

دو فصلنامه تفسیرپژوهی

سال سوم، شماره ششم

پاییز و زمستان ۹۵

صفحات ۸۱-۱۰۸

روش‌شناسی علامه فضل‌الله در نقد آراء علامه طباطبایی در تفسیر المیزان*

رضا قلی‌زاده**

محمدجواد توکلی***

چکیده

علامه سید محمدحسین فضل‌الله نویسنده تفسیر «من وحی القرآن» در بحث‌های خود حول تفسیر آیات و سور قرآنی، آراء مفسرین دیگر را گاه برای توضیح مطلب و نظریه‌ای و گاهی برای نقد و پاسخ به آنها ذکر نموده است؛ و البته نسبت به تفسیر المیزان توجه خاصی داشته و این تفسیر را از بهترین تفاسیر جدید از جهت غناء، تنوع فکری و تفسیر آیات می‌داند، به همین جهت ملاحظات و مناقشاتی درباره‌ی این تفسیر وزین مطرح می‌نماید. با عنایت به این که بررسی، نقد و تبیین روش هر مفسری به فهم مقصود نویسنده کمک شایانی خواهد نمود، این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی و با هدف تبیین روش علامه فضل‌الله در نقد آراء علامه طباطبایی در تفسیر المیزان به نگارش در آمده است. نگارنده پس از ذکر روش علامه فضل‌الله در نقد آراء مفسرین در تفسیر قرآن، به نگاه ویژه‌ی وی به تفسیر المیزان اشاره نموده و نمونه‌هایی از آیاتی که در آن به نقد آراء صاحب المیزان پرداخته شده است را ذکر می‌نماید. نتیجه این که علامه فضل‌الله در نقد آراء علامه طباطبایی بیشتر از بحث‌هایی چون سیاق آیات و سور، فضای آیات، فصاحت و بلاغت، ادبیات، عرف جامعه و ظاهر آیات مدد جسته است؛ لیکن علوم مختلفی از جمله علم قرائت، مباحث متعدد علوم قرآنی و اصول عقاید را در نقد به خدمت نگرفته است و جا داشت نقش علم موهبت نیز در این تفسیر، روشن و مورد مذاقه قرار می‌گرفت.

کلید واژه‌ها: روش‌شناسی، علامه فضل‌الله، نقد آراء علامه طباطبایی، تفسیر المیزان

*- تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۰۳ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۷/۱۳

** کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس مشهد

*** استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس مشهد

مقدمه

تفسیر «من وحی القرآن» اثر گران سنگ علامه سید محمد فضل الله و یکی از تفاسیر مهم شیعه در عصر کنونی است. این تفسیر از تفاسیر علمی، ارشادی تربیتی و حرکت زا است که به روش نوین به سبک تفسیر «فی ظلال القرآن» سید قطب به تفسیر قرآن پرداخته؛ با این تفاوت که چون علامه فضل الله مذهب شیعه داشته است، از دیدگاه اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) بهره برده است.

شخصیتی علمی، اجتماعی و سیاسی که از اوان تحصیل با مسائل روز مسلمانان درگیر و آشنا بوده، هجرت او به لبنان و خطیب جمعه بودن نیز بیش از پیش او را با مسائل اجتماعی و فکری مسلمانان آشنا کرد، جو لبنان و درگیری های فکری، فرهنگی و سیاسی بین ادیان، اقوام و ملیت های مختلف و انگیزه علامه در ایجاد حرکتی جهت زنده کردن روح حیات بخشی قرآن و استمداد از آن در مسائل و مشکلات زندگی انسانی، این تفسیر را به تفسیری زنده جهت هدایت انسان تبدیل کرده است.

در تفسیر «من وحی القرآن» سه روش تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر روایی و تفسیر عقلی مورد بهره برداری نویسنده قرار گرفته است و دو روش تفسیر علمی و تفسیر حرفی مردود خوانده شده است.

این تفسیر ویژگی هایی دارد که می توان به پرهیز از ورود به مباحث غیر تفسیری، گزیده گویی، فایده گرایی، پیروی از اسلوب قرآن در اجمال و تفصیل، شبهه شناسی، آزاداندیشی، نتیجه گیری و... اشاره کرد.

نویسنده «من وحی القرآن» در بحث های خود حول تفسیر آیات و سور قرآنی، آراء مفسرین دیگر را نیز ذکر می کند؛ گاهی برای توضیح مطلب و نظریه ای و گاهی

روش‌شناسی علّامه فضل‌الله در نقد آراء علّامه طباطبایی در تفسیر المیزان ۸۳

برای نقد و پاسخ به آن‌ها از جمله: علامه طبرسی (مجمع البیان)، آیت‌ا... خوئی (البیان)، علّامه طباطبایی (المیزان). در این بین، نسبت به تفسیر المیزان توجه خاصی داشته است. به عقیده ایشان تفسیر المیزان از بهترین تفاسیر جدید از جهت غناء، تنوع فکری و تفسیر آیات می‌باشد؛ به همین جهت ملاحظات و مناقشاتی به این تفسیر مطرح می‌نماید.

لذا ما درین پژوهش به دنبال پاسخ این پرسش هستیم که:

علّامه سید محمد حسین فضل‌ا... از چه روش‌هایی برای نقد و سنجش آراء علّامه طباطبایی در تفسیر المیزان مدد جسته است؟

۱- مفهوم‌شناسی

۱-۱- معنانشناسی

بدون تردید بررسی واژگان کلیدی قبل از ورود به موضوع اصلی پژوهش اهمیت موضوع را تبیین می‌نماید.

۱-۱-۱- روش

روش در لغت به معنای طرز انجام دادن کاری - شیوه می‌باشد. (دهخدا، ۱۳۸۵: ۱/۱۵۱۸) در اصطلاح، روش یا method به معنای «در پیش گرفتن راه» است. روش عبارت است از فرآیند عقلانی یا غیر عقلانی ذهن برای دستیابی به شناخت یا توصیف واقعیت. به واسطه روش می‌توان از طریق عقل یا غیر آن، واقعیت‌ها را شناخت و مدلل کرد و از لغزش بر کنار ماند. در معنایی کلی‌تر، روش هرگونه ابزار مناسب برای رسیدن به مقصود است. (ساروخانی، ۱۳۷۱: ۱، ۲۴)

روش ممکن است به مجموعه طرّقی که انسان را به کشف مجهولات هدایت می‌کند یا مجموعه قواعدی که هنگام بررسی و پژوهش به کار می‌روند و یا مجموعه ابزار و فنونی که آدمی را از مجهولات به معلومات راهبری می‌کند، اطلاق شود. (ساروخانی، ۱۳۷۱ش: ۲۴)

۲-۱-۱- روش‌شناسی

روش‌شناسی (متدولوژی) در مفهوم مطلق خود به طرّقی گفته می‌شود که برای رسیدن به شناخت علمی، از آن‌ها استفاده می‌شود و روش‌شناسی هر علم نیز روش‌های مناسب و پذیرفته آن علم برای شناخت هنجارها و قواعد آن علم است. (ضیایی بیگدلی، ۱۳۸۴ش: ۷)

چنین به نظر می‌رسد که: مقصود از روش‌شناسی در تفسیر نیز طرق مناسب و پذیرفته شده در تفسیر برای شناخت هنجارها و قواعد تفسیر است.

