

نگاهی به «تفسیر من وحی القرآن» علامه سید محمد حسین فضل الله

امین حسین پوری

چکیده

تفسیر من وحی القرآن از دانشور نواندیش، علامه سید محمد حسین فضل الله، پدید آورنده سبکی در تفسیر نگاری روزگار ماست که شایسته درنگ و درایت است.

من وحی القرآن از آن جهت که در دو دهه اخیر به میدان تفسیر آمده است در بسیاری از نکته سنجی های خود به تفاسیر پیش از خود همچون المیزان ناظر است.

در این نوشتار تلاش بر آن بوده است که دیدگاه مفسر، در پاره ای از مباحث علوم قرآن، و نیز چگونگی توجه وی به دسته های مختلف آیات قرآن، مانند آیاتی که موضوعات فقهی یا داستان دارند، کاویده و بازشناسی شود.

کلید واژه ها: تفسیر من وحی القرآن، آیات الاحکام، تأویل، داستان های قرآن

بخش اول. کتاب و پدیدآورنده آن

الف. تفسیر من وحی القرآن در سال ۱۳۹۹ هـ. ق در بیروت چاپ و منتشر شد. آنچه که اکنون از این تفسیر در کتابخانه دانشکده علوم حدیث موجود است، چاپ دوم این تفسیر است که به زیبایی و به گونه ای منقح، و با تجدید نظر در سال ۱۴۱۹ هـ. ق / ۱۹۹۸ م توسط انتشارات دارالملاک در بیروت به انجام رسیده است. این کتاب ۲۵ مجلد است که

در مجلد آخر، فهرست موضوعات تفسیری آمده است.

ب. علامه سید محمد حسین فضل الله در سال ۱۳۵۴ ه. ق در نجف اشرف به دنیا آمد. از کودکی به فراگیری ادبیات عرب در مکتب خانه‌ها و مدارس نجف پرداخت. وی در دوران تحصیل خود از اساتیدی چند بهره جسته است از جمله:

۱. پدرش سید عبدالرؤف فضل الله رحمته او سطوح و منطق و معانی و بیان را نزد پدرش به پایان رسانید.

۲. آیت الله العظمی خوئی رحمته، که درس خارج را نزد ایشان استفاده کرده است.

۳. سید محسن حکیم رحمته، ایشان از مراجع بزرگوار نجف بوده‌اند که صاحب تفسیر من و حی القرآن درس خارج را نزد ایشان فرا گرفته است.

علامه فضل الله آثار و تألیفات متعددی در حوزه فقهی و نیز در زمینه مسائل گوناگون فرهنگی معاصر به رشته تحریر در آورده‌اند؛ از جمله فقه الشریعة، که رساله عملیه ایشان است و جلد اول آن به تازگی چاپ شده است؛ نیز آراء فی المرجعية الشیعیة که مجموعه‌ای از مقالات از نویسندگان متعدد با مقدمه ایشان است. همچنین آفاق الروح فی أدعية الصحيفة السجادية، که شرح و تفسیری بر صحیفه سجادیه است.

همچنین از دیگر تألیفات ایشان می‌توان به مجموعه‌هایی اشاره کرد از جمله: الحركة الاسلامیة، تأملات اسلامیة حول المرأة، قرآنة جدیدة لفقه المرأة الحقوقی، قضایانا علی ضوء الاسلام، فی رحاب اهل البیت، فی رحاب دعاء الافتتاح و حدیث عاشورا.

بخش دوم. مبانی کلی تفسیر در دیدگاه مفسر

مفسر در آغاز مقدمه چاپ دوم کتاب، درباره روش بیانی قرآن، به بررسی برخی از دیدگاه‌ها می‌پردازد. ایشان بحث را با سؤال‌های زیر آغاز می‌کند:

۱. آیا قرآن کتابی است که زبان و مفاهیم آن پیچیده است، و به کارشناسانی نیاز دارد که این پیچیدگی‌های معنایی را بگشاید؟ یا برعکس کتابی است که برای همه مردم آمده است و به گونه‌ای است که هر کس، خواه عالم یا عامی، می‌تواند به اندازه توانایی‌های خود بدان نزدیک شود و از آن بهره جوید؟ مسئله محکم و متشابه، ظاهر و باطن و دیگر

واژگان نزدیک به این دو که با قرائت و تفسیر قرآن ارتباط دارد چه معنا می دهد؟ آیا اگر در قرآن سخن از اشخاصی به میان می آید، این بدان معناست که سخن قرآن تنها درباره آنان صادق است، یا به معنای آن است که اینان نمونه‌ای از مفهوم فراگیر قرآنی را می نمایند؟ یعنی مفهومی که قرآن همواره از میان مثال‌ها به دنبال برجسته کردن آن است (ج ۱، ص ۵).

گروهی درباره سؤال‌های مذکور، گفتگوی بسیار به راه انداخته‌اند، تا آن جا که دسته‌ای پنداشته‌اند که فهم قرآن تنها در گرو رجوع به اهل بیت علیهم‌السلام است. گروهی دیگر نیز از آن سو، برای هر کلمه‌ای از قرآن چندین معنا ذکر کرده‌اند، و گروه سوم بر پایه روایات به این دیدگاه قانع شده‌اند که بیشتر آیات قرآن درباره اهل بیت علیهم‌السلام و دشمنان ایشان است و بخشی محدود از آیات نیز به قصه‌ها و احکام مربوط است.

مفسر ما معتقد است: اینان همگی قرآن را از وادی کتابی مبین، که خدا آن را نازل کرده است تا حجت بر بندگانش باشد، خارج می کنند (ج ۱، ص ۶).

ضروریات تفسیر

علامه فضل الله دانستن و پژوهش این مسئله را مهم و بسیار ضروری می داند که: «ما با چه دیدی باید به سراغ قرآن برویم؟» و برای پاسخ‌گویی به آن، بر چند نکته پای می فشرد:

۱. قرآن به زبان عربی است و در آیات متعددی از جمله: (یوسف، ۲) این حقیقت را برجسته کرده و بدان توجه داده است (ج ۱، ص ۶).

۲. عربی بودن قرآن تنها واژگان و دستور زبان قرآن را دربر نمی گیرد، بلکه فراتر از آن است، و شامل روش کلی بیان قرآن نیز هست. یعنی ویژگی‌های فنی گفتار قرآن و شرایط نزول قرآن که از محدوده مدلول حرفی کلمات قرآن فراتر است همگی تحت تأثیر عربی بودن قرآنند؛ زیرا جنبه تاریخی قرآن، گاه معنایی بسیار بیشتر از معنای لفظی به واژگان تحمیل می کند و سایه‌هایی از مفاهیم را نیز بر آن می گستراند. این پدیده را می توان «فهم» یا «ذوق» عرفی از قرآن نامید (ج ۱، ص ۷).

۳. علاوه بر آنچه گفتیم مسئله وضوح در دلالت هم در قرآن بسیار مهم است، یعنی

چه در استعمال حقیقی و چه در استعمال مجازی، معنای فهمیده شده باید واضح باشد و انتظار این است که خود قرآن هم عبارات خود را واضح بیان کند. بدین ترتیب جایی برای تعقید لفظی و معنوی در استعاره، کنایه یا ساختمان جمله باقی نمی ماند. این نکته را از آیاتی که بر روشنگر بودن قرآن تأکید دارند می توان به خوبی دریافت، مانند: (نور، ۴۶) (انعام، ۵۵) (نساء، ۲۶). نتیجه این مطلب آن است که قرآن در سخن خود به هیچ وجه معماگویی نکرده است و به رمز سخن نرانده است؛ از این رو برداشت هایی که از سیاق عام و روش معمول قرآن در بیان مطالب، بسیار دور باشد قابل پذیرش نیست، زیرا هدف قرآن آن است که مردم به راحتی آن را دریابند و نه این که بدون هیچ قرینه ای از درون یا برون کلام، معنایی جز معنای ظاهری سخن را اراده کند. بر اساس آنچه گفته شد حجیت ظواهر قرآن اهمیتی دو چندان می یابد (ج ۱، ص ۸).

