

# مبانی و روش تفسیری علامہ طباطبائی رحمۃ اللہ علیہ

گفت و گوہا

بہ کوشش:

امیررضا اشرفی

## فهرست مطالب

- «ویژگی‌های تفسیر گران سنگ المیزان» در گفت‌وگو با آیت‌الله جعفر سبحانی..... ۵
- «مبانی و روش‌های تفسیری علامه طباطبایی» در گفت‌وگو با آیت‌الله محمد تقی مصباح یزدی (قسمت اول)..... ۱۳
- «مبانی و روش‌های تفسیری علامه طباطبایی» در گفت‌وگو با آیت‌الله محمد تقی مصباح یزدی (قسمت دوم)..... ۳۰
- «مبانی و روش‌های تفسیری علامه طباطبایی» در گفت‌وگو با آیت‌الله محمد تقی مصباح یزدی (قسمت سوم)..... ۴۵
- «مبانی و روش تفسیری علامه طباطبایی» در تفسیر المیزان» در گفت‌وگو با حجت‌الاسلام والمسلمین استاد محمود رجبی (قسمت اول)..... ۵۸
- «مبانی و روش تفسیری علامه طباطبایی» در تفسیر المیزان» در گفت‌وگو با حجت‌الاسلام والمسلمین استاد محمود رجبی (قسمت دوم)..... ۷۵
- «مبانی و روش تفسیری علامه طباطبایی» در تفسیر المیزان» در گفت‌وگو با حجت‌الاسلام والمسلمین استاد محمود رجبی (قسمت سوم)..... ۸۸

## دیباچه

بازشناسی و تبیین ذخایر علمی و معنوی شیعه یکی از مهم‌ترین مسئولیت‌های نهادهای مراکز علمی و پژوهشی در نظام جمهوری اسلامی به‌شمار می‌آید. یکی از ذخایر ارزنده جهان اسلام، به‌ویژه شیعه، تفسیر شریف المیزان است که هنوز تمام ابعاد و زوایای آن به‌درستی شناخته نشده است. این اثر بی‌نظیر بر منطق تفسیری خاصی استوار است که با اندیشه‌های مرحوم علامه طباطبایی رحمته‌الله پی‌ریزی و معماری شده است. استخراج و تبیین دقیق مبانی و روش تفسیری علامه طباطبایی رحمته‌الله می‌تواند چراغی فراراه اندیشه‌وران مسلمان برای تدبیر در قرآن، و گامی برای ارتقای دانش تفسیر باشد. در این راستا گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله با همکاری جامعه المصطفی العالمیه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، همایش ملی «مبانی و روش تفسیری علامه طباطبایی رحمته‌الله» را در ۱۴ اردیبهشت ۱۳۹۱ برگزار کرد.

ره‌آوردهای علمی این همایش به لطف الهی در چهار بخش مجموعه مقالات، گفت‌وگوها، سخنرانی‌ها و پیش‌نشست‌ها فراهم آمد. پس از فراخوان مقالات، حدود ۱۰۰ مقاله از قرآن‌پژوهان حوزوی و دانشگاهی به دبیرخانه همایش رسید که از میان آنها حدود ۴۰ مقاله به مرحله ارزیابی فنی راه یافت و از میان این مجموعه، ۷ مقاله در مجله علمی - پژوهشی قرآن‌شناخت (شماره هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰)، ۴ مقاله در مجله علمی - ترویجی معرفت (شماره ۱۷۲، اردیبهشت ۱۳۹۱) و یک مقاله در شماره ششم مجله پژوهش (پاییز و زمستان ۱۳۹۰) چاپ و منتشر شد، و تعدادی نیز در شماره‌های بعدی مجله علمی - پژوهشی قرآن‌شناخت و معرفت چاپ خواهد شد.

بخش دیگر فعالیت‌های همایش دو پیش‌نشست علمی بود. پیش‌نشست اول با عنوان «استقلال قرآن در بیان و نقش آن در تفسیر از منظر علامه طباطبایی رحمته‌الله» با حضور حجج اسلام احمد قدسی (عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه و محقق بنیاد بین‌المللی اسراء)، دکتر امیررضا اشرفی (دبیر علمی همایش و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله)، دکتر مهدی رستم‌نژاد (عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه) و دکتر محمد اسعدی (عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه) در اسفند ۱۳۹۰ در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله برگزار شد. پیش‌نشست دوم نیز با عنوان «قلمرو معارف قرآن و نقش آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله» در فروردین ۱۳۹۱ با حضور حجج اسلام دکتر محمدعلی رضایی اصفهانی (عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه)، دکتر حمید آریان و حجت‌الاسلام مصطفی کریمی (اعضای هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله) در جامعه المصطفی العالمیه برگزار شد.

حاصل تلاش دست‌اندرکاران همایش در بخش سوم فراهم آمدن چهار سخنرانی علمی از حضرات آیات عبدالله جوادی آملی، محمدتقی مصباح یزدی، رضا استادی و حجت‌الاسلام والمسلمین محمود رجبی بود. سه سخنرانی اخیر در صحن همایش در تاریخ ۱۴ اردیبهشت ۱۳۹۱ ایراد گردید و سخنرانی حضرت آیت‌الله جوادی آملی به درخواست دبیرخانه همایش در تاریخ ۵ اردیبهشت ۱۳۹۱ در دفتر معظم‌له ضبط و به‌عنوان افتتاحیه همایش به مخاطبان ارائه شد.

بخش چهارم فعالیت‌ها، گفت‌وگو و پرسش و پاسخ با شاگردان مکتب تفسیری علامه طباطبایی رحمته‌الله بود. حاصل

این تلاش، به لطف الهی، فراهم آمدن یک پرسش و پاسخ مکتوب با حضرت آیت‌الله جعفر سبحانی، سه گفت‌وگوی حضوری با حضرت آیت‌الله مصباح یزدی، و سه گفت‌وگوی حضوری با حجت‌الاسلام والمسلمین استاد محمود رجبی بود.

دفتر حاضر به بخش گفت‌وگوها اختصاص دارد و هفت گفت‌وگو را دربرمی‌گیرد. دوستان محترمی که با طرح پرسش‌های مناسب بر غنای این مصاحبه‌ها افزودند، عبارت‌اند از: حجج اسلام دکتر امیررضا اشرفی، دکتر غلام‌علی عزیزی‌کیا، مصطفی کریمی، دکتر حمید آریان و دکتر محمد نقیب‌زاده.

پرسش‌هایی که پیش از مصاحبه برای استادان معظم فرستاده شد و در جلسه مصاحبه مطرح گردید بدین‌قرار است:

۱. مراد از «تفسیر قرآن به قرآن» از منظر علامه طباطبایی چیست؟
  ۲. ویژگی‌های «روش تفسیری» علامه طباطبایی کدام است؟
  ۳. «زبان قرآن» از دیدگاه علامه طباطبایی چیست؟
  ۴. نقش «آموزه‌های عقلی» در تفسیر قرآن چیست؟
  ۵. نقش «تهذیب نفس و عرفان» در تفسیر قرآن چیست؟
  ۶. مراد از «غرر آیات» و نقش آنها در تفسیر قرآن چیست؟
  ۷. مراد از «محکم و متشابه» از دیدگاه علامه طباطبایی چیست؟
  ۸. «قلمرو معارف قرآن» کدام است و نقش آن در تفسیر چیست؟
  ۹. مراد صاحب‌المیزان از نظریه «استقلال قرآن در دلالت» چیست؟
  ۱۰. نقش و جایگاه روایات در نظریه تفسیری علامه طباطبایی چیست؟
  ۱۱. مراد از طولی و نسبی بودن «بطون قرآن» از منظر علامه طباطبایی چیست؟
  ۱۲. آیا می‌توان در مقام تفسیر، «پیش‌دانسته‌ها» را از یکدیگر تفکیک، و از آنها به‌صورت ضابطه‌مند استفاده کرد؟ در اینجا لازم می‌دانیم از استادان معظمی که با وجود اشتغالات فراوان، بخشی از وقت گران‌بهای خود را برای مصاحبه و پاسخ به پرسش‌ها اختصاص دادند صمیمانه قدردانی کنیم؛ به‌ویژه آنکه بعضی از بزرگواران ما را برای بار سوم نیز به حضور پذیرفتند، که این، افزون بر بزرگواری ایشان، نشان از اهمیت فراوان موضوع بحث و گفت‌وگو و عظمت مقام علمی علامه طباطبایی و اهمیت تفسیر المیزان در نظر این بزرگان دارد. امید داریم خداوند منان این گام کوتاه را در راه خدمت به ساحت قرآن کریم و تجلیل و تعظیم اندیشه‌های مفسر عظیم‌الشان قرآن، علامه طباطبایی از همه ما بپذیرد و از خزانه لطف و کرم خویش به آن برکت عنایت فرماید.
- دبیرخانه همایش ملی «مبانی و روش تفسیری علامه طباطبایی»

## «ویژگی‌های تفسیر گران سنگ المیزان»

### در گفت‌وگو با آیت‌الله جعفر سبحانی

قرآن مجید معجزه جاودان پیامبر اعظم ﷺ، و دلیل رسالت جهانی و ابدی اوست و رسالت جاودان به معجزه دائمی نیاز دارد، که در هر زمان به سان خورشید بر تارک اعصار بدرخشد و تا روز رستاخیز برهان نبوت او بر جهانیان باشد؛ و به یک لحاظ قرآن به سان طبیعت، خصیصه «نهایت‌ناپذیری» دارد و هر چه محققان روی آن کار کنند به ژرفای آن نمی‌رسند. چرا چنین نباشد. قرآن سخن و فعل خدای نامتناهی است، و شایسته است فعل ذات نامتناهی به سان او، دارای خصیصه‌ای باشد.

مفسران اسلامی در طول چهارده قرن برای کشف حقایق این کتاب آسمانی رنج‌ها کشیده و دانش‌هایی را به‌عنوان کلید تفسیر پی‌ریزی کرده‌اند؛ سپس تفاسیری به‌صورت ترتیبی و یا موضوعی نگاشته‌اند که اگر آنچه که به‌عنوان تفسیر نوشته شده است، در جایی گردآوری شود، کتابخانه عظیمی را تشکیل می‌دهد.

در میان تفاسیر فراوان، تفسیر ارزشمند المیزان، درخشش ویژه‌ای دارد و توانسته است با بهره‌گیری از علوم و دانش‌های پیشینیان و نظرات آنان به ضمیمه تفکر در آیات قرآن، اسراری را بازگو کند، و به قول شهید مطهری، «قرنی باید بگذرد تا منزلت و ارزش این کتاب روشن گردد».

شایسته بود در سال ۱۳۹۳ هجری قمری که تاریخ پایان نگارش آن است، همایشی به‌عنوان تقدیر، از نویسنده تفسیر برگزار شود، ولی شرایط در آن زمان با این کارها چندان مساعد نبود. پس از انقلاب اسلامی که زنجیرها از قلم و بیان گشوده شد و فضا برای همایش‌ها آماده گردید، لازم دیده شد که این کتاب به نحو شایسته معرفی شود. از این جهت، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ همت گمارده که چنین همایشی برگزار کند، و لذا پرسش‌هایی را مطرح کرده و از علاقه‌مندان خواسته است که به آنها پاسخ بگویند تا از این رهگذر زوایایی از این کتاب روشن شود. اینک این جانب نیز در حد توان و فرصت به آنها پاسخ گفته‌ام و پیشاپیش اعتراف می‌شود که فقط نیم‌رخ روشن از این کتاب ترسیم شده است.

## چیستی روش تفسیر قرآن به قرآن

پرسش نخست: منظور از روش تفسیر قرآن به قرآن چیست؟

آیت‌الله سبحانی: روش تفسیر قرآن به قرآن و یا آیه به آیه این است که اجمال آیه‌ای به وسیله آیه دیگر برطرف گردد، و این روش با دو مثال روشن می‌شود:

## ۱. مثال نخست

قرآن مجید دربارهٔ هلاکت قوم لوط می‌فرماید: **وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ**<sup>۱</sup> «بارانی برای آنها فرستادیم؛ بنگر سرانجام کار مجرمان به کجا کشید».

ظاهر واژه «أَمْطَرْنَا» این است که چیزی از بالا، بر سر آنها فروریخته شد، اما آن، باران بوده یا چیزی دیگر، آیه از این جهت ساکت است؛ ولی آیه دیگر این اجمال را برطرف می‌کند و می‌رساند که آنها به وسیلهٔ سنگ‌گل‌هایی که از بالا بر سرشان فروریخته شد نابود شدند؛ چنان‌که می‌فرماید: **وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ**<sup>۲</sup> «ما برای آنان سنگ‌گل‌های سخت و متراکم روی هم فرورستادیم».

## ۲. مثال دوم

قرآن در ترسیم اوضاع وحشتناک روز رستاخیز چنین می‌فرماید: **وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**<sup>۳</sup> «پروردگارت فرارسد و فرشتگان صف در صف حاضر می‌شوند».

گروه مجسمه با این آیه بر حرکت و نزول و صعود خدا، استدلال می‌کنند؛ به تصور اینکه فاعل فعل «جاء» لفظ «ربک» است؛ درحالی‌که آیه دیگر فاعل واقعی را، امر خدا می‌داند، نه خود خدا؛ چنان‌که می‌فرماید: **هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَبِّكَ**<sup>۴</sup> «آیا جز این انتظار دارند فرشتگان سراغشان بیایند یا امر پروردگارت فرارسد».

از این دست آیات در قرآن فراوان است که اگر کنار هم قرار گیرند، ابهام آیه‌ای با آیه دیگر برطرف می‌شود و این همان روش تفسیر آیه به آیه یا قرآن به قرآن است.

## پرسش دوم: مبنی و یا مبانی این روش از منظر علامه طباطبایی چیست؟

آیت‌الله سبحانی: با مطالعهٔ آیات قرآن در قلمروهای گوناگون، اعم از اصول و معارف یا قصص و سرگذشت اقوام پیشین، و غیره مبنی و یا مبانی این روش کاملاً به دست می‌آید؛ زیرا این کتاب الهی دربارهٔ موضوعات به صورت یک نواخت سخن نگفته است؛ گاهی به صورت فشرده و گذرا، و احياناً به صورت مبسوط و گسترده. از این جهت می‌توان با کنار هم قرار دادن آیات یک موضوع اجمال برخی را برطرف کرد و این حقیقت را می‌توان از آیات زیر استفاده کرد:

## ۱. آیات قرآن متشابه و مثنایی‌اند

اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ

۱. اعراف (۷)، ۸۴.

۲. هود (۱۱)، ۸۲.

۳. فجر (۸۹)، ۲۲.

۴. نحل (۱۶)، ۳۳.

وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ...<sup>۱</sup> خدا بهترین سخن را فروفرستاده است؛ کتابی که آیات آن شبیه هم و مکرر است که از شنیدن آیاتش لرزه بر اندام کسانی که از پروردگارشان می‌ترسند می‌افتد؛ سپس برون و درونشان نرم و متوجه ذکر خدا می‌شود.

مقصود از واژه «متشابه» شبیه و همسان است و مراد از کلمه «مثنایی» که به معنی دوتا دوتا است تکرار محتواست. بنابراین قرآن به روشنی می‌گوید حقایق قرآنی در این کتاب در آیاتی شبیه هم و به صورت مکرر آمده است. از این جهت با رویارویی آیات یک موضوع که طبعاً نوعی اختلاف دارند، ابهام برخی با برخی دیگر رفع می‌شود.

۲. تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ

قرآن، خود را به عنوان «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» معرفی می‌کند؛ آنجا که می‌فرماید: وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ<sup>۲</sup> «قرآن را بر تو فروفرستادیم که بیانگر همه چیز است».

حالا مقصود از این «کل شیء» چیست؟ آیا «استغراق حقیقی» است یا «استغراق نسبی»، که بحث جداگانه‌ای دارد.

علامه طباطبایی<sup>۳</sup> این آیه را مبنای تفسیر قرآن به قرآن دانسته و می‌فرماید: حَاشَا أَنْ يَكُونَ الْقُرْآنُ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ وَلَا يَكُونَ تَبَيَّنَا لِنَفْسِهِ<sup>۳</sup>.

۳. مُحْكَمَاتٌ أَمْ الْكِتَابُ هَسْتَنْد

قرآن در سوره آل عمران، آیات خود را به دو بخش تقسیم می‌کند و می‌فرماید: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...<sup>۴</sup> «اوست که قرآن را بر تو فروفرستاده، بخشی از آیات آن محکمات هستند (دلالت آنها قطعی است)، برخی دیگر متشابه (مقصود و غیرمقصود در آنها باهم شبیه است)».

اینکه محکمات را ام‌الکتاب خوانده، به این معناست که عصاره کتاب و پایه‌های اصلی آن در این آیات نهفته و از نظر دلالت، از استحکام و اتقان بالایی برخوردار است که کسی نمی‌تواند در آنها خدشه کند، به خلاف بخشی دیگر که مقصود واقعی در آنها در بدو نظر روشن نیست و در بدو نظر دلالت آیه ناپایدار و ناستوار به نظر می‌آید، اما به حکم اینکه محکمات ام‌الکتاب‌اند، می‌توان گره متشابه را به وسیله آنها گشود و آیات محکم، پایه تفسیر آیات متشابه قرار گیرد، و در نتیجه آیه‌ای به وسیله آیه دیگر تفسیر شود.

نتیجه اینکه آیات یادشده در بالا تحت عناوین سه‌گانه می‌توانند مبنای تفسیر آیه به آیه شوند. در کلام امیر مؤمنان<sup>۵</sup> به این روش نیز اشاره شده است: كِتَابُ اللَّهِ تُبْصِرُونَ بِهِ وَتَنْطِقُونَ بِهِ وَتَسْمَعُونَ بِهِ وَيَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ

۱. زمر (۳۹)، ۲۳.

۲. نحل (۱۶)، ۸۹.

۳. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان، (چاپ بیروت)، ج ۱، ص ۱۱.

۴. آل عمران (۳)، ۷.

ویشهدُ بعضُهُ علی بعض؛<sup>۱</sup> «این کتاب خداست. با آن بینش پیدا می‌کنید و با آن به سخن درمی‌آید و با آن شنوایی پیدا می‌کنید؛ برخی از آن به وسیله برخی دیگر سخن می‌گویند و برخی بر برخی گواهی می‌دهند».

در کتاب‌های تفسیری، از پیامبر گرامی ﷺ نقل شده است: **انَّ الْقُرْآنَ يَفْسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا**؛ «برخی از قرآن، برخی دیگر را تفسیر می‌کند».

بنابراین، آیات سه‌گانه و حدیث امیر مؤمنان علیه السلام و این حدیث نبوی می‌توانند مبنای تفسیر قرآن به قرآن باشند.

### پرسش سوم: انگیزه علامه از تکیه بر این روش چیست؟

#### انگیزه نخست: تفسیر قرآن با استوارترین دلیل

انگیزه وی از این روش، این است که قرآن را با محکم‌ترین و استوارترین دلیل، تفسیر کند و به عبارت دیگر به جای اینکه به قول این مفسر یا آن مفسر اعتماد کند، یا از خبر واحد، کمک بگیرد، از خود آیات که صدور و دلالت آنها قطعی است، کمک گیرد و با متقن‌ترین دلیل، آیه را به سخن درآورد. اتفاقاً پیشوایان معصوم ما نیز در برخی موارد، از همین روش بهره گرفته و طرف را قانع ساخته‌اند. اینک نمونه‌ای از این روش: در فقه امامیه شکسته خواندن نماز در سفر، عزیمت (لازم و واجب) است و مسافر نمی‌تواند نماز خود را تمام بخواند. این فتوا با ظاهر آیه که الزام برمی‌دارد و قصر را تجویز می‌کند، تطابق ندارد؛ چنان‌که می‌فرماید: **وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ**<sup>۲</sup> «چون در زمین سفر کردید بر شما گناهی نیست که نماز را کوتاه کنید». بنابراین شکسته خواندن، رخصت خواهد بود، نه عزیمت.

زراره و محمدبن مسلم، دو فقیه بزرگ عصر امام صادق علیه السلام که از مکتب وی به این مقام رسیده‌اند، این سؤال را مطرح کرده‌اند. حضرت از روش تفسیر آیه به آیه بهره گرفتند و آنها را قانع ساختند و فرمودند: «لا جناح» در این آیه، به سان «لا جناح» در آیه سعی میان صفا و مروه است که می‌فرماید: **إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا**<sup>۳</sup> «صفا و مروه از شعایر دین خداست. کسانی که حج یا عمره به جا می‌آورند، گناهی بر آنان نیست که بر آن دو کوه طواف کنند».

درحالی‌که همه فقیهان سعی بین صفا و مروه را فریضه می‌دانند، نه مستحب. حالا چرا در هر دو مقام (با الزامی بودن حکم) از واژه «لا جناح» بهره گرفته شده، در جای خود، بحثی دارد که فعلاً وارد آن نمی‌شویم.

#### انگیزه دوم: اعتبار بخشیدن به روایات

انگیزه دیگر ایشان از این روش این است که می‌خواهند به بسیاری از روایاتی که در مورد تفسیر آیات وارد شده است، اعتبار بیشتری ببخشند. ایشان پس از فراغ از تفسیر آیات، به بخش روایی می‌رسند و می‌کوشند مفاهیم

۱. نهج البلاغه، (چاپ عبده)، خطبه ۱۲۹.

۲. نساء (۴)، ۱۰۱.

۳. بقره (۲)، ۱۵۸.



بسیاری از روایات را از خود آیات، استفاده کنند، و ثابت کنند که روایات تفسیری، جنبه تعلیمی دارند، نه جنبه تعبدی، و به اصطلاح وجه استفاده امام را از آیات، بیان می‌کنند.

این همان انگیزه‌ای است که این‌جانب از خود ایشان، به صورت شفاهی شنیده‌ام؛ زیرا در زمان‌های پیشین که نوعی انحراف در قالب گرایش به قرآن و بی‌اعتنایی به روایات در میان برخی از عالم‌نماها رواج پیدا کرده بود، و در نتیجه بسیاری از روایت اهل بیت علیهم‌السلام را نمی‌پذیرفتند، ایشان با همین روش موفق شدند مضامین برخی از روایات را از خود آیات، استخراج کنند و این نکته از مطالعه تفسیر *المیزان* به خوبی استفاده می‌شود.

برای ضبط در تاریخ یادآور می‌شوم: دورانی که ایشان، در سال‌های ۱۳۱۰ تا ۱۳۲۴ در تبریز می‌زیستند، چنین موجی از مصر به تهران و تبریز رسید. برخی با کمال جسارت، بسیاری از روایات را کنار می‌نهادند. ایشان در مقابله با این اندیشه به نگارش تفسیر *البیان* پرداختند. ایشان در آن می‌کوشیدند که مضمون روایات را از آیات استخراج کنند و خوشبختانه این تفسیر اخیراً به وسیله فرزند بزرگوارشان مرحوم مهندس عبدالباقی طباطبایی منتشر شد، ولی متأسفانه فاقد مقدمه‌ای است که معرف این تفسیر باشد. آن‌گاه که علامه به قم منتقل شدند، و درس تفسیر را آغاز کردند، برای همین انگیزه و انگیزه پیشین شروع به نوشتن تفسیر جدیدی به نام *المیزان* کردند که توانستند با آن، خواسته‌های خود را جامعه عمل ببوشانند.

#### پرسش چهارم: امتیاز تفسیر *المیزان* نسبت به سایر تفاسیر همسو چیست؟

آیت‌الله سبحانی: تفسیر قرآن به قرآن، سابقه دیرینه دارد و در طول تاریخ، برخی از مفسران، از این روش گاه‌وبی‌گاه بهره گرفته‌اند و رازی در تفسیر خود به نام *مفاتیح الغیب* و آلوسی در تفسیر خود به نام *روح المعانی* و شیخ عبده در تفسیر المنار، احیاناً آیه را به آیه تفسیر می‌کنند، اما این روش، در تمام آیات فراگیر نبوده است ولی مرحوم علامه طباطبایی علیه‌السلام سعی می‌کنند تا آنجا که امکان دارد، از این روش در تمام سوره و آیات بهره‌مند شوند، و آنجا که امکان این کار نباشد، از روایات بهره می‌گیرند.

#### استقلال قرآن و جایگاه روایات در تفسیر

پرسش پنجم: مراد علامه طباطبایی علیه‌السلام از استقلال قرآن در دلالت چیست؟ لطفاً درباره نقش و جایگاه روایات تفسیری در *المیزان* نیز توضیحی بفرمایید.

آیت‌الله سبحانی: علامه طباطبایی معتقدند که قرآن در ادای مقاصد خود، مستقل است و فهم آنها متوقف بر منبع دیگری نیست. اکنون سؤال می‌شود: نقش و جایگاه روایات تفسیری در *المیزان* چیست؟

مرحوم علامه طباطبایی علیه‌السلام، تلاش می‌کنند روایات تفسیری را بر دو دسته تقسیم کنند: آنجا که مضمون روایت، در خود آیات، ولو به صورت اشاره وجود داشته باشد و یا آیات، از بازگویی آنچه که در روایت آمده است، سکوت کنند. ایشان این بخش از روایات را می‌پذیرند؛ و اما بخشی را که متعارض با مضمون آیه تشخیص دهند، به حکم

امر معصوم (ما خالف کتاب الله لم نقله) رد می‌کند.

استقلال قرآن در دلالت به معنی بی‌نیازی مطلق از روایات نیست؛ زیرا تفسیر آیات مربوط به احکام، در گرو روایات است، و هیچ‌کس نمی‌تواند با آیات محدودی که در پیرامون احکام شرعی وارد شده‌اند، فقهی را تنظیم کند. بنابراین، سؤال باید به‌گونه‌ای مطرح شود که از آن بوی «حسبنا کتاب الله» به مشام نرسد. استقلال در دلالت، چیزی است، و بی‌نیازی از روایات چیز دیگر؛ زیرا قرآن به‌صورت قانون اساسی است که در آن کلیات آمده و شرح و تفصیل کلیات، به سنت موکول شده است و باید از سنت در شرح و تفسیر آنها استفاده کرد.

از این بیان، می‌توان به سؤال دیگر نیز پاسخ گفت که می‌پرسند: نقش و جایگاه ویژه روایات در *المیزان*، چگونه با دیدگاه علامه در زمینه استقلال قرآن، در دلالت بر مقصود، قابل جمع است؟ زیرا روایات تفسیری بر سه نوع‌اند:

۱. مضمون آنها در خود قرآن هست و علامه، راه استفاده آن را نشان می‌دهند.

۲. روایاتی که فراتر از دلالت آیه، متضمن شرح و تفصیل است. اینها هم پذیرفته می‌شوند.

۳. روایاتی که با مضمون آیه سازگار نیستند. اینها را مردود می‌شمارند.

بنابراین، استقلال قرآن در دلالت مسئله‌ای است، ولی نیاز قرآن در مواردی که قرآن ناظر به آن نیست به روایت آن‌هم به‌عنوان شرح و تفصیل، مسئله دیگری است و این دو مطلب را نباید باهم خلط کرد. به‌عنوان مثال، قانون اساسی در دلالت خود، نیازی به چیز دیگر ندارد، اما شرح و تفصیل بسیاری از اصول، به‌وسیله قانون تعیین می‌شود.

ایشان معتقدند *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* یا *أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ* و آیات دیگر استقلال در دلالت دارند؛ اما شرح و تفصیل آنها به‌وسیله سنت انجام می‌گیرد.

### محکّمات و تشابهات از منظر علامه طباطبایی<sup>ع</sup> و نقش آنها در تفسیر

پرسش ششم: غالب قرآن پژوهان محکّمات قرآن را آیه‌ای می‌دانند که در دلالت بر مراد خداوند، صراحت دارند و تشابهات را آیه‌ای چندپهلوی که دلالت آنها بر مراد خداوند چندان روشن نیست؛ درحالی که مرحوم علامه ظاهراً تعریفی تازه برای محکّمات و تشابهات ارائه داده‌اند، و دست کم در یک تعریف، محکّمات را آیه‌ای می‌دانند که مشتمل بر امهات و اصول مطالب قرآنی است و تشابهات، آیه‌ای است که معانی آنها به‌وسیله ارجاع به این اصول مشخص می‌شود.<sup>۱</sup>

آیت الله سبحانی: این دو نظر، باهم منافاتی ندارند و درحقیقت به یک معنا بازمی‌گردند و اختلاف در تعبیر دارند و هر دو نظر یک مطلب را می‌رسانند و آن اینکه محکّمات از اتقان دلالت برخوردارند، به‌خلاف تشابهات، که دلالتی چندپهلوی دارند.

گواه بر اینکه این دو نظر درحقیقت یکی است، گفتار علامه طباطبایی است که می‌گویند:

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۳، ص ۲۲، ذیل آیه ۷ سوره آل عمران.

المراد بالتشابه كون الآية بحيث لا يتعين مرادها لفهم السامع بمجرد استماعه بل يتردد بين معنى ومعنى حتى يرجع إلى محكمات الكتاب فتعين هي معناها وتبينها بياناً فتصير الآية المتشابهة عند ذلك محكمة بواسطة الآية المحكمة والآية المحكمة محكمة بنفسها؛<sup>۱</sup> مقصود از متشابه این است که آیه به گونه‌ای است که مقصود از آن برای سامع روشن نیست، بلکه آیه، احتمالات متعددی دارد. در این صورت به آیات محکم رجوع می‌شود، و معنی آن را روشن می‌سازند و در نتیجه، آیه متشابه به وسیله آیه محکم، محکم شده، و آیه محکم نیز به ذات خود محکم است.

نتیجه اینکه این دو نظر به یک حقیقت اشاره می‌کنند.

**پرسش هفتم: کدام دسته از آیات قرآن از امهات و اصول مطالب قرآنی است و کدام، نقطه مقابل آن است؟**

**آیت الله سبحانی:** مرحوم علامه طباطبایی رحمته به عنوان نمونه انگشت روی این دو نوع از آیات گذارده‌اند. ایشان می‌فرماید: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى<sup>۲</sup> جزء متشابهات است، در حالی که آیه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ از محکمات است و با ارجاع آیه نخست به آیه دوم روشن می‌شود که مراد تسلط خدا بر جهان آفرینش و احاطه بر جهان خلقت است، نه جای گرفتن در یک مکان که ملازم با جسمانیت است.

همچنین می‌فرماید: آیه وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ، جزو متشابهات است، و با رجوع به آیه لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ، ابهام آیه نخست برطرف می‌شود که مراد، نظر حسی نیست، ارجاع آیه منسوخ به آیه ناسخ و از این قبیل است.

**پرهیز از به کار بستن ذوق فلسفی و عرفانی در تفسیر**

**پرسش هشتم:** آیا ذوق عرفانی یا فلسفی، که علامه از آن برخوردار بودند، در فهم تفسیر آیات قرآن مؤثر بوده است؟

**آیت الله سبحانی:** علامه طباطبایی رحمته از هر نوع پیش‌داوری در تفسیر قرآن، خودداری می‌کنند و آموزه‌های عقلی و فلسفی و عرفانی که قبلاً آنها را در مکتب اساتید خود آموخته‌اند، کنار نهاده و به تفسیر خود آیات می‌پردازند و هرگز آنها را پایه تفسیر قرار نمی‌دهند. آن‌گاه که از تفسیر آیات، فارغ گشتند، بحث‌های جداگانه‌ای به نام بحث فلسفی، اجتماعی و غیره مطرح می‌سازند و چه بسا در ضمن این بحث‌ها، از آیات پیشین نیز کمک می‌گیرند.

عین همین روش، در بحث‌های عرفانی که از استاد خود حاج میرزا علی قاضی طباطبایی رحمته دریافته‌اند، دیده می‌شود. پایه قرار دادن دانش‌های پیشین برای تفسیر، از نظر ایشان مردود است، ولی پس از فراغت از تفسیر طبق روش ویژه خود، به طرح مسائل فلسفی و غیره می‌پردازند، که می‌تواند پایه قرآنی داشته باشد؛ و در حقیقت آموزه‌های فلسفی و عرفانی را بر قرآن عرضه می‌کنند، نه برعکس.

**تفسیر موضوعی قرآن در «المیزان»**

۱. همان (چاپ بیروت)، ص ۲۱.

۲. طه (۲۰)، ۵.

پرسش نهم: برخی قرآن پژوهان، تفسیر *المیزان* را تفسیری ترتیبی-موضوعی دانسته‌اند و بر این باورند که مرحوم علامه ضمن

تفسیر ترتیبی آیات، به بیان دیدگاه‌های قرآن در خصوص برخی موضوعات نیز پرداخته‌اند.

آیت الله سبحانی: شکی نیست که تفسیر علامه طباطبایی رحمته، تفسیر ترتیبی است و از سوره فاتحة الكتاب گرفته تا سوره ناس، به ترتیب سور قرآن تفسیر می‌کند؛ ولی در برخی موارد، به تفسیر موضوعی نیز پرداخته‌اند و درحقیقت همان‌طور که در سؤال آمده، ترتیبی موضوعی است، اما نه موضوعی گسترده و فراگیر، بلکه در جاهای خاصی، به تفسیر موضوعی نیز پرداخته‌اند.

البته گفت‌وگو و بیان مزایای این تفسیر با این پرسش‌ها و پاسخ‌ها پایان نمی‌پذیرد؛ ولی به همین اندازه بسنده می‌کنیم و موفقیت روزافزون برگزارکنندگان این همایش را از خداوند متعالی خواهانیم.

قم، موسسه امام صادق علیه السلام

جعفر سبحانی

۱۲ محرم الحرام ۱۴۳۳ق

## «مبانی و روش‌های تفسیری علامه طباطبایی»

### در گفت‌وگو با آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی

#### (قسمت اول)

پرسش: مرحوم علامه طباطبایی رحمته‌الله روش تفسیری خود را «قرآن به قرآن» معرفی می‌کنند. لطفاً این روش را معرفی کنید.

استاد مصباح: مرحوم علامه طباطبایی رحمته‌الله بهترین احیاگر معارف قرآن در زمان معاصر به حساب می‌آیند. ما هم وظیفه داریم در برابر زحمات ایشان، قدردانی لفظی کرده و معارفی را که از ایشان آموخته‌ایم به دیگران منتقل کنیم. درباره تفسیر «قرآن به قرآن»، که شاخص تفسیر المیزان شمرده شده و حتی در ذیل نام کتاب هم عنوان «فی تفسیر القرآن بالقرآن» آمده است، برداشت‌های متفاوتی وجود دارد. بنده برداشت خودم را عرض می‌کنم و آن را به ایشان یا بزرگان دیگر نسبت نمی‌دهم. نخست باید در واژه «تفسیر» بیشتر دقت کنیم؛ زیرا کلمه تفسیر احتیاج به تفسیر دارد. برداشت بنده این است که ساده‌اندیشان شیعه از بعضی روایات چنین برداشت کرده‌اند که ما به هیچ‌روی حق استفاده از قرآن را نداریم. قرآن بر پیغمبر و اهل بیت ایشان علیهم‌السلام نازل شده است و آنها باید بفهمند و بعد، فهم و بیان آنها برای ما حجت است. این را به بعضی از اخباریان نسبت داده‌اند که آنان هم به روایاتی استناد کرده‌اند؛ از جمله به این روایت: *أَمَّا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِّطَ بِهِ*.<sup>۱</sup> آنان گفته‌اند: از این حدیث استفاده می‌شود که پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مخاطب قرآن است و «انما» بر حصر دلالت دارد. پس دیگران قرآن را نمی‌فهمند. یا با استناد به حدیث *مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ*<sup>۲</sup> گفته‌اند: ما هر تفسیری بکنیم، تفسیر به رأی خواهد بود؛ اما تفسیر حقیقی و دور از رأی شخصی، تنها تفسیر به سنت است. پس ما حق نداریم از پیش خودمان معنایی برای قرآن بیان کنیم؛ باید ببینیم اهل بیت علیهم‌السلام چه فرموده‌اند، و همان را به عنوان تفسیر تلقی کنیم. چنین گرایشی - البته با شدت و ضعف‌هایی - در بین ساده‌اندیشان شیعه مطرح بوده است.

بنابراین، افرادی که تفریطی بودند، می‌گفتند: نباید به هیچ‌آیه‌ای استدلال و استناد کرد؛ مگر اینکه خود اهل بیت علیهم‌السلام آن را فرموده باشند، و در بحث‌ها و کتاب‌هایشان نیز هیچ‌جا به قرآن استدلال نمی‌کردند. از جمله کسانی که به این نظر گرایش داشتند، مرحوم آقاشیخ‌رضا چاله حصاری<sup>۳</sup> و بعضی دیگر از دوستان ایشان بودند که در تهران و جاهای دیگر بودند و آن‌وقت‌ها بیشتر تفسیر برهان و نور الثقلین را چاپ می‌کردند و به روایات اهتمام داشتند. ایشان مرد محترم و زاهدی بود، ولی فهم ایشان این‌گونه بود. این گرایش به صورت نرم‌تر در میان خیلی از روحانیانی که چندان تخصصی هم در این مسائل نداشتند، رایج بود. وقتی به تفسیر قرآن می‌رسیدند، در نهایت

۱. محمدبن مسعود عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۰؛ محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۳۱۲.

۲. ابن‌ابی‌جمهور احسانی، عوالی اللئالی الفریزیة فی الاحادیث الدینیة، ج ۴، ص ۱۰۴.

۳. ایشان در ابتدای خیابان حجّتیة، کنار درمانگاه «قرآن و عترت» ساکن بود. خانه ایشان کنار باغی قرار داشت و همان‌جا دفن شد.

می گفتند: باید ببینیم روایات چه فرموده‌اند، و اگر روایتی نبود باید توقف کرد.

نقطهٔ مقابل این گرایش، نخست در بین بعضی از اهل تسنن، به خصوص در مصر، پیدا شد و بعد در بین بعضی از علمای اهل تسنن هندوستان مورد تأیید واقع شد. باور این گروه آن است که ما هرچه از قرآن بفهمیم درست است و هیچ احتیاجی به چیز دیگر نداریم، و اگر احتیاجی هم هست به منابعی از قبیل تاریخ یا علوم جدید یا بعضی گرایش‌های دیگر، مثل مباحث عقلی است. این گروه شاخه‌های گوناگونی پیدا می‌کند. اینکه عرض کردم «نقطهٔ مقابل»، بدان دلیل است که این گروه چندان به روایات بها نمی‌دادند، اما به عقل یا به علوم و قضایای تاریخی و ذوقیات مفسر بیش از همه چیز بها می‌دادند.

### پرسش: آیا این گروه جزو معتزله بودند؟

**استاد مصباح:** نه. از کسانی که بیش از همه در این گرایش معروف شد شیخ محمد عبده صاحب المنار و بعد شاگرد او «رشید رضا» بود؛ ولی منحصر به این دو نبود. مثلاً طنطاوی اهتمام بر این داشت که قرآن را با علوم تفسیر کند؛ اگرچه گرایش‌های دیگری هم بود که عرفانی بود و قرآن را تفسیر عرفانی می‌کردند. بعضی‌ها به استدلال‌ات عقلی و فلسفی اهتمام داشتند و خیلی به آن بها می‌دادند. اما مجموع آنها از لحاظ استناد به روایت، در دو قطب مخالف بودند: یک گروه می‌گفتند: فقط باید به وسیلهٔ روایات قرآن را تفسیر کرد، و گروه دیگر چندان بهایی به روایات نمی‌دادند، مگر اینکه روایتی جنبهٔ تاریخی داشت و در نتیجه، به عنوان یک مسئلهٔ تاریخی از روایت استفاده می‌کردند. پس این دو گرایش در حد افراط و تفریط بود. یکی از انگیزه‌های مرحوم علامه طباطبایی رحمته در نوشتن تفسیر المیزان، مقابله با گرایش روشن‌فکرانه‌ای بود که نماینده‌ای در تبریز داشت و خیلی تحت تأثیر مطالب المنار و سلفی‌ها واقع شده بود. این گروه آن زمان جزوه‌های تفسیری هم منتشر می‌کردند که مؤلف آنها یوسف شعاع بود. این گرایش به تدریج، در بین روشن‌فکران شیعه رواج پیدا کرد که قرآن را باید با علوم و مانند آن تفسیر کرد یا آنکه مفسر خود باید مطلبی را برداشت کند و احتیاجی به تعبد ندارد.

مرحوم علامه طباطبایی رحمته احساس وظیفه کردند که به صورت حکیمانه مسائل تفسیری را به روشی مطرح کنند که حتی برای اهل تسنن هم، قابل قبول باشد و جلو هر دو انحراف افراطی و تفریطی را بگیرد. ایشان نام این روش را «تفسیر قرآن به قرآن» گذاشتند و گفتند: ما در تفسیر نه احتیاج به تعبد به روایات داریم و نه برای فهم قرآن به علوم و معارف بشری نیازمندیم. قرآن را با خود قرآن می‌توان فهمید.

اما این نکته باید به درستی تبیین شود که در اصل، منظور از تفسیر چیست. با استفاده از قرآن، می‌خواهیم برای فهم

قرآن چه کار کنیم؟

به یاد ندارم که خود علامه طباطبایی رحمته در جایی این مطلب را بیان کرده باشند. هرچه هست در مقدمه‌ای که برای تفسیر المیزان نوشتند و تعبیرهایی مانند «فما بال النور یستنیر بغیره» گفته‌اند که به طور عمده، مقصود ایشان از این بیانات، رد گرایش‌های انحرافی روشن‌فکران جدید است. شاید بتوان گفت: بیشترین چیزی که ایشان را وادار کرد

تفسیر بنویسند، رواج تفسیر المنار، و بعد از آن، فی ضلال القرآن و امثال اینها بود که به فکر قرآن پژوهان جهت می داد که ما برای فهم قرآن، ابتدا باید معارفی نظیر مسائل تاریخی و علمی را بیاموزیم و بعد، از قرآن استفاده کنیم، که این نوعی تطبیق بود. ایشان از این موضوع رنج می بردند و احساس می کردند که این خطر بزرگی است و باب تفسیر به رأی را باز می کند و دیدیم که چنین شد و به بحث «قرائت های مختلف»، که همه از آنجا نشئت می گرفت، منتهی شد. ایشان از همان موقع که این خطر را احساس می کردند، خواستند در زمینه قرآن کاری کنند که یک کار اصیل، مثبت و مستدل و قابل قبولی باشد و جلو هر دو انحراف را بگیرد.

پرسش: در سال های اخیر، کتابی با عنوان البیان فی موافقة الحدیث و القرآن منتشر شده که همان محتوای تفسیر المیزان را دارد، ولی قدری ترتیب مطالبش با آن متفاوت است. در مقایسه، روشن شد که مطالب این کتاب، همان مطالب تفسیر المیزان است؛ منتها تفاوتش در این است که قسمت حدیث، در تفسیر المیزان به صورت مستقل آمده، ولی در آنجا با تفسیر آمیخته است. لطفاً در این باره توضیح دهید.

استاد مصباح: وقتی علامه طباطبایی رحمته الله علیه در تبریز بودند، مسائل به اصطلاح روشن فکر مآبانه ای مطرح شده بود. ایشان خواستند بر اساس تفکر شیعی، تفسیری تهیه کنند، منتها نمی خواستند تفسیر کاملی باشد. قسمت هایی را که فکر می کردند ضرورت بیشتری دارد، مطرح می کردند، ولی شرایط را به گونه ای نمی دیدند که یک دوره تفسیر کامل قرآن بنویسند. بعدها که به قم تشریف آوردند، درسی را شروع کردند و ده، دوازده جزء قرآن را پنجشنبه ها و جمعه ها به اختصار، تدریس کردند، ولی به تفصیل تفسیر المیزان نبود. به دلیل آنکه فضای قم با تبریز فرق می کرد و در اینجا بیشتر با خطوط انحرافی در باب تفسیر آشنا بودند، ایشان تصمیم گرفتند تفسیر کاملی بنویسند و با توجه به مسائلی که مطرح بود، خط مشی اصولی را دنبال کنند که در ضمن آن، از انحرافات جلوگیری شود. بر این اساس، شروع به تفسیر کردند و هم زمان با تدریس، به فاصله اندکی آن را چاپ می کردند. به یاد دارم وقتی اولین جزوه تفسیری چاپ شد، قصد سفر به مشهد را داشتم. استاد فرمودند: این جزوه را با یک جلد کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم خدمت آیت الله میلانی ببرید. آیت الله میلانی تازه از کربلا بازگشته و در مشهد ساکن شده بودند. سابقه رفاقت علامه با آیت الله میلانی خیلی طولانی بود. ایشان بسیار اظهار خوشوقتی کردند و فرمودند به آقای طباطبایی سلام برسان و بگو: من نمی توانم منتظر بمانم تا کل کتاب چاپ شود. هر جزوه ای که چاپ می شود برای من بفرستید. شاید هم می خواستند به ما بفهمانند که قدر درس و کتاب تفسیر ایشان را بدانیم.

به هر حال، باید تأمل کرد که منظور از تفسیر در «تفسیر قرآن به قرآن» چیست. واژه «تفسیر» در معانی گوناگونی به کار می رود. اصل این واژه با «کشف القناع» مساوی است؛ یعنی اگر ابهام عبارتی را رفع کنند، آن عبارت تفسیر می شود. اما به دلیل آنکه ابهام انواعی دارد و به خصوص درباره قرآن بیش از سایر متون ابهام هایی متصور است، می توان گفت: تفسیر معنای عامی است که شامل رفع ابهام های متعارفی می شود که در هر کلامی ممکن است

وجود داشته باشد. هر گوینده‌ای وقتی سخنی می‌گوید، ممکن است در آن برای شنونده ابهام‌هایی باشد. اگر کسی ابهام کلامی را رفع کند، آن کلام را تفسیر کرده است. این اختصاص به قرآن ندارد؛ شامل حدیث و کتاب‌های علمی هم می‌شود؛ حتی شامل کتاب‌های تاریخی هم می‌شود. به فرض، اگر کسی اثری تاریخی پدید آورده و در آن عبارتی به کار برده باشد که منظورش روشن نیست و دیگری منظور آن را توضیح دهد، این توضیح، تفسیر آن مطلب تاریخی است. این، یکی از معانی تفسیر است.