۳-۱-۱- نقد

نقد در لغت به معنی «سره از ناسره جدا کردن» و «شناختن محاسن و معایب» می‌باشد و در اصطلاح، به مفهوم داوری و قضاوت دو جانبه در مورد یک گزاره است، (دهخدا، ۱۳۸۵ش: ۲/۳۰۲) و در اصل، به معنی جدا کردن درمّهای تقلبی از میان پول‌ها است (ابن منظور، بی‌تا، ماده نقد) لذا نقد کلام، آشکار ساختن عیوب و محاسن کلام می‌باشد. (بستانی، ۱۳۷۰ش: ۵۶۲۹)

۲- معیارهای علامه فضل... در نقد آرای علامه طباطبائی در المیزان

علامه سید محمد حسین فضل... در رویارویی و نقد آراء علامه سید محمد حسین طباطبائی نویسنده تفسیر المیزان و سایر مفسرین از روش‌های زیر استفاده کرده است:

۲-۱- سیاق

در تعریف سیاق آورده‌اند سیاق از ماده سوق به معنای راندن (راغب، ۱۴۱۳ق: ۴۳۶؛ ابن منظور، بی‌تا، ماده سوق)، جدا شدن روح از بدن (جوهری، ۱۴۰۷ق، ماده سوق)، تابع و از پی یکدیگر در آمدن (فیومی، ۱۴۱۴ق، ماده سوق)، طرز، طریقه و روش (معین، ۱۳۷۱ش: ۱۹۵۵/۲) استعمال شده است. برخی لغت‌شناسان نیز سیاق کلام را به کنار هم بودن و اسلوب سخن و طرزجمله‌بندی معنا کرده‌اند (معین، ۱۳۷۱ش: ۱۹۵۵/۲).

در مورد تعریف اصطلاحی سیاق باید گفت: گرچه مفسران و قرآن پژوهان به صورت گسترده از آن استفاده کرده‌اند، ولی بسیاری از آنان، تعریفی از آن ارائه نکرده‌اند. در این میان، شهید سید محمد باقر صدر در صدد تعریف بر آمده و نوشته است «مقصود ما از سیاق، هر گونه دلیل دیگری است که به الفاظ و عباراتی که می‌خواهیم آن را بفهمیم، پیوند خورده است؛ خواه از مقوله الفاظ باشد؛ مانند کلمات دیگری که با عبارت مورد نظر، یک سخن به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند و خواه قرینه حالیه باشد؛ مانند اوضاع و شرایطی که سخن در آن اوضاع و شرایط مطرح شده است و در موضوع و مفاد لفظ مورد بحث، نوعی روشنگری دارد» (صدر، ۱۴۰۶ق: ۹۰/۱)

علامه سید محمد فضل‌الله نیز از جمله مفسرانی است که تعریفی از سیاق ارائه نداده است؛ اما آنچه از کاربرد سیاق در تفسیر «من وحی القرآن» به دست می‌آید، این است که سیاق، یکی از قرائنی است که همراه کلام بوده و گویای عمق معنایی کلام؛ و نه معنای ظاهری و سطحی آن است و همانند چتری بر کلمات، سایه افکنده است و بر آنها احاطه دارد و بدون در نظر گرفتن آن، نمی‌توان به فهم صحیح دست یافت. وی در این باره می‌گوید:

«ان مسأله السياق فى القرآن او فى غيره، هى مسأله القرينه التى تفسر الكلمات بحسب ما يراد من معناها او تكون قرينه على اراده خلاف الظاهر؛ بدرستی که مسئله سياق در قرآن یا در سایر متون اسلامی غیر از قرآن عبارت است: از قرینه‌ای که کلمات یا آیات، با توجه به معنایی که از آن قرینه برداشت می‌شود، تفسیر می‌شود؛ یا قرینه‌ای است که برداشت می‌شود بوسیله آن، معنایی غیر از معنای ظاهر آیه» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۴۶/۱۴)

نویسنده «من وحى القرآن» از سياق در فهم بهینه آیات وحی بسیار سود می‌برد. او سياق را یکی از نشانه‌های درستی یا نادرستی نظریات تفسیری می‌شناسد و در تفسیر خویش، آراء تفسیری را به کمک سياق به ارزیابی می‌گیرد.

برای نمونه، مرحوم فضل ... در ارزیابی نظر صاحب تفسیرالمیزان که در آیه «المر تلک آیات الکتاب و الذی أنزل إلیک من ربک الحق و لکن اکثر الناس لا یؤمنون؛ المر، اینها آیات کتاب (آسمانی) است؛ و آنچه از طرف پروردگارت بر تو نازل شده، حق است؛ ولی بیشتر مردم ایمان نمی‌آورند» (رعد/۱) مراد از آیات را آیات کونیه (موجودات عالم کون و اشیای خارجی که در نظام عام الهی مسخر شده است) و نیز کتاب را به معنای کون و جهان، گرفته (مجموع عالم کون که می‌توان گفت به وجهی همان لوح محفوظ است). (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۸۹/۱۱) می‌گوید: در استعمالات قرآنی، چنین چیزی مألوف و رایج نیست که آیات، آیات کونیه باشد (نه در حقیقت و نه در مجاز) و دیگر آن که سياق این آیه، چنین معنایی را بر نمی‌تابد؛ زیرا سياق آیه، درباره توجه دادن انسان به تأمل در آیات قرآن و فهم جنبه‌های حق در آن آیات است تا تأکیدی باشد که قرآن براساس حق نازل شده است و شکی در آن نیست. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۱/۱۳)

این دیدگاه در روایاتی تأیید می‌شود که ابن عباس و حسن گویند: یعنی این سوره، همان آیات قرآنی است که وعده نزول آنها داده شده است؛ نه دروغ و افتراست و نه سحر. مجاهد و قتاده گویند: مقصود از «کتاب» تورات و انجیل است؛ یعنی: این اخباری که برای تو نقل کردم، آیاتی است از تورات و انجیل و کتاب‌های پیشین. منظور از «آیات»، نشانه‌های شگفت‌انگیزی است که خدا را به انسان می‌شناسانند و نشان می‌دهند که: از همه عیبی منزّه و مبری است! (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۶/۴۲۰) مفسرین دیگری هم بر این دیدگاه صحه گذاشته‌اند. (مراغی، بی‌تا: ۶۱/۱۳)

در مقام سنجش و ارزیابی می‌شود بیان کرد که نظر علامه فضل‌الله صحیح‌تر به نظر می‌رسد؛ چرا که سیاق آیه، در بیان حق بودن قرآن است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش: ۱۰/۱۰۹)

بعضی مفسرین به جمع بین هر دو نظر قائلند و معتقدند اگر مراد از آیات، موجودات کونیّه باشد و از «الکتاب» مجموع جهان، در این صورت، مراد آنست که آیات قرآن با آیات کون تطابق دارد و معنی چنین می‌شود: این است آیه‌های کتاب طبیعت و آنچه بر تو نازل شده، حق است و هر دو حکایت از یک توحید و نظام دارند. احتمال هم دارد که منظور از «الکتاب»، قرآن مجید باشد. در آیه «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ» (لقمان / ۲۷) موجودات جهان، کلمات خدا نامیده شده است؛ پس در این صورت، جهان کتاب خداست و در آیات «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام / ۵۹) و «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» (نمل / ۴۰) منظور از کتاب، به احتمال نزدیک به یقین، همان کتاب طبیعت است. (قرشی، ۱۳۷۵ش: ۵/۱۹۸) و این نظر به صواب نزدیک‌تر است؛ زیرا دلایل قرآنی و روایی، آن را تأیید می‌کند.