ایشان در پیش گفتار چاپ اول کتاب^۱ درباره ضرورت نگارش تفسیر خود می نویسد: این تفسیر در آغاز، سلسله درس هایی بود که برای گروهی از دانشجویان و طلاب علوم دینی ارائه شد، و هدف از آن پدید آوردن یک نوع بیداری اسلامی بود. آن بیداری که بر پایه هایی ثابت و قواعدی استوار و خلل ناپذیر بنا شده باشد؛ زیرا فرهنگ قرآنی ریشه ای ترین عنصر برای هر فعالیت علمی دگرگون کننده است، چه در عرصه اندیشه و چه در میدان واقعیت خارجی. البته در حق «سنت» جفا نمی کنیم و مراد ما از آن سخن، نادیده گرفتن سنت نیست. اما [به هر حال باید گفت] سنت در پایه ای پایین تر از قرآن است (ج ۱، ص ۲۳) زیرا:

۱. سنت در واقع همان شکل تفصیلی مفاهیم قرآنی است (ج ۱، ص ۲۴).
 ۲. سنت سند قطعی نیست در حالی که قرآن قطعی الصدور است (ج ۱، ص ۲۴).
- ایشان بر دو نکته که در پیش گفتار چاپ دوم نیز بدان تذکر داده است، پای می فشارد:
۱. آیات کتاب خدا در محدوده زمان و مکان نزول و نیز اشخاصی که آیات درباره آنها

۱. پیش گفتار چاپ اول کتاب بسیار مختصرتر از پیش گفتار چاپ دوم است؛ از این رو سخن را با مباحث مطرح شده در پیش گفتار چاپ دوم آغاز کردیم. ضمن این که ترتیب کنونی جلد اول نیز به همین گونه است.

نازل شده است، ایستا نیستند؛ و سبب نزول، تنها به عنوان خاستگاه و منشأ اولیه برای آیات به شمار می‌رود (ج ۱، ص ۲۶).

۲. بر اساس عقیده ایشان آیه‌های قرآن گرچه در یک سیر معنایی خاص حرکت می‌کنند ولی اشاره‌هایی به معنایی دیگر نیز برای ما به ارمغان می‌آورند؛ از این دید که هر دو معنا از نظر نتایج عملی یکسانند، و یا هر دو معنا یک جهت‌گیری دارند؛ این [رہیابی از یک معنا به معنایی دیگر] معنای تأویل است؛ تأویل در حقیقت کمک گرفتن و یاری جستن از یک معنای حقیقی، برای بیرون کشیدن یک معنای دیگر است. این همان عملیاتی است که درباره آیات بسیاری از قرآن صورت گرفته است از جمله در حدیثی از امام باقر علیه السلام؛ ایشان در پاسخ کسی که معنای آیه: «مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده، ۳۲) را پرسیده بود فرمودند: منظور آن است که هر کس [نفسی را] از آتش‌سوزی یا غرق شدن نجات دهد [انگونه است]؛ و آن گاه در پاسخ آن فرد که می‌پرسد: پس آن کس که نفسی را از گمراهی به هدایت درآورد [چگونه است]؟ پاسخ می‌دهند: این تأویل برتر این آیه است (ج ۱، ص ۱۵).

ایشان کار عمده تفسیر خود را اسلوب جدید پردازش و ارائه برداشت‌هایی نو و مفهوم‌یابی‌هایی جدید از آیات می‌داند؛ و اظهار امیدواری می‌کند که این تفسیر سبب شود امت اسلامی، قرآن را در همه شئون زندگی و اجتماع، زنده بدارد و زنده بداند و به کار گیرد؛ تا به سعادت این جهانی و آن جهانی برسد (ج ۱، ص ۲۷).

بخش سوم. دیدگاه مفسر درباره برخی مباحث «علوم قرآن»

الف. دیدگاه مفسر درباره: محکم، متشابه، ظهر، بطن و تأویل

مفسر گران‌قدر در دو جابه این بحث‌ها پرداخته است؛ نخست در مقدمه تفسیر خویش، و دیگر در هنگام تفسیر آیه ۷ از سوره آل عمران. در این جا ضمن دسته‌بندی مطالب ایشان، به هر یک از این چهار دیدگاه می‌پردازیم.

مفسران درباره وجود باطن یا بواطن برای قرآن به کشمکش بسیار پرداخته‌اند:

گروهی برآنند که بطون قرآن در حقیقت همان معانی متعدد الفاظ است. آنان در مقام پاسخ به این سؤال که آیا استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا ممکن است یا نه؟ می‌گویند: قرآن یک لایه معنایی برای عوام دارد و لایه‌هایی هم برای خواص. مفسر ما در مقام نقد این دیدگاه می‌گوید: قرآن برای تمام مردم سخن گفته است و عباراتی مثل: لعلهم يتفكرون، لعلهم يتذكرون / يعقلون، نشان‌دهنده آن است که قرآن مخصوص گروهی مشخص نیست؛ بلکه ظاهر قرآن همان تفکری است که خداوند از مردم خواسته است که آن را بپذیرند، و در محدوده جزئیات آن معنای ظاهری حرکت کنند، اگر چه در سطح اندیشه و فرهنگ مختلف باشند؛ مانند بسیاری از واژگان عربی که مردم بر اساس اختلاف فرهنگ‌های خود، در فهم مدلول‌های آن گوناگونند (ج ۱، ص ۹).

از سوی دیگر تعدد معانی مورد نظر از یک کلمه در سیاق یک عبارت، با روش شناخته شده عرب تفاوت دارد؛ و علاوه بر آن باعث گنگ شدن مفهوم جمله و ضربه زدن به بلاغت قرآن و سپس اخلال در اعجاز فنی بیان قرآن می‌شود (ج ۱، ص ۱۰).

از آن گذشته، این که قرآن معنایی پنهان داشته باشد که در سینه راسخان در علم نهفته است چه فایده‌ای دارد و چه معنا می‌دهد؟ اگر پذیرش سخن آنان از این روست که آنان حجت خدایند و سخنشان در اسرار دین پذیرفته شده است، دیگر چه نیازی است که بگوئیم قرآن هم دارای بطونی است تا آن‌گاه علم امامان به آن بطون را پیش کشیم؟ بلکه همین که ائمه بگویند فلان آیه مرادش فلان معناست قابل قبول است، اگر چه این معنا از لفظ به دست نیاید. از این رو برای توجیه احادیثی که ائمه در معنای باطنی قرآن فرموده‌اند، نیازی نیست که قائل شویم که یک لفظ چندین معنا دارد؛ آن هم در آن واحد و در یک جمله (همان).

حقیقت باطن و یا ظاهر قرآن چیست؟

ایشان معتقد است: باطن قرآن در حقیقت همان مفهوم کلی است که همه مصادیق آن را شامل می‌شود. برای شناخت این دیدگاه باید نخست دقت کنیم که جهت دریافتن احادیث تفسیری وارد شده از ائمه علیهم‌السلام باید با روشی اصولی و علمی پیش رفت. در

محدوده احکام شرعی و استنباط آن از احادیث، مبنای عمل، تعبد است؛ یعنی گاه احادیثی را که صحت سندی نیز ندارند مورد عمل قرار می‌دهیم زیرا روش عمل به احکام بر اساس تعبد است و راهی برای اظهار نظرهای فردی [و اجتهاد] باقی نمی‌ماند؛^۱ اما در مسائل مربوط به اعتقادات، هستی، آفرینش و یا تفسیر قرآن باید به دنبال رسیدن به قطع و یقین یا آنچه در حکم یقین باشد برویم. در این جا به دنبال عمل شرعی نیستیم بلکه می‌خواهیم از جهت فکری، در مقابل مفاهیم گوناگونی که در جهان آفرینش وجود دارد اظهار نظر کنیم و بدان پای بند باشیم. این نکته آن گاه اهمیت دو چندان پیدا می‌کند که توجه کنیم: ضعف در مسائل عقیدتی و مفاهیم کلی دینی، به مراتب بیشتر از ضعف در برخی از مسائل شرعی، به تصویر کلی از اسلام ضربه می‌زند (ج ۱، ص ۱۱).

به نظر می‌رسد ایشان با این پیش‌زمینه، بر آن است که راه را برای ورود سیل آسای بختیاری از احادیث که سند ضعیف دارند، ببندد. احادیثی که گروه‌های مختلف تفسیری مثل صوفیه، عرفا، فلاسفه و دیگران، هر یک در جهت گرایش خود بدان تمسک کرده‌اند، و راه را برای برداشت‌های دور از ظاهر، و باطن‌گرایانه از آیات قرآن باز می‌کند. با این پیش‌فرض‌ها ایشان معتقد است: هر واژه حالتی صوتی است که بیانگر صورت یک مفهوم ذهنی هماهنگ با آن واژه است. بنا بر این، معناگیری از واژه، تنها بر این پایه استوار است که از هر واژه [در سیاق یک جمله در آن واحد] تنها یک معنای واحد استفاده می‌شود، که البته افراد مختلف بسته به سطح فرهنگ و اندیشه خود می‌توانند نسبت به آن معنا معرفتی کم یا زیاد داشته باشند. به عنوان مثال برخی از مردم از خورشید تنها تصور یک جسم نورانی را دارند؛ برخی دیگر فراتر از این، طبیعت خورشید، ویژگی‌ها و آثار وجودی آن را نیز می‌شناسند؛ اما معنای خورشید در هر حال یکی است نه دو تا (ج ۱، ص ۱۰).

به اعتقاد ایشان باطن قرآن در حقیقت همان مفهوم کلی است که بر مصادیق بسیاری قابل تطبیق است، چه در گذشته، چه حال و چه آینده؛ اما ظاهر آن همان معنای جزئی

۱. بر این اساس سخت‌گیری‌های سندی و متنی در این محدوده به کناری نهاده می‌شود.

