

روش‌شناسی تفسیر در مغرب اسلامی

چکیده: در تفسیر، همانند بسیاری از علوم دیگر، با گرایش‌ها، روش‌ها و مکاتب متعدد و متفاوتی روبه‌رو هستیم. از مهم‌ترین مکاتب‌های تفسیری جهان اسلام، مکتب تفسیری مغرب اسلامی است. دانش تفسیر در این منطقه با تمام فراز و فرودها به مکتبی ممتاز با ویژگی‌های روشنی تبدیل شده است که در این مقاله تلاش می‌شود تا این مشخصات رصد و تبیین گردد. اینکه این منطقه از جغرافیای اسلامی چگونه و با اخذ چه روش‌های علمی و معرفتی به این مکتب رسیده است، مسئله‌ای بررسیدنی است که می‌توان یکی از عوامل مهم آن را محیط فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و جغرافیایی این بخش از سرزمین اسلامی دانست.

این مقاله می‌کوشد ضمن تقسیم‌بندی روش‌شناسی تفسیر مغرب اسلامی، برخی ویژگی‌های مهم آن را، همراه پاره‌ای شواهد ارائه کند.

کلیدواژه‌ها: تفسیر، روش‌شناسی، مغرب اسلامی، غرب اسلامی، مفسران، اثر، قرائات، عقل، ادبیات، اسرائیلیات.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

تفسیر، شرح و تبیین الفاظ و گزاره‌های موجود در متون دینی است (زرکشی، ۱۳۱۹، ج ۱، ص ۱۳؛ مشینی، ۱۴۰۶، ص ۳۲۵) که متناسب با مبانی،^۱ مذاهب^۲ و مناطق جغرافیایی خاص - اعم از فرهنگی، اجتماعی، زیستی و... - به گونه‌های متفاوتی بروز و ظهور یافته است. کارویژه اصلی تفسیر، پرده‌برداری از واژگان یک متن با رعایت اصول و قواعد جاری و ساری تعریف شده در آن است. فرایند تفسیر با عنایت به آنچه گفته شد، به صورت طبیعی متعدد خواهد شد. اختلاف در تفاسیر و وجود رویکردهای متفاوت در مراجعه به قرآن کریم در هنگامه تفسیر، نکته‌ای غیر قابل انکار است؛ به گونه‌ای که در این مورد گفته شده: پژوهشگر دانش تفسیر و نظاره‌گر کتب تفسیری در می‌یابد که اختلاف در تفاسیر امری انکارناشدنی است و تنها کسان بی اطلاع و غیر منطقی این اختلاف را انکار می‌کنند. (وسیم فتح‌الله، ص ۱)

سخن گفتن از علل و عوامل اختلاف در تفسیر شنیدنی و لازم است؛^۳ اما در این میان تأثیر فرهنگ، سیاست و آداب اجتماعی مفسران بر برداشت‌های تفسیری ایشان نکته‌ای غیر قابل انکار است.

شرقاوی، قرآن پژوه معاصر، بحث مفصلی در اسباب و علل اختلاف در تفسیر و ضوابط و معیارهای آن دارد. وی با اشاره به اینکه فرهنگ و فضای پیرامونی هر مفسر خود یکی از عوامل و علل اختلاف تفسیر است، می‌نویسد: «از جمله عوامل اختلاف مفسران در تفسیر، تفاوت‌های فرهنگی، اجتماعی، علمی و نوآوری عصری است. در جهان ما که عصر رشد علم است و بسیاری از حقایق علمی موجود در درون انسان و طبیعت کشف شده‌اند، شاهد برداشت‌های جدید و متفاوتی - از آیات - هستیم.» (شرقاوی، ص ۲۵)

۱. همانند اصالة دادن به اثر یا عقل و... که هریک مکتبی تفسیری را در پی داشته است.

۲. همانند تفاسیر شیعی و سنی با تمام گرایش‌های موجود در این دو مذهب اسلامی.

۳. البته پاره‌ای از پژوهشگران به این موضوع پرداخته‌اند؛ از جمله ر. ک: اختلاف المفسرین اسبابه و

ضوابطه، احمد بن محمد الشرقاوی و الاختلاف فی التفسیر حقیقه و اسبابه، د. وسیم فتح‌الله.