همچنین با توجه به سیاق آیه، می‌توان گفت که ضمیر «هم» در آیه «و بَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَ عَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَ نَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَ هُمْ يَطْمَعُونَ . وَ إِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ؛ و در میان آن دو [بهشتیان و دوزخیان]، حجابی است؛ و بر «اعراف» مردانی هستند که هر یک از آن دو را از چهره‌شان می‌شناسند؛ و به بهشتیان صدا می‌زنند که: «درود بر شما باد!» اما داخل بهشت نمی‌شوند، در حالی که امید آن را دارند و هنگامی که چشمشان به دوزخیان می‌افتد می‌گویند: «پروردگارا! ما را با گروه ستمگران قرار مده» (اعراف/۴۷ و ۴۸) «به رجال اعراف بر می‌گردد؛ نه اصحاب الجنة.

توضیح این که علامه طباطبایی آورده است که مرجع ضمیری که در بینهما است، همان اهل دوزخ و بهشت هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۲۱/۸) که در این خصوص با اندیشمندان دیگری هم عقیده هستند؛ (ر.ک: کاشانی، ۱۳۳۶ش: ۱۰۶/۲؛ مراغی، بی‌تا: ۱۵۸/۸؛ اشکوری، ۱۳۷۳ش: ۳۸/۲) اما آنچه با توجه به سیاق آیه؛ به ویژه با توجه به آیه دوم (وَ إِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ...) سازگارتر به نظر می‌رسد، این است که مرجع ضمیر، رجال اعراف است؛ یعنی کسانی که هنوز داخل بهشت نشده‌اند؛ اما امید آن را دارند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۳۳/۱۰) شایان ذکر است که برخی از مفسرین نیز با علامه فضل‌الله در این مورد هم عقیده می‌باشند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۶۵۲/۴) لذا احتمال دارد نظر صاحب «من وحی القرآن» به واقعیت نزدیک‌تر باشد.

همچنین علامه طباطبایی در تفسیر آیه «وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ؛ [به خاطر بیاورید] هنگامی را که ابراهیم به پدرش (عمویش) «آزر» گفت: «آیا بتهایی را معبودان خود انتخاب می‌کنی؟! من، تو

و قوم تو را در گمراهی آشکاری می‌بینم.» (انعام/۷۴) آورده است که: چون حضرت ابراهیم برای آزر دعا نکرد، اما از سوی دیگر برای والدین خود از خدا طلب مغفرت نموده است. (رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ؛ پروردگارا! من و پدر و مادرم و همه مؤمنان را، در آن روز که حساب برپا می‌شود، بیامرز) (ابراهیم/۴۱) این نشان می‌دهد که آزر، پدر ایشان نبوده است و از طرف دیگر، «والد» به کسی گفته می‌شود که فرزند از او متولد شده باشد. آب نیز اعم از پدر و جد و عمو می‌باشد؛ پس مراد از «آب» در آیه فوق، عموی حضرت ابراهیم (ع) می‌باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۱/۱۶۵)

بعضی مفسرین نیز بر همین باورند که در این آیه، از آزر بت‌پرست به عنوان پدر ابراهیم یاد شده است و این در حالی است که نسب‌شناسان گفته‌اند نام پدر ابراهیم تارخ بوده و در تورات فعلی هم نام او تارخ آمده است. گاهی در توجیه این مطلب گفته شده که نام او تارخ بوده و آزر لقب او بوده است؛ ولی آنچه به نظر درست می‌آید، سخن کسانی است که گفته‌اند آزر عموی ابراهیم یا جدّ مادری ابراهیم بود و چون تحت سرپرستی او بزرگ شده بود، به او پدر خطاب می‌کرد و این، هم در زبان عربی و هم در زبان‌های دیگر معمول است که انسان به بزرگتر از خود، مخصوصاً اگر تحت سرپرستی او بزرگ شود، پدر خطاب می‌کند. اطلاق پدر به عمو در آیه زیر هم آمده است؛ آنجا که فرزندان یعقوب خطاب به یعقوب می‌گویند: «نُعْبُدُ إِلَهَكَ وَ إِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ؛ عبادت می‌کنیم به خدای تو و خدای پدران تو ابراهیم و اسماعیل و اسحاق» (بقره/۱۳۳) چون می‌دانیم که یعقوب (ع)، فرزند اسحاق بود و اسماعیل (ع) عموی او بود و در این آیه،

از اسماعیل به عنوان پدر یعقوب یاد شده است. (جعفری، بی تا: ۴۵۷/۳) یک دلیل مهم دیگر بر اینکه آزر بت پرست، پدر اصلی ابراهیم نبوده، این است که طبق آیات قرآنی، ابراهیم در ابتدای کارش به او که بت پرست بوده وعده می دهد که از خدا برای او طلب آمرزش خواهد کرد. (جعفری، بی تا: ۴۵۸/۳)

بعلاوه روایتی از پیامبر (ص) منقول است که این نظر را صحه می گذارد که فرمود: «لَمْ يَزَلْ يَنْقُلُنِي اللَّهُ مِنْ أَصْلَابِ الطَّاهِرِينَ إِلَى أَرْحَامِ الْمُطَهَّرَاتِ حَتَّى أَخْرَجَنِي فِي عَالَمِكُمْ هَذَا؛ همیشه نقل کرده خدای تعالی نطفه مرا از اصلا ب مردان پاک خداشناس بسوی ارحام زنان پاک خدا دان تا آنکه ظاهر گردانید مرا در این عالمی که هستم.» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۷۲۹/۱) توضیح اینکه، بنا بر احادیث ائمه هدی (ع) و اجماع امامیه، جمیع آباء انبیاء تا آدم (ع)، مؤمن و موحدند؛ بلکه بعضی از رؤساء اهل سنت مانند فخر رازی نیز به این معنی قایلند. پس بنابراین، لفظ «آب» در این آیه بمعنی حقیقی خود مستعمل نیست و مراد از آن، اعم است و عربها اطلاق «آب» بر عم نیز می کنند (اشکوری، ۱۳۷۳ش: ۷۷۹/۱)

اما به نظر فضل، این استدلال تمام نیست؛ زیرا آنچه از استعمال این کلمه در کلام خدا و نیز گفتار ابراهیم (ع) به ذهن تبادر می کند، این است که مراد از آن، تأکید بر جنبه نسبی بودن است و در کاربردهای قرآنی نیز استعمال این کلمه برای عمو معهود نیست؛ مگر به صورت مجاز. در نتیجه، آنچه از سیاق قرآنی این بحث بدست می آید، غیر از آن چیزی است که علامه طباطبایی برداشت کرده است (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۷۲/۹) لیکن با توجه به آنچه لغت شناسان در مفهوم کلمه «آب» آورده اند، (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۵) نظر صاحب المیزان رجحان داده می شود.