نظریه تفریطی که از بعضی اخباریان نقل شده، تفسیر را به گونه‌ای معنا می‌کند که توضیح و تبیین و رفع ابهام با غیر روایت را شامل نمی‌شود. ما حق نداریم بگوییم این جمله قرآن معنایش چیست. اگر روایتی هست با تعبد به روایت آن معنا را می‌گوییم، و اگر نیست، باید توقف کنیم؛ یعنی حتی تفسیری که برای همه کلام‌ها متعارف است و همه عقلا در محاورات خود بدان احتیاج دارند و همه هم این کار را می‌کنند درباره قرآن جایز نیست و حق تفسیر قرآن فقط برای معصومان علیهم‌السلام است. پس «تفسیر قرآن» یعنی فهمیدن همان معانی که گوینده از این الفاظ برای نوع مخاطبان اراده کرده است. وقتی خدای متعالی در قرآن می‌فرماید: ما این کتاب را برای شما مردم نازل کردیم یا می‌فرماید: هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ<sup>۱</sup> بدان معناست که همه مردم باید از آن استفاده کنند.

از منظر دیگر، ابهاماتی که مخاطبان دارند متنوع است؛ یکی ابهام از ناحیه کلام است و دیگری از نقص خودشان است. فرض کنید مخاطبی که چیزی از زبان عربی نمی‌داند، سرتاپای کلام قرآن برای او ابهام دارد. حال اگر کسی قرآن را به معادل زبان او، به فارسی یا ترکی یا انگلیسی بیان کند، آیا این تفسیر است؟ خیر؛ ترجمه در هیچ اصطلاحی، مساوی با تفسیر نیست. این انتقال از یک زبان به زبان دیگر است. در تفسیر، مخاطب در پی کشف مراد گوینده است. گاهی در اینکه معنای لفظ چیست و گوینده برای مخاطبان خود چه معنایی از این لفظ اراده کرده، ابهامی وجود ندارد؛ ابهام در این است که آنچه ما از این لفظ می‌فهمیم فهم ساده‌ای است که می‌دانیم با حقیقتی که می‌خواهد بیان کند، فاصله دارد. فرض کنید الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى<sup>۲</sup> یا جَاءَ رَبُّكَ<sup>۳</sup> و امثال اینها چه ابهامی دارد؟ معنای جَاءَ رَبُّكَ را می‌دانیم؛ هیچ ابهامی ندارد؛ نه «جاء» ابهامی دارد و نه «رَبُّكَ»؛ اما می‌دانیم که قطعاً مراد گوینده این نیست که «جاء» در اینجا به همان معنایی است که ما از آن می‌فهمیم؛ یعنی آمدن کسی که پا دارد و روی زمین منتقل می‌شود و پایش را از یک نقطه به نقطه دیگری منتقل می‌کند. به طور قطع، می‌دانیم که این معنا مراد نیست؛ زیرا با دلایل عقلی یا بیانات دیگر قرآنی و نیز روایات، می‌دانیم که این، مراد واقعی گوینده نیست. در اینکه او از این «جاء» چه اراده کرده است، ابهام وجود دارد و احتیاج به تفسیر دارد؛ نه از آن نظر که ما برای فهم لفظ و فهم جمله ابهامی داریم، بلکه از این نظر که برداشتمان از جمله سطحی است و می‌دانیم که مراد گوینده این

۱. آل عمران (۳)، ۱۳۸.

۲. طه (۲۰)، ۵.

۳. فجر (۸۹)، ۲۲.



نیست.

شبهه این تعبیرهای کنایی در محاورات عرفی زیاد است. در همهٔ زبان‌ها تعبیرهای کنایی وجود دارد. لفظی را می‌گویند و معنایی را اراده می‌کنند. خود لفظ معنایش روشن است و در ترکیب الفاظ آن هم ابهامی نیست. مثلاً می‌گویند: «فلان عریض القفا». «عریض» مفهومی روشن است، «قفا» هم روشن است و هیچ ابهامی در آنها نیست؛ یعنی پشت گردن فلانی پهن است. اما می‌دانیم که منظور این نیست. ممکن است این شخص گردش باریک باشد. «عریض القفا» در اینجا کنایه است. یا مثال‌های دیگری که علمای فصاحت و بلاغت ذکر کرده‌اند. گاهی مراد استعمالی روشن است، ولی مراد جدی روشن نیست. البته خود این هم یک اصطلاح است؛ زیرا در باب مراد از تعبیر استعمالی و جدی، گاهی معانی دیگری هم اراده می‌شود که در کتاب‌های اصول مطرح شده است.

به‌هرحال، چنین معنایی را که عموم مردم در همهٔ زبان‌ها دارند که گاهی تعبیرات را کنایی تلقی می‌کنند و به دنبال مراد و معنایی که ارادهٔ متکلم بوده است، می‌گردند. این نوعی تفسیر است، و این تفسیر اختصاص به قرآن یا متون دینی ندارد؛ و در محاورات عرفی هم هست. وقتی گوینده مطلبی را به کنایه بیان می‌کند جا دارد که کسی توضیح دهد منظور او از این کنایه چه بوده است. ممکن است فراتر از کنایه، حتی شامل استعاره هم بشود یا انواع دیگری از کلام، از هنرهایی که در معانی بیان به کار می‌رود و از محسنات کلام است در قرآن آمده باشد. مقصود آنکه وجود تعبیر بلاغی در کلام، عیبی برای آن نیست. اگر جایی دانستیم که کلامی کنایه است یا حتی شک داریم که آیا معنای صریح واژه یا جمله‌ای مراد است یا معنای کنایی آن و ابهامی برای ما پیدا شد، باید تلاش کنیم بفهمیم آیا معنای کنایی مراد است یا ظاهری، و کدام معناست که مناسب جمله است. هیچ تعبدی هم در این روش نیست.

در روش‌های فهم محاورات عقلاً در همهٔ زبان‌ها چنین چیزی وجود دارد. مقداری عمیق‌تر از اینها کلامی است که احتیاج به تفسیر دارد؛ الفاظ رمزگونه است که با اشاره به مطلبی گفته می‌شود و کسانی که از آن اطلاع دارند این اشاره را می‌فهمند و اگر آن مطلبی که رمز به آن اشاره دارد را ندانند نمی‌فهمند که مراد گوینده چه بوده است. تفسیرهای سیاسی را می‌توان از این مقوله تلقی کرد. گاهی سیاست‌مداری سخنرانی می‌کند، سپس مفسران سیاسی آن را تفسیر می‌کنند که مرادش از فلان کلمه چه بوده است. حرکات دست و چشم و ابرو را هم ممکن است به آن ضمیمه کنند. گاهی میان مفسران سیاسی اختلاف می‌شود که مراد گوینده از این تعبیر چه بوده است. با آنکه معنای لفظ و موضوع‌له آن روشن است و ابهامی در آن نیست، اما در اینکه این تعبیر به چه معنایی اشاره دارد اتفاق نظر وجود ندارد. در روزنامه‌ها و دیگر رسانه‌های سیاسی زیاد مشاهده می‌شود که گاهی به طنز و گاهی به صورت‌های دیگر به شخصیتی اشاره می‌کنند یا به قضیه‌ای که پیش‌تر واقع شده، اما مردم عادی نمی‌دانند آن قضیه چه بوده است. فقط کسانی که می‌دانند قضیه چه بوده، متوجه آن می‌شوند. این هم گونه‌ای تفسیر است؛ ولی تفسیرهایی وجود دارد که قدری از اینها دقیق‌تر است. اینها عمومیت دارد و در کلمات عقلاً دیده می‌شود. قسم اخیرش دقیق‌تر

و پیچیده تر است، ولی به هر حال شایع است و در محاورات عقلایی وجود دارد.

**پرسش: این سنخ هم در قرآن هست؟**

**استاد مصباح:** بله؛ مثل آیه‌ای که می‌فرماید: **وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ**<sup>۱</sup>. ما نمی‌دانیم که این قتال در چه مکان و زمانی بوده است؛ ولی کسانی که داستان جنگ احد را می‌دانند، می‌فهمند که این داستان احد است، اما برای کسانی که این داستان را نمی‌دانند ابهام دارد. این را می‌توان مصداقی برای این نوع تفسیر برشمرد که قضیه‌ای واقع شده و برخی آن را می‌دانند و لفظی که به کار رفته، اشاره به آن قضیه است که برخی که قضیه را می‌دانند درک می‌کنند و برای آنها که نمی‌دانند ابهام دارد. این هم نوعی تفسیر است.

**پرسش: شاید روایاتی که قرآن را مشتمل بر اشارات می‌داند مؤید همین مطلب باشد!**

**استاد مصباح:** بله. انواع تفسیرهای بالا اشاره هم داریم. تفسیرهای عرفانی را «تفسیرهای بالا اشاره» می‌دانند. به هر حال، این، بحثی است که حقایق وجود دارد و کسانی که آن حقایق را می‌دانند این الفاظ می‌تواند برایشان اشاره‌ای به آن حقایق باشد؛ اما آنها که آن حقایق را نمی‌دانند برایشان ابهام وجود دارد.

نوع دیگری از ابهام‌هایی که در کلام پیدا می‌شود برای این است که طبع معنا طوری است که هر جور آن را بیان کنند بدون ابهام نخواهد بود. این به یک پیش‌فرض برمی‌گردد که اصولاً الفاظی را که ما درک می‌کنیم و در محاورات به کار می‌بریم نخست برای معانی محسوس وضع شده و به تدریج که بشر به معانی نامحسوس توجه پیدا کرده، رواج یافته است؛ مانند معانی اعتباری که به تدریج در اجتماعات ما پیدا شده و رشد کرده است. واژه‌های «تراست» و «کارتل» صد سال پیش اصلاً وجود نداشت. شرکت‌های چندملیتی اقتصادی که از چند کشور و چند ملیت تشکیل شوند و باهم فعالیت‌هایی داشته باشند اصلاً وجود نداشتند. پیش‌تر این عبارات قابل تفسیر نبودند. یا مثلاً اگر پیش‌تر کسی می‌گفت من مالک این فضا هستم، به او می‌خندیدند. اصلاً اینها نامعقول بود. انواع اعتباراتی که امروز در مسائل سیاسی، بین‌المللی و حقوقی داریم، مانند بیمه، سرقفلی و دیگر موضوعات مستحدثه همه اعتباراتی‌اند که به تازگی پیدا شده و پیش‌تر کسی به آنها توجهی نمی‌کرد و معنایی برایشان مفروض نبود. حال که اینها پدید آمده است باید لفظی برایشان به کار ببرند که بگویند معنایی که اعتبار کرده‌ایم چیست. برای این کار، از همان الفاظی که در آغاز برای محسوسات وضع شده است به عنوان مجاز و کنایه و استعاره استفاده می‌کنند و به تدریج، در عرف جدیدی حقیقت می‌شود. این معانی برای کسانی که با آنها آشنا نیستند و یا در عرفی که هنوز این سیر تحقق پیدا نکرده است، ابهام دارد.

از اینها مهم‌تر، معانی مجردی است که مصداق محسوس ندارد و اعتباری هم نیست، بلکه حقیقی است، اما لفظی برایشان وجود ندارد. آن حقیقت مجرد را با چه بیان کنند؟ به چه زبانی بگویند؟ اگر الفاظ جدیدی وضع

کنند که کسی معنای آنها را نمی‌فهمد و فقط وضع‌کننده می‌داند و نمی‌تواند مصداق آن را نشان دهد که من این لفظ را برای چه وضع کردم، زیرا محسوس نیست تا به آن اشاره کند، باید با قراین و واسطه‌هایی به آن امر نامحسوس اشاره کنیم. در اینجا، برای کسانی که هنوز وجود آن شیء مجرد و به‌طریق‌اولی ویژگی‌هایش برایشان روشن نیست، ابهام ایجاد می‌شود. اگر بخواهند آن را بیان کنند و چیزی درباره‌اش بگویند باید با الفاظی بگویند که درباره‌ی همین محسوسات به کار می‌رود، و اگر نخواهند چیزی بگویند مخاطب چیزی نمی‌فهمد و آن معرفت و آن حقیقت، مجهول می‌ماند. روش عقلایی این است که برای فهماندن این معانی، از همین الفاظ استفاده کنند، منتها با قراینی که بگویند این یک مصداق نامحسوس دارد.

ما درباره‌ی صفات خدا این الفاظ را به کار می‌بریم، اما شاید درست توجه نداریم. مثلاً در صفت «الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» (خدا علی است و علو دارد)، «علو» یعنی چه؟ عالی و سافل را بشر با سر خود می‌سنجد. به چیزی که با سر ما نسبتی دارد می‌گوییم عالی است، و به چیزی که زیر پای ماست، می‌گوییم سافل است. این فقط در محسوسات معنا دارد. حال می‌خواهیم بگوییم خدا مقامی دارد که عالی است. چه بگوییم؟ چه لفظی بگوییم که نظیر رابطه‌ی عالی و سافل را که درباره‌ی محسوسات وجود دارد بین خدا و مخلوقات بیان کند؟ درباره‌ی محسوسات به راحتی عالی و سافل می‌گوییم، اما اینکه مقام خدا خیلی بالاست، یعنی چه؟ یعنی بالای سر ماست و نسبت جسمانی با سر ما دارد؟! اگر چه اینها برای ما حل شده است، می‌دانیم که اینجا معنای «علو»، علو حسی نیست. درباره‌ی عظیم هم گفته‌اند: اصلش از «عظم» است به معنای استخوان. معنای لغوی «عظیم» یعنی استخوان‌دار؛ یعنی کسی که قوی است و هیکل بزرگی دارد. عظمت از همین گرفته شده است. عظمتی که ما برای خدا می‌گوییم اصلش از استخوان گرفته شده است، ولی معنایی شده که همه ما می‌فهمیم و احتیاجی به تفسیر ندارد؛ زیرا سطح فهم ما بالا آمده است و می‌دانیم که از این الفاظ چه معنایی اراده می‌شود؛ یعنی می‌فهمیم که عظمت یک مصداق حسی دارد و یک مصداق غیرحسی و معنوی مجرد. اما در خیلی چیزهای دیگر برای ما روشن نیست. به فرض درباره‌ی جبرئیل، چه بگوییم؟ بگوییم: فرشته و موجودی است که از پیش خدا می‌آید؟ پیش خدا کجاست؟ چطور پایین می‌آید؟ پایین یعنی چه؟ لابد اگر بخواهد بالا و پایین برود باید بال داشته باشد. پس بال‌هایی دارد: **أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ**. اگر چند بال داشته باشد به حتم با قدرت و سرعت بیشتری می‌تواند برود: **أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا** اینها برای فهماندن حقیقتی است که با آن آشنا نیستیم، و چون با همین الفاظ باید بیان شود متشابه پدید می‌آید. این یک سنخ از ابهام‌هایی است که تقریباً به متون دینی اختصاص دارد که ما در پی اثبات سلسله حقایقی در دین هستیم که الفاظی مخصوص به خود ندارد و لغت ما در فهم آنها وافی نیست. بنابراین، از لغاتی که برای محسوسات وضع شده، استفاده می‌کنیم و قراینی می‌آوریم که اینها مصداق غیرحسی دیگری دارد؛ تا می‌رسد به صفات خدا که می‌گوییم:

عالمٌ لا كعلمنا، قادرٌ لا كقدرتنا.

مقصود از تعبیر «بین التشبیه والتنزیه» همین است. چرا تشبیه می‌کنیم؟ چون برای بیان آن راه دیگری نداریم. چرا تنزیه می‌کنیم؟ برای اینکه مخاطب گمان نکند همان معنای حسی واژه مراد است. راه عقلایی همان است که از روش تشبیه و تنزیه استفاده کنیم. این به ابهامی تبدیل می‌شود که وقتی مخاطب آن تنزیه را ندیده است و نمی‌داند چه مصداقی دارد، تصور می‌کند که همان مصداق حسی مراد است. گرایش‌های تجسیمی که در خیلی‌ها مانند ابن تیمیه پدید آمده، از اینجا ناشی شده است؛ تعبیر «ینزل من السماء» را به معنای حسی آن گرفته است. این داستان معروف است که ابن تیمیه از منبر پایین آمد و گفت: همین‌طور که من از منبر پایین می‌آیم، خداوند در شب‌های جمعه از آسمان پایین می‌آید! یا در تعبیر دیگری از اشراف خداوند بر عبادت‌کنندگان در شب جمعه سخن گفته شده است. او به بندگان خود سرکشی می‌کند؛ مثل کسی که از بالای دیواری نگاه می‌کند!

پرسش: «عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» هم همین است؟

استاد مصباح: «علی العرش استوی» مثال روشن آن است. متشابهات برای آن نیست که ما به قضیه آشنایی نداریم یا با لفظ آشنا نیستیم؛ اصلاً طبع معنا طوری است که اقتضای تشابه دارد؛ یعنی لفظی نداریم که آن معنا را درست بیان کند.

پرسش: این مطلب را در مسئله حکمت متشابهات هم می‌توانیم بگوییم؟

استاد مصباح: بله؛ فلسفه وجود محکّمات و متشابهات - دست‌کم - در یک قسم آن، همین است؛ چون خود محکّمات و متشابهات هم تفسیر لازم دارد. اصولاً چرا قرآن متشابهات دارد؟ زیرا می‌خواهد حقایق را بیان کند که لفظ ندارد. الفاظ ما برای معانی حسی وضع شده است. ناچار باید از همین الفاظ استفاده کند و قرآینی برای بیان مقصود خود قرار دهد؛ مثلاً در جایی بگوید: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ. یا به قرآین عقلی و لَبّی اعتماد کند. کسانی که این قرآین را درک نمی‌کنند یا به آیات تنزیهی که می‌تواند رفع ابهام کند مراجعه نمی‌کنند در فهم صحیح آن درمی‌مانند. گفتیم: باید از روش «تشبیه و تنزیه» استفاده کنیم. تشبیه در اینجا آمده و تنزیه در آیه دیگر آمده است. از همین جا، می‌توانید بگویید یک مصداق روشن «تفسیر قرآن به قرآن» جایی است که باید مطلبی را به کمک قرینه‌ای بیان کرد. ممکن است این قرینه را همه مخاطب‌ها احتیاج نداشته باشند. خود پیغمبر اکرم ﷺ مطلب را می‌فهمد؛ اما کسانی که ادله عقلی روشنی برای مطلب دارند اصلاً معنای محسوس به ذهنشان نمی‌آید.

پرسش: مرحوم علامه طباطبایی ﷺ معتقد بودند که قرآن برای بعضی از مخاطبان تشابه ذاتی ندارد.

استاد مصباح: بله؛ البته باید عبارت «ذاتی» تفسیر شود تا بدانیم مقصود از آن چیست؛ یعنی آنکه برای همه به‌طور مطلق تشابه داشته باشد. دست‌کم، برای خود پیغمبر اکرم ﷺ تشابه ندارد. شاید یکی از معانی آنما يعرف القرآن من خوطب به همین باشد که لفظ هر طور بیان شده باشد، پیغمبر ﷺ معنی آن را می‌فهمد؛ دیگران هستند که احتیاج به قرینه و توضیح و تفصیل دارند. بنابراین، رفع ابهام از متشابهات، نوعی تفسیر است. در هریک از این

چند قسمی که عرض کردم شاخه‌هایی از تفسیر وجود دارد و شامل تفسیر مجمل و مبین، عام و خاص و امثال اینها می‌شود که در کلمات عقلا هست و اختصاصی به قرآن ندارد. آیا این لفظ عامی که اینجا وارد شده، واقعاً هیچ تخصیصی نخورده یا تخصیص خورده است؟ یا نسبت به این عام و خاص، عام و خاص مطلق است یا نه، و امثال اینها. اینها زمینه‌ای فراهم می‌کند برای اینکه لفظ تفسیر شود. جز اینها موارد دیگری داریم که در حوزه فراتری قرار دارد؛ مثل بطن، تأویل، تعیین مصادیق و چیزهایی از این قبیل. تأویل این نیست که ما معنای لفظ را نمی‌فهمیم، و طبق یک تفسیر، اصلاً از سنخ معنا نیست، بلکه درک و شناخت حقیقت عینی مفهوم ذهنی است.

پرسش: آیا آیه ۷ سوره آل عمران، که آیات را به دو نوع محکم و متشابه تقسیم می‌کند، به نوع خاصی از تفسیر اشاره دارد؟ یعنی آیا باید آیات متشابه را به آیاتی برگردانیم که فهم را برای ما آسان می‌کند؟

استاد مصباح: ما هر جا هر تعریفی ارائه کنیم مصادیق مشتبهی برایمان پیش می‌آید. مثلاً در آیه هفتم سوره آل عمران، باید دید کلمه «تأویل» به چه معناست. آیا «تأویل القرآن» است یا «تأویل المتشابه؟»  
پرسش: خود آیه می‌فرماید: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ...

استاد مصباح: ضمیر در «تأویله» به متشابه برمی‌گردد یا خود قرآن؟ در ظاهر، به خود قرآن برمی‌گردد؛ چون اگر مرجع آن متشابهات باشد قاعدتاً باید ضمیر مؤنث بیاید. اینکه خود آن آیه را ما چطور تفسیر کنیم، این تفسیر قسم اول است که اصلاً ما خود لفظ را درست بفهمیم. به هر حال، فرض ما این است که ما محکم و متشابهی داریم و چیز دیگری هم به نام «تأویل» داریم. تأویل اختصاص به متشابهات ندارد؛ محکم هم تأویل دارد. پس باید بینیم «تأویل» یعنی چه؟

با توجه به تقسیمی که در انواع تفسیر بیان شد، مرحوم علامه که فرمودند تفسیر «قرآن به قرآن»، کدام یک را اراده کرده‌اند؟ آنچه مسلم است ایشان این سخن را در مقابل کسانی فرموده‌اند که می‌گویند قرآن را اصلاً نمی‌شود تفسیر کرد و فقط معصومان باید آن را تفسیر کنند؛ یا کسانی که می‌گفتند: قرآن را با علوم دیگر باید تفسیر کرد. ایشان می‌گویند: هیچ کدام از اینها درست نیست؛ ما می‌توانیم قرآن را با قرآن تفسیر کنیم. اینکه کجا می‌توانیم و کجا نمی‌توانیم، فرق تفسیر و تأویل چیست، محکم و متشابه چیست، اینها چیزهای جدایی است.

درباره اینکه آیا ما می‌توانیم چیزی از قرآن بفهمیم یا نه، در اینجا سه گرایش وجود دارد: یکی اینکه باید فقط با تعبد به کلام معصوم فهمید و ما حق نداریم از هیچ چیز دیگری استفاده کنیم؛ دیگر اینکه در مقابل این، ما اصلاً به کلام معصوم کاری نداریم؛ با عقل، عرفان و علوم طبیعی می‌توانیم آن را درک کنیم. هر دو اینها را ایشان تخطئه می‌کنند و قسم سوم را عرضه می‌کنند که در مقابل دو گرایش افراط و تفریط است. ایشان می‌فرمایند: ما خودمان می‌توانیم از قرآن استفاده کنیم؛ اما نه به کمک علوم و کشفیات علمی، بلکه به کمک خود قرآن. در کجا؟ آنجا که خود گوینده خواسته است با این لفظ معنایی را اراده کند. وقتی مخاطب آن عموم مردم هستند، می‌خواهد چیزی را به عموم مردم بفهماند. البته نه مثل آنچه از حروف مقطعه اراده کرده است، بلکه خواسته برای همه مردم بگوید،

وگرنه این طور سخن نمی گفت. حروف مقطعه لفظی یا سرّی است که در قرآن آمده است. «میان عاشق و معشوق سرّی است / چه داند آن که اشتر می چراند؟» خدا خواسته است فقط پیغمبرش بفهمد. این ربطی به ما ندارد. رمزی است بین خدا و پیامبرش. اینها به گونه‌ای نیست که ما بخواهیم آن را با قرآن تفسیر کنیم. اما آنچه خدا اراده کرده، این است که این مطالب را به عموم مخاطبان بفهماند و عقلا هم با روش عقلایی خودشان می‌خواهند از این لفظ معنایی بفهمند.

یکی از روش‌هایی که همه عقلا دارند این است که از یک بخش از کلام، برای بخش دیگر آن استفاده می‌کنند. اینجاست که می‌گوییم: برای تفسیر بخشی از قرآن، می‌توان از آیات دیگر استفاده کرد. مصداق آن چیست؟ هیچ وقت ما نگفته‌ایم که با قرآن می‌توان مصداق آیات را بیان کرد؛ زیرا متکلم در مقام بیان مصداق نبوده است. آنچه در مقام بیان آن برای مخاطبان عام است، آن را چطور می‌توان کشف کرد؟ در مقابل کسانی که می‌گویند اصلاً نمی‌شود آن را کشف کرد، مرحوم علامه می‌گویند: می‌شود کشف کرد. پس ما می‌توانیم قرآن را تفسیر کنیم. با چه چیزی تفسیر کنیم؟ با علوم و معارف بشری؟ نه، با خود قرآن.

پرسش: حضرت عالی در همه موارد، مصداق را خارج از تفسیر می‌دانید؟

استاد مصباح: بله؛ اصطلاح شایع تفسیر شامل آن نمی‌شود. ممکن است ما تفسیر را به گونه‌ای تعریف کنیم که شامل تأویل هم بشود. خیلی‌ها هم گفته‌اند. شاید در خیلی از تفاسیر هم دیده باشید که می‌گویند: «التفسیر والتأویل مترادفان».

پرسش: یعنی اینجا مصداق لازم نیست؟ چون اگر با مصداق مطلب روشن نشود، هدفی که از بیان آیه مورد نظر بوده است محقق نخواهد شد.

استاد مصباح: یک وقت متکلم می‌خواهد با این لفظ، مصداق را بگوید؛ یک وقت ما احتیاج به مصداق داریم؛ اما او می‌گوید: لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ؛<sup>۱</sup> یعنی تا تو برای مردم آنچه را که به سوی آنها فرستاده شده است، تبیین کنی. او نمی‌خواهد اکنون بیان کند و در مقام بیان آن نیست.

پرسش: یعنی ما دیگر نمی‌توانیم تبیین و تفسیر کنیم؟

استاد مصباح: این دیگر تفسیر به معنای مصطلح نیست. از «تفسیر قرآن به قرآن» این را اراده نمی‌کند.

پرسش: به نظر می‌رسد تفسیر «قرآن به قرآن» همان شیوه محاوره عقلا و شیوه متعارف است؛ یعنی باید ببینیم قرآن با همین الفاظ و عبارات در صدد بیان چه چیزی بوده است.

استاد مصباح: بله، هیچ چیز تعبدی نیست.

پرسش: بنابر فرمایش مرحوم علامه، قرآن هم در بیان مقاصدش، روش نوظهوری اختیار نکرده، بلکه به همان

روش متعارف عمل کرده است. در برداشت از قرآن هم مثل سایر سخنان عمل می‌شود. ایشان تصریح می‌کنند که کلام عربی است و دلیلی هم نداریم که خداوند چیزی غیر از ظاهر آیه اراده کرده باشد. در واقع، از همان روش محاوره‌ی عقلایی استفاده می‌کنیم.

استاد مصباح: بله، برداشت ما این است. اگر تعیین مصادیق، اگر لازم هم باشد، اما قرآن در مقام بیان آن نیست. پرسش: آیا درست است که بگوییم: باید ببینیم خداوند با این عبارات، در صدد بیان چه چیزی به مخاطبان است؟ یعنی حد مراد خداوند را بشناسیم و در این حد از خود قرآن می‌توانیم استفاده کنیم. بله، البته قرآن مخاطبان خاصی هم داشته است که قطعاً برای فهم مراد، باید به آن مخاطبان خاص مراجعه کرد؛ یعنی گاهی مفاهیمی و رای این حد ظاهری و عرفی داشته که آن در جای خودش؛ ولی در حدی که خواسته به عموم مخاطبان بفهماند همین الفاظ و عبارات برای فهم مرادش کافی است.

استاد مصباح: تفسیری که عرض کردم، چند کاربرد دارد. باید این را روشن کنیم. آنچه ایشان «تفسیر قرآن به قرآن» می‌خوانند، در جایی است که آیات قرآن «بیان للناس» است و عموم مردم باید استفاده کنند. آنها می‌گویند: از خود قرآن استفاده می‌شود و احتیاج به چیز دیگری ندارد؛ یعنی آنچه این آیه برای مخاطبان عادی در مقام بیان آن است. اما راه‌های دیگری هم وجود دارد. بعضی از آنها را پیغمبر ﷺ باید تبیین کند: لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ<sup>۱</sup> مصادیق است، رفع اجمال‌هاست، تفصیل کلامی است که مثلاً به اجمال گفته است؛ مانند اَقِيمُوا الصَّلَاةَ؛ اما نگفته که نماز چیست، و پیغمبر باید آن را بیان کند. ما ادعا نمی‌کنیم که می‌توانیم کیفیت نماز را از قرآن استفاده کنیم.

گاهی قرآن برخی جزئیات را بیان کرده است؛ مانند بخشی از احکام تیمم که در آیه فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ<sup>۲</sup> بیان شده است. در جایی هم می‌فرماید: اَقِيمُوا الصَّلَاةَ، اما نمی‌گوید چگونه نماز بخوانید. جاهایی هم فرموده است: ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا؛<sup>۳</sup> اما قرآن در مقام بیان این نیست که اینها جزو نماز است و چگونه باید بخوانند و نماز چند رکوع و چند سجده دارد. «تبیین» در اینجا صدق می‌کند، ولی تفسیر نیست. بیان کیفیت عملی است که به اجمال به آن اشاره شده و خود قرآن در مقام بیانش نبوده است. مقام بیانش را به پیغمبر داده است. اما قرآن اگر غیر از تفسیر، چیز دیگری به نام «تأویل» دارد، به نام «بطون» دارد یا «دلایل اشاره» دارد، این اصلاً در مقامش نیست. ممکن است کسی به آنها هم تفسیر اطلاق کند، اما آن، اطلاق دیگری است.

پرسش: گاهی به مرحوم علامه طباطبایی اشکال می‌شود که مگر می‌توان تفصیل احکام را از قرآن فهمید؟ ما ناچاریم به روایات مراجعه کنیم. به نظر شما، آیا این خارج از محدوده تفسیر است؟

استاد مصباح: بله، غیر از مدعای ایشان است.

۱. نحل (۱۶)، ۴۴.

۲. مائده (۵)، ۶.

۳. حج (۲۲)، ۷۷.

پرسش: بنابراین، حتی تفسیر عقاید نیز ممکن است خارج از حوزه تفسیر باشد؛ یعنی کلیات عقاید در قرآن مطرح شده باشد؛ ولی به تفسیر آن نیاز داشته باشیم. در این صورت باید تفسیر آن را از روایات بگیریم.

استاد مصباح: یا باید از روایات بگیریم یا از دلیل عقلی. درباره دلیل عقلی هم قرآن در مقام این نیست که بگوید اینکه من می گویم همین است و بس. باید دید آنچه فعلاً با این بیان و با این لفظ می خواهد برای مخاطبان عام بیان کند، چیست.

پرسش: آیا ملاکی وجود دارد که بفهمیم خدا در صدد بیان چه مقداری بوده است؟ اگر ممکن است مصداقی برای قرآن بیان بفرماید.

استاد مصباح: این را می توان با قراین عقلی فهمید. به فرض، وقتی می گوید: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ اصلاً در مقام این نبوده که بگوید روزه ای برای شما واجب است؛ پس چگونه است؟ در مقام چه بوده است؟ آیه فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ<sup>۲</sup> در مقام این نیست که بگوید باید روزه بگیرید. پس چه می خواهد بگوید؟ هر عاقلی می فهمد که این در مقام تشریح است؛ می خواهد تکلیف واجبی را معین کند. اگر کسی ادعا کند که ما نمی دانیم روزه چیست و برای ما ابهام دارد، این حجیتی ندارد.

پرسش: درباره اطلاقات قرآنی گفته اند که در مقام بیان نبوده و طبعاً باید به اهل بیت علیهم السلام مراجعه شود. در اصول هم می گویند که اگر متکلم در مقام بیان نباشد، اصلاً همان اطلاق را هم نمی توان اخذ کرد. این شبهه درباره مطلقات قرآنی چگونه جواب داده می شود؟

استاد مصباح: در اصول، بحث شده که مقدمات حکمت چیست و برای اطلاق، از چه مقدماتی باید استفاده کنیم. این یک بحث اصولی است. مفروض ما این است که با این بحث ها می فهمیم عقلاً چه انتظاری از این کلام دارند. اگر واقعاً برای ما معلوم نباشد که آیا رازی را می خواسته است به پیغمبر صلی الله علیه و آله بگوید که ربطی به ما ندارد یا می خواهد تکلیف ما را معین کند: در آیه ای همانند **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَ...**<sup>۳</sup> اگر بگوییم اصلاً نمی خواهد بگوید که مصرف زکات چیست، پس در مقام چیست؟ قصه می گوید؟! اما اینکه سهم ها در این عناوین مساوی هست یا نه، آیه در مقام بیان آن نیست که بگوییم سهم فقرا و مساکین و ابن السبیل همه مساوی است. از کجا بگوییم؟ آیا اگر با دلیل منفصلی می گفت که سهم آنها دوبرابر آن یکی است، با این تعارضی داشت؟ اینها مباحثی است که باید در اصول حل کنیم. اما وقتی کسی مطلبی را برای ما بیان می کند و ما را تحریض می کند که فکر کنید، تدبر کنید، اگر ما بگوییم نمی فهمیم، پس چه بگوید و با چه کسی صحبت کرده است؟ آیا شامل ما هم می شده یا نه؟ اینها شذوذ است. وقتی می گوید: **بَيَانٌ لِلنَّاسِ**<sup>۴</sup> و **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**، یا **أَيُّهَا النَّاسُ**، یا **بَنِي آدَمَ**، هر

۱. بقره (۲)، ۱۸۳.

۲. بقره (۲)، ۱۸۵.

۳. توبه (۹)، ۶۰.

۴. آل عمران (۳)، ۱۳۸.



عاقلی می‌فهمد. اگر من بگویم نمی‌دانم مقصود او ما بودیم یا نه، شاید فقط همان عرب‌های آن زمان مخاطب او بوده‌اند، اینها شذوذ است. هیچ عاقل و منصفی حتی احتمال اینها را هم نمی‌دهد. به همین دلیل می‌گوییم: اینها را می‌دانیم. پس می‌دانیم که در مقام بیان چه بوده است. حالا که در مقام بیان بوده، اگر ابهامی برای ما داشته باشد، آیا می‌توانیم از آیه دیگری ابهام را برطرف کنیم؛ همان‌گونه که ممکن است گوینده‌ای یا معلمی در جایی چیزی گفته باشد و فرض بر این بوده که شاگردها آن را یاد گرفته‌اند و دیگر توضیح بیشتر نداده است، می‌گویند برای فهم سخنانش، از همان کلام او استفاده می‌کنیم. «تفسیر قرآن به قرآن» یعنی این کلام منسجمی است که همه اجزایش باهم هماهنگ است و می‌توان از جزئی برای جزء دیگر استفاده کرد و برای فهمیدن آنچه در مقام بیانش بوده است، به چیز دیگری احتیاج نیست. آری، ممکن است اطراف آن مطالب زیادی باشد که لازم است بیان شود. او در مقام بیان برخواهد آمد یا بیانش را بر عهده دیگری خواهد گذاشت؛ اما این آیه در مقام بیان آن نیست.

پرسش: لطفاً به‌طور خلاصه، مهم‌ترین مبانی و پشتوانه‌های نظری تفسیر قرآن به قرآن را از منظر علامه طباطبایی \* بیان فرمایید.

استاد مصباح: این اصول را در یک فرمول نمی‌توان بیان کرد. باید ببینیم کجا برای ما ابهام پیدا می‌شود و ایشان در آنجا به چه استناد کرده است. مدعای ما فقط در اصل معنای تفسیر «قرآن به قرآن» و منظور ایشان از این تعبیر بود که عرض کردم. کلید فهم آن این است که ما اول کلمه «تفسیر» را معنا کنیم و بدانیم تفسیر با بیان بطون و تأویلات و نیز بیان مطالبی که آیه در مقام بیان آن نیست، تفاوت دارد و اینها ربطی به تفسیر ندارد. منظور از «تفسیر» آن است که مخاطب بر اساس ذوق و قراین عقلایی به مقاصد کلام دست می‌یابد. خیلی از قراین آن هم از خود قرآن است. امر به تدبیر و تذکر و خواندن و استفاده کردن، حجت بودن کلام خدا بر مردم و... مفروضات ماست. از همه اینها می‌فهمیم که هدف قرآن این است که ما با روش عقلایی بفهمیم؛ یعنی فارسی‌زبان نگوید: من نمی‌فهمم، پس برای من حجت نیست. راه عقلا این است که هر کلامی را باید با اصول دستوری خودش فهمید. باید لغت یاد گرفت، قواعد صرف و نحو و سایر فنون فصاحت و بلاغت را آموخت تا بتوان از آن استفاده کرد. همه عقلا می‌دانند که اینها شرط استفاده از لفظ است. اینها را نمی‌توان گفت «تفسیر قرآن به غیر از قرآن». اینها تفسیر نیست؛ ابزار فهم است. حال اگر کلامی را در مقام بیان مطلبی القا فرموده است و می‌دانیم در این مقام می‌خواهد چه بگوید، این به‌صورت کلی است، اما نمی‌دانیم از این لفظ چه اراده کرده است. به همین دلیل، ابهام پدید می‌آید که فلان واژه حقیقت است یا مجاز، کنایه است یا استعاره، مطلق است یا مقید و مانند آن. اینها را از جای دیگری می‌توانیم استفاده کنیم.

استفاده از یکی از راه‌ها به معنای این نیست که هیچ راه و قرینه دیگری وجود ندارد. مثلاً در تاریخ آمده که آیه

وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ<sup>۱</sup> مربوط به جنگ احد بوده است. اگر بگوییم از این آیه نمی‌خواهیم چنین استفاده‌ای بکنیم، باید تاریخ بدانیم و اگر تاریخ بدانیم می‌توانیم آنچه را این آیه در مقام بیانش هست از آن استفاده کنیم. اینکه در چه زمانی بوده یا کدام نقطه روی زمین بوده، این آیه در مقام بیانش نیست. این آیه در مقام بیان این نیست که چند نفر و چه کسانی با پیغمبر بودند. اگر اینها را بخواهیم بدانیم باید از آیات و روایات و چیزهای دیگر استفاده کنیم. معنای این سخن این نیست که تفسیر قرآن به غیر از قرآن شده است. اینها اصلاً تفسیر نیست. «تفسیر» این است که ببینیم کلامی که در مقام بیان معنایی است، آن معنا از این لفظ چگونه استفاده می‌شود؟ عموم دارد، خصوص دارد، مجاز است، حقیقت است یا... اگر مثلاً مترادفات است یا مشترکات لفظی است و امثال اینها، قرآینی که برای فهم این کلام لازم است را می‌توانیم از آیات دیگری استفاده کنیم، بدون کلام معصوم یا بدون استفاده از علومی که ربطی به قرآن ندارد؛ یعنی علوم مستقل. این یک موضع‌گیری در مقابل آن دو گرایش افراطی و تفریطی است. این معنایش آن نیست که ما به کلی باب فقه را ببندیم یا روایات را کنار بگذاریم و بگوییم به آنها احتیاج نداریم، یا اینکه برای فهم قرآن نمی‌شود از روایات استفاده کرد. همه‌جای تفسیر علامه از روایات استفاده شده است؛ بلکه در عمل، ایشان با تأمل در آیه و تلاش برای در نظر گرفتن معنای ابتدایی آن، مقید بودند به روایات مراجعه کنند تا در فهم این آیه اشتباهی صورت نگیرد. اگر نکته‌ای در روایات هست و من متوجه نشدم، نباید برای فهم قرآن به روایت متعبد شوم. ایشان می‌گویند: برای فهم آنچه قرآن در مقام بیان آن است اولاً، ما احتیاج به تعبد به روایات نداریم؛ ثانیاً، به علوم دیگر هم احتیاجی نداریم؛ اما اگر بخواهیم چیزهای دیگری زاید بر آنچه آیه در مقام بیان آن است بدانیم یا اگر متکلم در زمان و مکان دیگری به روش دیگری بیانی داشته، و بخواهیم آنها را از این آیه استفاده کنیم، به قرآینی دیگری احتیاج داریم. اما آنچه را خواسته است با این لفظ به عموم مردم بفهماند، عموم مردم با روش عقلایی و با رعایت اصول محاوره می‌توانند این فهم را از خود قرآن داشته باشند و احتیاجی به تعبد نسبت به روایات و استفاده از علوم تجربی و امثال اینها ندارند.

پرسش: آیا تمام آیات را به اندازه‌ای که مراد خداوند است، می‌توان فهمید؟

استاد مصباح: عرض کردم که موارد شبهه ممکن است همه‌جا باشد.

پرسش: مرحوم علامه در تفسیر، در موارد متعددی می‌گویند: این را باید از روایت فهمید؛ مثل حَافِظُوا عَلَي الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَىٰ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَعَلَّكُمْ تُفْهَمُونَ؛ یعنی خود مرحوم علامه هم در عمل، بعضی از آیات را به کمک روایات تفسیر کرده است.

استاد مصباح: بالاخره این مثال‌ها و موارد مشابه دیگر وجود دارد. آیا از لفظ «آب» روشن‌تر داریم؟ در تمام زبان‌ها هست؛ اما به هر حال، جایی شک می‌کنیم که این آب است یا نه. نباید توقع داشته باشیم که وقتی یک قضیه

را می‌گوییم یا تعریفی می‌کنیم، هیچ مورد مشتبه‌ی پیدا نشود. این توقع بیجایی است. یا فرض کنید ممکن است در جایی خود ایشان اشتباه یا غفلت کرده باشند. نخست باید مراد ایشان را از تفسیر بررسی کنیم.

پرسش: اصولاً چون قرآن در اوج فصاحت و بلاغت است و چیزی هم خلاف این ظاهر ارائه نکرده، باید بتوانیم با همین آیات قرآن، مفهوم خداوند را بفهمیم.

استاد مصباح: آنچه را که گوینده در مقام بیان آن بوده است، از هر عبارتی باید بفهمیم. شاید این سخن احتیاج به دلیل قرآنی هم نداشته باشد. اصلاً عقلایی است و اگر این نباشد خلاف حکمت است؛ خلاف فصاحت و بلاغت قرآن هم هست؛ یعنی اگر قرآن دشوار و پیچیده سخن گفته باشد طوری که ما نفهمیم، کار غیرحکیمانه‌ای است؛ یعنی خدا خواسته برای مردم معما بگوید و مردم را گیج کند! پس برای چه اینها را می‌گوید؟ این همه تأکید وجود دارد که **فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ**<sup>۱</sup> برای چیست؟

پس اگر جایی مثلاً مرحوم علامه به ناچار از سنت استفاده کرده یا احیاناً در تفسیر و کشف مراد خداوند خطایی نموده، این را نمی‌توان نقضی بر این مبنا و این روش دانست؟

بله، علاوه بر این، اگر مرحوم آقای طباطبایی<sup>۲</sup> تفسیری را از عالم دیگری که قبل از خودشان بوده یاد گرفته‌اند این موجب می‌شود که بگوییم خلاف روش تفسیری خودشان است؟ تنبه است به اینکه فلان آیه این نکته را دارد یا این را عالم دیگری متوجه شده است. برای مثال، برای اولین بار از شیخ بهائی دیدم که در تفسیر آیه **صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ**<sup>۳</sup> می‌گوید: **مُصَدِّقَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ** کسانی هستند که در آیه **وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ**<sup>۴</sup> آمده است. مرحوم آقای طباطبایی<sup>۵</sup> هم همین را گرفته‌اند. حال باید بگوییم که ایشان از دیگری یاد گرفته و تعبد کرده است؟ وقتی از کلام شیخ بهائی می‌شود استفاده کرد، از سخن امام صادق نمی‌شود استفاده کرد؟ وقتی ما با استناد به روایت گفتیم که امام صادق<sup>۶</sup> این‌گونه فرموده است، یعنی ما این نکته را از ایشان یاد گرفته‌ایم. روش همین است.

پرسش: وقتی امام صادق نکته‌ای را می‌فرمایند، ما متوجه می‌شویم همین نکته را آیه در خودش دارد.

استاد مصباح: بله، مثل معلمی که به ما یاد می‌دهد؛ مثل ما که از تفسیر *المیزان* یاد می‌گیریم که این آیه را چطور باید با آیه دیگر تفسیر کرد. اما آیا این معنایش آن است که به غیر قرآن احتیاج داشتیم؟ ما توجه نداشتیم که از کجای قرآن می‌شود استفاده کرد. این معنایش این نیست که شما کار دیگری کرده‌اید. نه، من از آنجا یاد گرفتم. او به من گفت که از این آیه می‌شود برای آن استفاده کرد.

اگر ما در هر مسئله‌ای روی مفردات دقت کنیم بسیاری از مسائل حل می‌شود. منظور آقای طباطبایی<sup>۷</sup> از «تفسیر

۱. مزمل (۷۳)، ۲۰.

۲. حمد (۱)، ۷.

۳. نساء (۴)، ۶۹.

قرآن به قرآن» چه بوده است؟ روش ایشان چه بوده است؟ باید ببینیم «تفسیر قرآن به قرآن» یعنی چه و در مقابل چه کسی گفته شده است؟ کلمه «تفسیر» یعنی چه؟ کلمه قرآن یعنی چه؟ اگر همین را درست بفهمیم و ببینیم در مقابل چه کسانی و در چه مقامی این تفسیر را القا کردند، خیلی از مشکلات حل می‌شود. کلمه «تفسیر» چند کاربرد دارد؟ «تفسیر قرآن به قرآن» شامل متون هم می‌شود یا خیر؟ باید ببینیم ما «تفسیر» را چطور معنا می‌کنیم. وقتی ایشان گفتند «تفسیر»، چه معنایی را اراده کرده‌اند؟ به نظر من، اگر این موضع‌گیری را درست طرح کنیم، بسیاری از شبهات خودبه‌خود حل می‌شود.