است که مصادیق زمان نزول آیه را در بر می‌گیرد. این معنا بویژه در حدیثی از امام باقر علیه السلام، نمایان شده است.

در آن حدیث آمده است: «سألت ابا جعفر علیه السلام عن ظهر القرآن و بطنه، فقال: ظهره الذين نزل فيهم القرآن و بطنه الذين عملوا بأعمالهم يجرى فيهم ما نزل في أولئك»؛

در حدیثی دیگر امام باقر علیه السلام ظهر و بطن را دو روی یک سکه می‌دانند: «منه ما مضى و منه ما لم يكن بعد يجرى كما تجرى الشمس والقمر» (ج ۱، ص ۱۰)؛ (بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۶۱). بنا بر این، یک لفظ یک معنای واحد بیشتر ندارد اما این معنا در طول زمان بر مصادیق متعددی صدق می‌کند.

بر این اساس می‌توان تأویل را این گونه معنا کرد: تأویل یک آیه، اراده معنای دیگری در پوشش معنای ظاهر لفظ نیست بلکه برداشت و الهام‌گیری از معنایی دیگر ظاهر لفظ است، زیرا استعمال عرب معنایی را برای یک لفظ تثبیت می‌کند، و برداشت معنایی دیگر از این معنای وضعی - اما مرتبط با آن - تأویل خواهد بود؛ مانند آن جا که امام معصوم در آیه «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» (عبس، ۲۴) «طعام» را به «علم» تأویل می‌کند (ج ۱، ص ۱۵).

بنا بر این، می‌توان از روش الهام‌گیری قرآنی، در تفسیر بهره‌گرفت یعنی از یک آیه به عوامل دیگر و معناهای دیگر راه برد، و از جامعه‌ای که قرآن در آن نازل شد به جوامعی که در دوران‌های آینده راه قرآن را می‌پویند قدم نهاد، و همگی را به هم پیوند داد؛ و این همان سیر همیشگی قرآن در طول زمان و زنده بودن آن است (ج ۱، ص ۱۶).

ایشان در ذیل آیات ۷-۹ سوره آل عمران نیز به بررسی این موضوعات پرداخته است (ج ۵، ص ۲۱۷)؛ وی در ابتدا در مقام بیان سیاق و بستر کلی آیات می‌نویسد:

سیاق این آیات، در مقام بحث از ارزش و اعتبار والای کتابی است که بر رسول اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است. این کتاب در حقیقت تبیین‌گر همان مفاهیم اساسی است که در تورات و انجیل وارد شده است. در این آیات، مؤمنان از عمق جان از خداوند می‌خواهند که آنها را از لغزیدن در فهم موضوعاتی که قرآن مطرح کرده است و همچنین عدم فهم

درست آن که ممکن است باعث گمراهی انسان گردد، نجات دهد (ج ۵، ص ۲۱۷).

ما در قرآن دو دسته آیات داریم که دسته اول معنای کاملاً واضح و آشکاری از جهت مفهوم و لفظ دارند (= محکمت)؛ اما آیات دیگری هم هستند که نوعی از پیچیدگی و دشواریابی در مفهوم آنها نهفته است، یا از نظر نوع لفظ یا از جهت طبیعت معنا؛ (= متشابهات)؛ «راسخان در علم» چنان که از سیاق آیه بر می آید کسانی هستند که خداوند دیدی روشن بینانه و نگاهی ژرف نگرانه بدانان عطا کرده است. آنان جز با شناخت و تدبیر حکم نمی رانند و جز با اندیشه درباره آیات خدا سخن نمی گویند (ج ۵، ص ۲۲۰). آنان سعی می کنند مفاهیم اساسی آیات قرآن را بیرون کشند و سایر مفاهیم را با مقایسه و سنجش با آنها معنا کنند به گونه ای که آیات قرآنی به شیوه ای بی ضابطه و به دور از قواعد ادبیات عرب تفسیر نشود؛ بر این اساس ایشان «و» در «والراسخون» را عاطفه می دانند (ج ۵، ص ۲۲۰). ایشان معتقدند ورود کلمه «الراسخون فی العلم» شاهد عاطفه بودن «و» است، زیرا اگر ویژگی راسخان در علم تنها در اعتراف به این باشد که قرآن همگی از جانب خداست، این نکته عجیبی نیست و نیاز به تأکید ندارد، چرا که همه آنان که به خدا ایمان داشته باشند می دانند و اعتراف دارند که قرآن وحی الهی است؛ لذا اشاره به این نکته لزومی ندارد (ج ۵، ص ۲۲۱).

اما اگر «و» عاطفه باشد می توان گفت که آیه اشاره به این دارد که رسوخ آنان در علم باعث شده است که در قرآن تدبیر کنند و حقایق آن را دریابند، و تناسب میان آیات را باز شناسند. بر این اساس آیات قرآن در دیدگاه آنان همگی معنایی هماهنگ و متناسب دارند و هیچ یک با دیگری تناقض ندارد (ج ۵، ص ۲۲۱).

ایمان به این که قرآن همگی از ناحیه خداست خبر از یک واقعیت درونی است که راسخان در علم بدان ره برده اند و آن این که همگی قرآن یک هدف را دنبال می کنند و در راستای همان هدف حرکت می کنند. از این گذشته اگر تأویل آیات قرآن تنها نزد خداوند باشد چه نقشی در هدایت مردم خواهد داشت؟ اگر خداوند با نزول آیات متشابه به دنبال ایمان آوردن مردم به وجه صحیح آن، و رد کردن وجه غیر صحیح آن است، پس پنهان داشتن تأویل نزد خودش چه نقشی در پیشبرد مردم به سوی معنای صحیح، و دور کردن

آنها از معنای ناصحیح دارد؟

ایشان تأویل را باز گرداندن یک چیز به مصدر و حقیقت اصلی آن می‌داند. البته نه به گونه تفسیر نمادین باطنی، بلکه بر مبنای تفسیری که در آن لفظ و معنا با هم متناسب باشد. به بیان دیگر تأویل می‌تواند برداشت معنایی از فضای کلی آیه باشد، یعنی فضایی که آیه در آن نازل شده است؛ این معنای برداشت شده، از همان ضوابط، معیار و ملاک‌های معنای زمان نزول تبعیت می‌کند [شبهه برداشت امام از آیه ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ (عبس، ۲۴)] و احادیث بسیاری که تأکید فراوان بر این نکته دارند که قرآن مثل شب و روز در جریان است، به همین حقیقت اشاره دارند (ج ۵، ص ۲۲۴).

ایشان درباره آیات متشابه معتقد است که این آیات خفا و پیچیدگی‌شان از نوع تردد معنایی حقیقت و مجاز است، مانند آیاتی که در آنها به استواء خداوند بر عرش و رؤیت پروردگار اشاره شده است (ج ۵، ص ۲۲۴). ایشان مُحکَم بودن آیات قرآن را به این معنا می‌داند که اگر تمام آیات قرآن را به گونه‌ای منسجم و یکسان و یکسو و هماهنگ بنگریم، هر آیه را مؤید و هم‌راستا با دیگر آیات خواهیم یافت، به گونه‌ای که یکی دیگری را تفسیر و تأیید می‌کند تا آن جا که در پایان یک نتیجه قطعی از آن مجموعه آیات به دست می‌آید (ج ۵، ص ۲۲۶).

از سوی دیگر تشابه آیات، که در آیاتی مثل: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ (زمر، ۲۳) بدان اشارت رفته است، یعنی هم‌سویی و یک‌جهتی آیات در راه تبیین حقایق و مطرح کردن معارف است. جلوه کامل این تشابه در هماهنگی لفظی و معنوی بسیاری از آیات، و همگونی سطح بلاغت، و یکسانی دقت معانی قرآن نمودار است به گونه‌ای که باز هم بخشی از آن بخشی دیگر را تفسیر می‌کند (ج ۵، ص ۲۲۶).

ایشان در مقام تفسیر این بخش از آیه ۷ سوره آل عمران: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زِينَةٌ...﴾ می‌گوید: این منحرفان اجمال آغازین آیات متشابه را غنیمت می‌شمرند و برآنند که این آیات را بر مصادیق مدنظر خود تطبیق دهند و بدانها برگردانند (ج ۵، ص ۲۲۸ و ۲۲۹).