همچنین علامه طباطبائی در بررسی آیه «تُولِجُ اللَّيْلُ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارُ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَتُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ» شب را در روز داخل می‌کنی، و روز را در شب؛ و زنده را از مرده بیرون می‌آوری، و مرده را زنده؛ و به هر کس بخواهی، بدون حساب، روزی می‌بخشی.» (آل‌عمران/۲۷) گفته است که مراد از «میت» و «حی» در این آیه، کافر و مؤمن است. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۱۳۶/۳) اما به اعتقاد علامه فضل‌الله، از آن جا که سیاق آیه درباره بیان قدرت الهی در زمینه عجایب خلقت است و این متناسب است که به همان الفاظ آیه اکتفا شود، از این رو نمی‌توان آن قول را پذیرفت. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۳۰۳/۵) مفسرینی نیز جمع دو نظر را پذیرفته‌اند. (ر.ک: حقی بروسوی، بی‌تا: ۱۸/۲) و بعضی از بزرگان تفسیر، علاوه بر این دو وجه؛ وجوه دیگری با استناد به آیات قرآن بیان داشته‌اند؛ از آن جمله اینکه مراد از «میت» و «حی»، ناپاکی و پاکی، حیوان از نطفه، پرنده از تخم و برعکس، خوشه از دانه و برعکس، نخل از هسته و برعکس می‌باشد. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۹۱/۸)

در توضیح می‌توان گفت که نظر هر دو مفسر با نظر مرحوم طبرسی در مجمع‌البیان موافق است؛ لذا نظر صاحب المیزان از این جهت صحیح می‌باشد که همین مضمون در قالب روایتی از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) نقل شده است که فرمودند: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا مَاتَ لَمْ يَكُنْ مَيِّتًا فَإِنَّ الْمَيِّتَ هُوَ الْكَافِرُ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَ يُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ يَعْنِي الْمُؤْمِنَ مِنَ الْكَافِرِ وَ الْكَافِرَ مِنَ الْمُؤْمِنِ؛ همانا مومن، اگر مُرد، در حقیقت مرده نیست. پس بدرستی که کافر با مرگش می‌میرد؛ زیرا خداوند «عَزَّ وَ جَلَّ» می‌فرماید: بیرون می‌آورد زنده را از مرده و بیرون می‌آورد

مرده را از زنده، یعنی مومن از کافر و کافر از مومن» (حویزی، ۱۴۱۵: ۳۲۵/۱) و نظر صاحب «من وحی القرآن» نیز از این جهت صحیح است که ابن عباس در تفسیر آیه، به معنای ظاهری الفاظ بسنده کرده است. (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۷۵۸/۲)

همچنین مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر آیه «قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا؛ بگو: «من در برابر آن (ابلاغ آیین خدا) هیچ گونه پاداشی از شما نمی‌طلبم؛ مگر کسی که بخواهد راهی بسوی پروردگارش برگزیند (این پاداش من است.» (فرقان/۵۷) معتقد است که استثناء در آیه، استثنایی منقطع است؛ ولی در معنای استثناء متصل است؛ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۳۱/۱۵) لکن علامه فضل بیان می‌کند که سیاق آیه درباره این است که پیامبر، شخصی نیست که به خاطر رسالتش به دنبال کسب امتیازات باشد؛ بلکه او انسانی است که فقط در فکر انجام رسالت الهی و ابلاغ آیات و احکام خداوند به مردم است؛ به همین خاطر، هیچ مزد و پاداشی از کسی نمی‌خواهد و با هیچ کس رابطه‌ای ویژه و خاص ندارد؛ مگر آن کسی که خود بخواهد راه خدا را در پیش گیرد. چنین برداشتی از آیه، نشان می‌دهد که استثناء در آیه، استثناء متصل باشد. در نتیجه، آیه این گونه معنا می‌شود: «هیچ گونه اجر و پاداش درخواست نمی‌کنم؛ تنها اجری که من می‌خواهم، این است که مردم بخواهند راهی به سوی پروردگارشان برگزینند؛ یعنی تنها اجر و پاداش من، هدایت شما است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۶۷/۱۷) لکن با مراجعه به بعضی از تفاسیر (ر.ک: بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱۲۹/۴؛ قرشی، ۱۳۷۵: ۳۰۸/۷) و کتبی که به بیان اعراب قرآن پرداخته‌اند، درستی نظر علامه طباطبایی مشخص می‌گردد. (ر.ک: صافی،

همچنین علامه فضل‌الله با استفاده از سیاق آیه، نظر صاحب تفسیر المیزان، در تفسیر آیه «...عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينَ...» (بقره/۱۸۴) را که معتقد است کلمه «يُطِيقُونَ» از مصدر اطاقه است، و اطاقه همانطور که بعضی گفته‌اند به معنای به کار بستن تمامی قدرت در عمل است که لازمه آن، این است که عمل نامبرده آن قدر دشوار باشد، که همه نیروی انسان در انجامش مصرف شود؛ در نتیجه معنای جمله «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ» این است که هر کس روزه برایش مشقت داشته باشد، واجب است که فدیة بدهد؛ (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۱/۲) را مورد اشکال قرار داده و بیان کرده که اطاقه، به معنای حالت کسی است که می‌تواند روزه را انجام دهد؛ اما به سختی و مشقت، و آنها انسان‌های پیر و فرسوده‌ای هستند که روزه گرفتن، آنها را به سختی می‌اندازد. لذا این افراد، نه به روزه گرفتن مکلف هستند و نه به انجام قضاء روزه؛ بلکه می‌توانند به دفع فدیة اکتفا کنند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۵۹/۴) در مقام مقایسه دو نظر، می‌توان با استناد به تفسیر نمونه درستی نظر علامه طباطبایی را ترجیح داد. (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۲ش: ۶۲۴/۱)

۲-۲- فصاحت و بلاغت

نویسنده «تفسیر من وحی القرآن» عدم توجه به فصاحت و بلاغت را یکی از عوامل اصلی تفسیرهای نادرست می‌داند، و در سنجش نظریات تفسیری از آن استفاده کرده است؛ به عنوان نمونه در آیه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...» کسانی که ربا می‌خورند، [در قیامت] بر نمی‌خیزند مگر مانند کسی که بر اثر تماس شیطان، دیوانه شده (و نمی‌تواند تعادل خود را حفظ کند؛ گاهی زمین می‌خورد، گاهی بیا می‌خیزد).» (بقره/۲۵۷) آشفتگی رفتاری رباخوار با رفتار