این واقعیتی انکار ناپذیر است که پاره‌ای از تفاوت‌های موجود در تفسیر تبیان و مجمع البیان با برخی تفاسیر معاصر در شیعه، و در اهل سنت، تفاوت‌های موجود میان تفاسیری چون طبری و فخر رازی با ابن عاشور و شتیطی، ریشه در محیط اجتماعی و دانش جمعی محیط پیرامونی این مفسران دارد که پاره‌ای را به‌عنوان پیش فرض‌های آگاهانه انتخاب کرده‌اند و برخی را نیز ناخود آگاهانه انتخاب کرده و بدان متعهد بوده‌اند.^۱ به‌عنوان یک پیش فرض ناخود آگاهانه می‌توان از زیستگاه مفسر یاد کرد. همان سان که زیستگاه فقیه (زلمی، ۱۳۷۵، ص ۴۵)، جامعه‌شناس، ادیب و... در فرایند دانش هر یک از ایشان تأثیر گذار است، برداشت‌های مفسران نیز از این قاعده بیرون نیست. اینان نیز آگاهانه یا ناآگاهانه از دانش جمعی پیرامونی خود و محیط اجتماعی عصر خویش تأثیر می‌پذیرند.

در مقیاس جغرافیایی بزرگ‌تر، جوامع دینی با تفاوت‌های فراوانی که در جامعه خود دارند، بسترساز تفاسیر مختلفی - هم از جهت روش و هم محتوا - بوده‌اند. این تفاوت‌ها به زایش و آفرینش مکتب‌های متعدد تفسیری انجامیده است که از دیرباز پژوهشگران را به سخن گفتن از مکاتب تفسیری مدینه، مکه، عراق و... وادار کرده است. این بحث خود نیازمند شرحی مفصل است که به فرصتی فراخ‌تر حواله باید داد.

روش‌شناسی چیست؟^۲

روش‌شناسی علوم، دانشی درجه دوم نسبت به هر علم است که در فلسفه آن علم مورد مطالعه قرار می‌گیرد. روش‌شناسی تفسیر هم از این قاعده مستثنا نیست و همین است که ضرورت شکل‌گیری فلسفه تفسیر را که مباحث فراوانی از این سنخ مباحث را پوشش می‌دهد، دوچندان می‌کند. از آنجا که پرداختن به چیستی روش‌شناسی و نقد

۱. به‌عنوان نمونه می‌توان از رای این مفسران در ذیل آیاتی چون *يَغْيِرُ عَمَدَ تَرَوْنَهَا...* ، *حَرَمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالذَّمَّ وَتَحْمُ الْخِنْزِيرِ* یاد کرد.

۲. این مقاله تنها در حد شرح الاسم به روش‌شناسی پرداخته و در مقام تبیین علمی روش‌شناسی نبوده است.

و بررسی تعاریف ارائه شده آن مورد نظر این مقاله نیست، تنها به صورت گذرا و با نگاهی اجمالی به آنچه در این باره ارائه شده، می‌توان گفت روش‌شناسی در دو معنا به کار می‌رود:

۱. بررسی روش‌های تحقیق علمی. روش‌شناسی در این معنا بخشی از منطق، یعنی فن درست‌اندیشیدن است.

۲. مجموعه‌طریقه‌ها و روش‌های تحقیق که در یک دانش استفاده می‌شود. (نوری کوتنایی، ۱۳۷۵، ص ۷۳).

احمد بدر از نویسندگان عرب نیز در تعریف روش‌شناسی می‌گوید: راهی که ما را در علوم به کشف حقیقت آن علم برساند - با عنایت به قواعد عمومی تنظیم شده در آن علم - روش‌شناسی آن علم نامیده می‌شود. (احمد بدر، ۱۹۹۶، ص ۲۵۰)