دو فصلنامه

الانسان
چهار فصلنامه

شماره اول

بهار و تابستان ۸۵

زین
پوری

به نظر ایشان تأویل در تمام موارد کاربرد قرآنی آن، به معنای لغوی خود به کار رفته است؛ و می‌دانیم که ریشه اولیه تأویل از «أول» به معنای رجوع به اصل چیزی است؛ و رجوع به اصل یک کلمه یا اتفاق یا شیئی از راه بازگرداندن آنها به ریشه‌های اولیه آن است که در عالم واقع از آن سرچشمه گرفته است. بر این اساس گاهی انسان کلمه‌ای را که دارای اسرار و پنهانی‌هایی است به کار می‌برد؛ اگر برای یافتن معنای مورد نظر گوینده، آن کلمه را به معنا یا مفهومی که به نظر می‌آید معنای اصلی باشد و مراد متکلم را حقیقتاً بیان می‌کند برگردانیم، و یا اگر آن کلمه را بر واقع‌های که مراد حقیقی گوینده است برگردانیم، در واقع آن را تأویل کرده‌ایم. دقیقاً همین عملیات را می‌توان درباره عمل مشخصی انجام داد و از این راه هدف واقعی فاعل آن کار را بیان ساخت. شبیه آنچه در داستان حضرت موسی علیه السلام و حضرت خضر علیه السلام اتفاق افتاد و خود حضرت خضر نیز بیان حقیقت و هدف واقعی کار خود را تأویل نماید (ج ۵، ص ۲۳۳) (کهف، ۷۸ و ۸۲).

درباره خواب نیز چنین است و حادثه‌ای که در آینده و در پی یک خواب به وقوع می‌پیوندد تجسد عملی حقیقت آن خواب است. برگرداندن آن خواب به آن حادثه که ممکن است حتی مربوط به گذشته هم باشد، اگر به گونه‌ای صحیح صورت گیرد تأویل آن خواب است (ج ۵، ص ۲۳۳) [شبیه آنچه حضرت یوسف علیه السلام برای زندانیان همراه خود انجام داد (یوسف، ۶ و ۲۱)].

ب. دیدگاه مفسر درباره اعجاز قرآن

پیش از این که به بررسی دیدگاه مفسر در این باره پردازیم مواردی از «وجوه اعجاز قرآن» را که عالمان علوم قرآن و مفسران بدان اشاره کردند نام می‌بریم تا جایگاه نظریه مفسر ما روشن تر باشد.

در زمینه اعجاز قرآن، دیدگاهی به نام صرفه وجود دارد. بر اساس این نگرش سز اعجاز قرآن، نه در متن آن، بلکه از این روی است که خداوند انگیزه و اراده هماوردان قرآن را می‌گیرد و به همین خاطر آنان نمی‌توانند مانند قرآن را پدید آورند. از طرفداران این نظریه ابواسحاق نظام عیسی بن صبیح و تعدادی دیگر هستند. دیدگاه

صرفه در طول تاریخ مورد مناقشه جدی بوده، و از سوی علمای علوم دینی نیز مورد نقد قرار گرفته است.^۱

غیر از این مورد، در مجموع می‌توان دو دسته بندی در مورد وجوه اعجاز قرآن ارائه کرد:

۱. ساختار ظاهری متن قرآن

با توجه به ساختار و شکل ظاهری قرآن، می‌توان ویژگی‌های خاصی برای آن برشمرد که قرآن را از سایر متون متمایز می‌کند. در این جا اقوال مفسران و ادیبان را بر می‌شمریم:

- گروهی به «کاربرد آرایه‌ها» در آیات و مخارج حروف و طنین برخی واژگان توجه داشتند مانند: سیبویه، ابن دُرَید و...^۲

- برخی به «به‌گزینی واژگان» اشاره کردند، مانند: زمخشری، راغب؛ و از معاصران، بنت الشاطی، این نکته را ویژگی خاص قرآن می‌شمارد.^۳

- عده‌ای «بلاغت و رسایی آیات، ایجاز، نظم و اسلوب خاص قرآن» را دلیل بر بی‌بدیل بودن قرآن شمرده‌اند. ابو عبیده قاسم بن سلام، ابو هلال عسکری و... بدان متذکر شده‌اند.^۴

- بسیاری از زبان‌شناسان مانند سکاکی به «تصویرپردازی خاص» که ناشی از تشبیهات قرآنی است توجه کرده‌اند.^۵

- «کاربرد استعاره‌ها و کنایات و تمثیل‌های قرآنی» نیز از مواردی است که افرادی چون زمخشری، مرحوم طبرسی و علامه طباطبائی^۶ بر آن پافشاری کرده‌اند.

۱. معجزه‌شناسی، محمد باقر سعیدی روشن، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول،

۱۳۷۹، ص ۱۱۸.

۲. همان، ص ۱۳۳.

۳. همان، ص ۱۳۷.

۴. همان، ص ۱۵۱.

۵. همان، ص ۱۶۳.

۶. همان، ص ۱۶۷.

۲. معارف بی مانند قرآن از پیامبر اُمّی

از دیگر وجوه اعجاز قرآن این است که به نکته‌ها و اشارات علمی آیات قرآن در اسرار آفرینش، دقت کنیم، که چقدر دقیق‌اند، و یا معارف و ارزش‌های متعالی که در قرآن با زیبایی خاص مطرح شده است، معارفی مانند: قرآن و فلسفه‌ی تاریخ، انسان از دیدگاه قرآن و... که اگر با عمق جان بدان‌ها بنگریم، اعجاز قرآن و وحیانی بودن قرآن کاملاً بر ما روشن می‌شود.^۱

اکنون برای بررسی دیدگاه علامه فضل الله درباره‌ی اعجاز، آیه‌های ۲۳ و ۲۴ سوره مبارکه بقره را مورد بررسی قرار می‌دهیم. ایشان ذیل این آیات به جنبه‌های مختلف آیات قرآن پرداخته‌اند، از جمله این که در این دو آیه، قرآن اوج مبارزه طلبی خود را به نمایش می‌نهد. قرآن از روح حماسی و غیرت عرب استفاده کرده است و تا آخرین درجه ممکن این روح را به جوش و خروش آورده است. قرآن در «تحدّی» مرحله بندی داشته است؛ در ابتدا از مشرکین خواست اگر می‌توانند مثل قرآن را بیاورند، بدون آن که مقدار آن را مشخص کند (اسراء، ۸۸)؛ سپس آن را به ده سوره کاهش داد (هود، ۱۳ و ۱۴)؛ و در نهایت در این آیه از سوره بقره به آوردن یک سوره تحدّی کرده است. معلوم است که مبارزه با یک سوره کوچک مثل کوثر چندان برای مشرکین زبان‌آور دشوار نمی‌نمود.

قرآن بدین ترتیب تمام راه‌های عذر مشرکین را بسته است و از این راه به آنها فهمانده است که قرآن ثمره تلاش بشری نیست تا بتوانند با آن هم‌وردی کنند (ج ۱، ص ۱۷۴).

ایشان اعجاز بیانی قرآن را راز هم‌وردی قرآن و اعجاز آن می‌داند. وی معتقد است: اعجاز قرآن در اعجاز بیانی آن نهفته است، به گونه‌ای که بیان یک کلمه و جایگاه آن در جمله، دارای والاترین و برترین درجه هنرمندی و زیبایی و رسایی است؛ یعنی همه جوانب کلمه، آیه، موضوع و حالتی که به انسان دست می‌دهد در امتداد و جریان یک زندگی است و میان حرکت کلمات و نوع حروف و حالتی که به انسان دست می‌دهد هماهنگی کامل برقرار است. واژه واژه قرآن را سرچشمه گرفته از چشمه روان زندگی

جاودانی می‌دانند که انسان را به روشی رهنمون می‌کند که مرگ را به بازی می‌گیرد و انسان را به عالم جاودانگی می‌رساند.

این حقیقتی قرآنی است که به تصویر کشیدن معانی و اسرار قرآن، و هر گونه بحث از اسرار و رازهای بلاغی قرآنی، باز هم نخواهد توانست حالت روحی، فکری، و احساسی را که به انسان در هنگام قرائت قرآن دست می‌دهد ظاهر و مجسم سازد؛ زیرا راز تأثیرگذاری قرآن معیارهای هنری و زیبایی شناختی نیست، بلکه روحی پیچیده، بزرگ و شوق‌انگیز است که در تودرتوی کلمات و حروف، و در معانی و اسلوب قرآن جا گرفته است؛ به گونه‌ای که انسان هنگام قرائت قرآن احساس می‌کند که این روح معنوی در او اوج می‌گیرد (ج ۱، ص ۱۷۷).

ایشان تأکید می‌کنند که هم‌اورد خواهی اقتضا می‌کند که به یک نکته توجه شود و آن این که موضوع تحدی باید موضوعی باشد که برای آن جامعه بسیار گرانسنگ و ارزشمند باشد؛ و بر همین اساس است که معجزه حضرت موسی علیه السلام از نوع عصایی بود در مقابله با سحر ساحران، و معجزه حضرت عیسی علیه السلام از نوع مسائل طبّی یعنی زنده کردن مردگان نمود یافت (ج ۱، ص ۱۷۸).