کسی که در اثر تماس با شیطان، دچار آشفتگی و بی‌نظمی در رفتار شده است، مقایسه گردیده است. برخی مفسران در توضیح این پدیده با مشکل روبرو شده‌اند؛ زیرا اولاً آشفتگی و بی‌نظمی رفتار، ناشی از عوامل طبیعی است؛ نه شیطان و ثانیاً تسلط شیطان بر انسان به گونه ای که رفتار وی را بی‌اختیار از تعادل خارج کند، با عدالت خداوند ناسازگار است. پس چگونه خداوند، آشفتگی‌های وجود انسان را به شیطان نسبت داده است. علامه طباطبایی در پاسخ فرموده است: آشفتگی و بی‌تعادلی که به شیطان نسبت داده شده، می‌تواند با واسطه باشد؛ یعنی علت مستقیم و بی‌واسطه آن، عوامل طبیعی است؛ اما در ورای عوامل طبیعی، شیطان نقش دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۴۱۴/۲)

علامه فضل‌ا... براساس روش بلاغی برگرفته در تفسیر، بیان می‌کند که مقصود از شیطان در آیه، شیطان اصطلاحی معروف نیست؛ بلکه این واژه به صورت مجاز در مورد نیروهای نامرئی به کار رفته است که باعث جنون و آسیب‌ها و بیماری‌های جسمی یا ذهنی انسان می‌شود. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۴۲/۵) به نظر می‌رسد این دیدگاه برگرفته از نظر بعضی متقدمین باشد. که شیطان را موجودی ضعیف می‌دانند که خداوند، قدرت تسلط بر انسان را به او نداده است؛ لذا این نسبت را مجازی می‌دانند. (طوسی، بی‌تا: ۳۶۰/۲) و برخی علمای متأخر هم با آن همسو هستند؛ مثل این سخن که «شیطان احدی را مس نمی‌کند و تسلطی بر هیچ فردی ندارد که او را مصروع کند؛ بلکه هدف آیه، تشبیه و تقریب ذهن انسان است به اینکه می‌گوید چگونه انسان مبتلا به صرع می‌شود؟ در پاسخ او گفته می‌شود در اثر تماس با شیطان. (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۴۳۵/۱) با این وصف که تسلط شیطان بر انسان با عدالت خداوند نیز سازگار نیست.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا» کسانی که اموال یتیمان را به ظلم و ستم می‌خورند، [در حقیقت] تنها آتش می‌خورند؛ و بزودی در شعله‌های آتش (دوزخ) می‌سوزند» (نساء/۱۰) سخن از تجسم اعمال نموده، و این آیه را که ظهور در تجسم مال یتیم به صورت آتش دارد، دلیل بر آن گرفته است و می‌فرماید: «از ظاهر آیه استفاده می‌شود کسی که ظالمانه در اموال یتیم تصرف می‌کند، در حقیقت، آتش می‌خورد و شاید آن را مجاز در اسناد یا مجاز در کلمه پنداشته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۰۴/۴)

علامه فضل‌الله... در برابر این دیدگاه، معتقد است که آیاتی از این دست، معنای حقیقی‌شان مقصود نیست؛ بلکه کنایه از مسئولیت انسان نسبت به نتایج و پیامدهای عمل است؛ بدین معنا که هر عمل انسان، یک پیامدی دارد که انسان هم آن را احساس می‌کند و می‌بیند و هم نسبت به آن مسئول است. خداوند از نتیجه عمل، تعبیر به خود عمل کرده است و از رؤیت نتیجه، به رویت عمل تعبیر داشته است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۳۲۱/۵)

بعلاوه علامه فضل‌الله... ضمن نقد نظریه تجسم عمل، مؤیدی از خود قرآن بر ادعای خویش می‌آورد و آن تعبیر «يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا» است. در این تعبیر، «يَأْكُلُونَ» ظهور در زمان حال دارد در برابر «سَيَصْلَوْنَ» که ظهور در آینده دارد، و از آنجا که در زمان حال (دنیا) مال یتیم خوردن مساوی با خوردن آتش است، تبیین می‌گردد که این تعبیر کنایی است؛ نه حقیقی. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۰۷/۷) البته چنین به نظر می‌رسد که درستی کلام صاحب المیزان نسبت به قول و نظر علامه فضل‌الله در برخی از تفاسیر به اثبات رسیده؛ زیرا ذیل آیه آمده که اعمال

ما علاوه بر چهره‌ی ظاهری خود، یک چهره‌ی واقعی نیز دارد که در این جهان از نظر ما پنهان است؛ اما این چهره‌های درونی، در جهان دیگر ظاهر می‌شوند و این، همان تجسم اعمال است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش: ۲۸۱/۳) بعلاوه، دیگرانی هم این نظر را تأیید نموده‌اند (حسینی‌شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش ۳۶۴/۲) و بر صحت آن دلیل روایی هم ذکر شده است. از حضرت باقر(ع) مأثور است که: [پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:] حق تعالی روز قیامت، قومی را از قبور مبعوث فرماید که آتش از دهن‌های ایشان بیرون آید، گفتند: یا رسول الله اینها کیستند؟ فرمود: انّ الذّین یأکلون اموال الیتامی ظلماً انّما یأکلون فی بطونهم ناراً (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق: ۴۴۶/۱)

علامه فضل ا...؛ در مورد آیه ۱۰ سوره نساء نیز ضمن نقد نظریه تجسم عمل، مؤیدی از خود قرآن بر ادعای خویش می‌آورد و آن تعبیر «يَاكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا» است. در این تعبیر، «يَاكُلُونَ» ظهور در زمان حال دارد در برابر سیصلون که ظهور در آینده دارد و از آنجا که در زمان حال (دنیا) مال یتیم خوردن مساوی با خوردن آتش است، تبیین می‌گردد که این تعبیر کنایی است نه حقیقی. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۰۷/۷)

در آیه‌ای دیگر، سخن از ولایت الهی نسبت به مؤمنان و بیرون آوردن آنان از تاریکی به سوی نور است. (اللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النَّوْرِ وَالَّذِیْنَ کَفَرُوْا اَوْلِیٰؤُهُمُ الطَّاغُوْتُ یُخْرِجُوْنَهُمْ مِّنَ النَّوْرِ اِلَی الظُّلُمٰتِ اُولٰٓئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ؛ خداوند، ولی و سرپرست کسانی است که ایمان آورده‌اند؛ آنها را از ظلمت‌ها، به سوی نور بیرون می‌برد. [اما] کسانی که کافر شدند، اولیای آنها طاغوت‌ها هستند؛ که آنها را از نور، به سوی ظلمت‌ها بیرون می‌برند؛ آنها اهل آتشند و همیشه در آن خواهند ماند.) (بقره/۲۵۷)

سؤال اصلی آیه، مربوط به مقصود از نور و ظلمت است. آیا مراد، روشنائی و تاریکی حقیقی است یا این واژه‌ها، تعبیرهای مجازی از معانی دیگر است؟ علامه طباطبائی معتقد است که این واژه‌ها، حکایت‌گر یک سلسله حقایق‌اند که در پس عقاید و اعمال انسان‌ها نهفته است، و بخشی از سخن، راجع به بیرون آوردن از نور به سوی تاریکی است که این بیرون آوردن معانی دیگر نظیر امور حقیقی و واقعی است و بر خلاف توهم بسیاری از مفسرین و دانشمندان از باب مجازگویی نیست و قرآن نمی‌خواهد اعمال ظاهری را که عبارت است از عده‌ای حرکات و سکناات بدنی، و نیز نتایج خوب و بد آن را تشبیه به نور و ظلمت بکند. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۲/۳۴۵)