روش‌شناسی در این مقاله، به معنای مراجعه به تفاسیر مغرب اسلامی و تلاش در فهم شیوه‌های ورود و خروج مفسران این منطقه در دانش تفسیر است تا روش خاصی به عنوان روش تفسیر در مغرب اسلامی از آنها استخراج گردد. به عبارتی دیگر، مراد از روش‌شناسی در این مقاله کشف «راهی است که به پرده‌برداری از مفاهیم قرآن، از طریق قرینه‌سازی پاره‌ای از آیات با آیات دیگر، توجه به سنت (اقوال صحابه و تابعین) و بهره‌گیری از قواعد شرعی و عرفی منتهی گردد.» (عبدالغفور محمود، ۱۴۲۸، ص ۳۴۱)

راه‌های دست‌یابی به روش‌شناسی یک تفسیر خود می‌تواند موضوع یک تحقیق گسترده باشد. در این مورد یک نکته کلی و عام هست که برخی از صاحب‌نظران بدان اشاره کرده‌اند: روش‌شناسی‌ها بر بنیاد معرفت‌شناسی‌ها استوارند (داود فیرحی، ۱۳۸۷، ص ۵) و برای شناختن روش علمی هر اندیشمندی باید با مبانی معرفتی وی آشنا بود. این بحث اگرچه در جای دیگری باید پیگیری شود، ولی اشاره‌وار می‌توان گفت: برای دست‌یابی به روش‌شناسی یک تفسیر دور راه در پیش است: الف. خود مفسر در ابتدای تفسیرش تصریح کرده باشد که من در این تفسیر با این شیوه خاص وارد بحث شده‌ام؛ همانند بسیاری از مفسران معاصر و پاره‌ای از مفسران سلف. ب. از راه استقرار تام یا ناقص، شیوه تفسیری مفسر کشف شود. (صالح آل‌شخب، ص ۳)

در این مقاله سعی شده است ابتدا از راه اول به بازشناسی روش تفسیری این مفسران پرداخته شود و سپس از طریق دوم و با مراجعه به برخی تفاسیر این منطقه روش شناسی ایشان مورد مطالعه قرار گیرد.

مغرب اسلامی کجاست؟

دو اصطلاح از طرف پژوهشگران در مورد این منطقه خاص به کار گرفته شده است: یکی واژه مغرب اسلامی که اصطلاحی قدیمی است و دیگری اصطلاح غرب اسلامی که واژه جدیدی است.

واژه غرب اسلامی (L'occident musulman) را اولین بار فرانسویان به کار بردند^۱ و مرادشان کشورهای مقابل شرق اسلامی بود که قلمرو جغرافیایی گسترده تری نسبت به آنچه الآن مورد بحث ما است، دارند.

از این نکته که بگذریم قلمروشناسی این منطقه اسلامی میان پژوهشگران از دیرباز مورد بحث بوده است و هم ایشان در جست و جوی این بوده اند که گستره این سرزمین را ترسیم کنند و بگویند قلمرو آن از کجا تا به کجا است. از ابن خلدون که خود برخاسته از این سرزمین است (ابن خلدون، ج ۶، ص ۶۴) تا دکتر حسین مونس در کتاب سه جلدی تاریخ و تمدن مغرب به این بحث پرداخته شده و مورد توجه قرار گرفته است.^۲

مغرب اسلامی را جغرافی دانان و مورخان از غرب مصر تا شبه جزیره ایبری یا همان اندلس دانسته اند. برخی از صاحب نظران گفته اند: مغرب اسلامی یا مغرب عربی، سرزمین وسیعی است که از غرب مصر تا اقیانوس اطلس (شامل کشورهای

۱. به نظر می رسد این اصطلاح پیش از آنکه مفهومی علمی داشته باشد، تلاشی بوده در راستای ایجاد تفرقه میان مسلمانان.

۲. دکتر حسین مونس اصطلاح مغرب اسلامی را این گونه تعریف می کند: اصطلاح مغرب اسلامی بر تمام منطقه غرب کشور مصر، یعنی از سرزمین های شمال افریقا تا اقیانوس اطلس اطلاق می شود. (حسین مونس، ج ۱، ص ۱۰)