پرسش: درباره ویژگی‌های تفسیر المیزان بسیار گفته‌اند. قبل از مرحوم علامه طباطبایی رحمته‌الله هم «تفسیر قرآن به قرآن» وجود داشته است؛ اما کار ایشان برجستگی خاصی در میان تفاسیر دارد؛ چه به لحاظ روشی و چه به لحاظ محتوا. درباره ویژگی تفسیر علامه طباطبایی رحمته‌الله هم صحبت‌های بسیاری مطرح شده است. حضرت آیت‌الله جوادی آملی - مد ظله العالی - یکی از ویژگی‌های تفسیر المیزان را «استفاده از غرر آیات» می‌دانند؛ یعنی آیاتی که نقش محوری و کلیدی در بازگشایی مراد از آیات دیگر دارند. به نظر جناب عالی، ویژگی‌های روش تفسیری تفسیر المیزان چیست و چه چیزی باعث شده است که این تفسیر برجسته شود؟

استاد مصباح: روش تفسیری ایشان این است که سعی کرده‌اند آنچه را آیه در مقام بیان آن است، به کمک خود آیات بیان کنند.

پرسش: یعنی ایشان نیز مانند دیگران که روش تفسیری «قرآن به قرآن» داشتند، عمل کرده‌اند؟

استاد مصباح: اینکه دیگران هم چنین تفسیر کرده‌اند، مثل خیلی از مطالب دیگر، به‌عنوان یک اصل کلی، که در همه کارشان منعکس باشد یا دست‌کم ادعای آن را داشته باشند، نبوده است. خیلی جاها مانند مثالی که از شیخ بهایی نقل کردم، مطالبی به این روش تفسیر شده است؛ اما این‌طور نیست که از اول تا آخر قرآن را به این صورت تفسیر کرده باشند. خیلی از علمای اهل تسنن هم این کار را کرده‌اند و خیلی جاها برای تفسیر یک آیه، از آیه دیگر کمک گرفته‌اند؛ اما این را به‌عنوان یک روش برای کل قرآن ملاک قرار نداده‌اند. ایشان احساس نیاز کردند به اینکه در این عصر، باید به‌گونه‌ای تفسیر کرد که متقن باشد، و مخالفان هم اگر منصف باشند و از انحرافات و افراط و تفریط‌ها به دور باشند به‌آسانی می‌پذیرند. ایشان در مقدمه توضیح داده‌اند که چه روش‌هایی تاکنون معمول بوده است؛ از علم حروف و اعداد و مانند آن برای فهم قرآن استفاده می‌کردند که روش‌های صحیحی نیست. ما می‌گوییم این قرآن برای مردم نازل شده است و مردم باید از آن استفاده کنند. خود قرآن در مقام بیان برخی مطالب است و اموری را هم راهنمایی کرده است که از جاهای دیگر استفاده کنید؛ همان‌گونه تفصیل احکام را به عهده پیغمبر اکرم گذاشته است. آیا می‌توان آنچه را که خود قرآن در مقام بیانش بوده است، با رعایت روش‌های عقلایی فهمید؟ آیا باید به کلام معصوم تعبد کرده، بگوییم چون معصوم فرموده، معنایش این است؟

پرسش: ولو اینکه ما هیچ ربطی احساس نکنیم؟

**استاد مصباح:** ولو هیچ ربطی نداشته باشد. یا نه، اگر ما معنا را هم بفهمیم، اما حق نداریم بگوییم چون ما می‌فهمیم منظور همین است، یا باید بگوییم چون امام فرموده است منظور این است. آیا این طور است؟ یا نه، اول باید برویم از علوم استفاده کنیم و ببینیم علوم چه چیزی را اثبات می‌کنند؛ بعد بگوییم قرآن هم همین را می‌گوید. یعنی برای فهم قرآن، باید از علوم استفاده کنیم. این دو گرایش اصلی، خراب و مضر است. روش اصلی ایشان که مشخصه ذاتی تفسیر علامه طباطبایی رحمته است، همین است. اما کتاب تفسیر ایشان برکاتی دارد که خارج از این نکته است. مثلاً مجموعه آیاتی را که درباره موضوع مهمی بوده، تحت عنوانی مستقل مورد بحث قرار داده‌اند؛ یا در مسائل تاریخی و فلسفی بحث کرده‌اند که گاهی به مناسبتی خواننده احتیاج داشته که این مسئله را بداند و آن را تحت عنوان مستقل - مثلاً «بحث فلسفی» - آورده‌اند. این کتاب این ویژگی‌ها را دارد؛ اما این روش تفسیری نیست. یک وقت سؤالمان این است که روش تفسیری ایشان چه ویژگی‌هایی داشته، که این با همان نکته‌ای که عرض کردم روشن می‌شود؛ اما گاهی می‌گوییم کتاب تفسیری ایشان چه امتیازاتی دارد؟ یکی همین است که به مسائل اساسی اسلام اهمیت داده و سعی کرده‌اند ریشه‌ها محکم شود. سعی کرده‌اند در مقام بیان، طوری باشند که سایر ملل و فرق از اسلام ناب زده نشوند و احساس همدلی کنند. گاهی از کتاب‌های آنها نقل کرده‌اند؛ به‌ویژه در بحث‌های روایی. این خیلی برای آنها جاذبه دارد. آن تقریظ‌هایی که برای تفسیر *المیزان* نوشته‌اند به دلیل همین همدلی‌هاست. می‌گویند: ایشان تفسیر شیعه نوشته، ولی به کتاب‌های ما استناد کرده است.

**پرسش:** در عین حالی که کاملاً همسو با روایات شیعه مشی کرده‌اند؟!

**استاد مصباح:** بله، و در عین حال، دقت کرده‌اند که نقل از آنها اصالت ندارد. درست است که از آنها هم نقل می‌کنیم، اما این برای آن است که تألیفی باشد، وگرنه اصل، استفاده از خود آیات است و تعبدمان هم به روایات خودمان است؛ مگر آنکه آنها مؤیداتی بر اینها باشد. همین طور در مسائل عقلی به فرض، بحث فلسفی مطرح کرده‌اند، اما نگفته‌اند که فهم آیه متوقف بر این بحث فلسفی است، بلکه گفته‌اند: به مناسبت این آیه، خوب است به این بحث فلسفی توجه شود، یا بحث‌های عرفانی - اخلاقی و سایر بحث‌های دیگری که به مناسبت آورده‌اند.

**پرسش:** از شما تشکر می‌کنیم. نکات کلیدی که فرمودید قطعاً راه‌گشاست و می‌تواند بسیاری از شبهات را برطرف کند. ان شاء الله این جلسات استمرار داشته باشد و بتوانیم نکات دیگری را در همین باب استفاده کنیم.

**استاد مصباح:** ان شاء الله اگر توفیقی باشد، در بحث‌های تفسیری شرکت کنیم و یادی از مرحوم علامه

طباطبایی رحمته داشته باشیم و از انوار علوم و معارف ایشان بهره‌ای ببریم. ایدکم الله جمعاً.

## «مبانی و روش‌های تفسیری علامه طباطبایی»

### در گفت‌وگو با آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی

#### (قسمت دوم)

پرسش: از جمله مباحث مهم در باب مبانی تفسیر قرآن، «زبان قرآن» است. در این باره دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است. بعضی، زبان قرآن را، زبان عرف عام و زبان محاوره عقلایی دانسته‌اند؛ یعنی قرآن با زبان مشترک مردم با آنها سخن گفته است. بعضی هم زبان قرآن را «تلفیقی» یا «زبان هدایت» دانسته‌اند. مرحوم علامه طباطبایی<sup>ع</sup> در بعضی از مواضع تفسیر المیزان تصریح می‌کنند که قرآن برای ارتباط با مخاطبان خود، مسلک و روش جدیدی را اختراع و ابداع نکرده، بلکه برای ابلاغ پیام‌های خود از همان چارچوب‌های متداول و رایج گفت‌وگو استفاده کرده است. اما در مواجهه با بعضی عبارات قرآن، درمی‌یابیم که درک آنها مشکل است؛ مانند حروف مقطعه یا ماجرای خلقت آدم و سجده فرشتگان بر او. مرحوم علامه در این باره بیان مفصلی دارند. ایشان از یک سو، تصریح می‌کنند که زبان قرآن، زبان ویژه‌ای که نوظهور باشد، نیست. از سوی دیگر، بر این باورند که برای فهم مراد خداوند متعالی از آیات، نباید به این چارچوب‌های متداول عرفی بسنده کنیم. لطفاً به طور دقیق بفرمایید نظر علامه طباطبایی<sup>ع</sup> درباره زبان قرآن چیست و چگونه می‌توان این عبارات را باهم جمع کرد؟ چگونه می‌توان از یک سو، زبان قرآن را زبان محاوره عقلایی و مشترک دانست و از سوی دیگر، معتقد بود که برای فهم معارف قرآن، چارچوب‌های متعارف کافی نیست؟

استاد مصباح: گاهی بر اساس اصطلاحات علوم اجتماعی درباره مسئله زبان قرآن بحث می‌کنیم، که این زبان چه زبانی است، و گاهی مقید به حفظ اصطلاح نیستیم. بر حسب اصطلاح، اقسامی برای زبان ذکر کرده‌اند که شاید استقصای کامل نشده باشد: اولی زبان «واقع‌نما» است؛ یعنی زبانی که می‌خواهد واقعیتی را آن‌گونه که هست؛ نشان دهد؛ دوم زبان «نمادین» (سمبولیک) است که با رموز و اشارات و نمادها می‌خواهد مطلبی را بیان کند؛ سوم زبان «اسطوره» است. بعضی برای دین زبان خاصی قایل شده و گفته‌اند: زبان دین چیزی شبیه اسطوره و یا زبان نمادین است و با زبان واقع‌نما، که در علوم و محاورات عرفی به کار می‌رود، متفاوت است و از این نظر، باید برای فهم مراد متکلم، روش‌های دیگری در نظر بگیریم؛ همان‌گونه که برای فهمیدن مراد نویسنده کلیله و دمنه نمی‌توان به کتاب مراجعه کرد؛ زیرا افسانه است. مسلماً نویسنده در پی آن است که از راه این افسانه، مطلبی را القا کند. ما باید از لابه‌لای افسانه، مراد نویسنده را کشف کنیم. این الفاظ قالب‌ها و ابزاری برای فهماندن آن معناست که به دلایل خاصی از آنها استفاده کرده است.

پرسش: در افسانه، شخصیت‌ها غالباً خیالی است.

استاد مصباح: بله، معنای «افسانه» همین است. زبان داستان اندکی با این تفاوت دارد. داستان معمولاً موضوعی واقعی دارد. این‌گونه نیست که به کلی ساختگی و تخیلی باشد. ممکن است موضوع واقعی داشته باشد؛ ولی

نویسنده آن را پردازش کند و چیزهایی از قبیل مقدمه، مؤخره و توضیحاتی بدان اضافه نماید و به صورت داستان درآورد. داستان دروغ محض نیست، ولی کاملاً هم واقعی نیست. عیاری از واقعیت در آن وجود دارد، اما پردازش شده و چیزهایی به آن اضافه شده است. چیزی شبیه فیلم نامه است؛ حتی فیلم های مستند را پردازش کرده، چیزهایی به آن اضافه می کنند تا شکل فیلم پیدا کند و بعد به نمایش درآید. این نیز زبان خاصی است. یکی دیگر از زبان ها، زبان «شعر» است که اساس آن بر استعاره و کنایه و مبالغه گویی است.

بعضی زبان قرآن و به طور کلی زبان دین را زبان خاصی می دانند که غیر از زبان واقع نماست. دین می خواهد مردم را به کارهای خوب ترغیب کند تا کار بد نکنند. امنیت را حفظ کنند، عدالت را اجرا کنند و زندگی خوبی داشته باشند. با این اهداف چیزهایی می گوید تا مردم را به خوبی ها تشویق کند. چنین نیست که این مطالب لزوماً واقعیت داشته باشد. ممکن است بعضی از آنها اصلاً واقعیت نداشته باشد، ولی برای ترغیب دیگران با زبان ویژه به این صورت بیان شود. نمی توان گفت: دروغ است؛ چون اصلاً به زبان خاصی است؛ مانند شعر که نمی توان گفت دروغ است، بلکه زبان خاصی است. بنابراین، طبق این نظر، دین زبان خاصی دارد تا مردم را به انجام مناسک یا کارهای اخلاقی و رعایت اهداف انسانی تشویق کند. بیاناتی را انتخاب می کنند که بعضی جنبه تشبیه دارد و بعضی جنبه خطابی و احیاناً ممکن است بعضی جنبه واقعی داشته باشد. پس دارای زبان خاصی است.

طبق این بیان، اگر سؤال شود که زبان قرآن چه زبانی است، آیا واقع نماست یا زبان دیگری است، شبیه زبان شعر و اسطوره و مانند آن، جواب ما روشن است؛ زبان دین یا زبان قرآن، «واقع نما» است. اما نتیجه ای که دیگران می گیرند این است که قرآن، به خصوص داستان های آن، زبان اساطیری دارد. شاید نمونه این بیان را از نویسنده های مسلمان هم شنیده باشید که داستان هایبیل و قابیل و داستان های دیگر را هم اسطوره ای می دانند.

اگر سؤال شود که کدام یک از انواع زبان های گوناگون در کنار زبان واقع نما به صورت هم عرض و تقسیم آن ذکر می شود، جواب این است که زبان دین، واقع نماست. حتی قرآن به همین داستان ها هم عنایت دارد، اگرچه در این باره توهم شود. به همین دلیل، در بیشتر موارد قید «بالحق» آورده است، مانند **وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَى آدَمَ بِالْحَقِّ؛<sup>۱</sup>** وگرنه لزومی نداشت که تعبیر «بالحق» را برای داستان بیاورد، بلکه اصل داستان را بیان می کرد.

**پرسش: برداشت مرحوم علامه هم مثل غالب مفسران مسلمان همین است؟**

**استاد مصباح:** بله، آنچه از ایشان یاد گرفتیم همین است که اینها همه واقعیت دارد و زبان واقع نماست.

مسئله دیگر اینکه ممکن است برخی چنین تصور کنند که وقتی می گوئیم زبان قرآن واقع نماست همه آیات با صناعت «حقیقت گویی» در آن بیان شده و در آن مجاز و تمثیل و کنایه وجود ندارد؛ استدلال ها همه برهانی است و

دلیل خطابی و جدلی در آن نیست؛ چنان که برخی چنین تصور کرده‌اند. اما باید گفت این گونه نیست. زبان واقع‌نما همان زبانی است که عقلاً برای بیان حقایق و واقعیت‌ها به کار می‌برند. آنان صناعات گوناگونی را به کار می‌گیرند. از تمثیل و تشبیه و جدل و خطابه استفاده می‌کنند. قرآن هم بیان جدلی دارد و این روش عقلایی است و به این معنا نیست که از واقع‌نمایی خارج شده است. پس زبان، زبان واقع‌نماست، ولی شیوه آن بیان تفاوت می‌کند. برای آنکه این دو بحث باهم خلط نشود، عرض می‌کنم گاهی سخن بر سر این است که آیا قرآن از شیوه‌ای غیر از بیان حقیقت به صورت مجاز استفاده کرده است یا نه؟ می‌گوییم: بله، مجاز و تشبیه و کنایه دارد؛ مانند کَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا<sup>۱</sup>.

**پرسش: در زبان محاوره عقلاً هم مجاز، تشبیه، کنایه و انواع صناعات ادبی وجود دارد؟**

**استاد مصباح:** اصلاً قریحه عقلایی این را اقتضا کرده و خیلی از موارد بلاغت مرهون همین بیانات است. اگر این بیان خطابی نباشد و یا اگر جدلی نباشد، بلاغتی نخواهیم داشت. پس صرف‌نظر از اینکه زبان قرآن حکایت از واقع می‌کند یا نه، اگر بپرسیم که زبان قرآن همان زبان مشترک محاوره عقلایی است، پاسخ مثبت است؛ همان که تعبیر خود ایشان هم هست: «لغت محاوره عقلایی». نظر ایشان همین است. ولی وقتی می‌گوییم واقع‌نماست، به معنای آن نیست که از مجاز و تشبیه و خطابه و جدل در آن استفاده نشده است. بعضی جاها ممکن است - مثلاً - برای تهدید باشد، احساس برانگیز باشد و... همه این ویژگی‌هایی که در بعضی از زبان‌ها مطرح کرده‌اند و هر چیز اقتضای ذوق عقلایی انسان است و هر اصولی که بشر برای بیان حقیقتی که درک می‌کند به کار می‌برد، قرآن هم به کار می‌برد.

**پرسش: البته این زبان با زبانی که - مثلاً - زبان نمادین، رمزی و امثال اینهاست، فاصله دارد.**

**استاد مصباح:** اصلاً در مقابل آنهاست. اول یک تقسیم کلی داریم: زبان واقع‌نما و زبان غیرواقع‌نما. غیرواقع‌نما اقسامی دارد: نمادین، اسطوره، شعر و از جمله گفته‌اند: یکی هم زبان «دینی» است. برخی از جامعه‌شناسان زبان دینی را زبانی در مقابل زبان واقع‌نما و در ردیف شعر و اسطوره قرار می‌دهند؛ همان گونه که اصل دین را چیزی در کنار سحر و جادو و مانند آن معرفی می‌کنند. در کتاب‌های جامعه‌شناسی، یک مرحله علم اینهاست که اخیراً پیدا شده است؛ پیش از آن را «دوران اساطیر» می‌نامند؛ دوران فلسفه و دوران سحر و جادو. سحر و جادو و دین را یک دوران به حساب می‌آورند. آن‌گاه زبان دین را هم زبان خاصی می‌دانند غیر از زبان واقع‌نما. باید توجه داشت ایشان که می‌گویند «زبان قرآن واقع‌نماست» یا نمادین نیست یا اسطوره‌ای نیست، منظور این است که واقع‌نمایی در آن حفظ شده، نه اینکه واقع‌نما به معنای آن باشد که از شیوه‌های بلاغت در آن استفاده نشده است؛ وگرنه - مثلاً - کنایه خود از شیوه‌های بلاغت است.



پرسش: دیدگاه علامه طباطبایی<sup>۱</sup> درباره داستان حضرت آدم<sup>ع</sup> و سجده فرشتگان بر او چیست؟ در یک جا، مرحوم علامه طباطبایی<sup>۲</sup> داستان حضرت آدم<sup>ع</sup> و سجده فرشتگان بر او را نوعی «تمثیل» می‌داند؛ چنان‌که روایت شست‌وشوی قلب پیامبر پیش از بعثت - بر فرض صحت سند- نوعی تمثیل دانسته شده است. مراد ایشان از این «تمثیل» چیست؟ آیا آن اصطلاح خاصی است که در غرب مطرح شده، یا نه، به‌طور قطع شخصیت‌ها را شخصیت‌های واقعی می‌دانند؛ یعنی حضرت آدم<sup>ع</sup> به‌عنوان یک پیامبر الهی و نیز وجود فرشتگان همه واقعی است؟ مراد ایشان از «تمثیل» در آنجا چیست؟

استاد مصباح: به نظرم این بحث باید بر بعضی بحث‌های بعدی متفرع شود یا اصلاً بحث مستقلی تلقی گردد. پرسش: وقتی مرحوم علامه قرآن را با قرآن قابل فهم و «یفسر بعضه بعضاً» می‌دانند، محدوده این تفسیر چیست؟ آیا آنچه در کتاب *المیزان* است همه تفسیر است یا تفسیر به همراه اضافاتی آمده است؟

استاد مصباح: «تفسیر» یعنی همان که اجمالاً عرض کردم. آنچه قرآن در مقام بیان آن است با خود قرآن قابل فهم است. اما در مقام بیان چیست؟ باید از خود قرآن فراین فهمید. ما نباید تعیین کنیم که او در مقام بیان چیست؛ مثلاً معلوم است که آیه *إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ*<sup>۱</sup> راه را نشان می‌دهد و می‌گوید که چه کار باید بکنیم. اما در آیه *أَقِيمُوا الصَّلَاةَ*<sup>۲</sup> در مقام این نیست که نماز را چگونه بخوانیم. آنجا در مقام بیان تیمم است، اما اینجا در مقام بیان نماز نیست. ما نمی‌توانیم بگوییم که قرآن اگر فقه می‌گوید پس همه‌جا باید فقه بگوید، اگر احکام تیمم را گفته، پس احکام نماز را نیز باید بگوید. این کلیت ندارد. هر جا صلاح دیده و لازم دانسته، خودش بیان کرده و هر جا لازم نمی‌دانسته، به پیامبر واگذار کرده است: *لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ*<sup>۳</sup>.

پس باید بدانیم اولاً، این آیات را می‌توان این‌گونه تفسیر کرد یا نه؟ ثانیاً، همه قرآن دارای این تفسیر است یا نه؟ بیانات قرآنی تفسیر می‌خواهد. اما اگر در جایی رمزی آورده که در اصل کلام نیست، مثل حروف مقطعه (مثلاً «الم») این را هیچ کس کلام نمی‌داند. دیگر نمی‌توان گفت: این عبارت در مقام بیان مطلبی است. بله، ممکن است رمزی باشد، ممکن هم هست نکته‌ای در آن باشد؛ وگرنه چرا این حرف‌ها را باینکه بیان نیست به این صورت آورده است؟ بعضی گفته‌اند: به دلیل اینکه بدانید ما از همین حروف استفاده می‌کنیم. ولی جواب همان است که گفته شد: ما نمی‌دانیم. اما این ندانستن به این معنا نیست که به فهم مخاطب ضرر زده و قرآن را نمی‌توان فهمید. مقصود از اینکه قرآن را نمی‌توان فهمید آن است که مطلبی را که می‌خواهد بیان کند قابل فهم است، ولی در اینجا پیداست که در مقام بیان نیست.

مطلب دیگر «متشابهات» است. ما سه مفهوم داریم که از اصطلاحات قرآن است و از روایات متواتر هم به

۱. مائده (۵)، ۶.

۲. انعام (۶)، ۷۲.

۳. نحل (۱۶)، ۴۴.

دست می‌آید: یکی اینکه قرآن متشابهات و محکمت‌ها دارد؛ دوم اینکه قرآن تأویل دارد؛ سوم اینکه قرآن باطن، بلکه بطونی دارد. باید پرسید که تفسیر مربوط به کدام بخش است؟ معنای اینکه متشابهات دارد آن است که اگر آیه متشابه را به تنهایی نگاه کنید، نمی‌توانید به وسیله قرآن آن را تفسیر کنید. ادعا ندارد که این بیان، خود را بیان می‌کند. بله، ممکن است به وسیله آیه دیگری رفع تشابه شود؛ همان که می‌فرماید: **هُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ**.<sup>۱</sup> برای اینکه با مراجعه به آنها از اینها رفع تشابه می‌شود. شاید اصلاً نتوانیم رفع تشابه کنیم؛ معصوم باید رفع تشابه کند و شاید بعضی جاها با قراین لَبی رفع تشابه کنیم.

**پرسش:** پس از نظر مرحوم علامه هم می‌توان احتمال داد که در بعضی موارد، نمی‌توان با آیات دیگر رفع تشابه کرد؟ آیا می‌توان این را به مرحوم علامه نسبت داد؟

**استاد مصباح:** من نگفتم که ایشان چنین می‌گویند، بلکه گفتم: تشابه به معنای آن است که خودبه‌خود این را بیان نمی‌کند. ایشان تأکید کرده که محکمت می‌تواند مبین متشابهات باشد. اما آیا متشابهی داریم که با محکمت قرآن قابل تبیین نباشد؟ یا متشابهاتی داریم که با قراین لَبی عقلایی (قراین لَبی حاف به کلام) رفع تشابه نشود؟ این دیگر تشابه نیست؛ در عرف این را «متشابه» نمی‌گویند. اما ایشان این را نفی نمی‌کنند که آیه‌ای هم داشته باشیم که وجه تشابه آن را نفهمیم و معصوم باید رفع تشابه کند. می‌گویند قرآن محکمتی دارد که با ارجاع به آنها از متشابهات رفع تشابه می‌شود. اما ممکن است موردی هم باشد که ما نتوانیم بفهمیم. این از ضعف ماست.

**پرسش:** درحقیقت، تشابه به کل قرآن سرایت نمی‌کند. به هر صورت، ممکن است مواردی باشد که به دلیل ضعف ما، تشابه باقی بماند؟

**استاد مصباح:** بله، تشابهی که در مقابل محکمت است. به یک معنا، کل قرآن تشابه است: **كِتَابًا مُتَشَابِهًا** که البته این تشابه دارای معنای دیگری است. اما تشابهی که در مقابل محکمت است، مربوط به بخشی از قرآن است و باید با ارجاع به محکمت یا با قراین لَبی حاف به کلام و احیاناً با بیان معصوم از آن رفع تشابه کرد. آیا علامه طباطبایی رحمته می‌فرماید آیه متشابه را نمی‌توان با کلام معصوم رفع تشابه کرد؟! ایشان این را نفرمودند. حداکثر این است که با خود قرآن می‌توان رفع تشابه کرد، اما این هم کار همه نیست. وقتی فقیه می‌گوید که از روایات می‌توان حکم خدا را استنباط کرد، یعنی همه می‌توانند این کار را بکنند؟ فقیه باید باشد. باید سی سال زحمت بکشد تا بتواند استنباط کند. می‌توان با محکمت رفع تشابه کرد، اما مقول به تشکیک است؛ بعضی می‌توانند همه متشابهات را و بعضی، بخشی از متشابهات را رفع تشابه کنند. تشابه مراتب دارد و ایشان در مقام بیان این نیستند که هر تشابهی را چگونه باید رفع تشابه کرد.

اینکه تشابه طوری است که نیاز به رفع تشابه دارد به معنای آن نیست که بخشی از قرآن اصلاً قابل فهم نیست.

۱. آل عمران (۳)، ۷.

۲. زمر (۳۹)، ۲۳.

ایشان این را انکار می‌کنند؛ اما آیا معنای قابل «فهم بودن» این است که معنای یقینی اش را ما بفهمیم؟ بعضی آیات با ارجاع به محکّمات، بعضی آیات با قرینه لّبی و بعضی آیات با کمک بیان معصومان علیهم‌السلام قابل فهم می‌شود، ولی ممکن است برای کسانی و از جمله برای خود معصوم هیچ تشابهی نداشته باشد یا کسانی در ارجاع محکّمات به متشابهات خیلی ماهر باشند و به محض شنیدن آیه، فوراً با آیه دیگری که در ذهن دارند، تشابهی برایشان منعقد نشود. طبع آیه آن باشد که تشابه آن با ارجاع به آیه دیگری قابل رفع باشد. به هر حال، وقتی قرآن این گونه است، تفسیر قرآنی که «یفسر بعضه بعضاً» به چه معناست؟ یکی اینکه معنای محکّمات را بفهمیم. از همین جا می‌توان حدس زد. شاید ایشان نیز در مواردی تصریح کرده باشد که تشابه مقول به تشکیک است. اگر تشابه مقول به تشکیک بود محکّمات هم به یک معنا مقول به تشکیک است؛ یعنی آیاتی که برای برخی، از محکّمات است، ممکن است برای برخی دیگر، متشابه باشد و معنای آن را ندانند. شاید به دلیل قصوری باشد که در مقدمات فهم وجود دارد. حال، ما که زبان قرآن را زبان واقع‌نما می‌دانیم، یعنی متشابه در آن وجود ندارد؟ خیر، وجود متشابه هم می‌تواند مصلحت عقلایی داشته باشد و از سنخ محاوره عقلایی هم باشد. در سخنان عقلا هم گاهی جمله‌ها به تنهایی تمام معنا را بیان نمی‌کند و قابل تشکیک و قابل ابهام است؛ اما چون قرآینی در ذهن مخاطبشان است همه این قرآین را می‌دانند، یا در جای دیگری آن را بیان کرده‌اند. مثلاً وقتی سیاست‌مداری سخنرانی می‌کند و جمله‌ای را به کار می‌برد، درست معلوم نیست منظورش چیست؛ اما اگر صدر و ذیلش را یا فضایی را که سخنرانی در آن القا شده، ببینند تفسیر سیاسی می‌کنند. «تفسیر سیاسی» یعنی همین. نه اینکه این معنا قابل فهم نیست، قابل فهم است، ولی مراتبی از تشابه دارد که با قرآین می‌توان از آن رفع تشابه کرد. این قرآین برای بعضی روشن است. آنها که کاملاً بر جوّ سیاسی مسلط‌اند حرف سیاست‌مدار را می‌فهمند که به چه اشاره می‌کند.

در مسائل دینی همین‌طور است. کسانی که با معارف دینی آشنا نیستند، به محض اینکه کلام القا شود معنای واقعی آن را می‌فهمند. کسی که تازه مسلمان شده یا تازه با آیات قرآن و معارف اسلامی آشنا شده ممکن است درست نفهمد و برایش تشابه پیدا شود. او بیشتر احتیاج دارد که به قرآین متصل و منفصل و لّبی و غیرلّبی مراجعه کند.

باید به این نکته‌ها توجه داشته باشیم تا دچار مغالطه نشویم. وقتی می‌گوییم «تفسیر»، یعنی چه؟ آیا بیان بطون هم جزو تفسیر است؟ هر آیه‌ای، هر چند ذکر داستان باشد، باز هم تشابه دارد؟ گاهی ما هر قدر به ذیل آیه نگاه کنیم، همه جهات آن درست روشن نمی‌شود. فرض کنید همین داستان آفرینش انسان. خدا حضرت آدم علیه‌السلام را از خاک آفریده است؛ خاکی که از کره زمین است: **مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ**.<sup>۱</sup> سپس داستان ورود به بهشت مطرح می‌شود: **أَدْخِلَ الْجَنَّةَ**.<sup>۲</sup> این جنت کجاست؟ چه جنتی است؟ سپس فرمود: **أَهْبِطُوا مِنْهَا**.<sup>۳</sup> این جنت آیا در

۱. حجر (۱۵)، ۲۶.

۲. آل عمران (۳)، ۱۸۵.

۳. بقره (۲)، ۳۸.

آسمان است و بعد هبوط در زمین می‌کند؟ سخنی از آسمان نبود، بلکه آدم در زمین خلق شد از همین حَمَّ مَسْنُونٍ.  
این جنت کجاست؟ هبوطش چیست؟

پرسش: سجده فرشتگان نیز قابل بحث است که آیا چیزی شبیه سجده انسان‌هاست؟

استاد مصباح: آن اختصاص به این داستان ندارد و ما اکنون از داستان حضرت آدم علیه السلام بحث می‌کنیم. نباید آن بحث را با این مخلوط کنیم. در جای دیگری هم داریم که فرشتگان سجده می‌کنند. اما این داستان قاعدتاً باید مطلب ساده‌ای باشد. خوب برای هر کسی داستان می‌گویند می‌فهمد که چه می‌گویند؛ اما به گونه‌ای بیان شده است که درست نمی‌فهمیم و نمی‌توانیم صدر و ذیل آن را باهم هماهنگ کنیم. پس این بیان از تشابهات است. حال که از تشابهات است، چگونه باید از آن رفع تشابه کرد؟ گاهی با آیات دیگر می‌توان از آن رفع تشابه کرد؛ فنعم المطلوب؛ اینجا با محکّمات فهمیدیم؛ ولی گاهی به آیات دیگر هم که مراجعه کردیم و مقصود را نفهمیدیم، یا ضعف از ماست یا تشابه آیه آن قدر زیاد است که با مراجعه به آیات دیگر هم برای عموم قابل فهم نیست. در اینجا، هرچه بیان کنند به عنوان احتمال است. قاطعانه نمی‌توان گفت که معنا چنین است؛ زیرا شاهدهی نداریم. یکی از احتمالات این است که جنت و شجره و دیگر مطالبی که بیان شد، در عالم مثالی بوده است؛ مثل اینکه آدم خواب باشد. بدنش را اینجا درست کردند، روح هم در آن دمیدند؛ ولی روح مراتب دارد. روح در عالم برزخ هم که هست روح است، اگرچه به بدن تعلق دارد. اما در عالم خواب، در عالم برزخ سیر می‌کند. این داستان اصلاً در عالم برزخ واقع شده است. وقتی می‌گویند: «اهبطوا» یعنی اینکه بیدار شده و خود را در این عالم می‌بینند. این احتمال است و دافعی هم ندارد. شاید با توجه به چیزهای دیگر بتوان به گونه‌ای مناسب‌تر بین این آیات جمع‌بندی کرد. اگر بگوییم که تمثیل است این به عنوان یک احتمال اشکالی ندارد. پس نمی‌توان گفت - مثلاً - شبه‌اسطوره است. این اسطوره نیست؛ تشابه است. اما باید بحث کرد که چه حکمتی سبب پدید آمدن تشابهات بوده که به این صورت بیان شده است؟

پرسش: باز هم اینجا زبان، زبان واقع‌نماست؟

استاد مصباح: همان زبان واقع‌نماست.

پرسش: پس به حسب خودش، واقعیتی دارد که شاید ما نتوانیم آن‌چنان‌که بوده است، آن را درک کنیم.

استاد مصباح: ما نمی‌توانیم درست بفهمیم. بنابراین، به صورت تشابه بیان شده است.

نیز داستان پیمان گرفتن خدا از انسان از همین قبیل است: **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ**.<sup>۱</sup> ما

نمی‌فهمیم که در کجا و به چه شکلی بوده است؛ مستقیم بوده یا غیرمستقیم.

پرسش: حتی با مراجعه به روایات هم درست حل نمی‌شود؟

استاد مصباح: قرآن می فرماید: **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ**<sup>۱</sup> برخی روایات می گویند: «من آدم». اصلاً داستانی که بیان روایات است درست بر آیات منطبق نمی شود. آیه می فرماید: **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ**<sup>۲</sup> روایات می گویند: من آدم من ظهره. بالاخره نمی فهمیم میلیاردها انسان در ظهر آدم چگونه گنجایش داشت؟ چگونه آنجا بودند و بیرون آمدند؟ و آیا شعور داشتند یا نداشتند؟

پرسش: آیا این منافاتی ندارد با اینکه زبان همان زبان مشترک محاوره‌ای عقلایی باشد؟

استاد مصباح: مطلب، مطلب سنگینی است. نباید تصور کنیم که جواب همان سؤال اول شماست که با اینکه می گویند زبان محاوره است، پس چطور نباید در این چارچوب خود را محصور کرد. قرآن مطالبی دارد که فراتر از فهم ماست. این سرّ پدید آمدن تشابه است که بعضی از آیات قرآن متشابه بیان شده است.

پرسش: یعنی در مقام بیان مطالبی برمی آید که برای انسان‌های متعارف قابل فهم نیست؟

استاد مصباح: بله، سطح مطالب خیلی بالاست. با معارفی که ما به طور معمول با آن انس داریم تفاوت دارد. اگر نخواهند آنها را بیان کنند جاهل خواهیم ماند. اگر بخواهند زبان خاصی وضع کنند ما نمی فهمیم. پس به ناچار، باید با همین زبان بگویند؛ منتها با استفاده از تشبیه و استعاره و امثال آن.

پرسش: پس زبان قرآن به معنای عام، زبان تمثیل نیست و عین واقع را حکایت می کند؛ منتها واقعیات متفاوت اند.

استاد مصباح: مقصود شما از زبان تمثیل چیست؟

پرسش: همان که غربی‌ها می گویند.

استاد مصباح: اگر مقصود از زبان تمثیل، زبان اسطوره و زبان نمادین است، مرحوم علامه به شدت این را نقد می کنند. اما تمثیل به معنای «تشبیه» مشکلی ندارد. در مقام تشبیه بودن **كَأَلَّتِي نَقَضْتُ غَزْلَهَا**<sup>۳</sup> چه اشکالی دارد؟ مثل در قرآن زیاد آمده است: **كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ...<sup>۴</sup>** پیداست واقعه‌ای نبوده است؛ یعنی مفروض این نیست که شخصی بوده و آتشی روشن کرده است؛ بلکه مثل است. خود قرآن هم می فرماید: **كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ...**

پرسش: پس داستان آفرینش انسان در قرآن هم متفاوت است. همه نمی توانند عمق معنای قرآن را دریابند.

استاد مصباح: بستگی دارد به آن سطح معرفت، سطح آن حقیقت؛ سطحی است که با سطوح فهم ما تناسب دارد یا فراتر از اینهاست؟ اگر فراتر شد به ناچار بیان نیز متشابه خواهد شد.

پرسش: تعبیر مرحوم علامه طباطبایی<sup>۵</sup> درباره متشابهات با دیگران متفاوت است. غالب علما متشابهات را

۱. اعراف (۷)، ۱۷۲.

۲. اعراف (۷)، ۱۷۲.

۳. نحل (۱۶)، ۹۲.

۴. بقره (۲)، ۱۷.

به «عبارت چندپهلوی» معنا می‌کنند که یک معنای ظاهری از آن به ذهن می‌رسد و یک معنای عمیق‌تری دارد که گاهی بین این دو خلط می‌شود و مفسر باید اینها را از هم جدا کند و مراد واقعی خداوند را درک نماید. مرحوم علامه در عبارتی دارند که محکمت، آیاتی است که متضمن اصول مسلم قرآن باشد و اینها می‌تواند مرجعی برای کشف مراد از تشابهات باشد و گاهی بعضی از علما به «غرر آیات» از آن تعبیر کرده‌اند. اجمالاً می‌توان تشخیص داد که چه آیه‌ای دلالتش بر مراد خداوند صریح است و چه آیه‌ای صریح نیست؛ اما اگر در واقع ما این قید را قید توضیحی ندانیم آنچه را مشتمل بر اصول محکمت و اصول معارف قرآن است چگونه می‌توان به دست آورد؟ یعنی اگر مبنا را این بگیریم تشخیص محکم و متشابه به معنای عرفی آن شاید دشوار نباشد؛ اما اینکه اصول معارف قرآن چیست که بتوانیم تشابهات را بر آنها عرضه کنیم این تشخیص به چه صورت امکان‌پذیر است؟

استاد مصباح: اجمالاً از قرآن به دست می‌آوریم که خود عنایت دارد به اینکه به مردم بفهماند که آیات قرآن همه از یک سنخ نیست: مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ.<sup>۱</sup> بعد برای تشابهات ویژگی‌هایی ذکر می‌کند: اول آنکه: هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ؛ یعنی محکمت مرجع برای تشابهات است. در جای دیگر می‌فرماید: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ.<sup>۲</sup> این از ویژگی‌های تشابهات است. ویژگی محکمت هم این است که هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ. مرحوم علامه همین آیه را تفسیر کرده است. یعنی این برای آنها مرجع است. «مرجع است» یعنی چه؟ یعنی لفظش از آن زاییده می‌شود؟ لفظ که از لفظ دیگر زاییده نمی‌شود؛ بلکه به معنای آن است که فهم این معنا متوقف بر آن است و مرجع برای فهم آن است. پس محکمت مرجع فهم تشابهات است. این بیانی است که از این آیه استفاده کرده‌اند. این بدان معنا نیست که ایشان تعریف جدیدی برای تشابهات ارائه کرده‌اند؛ نه، این مطلبی است که خود قرآن برای تشابهات بیان کرده و ایشان آن را باز کرده و توضیح داده‌اند.

ما فرمولی نداریم که با آن، تعداد آیات محکم و متشابه را بدانیم و بشناسیم؛ به‌ویژه که ما محکم و متشابه را تشکیکی دانستیم. اگر تشکیکی و ذومراتب شد مرزی ندارد که با آن، حد آیه را مشخص کنیم و بگوییم محکم است یا متشابه. ممکن است برای کسی محکم باشد و برای دیگری متشابه.

پرسش: مقصود ایشان از اصول مسلم قرآنی چیست؟

استاد مصباح: منظور این است که در نسبتی که بین محکم و تشابهات وجود دارد، محکم چیزی است که قابل تشکیک نیست. آنچه قابل تشکیک است و فهم آن مجهول است با ارجاع به محکمت روشن می‌شود. آن محکمت اصول است و این آیات ارجاع‌شده فرع بر آنهاست. از رابطه بین محکم و متشابه است که اینها امّ و اصل

۱. آل عمران (۳)، ۷.

۲. آل عمران (۳)، ۷.

و اصول می‌شود. متشابهات مترتب بر اینها و مستنتج از اینها و متفرع بر اینهاست. از آن بودن، اصل بودن استفاده می‌شود.

پرسش: بعضی وقت‌ها مرحوم علامه تعبیر «غرر آیات» را به کار می‌برند؛ مثلاً در آیه **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ**<sup>۱</sup>.

استاد مصباح: این به دلیل محکم و متشابه بودن نیست. بعضی مطالب جنبه کلیدی دارد که با توجه به اینها، بسیاری از مشکلات دیگر حل می‌شود. به آن لحاظ است که اهمیت دارد و آن را از «غرر آیات» می‌دانند.

پرسش: آیا این آیات را نمی‌توانیم محکم بدانیم؟

استاد مصباح: حیثیتش فرق می‌کند. حیثیتی که ایشان می‌فرماید در آیات غرر وجود دارد از لحاظ این است که معرفتی که از این آیه استفاده می‌شود، معرفت کلیدی است و خیلی از مشکلات دیگر را حل می‌کنند.

پرسش: نقش آموزه‌های عقلی و فلسفی در تفسیر قرآن چیست و علامه چطور از آنها استفاده می‌کنند؟ شاید به صورت کلی‌تر، بتوان به این شکل سؤال کرد که آیا می‌توان مفسر قرآن شد، ولی با آموزه‌های عقلی و - به یک معنا- آموزه‌های فلسفی سروکار نداشت؟ عقل چه نقشی در تفسیر قرآن می‌تواند ایفا کند؟ مرحوم علامه از این آموزه چطور استفاده کرده‌اند؟ سؤال بعدی اینکه آیا سروکار داشتن مرحوم علامه با آموزه‌های عقلی و فلسفی مانع آن نشده است که مطالب قرآن را به درستی استظهار کنند؟ گاهی گفته می‌شود: کسانی که تضلعی در فلسفه و در علوم عقلی داشته‌اند گاهی معلوماتشان مانع شده است که آیات قرآن را آن‌گونه که ظاهر عرفی آن است، بفهمند. چگونه می‌توان اینها را جمع کرد؟ یعنی به عقل - به عنوان یک منبع در تفسیر - پرداخت، ولی آموزه‌های عقلی را مانعی برای استظهار درست از قرآن تلقی کرد؟

استاد مصباح: بین عقل و فلسفه را خلط نکنیم. ابتدا درباره نقش عقل در فهم و تفسیر قرآن و سپس درباره فلسفه بحث کنیم. وقتی پذیرفتیم که تفسیر قرآن روش خاصی فراتر یا جدای از روش عقلا در فهم کلام ندارد، همان چیزهایی را که عقلا در فهم کلام دیگری رعایت می‌کنند ما هم باید در فهم قرآن رعایت کنیم. اگر عقلا اهل زبانی باشند و با برخی لغات آن زبان آشنا نباشند باید به همین زبان مراجعه کنند. اگر ادبیات آن را نمی‌دانند باید از علمای ادبیات یاد بگیرند؛ همان کاری که ما نسبت به قرآن می‌کنیم و برای فهم قرآن، هم به لغت عرب مراجعه می‌کنیم، هم به صرف و نحو و به فصاحت و بلاغت و قراین کلام. وقتی این‌گونه باشد سؤال این است که آیا در فهم یک کلام، عقل هم دخالت دارد یا نه؟ ما ضمن سخنان خود به این مناسبت عرض کردیم که گاهی در فهم یک کلام، از قراین لَبّی استفاده می‌شود. معنای آن، این است که وقتی آدم با شخص عاقلی صحبت می‌کند چیزهایی را که در ذهن او به عنوان یک عاقل هست، مفروض می‌گیرد. برای فهم کلام، از قراین عقلی که نزد عقلا

هست استفاده می‌شود. ولی باید بدانید این قرینه واقعاً عند العقلاء برای این کلام قرینیت دارد یا نه؟ هر چیزی را برای هر چیزی نمی‌توان قرینه قرار داد. باید بدانید که عقلاً این را قرینه تلقی می‌کنند. پس جای استفاده از عقل برای فهم کلام است. حال وقتی شما این را ضمیمه کنید به اینکه تشابه هم مراتبی دارد، در این صورت، استفاده از قراین عقلی هم برای اشخاص تفاوت می‌کند. گاهی برای کسی، بعضی مسائل عقلی آن‌چنان بین است که گویا همراه حاف به کلام است؛ اما برای دیگری چنین نیست. مطالب عقل هم متفاوت است. مطالبی است بدیهی یا قریب به بداهت؛ مطالبی هم هست که کم‌ویش نیاز به استدلال دارد؛ پیچ‌وخم دارد. ولی به هر حال، قرینه‌ای که صحتش را قطعی بدانید و عند العقلاء ممکن الاعتماد علیها بدانید، چنین استفاده‌ای از قرینه عقل برای فهم کلام، رسم عقلاست و خدا هم رسم دیگری ندارد. پس می‌توان از قرینه عقل استفاده کرد.