علامه فضل‌الله، بر مبنای فصاحت و بلاغت، این دیدگاه را مورد نقد قرار می‌دهد و تأکید می‌کند که فهم‌هایی مانند فهم علامه طباطبائی ناشی از حالت زبانی نیست (کارکردهای لغوی)؛ بلکه ناشی از تحلیل عقلی است، در حالی که واژگان، به تصورات ذهنی واضح گوینده یا شنونده که در فضای زبان زندگی می‌کند، پیوند دارد؛ چه این که ممکن است کلمات، در سطح مجاز یا حقیقت ادعایی، توسعه یافته و تفسیر و فهم شود و در این صورت، کاربرد لفظ در معنای حقیقی موضوع‌له، دیگر استعمال حقیقی نخواهد بود. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۵/۶۰) دیدگاه برخی مفسرین که خروج از ظلمات را خروج از کفر دانسته و نور را ایمان و هدایت دانسته‌اند، گویای این واقعیت است که حقیقت ایمان، نور و حقیقت کفر، ظلمت است. (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۲/۶۳۲؛ حسینی شاه عبد العظیمی، ۱۳۶۳ش: ۱/۴۶۳) بعلاوه برخی علمای اهل سنت با نقل انبوهی از روایات، این دیدگاه را پذیرفته‌اند. (رک: طبری، ۱۴۱۲: ۱۵/۳) لذا تردیدی نیست که سخن فضل‌الله ناتمام است.

۲-۳- ادبیات

عَلَّامَه فضل ... در برخی موارد از ادبیات عرب برای نقد شماری از نظریات تفسیری سود می‌برد. مثلاً عَلَّامَه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه «مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ» فرموده است که مراد از یوم الدین، روز قیامت است؛ چون دین به معنای جزاء است. جزاء در روز قیامت مخصوص به انسان و جن است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲/۱)

عَلَّامَه فضل ...، در تفسیر این آیه بعد از بیان این که یوم الدین به معنی یوم الجزاء یا یوم الحساب می‌باشد، می‌گوید: این فقره دلالت دارد بر احاطه و سیطره‌ی خداوند تعالی بر این روز که مردم در پیشگاه خداوند حاضر می‌شوند. (يقوم الناس فيه لرب العالمين) (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۵۳/۱) و این در حقیقت معنی صحیح «مالکیت» می‌باشد.

در تفسیر نمونه در تایید و تبیین این دیدگاه آمده است: «در روز قیامت، نهایت تسلط و سیطره و نفوذ خدا بر همه چیز و همه کس مشخص می‌شود» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲ش: ۳۸/۱) این نظر نیز همان نظر ثعلبی است که به استناد قول ابن عباس، سدی و مقاتل، آن را اختیار کرده است. (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق: ۱۱۵/۱) پرواضح است که نظراتی که مبتنی بر روایات معتبر استوار باشد، صائب است؛ لذا بنابر توثیق و تعدیل صاحب مجمع‌البیان، نظر علامه که همسو با آن است، مختار است.

۲-۴- نزول قرآن

عَلَّامَه طباطبایی با توجه به سیاق آیات آغازین سوره‌ی عنکبوت و با استناد به آیه‌ی شریفه‌ی «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ؛ آیا کسانی که اعمال بد انجام می‌دهند، گمان کردند بر قدرت ما چیره خواهند شد؟! چه بد داوری می‌کنند» (عنکبوت/۴) درباره‌ی هویت کسانی که سئیات را انجام می‌دهند،

می‌فرماید؛ آنها مشرکینی هستند که مؤمنین را می‌آزردند و از راه خدا جلوگیری می‌کردند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۶/۱۰۱)

علامه فضل...، در نقد این نظریه، آورده است که آغاز سوره، فقط فتنه در عقیده را شامل نمی‌شود؛ بلکه فتنه در عمل را نیز شامل می‌شود؛ در آنچه که ایمان در صدق و کذبش به آن وابسته است و آن عمل براساس شریعت است که واجب است عقیده و عمل با هم باشند؛ لذا طبیعت آیه عمومی است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۵/۱۸) از این رو، احتمال می‌رود که بر اساس نظر علامه فضل‌الله، مومنین گنهکار هم شامل «یعملون السیئات» باشند؛ ولیکن طبق نظر بعضی از مفسران، آیه فوق ظهور در مؤمنین گنهکار دارد؛ لذا دیدگاه فضل‌الله به هیچوجه مناسب سیاق آیات نیست؛ بلکه قرائن گواهی می‌دهد که منظور، مشرکان و کفار است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲ش: ۱۶/۲۱۰) برخی مفسران دیگر هم بر همین عقیده‌اند. (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۰۷/۲۰؛ قرشی، ۱۳۷۵ش: ۸۴/۲۰)

۵-۲- ظاهر آیات

علامه فضل... در مواردی از ظواهر آیات برای نقد مفسران بهره برده است. به عنوان نمونه در تفسیر آیه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا...» همان‌گونه [که قبله شما، یک قبله میانه است] شما را نیز، امت میانه‌ای قرار دادیم (در حد اعتدال، میان افراط و تفریط؛) تا بر مردم گواه باشید؛...» (بقره/۱۴۳) در نقد نظر صاحب تفسیر المیزان در معنی کلمه وسط، که معتقد است «اینکه امت اسلامی، امت وسط و میانه قرار داده شده است، فقط به خاطر این است که میان رسول از یک طرف و مردم از طرف دیگر قرار گرفته است.»، می‌گوید: باید ملاحظه شود که وسط بودن امت اسلامی در

اینجا به این معنی نیست؛ بلکه به معنی موقعیت برتری است که خداوند برای امت اسلامی نسبت به سایر مردم قرار داده است. (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۷۹۹/۳)

برخی با این نظر همراهند و می‌گویند: برتری امت اسلامی بر تمام امت‌های عالم، در آیات متعددی آمده و از جمله در همین آیه، مسلمانان به عنوان یک امت برتر و نمونه و الگو برای جهانیان معرفی شده‌اند. در این آیه، یادآور می‌شود همانگونه که قبله شما، یک قبله نمونه است و از قبله سایر امت‌ها متمایز است، خود شما هم امتی نمونه هستید و خداوند شما را امتی قرار داده که الگو و سرمشق برای مردم جهان باشید؛ همانگونه که شخص پیامبر (ص) الگو و سرمشق شماست. (جعفری، بی تا: ۳۷۳/۱)

نباید از نظر دور داشت که بساری از مفسرین، وسط را به معنی عدل گرفته‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق: ۵/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۱۴۴/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۳/۱؛ بغوی، ۱۴۲۰ق: ۱۷۴/۱) که اگر اینگونه توجیه کنیم که امت اسلام از این جهت که مسلمان است، بر اساس آموزه‌های الهی، اهل عدالت محوری و عدالت پیشه‌گی است، نظر فضل الله تأیید می‌شود؛ و در غیر این توجیه، دیدگاه سومی به حساب می‌آید. اما باید توجه داشت که نظر علامه طباطبایی در مورد امت وسط، در اکثر تفاسیر، مورد توجه واقع شده؛ لذا می‌شود به برتری نظر علامه طباطبایی بر صاحب من وحی القرآن اذعان کرد. (ر.ک: طوسی، بی تا: ۶/۲)

نمونه دیگر اینکه علامه طباطبایی در تفسیر آیه «...فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ...» آورده: «کلمه تطوع از ماده (ط-و-ع) است، و معنای طوع، مقابل معنای کراهت است، و یا به این معنا است که انسان، کاری را به رضا و رغبت خود انجام دهد، آن گاه همین طوع وقتی به باب تفعل می‌رود و به صورت تَطَوَّع در می‌آید،

معنای داوطلب بودن هم بر آن اضافه می‌شود. پس تطوع به معنای این است که انسان، خودش داوطلبانه کاری را انجام دهد که اطاعت خدا هم هست؛ بدون اینکه در انجام آن، کراهتی داشته باشد، و اظهار ناراحتی و گرانباری کند؛ حال چه اینکه آن عمل، الزامی و واجب باشد. و چه غیر الزامی و مستحب.