کنونی لیبی، تونس، الجزایر، مراکش و موریتانی) را در بر می‌گیرد. (زغلول، ج ۱، ص ۶۱) نکته قابل تذکر این است که در دوران اسلامی این منطقه به سه بخش تقسیم می‌شد: ۱. المغرب الادنی یا افریقیه که شامل لیبی و تونس و بخش‌هایی از شرق الجزایر فعلی می‌شده است؛ ۲. المغرب الاوسط که الجزایر کنونی را در بر می‌گرفته است؛ ۳. المغرب الاقصی که مراکش و موریتانی کنونی را شامل می‌شده است. (ناصری طاهری، ۱۳۸۵، ص ۳) از مجموع منابعی که ملاحظه شد، به نظر می‌رسد می‌توان بر این تعریف از مغرب اسلامی تسالم کرد: «منطقه‌ای که اسلام در آن انتشار یافته و دانش‌های دینی در آن مناطق نفوذ کرده است؛ مناطقی همچون: تونس، الجزایر، مغرب، موریتانی، لیبی، نیجریه، مالی، سنگال و...» (طرهونی، ۱۴۲۶، ص ۳۱)

مراد این مقاله از کشورهای غرب اسلامی همان است که در این تعریف آمده است؛ یعنی منطقه‌ای که از یک سو تونس، الجزایر، موریتانی و... را شامل می‌شود و از سوی دیگر نیجریه، مالی و... را در بر می‌گیرد.

پیشینه تفسیر در مغرب اسلامی

دانش تفسیر در هر منطقه‌ای متناسب با شرایط آنجا قبض و بسط یافته و ضمن تعامل و تلائم با زمان و زمینه پیرامونش گاه سمین بوده و گاه نحیف. به جرئت می‌توان گفت همزمان با فتح این منطقه توسط مسلمانان، دانش تفسیر هم در آنجا شروع به رشد کرد. (طرهونی، ص ۴۳۵) گفته شده است که تفسیر به‌عنوان دانشی دینی در غرب اسلامی با ابن مخلد شروع می‌شود. (مشینی، ص ۸۳) ابن حزم در ارزش و منزلت این تفسیر می‌گوید: «در تفسیر قرآن - در این منطقه - کتاب بقی بن مخلد، کتاب تفسیری است که مانند آن در اسلام نیست. این اعتقاد قطعی من است و استثنایی هم ندارد.» (مقری، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۶۳) با ملاحظه تاریخ تفسیر در این منطقه در می‌یابیم که منطقه غرب اسلامی تمامی شیوه‌ها و مکاتب تفسیری را تجربه کرده است. یکی از نویسندگان و محققان عرب در این باره می‌گوید: «تمام مدارس و مکاتب تفسیری در

این منطقه ظهور و بروز داشته‌اند.» (طرهونی، ص ۴۴۳) وی آن گاه ضمن اشاره به عوامل ظهور تمام مکاتب در این منطقه دو عامل اصلی را این گونه توضیح می‌دهد:

۱. حضور و حیات دراز مدت قرآن (۱۴ قرن) در این منطقه؛ ۲. گستره و قلمرو جغرافیایی مغرب اسلامی در مقایسه با بقیه جهان اسلام. (همان)

می‌توان گفت مغرب اسلامی هم منطقه حضور تفسیر اثری است و هم تفسیر اجتهادی در آن از جایگاه بلندی برخوردار است. در تفسیر اثری از یحیی بن سلام، بقی بن مخلد قرطبی، مکی بن ابی طالب، عبد الرحمن بن مخلوف ثعالی و ... و در تفسیر اجتهادی از ابن عطیه، ابن عاشور، شنقیطی و ... می‌توان یاد کرد.

در تصویر و تبیین اهتمام عالمان این منطقه به دانش تفسیر، بیش از ۳۵۰ نفر را نام برده‌اند که یا خود دارای تفسیراند، یا حاشیه‌ای بر تفاسیر گذشتگان دارند و یا تک‌نگاری‌هایی در دانش‌های وابسته به تفسیر به رشته تحریر در آورده‌اند. (همان، ص ۳۲۵)

گرایش‌های^۱ تفسیری در مغرب اسلامی

در ترسیم ویژگی‌های شخصیتی اندلسیان و مردمان مغرب اسلامی گفته شده است که ایشان مردمانی بی‌علاقه به درگیری‌های کلامی‌اند و به همین جهت اهانت و توهینی نسبت به صحابه در آن سرزمین شنیده نشده است. (مقرئ، ۱۹۴۹، ج ۱) این خصوصیت بارز در مفسران این منطقه نیز خود را به روشنی نشان داده است. گرایش‌های تفسیری، خود مصادیق فراوانی دارد (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۴۹) اما روشن‌ترین گرایش‌های تفسیری در اعتقادات کلامی و فقهی خود را نشان می‌دهد. از نکات قابل تأمل و تعجب در گرایش تفسیری مفسران این منطقه، می‌توان از حاکمیت گرایش کلام اشعری و فقه مالکی در میان ایشان خبر داد.