ایشان به دیدگاه‌های گوناگون دربارهٔ اعجاز قرآن نیز اشاره می‌کند:

- گروهی برای قرآن جنبه‌هایی همچون اعجاز علمی مطرح می‌کنند. چنان‌که می‌دانیم گاه قرآن به مسائلی علمی که بشر در دوران‌های بعد بدان‌ها رسیده است اشاراتی داشته است. این دسته، آن اشارت‌ها را شاهی بر اعجاز علمی قرآن می‌گیرند (ج ۱، ص ۱۸۰).

- گروهی دیگر پیش‌گویی‌های غیبی قرآن را نیز بر سر دست گرفته‌اند (روم ۱-۴).

- دسته‌ای نیز به اعجاز عددی قرآن سر فرود آورده‌اند و یکسانی کاربرد برخی مفاهیم متضاد در قرآن مثل ملائک و شیاطین، و دنیا و آخرت را شاهی بر آن مدعا گرفته‌اند (ج ۱، ص ۱۸۱). اما ایشان معتقدند که قرآن دو گونه روش برای رویارویی با مشرکان داشته است:

الف. در یک نگاه کلی روش اول روشی است مبتنی بر گفتگوی آرام و استدلالی با

مشرکان. البته این وجه غالب روش قرآن است. در این روش، قرآن از راه استدلال مشرکین را وادار به پذیرش دیدگاه خود می‌کند، آیاتی مانند: نحل، ۱۰۳؛ عنکبوت، ۴۸؛ فرقان، ۵؛ نساء، ۸۲؛ شوری، ۵۲ و یونس، ۱۶ دلالت بر این مدعا می‌کند (ج ۱، ص ۱۸۳).

ب. روش دوم روش تحدی است؛ در این روش قرآن مشرکین را به میدان بلاغت و بیان می‌طلبد. همان میدانی که چیره دستی آنها در آن میدان بسیار واضح است. بنا بر این، تحدی قرآن، نمودی از روش دوم است و در قالب همان نیز قابل تعریف است.

اما پیش‌گویی‌های قرآن و اعجاز‌های علمی آن، از مصادیق روش اول است که در آن قرآن به تحدی برنخاسته است زیرا مشرکین به راحتی می‌توانستند ادعا کنند که چون ما قدرت پیش‌گویی نداریم تحدی کردن قرآن در این زمینه، یک جنبه نزد قاضی رفتن است. این چنین نیست بلکه قرآن از آنان در ضمن یک گفتگوی ساده و آرام و منطقی خواسته است که اگر استدلال‌ها و پیش‌گویی‌های قرآن را پذیرفتند به درستی سخن آورنده آن سر فرود آورند (ج ۱، ص ۱۸۴).

بنا بر این، پیش‌گویی‌های قرآن با مسائل علمی آن، گرچه دلیل بر صدق رسالت رسول اکرم ﷺ است ولی در محدوده تحدی قرآن قرار نمی‌گیرد؛ زیرا تحدی باید با توان مخاطبین و شرایط زمانی و محیط نزول، و میزان قدرت علمی مردم زمان نزول متناسب باشد (ج ۱، ص ۱۸۶). بنا بر این، تنها اعجاز بیانی قرآن است که در گستره هم‌اورد طلبی قرآن قرار دارد؛ از این رو بر اساس دیدگاه ایشان راز یگانه اعجاز قرآن، اعجاز بیانی است.

بخش چهارم. رویکرد مفسر به آیات فقهی

برای آشنایی با رویکرد مفسر به آیات فقهی در این جا برای نمونه به آیاتی از سوره بقره (۱۸۰ - ۲۵۲) که در مجلد چهارم این تفسیر مورد بررسی قرار گرفته‌اند دقت می‌نماییم. چیزی که بایسته تذکر است آن است که در این آیات مسائلی از فقه مانند: احکام روزه ماه رمضان، قصاص، حج و چگونگی احکام آن، احکام ماه‌های حرام، احکام بانوان و طلاق

مورد بررسی قرار گرفته است.

علامه فضل الله در این آیات به نکات زیر توجه دارد:

الف. آیه را به گونه‌ای قابل فهم و قابل درک تفسیر کرده است و به اصطلاحات پیچیده فقهی کمتر مجال بحث داده است. لذا اگر بخواهیم از آیات فقهی مفهومی اجمالی را برداشت کنیم، در عین توجه به جوانب مختلف آن و گزیده گویی، می‌توانیم به این تفسیر کاملاً اعتماد کنیم.

ب. به صورت نسبی و البته نه با تفصیل زیاد، به اختلاف روایات و دیدگاه‌های میان شیعه و سنی اشاره می‌کند؛ به عنوان نمونه ن. ک: به (ج ۴، ص ۱۰).

ایشان ذیل آیه ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (بقره، ۱۸۰) روایتی بیان می‌کند که از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است که فرمودند: «لَا وَصِيَّةَ لِلزَّوَارِثِ».

در این جا دیدگاه آیت الله خویی ﷺ را درباره این روایت، و همچنین بررسی تعارض آیه و روایت را مطرح می‌کند. آیت الله خویی ﷺ درباره صحت سندی و دلالت متن بحث می‌کنند و می‌گویند:

۱. صحت سندی این روایت ثابت نشده است و بخاری و مسلم نیز بدان گردن نهاده‌اند.
۲. این روایت باروایات مستفیضی که از اهل بیت ﷺ نقل شده است، در تعارض است.
۳. در صورت صحت سندی، روایت فوق چون خبر واحد است صلاحیت نسخ آیه را ندارد.

از طرفی آیه و روایت در مدلول خود با یکدیگر منافات و تعارض ندارند. نهایت این که در این جا آیه را مطلق دانسته و روایت را مقید آیه می‌دانیم؛ در این صورت، وصیت از آن والدینی است که به دلیل مانعی، از ارث محروم باشند، و یا خویشان و نزدیکانی که بدان‌ها ارث تعلق نمی‌گیرد.

در صورتی که آیه و روایت در دلالت خود با یکدیگر در تنافی باشند، از آن جایی که روایت خبر واحد است صلاحیت نسخ آیه را ندارد (ج ۴، ص ۱۰).

در فصلنامه

الاستیقا

شماره اول
بهار و تابستان ۸۵

سازمان
مطالعات
اسلامی

ج. ایشان نسخ در برخی از آیات احکام را قبول دارند؛ مانند آن که آیه: ﴿وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْكُمْ وَيَدْرُونَ أَرْوَاجًا﴾ (بقره، ۲۴۰) را به وسیله آیه: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ (بقره، ۲۳۴) منسوخ می‌داند؛ و روایتی از امام صادق علیه السلام را بر آن شاهد می‌آورد (ج ۴، ص ۳۶۹).

د. ایشان در جای جای آیات الأحکام به مناسبت به نکات تربیتی آن آیه اشارت دارد؛ اهتمام ایشان به آن است که از این آیات، نکاتی آموزنده و تربیتی کشف کند؛ بدان سان که در زندگی امروزه نیز اثر گذار و ثمر بخش باشد؛ مثلاً در هنگام بحث از آیات مربوط به ارتداد، به جنبه‌های مختلف تعامل اسلام با قضیه ارتداد اشاره می‌کند (ج ۴، ص ۲۰۱). این نکات در سرتاسر تفسیر با عناوینی چون الدلالات و الإیحاءات قابل یافتن است (ج ۴، ص ۲۰۱).

ه. نکته مثبتی که در تفسیر ایشان به چشم می‌خورد آن است که از ورود به بحث‌های پیچیده فقهی و مسائل تفصیلی احکام خودداری کرده است (به عنوان نمونه ن. ک: به ج ۴ ص ۲۰۱) و یا (ج ۲۲، ص ۱۷۱).

مفسر ما ذیل آیه ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ﴾ (ممتحنه، ۱۲)، با ذکر واقعه‌ای، کیفیت بیعت حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله با زنان را بیان می‌کند.

آن واقعه چنین بود که پس از فتح مکه، مردان و زنان برای بیعت با حضرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به نزد ایشان آمدند و این آیه به همین مناسبت نازل شد. حضرت برای بیعت با زنان ظرف آبی خواستند، سپس دستان مبارک خود را داخل ظرف آب کردند، و سپس بیرون کشیدند. پس از آن، دستور فرمودند که زنان نیز دست‌های خود را به منظور بیعت داخل همان ظرف نمایند و بدین شکل حضرت با زنان نیز بیعت کردند.

از نظر مفسر فقها از این روایت و امثال آن حرمت مصافحه زن و مرد اجنبی را برداشت کرده‌اند (ج ۲۲، ص ۱۷۱).

این نکته و رعایت آن باعث شده است که رنگ و بوی تفسیر ایشان، حتی در هنگام تفسیر آیات احکام، با آنچه در آیات الأحکام‌ها یا تفاسیر فقهی ذیل این آیات می‌خوانیم به گونه قابل ملاحظه‌ای متفاوت باشد.