مطلب دیگر، در ارجاع متشابهات است. ممکن است اصلاً کلام متشابه هم نباشد؛ از همین سخنان عادی باشد، از قراین باشد؛ همان‌گونه که اگر کسی گفت هیچ شکاری نبود، این کلام متشابه نیست. همین‌که گفت، مخاطب می‌فهمد. استدلال عقلی هم نمی‌خواهد؛ اما یک استدلال عقلی ارتکازی است که احتیاج به فکر کردن ندارد. او می‌بیند که گوینده دنبال شکار بوده و وقتی می‌گوید چیزی نیست، یعنی شکاری نیست. به همین معنا، وقتی هدهد می‌گوید: «وَأَوْتَيْتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ»، آیا معنایش این است که ملکه سبأ - مثلاً - هواپیمای ایرباس هم داشت؟ بمب اتم هم داشت؟ «کل شیء» شامل هر چیزی هست و اینها هم یکی از اشیا هستند. آیا مقصود این است؟ پیداست او از چیزهایی که لوازم سلطنت است، سخن می‌گوید؛ یعنی سلطنتش چیزی کم نداشت. هرچه شأن او باشد و او باید واجد آن باشد در همان زمان، در همان شرایط، او داشت. در اینجا نمی‌توان به عموم آیه استناد کرد. به همین دلیل علامه طباطبایی رحمته می‌فرماید: فقط به لفظ اکتفا نکنید که بگویید: «من کل شیء». پس هرچه در عالم هست او باید نمونه آن را داشته باشد؛ اصلاً آیه در این مقام نیست. هدهد فقط می‌خواهد بگوید که سلطنت بلقیس نقص نداشت؛ یعنی هرچه لازمه سلطنت در آن زمان بود، داشت؛ نه اینکه «کل شیء» یعنی ستاره و نهنگ و خرس هم داشت! پیداست که منظور چیست. این را از کجا می‌فهمیم؟ از عقل. این است استفاده از عقل برای فهم کلام. از کجا می‌توان گفت: این حجت است؟ چون همان کاری است که عقلاً می‌کنند. مگر نگفتیم که روش قرآن همان روش عقلایی است؟ عقلاً این‌گونه استفاده می‌کنند. هیچ عاقلی تصور نمی‌کند که مقصود هدهد آن بوده که ملکه سبأ بمب اتم هم داشته، یا ایرباس یا خرس و پلنگ هم داشته است! اینها همه شیء هستند، ولی کسی چنین احتمالی نمی‌دهد. «وَأَوْتَيْتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» یعنی همه لوازم سلطنتش فراهم بود. ما در اینجا برای تخصیص کلام، از قرینه عقلی استفاده می‌کنیم. پس می‌توان حتی برای تخصیص عام یا تقیید اطلاق، از عقل استفاده کرد، یا برای آنکه بفهمیم حقیقت یا مجاز یا کنایه است؛ مثلاً انواع شیوه‌های کلامی را بتوانیم بفهمیم.



حال اگر فرض کردیم که قرینه لَبی حتی می‌تواند رفع تشابه کند، در جایی که تشابه منعقد شده و به‌عنوان قرینه لَبی بخواهیم رفع تشابه کنیم، اگر چنین چیزی را پذیرفتیم این هم راه دیگری در استفاده از عقل برای تفسیر قرآن است.

همه اینها بحث تفسیر است. در مسئله تأویل یا مسئله بطون، اصلاً صحبت تفسیر نیست. طبق تعریفی که برای تفسیر کردیم کار مفسر بیان بطون نیست. او باید مفاهیم عرفی کلام را تبیین کند. کلام ابهام‌هایی دارد. دیگران قصورها و ضعف‌هایی دارند. مفسر باید به نیابت از همه اینها، ابهام‌ها را رفع کند. از کتاب لغت و نیز قواعد ادبیات و از قرینه لَبی استفاده کند تا کلام ظاهر شود. کار مفسر این است. اما تأویل قرآن چیست؟ یا بطون آن چیست؟ آن کار مفسر نیست. اگر کسی تعریف «تفسیر» را وسیع‌تر کرد، شامل آنها هم می‌شود. آن وقت باید بگوییم: استفاده از عقل در فهم بعضی از مراحل بطون هم ممکن است، در حدی که آن روش کشف بطون را با آن سازگار بدانید؛ یعنی باید بحث کنیم که وقتی قرآن بطون دارد، از کجا می‌توان آن را شناخت. ممکن است کسی بگوید: بعضی از بطون یا دست‌کم بطن اولش را از عقل هم می‌توان فهمید. این یکی از راه‌هایی است که از عقل برای فهم معنای بطنی استفاده می‌شود. اما آیا معنای آن این است که بطن را به‌طور قطع می‌فهمیم؟ یا نه، درنهایت، باید با وحی معصوم تأیید شود؟ پس اگر ما بطون را به‌گونه‌ای معنا کردیم که بعضی از مراتبش را بتوان بدون مراجعه به معصوم با عقل فهمید، و تفسیر را هم طوری تعریف کردیم که شامل بیان دست‌کم بعضی از بطون بشود، این نیز یکی از مواردی است که می‌توان از عقل برای تفسیر به معنای عام استفاده کرد.

درباره بطون درست به خاطر ندارم که ایشان کجا مفصل بحث کرده‌اند. آن لایه‌ها را برای تشابهات هم می‌توان فرض کرد، اما به خاطر ندارم که چه فرقی میان بطون با تشابهات می‌گذارند و اینکه نظر قاطعی در این باره داده‌اند یا خیر.

پرسش: مرحوم علامه آیه **وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً** را مثال می‌زنند که شرک جلی، بعد خفی و بعد اخفا، اینها لایه‌هایی دارد؛ یعنی می‌فرمایند: بعضی از اینها ممکن است برای عموم مخاطبان مخفی باشد، ولی همان لایه برای بعضی مخاطبان کاملاً از منطوق روشن است.

استاد مصباح: این بدان معناست که مقول به تشکیک است؛ همان تشکیکی بودن تشابه یا تشکیکی بودن بطون؛ برای کسی بطن است و برای دیگری ظهر است. اگر این معانی بطنی بود، مسئله جدایی مطرح نیست، بلکه تشکیکی است. هرچه در آن مرتبه گفته است در این مرتبه هم می‌آید. اما ممکن است کسی در بطون قایل شود به اینکه بطون مطالبی است که با عرف محاوره یا قراین ظاهری نمی‌فهمند و باید به‌صورت تعبیدی پذیرفت؛ یعنی فقط به قول معصوم می‌توان اعتماد کرد؛ آن‌هم به قول قطعی معصوم، نه یک خبر واحد. ممکن است خبر واحد را

در فقه حجت بدانید، اما در اینکه حتماً معنای آیه این است که به آن خبر واحد می‌گویند، بر اعتبار آن دلیلی نداریم. پس استفاده از عقل در فهم قرآن و در فهم به همین معنا - یعنی آنچه از «تفسیر» به تعریفی که برای آن ذکر شد ممکن و بلکه در مواردی لازم است یعنی اینکه عقلاً چنین می‌کنند - این چیز جدیدی نیست که سؤال کنیم آیا در فهم قرآن می‌توان از عقل استفاده کرد یا نه. همان‌گونه که در فهم کلام همه عقلاً می‌توان به کمک عقل چیزی فهمید، از قرآن هم می‌توان فهمید.

**پرسش:** شاید بتوان گفت که در فهم بعضی از مطالب قرآن که شکل استدلال به خود گرفته، باید از عقل بیشتر کمک گرفت.

**استاد مصباح:** هیچ‌کدام از اینها مقیاسی ندارد که با آن محاسبه کنید. به هر صورت، موارد متشابه و مشتبهی وجود خواهد داشت. در علوم دیگر نیز چنین چیزی نداریم. آیا مفهومی روشن‌تر از «آب» داریم؟ ولی در فقه شک می‌کنیم که آیا این آب است یا آب نیست؟ آیا می‌توان با آن وضو گرفت یا نه؟ در آخر می‌گویند: باید ببینیم عرفاً به آن «آب» می‌گویند یا نه. اگر دنبال این باشیم که مقیاسی انتخاب کنیم که هیچ جای شبهه‌ای نماند، چنین چیزی محال است و خدا نیافریده است. همه اینها کلی است و در نهایت، موارد مشتبهی باقی می‌ماند. دلیل اختلافات و تفاوت آرا نیز همین‌هاست، و گرنه چنانچه چنین مقیاسی بود اصلاً هیچ اختلافی پیدا نمی‌شد. هیچ فقیهی با فقیه دیگر اختلافی پیدا نمی‌کرد. تفسیر هم همین‌طور است. نباید توقع داشته باشیم که وقتی می‌گوییم آیات متشابه است، بگوییم پس تفسیر آن چیست؟ آیا این آیه خاص، متشابه است یا محکم؟ ما نمی‌دانیم. مرتبه‌ای از تشابه در آن وجود دارد. آیا قرآن، آیه را متشابه حساب می‌کند یا نه؟ من خدا نیستم. من درست نمی‌فهمم. اگر با قراین سایر آیات می‌توان تشابه آن را رفع کرد مصداق ارجاع متشابهات به محکمت خواهد بود. اگر رفع نشد و به کمک عقل می‌توان قرینه لُبّی داشت باز هم قابل قبول است و اگر باز تشابه باقی بود به رأی معصوم مراجعه می‌کنیم.

**پرسش:** در ضرورت نیاز به عقل، در تفسیر قرآن بحثی نیست؟

**استاد مصباح:** نه، بحث هست.

**پرسش:** برخی می‌گویند: کسانی که در تفسیر قرآن، گرایش‌های عقلی دارند، قرآن را به شکل خاصی تفسیر می‌کنند.

**استاد مصباح:** بنده بحث درباره عقل و فلسفه را از هم تفکیک کردم. اولاً، باید فلسفه را به عنوان علم توضیح داد. فلسفه به اصطلاح خاص، مجموعه مسائلی است که محوری دارد و روشی برای اثبات آن هست. اینها معلومات نظری است و بدیهی نیست؛ زیرا اگر بدیهی بود نیازی به بحث نداشت. در نظریات احتمال خطا در استدلال وجود دارد. گاهی انسان از چیز واضحی غفلت می‌کند. بهترین دلیل آن هم اختلافاتی است که بین فلاسفه وجود دارد. پس مطالبی که در فلسفه اثبات می‌شود، غیر از مبانی که اصول موضوعه یا اصول متعارفه است، همه دارای احتمال خطاست، مگر آنچه قریب به بدیهی باشد و اختلافی در آن نباشد یا مواردی اندک که یقینی باشد؛

مثل اصل وجود خدا. اما چیزهای دیگر را به سادگی نمی‌توان یقین کرد. دلیل آن نیز اختلافاتی است که بین خود فلاسفه وجود دارد.

آیا از فلسفه برای فهم قرآن استفاده کنیم؟ از کدام مبنای فلسفی؟ فرض کنید من مبنایی را پذیرفتم. فیلسوف دیگری آن را رد می‌کند. چگونه یقین داشته باشم که آنچه من پذیرفتم صددرصد مطابق واقع و چیزی است که قرآن در تفهیم معنا به آن اعتماد می‌کند؟ طبق این نظر، ممکن است معنایی از آیه بر فهم من منطبق شود. پس استفاده از فلسفه برای تفسیر قرآن، اصلاً فرض سنجیده‌ای نیست.

مطلب دیگری نیز وجود دارد که ما گاهی در یک علم از روشی به‌طور صحیح استفاده می‌کنیم و نتیجه‌ای می‌گیریم و در شاخه دیگری از معرفت با روش خاص آن کار می‌کنیم و نتیجه‌ای می‌گیریم. این دو موضوع ممکن است باهم اشتراکاتی داشته باشند. بعد می‌توانیم آنها را باهم تطبیق کنیم و بگوییم: این موضوع را در این شاخه معرفت، با این روش اثبات کردیم و این نتیجه آن است؛ در آن شاخه معرفت نیز اثبات کردیم و نتیجه یا عین این شده یا مخالف این شده است. این بحث تطبیقی است و هیچ اشکالی هم ندارد. فرض کنید چیزی را، هم از راه عقل می‌توان اثبات کرد و هم از راه نقل. اگر عین هم درآیند چه بهتر؛ دو دلیل داریم؛ هم از عقل، هم از نقل. با دو روش یک نتیجه می‌گیریم و اعتمادمان بیشتر می‌شود. اما در بحث تطبیقی، اگر فیلسوفی در فلسفه بحثی کرده، روش فلسفه روش نقلی نیست. در فلسفه از آیه قرآن، از حدیث و مانند آن استفاده نمی‌شود؛ فقط عقل در آنجا نتیجه‌ای گرفته است؛ یا درست بحث کرده و یا اشتباه و غفلت و مغالطه‌ای کرده است. اگرچه از قرآن، با روش خاص خودش بحث کرده؛ اگر روش را درست اعمال کرده باشد و عام و خاص و مطلق و مقید و قواعد محاوره را رعایت کرده و معنایی استنباط کرده است این دو را باهم تطبیق می‌کند و می‌گوید این دو باهم یکی است یا باهم فرق دارد. اگر احیاناً گفت یکی است، به آن معنا نیست که قرآن را با فلسفه تفسیر کرده است، بلکه مطلب تفسیری را با مطلب فلسفی مقایسه و تطبیق کرده است. این اشکال شرعی دارد؟!

**پرسش: عملکرد مرحوم علامه در این باره چگونه بوده است؟**

**استاد مصباح:** شیوه ایشان روشن است؛ برای فهم قرآن غیر از آنچه را در اصول محاوره عقلایی مراعات می‌شود، معتبر نمی‌دانند، مگر مطلبی که خود قرآن در مقام بیان آن نیست؛ آن را معرفی کرده که اگر تفسیر آن را می‌خواهید بروید از معصوم سؤال کنید. پس برای فهم کلام، آنجا در مقام بیان است. ایشان چیز دیگری را معتبر نمی‌دانند. البته این به آن معنا نیست که آن قراین حاف به کلام را، که همه عقلا معتبر می‌دانند، ایشان اعتبار نکنند؛ یعنی همین که عقلا رعایت می‌کنند، معیار است. پس ایشان مسائل نظری فلسفه را در فهم قرآن معتبر نمی‌دانند. در این شکی نیست. پرسش این است که چرا ایشان در بعضی موارد سؤال فلسفی مطرح کرده‌اند یا اصطلاحات فلسفی به کار برده‌اند؟ پاسخ این است که تطبیق است. ایشان کار ارزشمندی کرده که هیچ مفسری نکرده است. آنجا که بحث تطبیقی کرده، عنوان آن را «بحث فلسفی» قرار داده است یا در جای دیگر «بحث تاریخی» دارد.

نمی‌گوید قرآن را با تاریخ تفسیر می‌کنم، بلکه پس از بحث تفسیری می‌گویند: در اینجا، این بحث تاریخی هم هست. شما ببینید این دو باهم قابل تطبیق هست یا نه؟

پرسش: آیا برای مطالب قرآنی - مثل اینکه همهٔ حمدها مختص خداوند است - می‌توانیم تحلیل قرآنی ارائه بدهیم؟ آیا به حسب اصطلاح عقلی و فلسفی می‌توان تحلیل کرد؟

استاد مصباح: شما این را مبنایی حساب کنید. موارد خیلی متشابه است. نکتهٔ دیگری هم می‌خواستم اضافه کنم که ما به حسب مبنا می‌گوییم که از دو حال خارج نیست: یا می‌خواهد مطلب فلسفی به معنای خاص خودش را - یعنی معنایی که از ادلهٔ نظری استنباط شده - در فهم قرآن دخالت بدهد. خود علامه طباطبایی رحمته‌الله از نظر مبنا این را قبول ندارند. اگر در جایی چنین کرده باشند بحث تطبیقی است. حالت بعدی این است که آیا ممکن است گاهی اشتباه کنند؟ چون ذهنشان با مطالب فلسفی انس دارد، در تفکیک روش‌ها گاهی خطا کنند؟ آری، ممکن است. غیرمعصوم ممکن است همه‌گونه اشتباهی بکند؛ همان‌گونه که ممکن است همهٔ فقها در تطبیق اصول اشتباهاتی بکنند. نمی‌توان استدلال کرد که ایشان هیچ‌جا خلاف مبنای خود عمل نکرده‌اند. ممکن است در جایی غفلت کرده باشند. البته من در مقام اثبات آن نیستم، بلکه مقصود آن است احتمال خطا را نمی‌توان نفی کرد. اگر اثبات کردید که چنین عملکردی داشته‌اند در نهایت می‌گوییم: از قبیل بحث تطبیقی است. ایشان نخواسته‌اند با این مسئلهٔ نظری فلسفی قرآن را معنا کنند. اگر بحثی شده، بدانید بحث تطبیقی است. ممکن است بگویید در این تحلیل، چرا این‌گونه گفته‌اند؟ چرا این بحث را جدا نکرده‌اند؟ چون بحث کوچک و کوتاهی بوده، یا ارزش نداشته است که بحث مستقلی برای آن منعقد کنند. با همان اصطلاح علت و معلولی یا وجود تشکیکی همین اصطلاح را به کار برده‌اند؛ چون مخاطب ایشان با این مفاهیم آشنا بوده است.

## «مبانی و روش‌های تفسیری علامه طباطبایی»

### در گفت‌وگو با آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی

#### (قسمت سوم)

پرسش: سؤال اول در باب نقش و جایگاه تهذیب نفس و عرفان در تفسیر قرآن است. مرحوم علامه طباطبایی \* علاوه بر استفاده‌های علمی، بهره‌های وافری از استادان عرفان خود، از جمله حضرت آیت‌الله سیدعلی قاضی طباطبایی \* از حیث تهذیب نفس و درک معارف الهی بردند. برخی معتقدند که این بهره‌های معنوی در درک عمیق معارف قرآن و در نگارش تفسیر *المیزان* تأثیر بسزایی داشته است؛ تا آنجا که به قول یکی از شاگردان علامه طباطبایی \*، همه تفسیر *المیزان* فقط با فکر نوشته نشده است. به نظر حضرت عالی، آیا تفسیر قرآن صرفاً یک فرایند علمی است که همه مفسران در یک حد از آن برخوردارند و مؤمن و فاسق و کافر با یک روند علمی خاص می‌توانند به مراد خدا در یک سطح دست پیدا کنند؟ یا اینکه تهذیب نفس و سیر و سلوک عرفانی به معنای صحیح خود، می‌تواند در درک معانی عمیق‌تر و فهم دقیق‌تر قرآن مؤثر واقع شود؟ مرحوم علامه در این زمینه چگونه عمل کرده‌اند و تفسیر *المیزان* را از این نظر چگونه ارزیابی می‌کنید؟

استاد مصباح: مسئله تأثیر خودسازی، تهذیب نفس، تقوا و عرفان در پیشرفت علم و رسیدن به حقایق، مسئله‌ای چندبعدی است و چند لایه دارد. یک لایه اش تقوای عقلایی است و ارتباطش با هرگونه تلاش علمی و فکری روشن است. این یک حقیقت است که پیشرفت در علم احتیاج به تمرکز و کاوش و کندوکاو مسائل عقلانی دارد. هر قدر قدرت تمرکز بیشتر باشد و ذهن در مسئله متمرکز باشد، نتیجه بهتری خواهد داشت. این تقوا، نه تقوای اسلامی و عرفانی و اسلامی-الهی است و نه علمش فقط تفسیر قرآن است. مسئله‌ای روان‌شناختی است که افرادی که ذهنشان وحشی و هرزه است و در و پیکری ندارد، دائم درباره همه چیز فکر می‌کنند و دلشان به هزار جا بسته است و به هر جا توجه می‌کنند، پیشرفت علمی کمی دارند؛ زیرا نمی‌توانند تمرکز کنند. به عکس کسانی که می‌توانند خود را کنترل کنند و در مسئله‌ای متمرکز شوند، بهتر می‌توانند نتیجه‌گیری کنند. این یک مرحله است که یک نوع تقوای عقلایی است. در واقع، چیزی را امتحان کردن، اختیار ذهن را به دست گرفتن و قدرت تمرکز پیدا کردن، در پیشرفت‌ها و فعالیت‌های علمی مؤثر است.

#### پرسش: مرادتان از «تقوای عقلایی» چیست؟

استاد مصباح: یعنی ذهن وحشی نباشد. کسانی که بی‌بندوبارند و ذهنشان دائم از این شاخه به آن شاخه می‌رود، نمی‌توانند تمرکز پیدا کنند. آنان که دائم در فکر لذت‌های جنسی یا هوس‌های دیگری هستند، در شبانه‌روز چند فیلم تماشا می‌کنند، دائم گفت‌وگوهایشان درباره مسائل سکسی یا مسائل مالی و اقتصادی است، اصلاً نمی‌توانند تمرکز پیدا کنند. از این تقوا به «تقوای عقلایی» تعبیر می‌کنیم؛ یعنی کسانی که ذهنشان وحشی و لجام‌گسیخته نیست که هر لحظه جایی و دنبال هوسی باشد. بسیاری از افراد اگرچه مسلمان هم نبوده‌اند، آدم‌های

متینی بوده‌اند و مسیر صحیح عقلایی طی کرده‌اند و دنبال هوس‌رانی حیوانی و شهوانی و مانند آن نبوده‌اند. اینها پیشرفت‌های علمی‌شان خیلی بهتر از دیگران بوده است. این مسئله اختصاصی به دانش تفسیر ندارد.

دوم اینکه منظور از «تقوا»، تقوای الهی- عرفانی است؛ به معنایی که شما اشاره کردید؛ یعنی انسان دنبال رضای خدا باشد؛ سعی کند رفتارهای خود را به سمت و سوی خدا جهت بدهد. این موجب می‌شود که دل آدم نورانیت خاصی پیدا کند و قطعاً آن دسته از معارفی که مربوط به این بخش است، اثرش این است که انسان لطافت روحی و نورانیتی پیدا می‌کند که در پرتو آن، معارف دینی را بهتر از دیگران درک می‌کند. صرف‌نظر از اینکه این معارف از قرآن یا از هر جای دیگر باشد و اصلاً اینکه توفیق درک معارف را پیدا کرده، قابل تجربه است. روان‌شناسانی که در این زمینه کار کرده‌اند، می‌توانند این تجربه را به اثبات برسانند. ما هم کم‌وبیش می‌توانیم تجربه کنیم. پس تقوا در اینجا، تقوای مؤمنانه است و منظور از اینکه «معارف را بهتر می‌فهمد»، یعنی معارفی که مربوط به دین و راه خداست و اختصاصی به قرآن ندارد. پس این تقوا با تهذیب نفس و درک بهتر معارف ارتباط دارد.

معنای دیگر، این است که خداوند به کسانی که تقوا دارند و در صدد بندگی و اطاعت خدا هستند کمک‌های فوق‌العاده‌ای می‌کند که تقریباً جنبه‌ی مدد‌های غیبی دارد. کسانی که در مسیر بندگی قدم برمی‌دارند، غیر از آن نورانیت طبیعی و لطافت روح، که پیدا می‌کنند، گاهی جرقه‌هایی به ذهنشان می‌زند؛ گویا الهاماتی به آنان می‌شود. اینجا هم بین تهذیب نفس با درک حقایق رابطه‌ای وجود دارد. اما تهذیب نفس، تهذیب نفس دینی و عرفان اسلامی است، ولی معارف آن اختصاص به معارف قرآن ندارد. معارف قرآن هم یکی از چیزهایی است که ممکن است آدم در آن جهش‌هایی پیدا کند و الهاماتی به او بشود. فرق این با آن وجه قبلی در این است که علاوه بر جریان عادی طبیعی، که رابطه‌ی بین لطافت روح و درک معارف است، اینجا چیز فوق‌العاده‌ای نیز وجود دارد که جنبه‌ی غیبی دارد؛ یعنی مدد‌های غیبی الهی. شاید پیشرفت‌های علمی، که بعضی جوان‌های ما در این سال‌های اخیر داشته‌اند، بی‌ارتباط با اینها نباشد.

**پرسش: پیش‌تر فرموده بودید امدادهای الهی مختص جبهه‌ها نیست.**

**استاد مصباح:** بله، خدای جبهه و خدای دانشگاه یکی است. خدای آزمایشگاه با خدای حوزه هم یکی است. پس این نیز رابطه‌هایی را بین تقوا داشتن و درک بهتر اثبات می‌کند، اما اختصاص به قرآن ندارد و شامل چیزهای دیگر هم می‌شود.

معنای چهارمی هم می‌شود برای این مسئله فرض کرد و آن این است که انسان بر اثر تهذیب نفس، به نوعی شهود عرفانی برسد یا به تعبیر دیگر، نوعی علوم حضوری پیدا کند، حقایقی را با علم حضوری و با کشف و شهود باطنی عیناً مشاهده کند. این هم نه‌تنها محتمل، بلکه فی‌الجمله قابل اثبات است؛ ولی این مطلب ربطی به تفسیر به معنایی که ما بر آن توافق کردیم- ندارد، بلکه به بطون و تأویل مربوط است. ممکن است کسانی در اثر تهذیب نفس، کمالاتی پیدا کرده و حقایقی را شهود کنند و بعد از خواندن آیات قرآنی، رابطه‌ی بین آیات و آن شهود باطنی

خودشان را درک کنند؛ یعنی این آیات همان چیزی را بیان می‌کند که آنها شهود کردند. این هم مسئله‌ای است، اما بنای ما آن است که به این موارد «تفسیر» نگوئیم. تفسیر همان مفاد کلام است که گوینده طبق محاورات عرفی، از لفظ اراده می‌کند.

پرسش: آیا شهود عرفانی یا درک حقایق نمی‌تواند زمینه‌ساز فهم بهتر از آیه شود؟ یعنی اگر این شهود عرفانی نبود چه بسا اصلاً ما به این مطلب منتقل نمی‌شدیم.

استاد مصباح: این به وجه سوم، بلکه به وجه دوم ملحق می‌شود؛ یعنی آدم صفایی پیدا می‌کند که ذهنش از پراکندگی رها شده، به لطایف می‌رسد. اما در این وجه، در اثر تهذیب نفس، علم شهودی پیدا می‌کند. این علم شهودی با تفسیر حصولی او تطبیق پیدا می‌کند. با آیه‌ای تطبیق می‌کند یا از این آیه می‌توان این نکته را استفاده کرد؛ خواه به دلالت اشاره یا به دلالت‌های دیگر که این بطنی از بطون آیه یا تأویل آن است. این هم صحیح و ممکن است، اما ربطی به تفسیر - به معنایی که عرض کردم - ندارد.

پرسش: به نظر شما، مرحوم علامه در تفسیر المیزان چقدر توانسته‌اند از این لطایف استفاده کنند؟

استاد مصباح: البته کسی می‌تواند در این باره قضاوت کند که شایستگی داشته باشد. بنده هنوز در مرحله اول هستم. لطایفی را هم که در تفسیر المیزان بدان اشاره شده است همه نمی‌فهمند. کسی مثل شهید مطهری باید باشد تا آنها را بفهمد و بفرماید که همه اینها با فکر نوشته نشده است. به‌هرحال، حتماً مصادیقی از نوع دوم و سوم در تفسیر ایشان وجود دارد؛ هم به‌واسطه نورانیت طبیعی که پیدا می‌شود و هم به‌واسطه کمک‌های الهی، که شاید نظر ایشان (شهید مطهری) در آن قسم سوم باشد که عرض کردم.

پرسش: یکی از مسائل مرتبط با مبانی تفسیری، بطون قرآن است. در اصل وجود معنای باطنی برای آیات قرآن، میان قرآن‌پژوهان اختلافی نیست و روایات فراوانی، هم در جوامع حدیثی شیعه و هم اهل سنت بر این دلالت دارد، ولی درباره چستی و چگونگی بطون قرآن، میان صاحب‌نظران اختلاف نظر است. ظاهراً مرحوم علامه دیدگاه ویژه‌ای درباره بطون قرآن دارند و ممکن است طرف‌دارانی هم داشته باشند. تمایز در این دیدگاه است که ایشان بطون قرآن را طولی و درعین حال، نسبی می‌دانند؛ یعنی معنای متعددی در طول یکدیگر فهمیده می‌شود که هر معنایی نسبت به معنایی که فهم آن آسان‌تر است، «باطن» قرآن و نسبت به معنایی که از آن عمیق‌تر است و با تحلیل دقیق‌تر فهمیده می‌شود «ظاهر» آن به‌شمار می‌آید. در جایی تصریح می‌کنند معانی تودرتو و در طول یکدیگرند و معتقدند که دست‌کم بعضی از بطون قرآن را افراد عادی نیز می‌توانند بفهمند؛ یعنی با تحلیل معنای ظاهری به آن معنای دقیق‌تر و مخفی‌تر دست پیدا می‌کنند. در مقابل بعضی معتقدند که بطون قرآن اساساً از فهم بشر عادی خارج است و با شیوه محاوره عقلایی قابل اصطیاد نیست و فهم آن فقط مختص معصوم است. به نظر حضرت عالی، دیدگاه مرحوم علامه یعنی طولی و نسبی بودن و امکان دستیابی به بطون قرآن، چقدر قابل دفاع است؟

**استاد مصباح:** مسئله بطون، مسئله قرآنی نیست؛ یعنی ما در خود قرآن جایی نداریم که قرآن بطن یا بطونی دارد. تأویل داریم، ولی بطون نداریم. این مسئله فقط در روایات آمده است. این روایات به حد تواتر می‌رسد یا به حد استفاضه می‌رسد یا نمی‌رسد، به هر حال، ظن قوی می‌آورد که اصل این معنا صادق و از معصوم است که قرآن ظاهر و باطنی دارد. پس اینکه این مسئله را با تفسیر مرتبط بدانیم و به عنوان یک مسئله قرآنی مطرح کنیم جای تأمل دارد. مسئله قرآنی نیست. باید گفت: مقصود روایاتی که بیانگر بطن داشتن قرآن است، چیست؟

وقتی می‌خواهیم از روایات تفسیر همین کلمه «بطن» را بفهمیم، باید با روش علوم نقلی تحقیق کنیم. اصلی‌ترین مسئله در این زمینه، یکی سند است و دیگری دلالت. مستند بودن را مفروغ‌عنه می‌گیریم و به دلیل روایات فراوانی که داریم در صدور آنها تشکیک نمی‌کنیم و چنین تلقی می‌کنیم که از اهل بیت علیهم‌السلام چنین کلامی صادر شده است. اما از لحاظ دلالت، تفسیر روشنی از بطن در خود روایات به خاطر ندارم که مقصود از بطن قرآن چیست. فقط همین آمده است که قرآن ظاهری دارد و باطنی. در بعضی روایات هم آمده است که باطن آن باطنی دارد تا هفت بطن. پس بحث از بطون قرآن، یک مسئله نظری است که باید مثل بحث‌های فقهی با ادله‌ی تعبدی آن را معنا کنیم که اصلاً بطن چیست؟ ما چه اندازه قدرت درک آن را داریم؟ آیا امکان درک دارد یا نه؟ ما چه وظیفه‌ای داریم؟ آیا می‌توانیم چیزی را به عنوان بطن قرآن، به آن نسبت دهیم؟ ظاهراً این توقع بیجایی است اگر در چنین مسئله‌ای جواب قطعی بدهیم که این است و جز این نیست که «بطون» یعنی همین که اکنون من می‌گویم و سایر فروع آن همین است. ما منابعی برای چنین تفسیری نداریم. مگر ما چند روایت داریم که بطن را تفسیر کرده باشد؟ باید قرآینی به دست بیاوریم برای موضوعی که آن را از بطون ذکر فرموده‌اند، وگرنه روایتی نداریم که در مقام تفسیر بطون باشد. یا اینکه اصلاً شما حق دارید بطنی برای قرآن قایل شوید یا نه؟ چنین منبعی برای تحقیق این مسئله نداریم. پس نهایت چیزی که در مقام حل این مسئله انتظار داریم یک نظریه‌ی ظنی است که فی‌الجمله شواهدی داشته باشد، وگرنه انتظار اینکه جواب قطعی پیدا کنیم ظاهراً بیجاست. احتمال دستیابی به پاسخ قطعی در اینجا، بیش از مسائل فقهی، که با روایات اثبات و استظهار می‌کنیم، نیست. همه ما روش فقهت را قبول داریم و می‌گوییم باید به فقه جواهری عمل کنیم، ولی در نهایت، در استنباط حکم اختلاف می‌شود. همه فقیهان قایل به فقه جواهری، در فتوا باهم اختلاف دارند. تعبیری در روایات وارد شده است مبنی بر اینکه قرآن بطونی دارد؛ اما منظور از این بطون چیست؟ آیا ما حق داریم از پیش خود بطونی برای قرآن بیان کنیم و به آنها ملتزم باشیم یا نه، باید فقط به قول معصوم تعبد و اکتفا کنیم؟ این در حد یک مسئله فقهی است؛ البته اثر فقهی هم دارد.

**پرسش:** رابطه بطون با یکدیگر همین‌طور است؟

**استاد مصباح:** وقتی اصل بحث را نفهمیدیم چیست، به بطون دیگر نیز راهی نداریم. ممکن است کسانی اشکال کنند که آنچه مرحوم علامه فرموده‌اند یقین‌آور نیست. مگر ایشان ادعا کرده‌اند که می‌خواهم مسئله را یقینی حل کنم؟ سخن بر سر این است که چه باید گفت؟ ایشان خواستند یک وجه ظنی بیان کنند که از شواهدی می‌توان



استنباط کرد که بطون چنین چیزی است، یا رابطه بطن و ظهر چنین رابطه‌ای است و تا حدی هم می‌شود به ظن دست یافت و شواهدی هم می‌توان برای آن پیدا کرد؛ اما نسبت دادن قاطعانه به اینکه این بطن قرآن است، زمانی رواست که حجتی از کلام معصوم داشته باشیم. این یک نظریه است. فرض کنید اگر هیچ شواهدی هم نداشته باشد، نمی‌توان رد کرد؛ چون دلیلی بر نفی آن هم نداریم. ایشان هم در این مقام نبوده‌اند که بگویند این نظریه قطعی است و هرکس چیز دیگری بگوید غلط است! اصلاً طبع این مسئله این گونه نیست که ما بتوانیم نظر قطعی از آن استنباط کنیم و حکم شرعی بر آن مترتب سازیم.

پرسش: مرحوم علامه در زمینه علوم قرآن هم کتاب مفصلی ندارند که همه ادله و شواهد را بیان کرده باشند؛ اگر چه گاهی در قرآن در اسلام یا تفسیر المیزان اشاراتی دارند.

استاد مصباح: بله، گاهی اشاره دارند، ولی این موارد کم است. اینکه ایشان فرموده‌اند انصافاً وجه قابل قبولی است. اصلاً وقتی تعبیر «ظهر و بطن» یا «ظاهر و باطن» می‌شود، معنای آن این نیست که ظاهر و باطن دو چیز متباین از هم هستند و هیچ ربطی به هم ندارند؛ مثل ظاهر روز، اما باطنش یعنی شب! ظاهر زمین، باطنش یعنی آسمان! ظاهر انسان، باطنش یعنی شیطان! و هیچ ارتباطی بین ظاهر و باطن نباشد؛ اینکه بگوییم: ظاهر این است، ولی باطن چیز دیگری است و اصلاً هیچ ربطی به هم ندارند.

چرا ظهر و بطن می‌گویند؟ چرا می‌گویند این باطن و آن ظاهر است و باطن آن نیز باطن دیگری دارد؟ قطعاً این تعبیر این معنا را می‌رساند که بین ظاهر و باطن ارتباطی هست. این را نمی‌توان انکار کرد. اگر این روایات از معصوم رسیده است آدم به استظهار قوی عقلایی می‌فهمد که بین اینها رابطه‌ای هست و به‌طور کلی، از همدیگر بیگانه نیستند. این رابطه چگونه رابطه‌ای می‌تواند باشد؟ اگر رابطه‌ای هست باید به نحوی به شدت و ضعف و به لطافت و عدم لطافت برگردد؛ چیزی شبیه آنچه عموم مردم نسبت به روح و بدن معتقدند که ما روحی داریم و بدنی. روح چیست؟ آن‌گاه روح را تفسیر می‌کنند؛ مثلاً می‌گویند: روح این کلام چیست؟ یعنی جوهر و عصاره‌اش. اگر چنین چیزی باشد این قابل قبول است که رابطه بین این دو را به نحوی یا در مواردی به مراتب علیت برگردانیم؛ چون در رابطه وجود علت و معلول هم بر اساس تشکیک در وجود، به نحوی ضعف و شدت هست. گاهی ممکن است درباره برخی چیزها حقایق طولی در نظر بگیریم که هرکدام لطیف‌تر از دیگری است؛ باهم تباین ندارند، همدیگر را نفی نمی‌کنند و بی‌ارتباط باهم نیز نیستند. اگر در مواردی چنین چیزی را تصور کردیم می‌تواند یکی از مصادیق بطون باشد؛ مثل شرک. یک «شرک» به معنای بت‌پرستی داریم: لا تُشْرِكُ بِي شَيْئاً؛ شرکی در مرتبه نازل‌تر داریم که شرک خفی است؛ نازل‌تر از آن، بلکه لطیف‌تر است، و آنکه عمیق‌تر است شرک اخفی است؛ آنجا که می‌گوییم «لا تشرکوا به شیئاً». شاید معنای لطیف‌تری هم باشد و فقط شامل شرک به معنای بت‌پرستی نباشد.

اعتماد و اتکای به غیر کردن و تملق گفتن افراطی نیز نوعی شرک است؛ ریا هم نوعی شرک است.

پرسش: شاید بتوان شواهدی هم از آیات قرآن بر مراتب شرک پیدا کرد؛ مانند وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ<sup>۱</sup>.

استاد مصباح: بله، صرف نظر از اینها، اگر یک سلسله معانی باشد که چنین رابطه‌ای باهم داشته باشند، خواه در قرآن آمده باشد یا نه، می‌توانیم بین آنها چنین رابطه‌ای تصور کنیم. اگر در قرآن آمده باشد آن شواهد تقویت‌کننده می‌شود و اگر در قرآن نیامده باشد و فرض کنیم که ما یک شرک جلی داریم، یک شرک خفی و یک شرک اخفی، اینها می‌تواند از مسائل بطن و اخفی باشد. این به‌عنوان یک وجه محتمل با استفاده از روش فقهاتی و اصول محاوره‌ی عرفی قابل قبول است و نمی‌توان نفی کرد؛ به‌خصوص اگر شواهدی هم برای تقویت آن باشد.

پرسش: ممکن است گفته شود: مرحوم علامه می‌خواهند بفرمایند تمام بطونی را که در روایت آمده است، بررسی کردیم؛ همه مشمول این قاعده است که - دست کم به‌عنوان یک نظر - می‌توان بسیاری از بطون را از این طریق تحلیل کرد.

استاد مصباح: احتمال اینکه روایت *إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا* چند معنای مشترک لفظی داشته باشد و در یک جا بطن به معنای چیز دیگری باشد خیلی بعید است.

پرسش: سخن ما درباره بعضی از مصادیقی است که در روایات بیان شده است.

استاد مصباح: آن مسئله دیگری است. موارد نقض آن را جدا کنید. اصل حرف این است که اصلاً نظریه چیست؟ و ما چه انتظاری از این نظریه باید داشته باشیم؟ یا نظریه ظنی است، انتظاری هم که داریم این است که *فی الجملة* - شواهد قابل قبول عقلایی داشته باشیم. بیش از این از اظهار نظر انتظاری نیست. اگر کسی غیر از این بگوید چه خواهد گفت؟ آیا یقین داریم که این است و جز این نیست؟ از کجا یقین داریم؟ آیا علم غیب داریم؟ از کجا می‌فهمیم؟ خود روایات که برای باطن و ظاهر تفسیری نکرده‌اند. اگر جایی مصداقی ذکر کرده‌اند فرض کنید آن هم مصداق باطن باشد؛ از کجا می‌فهمید که همه‌جا به همین معناست؟ و از کجا رابطه‌ای را فرض می‌کنید؟ بعضی می‌گویند اینجا رابطه‌ای دارد، ولی رابطه‌اش را نمی‌فهمید. اگر رابطه را بفهمید که باطن نمی‌شود و باطن الباطن نمی‌شود! درک اینکه چه رابطه‌ای بین این معانی هست، لطافت خاصی می‌خواهد. ممکن است رابطه‌ای باشد، ولی همه رابطه‌اش را نفهمند. اگر بگویید ما هیچ رابطه‌ای را نمی‌بینیم، خوب شما نمی‌بینید؛ کسانی هستند که این رابطه را ببینند. پس با این فرض که «ظاهر و باطن» به این معناست که ارتباطی بین آنها وجود دارد و دو چیز متباین و بیگانه از هم نیستند و به‌طور طبیعی، باطن، اخفی از ظاهر است، الفاظ ظاهر و باطن برای این‌گونه معانی، که در معارف اسلام داریم و مراتبی از لطافت را دارند، همین را القا می‌کند. یک معنا که معنای دیگر ندارد که آن را

نفی کند و در عرض آن هم نیست. همان که در این نظریه بیان شد که معانی طولی اند و از لحاظ ظهور باهم تفاوت دارند، و چون تفاوت دارند، می‌توان نوعی نسبیّت را بین آنها پذیرفت؛ یعنی آن چیزی که باطن است، در مرحله اول نسبت به ظاهر، باطن است؛ اما نسبت به باطن بعدی که «باطن البطن» است ظاهر است. وقتی رابطه طولی این چنین بود یک نوعی نسبیّت هم می‌توان بین آنها لحاظ کرد. ما این گونه معانی را که درک می‌کنیم چنین روابط طولی بینشان وجود دارد و می‌توانیم آنها را احتمالاً از مصادیق بطون حساب کنیم. اما آیا حق داریم به قرآن و به خدا نسبت قطعی بدهیم که حتماً مقصود این است؟ نه، این حق را نداریم، مگر آنکه حجت شرعی داشته باشیم. ظاهراً فرمایش ایشان این است و این متین‌ترین کلامی است که در این زمینه می‌توان گفت.

پرسش: از دیگر مسائلی که در باب تفسیر قرآن مطرح است، نقش پیش‌دانسته‌ها در تفسیر قرآن است. مرحوم علامه طباطبایی\* در مقدمه تفسیر المیزان از برخی متکلمان و فلاسفه و حتی از بعضی عارفان گلایه می‌کنند که اینها به جای آنکه بر اساس ظاهر آیات قرآن استظهار کنند و روش صحیح تفسیر را در پیش بگیرند، که از خود قرآن و روایات قابل استفاده است، در صدد تحمیل نظریات پذیرفته شده خود بر قرآن برآمده‌اند و به جای «تفسیر»، دچار «تطبیق» شدند. برخی این گفتار علامه را نقد کرده‌اند که این سخن مبتنی بر آن است که بتوان اینها را از هم تفکیک کرد؛ یعنی فلاسفه و متکلمان و دیگران بتوانند تمام دانسته‌ها و پیش‌فرض‌های خود را در مقام تفسیر کنار بگذارند و بعد تفسیر کنند؛ به خصوص کسانی که از دانشمندان رشته هرمنوتیک متأثر بوده‌اند. چنین نقد و چالشی را مطرح کرده‌اند که اینها در عمل، از هم قابل تفکیک نیست؛ نمی‌توان فیلسوف بود و در مقام تفسیر، همه این پیش‌دانسته‌ها و چیزهایی را که مسلم دانسته شده است کنار گذاشت. چنین چیزی امکان ندارد. بر فرض هم که امکان داشته باشد، مطلوب نیست. مرحوم علامه هم که متخصص فلسفه و عرفان است، شاید برخی از تفاسیری که کرده، متأثر از ذوق عرفانی یا فلسفی‌اش بوده است. مثلاً گفته می‌شود: مرحوم علامه در بیان تأویل قرآن - به معنای آن حقیقت عینی - یا درباره نزول دفعی قرآن یا درباره عالم خزاین از برداشت‌های عرفانی خود متأثر بوده است. آیا اینها قابل تفکیک است؟ یعنی ممکن است ما بدیهیاتی داشته باشیم و اینها را پایه تفسیر قرار بدهیم و در مقام تفسیر عالمانه و ضابطه‌مند بحث کنیم؟ آیا می‌توان این پیش‌دانسته را از هم تفکیک کرد یا در عمل، امکان‌پذیر نیست و خواہناخواہ نمی‌توانیم آنها را از هم جدا کنیم؟ نظر حضرت‌عالی در این باره چیست؟

استاد مصباح: در اینجا مسائل ریشه‌ای وجود دارد که باید در جای خود بحث کرد و به‌عنوان اصل موضوعی از آنها استفاده کرد. هرمنوتیک و شاخه‌هایی که دارد، امروز از مسائل مهم فلسفی دنیاست و گرایش‌های مختلفی در حد افراط و تفریط درباره آن وجود دارد که باهم قابل جمع نیست، و ممکن نیست که بتوانیم مطلبی را مطرح کنیم و پاسخ پرسشی را بدهیم که با همه این نحله‌ها و گرایش‌ها سازگار باشد. فقط اشاره می‌کنم به اینکه دانسته‌های پیشین و به‌علاوه، تمایلات پیشین چه نقشی در فهم کلام دارد. یک دسته از دانسته‌های پیشین، که بدون آنها هیچ

کلامی را نمی‌توان فهمید، دانسته‌هایی است که مربوط به لغت و قواعد ادبیات زبان است. اگر کسی اینها را نداند اصلاً از کلام نمی‌تواند استفاده کند. باید قبلاً یاد بگیریم که این لفظ چه معنایی دارد یا قواعد ادبی، قواعد فصاحت و بلاغت، مانند استعاره، کنایه، تشبیه، مجاز و حقیقت را بدانیم. پس یک سلسله دانسته‌ها برای فهم هر کلامی ضرورت دارد و بدون آنها فهم هیچ کلامی امکان ندارد. ولی اینها جنبه شخصی ندارد. دانسته‌های شخص من نیست؛ همه کسانی که قواعد زبان را یاد می‌گیرند این دانسته‌ها را هم دارند. کسی که لغت عربی را بخواند می‌تواند معنای آن را یاد بگیرد. البته موارد مشتبه هم پیش خواهد آمد؛ ولی به‌طور عادی، می‌توان این دانسته‌ها را کسب کرد، به‌گونه‌ای که مورد قبول همه کسانی باشد که با آن زبان تکلم می‌کنند. به‌طورقطع این دانسته‌ها را باید داشت و کسی نمی‌تواند بگوید که باید از اینها صرف‌نظر کرد. اگر عبارت عربی یا انگلیسی را بشنوید، بدون اینکه هیچ لغت عربی یا انگلیسی را بدانید، نمی‌توانید معنا کنید. هیچ عاقلی چنین توهمی نمی‌کند. پس این دانسته‌ها را قبلاً باید داشت و ضرورت دارد.