این معنای اصلی کلمه تطوع است. پس اگر می‌بینیم که فعلا در خصوص افعال مستحب، استعمال می‌شود، یک اصطلاحی است جدید، که بعد از نزول قرآن در بین مسلمانان رائج گشته، و منشأش هم این بوده که معمولا عمل نیکی که یک مسلمان داوطلبانه انجام می‌دهد، عمل مستحب است، و اما عمل واجب هر چه هم که به طوع و رغبت انجام شود، باز بویی از اکراه و اجبار در آن هست.

سخن کوتاه آنکه کلمه «تطوع» همانطور که دیگران هم گفته‌اند، دلالتی بر خصوص استحباب ندارد؛ نه ماده‌اش (ط- و- ع) و نه هیأتش (تفعّل)؛ در نتیجه، می‌توان گفت حرف «فاء» که در آغاز جمله آمده، جمله را فرع و نتیجه معنایی می‌کند که از کلام سابق استفاده می‌شد، و معنای مجموع کلام، این می‌شود: روزه بر شما واجب شده است، و در آن، خیر و صلاح شما رعایت شده، علاوه بر اینکه، با داشتن این فریضه، شما هم جزء امتهایی می‌شوید که قبل از شما بودند؛ با این تفاوت که در این فریضه، تخفیف و تسهیلی برای شما منظور شده است، پس آن را به طوع و رغبت بیاورید؛ نه با کراهت؛ چون هر کس عمل خیر را به طوع بیاورد، بهتر است تا همان عمل را به کره بیاورد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۳/۲)

علامه فضل‌الله، با استفاده از ظاهر آیه، نظر صاحب المیزان را نقد کرده و معتقد است که «مقصود از تطوع درآیه، زیادی بر فدیة می‌باشد؛ به اینکه بیشتر از آنچه واجب است، عطا کنند و ببخشند.

همچنین، کاربرد کلمه تطوع در خصوص افعال مستحبی که علامه طباطبایی آن را اصطلاح جدید می‌داند که بعد از نزول قرآن رایج گشته نیز دقیق و صحیح نیست؛ چرا که بحث استعمال و کاربرد کلمه، در معنی‌ای نیست؛ بلکه بحث و قضیه، گرفتن معنی جدید و نو از معانی موجود کلمه می‌باشد؛ در آنچه فهمیده می‌شود از مدلول واجب و مستحب. (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۶/۴)

با توجه به سایر تفاسیر، برتری نظر علامه بر صاحب المیزان درک می‌گردد. (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۴۹۴/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۲ش: ۶۲۵/۱)

۶-۲- عرف جامعه

علامه سید محمد حسین فضل‌ا...، در مواردی برای نقد نظر علامه طباطبایی از عرف جامعه استفاده کرده است. علامه طباطبایی در تفسیر آیه «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ؛ آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفرید، نمی‌تواند همانند آنان [انسان‌های خاک شده] را بیافریند؟! آری (می‌تواند)، و او آفریدگار داناست!» (یس/۸۱) آورده است: خلقت آسمان‌ها و زمین که به حکم وجدان، بزرگتر از خلقت انسان‌ها است، دلیل بر قدرت خداوند بر خلق دوباره انسان است. چگونه ممکن است کسی به خود جرأت دهد و بگوید خدایی که عالم است، آسمان‌ها و زمین را با این عظمت و وسعتی که دارند خلق کرده و آن نظام عجیب را در سراسر آن قرار داده، نمی‌تواند مثل همین مردم را دوباره خلق کند؟ نه چنین نیست؛ بلکه او قادر است؛ چون خَلَّاقِ علیم است؛ چگونه منظور از خلقت مثل انسان‌ها در قیامت اعاده آنها است؟

پاسخ این است که انسان موجودی است مرکب از نفس و بدن، و بدن انسان در این دنیا، دستخوش تحلیل و دگرگونی است و پیوسته اجزای آن، تغییر می‌کند؛ و از آن جا که هر مرکبی با نابودی یک جزء‌اش نابود می‌شود، در نتیجه، انسان در هر لحظه‌ای، غیر از انسان قبل است و این شخص، آن شخص نیست؛ در حالی که می‌بینیم شخصیتش هست و این بدان جهت است که روح آدمی، شخصیت انسان را در همه آنات حفظ می‌کند؛ چون روح، مجرد است و منزّه از ماده و تغییرات عارض از طرف ماده، و به همین جهت، ایمن از مرگ و فنا است.

پس بدنی که بعد از مرگ، کالبد آدمی می‌شود، وقتی با بدن قبلی مقایسه شود، مثل آن خواهد بود؛ نه عین آن؛ ولی انسان صاحب بدن لاحق، وقتی با انسان صاحب بدن سابق مقایسه شود، عین آن خواهد بود؛ نه مثل آن؛ زیرا آن روحی که وحدت بدن قبلی را حفظ می‌کرد، همین روحی است که بعد از مرگ، در بدن لاحق آمده است. همچنان که بدن‌های متعدّد قبل از مرگ به خاطر روح، یکی بود، بدن‌های بعد از مرگ هم به جهت یکی بودن روح، یکی هستند و عین هم هستند، و چون استبعاد مشرکین از زنده شدن استخوان‌های پوسیده، برگشت می‌کند به استبعاد از خلقت بدنی جدید؛ نه از روحی جدید؛ لذا خداوند سبحان در پاسخ از آن استبعاد، امکان خلقت مثل آنان را ثابت کرد و متعرض برگشتن عین آنان نشد؛ چون خلق شدن عین آنان بعد از مرگ، وقتی صورت می‌گیرد که روح ایشان که نزد خدا محفوظ است به بدن‌های جدیدشان متعلق گردد و با تعلّق مزبور عین انسان‌های موجود در دنیا دوباره موجود می‌شوند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۱۲/۱۷)

علّامه سید محمدحسین فضل‌الله... به دلیل این که نظر صاحب المیزان، نظر فلسفی دقیقی است، آن را به طور تمام در تفسیر «من وحی القرآن» نقل کرده است و سپس در نقد آن می‌فرماید:

«فرق بین مثل و عین در کلام علامه از جهت فلسفی دقیق ملاحظه گردیده است؛ ولی در عرف جامعه فرق بین مثل و عین ملاحظه نمی‌گردد، و با مقایسه حجم آسمان‌ها و زمین و حجم انسان در مسئله خلقت، مسئله اراده خداوند بر اعاده انسان بعد از مرگ هم از سیاق کلام مستفاد می‌گردد. لذا در آیه، مراد از مثل؛ خودشان به کنایه می‌باشد». (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۱۶۸/۱۹)

در بیان ترجیح یکی از دو نظر می‌توان گفت از جهت فلسفی، نظر صاحب المیزان صحیح و متقن می‌باشد؛ ولی از آنجا که در بین مردم، مثل و عین فرقی با هم ندارند، نظر علامه فضل‌الله نیز خالی از لطف نمی‌باشد. (زحیلی، ۱۴۱۸ق: ۵۷/۲۳)

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که چرا نفرموده: «قادر است خود آنها را از نو بیافریند»؛ بلکه گفته است: «مثل آنها را»؟ در برابر این سؤال، پاسخ‌های متعددی مطرح کرده‌اند. آنچه نزدیکتر به نظر می‌رسد، این است که هنگامی که بدن انسان، تبدیل به خاک شد، صورت خود را از دست می‌دهد، و در قیامت که باز می‌گردد، همان مواد پیشین، صورتی مانند صورت اول را به خود می‌گیرد؛ یعنی ماده، همان ماده است؛ ولی صورت، شبیه صورت گذشته؛ چرا که عین آن صورت؛ مخصوصاً با توجه به قید زمان، امکان بازگشت ندارد؛ بخصوص اینکه می‌دانیم در رستاخیز، انسان‌ها با تمام کیفیات گذشته، محسور نمی‌شوند؛ مثلاً پیران به صورت جوان، و معلولان به صورت سالم خواهند بود. به تعبیر دیگر، بدن انسان‌ها همانند خشتی است که از هم متلاشی می‌شود و خاک آن را جمع می‌کنند و بار دیگر به صورت گل در آورده و در قالب می‌ریزند و خشت تازه از آن می‌زنند. این خشت نوین از یک نظر، عین همان است و از یک نظر، مثل آن (ماده‌اش همان ماده و صورتش مانند آن صورت است). (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲ش: ۴۶۹ / ۱۸) که این پرسش و پاسخ نیز تأیید ضمنی نظر فضل‌الله است.

۳- نتیجه

با عنایت به آنچه در این پژوهش به آن پرداخته شد، نتایج زیر حاصل می‌گردد:

۱- نویسنده من وحی القرآن در بحث‌های خود پیرامون تفسیر آیات و سور قرآن از آراء مفسرین دیگر گاهی برای توضیح مطلب و گاهی برای نقد و پاسخ به آن‌ها مدد جسته است.

۲- علّامه سید محمدحسین فضل‌ا... نسبت به تفسیر المیزان عنایت خاص داشته و معتقد است که المیزان از بهترین تفاسیر جدید از جهت غناء و تنوع فکر می‌باشد.

۳- علّامه فضل‌الله در نقد آراء علّامه طباطبایی بیشتر از بحث‌هایی چون سیاق آیات و سور، فضای آیات، فصاحت و بلاغت، ادبیات، عرف جامعه و ظاهر آیات مدد جسته؛ ولی علوم مختلفی از جمله: علم قرائت، مباحث متعدد علوم قرآنی، اصول عقاید را در نقدش، به خدمت نگرفته است و جا داشت نقش علم موهبت نیز در این تفسیر، روشن و مورد مذاقه قرار می‌گرفت که این مهم از جامعیت نقدهای فضل‌الله به المیزان کاسته است.

کتابنامه

۱. آلوسی، سید محمود؛ (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (بی‌تا)، لسان العرب، بیروت: ناشر دار الفکر.
۳. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی؛ (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

۴. اشکوری، محمد بن علی؛ (۱۳۷۳ش)، تفسیر شریف لاهیجی، تهران: دفتر نشر داد.
۵. انیس، ابراهیم و دیگران؛ (بی تا)، المعجم الوسیط، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۶. بهرامی محمد؛ (۱۳۸۹)، «تفسیر شناخت "من وحی القرآن"»، مجله پژوهش‌های قرآنی شماره ۶۴، مشهد، ۱۴۴-۱۶۱.
۷. بغوی، حسین بن مسعود؛ (۱۴۲۰ق)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم؛ (۱۴۲۲ق)، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. جعفری، یعقوب؛ (بی تا)، تفسیر کوثر، قم: هجرت.
۱۱. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد؛ (۱۳۶۳ش)، تفسیر اثنا عشری، تهران: انتشارات میقات.
۱۲. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی؛ (۱۱۳۷ق)، تفسیر روح البیان، بیروت: دارالفکر.
۱۳. دهخدا، علی اکبر؛ (۱۳۸۵ش)، فرهنگ متوسط دهخدا، زیر نظر استاد سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم.
۱۵. زحیلی، وهبه بن مصطفی؛ (۱۴۱۸ق)، التفسیر المنیر فی العقیده والشریعتہ و المنهج، بیروت: دارالفکر.

روش‌شناسی علّامه فضل‌الله در نقد آراء علّامه طباطبایی در تفسیر المیزان ۱۰۷

۱۶. زمخشری، ابولقاسم محمود بن عمر؛ (۱۳۹۹ق)، اساس البلاغه، بیروت: دار المعرفه.
۱۷. ساروخانی، باقر؛ (۱۳۷۱ش)، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر؛ (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۱۹. صافی، محمد عبد الرحیم؛ (۱۴۱۸ق)، الجدول فی اعراب القرآن، بیروت: دار الرشید موسسه الایمان.
۲۰. صدر، سید محمد باقر؛ (۱۴۰۶ق)، دروس فی علم الاصول، لبنان: دارالکتاب اللبنانی.
۲۱. ضیائی بیگدلی، محمدرضا؛ (۱۳۸۴ش)، متولوژی حقوق بین‌الملل، مجله پژوهش‌های حقوق و سیاست، سال هفتم، شماره ۱۵ و ۱۶.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین؛ (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۳. طبرانی، سلیمان بن احمد؛ (۲۰۰۸م)، التفسیر الکبیر (تفسیر القرآن العظیم) اردن: دار الکتب الثقافی.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۳ش)، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۲۵. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر؛ (۱۴۱۲ق)، جامع‌البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن؛ (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر؛ (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. فضل ا...، سید محمدحسین؛ (۱۴۱۹ق)، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: ناشر دار الملک للطباعة و النشر.
۲۹. قرشی بنابی، علی اکبر؛ (۱۳۷۵ش)، تفسیر احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت مرکز چاپ و نشر.
۳۰. کاشانی، ملافتح الله؛ (۱۳۳۶ش)، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.
۳۱. مراغی، احمد بن مصطفی؛ (بی تا)، تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر؛ (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۳. مغنیه، محمد جواد؛ (۱۴۲۴ق)، تفسیر الکاشف، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۴. معلم کلاهی، شمس الله؛ (۱۳۸۹ش)، «نقش سیاق از نگاه علامه فضل الله»، مجله پژوهش های قرآنی، شماره ۶۴، مشهد، ۱۶۲-۱۸۵.