و دیدگاه ایشان درباره حجیت خبر واحد و شروط عمل به آن، با دیدگاه مرحوم آیت الله خوئی^ع تفاوت دارد. چنان که می‌دانیم آیت الله خوئی^ع خبر واحد را تنها در صورتی معتبر و حجت می‌دانست که تمام راویان آن ثقة باشند، و خبری را که حتی یک راوی آن غیر ثقة بود، نمی‌پذیرفت. ایشان در دوران متأخر سردمدار جریان اعتماد به خبر ثقة بودند.

در مقابل این جریان، مکتب خبر موثوق به وجود دارد، که بیشتر قُمیّان مانند: آیت الله بروجردی^ع، حضرت امام^ع و شاگردان آیت الله بروجردی^ع هم اکنون معتقد به این دیدگاه‌اند. بر اساس دیدگاه این بزرگان نه تنها خبری که همه راویان آن ثقة باشند حجت است بلکه هر خبری که اطمینان عقلایی - البته از راه‌های معتبر - به صدور آن از معصوم^ع پیدا کردیم نیز حجت خواهد بود، گرچه یک یا چند راوی آن نیز ضعیف باشد؛ البته این دسته دوم برای پذیرش خبر، قرائنی را نیز در نظر می‌گیرند.

مفسر گران قدر از دسته دوم است و در این نظر با استاد خود اختلاف مبنا دارد، علامه فضل الله در چند جا از تفسیر خود تصریح می‌کند: ما در حجیت خبر [تنها] به خبر ثقة اطمینان نمی‌کنیم بلکه [علاوه بر آن] خبری را که موثوق به باشد نیز قابل اعتماد می‌دانیم، زیرا ملاک اصلی حجیت خبر واحد بنای عقلاست و آنان در جایی که احتمال کذب ضعیف باشد نیز معمولاً به حدیث اعتماد می‌کنند».

ایشان در مقام تفسیر آیه ۶ از سوره مبارک حجرات که می‌فرماید: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ جَاءِكُمْ فَاسِيقُ بَنِي فَتَبَيَّنُوا﴾ که گروهی از آن برای اثبات حجیت خبر عادل - و نه غیر او - استدلال کرده‌اند، می‌گویند: این آیه به دنبال تحریض مؤمنان به مطمئن شدن از وثاقت در نقل است [یعنی این که مطمئن شوند خبر درست است] نه الزاماً وثاقت شخص؛ بنا بر این، به خبر بسیاری از مردم که گرچه به تمام جوانب شرع عمل نمی‌کنند - و از همین رو نمی‌توان آنها را عادل نامید - اما معمولاً در گفتارهای روزانه خود از دروغ

پرهیز می‌کنند می‌توان اعتماد کرد (ج ۲۱، ص ۱۴۱)؛ و البته ایشان در ذیل این آیه به جزئیات مناقشات اصولی درباره این آیه نمی‌پردازند و آن را به کتب اصولی ارجاع می‌دهند؛ برای بررسی دیدگاه ایشان می‌توان به: ج ۴، ص ۲۱۶ و ص ۳۱۱؛ و نیز ذیل آیه ۶ سوره حجرات در ج ۲۱، ص ۱۴۰ و ۱۴۱ مراجعه کرد.

ز. ایشان در لابلای آیات فقهی و تفسیر آن به حکمت‌ها و فلسفه وجودی و اجتماعی احکام هم اشاره می‌کند و سعی می‌کند با یافتن حکمت‌های موّجه و پذیرفتنی برای آیه، قبول مفاهیم فقهی را ساده‌تر و هموارتر سازد؛ برای مثال: «عَلَامَةُ فَضْلِ اللَّهِ ذِيلُ آيَةِ ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ...﴾» (بقره، ۲۳۲) درباره حکمت اختیار مطلق زنان در ازدواج دوم می‌گوید:

این مسئله (= آزادی تام در تصمیم‌گیری برای بعد از ازدواج) مربوط به دوره خاصی از حیات زن می‌باشد؛ چراکه وی، اکنون پس از یک تجربه در این زمینه، به حدی رسیده است که می‌تواند در اداره شئون شخصی و مالی و اجتماعی زندگی خویش به تنهایی تصمیم بگیرد و کسی نمی‌تواند در امر ازدواج وی را در فشار قرار دهد (ج ۴، ص ۳۲۴).
ح. ایشان در مقامات مختلف پس از اشاره به اسباب نزول آیه به اصلی مهم اشاره می‌کند و آن این که نباید حکم شرعی را در خلأ بررسی کرد، بلکه باید در محدوده واقعیات آن روز جامعه اسلامی بدان نگریست؛ و تأکید می‌کند که این موضوع نقش مهمی در استواری فهم ما از قانون اسلام خواهد داشت. به عنوان نمونه ن. ک: به (ج ۴، صفحه ۳۰۴).

ط. ایشان در تفسیر آیات فقهی گاه به نقد آرای فقیهان نیز می‌پردازد چنان که در مجلد ۲۲، ص ۱۰۶ به آرای شهید صدر به یک موضوع فقهی اشاره و آن را بررسی کرده است (ج ۲۲، ص ۱۰۶).

بخش پنجم. رویکرد مؤلف به داستان‌های قرآن

چنان که می‌دانیم داستان‌های بسیاری در قرآن مورد اشاره قرار گرفته است و پژوهیدن همه آنها نیاز به مجال بسیار گسترده‌تر از این نوشتار دارد. در این جا به عنوان نمونه

اولین داستان قرآن، داستان خلقت حضرت آدم علیه السلام، را از دیدگاه این تفسیر پی می‌گیریم. در یک نگاه کلی نکات زیر را به عنوان ویژگی‌های دیدگاه مفسر در بررسی این داستان می‌توان برشمرد:

۱. بررسی این که آیا این داستان واقع‌نمایی دارد و بیانگر گفتگویی حقیقی است که در عالم هستی میان خداوند و ملائکه روی داده است، یا این که روشی است برای بازگویی حقایق عظیم، ولی در قالبی نمادین و از اسلوب‌های مجازی و غیر حقیقی قرآن است؟ پذیرش هر کدام از این دو دیدگاه لوازمی در پی دارد و در طول تاریخ تفسیر قرآن کریم نیز طرفداران هر دیدگاه، در تفاسیر خود آن را باز گفته‌اند. ایشان به اصلی مهم در معنا کردن قرآن اشاره می‌کنند و آن این که روش عقلایی در فهم مفاد هر سخنی از جمله آیات قرآنی حکم می‌کند که ظواهر کلام تا آن گاه که دلیلی عقلی بر خلاف آن نداشته باشیم حجت است و باید کلام را به همان معنای ظاهری حمل کرد. از این رو هر جا قرآن از گفتگویی میان خدا و مخلوق سخن به میان آورده است به ناچار باید آن را خبر از یک واقعیت روی داده در جهان خارج بدانیم و نه روشی نمادین برای بیان حقایق (ج ۱، ص ۲۲۴).

با پذیرش دیدگاه اول در مورد داستان حضرت آدم علیه السلام با سؤالاتی روبرو هستیم از جمله:

آیا خداوند در مقام مشورت با ملائکه بوده است یا قصد اخبار به ملائک را داشته است؟ حالت اول باطل است؛ زیرا لازمه‌اش جهل خداوند است. اگر حالت دوم باشد، اعتراض ملائکه را چگونه باید تفسیر کرد؟ آیا اعتراض به کار خداست؟ علامه در مقام پاسخ به این سؤال می‌گوید: این سخن ملائکه را می‌توان سؤالی برای پی بردن به حکمت و راز این عمل الهی دانست، زیرا این موضوع که خداوند کسی را خلیفه کند نکته پیچیده‌ای است و سؤال ملائکه در برابر آن طبیعی به نظر می‌رسد (ج ۱، ص ۲۲۵).

اما دیدگاه دوم یعنی نمادین بودن این داستان بر آن است که گفتگوی خداوند با مخلوقات غالباً ریشه در مکلف کردن مخلوقات به یک امر دارد، و به طور کلی مرتبط با مسئولیت‌های مخلوقات است؛ اما گفتگو در امور تکوینی، که مربوط به آفرینش

خداست، معنا ندارد. از این رو می‌توان هدف از این گفتگو را تحدی خداوند برای اظهار عجز ملائکه دانست و چنین می‌نماید که بر اساس این دیدگاه، گفتگوی خداوند با مخلوقات در امور تکوینی نوعی از مجاز است و اهدافی جز اطلاع از نظر آنان دارد (ج ۱، ص ۲۲۶).

ایشان خود معتقد به برداشت دوم (نمادین بودن گفتگو) است، ولی این برداشت را از هیچ رو یقینی نمی‌انگارد زیرا اطلاعات ما به گونه‌ای نیست که ما را به یقین به یکی از این دو نظریه برساند، بلکه حتی می‌توان گفت که از روایات چنان بر می‌آید که دیدگاه اول درست است؛ در عین حال ایشان به این نکته نیز توجه دارند که: آنچه درباره دیدگاه دوم گفتیم مانع از حمل این گفتگو به ظاهر آن نیست، زیرا بسیاری از حقایق عالم فرا طبیعت بر ما ناپیداست و ما در بسیاری از زمان‌ها راهی به پرده برداشتن از آن حقایق نداریم (ج ۱، ص ۲۲۶).