دسته دیگر، دانسته‌هایی است که از این قبیل نیست، اما از قبیل قراین مقالی یا قراین حاف به کلام است. در هر محیطی وقتی دو نفر باهم صحبت می‌کنند به‌طور طبیعی قراینی وجود دارد که به آن قراین اتکا می‌کنند و این قراین در فهم معنا مؤثر است. مثلاً وقتی هدهد گفت که ملکه سبأ همه‌چیز دارد: *أوتيت من كل شيء*،<sup>۱</sup> منظورش این نبود که بمب اتمی یا ماهواره هم دارد. چنین نیست که *من كل شيء* شامل اینها هم بشود یا فرض کنید بگوییم درخت موز و پرتقال هم دارد، یا بگوییم شامل همه‌چیز می‌شود؛ زشت باشد یا زیبا، بد باشد یا خوب! از *أوتيت من كل شيء* چنین چیزی مقصود است؟ باینکه «کل شيء» شامل اینها هم می‌شود، اطلاق دارد، عمومیت هم دارد، ولی قطع داریم که این اطلاق و عموم مقصود نیست. این قطع را از کجا می‌آوریم؟ از قراین حاف به کلام. این قراین حاف به کلام از چیزهایی است که در اختیار داریم و به این قراین اتکا می‌کنیم؛ هم گوینده اتکا می‌کند و هم مخاطب. البته در مواردی هم مشتبه می‌شود که آیا گوینده در اینجا قرینه‌ای مورد توجهش بوده و به آن اتکا کرده است یا نه؟ یا قرینه‌ای بوده و اکنون بعد از گذشت زمان، بر ما مخفی شده است یا نه؟ اینها مسائل مشتبهی است که برمی‌گردد به مسائل اصولی مانند استصحاب و استصحاب قهقراپی و مانند آن. اینها بحث‌هایی هست که در علم اصول دنبال می‌شود، ولی در اینکه انسان در مقام محاوره، به قراینی غیر از لفظ اتکا می‌کند، شکی نیست و موارد قطعی را خود ما می‌توانیم کشف کنیم که چنین چیزهایی بوده و بعد به این دانسته خود عمل کنیم. پس این دانسته‌ها در فهم کلام تأثیر دارد و هیچ شکی در آن نیست. نه تنها اشکالی ندارد، بلکه توجه به آن ضرورت دارد و باید آن را دخالت داد، بلکه باید این دانسته‌ها را کسب کرد و تأثیرش را در فهم معنا درک و بدان اعتماد کرد. به‌طور کلی، آنچه در فهم یک کلام بر اساس اصول محاوره عقلایی لازم است، اگر دانسته‌های پیشین جز آنها باشد

باید آن را به دست آورد و نه تنها ضرر ندارد، بلکه فهم کلام بدون آن نارواست. این مربوط به استفاده از ظاهر کلام بر اساس اصول محاوره عرفی است و همان است که گفتیم. «تفسیر قرآن» هم یعنی فهم معنای کلام خدا با توجه به شرایطی که در آن نازل شده و با قرآینی که ممکن بوده است به آن اتکا کنند و عقلاً آن اتکا را می‌پسندند و ملاحظه می‌کنند. در این، هیچ شکی نیست؛ نه مرحوم علامه و نه هیچ عاقل دیگری نمی‌تواند اینها را انکار کند.

کلام در این است که در مقدمه تفسیر، که ایشان فرمودند گاهی ما از خود کلام به کمک قراین و به کمک اصول محاوره عقلایی معنایی را می‌توانیم استفاده کنیم، اما کسانی به خاطر اینکه در علم دیگری و در عرصه دیگری چیزی را پذیرفته‌اند از این روش و از این معنایی که ظاهر لفظ است صرف نظر می‌کنند. آنها معنای دیگری را منظور می‌دارند که آن معنا مطابق اصول محاوره عقلایی نیست؛ یعنی از این لفظ استفاده نمی‌شود، ولی او آن مطلب را در جای دیگری اثبات کرده، و چون در آنجا پذیرفته است آن معنا را بر این لفظ تحمیل می‌کند. آنها می‌گویند: اینکه مردم می‌فهمند درست نیست، بلکه منظور آیه آن است که ما در فلان علم ثابت کرده‌ایم. ایشان می‌فرمایند: این روش صحیح نیست، در علم نجوم باشد، یا طبیعیات یا فلکیات یا فلسفه یا عرفان نظری. این حجیتی ندارد. ما آیه را طبق اصول محاوره عقلایی استظهار می‌کنیم که روش خاص خود را دارد و روش علوم تجربی نیست. از تجربیات آزمایشگاهی هم برای فهم معنا استفاده نمی‌کند؛ از استدلال فلسفی هم استفاده نمی‌کند. اما اگر مطلبی در علمی ثابت شد، به گونه‌ای که عقلاً وقتی آن مطلب را در فضای تخاطب بدانند آن معنا را ندیده نمی‌گیرند، مثل مطلبی است که عقل اثبات کرده و بدیهی است و همه عقلاً آن را قبول دارند، مانند اصل «علیت»، اگر در فهم معنا، از این استفاده کنیم مثل همان قراین حاف به کلام است و همان چیزی است که در اصول به آن، «قراین لئی» می‌گوییم. «قراین لئی» یعنی چیزهایی که عقلاً وقتی باهم حرف می‌زنند طبق عقلشان آنها را قبول دارند و نمی‌توانند در مکالماتشان آنها را کنار بگذارند و بگویند ما ادراکات عقلی را قبول نداریم و خارج از فضای عقل صحبت می‌کنیم. این روش عقلایی نیست. اگر مطلبی علمی در جایی واضح شده باشد، در فضای گفت‌وگو جزو قراین آن کلام می‌شود. قراین مقالی و قراین حالی کلام از این قبیل است. بله، به اینها می‌توان استناد کرد و هیچ اشکالی هم ندارد. البته باز هم تأکید می‌کنم که موارد مشتبهی ممکن است باقی بماند. در حدی که به عقل بنده می‌رسد. هیچ علمی نداریم غیر از بدیهیات منطقی یا ریاضی، که استثنا نداشته باشد. همه‌جا موارد استثنایی هست که مشتبه شود. ما مفهومی روشن‌تر از «آب» نداریم، ولی گاهی کار به جایی می‌رسد که فقیه هم شک می‌کند که این مصداق «آب» هست و می‌توان با آن وضو گرفت یا نه. مثلاً آب مضاف است و مضاف بودن آن به حدی رسیده که نام «آب» از آن سلب می‌شود. پس مصداق مشتبه ممکن است در همه‌جا باقی بماند؛ ولی آیا وجود مصداق مشتبه، دلیل آن است که اصل قاعده غلط است؟ پس نظر مرحوم علامه این است که اگر بتوانیم به استناد اصول محاوره و قواعد عقلایی معنایی را از آیه استفاده کنیم، حق نداریم به خاطر مطلبی که در علم دیگری هست، که غالباً هم علم نظری و مورد اختلاف است، از آن معنا دست برداریم.

پرسش: استفاده از اصول محاوره عقلایی که برای همه مشترک است بین فیلسوف و عارف و غیر آنها علی السویه است. همه از اصول و مشترکات یکسانی پیروی می کنند.

استاد مصباح: باینکه همه عاقل اند به هر حال موارد مشتبه هم ممکن است وجود داشته باشد؛ یعنی گاهی نمی توان فهمید که آیا گوینده به این قرینه اعتماد کرده است یا نه.

بنابراین اعتماد به پیش دانسته هایی که بدون آن هیچ کلامی فهمیده نمی شود و همچنین پیش دانسته هایی که در عرف محاوره عقلا از قبیل قرائن کلام است لازم است و مرحوم علامه چنین چیزی را نفی نمی کنند. ایشان در مقدمه تفسیر المیزان از کسانی گله می کنند که مطلبی را در علم دیگری، مثل فلکیات سابق - که به سیارات سبع قایل بودند - بر «سماوات سبع» تطبیق می کردند. حتی در دوران نزدیک به عصر خودمان نیز بعضی علمای خوش نیت و خوش ذوق هم بودند که می گفتند این سماوات سبع، همان سیارات سبع است. بعد سیاره هشتم که پیدا شد، ندانستند که چه بگویند؛ گفتند: این خیلی مخفی بوده و اینها به حساب نیآورده اند. سماوات چه ربطی به سیارات دارد؟ در هیچ اصطلاح و هیچ لغت و هیچ عرفی به سیاره، «سما» نمی گویند. به سیارات، «نجوم» و «کواکب» می گویند، اما «سماوات» نمی گویند؛ ولی آنها بر «سماوات سبع» تطبیق کردند. این کارها درست نیست و مرحوم علامه طباطبایی<sup>ع</sup> اینها را رد می کنند.

پرسش: آیا مرحوم علامه در مواردی - مثلاً درباره عالم خزاین و مانند آن - از ذوق عرفانی استفاده کرده اند؟

استاد مصباح: اجازه بدهید، ما ابتدا باید بفهمیم که ایشان چه گفته اند، بعد ببینیم آیا مورد نقضی دارد یا نه. متکلمان هم در برخی مسائل باهم بحث کرده و اختلاف نظرهایی دارند؛ اشاعره چیزی گفتند و معتزله چیزی دیگر. کسی که گرایش اشعری دارد، مثل فخر رازی در خیلی جاها، این کار را کرده است. بسیاری از مطالبی که فخر رازی در تفسیر خود آورده، در مسائل کلامی اش هم به خاطر گرایش اشعری اش، دیده می شود. گرایش های او جبرگرایانه است؛ مثل اینکه چیزی را از جای دیگری آورده است و می خواهد به آیه نسبت بدهد. اگر آن گرایش را کنار می گذاشت و بر اساس همان اصول محاوره در خود آیات دقت می کرد معنای دیگری به دست می آورد. پس نظر مرحوم علامه این است. در جایی که ما روش صحیح استفاده از قرآن را داریم اولاً، تفسیر یعنی همان معنای ظاهری لفظ؛ ثانیاً، روش آن همان روش عقلایی اصول محاوره است و تعبدی در آن نیست، و این روش مشتمل است بر معلومات پیشینی که از لغت و ادبیات و از قراین حاف به کلام و از قراین تاریخی و غیر آن به دست می آید. اینها همه کمک می کند که این لفظ را در این معنا بفهمید؛ حتی قضیه تاریخی می تواند در فهم معنایی مؤثر باشد.

در آیه شریفه **وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ**<sup>۱</sup> نامی از جنگ احد نیست. کسی که قضیه تاریخی جنگ احد را نداند نمی‌داند آیه مربوط به کجا بوده است. در آن فضا که آیه نازل شده مردم فهمیدند که **وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ** کی و کجا بود؟ صبح زود از خانه بیرون آمد و سنگرها را مشخص کرد و دستورات جنگی را داد. در آن وقت، برای مخاطبان روشن بود، ولی اکنون برای ما روشن نیست. این همان مواردی است که گاهی قرینه‌ای در کلام هست که برای دیگران مخفی است. ما می‌توانیم از قراین دیگری استفاده کنیم که آن را کشف نماییم. همه اینها روش‌های عقلایی است و برای فهم کلام لازم است. اگر اینها را کنار بگذاریم و بگوییم مراد آیه جنگ با شیطان است، اختلاف آدم و شیطان یا جنگ عقل و نفس است، نادیده گرفتن اصول عقلایی است. اینکه همه خصوصیات ماجرا **كَانَ مِنَ الْجِنِّ**<sup>۲</sup>، **فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ**<sup>۳</sup>، **كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ**<sup>۴</sup> همه را ندیده بگیریم و بگوییم این همان جنگ نفس و عقل است، این کار نادرستی است و به‌عنوان تفسیر، قطعاً کار غلطی است. اگر ما روایتی داشتیم که بتوان بر اساس آن گفت این هم بطنی از بطون آن است یا معنای لطیفی که مشترک بین آنهاست و به‌عنوان ملاک مشترکی بین آنهاست تعجباً باید قبول می‌کردیم. اما اگر روایتی نداشته باشیم، در مواردی شاید به‌عنوان احتمال بتوان گفت که این هم یکی از بطون آیه می‌تواند باشد؛ اشکالی ندارد. ولی اگر بگوییم معنای آیه این است، به‌گونه‌ای که معانی دیگر را نفی کند، صددرصد کار غلطی است. اگر بخواهیم جمع کنیم و به‌ضرس قاطع بگوییم، دلیلی بر آن نداریم؛ زیرا معنای ظاهر با آن سازگار نیست. ایشان می‌خواهند بگویند این روش تفسیر نیست که با حرف‌های عرفانی یا تجربی یا علوم عقلی یا فلسفی بخواهیم آیه‌ای را معنا کنیم. این کار درستی نیست. اگر مطلب علمی آن قدر بین باشد که بتوان گفت گوینده در عرف محاوره به آن اتکا کرده و جزو قراین لَبّی و جزو قراین حاف به کلام به‌شمار می‌آید، می‌توان به‌عنوان یک دلیل ظنی از آن استفاده کرد. پس موضع مرحوم علامه در این زمینه آن است که تفسیر به رأی نکنید. ایشان می‌خواهند بگویند: روش صحیح تفسیر این است و هرچه غیر از این باشد نوعی تفسیر به رأی است و اگر به‌عنوان بطن می‌گویید نمی‌توانید اثبات کنید. حداکثر این است که بگویید احتمالاً یکی از بطون است، اما نمی‌توانید به قرآن نسبت بدهید و بگویید قرآن این بطن را دارد؛ زیرا دلیل اثباتی و حجتی بر این مطلب نداریم.

اما اینکه آدم نمی‌تواند دانسته‌های خود را فراموش کند و در فهم کلام تأثیر ندهد به‌طور سالبه کلیه ممنوع است؛ زیرا در خیلی از جاها باینکه فرد توجه هم دارد به اینکه چه می‌داند، می‌تواند به آن اهمیت ندهد و آن را مؤثر قرار ندهد. در موارد زیادی مرحوم علامه به خیلی از چیزهایی که تفسیر به رأی به‌شمار می‌آید توجه دارند. مثلاً به اینکه این مطلب در فلان علم ثابت شده است؛ ولی می‌گویند: ما نمی‌گوییم این تفسیر آیه است. اگر بحثی

۱. آل عمران (۳)، ۱۲۱.

۲. کهف (۱۸)، ۵۰.

۳. کهف (۱۸)، ۵۰.

۴. بقره (۲)، ۳۴.

را هم بخواهند در قالب «بحث فلسفی» بیاورند، نمی‌گویند آیه این را می‌گوید. البته ممکن است نمونه‌ای پیدا شود که ایشان مشتبه شده باشد که این قرینه حاف به کلام است یا نیست یا غفلتی کرده باشند. به هر حال ایشان معصوم نبوده‌اند. آدم گاهی اشتباه می‌کند؛ اما این دلیل نمی‌شود که بگوییم در حرف ایشان تناقض دیده‌ایم. مگر فقهای ما اشتباه نمی‌کنند؟ چه کسی غیر از معصوم است که اشتباه نکند؟ ما که مدعی نیستیم ایشان معصوم بوده و هیچ اشتباهی نکرده است. عمده روشی است که معمولاً مورد توجه ایشان است و از آن استفاده کرده‌اند و روش‌های دیگری را که ضد این بوده، نفی کرده‌اند. این نظر ایشان در تفسیر است. حال اگر هم در جایی غفلت کرده‌اند، مثلاً نکته غیرتفسیری را به‌عنوان تفسیر ذکر کرده‌اند، از قبیل همان معانی نسبی بوده و آن‌قدر برای ایشان واضح بوده که فکر می‌کرده‌اند دیگران نیز همین‌گونه می‌فهمند. در این موارد، ممکن است ما هم شک داشته باشیم و نتوانیم آن را بپذیریم. این همان اختلاف نظر در مسائل نظری است. پس دلیلی وجود ندارد که بگوییم اصلاً نمی‌توان دانسته‌های قبلی را کنار گذاشت و به‌طور طبیعی هر دانشمندی درباره هرچه صحبت کند حتماً دانسته‌های قبلی‌اش در اظهار نظر و در فهمش به‌طور قطعی در همه‌جا مؤثر است. به نحو موجب جزئیه گاهی مؤثر است.

آدمی معصوم نیست و نمی‌تواند همه‌چیز را از ذهن خود تخلیه کند. اصلاً ممکن نیست آدم بتواند ذهن خود را از دانسته‌های قبلی تخلیه و تجرید کند و آنها را در فهم معنا تأثیر ندهد. چرا؟ ولی آیا باید این کار را کرد یا نه؟ در بعضی جاها، که اصلاً جزو روش عقلایی است، باید این کار کرد؛ در بعضی جاها ضرر هم دارد. پس تا آنجا که منافاتی با روش عقلایی ندارد کار صحیحی است. هیچ لزومی ندارد که ذهن را از دانسته‌ها تخلیه کنیم. نه تنها نباید تخلیه کنیم، بلکه باید به آنها توجه کنیم. آنجا که موجب تفسیر به رأی می‌شود یا گمان می‌کنیم که موجب تفسیر به رأی می‌شود باید سعی کنیم ذهن خود را از آن دانسته‌ها تجرید کنیم تا بتوانیم اطمینان بیشتری پیدا کنیم که این معنا را از حاق کلام فهمیده‌ایم، نه از ذهنیات خود؛ ولی در جایی که دانسته‌های پیشین ما تأثیری در تفسیر عقلایی نداشته باشد این کار ضرورتی ندارد.

ما در درس‌های فقهای بزرگ دیده‌ایم باینکه تخصص در مسائل غیرفقهی داشتند، اما می‌گفتند: ما اینها را در فقه کنار می‌گذاریم. در فقه، باید به کوچه و بازار رفت. مرحوم امام خمینی رحمته‌الله بسیاری از جاها که روایت می‌خواندند، می‌گفتند: کسی در فلان حاشیه‌ای چنین گفته است، اما این از ذوق کلامی ایشان بوده است؛ ما برای فهم روایات نباید به اصول عقلی اتکا کنیم. برای فهم کلام باید به کوچه و بازار برویم و ببینیم مردم چه می‌گویند؛ یعنی دانسته‌های خود را کنار گذاشته، به آنها اتکا نمی‌کنیم. اینکه چنین کاری ممکن نیست، ادعای گزافی است. اما آیا در همه‌جا می‌شود؟ ما ادعا نمی‌کنیم. آری، معصوم می‌تواند، ولی غیرمعصوم ممکن است اشتباه کند؛ مانند جاهایی که اختلاف نظر است. مثل اینکه دو فقیه باهم اختلاف نظر دارند، دو مفسر هم اختلاف نظر دارند؛ چون اصلاً شأن اینها در این مقام، بیان معنای ظنی است. آنجا که معنا قطعی است جای اختلاف نیست. جایی که بین مفسران اختلاف است معنایش این است که آن مسئله غالباً ظنی است؛ یعنی نمی‌توان از دلیل قطعی استفاده کرد؛ مثل همین



بطون. یعنی چه؟ یعنی اگر بخواهیم توقع داشته باشیم که این را با دلیل قطعی می‌توانیم اثبات کنیم که بطون چیست و هفت بطن کدام است توقع بیجایی است. هرچه بگوییم، نظر ظنی است. مقبولیت آن هم به این است که شواهد عقل‌پسند است. بله، اگر دلیل تعبدی قوی داشته باشیم می‌توان نظر قطعی داد؛ زیرا دلیل قطعی با ظنی مقابله نمی‌کند؛ اما تا وقتی دلیل قوی نداشته باشیم باید به‌عنوان احتمال گفت.

اگر مفسران دلایل ظنی را کنار می‌گذاشتند اصلاً تفسیر پیشرفت نمی‌کرد. همین اندازه که تفسیر در طول قرن‌ها پیشرفت کرده و بسیاری از معانی آیات ظاهر شده که برای پیشینیان روشن نبوده، در اثر همین تلاش‌های ظنی بوده است. در فقه همین‌طور است. پیشرفت‌هایی که در فقه ما حاصل شده، قابل مقایسه با ابتدای تاریخ فقه نیست. تلاش‌های بزرگانی مانند کاشف‌الغطاء و صاحب‌جوهر بر همین اساس بوده است. اینها همه تحقیقات ظنی است و مورد اختلاف هم هست. استاد و شاگرد باهم اختلاف دارند؛ ولی کار علمی و مسائل نظری ظنی همین‌طور است. در تفسیر هم باید همین کار را کرد. اما اگر کسی بخواهد بگوید معنای آیه این است و جز این نیست، یا باید دلیل قطعی داشته باشد یا دلیل تعبدی و حجت شرعی. اگر هیچ‌کدام نباشد، نه در تفسیر می‌تواند قاطعانه نظر بدهد و نه در بطون آیات.

## «مبانی و روش تفسیری علامه طباطبایی» در تفسیر المیزان

### در گفت‌وگو با حجت‌الاسلام و المسلمین استاد محمود رجبی

#### (قسمت اول)

پرسش: یکی از مفاخر شیعه، تفسیر گران قدر المیزان، نوشته علامه بزرگوار سید محمد حسین طباطبایی است. ایشان روش خود را در این تفسیر، روش «قرآن به قرآن» معرفی کرده، و اصرار دارند ما به جای اینکه نظریات فلسفی، عرفانی و علمی را مدار و محور تفسیر قرار دهیم، در تفسیر، بر خود قرآن تکیه کنیم. لطفاً درباره روش تفسیر «قرآن به قرآن» به اختصار توضیح دهید. منظور مرحوم علامه چه چیزی بوده است؟ آیا مراد ایشان از این نوع تفسیر، آن است که قرآن در تفسیر خودش نیاز به منبع دیگری ندارد و ما حتی به منبع لغت هم نباید مراجعه کنیم؟ یا اینکه آن گونه که برخی گفته‌اند، مراد استفاده حداکثری از قرآن است؟ یا اینکه مقصود مرحوم علامه چیز دیگری است و می‌خواسته‌اند بر رسا و گویا بودن قرآن تأکید کنند؟

استاد رجبی: مرحوم علامه طباطبایی، که بر همه قرآن‌پژوهان پس از خود و حتی حوزه‌های علمیه حق بزرگی دارند، در مقدمه تفسیر المیزان، زوایای روشی را که خودشان به نام «قرآن به قرآن» نامیده‌اند، بیان کرده‌اند. ایشان به صراحت می‌فرمایند: مقصود ما از اینکه قرآن را با قرآن تفسیر کنیم این نیست که از اصول متعارف عقلایی برای فهم فاصله بگیریم، یا اینکه از اصول بدیهی عقلی صرف نظر کنیم و از آنها بهره نگیریم، یا از قرآینی که برای فهم آیات لازم است غفلت کنیم و به آنها استناد نکنیم.

ایشان در دو مرحله نسبت به فهم معارف قرآن، توجه ویژه دارند:

اولین مرحله این است که می‌فرمایند: قرآن در مدلولات خودش هیچ ابهامی ندارد. قرآن با زبان عربی سخن گفته است، آن هم با کمال فصاحت و بلاغت. بنابراین، نباید تصور شود که قرآن در بیان مدلولاتش ابهام دارد؛ همان بیانی که در روایات شریف ما هم آمده است که: *من زعم ان القرآن مبهم فقد هلك واهلك*. ابهام قرآن نه با رسالت نزول قرآن و هدف نزول قرآن سازگار است، نه با فصیح و بلیغ بودن معجزه آسای آن. بنابراین، ایشان معتقدند در مرحله دلالت واژگان بر مفاد خود، هیچ ابهامی وجود ندارد.

مرحله دوم، مرحله فهم مراد و مصداق و حقیقت آن حقایقی است که قرآن بیان کرده است. در این مرحله می‌فرمایند: آیات دو دسته می‌شوند: محکم و متشابه. متشابهات چند احتمالی هستند و ما باید چند احتمالی بودن را رفع کنیم و آن احتمال متعین مورد نظر قرآن را کشف کنیم. در اینجا است که می‌فرمایند: آنچه نقش اساسی در فهم این مرادات دارد خود قرآن است. نمی‌توان گفت: این کتابی که به تعبیر قرآن، نور و تبیان همه چیز است، برای فهم مراد خدا از آیاتش، نیازمند غیر خود باشد و باید سراغ منبع دیگری برویم. باید سراغ همین منبع رفت.

ایشان معتقدند: قرآن خود به صراحت فرموده است که آیاتش محکم و متشابه است، و محکّمات أم الكتاب و مرجع رفع تشابه هستند. بنابراین، سراغ منبع دیگری رفتن کاری خطاست. البته در نظر گرفتن قرآینی عقلی،

عقلایی و نقلی برای رفع تشابه، منافاتی با تفسیر قرآن به قرآن ندارد و ما می‌توانیم به بدیهیات و معارف نزدیک به بدیهی عقلی، مسلمات عقلایی و مسلمات دینی تکیه کنیم. این نکته مورد تأکید ایشان است. جمع بین بی‌نیازی قرآن برای روشن شدن مرادات آن با لزوم در نظر گرفتن قراین قطعی در بخش دیگری از سخنان مرحوم علامه در مقدمه تفسیر المیزان بیان شده است. در واقع، ایشان می‌فرمایند: آنچه بسیاری از مفسران دچارش شده‌اند آن است که به جای تفسیر و به کار گرفتن آیات برای روشن شدن مراد، ناخودآگاه یا آگاهانه دچار تطبیق شده‌اند و یک رأی یا نظریه و یک فکر و اندیشه را که در یک حوزه دیگر برایشان حل شده یا از منبع دیگری به دست آورده‌اند یا احتمالی را که در یک موضوع به نظرشان رسیده است، پذیرفته و آیه را بر آن تطبیق داده‌اند. این شیوه درستی نیست. کسانی که بینش و رویکرد فلسفی داشتند، مسلمات فلسفی را مد نظر قرار داده و آیه را بر آن تطبیق داده‌اند. آنان که ذوق عرفانی داشته‌اند، آیه را با ذوقیات عرفانی تطبیق داده‌اند. دانشمندان علوم جدید، نظریات علمی جدید را مبنا قرار داده و آیه را بر آن تطبیق داده‌اند. این تفسیر نیست؛ تطبیق است.

در جایی که نمی‌دانیم مقصود آیه چیست، مصداق آن چیست و یا نمی‌دانیم کدام یک از احتمالات مقصود خداوند است، روش درست تفسیر این است که از خود قرآن پرسیم و این راهی است که هم در بیان اهل بیت علیهم‌السلام به ما توصیه شده و هم در بیان خود قرآن به صراحت آمده و هم با اوصاف و اهداف قرآن سازگارتر است. پس استفاده از قراین دیگر متناسب با روشی که خود قرآن ارائه می‌کند، درست و محفوظ است. تکیه بر مباحث نظری غیرقطعی غیربدیهی و غیرنزدیک به بدیهی درست نیست؛ زیرا آن مباحث، نظری است. احتمال خطا در آنها هست. چگونه ما می‌توانیم آنها را مبنای کشف مراد خدا قرار دهیم؟ این مبناهای اختلافی و نظری، چه در تاریخ باشد، چه در فلسفه، چه در علوم و چه در روایات، اگر مسئله‌ای است که از مسلمات بیان اهل بیت علیهم‌السلام نیست، نمی‌تواند مبنا و یا قرینه تفسیر قرار گیرد. البته اگر یقین داشته باشیم آیه‌ای را اهل بیت علیهم‌السلام به گونه‌ای خاص تفسیر کرده‌اند، می‌پذیریم، ولی باید بین معانی بطنی و معانی ظاهری تفاوت گذاشت، که ایشان روی این هم تأکید دارند که همه بیانات اهل بیت علیهم‌السلام، هرچند به‌طور مسلم از ایشان صادر شده باشد، نباید فوراً حمل بر این کنیم که در مقام بیان تفسیر ظاهر آیات است. بخش بطنی را باید جدا کنیم. البته اگر روایتی در مقام تفسیر ظاهر آیه بوده و صدور آن هم قطعی باشد، قطعاً ایشان آن تفسیر را می‌پذیرند.

نکته دیگر اینکه ایشان در صددند بین روایات و آیات قرآن موافقت ایجاد کنند؛ یعنی چنین نیست که بگویند اکنون که بنا بر استفاده از خود قرآن است، روایات را کنار بگذاریم، بلکه به عکس، می‌گویند: برای کشف روش، باید سراغ روایات رفت و برای اینکه نوعی موافقت بین آیات و روایات پدید آید، باید تلاش کرد؛ حتی روایاتی را که سند قطعی هم ندارند. ایشان پیش از نوشتن تفسیر المیزان، کتاب تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن را نوشتند. این کتاب بیانگر این رویکرد مهم ایشان است. این رویکرد در تفسیر المیزان عوض نشده است. به همین دلیل وقتی تفسیر المیزان را با کتاب البیان مقایسه کنیم، می‌بینیم دارای مشترکات‌اند. گویا

تفسیر المیزان تفصیل آن تفسیر مختصر است.

پرسش: برخی دیگر هم این روش را پیش گرفته‌اند و سعیشان بر این بوده که قرآن را با آیات دیگر قرآن تفسیر کنند. به نظر حضرت عالی، آن ویژگی که تفسیر المیزان را نسبت به سایر تفاسیر در این جهت ممتاز می‌سازد، به خصوص جهت روشی، چیست؟ آیا علامه طباطبایی رحمته‌الله کار تازه‌ای در تفسیر المیزان کرده‌اند یا همان کار مفسران دیگر را که تکیه‌شان بر قرآن بوده است، تکامل بخشیده‌اند؟ ویژگی و امتیاز تفسیر المیزان و مرحوم علامه در این جهت چیست؟

**استاد رجبی:** من چند ویژگی تفسیر المیزان را عرض می‌کنم. برخی از آنها ممکن است از لحاظ روشی باشد؛ برخی هم مربوط به جهات دیگر. البته تفکیک نکرده‌ام که کدام یک از مقوله روشی است و کدام یک ویژگی محصولی است که به وجود آمده است.

اولین ویژگی این تفسیر که آن را از تفسیرهای قرآن به قرآن قبل از ایشان متمایز می‌کند، این است که مرحوم علامه این روش را به صورت آگاهانه با توجه به مبانی این روش به کار گرفته‌اند؛ یعنی روش را بسیار دقیق به کار گرفته‌اند و حدود و ثغور آن برای خود ایشان مشخص بوده است. اینکه ما در تفسیر قرآن چه نوع استفاده‌هایی باید از قرآن بکنیم، و این نوع استفاده‌ها مبتنی بر چه نوع مبنایی است، مرحوم علامه آگاهانه به این مبانی رسیده و این مدعا را مستدل و مستند کرده‌اند؛ یعنی صرفاً نگفته‌اند که این روش درست است، بلکه مدعی‌اند و در این زمینه، به آیات قرآن استناد می‌کنند که روش قرآن همین هست. این روش را به روایات مستند کرده و حتی نوعی تحلیل عقلی و عقلایی از این روش ارائه داده و فرموده‌اند: نمی‌توان تصور کرد کتابی که همه چیز را روشن می‌کند، خودش روشن نباشد. این یک ادعای صرف نیست؛ حتی یک توصیف صرف قرآنی یا روایی نیست که بگوییم قرآن این‌گونه می‌فرماید؛ نوعی تحلیل هم روی این مدعای مستند به قرآن ارائه می‌دهند.

در گذشته، مفسران، حتی مفسران اهل سنت می‌گفتند: وقتی می‌خواهیم آیات را تفسیر کنیم اول از قرآن استفاده می‌کنیم؛ اگر در قرآن نبود، از روایات استفاده می‌کنیم. همین‌طور مراحل را ذکر کرده‌اند و به همین دلیل هم سراغ قرآن آمده‌اند، و گاه از آیات قابل توجهی هم در تفسیر آیات استفاده کرده‌اند. اما ویژگی مرحوم علامه این است که هم روش تفسیر «قرآن به قرآن» را مطرح می‌کنند، هم مبانی این روش را مطرح می‌سازند و هم بر درست بودن این روش و مورد تأیید قرآن و سنت بودن آن استدلال می‌کنند و به نقد دیگر روش‌ها می‌پردازند. اینها ویژگی مرحوم علامه است؛ یعنی تفاوت است بین کسی که آگاهانه و حساب‌شده و دقیق حدود مرز روش را تعیین و آن را ابداع کرده و بعد آن را به کار گرفته است، با کسی که ناخودآگاه بدون اینکه حدود و ثغور روشی را بداند یا تبیین کند و بدون اینکه استدلال محکمی بر آن اقامه نماید و بدون اینکه مبانی آن را تنقیح کند، از روشی استفاده می‌کند. ایشان حتی به مباحثی پرداخته‌اند که می‌تواند نسبت به این روش شفاف‌سازی داشته باشد، و نقد روش مفسران قبلی را بر مبنای این روش و نقطه آسیب آنها را مشخص کرده‌اند. این ویژگی در تفاسیر گذشته نیست؛ حتی برخی از

تفاسیر بعدی گاهی از مرحوم علامه بهره گرفته‌اند، ولی به این دقت‌ها و موشکافی‌های ایشان در تبیین این روش توجه نکرده‌اند.

ویژگی دوم این تفسیر در روش آن است که درعین حال که مرحوم علامه روش تفسیر «قرآن به قرآن» را بهترین روش معرفی می‌کنند، نسبت به روایات اهتمام ویژه دارند؛ یعنی یک مفسر ممکن است بگوید روش درست تفسیر، «قرآن به قرآن» است و لزومی ندارد سراغ روایات برویم و بین آیات و روایات ایجاد موافقت کنیم یا در روایات دقت و موشکافی کنیم؛ اما مرحوم علامه این کار را نکرده‌اند. بررسی تفسیر *المیزان* نشان می‌دهد که مرحوم علامه بیش از کتب تفسیر روایی ما، به روایات اشراف داشته و از آنها استفاده کرده‌اند. روایاتی را آورده‌اند که در کتب تفسیر روایی ما نیست. تحلیل‌هایی نسبت به روایات در جهت همسازی با آیات ارائه کرده و کلیدهایی را از روایات در فهم قرآن استفاده نموده‌اند که در تفاسیر دیگر مطرح نیست. این نکته خیلی مهم است که مرحوم علامه باینکه مصرّ بر این بوده‌اند که روش درست تفسیر، «قرآن به قرآن» است، درعین حال، بیشترین استفاده را از روایات اهل بیت علیهم‌السلام کرده و بیشترین تحلیل‌ها و تبیین‌ها را در جهت ایجاد موافقت بین آیات و روایات و محک زدن روایات با قرآن و نیز آرای تفسیرهای روایی با قرآن ارائه داده‌اند.

ویژگی سومی که در تفسیر «قرآن به قرآن» مرحوم علامه وجود دارد استفاده فراوان و همه‌جانبه از آیات است. ایشان در ترجیح یک قرائت بر قرائت دیگر، از آیات استفاده کرده‌اند. مفسران دیگر در این موارد، معمولاً رویکرد تاریخی دارند و به استناد منابع تاریخی مسئله را حل می‌کنند که - مثلاً - آیا فلان قرائت مشهور است یا قرائت دیگر؛ یا سراغ روایات می‌روند. ولی مرحوم علامه وقتی می‌خواهند قرائت «ملک» را ترجیح بدهند غیر از اینکه از تحلیل‌های ادبی و عقلایی استفاده می‌کنند، به بیانات قرآنی استناد می‌کنند و با استناد به *لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ*<sup>۱</sup> قرائت «ملک» را ترجیح می‌دهند. اینکه ما در ابعاد گوناگون از آیات استفاده کنیم، ویژگی مرحوم علامه است. معمولاً کسانی که سراغ آیات رفته‌اند دنبال این بوده‌اند که برای رفع ابهامی که در آیه وجود داشته، آیه دیگری را مستند قرار دهند و نشان دهند که مطلبی که به اجمال بیان شده، تفصیلش در آیات دیگر چگونه آمده است. به عبارت دیگر، ایشان معمولاً به دنبال استفاده‌های مستقیم برای رفع تشابه و بیان تفصیل آیه مورد بحث بوده‌اند. اما مرحوم علامه وقتی وارد بحث می‌شوند، فراتر از حوزه مدلول آیات می‌روند و استفاده‌هایی که می‌کنند متنوع می‌شود. یا در زمینه استفاده از سیاق آیات، برخلاف نوع مفسران «قرآن به قرآن» که بر استفاده از آیاتی که در جاهای دیگر قرآن آمده است، متمرکز می‌شوند و از جمله قبلی جمله مورد نظر، از آیه قبلی آیه مورد نظر، یا از چند آیه قبل از آیه مورد نظر که این سیاق را تشکیل می‌دهد، به صورت محدود استفاده می‌کنند، مرحوم علامه بیشترین استفاده را از «سیاق» می‌کنند؛ آن‌هم استفاده‌هایی که به ناگاه تفسیر یک مجموعه آیات را متحول می‌کند.

برای مثال، وقتی آیات مربوط به نشانه‌های خدا مطرح می‌شود و امثال فخر رازی همه اینها را دلیل بر اثبات وجود خدا می‌گیرند، مرحوم علامه با مراجعه به «سیاق»، سراغ آیات قبلی می‌روند و از آنجا مقام آیه را کشف می‌کنند. پس با توجه به سیاق، که به مقام منتقل شده است، اصلاً تفسیر کل آیات عوض می‌شود؛ نه آیات مورد بحث، بلکه تفسیر آیات مشابهی که در جاهای دیگر قرآن هم آمده است، عوض می‌شود. در واقع، یک اصل کلی و رویکرد کلان از «سیاق» کشف می‌کنند و این مسئله سرنوشت بسیاری از آیات را در تفسیرشان متحول می‌کند؛ یعنی استفاده‌های تحول‌آفرین در مجموعه‌ای از آیات. این نمونه را اگر در تفسیر مفسران دیگر هم داشته باشیم، کم داریم.

ویژگی چهارم این است که مرحوم علامه در تفسیر «قرآن به قرآن»، از اصول کلی حاکم بر بینش قرآنی، که از آیات به دست آورده‌اند، برای تفسیر آیات استفاده می‌کنند. این نوع دیگری از استفاده است که ما از بینش قرآنی که از آیات به دست می‌آوریم، حقیقتی را درک می‌کنیم و از آن در تفسیر استفاده می‌نماییم. برای مثال، ایشان می‌فرمایند: ما از بیانات قرآنی به دست می‌آوریم که خداوند مالک علی‌الاطلاق، و انسان‌ها مملوک علی‌الاطلاق‌اند. این مطلب را از مجموعه‌ای از آیات استفاده می‌کنند. بعد این مطلب را مبنا قرار می‌دهند و در بسیاری از آیات بر بنای این اصل مستفاد از قرآن، به تفسیر آیات می‌پردازند و ظرایفی را در آیات استفاده می‌کنند و تحلیل‌هایی را نسبت به مفاد آیه مطرح می‌کنند که مبتنی بر این اصل است. در سوره «حمد» وقتی ایشان می‌خواهند در آیه شریفه **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**<sup>۱</sup>، راز این خطاب را بیان کنند، می‌گویند: وقتی خدا مالک علی‌الاطلاق است، پس، از عبد خود غایب نیست و باید گفت: **إِيَّاكَ نَعْبُدُ**، و وقتی بنده مملوک علی‌الاطلاق است، یعنی کاملاً در محضر خداست و همه‌چیز او از خداست. آن وقت **إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** باید این‌گونه باشد. اگر مملوک خودش را با کس دیگری هم در پیوند ببیند، به همان میزان، باید از خدا غافل باشد؛ یا اگر کاملاً مملوک موجود دیگری ببیند باید خودش را از خدا پنهان ببیند. در این صورت، دیگر **إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** معنا ندارد. به‌رحال، تبیینی که ایشان ارائه می‌دهند از یک اصل کلی سرچشمه می‌گیرد که از آیات دیگر استفاده کرده و در یک آیه خاص درباره‌ی یک قاعده‌ی ظریف ادبی، که اینجا به کار رفته (التفات)، بحث می‌کنند و آن را از حد یک نکته‌ی ادبی تا حد یک معرفت عمیق و متعالی ارتقا می‌بخشند.

پرسش: نکته‌ای که فرمودید مرحوم علامه از بینش قرآنی و روح حاکم بر قرآن یا مسلمات قراین یا معارف بنیادی قرآن استفاده می‌کنند، شاید همان تعبیری باشد که ایشان به‌عنوان «غرر آیات» از آن نام می‌برند. گاهی درباره‌ی محکّمات قرآن می‌فرمایند: محکّمات فقط آنها نیستند که قرائشان منصوص و روشن باشد؛ بلکه آنها هستند که بر مسلمات قرآن و اصول معارف قرآنی دلالت دارند و در پرتو این مسلمات و اصول معارف قرآنی،

می‌توان تشابه را از ظاهر چهرهٔ تشابهات برطرف کرد. از یک سو، محکّمات را این‌گونه معنا می‌کنند و تعبیر «اصول معارف قرآنی» را در آن به کار می‌برند. از سوی دیگر، بر تعبیر «غرر آیات»، که آن‌هم رابطهٔ نزدیکی با محکّمات قرآن دارد، تکیه می‌کنند. این اصطلاح را مکرر به کار می‌برند و معتقدند که بعضی از آیات برای گشودن معانی آیات دیگر نقش کلیدی دارند. لطفاً ارتباطی را که محکّمات آیات با «غرر آیات»، پیدا می‌کنند توضیح دهید.

**استاد رجبی:** شما چند مسئله را مطرح کردید. آنچه را بنده عرض کردم، این بود که ایشان از مجموعهٔ آیات یک قاعده و مبنای کلی به دست می‌آورند که بنده مملوک علی‌الاطلاق است و خدا هم مالک علی‌الاطلاق و مشابه اینها. این یک بحث است. بحث دیگر، بحث غرر آیات است که شما می‌فرمایید. تصور می‌کنم «غرر» صرفاً آیاتی نیست که یک اصل مسلم را بیان می‌کند. بله، شامل این هم می‌شود؛ اما گویا یک ویژگی که «غرر آیات» دارد این است که پیشانی قرآن است. هرکس با قرآن مواجه شود، آنچه پیش از همه توجهش را جلب می‌کند و به‌عنوان تابلوی قرآن بر او جلوه‌گر می‌شود اینهاست؛ یعنی مسلمانی که درجهٔ مسلم بودن و حتی درجهٔ شفاف بودن و درجهٔ ظهور و بروز آن بسیار بالاست. این تصویری است که من از «غرر آیات» دارم. البته در تفسیر *المیزان* تحقیق کامل نکرده‌ام تا همهٔ آیاتی را که مرحوم علامه گفته‌اند از «غرر آیات» است، جمع‌آوری کنم. از این تعبیری که ایشان به کار گرفته‌اند، بنده چنین استفاده‌ای می‌کنم. اما دربارهٔ محکم و متشابه، این یک نوع استفاده است؛ استفاده از همین غرر آیات که شما می‌فرمایید.

یک نوع استفادهٔ دیگر هم هست که شما به آن اشاره کردید و شاید بتوان آن را «جهان‌بینی قرآن» نامید. به نظرم، یکی از کارهای مهم دیگری که مرحوم علامه در این تفسیر انجام داده و آن را استخراج کرده، این است که جهان‌بینی یا منظومهٔ معرفتی و ساختار معرفتی معارف قرآن را استخراج کرده است. در پایان مقدمهٔ تفسیر شریف *المیزان*، ایشان مجموعهٔ معارف قرآن را دسته‌بندی کرده‌اند. این یک چیز حدسی نیست. ایشان نمی‌گویند حدس می‌زنم این‌گونه باشد، بلکه با اشراف کامل بر قرآن و معارف آن می‌گویند: این مجموعه در این قالب ارائه شده است. این یک نوع استفادهٔ دیگر است؛ یعنی در مجموعهٔ تفاسیر، هر جا می‌خواهید مراد خدا را بفهمید در این چارچوب بفهمید. از یک جا شروع می‌شود و ادامه می‌یابد؛ از خدا شروع می‌شود تا به مباحث بعدی می‌رسد. این مقوله‌ای دیگر است که ما گاهی به این مجموعه و ساختار توجه داریم و گاهی توجه نداریم. این غیر از مسئلهٔ «غرر آیات» یا اصل کلی به دست‌آمده از قرآن یا «جهان‌بینی قرآن» است؛ یک نگاه جامع به معارف قرآن است که این مجموعهٔ جامع باید با یکدیگر هماهنگ باشد. هر آیه را در این مجموعه ببینیم و با توجه به آن، تفسیر کنیم، مرحوم علامه از این مجموعه هم استفاده می‌کنند و بر اساس آن، ممکن است مثلاً یک حکم اقتصادی را به دلیل اینکه با آن مبنای توحیدی سازگار نیست و با آن ناهماهنگ است، به‌گونه‌ای خاص تفسیر کنند.

پرسش: اگر از فرمایش حضرت عالی درست استفاده کرده باشم، مرحوم علامه معتقدند: معارف قرآنی

هندسه مخصوص به خود دارد که محور این معارف به تعبیر مرحوم علامه، توحید است، و معارف دیگر ارتباط تنگاتنگی با این مفهوم محوری دارد و مفهوم خودش را در ارتباط با توحید پیدا می‌کند.

