقوقی*، دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی. (۱۹۷۷) *الموافقات فی اصول الشریعه*، مکتبه التجاریة الکبری بمصر.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله. (۱۳۸۳) *قضاوت زن در فقه اسلامی*، تهران: امید فردا.
- طالقانی، سید محمود. (۱۳۸۹) *پرتوی از قرآن*، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۰) *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- فیض، علیرضا. (۱۳۸۱) *اجتهاد پویا در مکتب سه فقیه*، تهران: پژوهشگاه علوم اسلامی.
- گرجی، ابوالقاسم. (۱۳۷۸) *مصاحبه‌های علمی پیرامون امام خمینی و حکومت اسلامی*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- لوری پیر. (۱۳۸۲) *تاویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی*، ترجمه پدینه آقایی، تهران: انتشارات حکمت.
- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۸۱) *تقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران: طرح نو.
- مرعشی، سید محمد حسن. (۱۳۷۸) *امام خمینی و حکومت اسلامی (مصاحبه‌های علمی)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ اول.
- مظفر، محمد رضا. (۱۳۸۳) *اصول الفقه*، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- معرفت، محمد هادی. (۱۳۷۹) *تحریف ناپذیری قرآن*، تهران: سمت.
- موسوی غروی، محمد جواد. (۱۳۷۷) *فقه استدلالی*، تهران: انتشارات اقبال.