۲. نکته مهم دیگری که در تفسیر این داستان از دیدگاه ایشان به چشم می‌خورد آن است که با دیدگاه بی‌اساس برخی از عارف نمایان، که ابلیس را موحد حقیقی و شیدایی توحید خدا می‌دانند، به شدت برخورد شده است. این دسته از صوفیان معتقدند: ابلیس از آن جهت بر حضرت آدم علیه السلام سجده نکرد که حاضر نبود لحظه‌ای در مقابل غیر خدا تعظیم کند (ج ۱، ص ۲۴۱). مفسر مادر مقام پاسخ به اینان می‌نویسد: اولاً مسئله ابلیس از مسائل حسی نیست که تجربه مادر کشف جوانب آن موثر و کارا باشد، بلکه از امور غیبی است که خدا به انبیاش الهام فرمود؛ و اگر از سوی خدا بیان نمی‌شد ما هم از آن بی‌اطلاع بودیم؛ از این رو باید تفصیل جزئیات این جریان را هم از متون دینی گرفت و نه از اجتهادات ذوقی (ج ۱، ص ۲۴۲).

با مراجعه به متون دینی نه تنها ابلیس را موحد نمی‌یابیم بلکه او را رانده شده درگاه خدا و مستکبر و یاغی و گردنکش در برابر او می‌بینیم؛ آن‌گاه سجده بر آدم با توحید خدا منافاتی نداشت تا عارف نمایان بگویند که او از میان آن دو یکی را برگزید و از دیگری تن زد؛ بلکه سجده دقیقاً نشان دهنده عمق ایمان به خداوند و اعتراف به عظمت و حکمت اوست (ج ۱، ص ۲۴۳). ایشان آن‌گاه که از شجره ممنوعه بحث می‌کند می‌نویسد:

مفسران در مقام تعیین نوع این درخت اختلاف کرده‌اند. گروهی آن را درختی چون گندم و انگور، و گروهی دیگر آن را درختی معنوی چون درخت علم دانسته‌اند؛ اما اینان هیچ یک دلیلی قطعی بر گفتار و دیدگاه خود ندارند (ج ۹، ص ۲۵۰). مفسر ما خود را ملزم نمی‌داند که آنچه را که یقینی نیست مطرح کند و لیستی از احتمالات را فراروی خواننده بنهد. نیز از تأویلات بی‌پایه‌ای که برخی از صوفیه و باطن‌گرایان بیان کرده‌اند به شدت تن می‌زنند.

بخش ششم: تفسیر از نگاهی دیگر

در بخش‌های پیشین در جایگاه یک گزارشگر به مباحثی دربارهٔ این تفسیر اشاره کردیم. اکنون شایسته است در مقام داوری، تفسیر را بررسی کنیم. از این رو در این جا مجموعه تفسیر را در سه بخش، زیر نظر می‌گیریم:

الف. ویژگی‌های کلی تفسیر

در فصلنامه

الانوار
بیروت

شماره اول

بهار و تابستان ۸۵

این حسین پوری

۱. منابع لغوی تفسیر: علامه فضل الله برای بررسی واژگان آیات، از مفردات راغب اصفهانی بسیار سود جسته است به گونه‌ای که شاید بتوان گفت اعتماد ایشان در این بخش، بیش از هر منبع دیگری بر مفردات راغب بوده است. به عنوان نمونه ن.ک: به همه مجلدات تفسیر از جمله: ج ۲۲، ص ۴۰، ۶۳، ۳۰۷ و بسیاری جاها.

۲. در بحث اسباب النزول تکیه اصلی مفسر بر اب اسباب النزول واحدی (= ابوالحسن علی بن أحمد واحدی نیشابوری، متوفی ۴۶۸ ه. ق) است و غالباً از او نقل قول می‌کند، مثلاً ن.ک: به همه مجلدات از جمله: ج ۲۲، ص ۶۷، ۱۶۱ و

۳. در لابه لای تفسیر نیز گاه به نظریات برخی متکلمان اشاره می‌کند و آن را مورد بررسی و نقد قرار می‌دهد؛ مثلاً برای آرای کلامی شیخ مفید ن.ک: به: (ج ۲، ص ۱۴۷) و آرای کلامی ابو علی جبایی ن.ک: به: (ج ۲۲، ص ۱۶۱).

۴. در هنگام نقل روایات بیشتر به بحار الأنوار ارجاع می‌دهد گرچه در متن، حدیث را مثلاً از کافی نقل کرده باشد، برای نمونه ن.ک: به: (ج ۱، ص ۱۳۳ و ۱۳۷ و ج ۲۴،

ص ۳۳۲، وج ۲۲، ص ۱۷۹).

۵. در متن تفسیر نیز از منابعی چون مجمع البیان، المیزان (ج ۱، ص ۱۱۸ و ج ۲۴، ص ۳۳۳)، تفسیر نمونه و البیان حضرت آیت الله العظمی خویی رحمته الله علیه (ج ۱، ص ۲۳ و ۴۶) استفاده می‌کند.

همچنین از منابع زیر نیز در تفسیر خود بهره جسته است:

- تفسیر کشاف (ج ۲۲، ص ۳۰۰ و ج ۴، ص ۱۱۸).

- الدرّ المنثور (ج ۲۲، ص ۲۰۸ و ج ۴، ص ۲۷۳).

- البرهان فی تفسیر القرآن (ج ۲۲، ص ۱۰۶).

- تفسیر طبری (ج ۴، ص ۳۱۶).

- تفسیر کبیر فخر رازی (ج ۱۶، ص ۴۷).

- تفسیر کاشف (ج ۱۶، ص ۳۲۱، ج ۳، ص ۶۰).

- تفسیر القرآن الکریم (محمد شلتوت) (ج ۱، ص ۴۵).

- فی ظلال القرآن (ج ۲۴، ص ۴۵).

- تفسیر ابن کثیر (ج ۲۴، ص ۴۷۳).

۱. امتیازات تفسیر

۱. پرداختن به مباحث تربیتی و استفاده از جنبه هدایتی قرآن، بی‌شک از برجسته‌ترین ویژگی‌های این تفسیر است، به گونه‌ای که اگر بخواهیم در یک کلمه این تفسیر را خلاصه کنیم باید بگوییم این تفسیر بی‌شک تفسیری تربیتی است. این ویژگی باعث می‌شود که از مباحث تربیتی قرآن به بهترین شکل سود ببریم و قرآن را به عنوان کتابی برای هدایت و آموزش و تربیت فرد فرد جامعه مورد استفاده قرار دهیم. شاید بتوان گفت از این نظر تفسیر من وحی القرآن از میان دیگر تفاسیر قدیم و جدید تربیتی ممتاز باشد و از برترین منابع برای یافتن نکته‌های تربیتی آیات به شمار می‌رود. ایشان حتی در هنگام بحث از آیات فقهی نیز که در نخستین نگاه کمتر با مباحث تربیتی سروکار دارند به

مناسبت‌های مختلف به نکات آموزنده آیات اشاره دارند. به عنوان نمونه ن. ک: به ج ۱۱، ص ۳۰۷ و ج ۸، ص ۱۴۳ و ج ۲، ص ۹۸.

۲. از آن جا که تفسیر ایشان در دهه‌های اخیر و پس از نگارش تفسیرهایی چون المیزان، البیان و تفسیر نمونه نگاشته شده است، در تفسیر بسیاری از آیات نقد و بررسی نظریات صاحبان این سه تفسیر بویژه تفسیر المیزان به روشنی به چشم می‌خورد. ایشان نه تنها در مقابل نظریات المیزان مقلدی مدّاح نیست - آن سان که بسیاری از پژوهشگر نمایان زمان ما چنین اند - بلکه در موارد بسیار زیادی به نظریات المیزان اشاره و بدان اشکالات جدی وارد می‌کنند. به نظر این ناچیز، مراجعه به تفسیر المیزان بدون نگرستن همزمان به نقدهای علامه فضل الله قطعاً باعث ضعف و کاستی و سستی هر تحقیق خواهد بود. نیز ایشان به نظریات استاد خویش در البیان نیز مکرر توجه دارد و از آن بهره جسته و یا آن را به نقد کشیده است.

۳. معاصر بودن این تفسیر امتیاز دیگری را نیز برای آن به ارمغان آورده است. و آن این که به شبهات برخی از روشنفکران درباره آیات اهمیت داده است و آن را مورد نقد قرار می‌دهد. علاوه بر آن توجه به اکتشافات علمی روز که در تفسیر و فهم آیات مختلف از جمله آیات علمی قرآن مؤثر است از امتیازات دیگر این تفسیر است که زائیده همین معاصر بودن است.