**استاد رجیبی:** بله، تعبیر شما تعبیر خوبی است. در اینجا، یک هندسه معرفتی وجود دارد. بیانات قرآنی جزایر جدای از هم و بخش‌های کاملاً مستقل و بی‌ارتباط با یکدیگر نیست؛ یک مجموعه است؛ یک نظام جامع کلی که درون آن خرده‌نظام‌هایی تعبیه شده، و اگر ما آن نظام واحد کلی را لحاظ کنیم باید تفسیر آیات با آن هماهنگ باشد، و اگر با آن هندسه معرفتی قرآن سازگار نیست، باید تفسیر را متناسب‌سازی کنیم. بر این اساس، هندسه معرفتی قرآن دو گونه می‌توانست باشد که مرحوم علامه به این جنبه هم توجه داشتند. ما می‌گوییم ده‌تا خرده‌نظام کنار هم چیده شده و ارتباطی باهم دارند، و گاهی می‌گوییم: این خرده‌نظام‌ها اصل و فرع یکدیگر هستند. به تعبیر حضرت آیت الله مصباح یزدی - دامت برکاته - گویا چشمه‌ای است که جاری می‌شود و وارد نهرهای گوناگون می‌شود؛ یعنی در عین اینکه چند نظام است، همه از فرع به اصل و تفریع فروع بر اصول است؛ نوعی پیوند ویژه دارند. چند نظام جدا که هر یک مستقل باشد و باهم پیوندی داشته باشند، نیست. از این جنبه هم مرحوم علامه در واقع استفاده‌هایی کرده‌اند و می‌فرمایند: ما باید آن فروع را به اصلش برگردانیم و ببینیم تناسبش چیست. این شاخه آن اصل است و نمی‌شود با تنه‌ای که از آن منشعب شده، ناسازگار باشد.

ویژگی دیگری که در تفسیر *المیزان* وجود دارد این است که مرحوم علامه در تفسیر خود، هم از مفاد آیه بحث می‌نمایند و برای تفسیر آن از آیات دیگر استفاده می‌کنند و هم به تحلیل این مفاد می‌پردازند. در تبیین مفاد آیه هم از آیات استفاده وافر کرده‌اند. برای مثال، مفاد آیه نخست سوره «حمد» این است که «همه ستایش‌ها از آن خداست». مستند این مفاد چیست؟ چرا همه حمد‌ها برای خداست و چگونه؟ ایشان سراغ پیش‌زمینه‌های قبلی می‌روند که این مفاد را تبیین کنند. از اینجا شروع می‌کنند که وقتی می‌گوییم حمد، طبق تعریفی که شده: الحمد هو الثناء عن الجمیل الاختیاری. ایشان تبیین می‌کنند که اصلاً چرا و به چه دلیل قرآنی؟ و به چه تبیین قرآنی خداوند کارهایش فعل جمیل اختیاری است؟ سخن از این می‌گویند که همه مخلوقات فعل خداست. همه مخلوقات حسن هستند. پس همه اینها فعل جمیل به حساب می‌آیند. از سوی دیگر، خداوند در کارش مقهور قاهری نیست و مجبور به جبر جابری هم نیست. پس فعل او اختیاری است. دقت کنید این دیگر بحث مفاد ظاهر آیه نیست، بلکه تحلیل و تبیین این مسئله است که چرا اینجا از واژه «حمد» استفاده شده، و چرا می‌گوییم فعل خدا جمیل اختیاری است، و چرا حمد که برای جمیل اختیاری است همه‌اش برای خداست. ایشان فراتر می‌روند و می‌گویند: بحث فعل نیست؛ بحث اسما و صفات خدا هم هست؛ یعنی خدا هم در فعلش جمیل است و هم در اسمائش. بعد، از *وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى*<sup>۱</sup> و *فَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى*<sup>۲</sup> استفاده می‌کنند. اینکه ذهن فراتر از خود آیه برود و بخواهد زمینه‌ها را

۱. اعراف (۷)، ۱۸۰.

۲. اسراء (۱۷)، ۱۱۰.



تبيين کند و در تبیین آن سراغ قرآن برود، بعد دیگری است که ما مفاد را که فهمیدیم در تحلیل آن هم سراغ آیات برویم و هر قدر می‌توانیم در این زمینه از آیات استفاده کنیم. بنابراین، مرحوم علامه در ابعاد گوناگون از آیات استفاده کرده‌اند.

بعد دیگری هم به نظرم می‌رسد، گرچه خیلی به تفسیر «قرآن به قرآن» مربوط نیست، به استفاده فراوان از قرآن مربوط می‌شود و آن این است که مرحوم علامه بحث‌های مستقلی را در تفسیر *المیزان* با عنوان «بحث فلسفی» یا «بحث اجتماعی» دارند، اما آن مباحث را در بسیاری از موارد، به آیات مرتبط می‌کنند و پیوند می‌زنند. البته در جاهایی بحث‌های مستقلی هم کرده‌اند، ولی خیلی از جاها آنها را به قرآن پیوند زده‌اند. این هم بعد دیگری است. همان کاری که ایشان در روایات انجام داده‌اند، در بحث‌های دیگر هم انجام داده‌اند و بحث جدا و پیوند نخورده با آیات کمتر دیده می‌شود؛ البته مواردی وجود دارد؛ مانند مباحثی که در دفاع از منطق و پاسخ به اشکال‌هایی که به منطق شده، مطرح کرده‌اند، ولی در همان جا هم در صدد اثبات این نکته هستند که قرآن بر اساس ضوابط منطق سخن گفته است و نباید کسی تصور کند که قرآن آن اصول منطق عقلی را قبول ندارد و یا آن را اصلاً به کار نگرفته است یا شیوه دیگری دارد.

پرسش: آنجا که فرمودید تحلیل مفاد آیه و تبیین مفاد آیه، آیا این از دیدگاه شما تفسیر است؟ یعنی مرحوم علامه آنها را تفسیر کرده‌اند یا اینکه آنها دیگر تفسیر نیست؟ یا بحث‌های مستقلی که ایشان آورده‌اند و بر اساس آیات قرآن، موضوع را تحلیل کرده‌اند، یا جاهایی که نظریه‌ای را مطرح کرده‌اند که همان تأیید برداشت ما از آیات است، یا اینکه اگر گاهی آن نظریه را درست می‌دیدند می‌گفتند آیات هم همین را می‌فرمایند، پیوند اینها با تفسیر چگونه است؟

**استاد رجبی:** بخشی از آن را می‌توانیم بگوییم از آن مبحثی است که ایشان فرمودند: ما در تفسیر، دو مرحله داریم: یک مرحله فهم مصداق و مراد از آیه است. آیه مزبور می‌فرماید: همه حمدها برای خداست؛ اینکه کسی بفهمد این واقعیت چگونه است. در تعریف «تفسیر» هم ایشان آورده‌اند که مدالیل و معانی و مقاصد. به نظر می‌رسد که ایشان این را مرحله‌ای از تفسیر می‌دانند که غیر از اینکه مدلول عرفی آیه و مراد آیه روشن شد، و از دو یا چند احتمالی که در آیه وجود داشت مشخص شد که مراد چیست، یک مرحله دیگر پیش برویم و به مقصود یا به تعبیر دیگر، مصداق و حقیقت برسیم؛ مثلاً مصداق «صراط مستقیم» چیست؟ یا مصداق این آیه چه کسی است؟ یا کدام امر عینی خارجی است؟ یک مصداق هم، به‌خصوص در معارف بلندی که ایشان می‌فرمایند فراتر از فضای ماست، درک حقیقتی است که قرآن با این تعبیر از آن یاد می‌کند. مثلاً در قرب الهی، تبیین حقیقت قرب، رسیدن به مقصد و مقصود از قرب است. به عبارت دیگر، همانند آن است که وقتی آیه‌ای از گروهی صحبت می‌کند آن گروه عینی خارجی مصداق آن می‌شود. مثلاً ایشان می‌فرمایند: «الَّذِينَ آمَنُوا»، لقب تشریفی برای مؤمنان صدر اسلام است. بنابراین، اگر ما مؤمن صدر اسلام را شناختیم، می‌فهمیم که «الَّذِينَ آمَنُوا» یعنی چه. آنجا هم که از قرب

سخن می‌گوید، اگر ما به حقیقت قرب با تبیین قرآنی رسیدیم، همان مصداق مفهوم قرب خواهد بود. وقتی قرآن می‌فرماید همه این ستایش‌های جمیل اختیاری برای خداست، در حد مفهوم، مفاد را می‌فهمیم و این تفسیر است. حقیقت این است که همه ستایش‌ها برای خداست. اگر مصداق این تعبیر و مفاد روشن شود، بخشی از تفسیر است. اینکه بنده می‌گوید **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**، حاکی از حضور بنده در پیشگاه خداست و حضور خدا در پیشگاه انسان. اگر بفهمیم حقیقت این مفاد چیست، این می‌تواند یک مرحله از تفسیر باشد؛ به بیانی که مرحوم علامه فرمودند.

اما بحث دومی که فرمودید - مثلاً یک بحث اجتماعی را ارائه می‌کنند - دو نوع است: اگر این‌گونه باشد که آن بحث اجتماعی را ایشان به‌ضرس قاطع بخواهند بفرمایند، مفاد آیه مد نظر است و آن می‌شود تفسیر آیه. مثلاً اگر مفاد یا مصداق «رابطوا» در آیه شریفه یا **أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا**<sup>۱</sup>، ارتباطات اجتماعی است، تحلیل این ارتباطات اجتماعی و اینکه چگونه باید باشد و چه نقشی دارد، می‌تواند تفسیر آیه باشد. اما مرحوم علامه گاهی مباحث اجتماعی را مطرح می‌کنند و نمی‌خواهند بگویند قطعاً آیه ناظر بر این نوع ارتباطات اجتماعی است یا این حقیقت جامعه‌شناختی را بیان می‌کند، می‌گویند: با آن سازگار است یا مؤید آن است؛ اما این تفسیر آیه نیست.

نکته دیگر در بحث محکم و متشابه است. یک بحث این است که محکم و متشابه چیست. مرحوم علامه معتقدند: محکم آن است که تشابه در آن نیست. «تشابه در آن نیست» یعنی در مفاد آیه متشابه چندین احتمال وجود دارد که آنچه که مراد خداوند است در آن مشخص نیست. وقتی می‌گوییم: محکم این تشابه را ندارد، یعنی مدلولی دارد که می‌دانیم مراد خدا از آن چیست. آیه دارای دلالت صریح یا ظهور قوی نزدیک به صریح است. ایشان تصریح دارند: **والمراد ههنا من احكام المحكمات اتقان هذه الآيات من حيث عدم وجود التشابه فيها**<sup>۲</sup> و درباره تشابه می‌فرمایند: **أن المراد بالتشابه كون الآية بحيث لا يتعين مرادها لفهم السامع بمجرد استماعها بل يتردد بين معنى ومعنى حتى يرجع الى محكمات الكتاب**<sup>۳</sup>، و اگر متشابه به محکمات برگشت ترددش از بین می‌رود. اما محکمات این‌گونه نیست و این تشابه در محکمات وجود ندارد. ایشان می‌فرمایند: همین تشابه را وقتی به محکم برگردانیم محکم می‌شود، منتها محکم به‌واسطه رفع تشابه آن با آیه محکم دیگر. اما محکمات خودشان بی‌واسطه محکم هستند. بنابراین، اگر بخواهیم محکم را بر اساس بیان مرحوم علامه در نظر بگیریم، حتماً منحصر در اصول مسلم و کلیدی قرآن نیست. البته محکمات شامل این اصول هم می‌شود، ولی منحصر در اینها نیست. مرحوم علامه می‌فرمایند: ناسخ‌ها از محکمات است، و تصریح می‌کنند که آیا ناسخ‌ها همه شان از اصول کلی و کلیدی هستند؟ یک حکم فقهی بوده که اعلام شده و آیه بعدی آن را نسخ کرده است. بی‌شک، این حکم فرعی ناسخ یکی از

۱. آل عمران (۳)، ۲۰۰.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۳، ص ۲۰.

۳. همان، ص ۲۱.

اصول معارف قرآنی نیست. ممکن است یک حکم فرعی باشد، ولی در عین حال محکم است. پس محکم و متشابه با اصول کلی مسلم یا غیر متفاوت است. محکّمات یک معنای وسیع تر دارد که آن اصول بنیادین یا آن غرر آیات هم جزو آن است، اما منحصر در آنها نیستند. بنابراین، آنجا که ایشان می‌فرمایند: لم یشک فی ان المراد من المحکّمات هی الآیات المتضمّنة للاصول المسلمة<sup>۱</sup>، این اصول مسلم لزوماً اصول کلی حاکم بر معنای آیات نیست. بله، یک اصل مسلم است. تکیه بر مسلم بودن آن است، نه آنکه اصول کلی حاکم بر آیات باشد و هر چیز دیگر را باید با آن سنجید، ولی تشابهات این گونه نیست؛ یعنی مفاد آنها مردد است و مسلم نیست تا آیات متردد را به آن برگردانند.

پرسش: اگر مراد مرحوم علامه را از محکّمات - همان گونه که فرمودید- آیاتی بدانیم که در دلالت بر مفادشان صراحت دارند، با توجه به فرمایش دوم ایشان که فرمودند محکّمات متضمن اصول مسلم قرآنی هستند، می‌توان گفت: از منظر ایشان، محکّمات به چند دسته تقسیم می‌شود یا اینکه باید بگوییم: محکّمات باید این ویژگی‌ها را داشته باشند؟ بعضی از این ویژگی‌ها در برخی آیات هست و بعضی در آیاتی دیگر. در هر صورت، یکی از روش‌های تفسیر - که علامه طباطبایی<sup>۲</sup> بر آن تأکید می‌کنند - این است که باید به محکّمات قرآن مراجعه کرد. اگر بخواهیم الگویی معرفی کنیم که دیگران هم بخواهند در این روش کار را ادامه دهند شاخص اول، که فقط از لحاظ دلالت بود، به لحاظ عرفی قابل تشخیص است که این آیه در دلالت خودش محکم و روشن است و آن آیه دلالتش چندان روشن نیست؛ ولی شاخص دوم یعنی مسلمات اصول قرآن را چگونه می‌توان به دست آورد؟ مثلاً مرحوم علامه می‌فرمایند: آیه لیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ<sup>۳</sup> از غرر آیات و از مسلمات قرآن است که در پرتو آن تشابه از بسیاری از آیات دیگر زودده می‌شود. همچنین تعبیر مرحوم علامه درباره آیه وَإِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ<sup>۴</sup> این است که عالمی است به عنوان عالم خزاین که تمام اشیا و تمام چیزها از آن عالم منشأ می‌گیرد. آیات متعددی وجود دارد که در آنها تعبیر نزول آمده است؛ حتی درباره اعیان؛ مثل وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ<sup>۵</sup> و یا حتی نزول قرآن. اینها با توجه به این اصل و آموزه قرآنی چگونه تفسیر می‌شوند؟ مفسر چگونه می‌تواند به اینها دست پیدا کند؟ اگر صرفاً محکم و متشابه را به لحاظ دلالت بدانیم، تشخیص نوع دلالت آیه با عرف است. ولی اگر محکّمات را متضمن اصول مسلم قرآن بدانیم، آن اصول مسلم قرآن را چگونه می‌توان به دست آورد؟

استاد رجبی: یکی اینکه آیات محکم گاهی لحن و بیانشان کلی و به تعبیر علمای اصول، آبی از تخصیص و تقیید است؛ مانند جمله شریف لیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ، که مثلث چیزی را با خداوند به طور کلی نفی می‌کند؛ هم در مقام

۱. همان، ص ۲۲.

۲. شوری (۴۲)، ۱۱.

۳. حجر (۱۵)، ۲۱.

۴. حدید (۵۷)، ۲۵.

عین و خارج و هم در مقام ذهن و هم در مقام تخیل. این لحنی است که می‌فرماید: شما هیچ‌چیز را با خدا مشابه ندانید. می‌گوییم خداوند عالم است، ما هم عالم هستیم. سنخ علم یکی است، ولی حقیقت علم ما و علم خدا متفاوت است. بنابراین، گاهی محکمی وجود دارد که یک آیه خاص را تبیین می‌کند؛ گاهی محکمی است که دو یا سه آیه را تبیین می‌کند و از چند آیه رفع تشابه می‌کند؛ ولی گاهی محکمی است که برای کل آیات مبناست؛ یعنی هیچ آیه‌ای را نمی‌توانیم به‌گونه‌ای تفسیر کنیم که معنایش این شود که چیزی و مخلوقی مثل الله است.

نمونه دیگر، آیه «خزاین» است. وقتی آیه می‌فرماید: *إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ*<sup>۱</sup> یعنی چیزی جز از خزاین الهی در عالم وجود ندارد، چه موجودات مادی باشند، چه موجودات مجرد باشند، چه مقولات علمی باشند، چه مقولات غیرعلمی باشند، حتی خود قرآن چیزی است که باید از منبعی بیاید، اینها جز از آن منبع صادر نمی‌شود. ما منبع دیگری نداریم که بگوییم بعضی چیزها هم از جای دیگری می‌آیند. بنابراین، اصولی که در عین محکم بودن، یعنی از نظر بیان شفاف و روشن بودن، در عین حال، اصلی هستند که بر تمام آیات سیطره دارند، ملاک و معیار تفسیر تمام آیات به‌شمار می‌آیند. اگر بخواهیم تشبیه کنیم، ما در نظام ارزشی مان، اصول ارزشی داریم که فوق همه ارزش‌هاست. در فرهنگ دینی ما، امانت‌داری یک اصل است؛ وفای به عهد یک اصل است. این اصول هیچ‌جا تخصیص نمی‌خورد که بگوییم: در جایی خیانت در امانت جایز است؛ حتی در ارتباط با دشمنانمان هم این جایز نیست. اصل دیگری نیست که بگوییم به آن استثنا می‌زند. مثلاً بگوییم: در جایی ضرورت پیدا می‌کند خیانت کنیم. یا لزوم اجرای عدالت؛ عدالت در کل آموزه‌های دینی ما اصل است. جایی وجود ندارد که بخواهیم بگوییم در آنجا یک مقدار ظلم اشکالی ندارد. اصلاً چنین چیزی نیست. مشابه این را در آیات دیگر داریم؛ آیاتی که انسان وقتی لحن و بیان را می‌بیند، وقتی واژگان به‌کاررفته را می‌بیند، می‌فهمد که اولاً، محدود به آیات خاصی نیست و به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن را تخصیص زد. اینها همان غرر یا اصول است. اما آیات محکم منحصر در این نیست. الی‌ماشاءالله ما آیات محکم داریم. اینکه در آیه شریفه هفتم سوره آل عمران می‌فرماید: *مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ* (بخشی از آیات قرآن محکم است)، برای محکم و مشابه حد کمی تعیین نکرده است. معنایش آن است که دیدگاهی که می‌گوید تعداد محدودی آیه محکم داریم نادرست است؛ آیات محکم فراوانی داریم، ولی بسیاری از آنها این خاصیت را ندارند؛ یعنی برای یک یا چند آیه خاص محکم هستند. درواقع، مرجع چند آیه خاص هستند.

پرسش: مطلبی که مرحوم علامه درباره تشابه می‌فرمایند، این است که تشابهی که در آیات قرآن وجود دارد عارضی است؛ یعنی آیه‌ای نداریم که بالذات تشابه می‌فرمایند، این است که تشابهی که در آیات قرآن وجود دارد عارضی است؛ یعنی آیه‌ای نداریم که بالذات تشابه داشته باشد. لطفاً درباره این نظریه توضیح بدهید که آیا اینکه قرآن به‌صورت مستقیم و به‌صراحت آیات را به دو دسته محکم و مشابه تقسیم کرده است، با نفی تشابه بالذات تنافی ندارد؟ ثانیاً، چگونه می‌توان از این مبنا و این نظریه در تفسیر استفاده کرد؟ آیا می‌توان از

## از این دیدگاه روشی را برای تفسیر قرآن استنباط کرد یا خیر؟

**استاد رجبی:** تصور می‌کنم دو نکته راجع به اینکه تشابه عارضی است، مطرح باشد: یکی اینکه مرحوم علامه تشابه را در کشف مراد و حقیقت و مصداق آورده‌اند و بعد در تبیین آن گفته‌اند که چرا اینها متشابه می‌شوند. در یک بخش فرموده‌اند: قرآن معارفی را بیان می‌کند که از حد فهم و درک ما فراتر است و مصادیق اینها را نمی‌یابد، مگر کسی که سیر قرب به خدا را طی کند و به این حقایق برسد. طبیعی است که اگر ما بگوییم این تشابه ذاتی است، یعنی اصلاً برای هیچ‌کس محکم نیست؛ یعنی حتی آن‌که رفته و مصداقش را چشیده و به آن رسیده است، باز هم برایش تشابه دارد. این هم شدنی است. ما در آیاتی که مصادیق آنها مصادیق معمولی زندگی مان است حقایق را یافته‌ایم و وقتی آیه آن را بیان می‌کند هیچ تشابهی در مرحله فهم مراد و مصادیق نداریم. اما در مصادیق فراجهان مادی، مثلاً آیاتی که درباره معاد یا ملائکه سخن می‌گویند، نوع مردم این‌گونه هستند که این مصادیق را ندیده‌اند؛ بنابراین، وقتی عبارت را می‌بینند، هرچند این عبارت خیلی شفاف است، به دلیل اینکه با این حقیقت هیچ سنخیت ذهنی ندارند، برایشان متشابه می‌شود. اینها چگونه می‌خواهند بفهمند که **أُولَىٰ أَجْنَحَةٍ مَّنْثَىٰ** و **ثُلَاثَ وَرَبَاعًا** یعنی چه؟ هرچه هم توجیه کنید، هر قدر هم تبیین کنید، آنها حقیقت را نمی‌فهمند. حتی اگر عارفی که به این حقایق رسیده و ملک را درک کرده یا پیامبری که درک کرده است توضیح بدهد، کسی که مصداق را ندیده است، از این توضیحات چیزی برداشت نمی‌کند و مصداق واقعی آن را درک نمی‌کند.

بنابراین، چرا متشابه است؟ علت آن این نیست که این عبارت قرآن، عبارتی است که اصلاً خداوند آن را متشابه نازل کرده است، بآنکه می‌توانسته به‌گونه‌ای محکم نازل کند، یا آن حقیقت چیزی است که ذاتاً متشابه است و برای هر کسی بیان شود متشابه است. منشأ این تشابه بیان قرآنی نیست؛ چون می‌فرمایند: بیان قرآن شفاف و روشن است، بلکه خود ذات موضوع متشابه است و علمش نزد خداوند است و کسی جز خدا نمی‌تواند آن را درک کند. اگر این‌گونه باشد، همان متشابه ذاتی می‌شود؛ یعنی ذاتش، یا در مقام بیان یا در مقام عین متشابه است و ذاتی شیء هم از آن جدا نمی‌شود.

وقتی در روایات می‌فرماید پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ را سخ در علم هستند و عالم به کل کتاب هستند و هیچ آیه‌ای برای آنان مجهول نیست، معنایش نفی تشابه ذاتی است. برای پیامبر ﷺ، که حقیقت قرآن بر ایشان نازل شده است و اهل بیت ایشان ﷺ، که قرآن را مس کرده‌اند، که این حاکی از علم حضوری آنان به قرآن است، هیچ آیه‌ای متشابه نیست. برای آنها قرآن کاملاً شفاف است. وقتی آیات قرآن برای ما از خورشید و زمین و گیاه سخن می‌گوید مقصودش را می‌فهمیم. اهل بیت ﷺ که علمشان فوق علم حصولی ماست، کامل‌تر و به نحو اتم حقایق قرآن را از آیات می‌فهمند. پس تشابه آیات ذاتی نیست، بلکه به دلیل قصوری است که در ما وجود دارد؛ زیرا سطح درک ما

پایین تر از حد است.

یک بخش دیگر هم همان است که ایشان فرموده‌اند ما تفصیل بعضی از آنچه را در آیات آمده است، نمی‌دانیم، یا مصداق‌های عینی بعضی از اینها را نیافته‌ایم. البته در روایات هم محکم و متشابه وجود دارد. مثلاً درباره حقایق معاد یا قومی که در آینده می‌آیند توضیحی می‌دهد. چیزهایی را می‌گوید که ما اکنون می‌گوییم مقصود از آن روایت، انرژی هسته‌ای است و کسی که در صدر اسلام بوده، اصلاً این چیزها برایش مطرح نبوده است و اصلاً نمی‌توانسته آن را تصور کند که - مثلاً - در زمانی چیزی به نام «هوایما» ساخته می‌شود و بالا می‌رود و بمباران می‌کند. پس اگر روایتی در مقام بیان چنین حقیقتی باشد اصلاً برای آنها قابل فهم نبود. ممکن است هر قدر هم روایت توضیح بدهد، همین توضیحات ابهام ایجاد کند. این معنا که شاید مصادیقی باشد که حتی این جهانی هم باشد، ولی اصلاً برای ما قابل تصور نباشد و در زمان دیگر کشف شود، آن مصداق برای کسی که هنوز به آن نرسیده، متشابه است. این تشابه عارضی است؛ ذاتی نیست. خود آن موضوع ذاتاً متشابه نیست. بیانی هم که راجع به آن وجود دارد ذاتاً متشابه نیست. به همین دلیل وقتی آن حقیقت معلوم می‌شود، می‌بینند چقدر زیبا بیان شده است. هم بیان روشن است و هم مطلب. دیگر چند احتمال وجود ندارد. پس عارضی بودن نسبت به فهم مخاطب است؛ چنان‌که در روایات آمده است: المتشابه ما اشتبه علی جاهله.<sup>۱</sup>

نمونه دیگر منسوخات است. تشابه منسوخ برای این است که کسی که اول منسوخ را می‌شنود یا می‌بیند، به ذهنش نمی‌رسد که خداوند حکمی گفته است که دو سال دیگر می‌خواهد آن را بردارد. ظاهر آیه را می‌بیند و می‌گوید: این حکم الهی است؛ به‌خصوص که ما این روایت را داریم: **حلالٌ مُحَمَّدٌ حلال الی یوم القیامة**، و معتقد به جاودانگی اسلام هستیم. کسی که به ناسخ علم ندارد همین روایت را می‌گیرد و اصلاً تصور نمی‌کند که این آیه روزی نسخ شود. بعد می‌فهمد که آیه منسوخ حکم موقتی را بیان کرده بود و آیه صریح در حکم ناسخ نبوده است که به منسوخ می‌رسد. البته مرحوم علامه عام و خاص، مطلق و مقید، و مجمل و مبین، را که عرف با آنها آشناست و به‌طور معمول آنها را به کار می‌بندد، از مصادیق محکم و متشابه نمی‌داند. تبیینی هم در این خصوص دارند که از بحث خارج است.

پرسش: اگر از فرمایش حضرت عالی درست استفاده کرده باشیم، تشابهی که در آیات وجود دارد به حسب ذات آیه نیست. آیه در مدلول خودش کاملاً روشن و واضح است، منتها به دلایلی برای نوع مخاطبان و توده مردم این تشابه پیدا شده است. دلایل آن هم ممکن است گوناگون باشد. مثلاً یک‌جا علو معارف قرآن یا انس ما با مطالب ساده و پیش‌پافتاده و سطحی موجب شده است به عمق مطالب قرآن پی نبریم و مطالب ساده و پیش‌پافتاده به ذهنمان بیاید. درعین حال، احتمال هم می‌دهیم آیه مطلب دیگری را افاده کند. این موجب

۱. محمدبن مسعود بن عیاش سمرقندی، تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۲؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۹، ص ۲۵ و ۹۴.

تشابه و چند وجه شدن برای توده مردم و عموم مخاطبان می شود.

**استاد رجبی:** بله، بیان شفاف است و اصلاً اقتضای فصاحت و بلاغت ایدئال قرآن و اهداف نزول قرآن این است که بیانش متشابه نباشد، ولی در بخش هایی به دلایل پیشین قابل فهم نیست. اگر بخواهیم تشبیه کنیم، مثلاً آیه ای بخواهد ذات خدا را توصیف کند، ذات خدا برای بشر به هیچ بیانی مفهوم نیست. اصلاً هیچ کس نمی تواند بر ذات او احاطه پیدا کند تا برایش قابل فهم شود.

**پرسش:** فرمودید که گاهی تشابه برمی گردد به اینکه درک مصداق برای مخاطب دشوار است یا ممکن نیست. اما شاید این زمانی قابل درک باشد. پس ما چگونه تشابهات را با محکمت روشن کنیم؟ تکلیف تفسیر این آیات چیست؟

**استاد رجبی:** ممکن است درجه ای از تشابه اینها رفع شود و درجاتی از آن بماند؛ یعنی وقتی می گوییم: آیات قرآن ابعاد و سطوحی دارد و برای رفع تشابه هر سطح و بُعد، باید محکم آن را پیدا کنیم، ممکن است از یک آیه در یک سطح از تشابه با آیه دیگر که محکم آن است، رفع تشابه شود. در سطح دیگر، ما باید از آیه دیگری که سطحی دیگر از احکام را دارد و احکام سطح دوم این تشابه را رفع می کند، استفاده کنیم. ما به ذهنمان می رسد که این تشابهات هم عرض هستند و تشابه طولی نداریم؛ یک آیه است، مفادی دارد، و آیه محکم این مفاد را یا روشن می کند یا نه. اما اگر پذیرفتیم که آیات سطوح متفاوتی دارند و دلایل و شواهدی هم بر این مدعا هست و در این سطوح، از هر سطحی که بالا برویم، اگر شرایطش را داشته باشیم و اگر محکم آن را پیدا کنیم آن سطح هم مکشوف می شود، منتها هر سطح از احکام برای افراد خاصی مکشوف می شود.

مرحوم حکیم می فرمودند: یک آیه را استاد ما روز اول آمد و تفسیر کرد. همه گفتیم: واقعاً دلالت آیه بر مطلب تام و بیان آن دقیق است و به لحاظ دلالتی مشکلی ندارد. چطور بود که به این نکته در آیه پی نبرده بودیم؟ روز دوم تفسیری عمیق تر از آن را فرمود؛ روز سوم همین طور. این معنایش آن است که مرحله اولی که ایشان توضیح داد، سطح و لایه اول بود و برای آنها فقط آن لایه مکشوف شد.

اگر روش تفسیر «قرآن به قرآن» را در فهم این سطوح به کار بندیم می توانیم بگوییم: به کمک محکمی، به سطح و لایه ای رسیده ایم. در لایه دوم این محکم نمی تواند تشابه را رفع کند؛ آن لایه از تشابه با محکم دیگری باید رفع شود. کسی که به محکم لایه اول رسید و تشابه آن مرحله رفع شده، متفطن به لایه دوم شود، باید تأمل کند و ببیند در آنجا تشابهی هست یا خیر، و این تشابه را چگونه باید رفع کند؟ طبعاً با یک محکم ناظر به این سطح.

**پرسش:** با این تعبیر، محکمت هم می توانند مراتب متفاوتی داشته باشند و می توان از سطوح متفاوتی برای رفع تشابه آیات استفاده کرد.

**استاد رجبی:** بله، همان گونه که از اجزای یک آیه به عنوان محکم برای رفع تشابه اجزای متشابه می توان استفاده کرد، از سطوح بیانی محکمت هم می توان استفاده کرد و لایه بالاتری از آن را با همین احکامش درک

نمود.

پرسش: یکی از مبانی که در تفسیر قرآن نقش اساسی دارد، «زبان قرآن» است، که اساساً خداوند با چه زبانی با بشر سخن گفته است؟ آیا از همان زبان مشترک و عام استفاده کرده که به تعبیری زبان محاورهٔ عقلایی است، یا اینکه به زبان دیگری، روش جدیدی را برای سخن گفتن با بندگان اختیار کرده است؟ در این باره دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. بعضی زبان قرآن را زبان تلفیقی دانسته و گفته‌اند: آیات قرآن به تناسب معارف قرآن متفاوت است. بعضی نیز تعبیر زبان «هدایت» را برگزیده‌اند. به باور مرحوم علامه طباطبایی رحمته خداوند در بیان مراد و مقصود خود، روش جدیدی ابداع نکرده، بلکه به همان زبان مشترک میان افراد بشر و به لسان قوم، یعنی به زبانی که همه فهم بوده، با بشر سخن گفته است. این مبنا روشن است، منتها مرحوم علامه بعضی جاها تعابیری دارند که به تأمل و دقت نیاز دارد. مثلاً فرموده‌اند: در عین حال که قواعد عام ادبیات عرب برای تفسیر قرآن لازم است، اما اینها کفایت نمی‌کند و اگر فقط کسی صرفاً به اینها تکیه کند دچار تفسیر به رأی خواهد شد. یا اینکه می‌فرمایند: قرآن در مفردات خود، گاهی معنای خاصی را اراده کرده که عرف قرآنی با آن شکل گرفته است. اینها چطور باهم قابل جمع هستند؟ یعنی از یک سو، زبان قرآن را زبان مشترک عرف و عقلای عالم بدانیم و از سوی دیگر، بگوییم که این قواعد کفایت نمی‌کند، اینها را چگونه می‌توان باهم جمع کرد؟

استاد رجبی: در اینجا می‌توانیم دو نکته را مطرح کنیم: یکی اینکه همان زبان عرفی را گاهی کسانی که با آن برخورد می‌کنند و می‌خواهند با همان زبان عرفی بفهمند از آن افق دید و دقتی که باید نسبت به آن اعمال کنند غفلت می‌ورزند و به ظرایف آن توجه نمی‌کنند. ایشان در بسیاری از واژه‌ها، این مطلب را ذکر می‌کنند که واژه برای روح معنا وضع شده است، یا می‌گویند: اول برای مصادیق مادی بوده، بعد به مصادیق معنوی و سپس به مصادیق حقیقی توسعه داده شده است. این یک امر عقلایی هم هست؛ یعنی کسی که واژه «چراغ» را وضع کرده، حتماً چراغ پیه‌سوز مد نظرش نبوده است. درست است که وقتی می‌خواسته واژه «چراغ» را وضع کند، چراغ نوع دیگری نبوده و این واژه را برای آن وضع کرده است، اما اگر به او می‌گفتند که زمان دیگری چیز دیگری هم خواهد آمد که روشن می‌کند، ولی پیه‌سوز نیست، نمی‌گفت: نه، من می‌خواهم این واژه را فقط برای پیه‌سوز وضع کنم. این یک دقت عقلایی است، ولی ممکن است خیلی‌ها از برخی غافل باشند و وقتی سراغ آیه می‌روند آن را بر همان مصداق اولیه حمل کنند. این نوعی جمود بر معنای موضوع<sup>۱</sup> است؛ نظیر جمود بر لفظ. این خلاف شیوهٔ عقلایی نیست؛ تحلیل آن شیوهٔ عقلایی است که یک موقع با این شیوهٔ سطحی برخورد می‌کنیم و یک موقع هم دقیق و عمیق و تحلیلی با آن مواجه می‌شویم.

دیگر این است که چون ما با مصادیق عرفی و ملموس انس داریم، وقتی سراغ قرآن می‌رویم، دقت نمی‌کنیم که این بیان قرآنی از چه کسی صادر شده است؛ یا چون معتقدیم که خدا با زبان محاورهٔ عقلایی سخن گفته است،



واژه‌ها را بر مصادیق مأنوس خود حمل می‌کنیم. اگر سخن انسان باشد این تفسیرها درست است و باید بر همین مصادیق حمل کنیم و همین معانی را هم در نظر بگیریم؛ اما وقتی سخن کسی است که طبق بیان همین کتاب، عوالم گوناگونی دارد، عالم ملک، ملکوت، برزخ و چه بسا عوالم دیگر، چنان‌که موجوداتی دارد که متعالی‌تر از این مصادیق مأنوس ماست، طبق بیان مرحوم علامه، عالم «خلق» و «امر» داریم، وقتی چنین کتابی یا پدیدآورنده متنی می‌فرماید: «عالمین»، همه این عوالم را دربرمی‌گیرد. اما اگر «عالمین» را به معنای «جهانیان» و به معنا و مفهوم مأنوس در میان بشر تفسیر نمایید، اشتباه تفسیر کرده‌اید. با شیوه عقلائی تفسیر می‌کنید. ولی در شیوه عقلائی وقتی به جهان‌بینی و ویژگی‌های گوینده این سخن و اینکه این سخن از چه کسی صادر می‌شود توجه کنید دیگر نمی‌توانید آن‌گونه تفسیر کنید. این منحصر به حقایق عینی نیست. معارف حقه قرآنی هم چنین است. حقایق فراوانی وجود دارد که در وهم بشر عادی نمی‌گنجد. بنابراین، آیات باید در فضای جهان‌بینی قرآنی تفسیر شوند. در این صورت، از یک جهت، ما از دور تفسیرهایی که می‌کنند و از تعبیرهایی که ارائه می‌دهند خارج می‌شویم؛ زیرا هیچ‌کس «عالمین» را این‌گونه تفسیر نمی‌کند، یا «امر» را این‌گونه معنا نمی‌کند. از نظر روش عقلائی متعارف، ما باید همان را بگیریم که غلط از آب درمی‌آید و به یک معنا، همان روش عقلائی، متعارف است. چرا؟ چون کلیت مسئله چنین است که ما باید سخن هر گوینده‌ای را در فضای آن اعتقادات و گویش و معرفت‌های او تعریف کنیم. ولی از یک جهت هم این غیرمتعارف است؛ یعنی خروج از آن دور است. چرا؟ چون وقتی می‌خواهیم معنا کنیم، می‌گوییم: عقلاً «امر» را این‌گونه می‌دانند و در زندگی ما این واژه برای چنین چیزی وضع شده است، درحالی‌که اصلاً آن معنا مراد نیست. گویا به ذهن می‌آید که شما برخلاف آنچه که گفته‌اند قرآن با زبان عرفی سخن می‌گوید، برداشت کرده‌اید؛ چون عرف که این‌گونه معنا نمی‌کند. بسیاری از واژه‌ها این‌گونه‌اند. در این صورت، از یک منظر می‌توان گفت: همان است و هیچ تخطی از آن نیست؛ از منظر دیگر هم نوعی تخطی و فراتر رفتن است. وجه دیگر مصطلح قرآنی است که قرآن واژه‌ها را در مصادیق خاص با ویژگی‌های معین و احیاناً معانی را مقید به قیودی به کار می‌برد که این نیز نوعی دیگر از فراتر رفتن از سطح عرفی و عقلائی است.

پرسش: با توجه به فرمایش حضرت عالی، در روش و سیره عقلائی، علاوه بر اینکه باید قواعد عام مثل مطلق و مقید و عام و خاص را در نظر بگیریم، باید به شخصیت گوینده و مؤلف هم توجه کنیم که او کیست. نیز باید به هدف گوینده از بیان مطالبش توجه کنیم. وقتی می‌خواهد خودش را تنزل دهد و در سطح عامه مردم سخن بگوید، همان چیزهایی را که مردم گفته‌اند، با تعبیر دیگری بیان می‌کند؛ اما وقتی می‌خواهد عموم مخاطبان را با حقایق متعالی آشنا کند، که اساساً اگر آنها بودند خودشان به اینها راه پیدا نمی‌کردند، در این موقع، برداشت‌های ما باید متفاوت باشد. نباید پیش‌داوری کنیم و همه مطالب گوینده را بر همین مطالب ملموس و محسوس معمولی حمل کنیم و از همان روش‌های ساده و معمول استفاده نماییم. باید احتمال بدهیم که گوینده با این شخصیت و با این اهداف، معارفی متعالی را بیان کند، و اگر به شخصیت مؤلف و به

هدف او توجه نکنیم، از روشی که عقلای عالم در کشف مراد و مقصود گوینده از آن استفاده می کنند، تخطی کرده ایم. سخن این گوینده با توجه به اهداف و شخصیت و علم بی پایانش ظریفی دارد که باید آنها را هم مد نظر داشته باشیم.

**استاد رجبی:** نه تنها باید احتمال بدهیم که چنین است، بلکه روش درست همین است که انسان اول مسلمات این جهان بینی را استخراج کند و آنها را مبنا قرار دهد. یک موقع می گوئیم احتمالی بدهد و دنبال آن برود. این احتمال در هر مؤلفی وجود دارد و عقل می گوید جهان بینی پدیدآورنده را باید در نظر گرفت؛ به ویژه در متنی مانند قرآن که پدیدآورنده اش فوق بشر و خالق هستی است. بنابراین پیش از ورود به تفسیر، باید اصول جهان بینی قرآن را به دست آورد و در هنگام تفسیر، آن را مد نظر قرار داد. اقتضای روش صحیح هم این است؛ همان گونه که از بیانات مرحوم علامه برمی آید که سیری در قرآن داشته اند و مجموعه معارف قرآن را در دو مقدمه، بر همان جهان بینی ارائه داده اند. بنابراین، در تفسیر آیات فراوانی از این اصول بهره گرفته و از آن استفاده کرده اند. البته بسیاری از این اصول را به برکت اینکه ما در فضای فرهنگ اسلامی رشد کرده ایم، از مسلمات می دانیم؛ بخشی را هم مفسر باید با محکمت قرآن به دست آورد که به وضوح، در آیات آمده است.

یکی از مفسران برجسته معاصر، نکته ای را از تفسیر مجمع البیان نقل و نقد کرده بود. یکی از شاگردان ایشان به محضرشان عرض کرده بود نادرستی مطلب نقل شده بسیار واضح است و نیازی به نقل و نقد نیست. ایشان فرموده بودند: به دلیل بحث های فراوانی که پس از ایشان صورت گرفته، «معما چو حل گردد آسان شود». اکنون شما که این مجموعه بحث ها را می دانید، آن را واضح البطلان می خوانید. الآن به ذهن ما می رسد که مسئله جبر و اختیار و اینکه امر بین الامرین است، پاسخ روشنی دارد، اما قبلاً صحابی جلیل القدر در سطح بالای فهم، نمی دانست که جبر و اختیار چگونه است. این معنایش آن نیست که بگوییم پاسخ مسئله جبر و اختیار شفاف و روشن است؛ این به برکت تعالیمی است که اهل بیت علیهم السلام داده اند. سالیان دراز بزرگانی کار کرده اند و این مسائل، شفاف شده است. به هر حال، مفسر جهان بینی الهی و اصول کلی حاکم بر قرآن را باید بداند و در هنگام تفسیر مد نظر قرار دهد.

## «مبانی و روش تفسیری علامه طباطبایی» در تفسیر المیزان»

### در گفت‌وگو با حجت‌الاسلام والمسلمین استاد محمود رجبی

#### (قسمت دوم)

پرسش: یکی از مبانی که علامه طباطبایی رحمته در تفسیر المیزان و در کتاب قرآن در اسلام بر آن تأکید کرده، استقلال قرآن در ادای مقاصد است. بر همین اساس، در تفسیر المیزان بر روش تفسیر «قرآن به قرآن» اصرار دارند. با توجه به اینکه ایشان از روایات اهل بیت علیهم السلام در تفسیر المیزان بسیار استفاده کرده و روایات جایگاه ویژه‌ای در این تفسیر دارد، بفرمایید نظریه «استقلال قرآن در ادای مقاصد خود» و روش تفسیر «قرآن به قرآن» با جایگاه روایات در تفسیر چه رابطه‌ای دارد و چگونه می‌توان اینها را باهم جمع کرد؟ به عبارت دیگر، عملکرد مرحوم علامه، که آیات را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که کاملاً موافق با ذوق اهل بیت علیهم السلام و روایات ایشان است، با روش و مبنای تفسیر «قرآن به قرآن»، که بر آن تأکید می‌کنند، چگونه سازگار است؟

استاد رجبی: به نظر می‌رسد چند نکته در این موضوع باید مورد توجه قرار گیرد: یکی اینکه مبنای مرحوم علامه این است که قرآن را در دلالت خود مستقل می‌دانند و این مبنا طبق نظر ایشان، مفاد آیه هفتم سوره آل عمران است. در این آیه شریفه آمده است: **مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ**. به حسب ظاهر همین آیه، دو دسته آیات داریم: یک دسته آیات محکم که أم‌الکتاب و مرجع هستند و در فهم بخش دیگر، باید به اینها رجوع کرد. در واقع، در خصوص قرآن، با متن و گوینده‌ای روبه‌رو هستیم که در همین متن فرموده است اگر در این متن، در مواردی ابهامی پیش آید یا شفاف نباشد بخش دیگر سخنان آن را روشن می‌کند. پس مفاد این آیه، استقلال قرآن در دلالت است. اگر بنا باشد سخنان این گوینده و بخشی از متن ارائه‌شده از سوی وی به گونه‌ای باشد که برای فهم آن، نیاز به رجوع به منابع دیگر باشد، با مفاد این آیه سازگار نیست. البته ممکن است کسی در صراحت یا دلالت این آیه بر این مطلب مناقشه داشته باشد، ولی طبق نظر مرحوم علامه این مفاد مسلم است. وقتی محکمات مرجع متشابهات می‌شوند و مرجعیت آنها هم مرجعیت در فهم و شفاف‌سازی متشابهات است، معنایش این است که یک بخش قرآن، که روشن است و اصلاً نیازی به شفاف‌سازی به معنای مورد نظر مرحوم علامه ندارد، مقصود را خوب بیان می‌کند. بخش دیگر هم، که چندوجهی است، با یافتن محکماتشان و ارجاع به آنها شفاف می‌شوند. البته مرحوم علامه از آیات متعدد دیگری هم این مطلب را استفاده می‌کنند.

نکته دیگر این است که انتظار و توقع ما از آیات باید آن مقداری از مقصد و مراد باشد که آیه در صدد بیان آن است. در تفاسیر چنین است و ممکن است در آیات زیادی به ذهن انسان سؤال‌ها و مطالبی برسد و فکر کند که آیه در بیان این موضوع و پاسخ به این مسئله ابهام دارد و جز با روایت شفاف نمی‌شود، ولی در واقع، ممکن است این بخشی از معنا و مراد باشد که آیه در صدد بیان آن با عبارات و الفاظ قرآن نیست. در روایات هم آمده که نماز در قرآن آمده، ولی گفته نشده که چند رکعت است. روشن است که هیچ یک از آیات قرآن در صدد بیان رکعات

نماز نیستند؛ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا،<sup>۱</sup> إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ،<sup>۲</sup> وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ،<sup>۳</sup> يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ<sup>۴</sup> و آیات فراوان دیگری که داریم. اگر کسی معتقد باشد که آیاتی مربوط به نماز می‌خواهد رکعات را بیان کند هر قدر تأمل کند می‌بیند حتی اشاره‌ای هم به آن نکرده است. بنابراین، می‌گوید در فهم قرآن، نیازمند روایات هستیم. البته آنچه در این روایت آمده، مصادیقش روشن است، ولی بخش قابل توجهی از آنچه در تفاسیر آمده و یا با استفاده از روایات به‌عنوان تفسیر آیات ذکر شده، از این مقوله است و اگر دقت شود معلوم می‌گردد که آیات در صدد بیان آنها نبوده‌اند و نباید توقع داشته باشیم که آیات بر آن دلالت کنند و بگوییم: آیات در این دلالت مستقل نیستند. پس در این‌گونه موارد، آیات قرآن در بیان مطالب نیاز به روایت دارند؛ اما این مفادی نیست که آیات در این حد بخواهند آن را بیان کنند. این مطالب همان است که به تعبیر روایات، خداوند خواسته است با پنهان گذاردن آن در قرآن و بیان نکردن آن، مسلمانان برای فهم دینشان به‌سوی اهل بیت علیهم‌السلام سوق داده شوند.