۱. در میان قرآن‌پژوهان، از گرایش به «اتجاه» تعبیر می‌شود. بین واژه‌اتجاه و «منهج» تفاوت جدی وجود دارد که به جهت اختصار از پرداختن به آن خودداری شده است. (ر.ک: محمد کاظم شاکر، ۱۳۸۲، ص ۴۷ - ۵۰)

در این مجال اندک فرصت پرداختن تفصیلی به این بحث نیست ولی به عنوان نمونه در میان مفسران صاحب نام این منطقه که گرایش کلامی اشعری داشته اند به کسانی همچون: ابن جزّی، ابن عطیه، قرطبی، ثعالبی، ابن حیان اندلسی، ابن عاشور و... می توان اشاره کرد. همان سان که در میان مفسران معتقد به گرایش فقهی مالکی نیز می توان از هم ایشان یاد کرد. (ایازی، ۱۴۱۴)

در میان مفسران این منطقه انگشت شمارند مفسرانی که گرایش کلامی^۱ و فقهی^۲ دیگری را برگزیده باشند. از اشاره به تفاسیری که با گرایش تربیتی، سیاسی، اخلاقی و... در این منطقه وجود دارند برای رعایت اختصار خودداری شد.

معیارهای کلی حاکم بر روش تفسیری مغرب اسلامی^۳

پژوهشگران و صاحب نظرانی که در مورد مکتب تفسیری مغرب اسلامی و اندلسیان تحقیق کرده اند، معیارهای عام و فراگیر حاکم بر تفاسیر ایشان را به ترتیب ذیل فهرست کرده اند:

۱. بهره گیری از اثر در تفسیر؛ ۲. بهره گیری از ادبیات در فهم قرآن؛ ۳. تأثیر عقل بر فهم آیات؛ ۴. پرهیز از اسرائیلیات؛ ۵. بهره گیری از کلام در تفسیر؛ ۶. بهره گیری از تاریخ در تفسیر؛ ۷. آزادمنشی در تفسیر؛ ۸. عنایت به آیات الاحکام؛ ۹. توجه به اختلاف قرائات؛ ۱۰. توجه به دانش فقه و اصول در تفسیر و... .
- این ویژگی ها را - که به راحتی در تفاسیر این منطقه قابل مشاهده است - می توان با یک تقسیم بندی دیگر در دو دسته قرار داد:

الف. معیارهایی که از جهت کمی و کیفی بیشترین حجم از کاربرد را در تفاسیر این منطقه داشته اند.

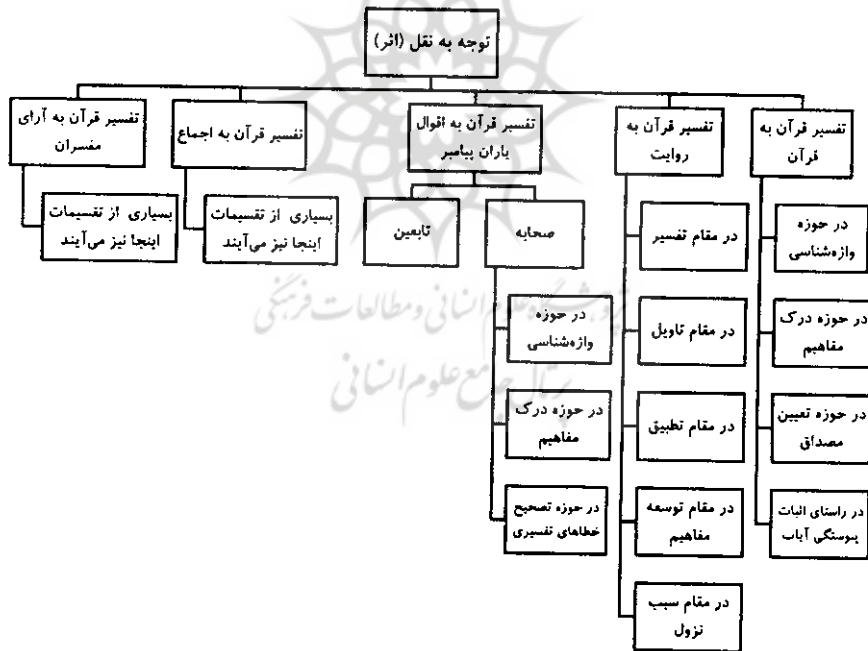
۱. گرایش صوفیانی از جمله این گرایش ها است که در تفسیر محی الدین ابن عربی بروز و ظهور داشته است.