۴. توجه فراوان ایشان به فضای نزول آیات و سوره‌ها، و نیز سیاقی که آیات در بستر آن ردیف گشته‌اند از امتیازات مهم این تفسیر است که در نوع خود کم نظیر است. معمولاً ایشان در اول تفسیر هر سوره، فصلی را با نام‌هایی همچون «الأجواء العامة للسورة» یا «فی أجواء السورة» و یا «وقفه مع بعض خصوصیات السورة» گشوده‌اند و در آن به فضای زمان نزول آن سوره و مقتضیات آن و نوع تعامل سوره - به صورت کلی و بدون در نظر گرفتن جزئیات آیات - توجه کرده‌اند (ج ۱۰، ص ۷ و ج ۲۴، ص ۴۵۱). تفسیر ایشان از این جهت بر بسیاری از تفاسیر زمان ما برتری دارد.

ج. کاستی‌ها

در یک بررسی کلی، در تفسیر ایشان ضعف‌هایی نیز به چشم می‌خورد از جمله:

۱. گرچه وجود بُعد تربیتی را از امتیازات تفسیر ایشان برشمردیم اما از آن سوی باید اشاره کرد که این بُعد در تفسیر ایشان تا بدان اندازه پرزنگ است که دیگر جنبه‌های لازم در تفسیر را کاملاً ناپیدا ساخته است. به عنوان نمونه: قرآن به زبان عربی مبین است و یکی از مهم‌ترین جنبه‌های نفوذ آن زاویه بلاغت و فصاحت و آرایه‌های ادبی بی‌شمار است که در تودرتوی آیات و واژگان قرآن به کار رفته است. با این حال این جنبه در تفسیر ایشان به شدت مورد بی‌مهری و کم‌اعتنایی قرار گرفته است. حقیر با وجود آن که چند مجلد از تفسیر را با تورق و مطالعه گوشه‌هایی از آن بررسی کردم اما حتی یک مورد را نیز نیافتم که ایشان به نکته‌ای بلاغی یا آرایه‌ای ادبی هر چند گذرا اشاره نموده باشد؛ روشن است که چنین ضعفی را در تفسیر چنان کتابی به راحتی نباید و نمی‌توان از نظر دور داشت.

۲. در میدان بررسی واژگان قرآن نیز به ارائه توضیحی کوتاه درباره کلمات قرآنی بسنده کرده است، اما می‌دانیم که واژگان قرآن هر یک در بستری از معنا قرار دارند و علاوه بر این، خود نیز بار معنایی ویژه‌ای دارند. بایسته می‌نمود که ایشان لغات را از جنبه‌هایی چون حقیقی یا مجازی بودن معنا و تفاوت آن معنا با کلمات مترادف و معانی هم‌خانواده بررسی می‌کرد. آن‌گاه، تعاریف لغوی ایشان نیز در مواردی دقیق و متناسب با ژرفای لازم برای یک تفسیر نیست. مثلاً در تعریف «النفث» می‌نویسد: «شبيهة بالنفخ» (ج ۲۴، ص ۴۹۱)؛ و پیداست که این نوع معنا کردن گرچه مفهومی از آیه را به خواننده منتقل می‌کند اما کاملاً پژوهشگر را سیراب نمی‌کند. پژوهشگر می‌خواهد بداند رکن معنای «نفث» چیست؟ و تفاوت آن با «نفخ» چیست؟ و عرب آن را چگونه استعمال می‌کرده است؟ اما در این تفسیر پاسخ این پرسش‌ها و مانند آن یافت نمی‌شود.

۳. بررسی‌های تفسیری ایشان نیز گاهی ناتمام است. در تفسیر آیات گاه به شبهاتی که ریشه در روایات مختلف تاریخی درباره آن آیه دارد هیچ اشارتی دیده نمی‌شود. به عنوان نمونه در تفسیر سوره‌های معوذتین هیچ اشاره‌ای به این نکته نشده است که آیا

رسول خدا ﷺ سحر شده بودند یا نه؟ (ج ۲۴، ص ۴۹۱-۵۰۴). در حالی که می‌دانیم این موضوع در پاره‌ای از روایات فراز آمده است که رسول خدا ﷺ سحر شده بودند؛ جای آن بود که مفسر ما به این موارد توجه می‌نمود و آن را مورد بررسی قرار می‌داد.

۴. جز آنچه گفته آمد یک نکته دیگر را نیز باید افزود و آن این که ایشان غالباً در ارجاع روایات، به منابع دسته دوم بسنده کرده است. حتی گاهی روایت کافی را به نقل از المیزان آورده است، در حالی که به راحتی امکان ارائه آدرس آن روایت در کافی وجود داشت؛ برای نمونه ن. ک: به (ج ۲۲، صفحات ۱۰۶، ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۴۱، ۲۶۹ و...).

د. امتیازها

۱. به راه انداختن صدها قیل و قال و ردیف کردن ده‌ها احتمال و مقال، که تفاسیری چون طبری و بیشتر تفاسیر سنی را در خود فرو برده است در تفسیر ایشان بسیار اندک است. البته این آفت متأسفانه گریبانگیر بسیاری از تفاسیر شیعی نیز شده است. نتیجه این آفت آن است که خواننده در بیابانی از اقوال و احتمالات سرگردان می‌ماند بدون آن که به ساحل معنای آیه راه یابد: ابن عباس چنان گفته و فخر رازی این‌گونه نوشته، طبری این نظر را پسندید، و زمخشری بر آن دیدگاه پای فشرد، عبده را سخن آن است و دست آخر فرموده مؤلف المیزان فلان. حال خواننده می‌پرسد پس معنای آیه کدام است؟ این پرسشی است که پاسخ آن غالباً نایاب است آن‌گونه که خواننده با خود گمان می‌کند شاید خداوند چیستان گویی را دنبال می‌کرده است.

البته بسیاری این نکته را نه آفت بلکه مزیت می‌پندارند و اهمیت تفسیر را به مطرح کردن همه احتمالات و افزون یک قول بر کتاب قطور اقوال می‌دانند، اما تفسیر را برای پرتو افکنی و مشکل‌گشایی خواسته‌اند نه ابهام‌آفرینی و حیرت‌زایی. ناگفته نماند که این دیدگاه نویسنده و نگرانی‌ای است که سال‌ها او را به خود مشغول داشته است و شواهد چندی نیز بر درستی آن در دست است اما اکنون مجال بر نمودن آنها نیست.

۲. مفسر آن جا که راه علم قطعی به حکم و پاسخ مسئله‌ای بسته است، بی‌جهت خود را به ورطه احتمالات و گمانه زنی‌ها نمی‌افکند. بلکه در کنار این که به اقوال مهم در آن

موضوع اشاره می‌کند این نکته را نیز یادآوری می‌کند که ما نباید خود را برای یافتن پاسخ سؤال‌هایی که خدا از ما تکلیفی درباره‌اش نخواست است به دشواری و تکلف اندازیم؛ مثلاً درباره این موضوع که آیا انسان از ملائک برتر است یا نه؟ (ج ۱۴، ص ۱۸۳). پس از آن که به صورت مختصر در یکی دو صفحه به دیدگاه‌های مختلف در این باره اشاره می‌کند و یافتن نظری قطعی را دشوار می‌یابد، می‌نویسد: «خدا از ما تکلف در این زمینه را نخواست است». پیش از این نیز به دیدگاه ایشان درباره شجره ممنوعه که علم آن را به صاحبانش واگذار کرده‌اند اشاره شد، برای نمونه‌ای دیگر ن. ک: به (ج ۲۴، ص ۴۹۶).

۳. وجود فهرست موضوعی برای تمام موضوعات به کار رفته در تفسیر نیز که در مجلد آخر (۲۵) تفسیر قرار دارد از امتیازات بسیار مهمی است که در نوع خود بی‌نظیر است، و استفاده از این تفسیر را برای خواننده و پژوهشگر بسیار سریع و آسان نموده است.

۴. عنوان‌گذاری برای مطالب تفسیری مطرح شده در ذیل آیات از ویژگی‌های دیگر این تفسیر است.

دو فصلنامه



شماره اول

بهار و تابستان ۸۵

وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمین

کتابنامہ

۱. قرآن کریم.
۲. بحار الأنوار، علامہ محمد باقر مجلسی، بیروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، المصححة، ۱۴۰۳ هـ. ق.
۳. تفسير من وحى القرآن، سيد محمد حسين فضل الله، بيروت، دار الملاك، الطبعة الثانية، ۱۴۱۹ هـ. ق.
۴. معجزه شناسی، محمد باقر سعید روشن، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۹ هـ. ش.

دو فصلنامہ

الانوار
الاسلامی

شماره اول

بہار و تابستان ۸۵

امین حسین پوری

۹۶۹