در روایات آمده است: **وَأَمَّا ارَادَ بِتَعْمِيتِهِ ذَلِكَ أَنْ يَتَّهُوا إِلَى بَابِهِ وَصِرَاطِهِ...** . به‌هرحال، اگر به این نکته و این روایات توجه کنیم، می‌توان نتیجه‌ای گرفت و وجه جمعی میان این مطالب ارائه کرد که بنده در جایی ندیده‌ام، ولی با بیانات مرحوم علامه و آیات و روایات سازگار است و آن جمع‌بندی این است که تشابه آیات درجاتی دارد. در حدی که آیات با همین الفاظ در صدد بیان آن هستند، تشابه آیات با محکّمات رفع می‌شود که ظاهر آیه هفتم سوره آل عمران در صدد بیان همین موضوع است و در سطحی فراتر، که در روایات مورد اشاره قرار گرفته و چه‌بسا مطالبی مراد آیات باشد، ولی نه با این الفاظ، بلکه با روایات، و آن موارد تشابه در حد ظواهر نیست و روش و مبنای مرحوم علامه مربوط به مرحله نخست است. نظیر این بحث در مسئله «بطن» در دیدگاه مرحوم علامه وجود دارد. ایشان در کتاب *قرآن در اسلام*، «بطن» را به‌گونه‌ای تعریف می‌کنند که با مراجعه به آیات دیگر، قابل دستیابی است. در عین حال، در موارد متعددی در تفسیر *المیزان*، مطالبی از روایات به‌عنوان مراد و مقصود آیات آمده است که از ظواهر آیات نمی‌توان استفاده کرد و ایشان آنها را معانی بطنی آیات می‌دانند و می‌فرمایند: اگر روایت از معصوم صادر شده باشد بیانگر معانی بطنی است. وجه جمع این دو فرمایش این است که معانی بطنی در منظر مرحوم علامه، حداقل دو سطح دارد: سطحی که با مراجعه به آیات دیگر قابل دستیابی است و سطحی که چنین نیست و در روایات آمده و به استناد روایات قابل دستیابی است.

پرسش: تفصیلات احکام در قرآن نیامده و در صدد بیان آن هم نبوده، ولی از روایات قابل استفاده است. اما بعضی نکات وجود دارد که قرآن مسئله را مطرح کرده و مفسران هریک به‌گونه‌ای به آن پرداخته‌اند. توضیح اینکه درباره مصداق یا مراد گاهی اختلاف می‌شود و ما به‌گونه‌ای به روایت نیاز پیدا می‌کنیم. مثلاً فرض کنید

۱. نساء (۴)، ۱۰۳.

۲. عنکبوت (۲۹)، ۴۵.

۳. بقره (۲)، ۴۳.

۴. بقره (۲)، ۳.

در آیه حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى<sup>۱</sup> قرآن بر نمازی به عنوان «صلاة الوسطی» تأکید می‌کند که بر آن محافظت کنیم، ولی مصداق آن چیست؟ شاید به روشنی نتوان این را از آیات قرآن به دست آورد؛ یا موارد دیگری مثل آیه إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً<sup>۲</sup> (آیه تطهیر) که مراد از «اهل بیت» چه کسانی هستند. اصلاً آیا قرآن می‌خواسته است اهل بیت را مشخص کند یا نه؟ بین علمای شیعه و اهل سنت در این باره اختلاف هست. بعضی از علمای اهل سنت با استناد به آیات دیگر قرآن، زنان پیغمبر را مشمول این آیه می‌دانند؛ همان‌گونه که زن حضرت ابراهیم<sup>۳</sup> جزو مصدایق اهل بیت آن حضرت شمرده شده است. علمای شیعه می‌گویند اهل بیت<sup>۴</sup> منحصر در خمسة طيبة است. آیا قرآن در آیه (آیه ولایت) إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ<sup>۵</sup> در صدد بیان مصداق بوده است یا نه؟ مراد از این آیه چیست و چه کسی را می‌خواهد معرفی کند؟ مفسران، بسیار به این بحث پرداخته‌اند و شاید راه‌گشا تر از همه در این مسئله، روایات باشد. لطفاً بفرمایید در این‌گونه موارد، مرحوم علامه طباطبایی<sup>۶</sup> چگونه مسئله را حل کرده‌اند و مبنای ایشان در رسیدن به مراد خداوند چیست؟

استاد رجبی: در اینجا هم همان مسئله‌ای که عرض شد، مهم است؛ یعنی آیا در آیه إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ<sup>۷</sup> خداوند با این الفاظ و عبارات می‌خواسته است مشخصاً بگوید اینها دوازده امام به این نام‌ها و خصوصیات هستند یا خصوص حضرت علی<sup>۸</sup> است؟ اگر منظور این باشد که بیان رسا نیست؛ اما اگر هدف این بوده باشد که اوصافی را بگوید که این اوصاف بر افراد خاصی منطبق می‌شود، آیه «تطهیر» و آیه «تبلیغ» و آیه «اکمال» نیز چنین است که بیان و ظرایف و قیود شخصی در آیه ذکر شده است که بر افراد خاصی منطبق می‌شود. این مفاد تفسیر آیه است، اما انطباق این مفاد بر مصدایق و تعیین آن مصدایق، تفسیر ظاهر آیه نیست و با مسلمات تاریخی و به قرینه فضای نزول و یا روایات معتبر امکان‌پذیر است. پس این آیات به لحاظ قیود و مقام و سیاق، مصدایق را محدود به افراد خاص و گاه مصدایق منحصر به فرد می‌کند، اما تعیین شخص آن مصداق تفسیر این ظاهر و عبارات نیست. مرحوم علامه هم در تفسیر «قرآن به قرآن» درباره این آیه، در حد دلالت ظاهر آیه بحث می‌کنند و تعیین مصداق را تحت عنوان «بحث روایی» مطرح می‌نمایند. اما این نکته را هم باید در نظر بگیریم که این نوع آیات برای مخاطبان نزول آیه با قراین حالی، مقامی و قیود آیه انطباقش روشن بوده است. به هر حال، آیه بیانی کلی با قیود مشخصی ارائه می‌کند که جز بر ولایت بر چیز دیگری منطبق نمی‌شود یا آیه «تطهیر» جز بر خمسة طيبة یا اهل بیت<sup>۹</sup> بر جمع دیگری منطبق نمی‌شود. خلاصه آنکه موقعی می‌خواهیم بگوییم همین آیه با همین الفاظ می‌خواهد مصداق خاص را برای ما بیان کند؛ چنان‌که گویا از

۱. بقره (۲)، ۲۳۸.

۲. احزاب (۳۳)، ۳۳.

۳. مائده (۵)، ۵۵.

۴. مائده (۵)، ۵۵.

آن نام برده است.

در روایت هست که چرا نام ائمه اطهار<sup>علیهم السلام</sup> در قرآن نیامده است. اگر بگوییم آیه می‌خواسته که نام این افراد و تعداد آنها و اینکه چه کسانی هستند یا حسب و نسب آنها را بیان کند، روشن است که چنین نیست و این الفاظ تاب چنین معنایی را ندارد. اما اگر بگوییم آیه می‌خواهد وصف یا مطلبی را بیان کند که وقتی کسی تحقیق کند، می‌بیند این اوصاف جز بر یک عده خاص منطبق نیست، این بیان خیلی گویاست. همه مواردی که گفته شد چنین است. البته جای این نکته هنوز باقی است که چه بسا در آینده قرآینی در آیات یافت شود که بیش از این مقدار آیه را شفاف سازد و - مثلاً - بفهمیم که مقصود از «صلاة الوسطی» نماز ظهر است یا نماز جمعه.

این نکته هم شایان توجه است که وقتی قرآن کریم برای تعیین مصداق «صلاة الوسطی» می‌توانست - برای مثال - از واژه «صلاة الظهر» استفاده کند، ولی «الصلاة الوسطی» را به کار برده، «وسطی بودن» نکته‌ای داشته است که با تعبیر «صلاة الظهر» ادا نمی‌شده است، و گرنه اقتضای فصاحت و بلاغت آن بود که واژه «صلاة الظهر» را به کار ببرد. پس حتماً در استفاده از واژه «وسطی» خواسته است بر نکته خاصی تکیه کند که با کلمه دیگر ممکن نبوده است.

پرسش: ما در امثال آیه «تطهیر» به شأن نزول محتاج هستیم یا نه؟ یعنی فهمیدن مراد آیه متوقف بر شأن نزول یا متوقف بر روایات هست یا نه؟

**استاد رجبی:** به نظرم، متوقف نیست؛ یعنی ما اگر همین سیاق و لحن آیه و تعبیر آیه را بررسی کنیم هیچ شکی نمی‌ماند که این آیه یا این قسمت آیه افراد خاصی را مد نظر دارد. در این فرصت کوتاه، هم امکان توضیح ظرایف آیه و قرآین حالی و مقالی نیست و هم نوعی خروج از کلیت سؤال و ورود به جزئیات تفسیر آیه است؛ و گرنه - مثلاً - در آیه «تطهیر»، راز مؤنث بودن همه ضمائر قبل و بعد این جمله و مذکر بودن این قسمت از آیه و تفاوت لحن این جمله با لحن جملات و آیات قبل و بعد آن و حتی تغییر سنخ محتوا و متفاوت بودن مخاطبان این آیه با آیات قبل و بعد آن، ممتاز بودن این گروه و دارای عصمت بودن آنها را می‌رساند و اقتضای فصاحت و بلاغت و حکمت خداوند جز این نیست. حال باید مصداق این مفاد را یافت که فراتر از تفسیر آیه است. بنابراین، فهم مفاد آیه وابسته به دانستن و در نظر گرفتن شأن نزول نیست و با همین مفاد قطعاً زنان پیامبر مصداق آن نیستند. باید افرادی باشند که این خصوصیات بتواند بر آنها منطبق شود که قطعاً آیه در صدد بیان آن نیست و این را که چند نفرند و حسب و نسب آنها چیست، باید با اطلاعات دیگری به دست بیاوریم و روایات این امر را تسهیل می‌کنند.

**حجت الاسلام کریمی:** مواردی که بیان شد همه مصداق نیست. گاهی اصلاً مشتبه شدن مصداق به این علت است که مفهوم روشن نشده است. مثلاً آیا آیه «تطهیر» مبتنی بر اراده تکوینی است یا تشریحی؟ آیا تطهیر تام است یا نه؟ یا مثلاً در آیه «اولی الامر»، اصلاً مراد از «اولی الامر» چیست؟ مراد چیست، نه اینکه آنها چه کسانی هستند؟

اینکه مراد شما از «اولی الامر» چه باشد، مصداقش فرق می‌کند. این یک نکته. نکته دوم بحث، شأن تبیین داشتن حضرت پیامبر ﷺ است که در آیه ۴۴ سوره نحل خداوند فرموده است: **لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**؛ یعنی آنچه بر مردم نازل شده، نیاز به تبیین پیامبر دارد. نمونه تاریخی هم نشان می‌دهد اینکه گفته شد قراین برای اهل فن یا برای مردم صدر اسلام روشن بوده، واقعاً روشن نبوده است. مثلاً جابر بن عبدالله انصاری می‌گوید: وقتی آیه «اولی الامر» نازل شد، من و چند تن از صحابه خدمت پیامبر رفتیم؛ عرض کردیم: ما خدا و شما را می‌شناسیم؛ «اولی الامر» چه کسانی‌اند؟ حضرت توضیح دادند؛ بعد اسامی را یکی‌یکی شمردند.

می‌خواهم عرض کنم به پیامبر مقام تبیین داده شده است. اگر بگوییم «تبیین» همان «ابلاغ» است، این با آیات دیگر سازگاری ندارد. دیگر اینکه مردم مسلمان صدر اسلام باینکه قراین را هم می‌دیدند، نمی‌فهمیدند و وقتی خدمت پیامبر می‌رفتند حضرت تعلیم نمی‌دادند؛ یعنی به فرمایش مرحوم علامه - اگر فرموده ایشان درست باشد - پیغمبر باید به آنها می‌فرمودند که از اینجا بفهمید. مثلاً **اِنَّهُ اطهار** نوعی تعلیم را مطرح می‌کردند و می‌گفتند: مگر شما عرب نیستید؟ باینکه «استنساخ» معنایش معلوم است، ولی حضرت می‌فرمایند: مگر شما عرب نیستید؟ اما پیامبر روشن بیان می‌کردند. چگونه می‌توان اینها را با آنها جمع کرد؟

**استاد رجبی:** به نظر بنده **لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**<sup>۱</sup> شبیه این است که کسی پیامی را به دیگری می‌دهد که برود آن را قرائت کند، بعد می‌گوید: من این پیام را دادم تا ایشان برای شما روشن کند که نظر و خواست یا اوامر من چیست؟ معنای این جمله لزوماً این نیست که عبارت‌ها روشن نیست و شما مقصود را نمی‌فهمید. با همین جمله «ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» محتوا بیان می‌شود. اگر این جمله را با همین اطلاق و عمومش در نظر بگیریم که روشن است. نه معنای ظاهری همه آیات در همه سطوح نیازمند بیان و تفسیر پیامبر ﷺ است و نه پیامبر ﷺ همه را بیان کرده یا وظیفه بیان داشته است. توجه داریم که سخن در «تفسیر» به معنای «بیان مراد ظاهری آیات» است و با آیات تحدی و خیلی از آیات دیگر قرآن سازگار نیست. «نزل» را باید در کنار فصاحت و بلاغت، آیات تحدی و آیات دیگری بگذاریم که دال بر روشن بودن بیان و دلالت آیات است؛ در کنار تعبیر «نور» و «هدایت» و «بلاغ»، در کنار آیه ۷ سوره آل عمران و در کنار ارجاعات روایات به قرآن، و در یک جمله، مجموعه متعدد و متنوع شواهد و دلایلی که می‌گوید قرآن برایتان روشن است. آنها نگفتند: مفهوم واژه «اولی الامر» چیست، وگرنه بیان مصداق «اولی الامر» و مقصود از آن در حد دلالت این واژه نیست که بگوییم مفهوم آن امیرالمؤمنین ﷺ است. آنها مصداق را می‌خواستند. معنایش این است که آنها مصداق را نمی‌دانستند. ما هم ادعا نکردیم که هر کسی در صدر اسلام بود مصداق هر آیه‌ای را که نازل می‌شد فوراً می‌فهمید؛ به‌ویژه مصادیق آینده آن که در این روایت آمده است؛ یعنی ائمه پس از امیر مؤمنان ﷺ.

نکته دیگر اینکه همه افراد همه محکمت را برای همه تشابهات کشف نمی‌کنند. آیا همه آنچه را که مرحوم علامه در کشف محکمت به آن دست یافته‌اند مفسران قبلی هم یافته‌اند؟ بخشی از این مطلب که قرآن در هر زمان زنده است و جریان دارد، ناظر به همین حقیقت است. به عبارت دیگر، یک بحث این است که قرآن با رجوع به محکمت، شفاف است. بحث دیگر آن است که چه کسانی چه مقداری از محکمت را کشف می‌کنند و تشابهات را با آن حل می‌کنند؛ اما در روایت «اولی الامر» سؤال از مصداق است، نه مفاد آیه. گفتند: مصداق این کیست؟ مصداق «الله» روشن است؛ مصداق «رسول» روشن است؛ مصداق «اولی الامر» را نفهمیده بودند. اما در جایی سؤال از مفاد آیه است. در سؤال از آیه شریفه **إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**،<sup>۱</sup> می‌فرمایند: **أَ وَ لَسْتُمْ عَرَبًا**؛ مگر عرب نیستید؟ **أَمَّا يَنْسَخُ مِنْ كِتَابٍ**؛<sup>۲</sup> یعنی در توضیح آیه، به فهم عرفی عربی ارجاع می‌دهند یا در آیه وضو و مسح به سر، به ظرایف آیه ارجاع می‌دهند و در پاسخ به این سؤال که چرا در مسح سر، مسح برخی از سر کفایت می‌کند، می‌فرمایند: **لِمَكَانِ الْبَاءِ**<sup>۳</sup> در مسح پا و شستن آن هم توضیح می‌دهند. در خصوص روایات تفسیری باید تحقیقات مبنایی و بنایی فراوانی انجام دهیم و هنوز زوایای مبهم زیادی در موضوعات قابل بررسی داریم. اما اینکه ابهام در مفاد، منشأ اختلاف دیدگاه‌ها شده، در مواردی درست است، ولی معنایش این نیست که اگر دقت و بررسی‌های لازم صورت گیرد این موارد قابل حل نیست و بیان قرآنی مبهم است. موارد فراوانی داریم که برای مفسران گذشته مبهم بوده است؛ حتی گفته‌اند: از تشابهاتی است که علمش را به اهلش وامی‌گذاریم و یا خدا می‌داند؛ ولی مفسران بعدی با تأمل و دقت‌های تفسیری، مفاد آن را روشن ساخته و نشان داده‌اند که مفاد آیه ابهامی ندارد. مقصود از تطهیر که آیا تشریحی است یا تکوینی، از همین موارد است.

**حجت الاسلام آریان:** در این باره، من سؤال را به این شکل مطرح می‌کنم: اگر بگوییم قرآن در آن مقداری که می‌خواسته است بیان کند و در صدد بیان آن بوده روشن است و علامه طباطبایی **ﷺ** هم این را فرموده، وقتی به اختلاف در مصادیق می‌رسیم، یعنی در تعیین مراد اختلاف داریم، همین برای ما کافی است که بگوییم وقتی محل اختلاف و زمینه اختلاف در تشخیص مصداق است، باید یک منبع و مرجع بیرونی بیاید و این اختلاف را فیصله دهد. به همین دلیل، اهل سنت می‌گویند: مصادیق «اولی الامر» فلان و فلان و فلان است، اما شیعه طبق مرجع دیگری یا بر اساس اعتقادات خودش می‌گوید: «اولی الامر» کسان دیگری هستند. اگر بپذیریم مرجع واحدی وجود دارد که می‌تواند به این اختلاف پایان بدهد معنایش این است که شما برای فهم مراد و مقصود برخی از آیات حتماً باید به آن مرجع مراجعه کنید. در این صورت، نمی‌توان گفت: قرآن به تنهایی افاده مراد و مقصود خدا می‌کند؛ یعنی باید آن مرجع بیاید و کمک کند که مراد خدا را برای ما روشن نماید، و بپذیریم که روایات در این زمینه نقش

۱. جائیه (۴۵)، ۲۹.

۲. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۴، ص ۳۶۷.

۳. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۳۰.



دارند. این را که پذیرفتیم، دیگر نمی‌توان ادعا کرد که علامه هم فرموده است که قرآن در دلالت بر مقاصد و افادهٔ مراد خودش مستقل است و به هیچ منبع دیگری نیاز ندارد، ولی درعین حال، چنین مواردی را هم داشته باشیم. لطفاً در این باره توضیح دهید. به بیان دیگر یک وقت مرحوم علامه می‌گویند قرآن در دلالت خودش مستقل است. این حرف کاملاً درست است؛ اما این حرف را در مقابل چه کسانی می‌گویند؟ در مقابل آن اخباری‌ها و هرکس دیگری که می‌گوید قرآن در دلالت خودش استقلال ندارد و چیز دیگری باید بیاید تا دلالت آن را روشن کند. اگر بگوییم که فرمایش مرحوم علامه این است - که به نظر بنده هم همین است و از فرمایش‌های ایشان این به دست می‌آید - می‌خواهند بگویند قرآن به چیز دیگری نیاز ندارد تا دلالت آن را روشن کند. اما یک وقت می‌گوییم قرآن در همه جا و در همهٔ آیاتش، مراد خود را مستقلاً بیان می‌کند. این همان «قرآن‌بستگی» است، اعم از آنچه قرآنیون می‌گویند.

**پرسش: منظور از اینکه قرآن در دلالت خودش مستقل است، چیست؟**

**حجت الاسلام آریان:** مستقل است، یعنی اینکه شما به هیچ چیز دیگری نیاز ندارید تا بیاید مراد خدا را از آیات قرآن بیان کند، بلکه قرآن خودش این گونه است. مرحوم علامه چنین حرفی نزده است. دست کم همین که می‌گوید در تفصیل احکام، در تاریخ، در جزئیات معاد و مانند آن ما به منبع دیگری نیاز داریم این حرف را رد می‌کند؛ یعنی مرحوم علامه به این قایل نیست. پس چه چیزی را به علامه نسبت می‌دهیم؟ به نظر می‌رسد باید بگوییم: قرآن در دلالت خودش مستقل است و به هیچ چیزی نیاز ندارد، اما در افادهٔ مراد - خواه بیان مصداق باشد یا به هر شکلی که ما بگوییم مراد خداست - در بعضی بخش‌ها، به روایات نیاز داریم.

**پرسش: اصلاً فرق «دلالت» با «افادهٔ مراد» چیست؟**

**حجت الاسلام آریان:** مدلولات روشن است؛ یعنی همان چیزی که این کلام به عنوان کلام فصیح بلیغ عربی، که در اوج فصاحت و بلاغت است یا بیان می‌کند و هیچ گونه ابهامی در افادهٔ مفهوم خودش ندارد؛ یعنی کسی که عرب‌زبان و آشنا با محاوره و زبان عربی است، می‌فهمد که این کلام می‌خواهد چه بگوید؛ یعنی نیازی نیست دیگری بیاید و آن را برایشان توضیح دهد.

**پرسش: منظور شما مفهوم استعمالی است یا مراد جدی خداوند؟**

**حجت الاسلام آریان:** مفهوم؛ یعنی در فهم این کلام، نه مراد آن. اما در فهم مدلول ظاهری، این کلام این گونه نیست که دیگری بیاید و چیز دیگری بگوید. این هم مثل هر کلام بشری است. چگونه انسان‌های عادی باهم حرف می‌زنند و کلام همدیگر را می‌فهمند؟ اگر بخواهیم به سؤالی جواب دهیم همان مراد استعمالی کلام است. قرآن چیزی غیر این نیست؛ گنگ نیست؛ معما نیست تا دیگری بخواهد آن را توضیح دهد؛ نه، در دلالتش مستقل است. حال که در دلالتش مستقل است، آیا می‌توان همهٔ مراد خداوند از آیات قرآن را با خود قرآن فهمید؟ یا اینکه برخی از آیات را مرجع دیگری باید توضیح دهد تا بفهمیم؟ علامه طباطبایی رحمته می‌فرماید: همهٔ آیات را نمی‌توان

فهم مراد کرد؛ همان سه موردی که عرض کردم. دست کم آن است که در آنجا مرجع دیگری باید کمک کند تا شما مراد خدا را فهم کنید. این با اولی منافاتی ندارد؛ یعنی اولی چیز دیگری است و مرحوم علامه در مقابل اخباری‌ها ایستاده‌اند، و در دومی مقابل قرآنیون می‌ایستند. قرآنیون کسانی هستند که به «قرآن‌بسندگی» اعتقاد دارند. نه اینکه بگوییم: علامه طباطبایی رحمته‌الله معتقدند همه آیات قرآن را می‌توان با آیات قرآن تفسیر کرد و ما به هیچ منبع دیگری نیاز نداریم. دست کم در مواردی که من بررسی کردم، مرحوم علامه چنین ادعایی نکرده‌اند.

**استاد رجبی:** اولاً، مرحوم علامه دو سه جا را استثنا کرده‌اند: تفاسیل احکام، تفاسیل معاد و تفاسیل قصص. همین استثنا دلیل بر آن است که در غیر این سه مورد، قرآن در دلالت خود مستقل است. ثانیاً، باید بررسی شود که تفاسیل احکام یا معاد با تفاسیل معارف دیگر چه فرقی دارد؟ وقتی می‌گویند: در تفاسیل احکام به روایت نیاز داریم، معنایش این است که در تفاسیل معارف، دیگر به روایات نیاز نداریم، وگرنه آنها یک‌سان می‌شوند. پس همه‌جا باید بگویند: ما به تفاسیل نیاز داریم. حال سؤال این است که در همان جایی که احکام هست - غیر از تفاسیل آن - آیا مرحوم علامه می‌خواهند بگویند مفاد استعمالی روشن است یا مراد جدی؟ آنجا که می‌گویند ما مراد از تفاسیل احکام و معاد را نمی‌فهمیم، مراد جدی را می‌گویند یا مفاد استعمالی را؟ روشن است که مراد جدی منظور است. پس وقتی می‌فرمایند: معنایش این است که در غیر تفاسیل مراد جدی را می‌فهمیم، وگرنه چنانچه مفاد استعمالی باشد، این دیگر تفاسیل و غیر تفاسیل ندارد. در تفاسیل مذکور در روایات، مفاد استعمالی بیان نمی‌شود و با اینکه ما بگوییم مقصودشان مراد استعمالی است، سازگار نیست.

**حجت الاسلام آریان:** بنده این را نگفتم که همه‌جا مراد استعمالی روشن است. گفتم که ایشان مقابل اخباری‌ها ایستاده‌اند؛ اما مراد جدی در بعضی جاها نیاز به روایت دارد.

**استاد رجبی:** عرض من هم همین است. پس مراد جدی در غیر احکام باید روشن باشد. بحث از مراد جدی است. تفاسیل فراتر از مقداری است که آیه در صدد بیان آن است و به همین دلیل، به روایات نیاز دارد؛ یعنی مواردی وجود دارد که به روایت نیاز داریم. مرحوم علامه آن تفاسیل را می‌گویند. در آن تفاسیل، اگر مراد جدی هم مراد باشد فراتر از دلالت ظاهری آیه و فراتر از تفسیر مصطلح است که با عرض بنده و فرمایش مرحوم علامه بیه بیان بنده - منافات ندارد. چرا در غیر احکام و معاد و قصص، مراد جدی روشن است؟ یعنی خدا دو گونه صحبت کرده است؟ یعنی درباره احکام به یک صورت صحبت کرده و درباره معارف به صورت دیگر، که آنجا مفاد استعمالی و مراد جدی هر دو روشن است و اینجا فقط مفاد استعمالی روشن است؟ ما وجهی نمی‌بینیم و در مطالعه آیات قرآن هم نمی‌یابیم که بیان قرآن در معارف با بیان قرآن در احکام متفاوت باشد. گفتند که در **وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ**<sup>۱</sup> چون احکام است، دیگر فقط این مفاد استعمالی روشن است. اینکه مراد از

«غَنِمْتُمْ» چیست، روشن نیست. مراد از «فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ» یا خمس چیست، روشن نیست. به نظر درست نمی آید که بگوییم تفصیل هم فراتر از تفسیر است.

نکته دیگر این است که در این آیه، تفصیل احکام هم هست؛ یعنی خمس. اینجا تفصیلش را می گوید که اصلاً از چه چیزی و برای چه کسانی هست. اما ممکن است خصوصیتی ورای اینکه در آیه آمده، در نظر باشد، که آن را هم عرض کردیم که اصلاً معنا ندارد بگوییم این تفصیل را آیه می گوید. اگر زکات واجب است در حدی که آیه مصارف آن را بیان می کند روشن است. ولی چند درصد از شتر گرفته می شود؟ یا کشمش چقدر زکات دارد؟ آیه اصلاً در صدد بیان اینها نیست. اگر همین را که در آیه آمده می گوئیم که معلوم است خداوند در آیه از خمس چه اراده کرده و معنا ندارد بگوییم که مراد جدی روشن نیست. مثلاً معنای لغوی «غَنِمْتُمْ» و «لِلَّهِ خُمُسَهُ» معلوم است، ولی نه فقط در حد مفاد استعمالی، بلکه مراد جدی خمس هم معلوم است. پس نباید هیچ تردیدی در این کرد. همه بحث هایی در مقدمه تفسیر المیزان آمده و مرحوم علامه می فرماید فلاسفه آمده اند آرای فلسفی را بر قرآن تحمیل کردند، یا عرفا آمدند ذوقیات عرفانی را بر آن تحمیل کردند، همه سخن روی این مراد جدی است که بر قرآن تحمیل کردند، وگرنه آنها به مفاد استعمالی کاری نداشتند.

**حجت الاسلام کریمی:** جناب آقای دکتر آریان فرمودند: مفاد استعمالی و مراد جدی. مفاد استعمالی که اصلاً برای متکلم وجود ندارد. مفاد استعمالی مربوط به وضع است؛ خواه وضع تکواژگان باشد یا وضع هیئات؛ یعنی وقتی یک کلمه در جمله استفاده می شود برای فهم آن، باید لغت را ببینیم، قواعد صرف را ببینیم. فرقی نمی کند این لغت در قرآن باشد یا جای دیگر. این جدا کردن خیلی روشن نیست.

نکته دیگر درباره استدلال اولی که استاد رجبی فرمودند به آیه ۷ سوره آل عمران مربوط می شود که آیات را به محکم و متشابه تقسیم کرده است. حضرت استاد اشاره کردند، ولی به نظر می رسد این آیه نمی خواهد فهم تمام آیات را بیان کند. این آیه می خواهد یک مشکل را حل کند؛ آن هم مشکل آیاتی است که اهل زیغ دنبال آن هستند که فتنه انگیزی کنند. مگر ما چقدر آیه به این صورت داریم؟ اگر واقعاً آیات زیادی از قرآن این ویژگی را داشته باشد، این با فصاحت و بلاغت قرآن سازگاری ندارد. به نظر می رسد قرآن در این آیه می خواهد معضلی را مطرح کند. در قرآن به دلیل ویژگی هایی که دارد و معارف متعالی را در قالب الفاظ تنگ ریخته، برخی آیات متشابه شده است. اهل زیغ هم از این سوءاستفاده می کنند. راه حل چیست؟ اینکه اینها را به آیات محکم برگردانیم، نه فهم همه آیات را. حال طبق این بیان، مراد جدی تمام آیات روشن است؟ خیر؛ چون اینجا از محکمت اصلاً سخن نگفته است. شاید به این معنا، باید بگوییم: این آیه مربوط به تفسیر نیست، بلکه مربوط به تأویل آیات است. به همین دلیل می فرماید وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ و تفسیر را اصلاً ذکر نفرموده است. در این باره اگر ممکن است بیشتر توضیح بدهید.

**استاد رجبی:** مرحوم علامه می فرمایند: ظاهر عبارت مِنْهُ آیاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرٌ مُتَشَابِهَاتٌ این

است که آیات را دو دسته می‌کند؛ یعنی ما دسته سوم نداریم، و معنای «محکم» به لحاظ لغوی، که در آیه هم «محکم» در معنای لغوی اش به کار رفته، آن است که چنداحتمالی نیست، اما معنای «متشابه» به لحاظ لغوی، این است که چنداحتمالی است. سپس می‌فرماید: اهل زیغ از دسته دوم سوءاستفاده می‌کنند، نه آنکه متشابه به معنای آیه‌ای باشد که اهل زیغ از آن سوءاستفاده می‌کنند. اینکه اهل زیغ از آیات متشابه سوءاستفاده می‌کنند امر جداگانه و متفرع بر این تقسیم‌بندی و تعریف آن دو است. قرآن دو دسته آیه دارد: محکم و در برابر آن، متشابه. معنای «متشابه» این نیست که حتماً باید اهل زیغ از آن سوءاستفاده کنند؛ یعنی اینکه اهل زیغ دنبال آیه متشابه می‌روند یک چیز است و اینکه معنای متشابه چیست، مسئله دیگری است؛ یعنی تشابهات ممکن است بخش وسیعی را دربرگیرد و قابلیت سوءاستفاده اهل زیغ را دارد. اهل زیغ هم متناسب با اهدافی که دارند، سراغ یک عده از آنها می‌روند. اما چنین نیست که بگوییم حتماً تعدادی آیه متشابه هست که آیه ۷ سوره آل عمران در صدد است مشکل آنها را حل کند؛ نه چنین نیست. در این آیه، تعداد محکم و متشابه را مشخص نکرده است تا بگوییم کم است یا زیاد. ممکن است واقعاً هم نتوان تعداد آنها را مشخص کرد؛ چون متشابه نسبی است. چنان‌که مرحوم علامه می‌فرمایند، از روایات استفاده می‌شود و یک آیه ممکن است برای مفسری متشابه باشد و برای مفسر دیگر متشابه نباشد. اهل زیغ برای انحراف کسی می‌توانند از آیه‌ای استفاده کنند و برای دیگری از آیه‌ای دیگر. لازم نیست انحراف هم حتماً انحراف اساسی باشد. آیه تاب این را دارد که اگر کسی بخواهد این فرد را در این حکم شرعی فرعی یا در یک موضوع اساسی دچار شبهه کند. ظاهر و لحن آیه این است که قرآن را خدا نازل کرده و آیات این کتاب دو دسته است؛ نه آنکه این کتاب نازل شده و - فی الجمله - آیاتی در آن است که اهل زیغ از آن سوءاستفاده می‌کنند.

**حجت الاسلام کریمی:** در نکته‌ای که ذیل آیه ما یَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ فرمودند، معلوم می‌شود که آیه معمولی نیست، و گرنه بیشتر آیه را مردم می‌فهمند. آیا واقعاً این گونه است که بیشتر آیه‌ها این حالت را داشته باشد؟

**استاد رجبی:** مسئله فهم آیات با دستیابی به تأویل آیه دو موضوع جداگانه است. اهل زیغ از پیگیری تشابهات در پی دو هدف هستند: اول منحرف ساختن و فتنه‌انگیزی که مربوط به تحریف معنوی آیات قرآن در حد فهم ظاهر و تفسیر است، و دوم دستیابی به تأویل آیات متشابه یا تأویل کل قرآن. طبق نظر مرحوم علامه، آنچه نفی می‌شود و به خدا و یا راسخان در علم منحصر می‌شود دستیابی به تأویل قرآن است. این مطلب هم ظاهر آیه شریفه است و مرحوم علامه نیز به آن معتقدند.

**پرسش:** نکته دیگر درباره تفسیر موضوعی قرآن در *المیزان* است؛ بعضی از محققان معتقدند: علامه طباطبایی \* ضمن تفسیر ترتیبی، به بعضی از آیات به طور ویژه پرداخته و نوعی تفسیر موضوعی ارائه داده‌اند. به تعبیر دیگر، ایشان نظریه‌ای قرآنی در خصوص بعضی از موضوعاتی که اهمیت بیشتری داشته، مطرح

کرده‌اند. سؤال این است که آیا می‌توان پذیرفت که مرحوم علامه در *المیزان* به تفسیر موضوعی پرداخته‌اند؟ اگر چنین باشد دو پرسش دیگر مطرح می‌شود: رابطه تفسیر قرآن به قرآن با تفسیر موضوعی چیست؟ و اگر علامه روش ویژه‌ای در تفسیر موضوعی داشته، ویژگی‌های تفسیر *المیزان* در این زمینه چیست؟

**استاد رجبی:** اینکه در مواردی مرحوم علامه کار تفسیر موضوعی انجام داده، قابل نفی نیست؛ اما اینکه در هر جایی که ایشان بحث مستقلی کرده، بگوییم در صدد بوده‌اند تفسیر موضوعی انجام دهند، این هم درست نیست. در موارد متعددی ایشان بحث‌های مستقلی مطرح کرده که ربطی به تفسیر موضوعی ندارد، بلکه اصلاً بحث تفسیری نیست. در این موارد، نمی‌خواسته‌اند دیدگاه قرآن را در کل مجموعه آیات استخراج و ارائه کنند؛ بیشتر در صدد تکمله‌ای بر بحث تفسیر ترتیبی آنها بوده‌اند. اما درباره تفسیر موضوعی ایشان و مبانی و روش ایشان، باید یک رساله دکتری یا پروژه تحقیقاتی اجرا شود و مواردی که ایشان در تفسیر *المیزان* و دیگر آثار خود به تفسیر موضوعی پرداخته‌اند و نیز مبانی و روش تفسیر موضوعی از منظر ایشان بررسی گردد.

اما تفاوت تفسیر «موضوعی» با تفسیر «قرآن به قرآن» در این است که تفسیر «قرآن به قرآن» تفسیر ترتیبی است و ما می‌خواهیم مفاد آیه‌ای را روشن کنیم؛ یعنی همه تلاشمان این است که در آیه‌ای که در صدد تفسیر، استنطاق و فهم آن هستیم، به‌طور طبیعی باید به آیات دیگر مراجعه کنیم، ولی با هدف و به مقداری که در شفاف‌سازی مفاد آیه مورد نظر می‌تواند کمک کند؛ یعنی همان ارجاع محکم به متشابه. ممکن است این آیه از یک جهت خیلی شفاف، مسئله‌ای را گفته باشد و نیازی به مراجعه به آیات دیگر نباشد، ولی از جهات دیگر، سؤال‌هایی درباره آن مطرح باشد که برای یافتن پاسخ آنها، لازم باشد از آیات دیگر کمک بگیریم. برای مثال، در آیه شریفه *صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ*<sup>۱</sup> ما نمی‌دانیم «أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» چه مصادیقی دارد؟ در آیه دیگر مصادیق آن را ذکر کرده است؛ از جمله در آیه *مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ*<sup>۲</sup>. هر جا از آیات دیگری برای شفاف ساختن این آیه استفاده کنیم و هدفمان روشن شدن این آیه باشد، نه دیدگاه قرآن نسبت به این موضوع، در این صورت، تفسیر «ترتیبی» و «قرآن به قرآن» است؛ یعنی ما از بخشی از قرآن برای روشن کردن این بخش آن استفاده می‌کنیم. اما گاهی موضوعی را انتخاب کرده‌ایم و می‌خواهیم ببینیم کل آنچه قرآن درباره این موضوع فرموده چیست. چه بسا این آیه از یک جهت مفسر آیه دیگر باشد و آن را توضیح دهد. آن آیه هم از جهتی دیگر این آیه را توضیح دهد. این دو آیه را هم که کنار هم بگذاریم، آیه دیگری را روشن کند؛ یعنی یک نگاه مجموعه‌ای به کل آیات و کل مدلولات این آیات داشته باشیم؛ چه مدلولات مستقل آنها و چه مدلولات جمعی و مدلولاتی که از کنار هم گذاشتن چند آیه به دست می‌آید. وقتی همه را استخراج کردیم، بگوییم در مجموع، در موضوع مورد نظر، قرآن چه می‌گوید و نظر نهایی قرآن چیست. ولی در تفسیر «ترتیبی» و «قرآن به قرآن» ممکن است ده‌ها آیه در موضوعی که آیه مورد تفسیر

۱. فاتحه (۱)، ۷.

۲. نساء (۴)، ۶۹.

از آن سخن می‌گوید وجود داشته باشد و ما سراغ آنها نرویم؛ چون می‌دانیم توضیحی دربارهٔ این آیه به ما نمی‌دهد. بنابراین، در این دو نوع تفسیر، رویکرد متفاوت است و به تبع آن، میزان و مقدار مراجعه و میزان استفاده و نوع استفاده از آیات مرتبط با این موضوع فرق می‌کند. در تفسیر ترتیبی، لزومی ندارد هر آیه‌ای را که در موضوع مورد سخن آیه مورد نظر است بیابیم و از آن استفاده کنیم. خیر، شاید آیه مورد نظر فقط می‌خواهد وجوب نماز را بگوید. ما اگر در وجوب آن تردید داریم یا اگر نماز خاصی آمده و در مصداق آن ابهام داریم، به سراغ آیات دیگر می‌رویم؛ اما با سایر اطلاعات، حتی اگر آیه‌ای داشته باشیم که شرایط نماز را بیان می‌کند یا مقدمات آن را ذکر می‌کند، مثل آیه وضو، کاری نداریم. بنابراین، از آیه وضو برای شفاف‌سازی **إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا** استفاده نمی‌کنیم. اما اگر خواستیم بگوییم دیدگاه قرآن دربارهٔ نماز چیست، از هر آیه‌ای که با نماز ارتباط داشته باشد، استفاده می‌کنیم.

**حجت الاسلام کریمی:** در قسمت اول، که فرمودید هدف از تفسیر قرآن به قرآن شفاف‌سازی مفاد آیه و حتی برخی واژگان آن است، این دو شیوه (تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر موضوعی) خیلی به هم نزدیک می‌شوند. مثلاً اگر واژه‌ای به‌عنوان یک اصطلاح قرآنی به کار رفته باشد - مانند واژه «اولی الامر» - وقتی کسی با توجه به آیات دیگر، نشان داد که مراد از «اولی الامر» در این آیه چیست و در جای دیگر، با قراین دیگری در معنای دیگری تکرار شد، این خود یک نظریه است که بگوییم طبق نظر قرآن کریم، «اولی الامر» این مفهوم را دارد و مصداق آن فقط می‌تواند اینها باشد. اما ممکن است شخص دیگری معنای خاصی از آن برداشت کند و آن واژه را بر مصداق دیگری تطبیق کند. آیا در این گونه موارد - هرچند مرحوم علامه ذیل همان آیه بحث کرده‌اند - می‌توانیم بگوییم این نظریه‌پردازی یا ارائه دیدگاه قرآن است؟ در مورد واژه «صراط» هم همین‌طور آیا بیان مفهوم، مراد و مصداق واژه «صراط»، گونه‌ای از نظریه‌پردازی و تفسیر موضوعی نیست؟

**استاد رجبی:** «تفسیر موضوعی» را کشف دیدگاه قرآن در یک موضوع می‌دانیم. اگر وقتی مرحوم علامه به آیه «اولی الامر» می‌رسند در صدد برمی‌آیند که واقعاً دیدگاه قرآن را دربارهٔ «اولی الامر» ارائه کنند و مجموعه آیات را بررسی نمایند و آنچه را قرآن دربارهٔ «اولی الامر» بیان کرده، استخراج کنند و در قالب یک نظریه ارائه دهند، این تفسیر موضوعی است که مجموعه اطلاعات به‌دست‌آمده از آیات قرآن را در قالب یک مجموعه مرتبط و یک نظریه ارائه می‌دهد. اما اگر بنا بر تفسیر آیه به‌عنوان تفسیر «ترتیبی» باشد اولاً، از موضوعات دیگری که در آیه آمده است، بحث خواهد شد، و در بیان مقصود از «اولی الامر» هم کافی است همین مصداق را توضیح مفهومی دهد، مگر آنکه مقصود آیه ارائه عین مصداق باشد که با استفاده از مجموعه قراین، از جمله آیات دیگر، مصداق را مشخص می‌کنیم، نه آنکه نظریه قرآن را در موضوع اولی الامر استخراج و ارائه نماییم. در این زمینه هم باید همه

محورهای مربوط به «اولی الامر» را شناسایی کنیم و در قالب یک مجموعه مرتب باهم و یک نظریه ارائه دهیم. آنجا که «فصل» آورده‌اند تفسیر «موضوعی» است. بنابراین، مهم رویکردی است که به آیه می‌شود. اگر رویکرد کشف نظریه قرآن در یک موضوع باشد از هر آیه در حدی که مربوط به موضوع است، استفاده می‌شود و همه آیات ناظر به آن موضوع مد نظر و مورد استفاده قرار می‌گیرد، ولی اگر رویکرد تفسیر «موضوعی» باشد در هر آیه، هدف فهم آن آیه است و هیچ لزومی ندارد آیاتی را که به ابعاد دیگر موضوع می‌پردازند، به کار گیریم و در هر آیه‌ای که مورد تفسیر قرار می‌گیرد، کل محورهای آن تفسیر شود. پس ممکن است مرحوم علامه در مواردی که تفسیر ترتیبی آیات را بیان می‌کنند، در ضمن آن، تفسیر موضوعی هم انجام داده باشند، ولی در جاهایی مستقل و تحت عنوان «بحث فی...»، اگر ناظر به آیات قرآن باشد و از همه آیات مربوط به آن موضوع استفاده شود، تفسیر موضوعی ارائه داده باشند.

## «مبانی و روش تفسیری علامه طباطبایی» در تفسیر المیزان»

### در گفت‌وگو با حجت الاسلام و المسلمین استاد محمود رجبی

#### (قسمت سوم)

پرسش: لطفاً بفرمایید مراد از عقل، وقتی به عنوان منبع تفسیر مطرح می‌شود چیست و نقش آن در تفسیر قرآن کدام است؟

**استاد رجبی:** مرحوم علامه طباطبایی رحمه الله سه تعبیر درباره عقل در ارتباط با بحث‌های تفسیری به کار برده‌اند. در موارد متعددی از «عقل سلیم» یا از «سلامت عقل» یاد می‌کنند. البته تعبیرهای ایشان متفاوت است، ولی می‌خواهند به این نکته توجه بدهند که ما عقل سلیم و غیرسلیم داریم. در مواردی از «عقل عرفی» یاد می‌کنند که بعضی از چیزها را عقل عرفی نمی‌پسندد و یا درست نمی‌داند، ولی قرآن آن را تأیید می‌کند. برای مثال، درباره وعده حضرت اسماعیل صادق الوعد که در قرآن آمده است: **وَإِذْ كُرِّفِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا**<sup>۱</sup> در روایات آمده است: ایشان را «صادق الوعد» نامیدند، چون به کسی وعده‌ای داده بود که تا تو برگردی من اینجا خواهم ماند، و یک سال در انتظار ماند. مرحوم علامه نقل می‌کنند که بعضی‌ها گفته‌اند: این نوع انجام وظیفه و عمل به قولی که انسان داده، خلاف عقل است. ایشان می‌فرمایند: این عقل عرفی است، و در عرف چنین چیزی عادی است و همین را «عقل عادی» می‌گویند. قرآن از این عمل به عنوان یک منقبت و یک ارزش برای این پیامبر الهی یاد می‌کند.

تعبیر سومی که مرحوم علامه به کار می‌برند واژه «صریح العقل» یا «العقل الصریح» یا «ضرورة العقل» و یا «العقل الضروري» است. از این تعبیر در موارد زیادی، به خصوص در مواردی که می‌خواهند از عقل به عنوان تأیید بیانات قرآنی استفاده کنند یاد می‌کنند. روشن است که عقل به معنای دوم - یعنی «عقل عرفی» - مصداق عقل غیرتسلیم است و نباید آن را در تفسیر دخالت داد؛ چون مستلزم تحریف معنوی و تفسیر به رأی است. اما درباره دو کاربرد و یا دو معنای اول و دوم، مرحوم علامه می‌فرمایند: عقل چیزی است که با او درست و نادرست یا صادق و کاذب و خوب و بد یا خیر و شر را از هم تشخیص می‌دهیم و تصریح می‌کنند که این همان نفس انسان است، و در موارد دیگری می‌گویند: «العقل الفطری» یا آنچه فطرت به آن هدایت می‌کند.

ایشان عقل را تعبیر دیگری از نفس انسانی و عقل فطری می‌دانند و می‌فرمایند: این همان نفس انسانی است که قدرت شناخت خیر و شر و درست و نادرست را دارد، نه اینکه مانند قوه سامعه یا قوه باصره یکی از فروع یا قوای نفس انسانی باشد. در واقع، خود نفس انسانی و انسان است که بین حق و باطل، درست و نادرست و



خیر و شر تمیز می‌دهد. بنابراین، مقصود از «عقل» در نظر مرحوم علامه، طبق بیانات خودشان، نفس انسانی است؛ به لحاظ اینکه می‌تواند بین حق و باطل، خیر و شر و صادق و کاذب تشخیص دهد که این را به «عقل عملی» و «عقل نظری» تقسیم می‌کنند و «عقل نظری» را درک‌کننده حقایق و «عقل عملی» را درک‌کننده خیر و شر می‌دانند. بنابراین، عقل از منظر ایشان چنین تعریفی دارد و وقتی می‌گویند: «عقل حکم می‌کند»، یعنی آنچه اقتضای فطرت انسانی است، یا آنچه اقتضای انسانیت انسان است؛ آنچه نفس انسان بماهو انسان می‌پذیرد.

اما اینکه آیا این عقل در تفسیر نقش دارد و می‌توان در تفسیر به‌عنوان منبع یا با عنوان دیگری از آن استفاده کرد، مسئله دوم است. اکنون عقل به معنای «ابزار تعقل و استنباط» مد نظر نیست. عقل ابزاری به این معنا، وسیله یا قوه تفکر در هر نوع معرفت حصولی است و اختصاصی به تفسیر ندارد و به مرحوم علامه هم اختصاص ندارد، بلکه همه مفسران و هرکس معتقد به تفسیر اجتهادی است، طبعاً از این عقل استفاده می‌کند. همه نتیجه‌گیری می‌کنند، همه مقدمه‌چینی می‌کنند، همه مفسران در تفسیر اجتهادی و حتی غیراجتهادی از عقل و این قدرت استدلال و نتیجه‌گیری استفاده می‌کنند، بلکه - چنان‌که اشاره شد - در همه امورشان، از جمله در فهم هر کتابی از جمله فهم قرآن کریم، از آن بهره می‌برند.

**پرسش: یعنی به‌عنوان یک ابزار برای فهم و استنتاج از آن بهره می‌برند؟**

**استاد رجیبی:** یک ابزار فهم انسانی است. اما آنچه مرحوم علامه در تفسیر به‌عنوان منبع یا به تعبیر دیگر، گزینه‌ای برای تصرف در آیات از آن استفاده می‌کنند، مسئله‌ای است که در سؤال شما مطرح شد. مرحوم علامه تصریح می‌فرمایند که فلاسفه در تفاسیرشان عقل را بر قرآن حاکم کردند. ایشان نحله‌ها و مکتب‌های مختلف تفسیری را مطرح می‌کنند و می‌فرمایند: هرکدام از این مکتب‌ها به تناسب معلومات و انس ذهنی خاصی که داشته‌اند، آیات قرآن را تفسیر کرده‌اند. اگر اهل حدیث بوده‌اند، به لحاظ اشراف و اهتمامی که بر حدیث داشته، مفاد احادیث را بر آیه تحمیل یا تطبیق کرده‌اند و از تفسیر آیات با استمداد از آیات دیگر دور مانده‌اند. اگر از دانشمندان علوم جدید بوده‌اند به لحاظ انسی که با علوم جدید داشته‌اند، نظریه‌های جدید علمی را بر تفسیر تحمیل کرده‌اند. اگر عارف بوده‌اند، به لحاظ انس با مسائل عرفانی، ذوقیات عرفانی را بر آیه تحمیل کرده‌اند و همین‌طور فلاسفه به لحاظ انسی که با مسائل عقلی و نظریات فلسفی داشته‌اند به‌جای تفسیر، به تطبیق و تحمیل نظریات عقلی با آیات پرداخته‌اند؛ یعنی مسائل فلسفی خودشان را اصل قرار داده و آیات را مطابق با آنها تفسیر کرده‌اند. در نتیجه، آن رأی فلسفی یا انس و عادت فلسفی در تفسیر آیه نقش داشته است. ایشان می‌فرمایند: این روش درستی نیست. ما نباید چیزی را بر قرآن تحمیل کنیم، بلکه باید آیات را تفسیر کنیم. اگر می‌خواهیم تفسیر کنیم دیگر نباید اصل را آن منبع فلسفی یا نظریات فلسفی خودمان قرار بدهیم، بلکه اصل خود متن و آیات قرآن است.

البته آن بزرگوار در مقدمه تفسیر *المیزان* هم در موارد گوناگون بر این نکته تأکید کرده‌اند که بدیهیات عقلی یا

معارف قریب به بدیهی عقلی را، که بلاواسطه از بدیهیات به دست می‌آید، باید در تفسیر دخالت دهیم و یا در تعبیر دیگری می‌فرمایند: از مطالب عقلی، که در آنها اختلافی بین افهام نیست، که این همان بدیهیات یا امور نزدیک به بدیهی است، در تفسیر استفاده می‌کنیم؛ اما می‌فرمایند: ما بحث‌های نظری عقلی را در تفسیر دخالت نمی‌دهیم و باید از آن پرهیز کرد. مکرر تأکید دارند که این برخلاف روش درست تفسیر است که یک بحث نظری فلسفی را مبنا یا قرینه قرار دهیم و آیات را بر اساس آن تفسیر کنیم. بنابراین، مرحوم علامه در تفسیر، از عقل به معنای «اصول بدیهی عقلی» یا قریب به بدیهی استفاده می‌کنند و استفاده از آن را با روش تفسیر «قرآن به قرآن» ناسازگار نمی‌دانند. در واقع، اینها احکام یا دستاوردهای عقل فطری یا عقل سلیم است. ایشان اشکال تفاسیر عقلی و فلسفی را در تخطی از دخالت دادن بدیهیات و نزدیک به بدیهیات و دخالت دادن مباحث نظری عقلی در تفسیر می‌دانند.

نکته قابل توجه دیگر آن است که وقتی مرحوم علامه در مواردی واژه «عقل سلیم» را برای نفس انسانی یا مقتضایا، یا حکم عقل سلیم را درباره بدیهیات یا مسائل قریب به بدیهی به کار می‌برند، می‌تواند اشاره به این حقیقت باشد که ممکن است سلامت عقلی انسان در همان بحث‌های عقلی در اثر شبهات یا در اثر رذایل اخلاقی و عوامل دیگر، مخدوش شود. در این موارد، آنچه را حکم بدیهی عقل نیست تصور کند که حکم بدیهی و مسلم عقلی است و یا در آنچه بدیهی یا قریب به بدیهی است، شک کند یا حتی آن را انکار کند و در استفاده از عقل فطری در تفسیر دچار اشتباه شود. مرحوم علامه در عمل به این موضوع، در تفسیر شریف المیزان پایبند بوده‌اند و در تفسیر و فهم آیات، از این اصول فراوان استفاده کرده‌اند.

نکته دیگری که در بحث نقش عقل در تفسیر باید به آن توجه کنیم این است که مرحوم علامه در تفسیر المیزان بحث‌های مستقلی با عنوان «بحث فلسفی» دارند و در مواردی می‌فرمایند: آنچه مقتضای این بحث فلسفی است مورد تأیید آیات یا سازگار با قرآن است. در این باره می‌فرمایند: وقتی وارد مباحثی می‌شویم که عقلی است، با مقدمات مسانخ خودش آن را اثبات می‌کنیم؛ یعنی نمی‌خواهند آن بحث‌های فلسفی را با بحث قرآنی اثبات کنند. به همین دلیل در تبیین آن مباحث، از همان بحث‌های فلسفی و روش تعقلی استفاده می‌کنند؛ یعنی مرز بین روش‌ها و علوم را کاملاً رعایت می‌کنند. در نتیجه چون بحث، عقلی است، می‌گویند: باید از مقدمات مسانخ با خودش استفاده شود.

پرسش: منظور شما این است که - مثلاً - در قرآن، استدلال عقلی یا برهان عقلی آمده است و مرحوم علامه از آموزه‌های عقلی برای تحلیل این برهان استفاده می‌کنند؟

استاد رجبی: این فرمایش شما نکته دیگری است که می‌خواستم عرض کنم. نکته‌ای که عرض شد به این منظور بود که ممکن است کسانی به تفسیر المیزان مراجعه کنند و ببینند مرحوم علامه یک بحث عقلی مطرح کرده‌اند و اگر هم بخواهیم آن را با قرآن تطبیق کنیم، از مصادیق مباحث نظری عقل است که نباید آنها را در تفسیر

دخالت داد. پس چگونه و با چه منطقی مرحوم علامه این مباحث را در تفسیر *المیزان* مطرح کرده‌اند؟ پاسخ این پرسش آن است که مرحوم علامه خواسته‌اند یک مبحث نظری عقلی را تبیین کنند، نه با هدف تطبیق آیات بر آن و تحمیل مباحث نظری بر آیات، بلکه به این دلیل است که در مواردی شبهه‌های درباره‌ی برخی مباحث عقلی مطرح شده یا برداشت‌های نادرستی از آن مباحث صورت گرفته که این شبهه یا برداشت نادرست اگر در ذهن مفسر یا محقق قرآنی وجود داشته باشد در فهم آیات دچار مشکل می‌شود. ایشان در این گونه موارد، بحث مستقلی درباره‌ی این بحث فلسفی کرده‌اند، که در بحث‌های منطقی هم این گونه است. ایشان بحث مفصلی در حوزه‌ی مباحث منطقی ارائه کرده‌اند و به شبهه‌هایی که درباره‌ی منطق مطرح شده، پاسخ داده‌اند.

ممکن است برای برخی این سؤال مطرح شود که این مباحث چه ربط و تناسبی با کتاب تفسیر و مباحث تفسیری دارد؟ بر فرض هم که ربط داشته باشد بحث نظری عقلی است و ایشان فرموده‌اند ما در تفسیر آیات، از بحث عقلی نظری استفاده نمی‌کنیم. در این گونه موارد، مرحوم علامه دیده‌اند بعضی از بحث‌های نظری فلسفی با مبانی تفسیر قرآن تعارض دارد؛ یعنی اگر کسی اینها را بپذیرد در فهم آیات دچار مشکل می‌شود؛ چون مبانی غلطی را پذیرفته است. ایشان به دلیل آنکه آن مبانی غلط ممکن است احیاناً در فهم آیات اثر سوء بگذارد و مفاد آیات نادرست و وارونه فهمیده شود، این بحث را مطرح می‌کنند و آن مبانی درست را تبیین می‌کنند تا محقق قرآنی وقتی با مبانی درست سراغ آیات می‌رود، آیه را درست بفهمد و در حقانیت مطلبی که در آیه به روشنی بیان شده یا با تفسیر قرآن به قرآن به دست آمده است، تردید نکند.

پرسش: برای اینکه بحث شفاف‌تر شود، شاید بتوان - برای نمونه - این گونه مطرح کرد که فرض کنید کسی در بدیهیات عقلی، در رابطه‌ی علی و معلولی یا درباره‌ی حقیقت معجزه یا ارتباط اصل «معجزه» با «قانون علیت» شبهه می‌کند. اگر این شبهه‌ها جا بیفتد طبعاً در فهم آیات قرآن خدشه ایجاد می‌شود. آیا منظور شما همین سنخ مباحث است؟ یعنی اگر در اینها شبهه ایجاد شود، اصلاً اصل معجزه با «اصل علیت» سازگار است یا خیر؟ در این صورت، اگر کسانی این مبانی را انکار کنند در فهم آیات تأثیر می‌گذارد.

**استاد رجبی:** درست است؛ مبانی روش‌شناختی، معرفت‌شناختی و سایر مبانی مد نظر است. البته باید توجه داشته باشیم که مسئله «علیت» از مباحث بدیهی عقلی است که می‌توان از آن استفاده کرد، ولی گاهی حتی ایشان مباحث نظری عقلی را مطرح می‌کنند. این گونه مباحث نظری اگر به این شکل باطل، که مطرح شده است، جا بیفتد ما آیه را نادرست می‌فهمیم؛ چون مبانی غلطی دارد، یا ممکن است به ذهن بیاید که مفاد آیه، که در سایه روش تفسیر «قرآن به قرآن» به دست آمده، درست نیست؛ یعنی به مراد آیه اعتراض شود و توهم شود که این مفاد، باطل است. در این گونه موارد، مرحوم علامه وارد بحث فلسفی می‌شوند، وارد بحث منطق می‌شوند، بحث علمی می‌کنند تا نشان بدهند که اولاً، این مبنا، که دیگران گفته‌اند، نادرست است، و آن را نقد می‌کنند؛ ثانیاً، مبانی صحیح را ذکر می‌کنند، و اگر توجه کنید این روش با آیات سازگار است؛ نه مفاد آیه آن را ابطال می‌کند و نه فهم غلط از

آیه به ما می‌دهد.

در بخش دیگر، گاهی مرحوم علامه مطلبی را که از آیات شریفه استفاده کرده‌اند، با بیانات عقلی تأیید می‌کنند. یا به عکس، می‌خواهند بگویند: مبحثی را که عقل به آن می‌رسد مورد تأیید آیات است. این موضوع بیشتر مشهور است. در بسیاری از جاها، مرحوم علامه بحث عقلی را مطرح می‌کنند، بعد می‌گویند: که آیات هم مؤید همین است. این یک بحث دیگر است؛ یعنی این بخش جایی است که مرحوم علامه مطلب را از آیه استفاده کرده‌اند و می‌خواهند بگویند: عقل و وحی باهم سازگار و مؤید یکدیگرند؛ حجت باطنی و حجت ظاهری هماهنگ هستند و عقل و نقل معاضد یکدیگرند. بنابراین، نمی‌خواهند از بحث‌های فلسفی استفاده کنند و به کمک بحث‌های فلسفی آیه را تفسیر کنند. آیه را طبق روش خودشان تفسیر کرده‌اند و وارد بحث عقلی شده‌اند و با روش تعقلی خود آن را اثبات کرده و نشان داده‌اند آنچه در آیات آمده با آنچه عقل انسان به آن حکم می‌کند یکسان و هماهنگ است. موارد فراوانی وجود دارد که مرحوم علامه می‌گویند: این چیزی است که عقل و کتاب هر دو آن را تأیید می‌کنند؛ عقل و نقل هر دو آن را تأیید می‌کنند.

یک شکل دیگر بهره‌گیری از عقل در تفسیر شریف *المیزان* آن است که از برهان‌های مسلم عقلی در تبیین مطلبی که از آیه به دست آمده است، استفاده می‌کنند؛ یعنی مفاد و مراد آیه را طبق روش تفسیر «قرآن به قرآن» می‌فهمند و برای آنکه این تفسیر برای افرادی که به نقل رجوع می‌کنند، مفهوم‌تر شود و معقول‌تر جلوه کند، به بحث‌های فلسفی و عقلی می‌پردازند و از آنها برای تبیین معقول آن بهره می‌برند.

پرسش: آیا منظورتان این است که آنچه را که مفاد آیه و نقل است تحلیل فلسفی یا عقلی می‌کنند و ابعاد آن را با توجه به آموزه‌های عقلی باز می‌کنند و شرح می‌دهند؟

استاد رجبی: دقیقاً مقصود همین است که مفاد آیه را تبیین عقلی می‌کنند تا شفاف‌تر و روشن‌تر شود.

پرسش: آیا مرحوم علامه این مبنا را پذیرفته‌اند که نباید آموزه‌های عقلی در استظهار از آیات قرآن دخالت کند؟ تحلیل‌های عقلی نقش و عملکرد خودش را در جای خود دارد و همان‌گونه که اشاره کردید، به‌عنوان قرینه برای فهم آیات یا به عنوان دیگری که عقل می‌تواند دخالت داشته باشد به‌عنوان ابزاری برای فهم و تحلیل آیات تأثیر دارد. آیا عملاً می‌توان این دو نوع دخالت روا و ناروا را از هم تفکیک کرد؟ مشاهده می‌شود که بعضی از مفسرانی که گرایش عقلی و فلسفی داشته‌اند خواسته یا ناخواسته بعضی از آیات را حمل بر آموزه‌های از پیش تعیین‌شده عقلی کرده‌اند که بعضی جاها ممکن است این آموزه‌ها بدیهی نباشد و نظری باشد. از این نمونه‌ها در تفسیر *فخر رازی* یا بعضی دیگر از مفسران می‌بینیم. آیا مرحوم علامه عملاً توانسته‌اند به این مبنا پایبند باشند؟ آیا استظهاراتی که کرده‌اند مستند به آیات است و دانسته‌های فلسفی - نظری دخالتی در تفسیر ایشان نداشته است؟ مرحوم علامه علاوه بر اینکه یک مفسر بزرگ هستند، یک فیلسوف بزرگ هم هستند. برای نمونه، بسیاری از مفسران آیه ۲۲ سوره انبیاء (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)

را حمل بر برهان تمانع کرده‌اند. آیا اساساً می‌توان اینها را از یکدیگر تفکیک کرد؟ بعضی پیشنهاد می‌کنند که شما اساساً با ذهن خالی به سراغ آیات بروید و توجهی به آموزه‌های عقلی نکنید. اینها را می‌توان از هم تفکیک کرد؟ آیا مرحوم علامه در این جهت، در تفسیر المیزان موفق بوده است یا خیر؟

**استاد رجبی:** اینکه بگوییم باید ذهن را از هرچه هست خالی کنیم و هرچه آموزه‌های علمی و حدیثی و عقلی و عرفانی داریم کنار بگذاریم، ممکن نیست. اگر هم کسی چنین ادعایی کند معنایش آن است که او بخشی از اینها را از ذهنش خارج کرده است؛ چون اولاً، اینها خارج‌شدنی نیست؛ ثانیاً، اثرگذاری‌ها همیشه آگاهانه نیست؛ ثالثاً، این کار اصلاً درست نیست؛ یعنی هر قدر ذهن ما سؤال‌های بیشتری داشته باشد، استفاده‌های بیشتری از قرآن خواهد کرد؛ چون قرآن را باید به نطق درآورد و استنتاج کرد و راه آن، پرسش بیشتر از آیات است و پرسش بیشتر در سایه‌ی معلومات بیشتر و متنوع‌تر و دقت بیشتر در آیات است. بنابراین، مهم این است که ما برای آن آموزه‌ها یک جایگاه و نقش قابل شویم و شیوه‌ی دخالت درست آنها را بدانیم و به همان صورت به کار بریم و از شیوه‌ی دخالت نادرست بپرهیزیم.

همان‌گونه که اشاره شد، مرحوم علامه به این نکته توجه دارند که ما در مباحث عقلی، باید به شیوه‌ی درست، یعنی به میزانی که دچار تطبیق و تحمیل نشویم، از مباحث عقلی استفاده کنیم. ایشان می‌فرمایند: ساختار فکر بشر این‌گونه است و با این معلومات فطری همراه است و طبق آنها عمل می‌کند. به فرمایش ایشان، اگر ما اصل «عدم تناقض» و «اصل علیت» را منکر شویم، نمی‌توانیم هیچ مطلبی را بفهمیم و اثبات کنیم. اگر واقعاً بخواهیم پایبند به بطلان اینها شویم، حتی آیه را هم نمی‌فهمیم. بنابراین، نمی‌توانیم اینها را کنار بزنیم و منکر آنها بشویم؛ چون بدون اینها اصلاً فکر معنا ندارد، چه رسد به فهم کتاب خدا. این نکته قابل توجه است که مفسر باید مبنا را خود متن و تعبیر آیات قرار بدهد و این مباحث نظری عقلی را با آنها محک بزند. فقط باید مباحث مسلّم عقلی، یعنی بدیهیات یا قریب به بدیهیات را قرینه‌ی فهم آیات قرار داد و - چنان‌که اشاره شد و مرحوم علامه دقیقاً چنین کرده‌اند و مباحث نظری فلسفی را به‌عنوان یک فصل جدا آورده‌اند- آیات را تفسیر کرد و بعد مباحث فلسفی را جداگانه انجام داد؛ نه اینکه در مقام تفسیر بگویند چون در فلسفه و مباحث عقلی این مسئله اثبات شده است، پس آیه را این‌گونه تفسیر می‌کنیم. بنابراین، از حیث نظری، به‌خوبی مرحوم علامه توانستند حدود و ثغور دخالت و استفاده از عقل در تفسیر را مشخص کنند. در مقام عمل هم به همین صورت؛ یعنی مرحوم علامه به مبنایشان در متن مقیدند و به خود متن آیات تکیه می‌کنند و از آیات دیگر برای فهم آن استفاده می‌کنند، و همان‌گونه که در آغاز تفسیر گفته‌اند، فقط از اصول بدیهی و قریب به بدیهی در تفسیر آیات بهره می‌گیرند و واژگان به‌کارگرفته‌شده از سوی مرحوم علامه در این موارد و محتوای مباحث تعبیری و واژگانی که ذکر شد، نظیر «ضرورة العقل» یا «بداهة العقل» و یا «العقل الفطری»، بر این موضوع گواهی می‌دهد.

به همین دلیل، در بسیاری از موارد که مفسران ذوق کلامی یا فلسفی داشته‌اند آیات را به‌گونه‌ای تفسیر کرده‌اند

که مرحوم علامه می‌فرمایند به قرینه سیاق آیه، این معانی باطل است. در آیات زیادی که امثال فخر رازی برای اثبات وجود خدا به آنها استدلال کرده‌اند، ایشان می‌فرمایند: این مفسران سیاق آیه را لحاظ نکرده‌اند؛ آیات قبل و بعد به ما می‌گویند: این چنین نیست. برای مثال، مرحوم علامه در آیه شریفه **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا** روی واژه «فساد» و واژه «اله» تأکید می‌کنند و برهان «تمانع» را در تفسیر آیه مطرح نمی‌کنند؛ با اینکه برخی از مفسران چنین کرده‌اند. ایشان معتقد به برهان تمانع هستند؛ اما در اینجا بیشتر بر واژگان آیه تأکید دارند. همین واژگان را به قرینه آیات دیگر معنا کرده‌اند و بر اساس آن، در این آیه به تفسیر پرداخته‌اند. البته ما مرحوم علامه را معصوم نمی‌دانیم و ممکن است در مواردی طبق مشی ترسیم شده عمل نکرده باشند. اما وقتی می‌خواهیم قضاوت کنیم که یک مفسر موفق بوده است یا نه، باید مجموع تفسیر او را ببینیم، و گرنه هر انسانی ممکن است در جایی خلاف بدیهیات سخنی بگوید. بنده هم تمام تفسیر *المیزان* را بررسی نکرده‌ام که ببینم نکته به نکته چنین بوده است یا خیر، ولی موارد فراوانی را، دیده‌ام که ایشان دقیقاً ملتزم به آن مبنا و مشی است که در اول تفسیرشان بیان فرموده‌اند و آیات را طبق همان مبنا تفسیر کرده‌اند و از دخالت ناروای مباحث نظری فلسفی در تفسیر پرهیز نموده‌اند و سیاق آیات، دیگر آیات و خود متن را بر فهم حاکم کرده‌اند؛ یعنی معیار را متن قرار داده‌اند و از آیات دیگر استمداد جسته‌اند و از عقل فقط در حد مباحث روشنی که به تعبیر خود ایشان، اختلافی در بین افهام در آنها وجود ندارد و از بدیهیات یا نزدیک به بدیهیات است، استفاده کرده‌اند.

پرسش: بحث دیگر «نقش عرفان در تفسیر» است. مرحوم علامه طباطبایی\* علاوه بر استفاده‌های علمی، بهره‌های وافری از استادان عرفان خودشان، به خصوص حضرت آیت الله قاضی طباطبایی\* در سیر و سلوک عرفانی و تهذیب نفس بردند. آیا اساساً تهذیب نفس و سیر و سلوک عرفانی - البته به معنای صحیح خودش - نقشی در فهم معارف الهی و قرآن و دست‌کم در لایه‌هایی از فهم قرآن دارد یا خیر؟ تفسیر را دو گونه می‌توان تصور کرد: اینکه صرفاً یک عمل علمی رایج باشد که عرفان و تهذیب نفس نقشی در آن نداشته باشد، و اینکه عملی باشد که به هر گونه‌ای، تهذیب نفس در آن تأثیر داشته باشد. شاید از بعضی آیات قرآن بتوان استفاده کرد که - مثلاً - تعبیر «رسوخ در علم»، در آیه ۷ سوره آل عمران و روایات به این موضوع اشاره دارد، یا آنجا که می‌فرماید: این آیات برای اولوالالباب گویاست. لطفاً بفرمایید نقش سیر و سلوک عرفانی و تهذیب نفس در فهم آیات قرآن و نزدیک شدن به معارف قرآن چقدر است و مرحوم علامه برای آنکه تفسیر درستی از آیات قرآن ارائه دهند تا چه حد از تهذیب نفس بهره می‌گرفتند؟

**استاد رجبی:** مرحوم علامه در بحث‌های عرفانی هم شبیه بحث‌های فلسفی، متعرض این نکته می‌شوند که ما در تفسیر قرآن، نباید دریافت‌های نظری عرفانی را در تفسیر دخالت دهیم. یکی از اشکال‌هایی که ایشان به مکتب عرفانی تفسیر می‌کنند این است که عرفا آنچه را در بحث‌های نظری یا حتی در مکاشفات عرفانی به آن رسیده‌اند در تفسیر دخالت داده‌اند و این از تطبیق و تحمیل سر درمی‌آورد. می‌فرمایند: ما از اینکه در این تفسیر،

مکاشفات عرفانی را دخالت دهیم، پرهیز کرده‌ایم. در بحث دیگری ایشان می‌فرمایند: مسلکی داریم به نام «صوفیگری» که از اساس باطل است و روشن است که نباید آن را در تفسیر دخالت داد. در بحث عرفان نظری، ایشان می‌فرمایند: ما نباید بحث عرفان نظری را در تفسیر دخالت دهیم. در بحث مکاشفات، ایشان به‌صراحت در آغاز تفسیرشان می‌فرمایند: ما نباید آن را در تفسیر دخالت دهیم. حتی ایشان بحث دیگری را به نام «دستورالعمل‌های عرفانی» مطرح می‌کنند و می‌گویند: اینها جزو عرفان نیست و آنچه عرفان حقیقی است و ایشان بر آن تأکید دارند، عرفان به معنای «سلوک» است. شبیه فرمایشی که مقام معظم رهبری در دیدار شورای عالی در تشریف‌فرمایی به قم فرمودند که تهذیب یک صیروت است، نه بحث‌های عرفان نظری. مرحوم علامه هم می‌فرمایند: عرفان حقیقی، همان سلوک است؛ آن‌هم سلوک طبق شرع و موازین و دستورات دینی.

اینکه آیا عرفان در تفسیر دخالت دارد یا نه، و اینکه نظر مرحوم علامه در این باره چیست، در مواردی که عرض کردم، ایشان فرموده‌اند: نباید اینها را در تفسیر دخالت بدهیم. عارف حق ندارد مکاشفات عرفانی را - هرچند قطعی و صددرصد یقینی باشد - در تفسیر دخالت بدهد. مباحث عرفان نظری هم همین‌طور؛ یعنی شبیه بحث‌های فلسفی نظری. اگر بحث نظری شد و بدیهی نبود، نباید آن را دخالت داد. دستورالعمل‌ها هم باید از آیات گرفته شده باشد؛ در غیر این صورت، هرکس نمی‌تواند طبق شناخت و سلیقه خودش دستوری بدهد و به‌صرف اینکه دستورالعمل یک عارف یا دانشمند اخلاق است، هرچند آن دانشمند یا عارف وارسته و مورد تأیید باشد، نمی‌توانیم آن را منبع و قرینه آیات در تفسیر قرار دهیم و از آن استفاده کنیم. البته دستورالعمل‌هایی که اهل سیر و سلوک حقیقی می‌دهند، نوعاً مفاد آیات و روایات است، ولی باید احراز شود از اینکه ادعا شود مفاد آیه است.

مرحوم علامه بی‌شک، از عارفان برجسته و وارسته بودند و سلوکی داشته‌اند و به تعبیر مقام معظم رهبری، یک صیروت، یک تعالی روحی و به تعبیر دیگر، یک طهارت باطنی برایشان حاصل شده بود. کسی که دارای این طهارت باطنی است، از آیات قرآن مطالبی را درک می‌کند که دیگری که فاقد آن طهارت است به آن نمی‌رسد یا با آن ظرافت و دقت درک نمی‌کند یا با آن عمق و حقیقت هضم نمی‌کند. می‌توان گفت: این طهارت باطنی مرتبه‌ای نازل از طهارتی است که در آیات شریفه *إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ \* فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ \* لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ*<sup>۱</sup> است و اهل بیت علیهم‌السلام مصداق اکمل آن را دارند و به همین دلیل، به کل قرآن و ظاهر و باطن آن دست می‌یابند. اما غیر آنها می‌توانند درجات پایین‌تری را داشته باشند و به میزانی که از درجات این طهارت و این صیروت و این سلوک حق برخوردارند، وقتی به آیات رجوع می‌کنند معارفی از آن را استفاده می‌کنند. در اینجا، به یک معنا دخالت دادن اشکالی ندارد و به یک معنا اشکال دارد. اشکال ندارد، از آن‌رو که ما بحث‌های عرفانی یا مکاشفه‌ای عرفانی را در تفسیر دخالت نداده‌ایم و آنها را مبنا قرار نداده‌ایم تا ببینیم آیات چه می‌گویند، بلکه تعالی روحی مفسر دخالت

کرده است و همان‌گونه که در فهم ظاهری متعارف وقتی کسی از قوت عقلانی بالاتری برخوردار باشد از دقت نظر بیشتری برخوردار باشد، قرآن که می‌خواند به دلیل دقت نظرش و قدرت عقلانی‌اش در متن آیه دقت می‌کند و نکاتی را از آن استفاده می‌کند که شخص دیگری که از نظر سطح عقلی و قدرت و دقت و سایر جنبه‌های هوشی پایین‌تر است بدان توجه نمی‌کند. چنین کسی که به لحاظ طهارت باطنی به جاهایی رسیده است، از همین عبارت حقایقی را درک می‌کند که دیگری به آن نمی‌رسد و وقتی برای دیگران توضیح دهد و تشریح کند، می‌فهمند که این مطلب قابل استفاده بوده و آنان بدان متفطن نشده‌اند. اینکه برخی از مفسران بزرگ از شاگردان مرحوم علامه فرموده‌اند «تفسیر المیزان با فکر نوشته نشده»، معنایش همین است یا فرموده‌اند: مرحوم علامه نگاهی به آسمان داشت و نگاهی به زمین. انسان احساس می‌کرد او دریافت می‌کند.

**پرسش:** سنخ معارف قرآن با سنخ معارف متعارف بشری متفاوت است. درست است که قرآن به روش متعارف سخن گفته، ولی محتوای معارف قرآن با مطالب ساده و پیش‌پاافتاده‌ای که معمولاً بشر با آن سروکار دارد، متفاوت است. مثلاً فرض کنید قرآن حقایقی را مطرح کرده که به تعبیر قرآن، حقایق غیبی است؛ یعنی از سنخ معارف محسوس و مادی نیست. هر قدر روح متعالی‌تر باشد، بهتر می‌تواند به این حقایق نزدیک شود و آنها را بفهمد و برداشت کند. آیا این برداشت از سخنان شما درست است؟

**استاد رجبی:** مرحوم علامه همین مطلب را می‌فرمایند: آیات قرآن این‌گونه است که علاوه بر معارف قابل فهم برای عموم، به معارفی فراتر از آنچه سطح متعارف بشری است، نظر دارد و آیات لایه‌های متفاوتی دارند که هر یک در طول دیگری و فوق دیگری است و با لطافت و ظرافت بیشتر و بالاتری مطرح شده است. که مرحوم علامه در این باره که قرآن در جاهای گوناگون می‌فرماید: **قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ<sup>۱</sup> يَا قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ<sup>۲</sup>، لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ<sup>۳</sup>، لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ<sup>۴</sup>، نَفَّضْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ<sup>۵</sup>، لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ<sup>۶</sup>** یعنی آیات را برای گروه‌های مختلفی که دارای اوصاف متفاوتی هستند تبیین کردیم. یک‌جا **لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ** می‌فرماید، یک‌جا **لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**، یک‌جا **لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ**، و از این آیات استفاده می‌کنند که محتوای قرآن و آیات شریف مراتبی دارد، و روایات متعددی هم داریم مبنی بر اینکه قرآن سطوح متفاوتی دارد و افراد به لحاظ سطوح تقریبشان به خدا به دریافت بیشتری از آیات و محتوای قرآن نایل می‌شوند.

**پرسش:** بعضی از لایه‌های زیرین ممکن است برای کسی که تعالی روح پیدا کرده، مخفی و بطن قرآن

۱. بقره (۲)، ۱۸۳.

۲. انعام (۶)، ۹۷.

۳. انعام (۶)، ۹۸.

۴. انعام (۶)، ۱۲۶.

۵. یونس (۱۰)، ۲۴.

۶. بقره (۲)، ۱۶۴.



به حساب نیاید، بلکه حتی مدلول ظاهری آیات به شمار بیاید.

**استاد رجبی:** بدون شک، آنچه مرحوم علامه از آیات استفاده می‌کنند هرچند طهارت باطنی ایشان زمینه‌ساز آن بوده، همه از معانی ظاهری است و ایشان در مقام بیان آن، با همین روش تفسیر «قرآن به قرآن» بیان می‌کنند. آن معارف لطیف و متعالی‌تر به‌گونه‌ای است که از همین عبارت به دست می‌آید، یعنی اگر این عبارت را به کسی بدهیم که لطافت روحی دارد، به‌خوبی می‌فهمد و وقتی برای دیگران مستندات قرآنی آن را بیان کنیم، می‌فهمند. البته باید برای او مبانی تحلیلی آن را به استناد آیات ذکر کرد. ما به دلیل اینکه ذهنمان با سطوح پایین‌تر انس گرفته بود اصلاً نمی‌توانستیم به نکته‌های ظریف متعالی متفطن شویم. بنابراین، اگر به «لایه‌های باطنی» تعبیر می‌کنیم که فراتر از ظاهر باشد منظور همان لایه‌های ظریفی است که در حد ظاهر است، ولی ظاهری است که به ابزار خاص خودش نیاز دارد و «بطن» مفهومی است که مرحوم علامه تعریف کرده به نوعی ظاهر عمیق، ظریف و متعالی.

اشاره شد که به این حقیقت در روایات تصریح شده و از آیات، طبق نظر مرحوم علامه قابل استفاده است که قرآن دارای سطوح مختلف معنایی است که به تناسب تقرب الی‌الله و طهارت باطنی قابل دریافت و فهم است.

پرسش: درباره عملکرد مرحوم علامه - همان‌گونه که فرمودید- ایشان متعهد شده‌اند که ذوق عرفانی را ملاک و معیار تفسیر قرار ندهند؛ یعنی در مقام تفسیر، بنا را بر استظهار از آیات قرآن گذاشته‌اند و البته آموزه‌های عرفانی ممکن است کمک کند که انسان ذهنش تجهیز شود؛ یعنی به نکات و دقایقی در آیه توجه کند که اگر آن سیر و سلوک عرفانی نبود به آنها توجه نمی‌شد. آیا عملکرد مرحوم علامه هم این را تأیید می‌کند یا خیر؟ به‌هرصورت، در تفاسیری مثل تفسیر المیزان مطالبی به چشم می‌خورد که شاید بعضی از مفسران به آن متفطن نشده‌اند یا نظرات و دیدگاه‌های دیگری درباره آنها مطرح کرده باشند. مثلاً درباره تأویل قرآن، مرحوم علامه نظر خاصی دارند و تأویل قرآن را یک حقیقت متعالی می‌دانند که خارج از سنخ الفاظ و مفاهیم است یا نظری که ایشان درباره نزول دفعی قرآن دارند که حقیقت قرآن در یک مرحله بر قلب پیامبر اکرم ﷺ نازل شده است یا مطلبی که ایشان درباره عالم خزاین دارند و معتقدند: همه اشیا پیش از آنکه در این عالم خلق شوند و وجود تدریجی پیدا کنند در عالمی که ما آن را «عالم خزاین» می‌نامیم حقیقتی داشته‌اند و به تدریج، نازل شده‌اند و شکل خلق گرفته‌اند. آیا امثال این نظریات برخاسته از ذوق عرفانی نیست؟ مرحوم علامه در استفاده از این مطالب هم مقید به ظاهر الفاظ قرآن بوده‌اند یا اینکه ناخواسته در این‌گونه مسائل، از ذوق عرفانی متأثر بوده‌اند؟

**استاد رجبی:** اگر مرحوم علامه می‌خواستند آن ذوقیات عرفانی یا دریافت‌های عرفانی و مکاشفات عرفانی را در تفسیر خود دخالت بدهند باید در بسیاری از آیات وارد بحث‌های دیگری می‌شدند که به‌هیچ‌وجه وارد نشده‌اند؛ یعنی اگر ما تفسیر المیزان و تفسیرهای عرفانی را که هست، مقایسه کنیم می‌بینیم همان جاهایی که

جای بحث بوده و عرفای دیگر بدان وارد شده‌اند و از آن مکاشفات و مباحث نظری عرفانی یا ذوقیات استفاده کرده‌اند، مرحوم علامه باینکه بدون شک در آن مباحث مسلط بوده‌اند و چه بسا خودشان در سیر و سلوکشان مکاشفاتی هم داشته‌اند، ولی در این موارد، داد سخن نمی‌دهند.

پرسش: آیا در جایی تعبیری این‌گونه دارند که این مطلب یک‌باره به قلب من الهام شد یا شبیه این

سخنان؟

**استاد رجبی:** مرحوم علامه از این تعبیر در هیچ جا ندارند که این مطلب به من الهام شده یا آن را یافته‌ام و چنین کرده‌ام و غیر این در جاهایی که جای این‌گونه بحث‌ها هم هست که ایشان باید وارد شوند و آیات را تفسیر عرفانی و ذوقی کنند، آن‌گونه که در تفاسیر عرفانی مشاهده می‌شود و دیگران هم بسیار داد سخن داده‌اند، ایشان چنین نکرده‌اند و در همین مواردی هم که نمونه‌هایی از آنها را ذکر کردید، وقتی انسان به تفسیر المیزان مراجعه می‌کند، می‌بیند مرحوم علامه بر تعبیری تکیه می‌کنند که در خود آن آیات هست و از آیات دیگری که متناظر به آن است استفاده می‌کنند. در بحث تأویل از آیات استفاده می‌کنند. ویژگی‌های تأویل را به استناد آیات دیگر بیان می‌کنند. البته ممکن است مفسری بگوید من از آیات تأویل چنین نتیجه‌ای را که علامه گرفته است، نمی‌فهمم و ظاهر آیه مطلب دیگری است. این اختلاف در فهم است که در غیر این موارد هم هست. ولی مرحوم علامه مطالبشان را در مواردی که فرمودید، به ظواهر آیات مستند می‌کنند، نه به ذوقیات و دریافت‌های عرفانی. بدون شک، ما هر قدر دقت کنیم، می‌بینیم که مرحوم علامه در تعبیر خود و واژه‌های به‌کاررفته، دقت کرده‌اند. مثلاً در نزول دفعی هم بر تفاوت معنای باب «تفعیل» و «افعال» تکیه می‌کنند و می‌فرمایند: تعبیر انزال بر دفعیت دلالت می‌کند و با مراجعه به آیات دیگر برحسب تفسیر «قرآن به قرآن»، دو نزول را به دست می‌آورند که یکی از آنها این است که قرآن در یک شب نازل شده است. بنابراین، چیزی که در یک شب می‌خواهد نازل شود، نمی‌تواند دارای چنین حجم وسیعی باشد. پس باید به تدریج نازل شود و وجود بسیط قرآن و حقیقت متعالی آن را از آیات دیگر استفاده می‌کنند. از آیه شریفه **كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ<sup>۱</sup> وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ<sup>۲</sup>** و با استفاده از آیات دیگر و تعبیر و واژگانی که در خود آیه به کار رفته، بهره می‌گیرند تا نکته‌ای را که سنخ آن از سنخ مسائل متعالی است، استفاده کنند و به‌هیچ‌وجه، در این موارد به مکاشفات عرفانی تکیه نمی‌کنند، بلکه سراغ آیات می‌روند و این رهنمودی برای مفسران است که مشی مرحوم علامه را رعایت کنند.

وقتی حضرت آیت الله مصباح - دامت برکاته - در ذیل آیه ۷ سوره آل عمران به واژه «راسخون» در علم رسیدند، فرمودند: راسخون در علم آنهایی هستند که مرز علوم را دقیقاً رعایت می‌کنند. بحث، بحث عقلی است با همان روش عقلی آن. بحث، بحث قرآنی است با روش صحیح قرآنی آن و ما می‌بینیم که مرحوم علامه با توجه به

۱. هود (۱۱)، ۱.

۲. زخرف (۴۳)، ۴.

این تعبیر حضرت استاد، از راسخان در تفسیر هستند؛ یعنی به واقع آن روش صحیح تفسیر را به کار می‌گیرند و باینکه اهل عرفان هستند و باینکه بر مباحث عرفان نظری و عملی کاملاً مسلط و اصل مکاشفه و سیر عرفانی هستند و همه معترفاند که ایشان در سطح بالایی قرار دارند، ولی به هیچ وجه حاضر نمی‌شوند در تفسیر قرآن، به استناد آنها آیه را تفسیر کنند، آیات را با روش خودشان، با همان روشی که فرمودند تفسیر می‌کنند؛ یعنی دقت در آیات و تحفظ بر تعابیر آیات و تفسیر قرآن به قرآن. گاهی بعضی باینکه در ظاهر است، اما از واژگانی که در قرآن به کار رفته، ترکیبی که به کار رفته و سیاقی که وجود دارد، غفلت می‌کنند. مرحوم علامه حتی در واژگان تحفظ دارند؛ تحفظ به سیاق دارند، تحفظ به آیات دیگر، و به همین دلیل، در بحث‌های عرفانی می‌توانیم بگوییم که ایشان یکی از بزرگان اهل معناست که توانسته در عین ورود به آن مباحث، در عین آشنایی با مباحث عرفان نظری، در عین آگاهی از مکاشفات عرفانی و ذوقیات عرفانی، روش صحیح و قویم خود را حفظ کند و از آن روش تخطی نکند. مرحوم علامه راهی را برای ما باز کردند که آیات قرآن را درست بفهمیم.

**پرسش: اگر به عنوان سخن پایانی و جمع‌بندی نکته‌ای در نظر دارید، بفرمایید.**

**استاد رجبی:** تصور می‌کنم همین بحث‌هایی که ما در این چند جلسه داشتیم، نشان می‌دهد که اولاً، ما در بحث‌های مبانی تفسیر، زیاد به کارهای تحقیقی نیاز داریم و باید در این حوزه‌ها رساله‌ها و پژوهش‌های جدی صورت بگیرد؛ ثانیاً، به تفسیر شریف المیزان و استفاده از روش و منش مرحوم علامه در تفسیر بسیار نیازمندیم. باید آن را واکاوی کنیم و اندیشه‌های ناب ایشان را استخراج کنیم و از آن بهره بگیریم. می‌بینیم که در حوزه‌ای که مرحوم علامه مستقیم وارد آن نشده‌اند با چه دقت و با چه ظرافتی در لابه‌لای بیانات خودشان، این بحث‌ها را مطرح کرده‌اند و جا دارد که کار گسترده و عمیقی درباره‌ی این کتاب ارزشمند صورت بگیرد، ابعاد و زوایای آن بررسی و استخراج شود تا بتوانیم دین خودمان را به این مفسر بزرگ ادا کنیم؛ چون همه‌ی کسانی که در عصر حاضر از قرآن سخن می‌گویند و اومند. این کار به خصوص وظیفه‌ی حوزه‌های علمیه است، در این شرایط که همه‌ی جهان چشم دوخته‌اند به اینکه بفهمند اسلام چیست و قرآن چه می‌گوید و فهم قرآن در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام چگونه است. ما اکنون در شرایطی قرار داریم که باید همه‌ی علوم رایج در جامعه‌ی خودمان را با قرآن عجین کنیم و در پرتو بینش‌های قرآنی به تولید علم پردازیم. اینها ضرورت‌هایی است که موجب می‌شود بیش‌ازپیش در حوزه‌های قرآن فعالیت کنیم. در محور مبانی و روش تفسیر هم باید از همه‌ی عزیزانی که وارد این حوزه شده‌اند و همت به خرج داده و اهتمام ورزیده‌اند تا این بُعد از ابعاد اندیشه‌های مرحوم علامه قدری روشن شود و از شما (دبیر علمی همایش، حجت‌الاسلام دکتر اشرفی) که بیشترین سهم را در این حوزه دارید، تشکر کنم.