۲. از جمله می توان از اسیرالتفاسیر جزائری نام برد که گرایش فقهی حاکم بر آن فقه حنابله است.

۳. این روش ها و معیارها در تفاسیر غرب اسلامی دارای فراز و فرود بوده و در تمام آنها یکسان نیست.

ب. معیارهایی که در پاره‌ای از تفاسیر کاربرد داشته‌اند.

در ادامه ویژگی‌ها و معیارهایی که کاربرد فراوانی در تفسیر مغرب اسلامی داشته و سبب شده‌اند روشی به نام روش تفسیری مغرب اسلامی شکل بگیرد، مطرح و به بحث گذاشته می‌شود. این معیارها (بخش الف) بدان جهت که در غالب تفاسیر این منطقه حضور داشته‌اند، سبب شده‌اند که مکتب و مدرسه‌ای به نام مدرسه تفسیری مغرب اسلامی شکل بگیرد. به بیان دیگر اگر برخی از معیارهای کلی حاکم بر دانش تفسیر در این منطقه با دیگر مناطق اسلامی مشترک است اما برخی معیارها - آنچه در ادامه این مقاله خواهد آمد - هم از حیث کمی و هم از جهت کیفی به میزان قابل ملاحظه‌ای در مقایسه با دیگر سرزمین‌های اسلامی در تفسیر این منطقه حضور پررنگی دارند و سبب شده‌اند که تفسیر در این سرزمین تمایزی روشن از بقیه جهان اسلام پیدا کند.



شکل ۱

یک. نقش نقل (اثر) در تفسیر

از مهم‌ترین ویژگی‌های تفاسیر مغرب اسلامی نگاه خاص به تفسیر اثری است. این شیوه تفسیری، دارای زوایای گسترده است (شکل ۱) که در ادامه و در اندازه گنجایش این مقاله پاره‌ای از آنها مورد بحث قرار می‌گیرند. قبل از پرداختن به آرای مفسران و اشاره به نمونه‌های تفسیری مغرب اسلامی، لازم است اجمالاً به تعریف اثر پرداخته شود.

بازشناسی این واژه در لغت و اصطلاح در کتب مربوط انجام گرفته اما در حد اشاره و جمع‌بندی آرای مختلف می‌توان گفت اندیشمندان شیعه و سنی در تعریف «اثر» یک وجه مشترک و یک نقطه اختلافی دارند. وجه اشتراک این دو مکتب فکری در پذیرش قرآن و سنت نبوی به عنوان دو مصداق از مصادیق اثر است. (مشینی، ص ۱۲۷ و ابو طبره، ۱۳۷۲، ص ۲۵) اما نکته اختلافی در تعریف اثر به شمول و قلمرو آن بر می‌گردد. اهل سنت برای اثر دایره‌ای گسترده قائلند و آن را شامل آنچه از ناحیه صحابه و تابعین نیز رسیده می‌دانند. (همان) اما شیعه، اثر حجت‌آور را منحصر در آنچه از طرف معصومین رسیده است، می‌داند.

هر یک از این دو نگاه بازتاب خاصی در تفسیر داشته و دارد؛ به گونه‌ای که در گرایش شیعی سعی در خلوص تفسیر شده است؛ اگر چه پاره‌ای از تفاسیر متأخر گرفتار اختلاطی نابخشودنی شده‌اند. از دیگر سو در گرایش سنی، عقل‌گرایی و تحول‌آفرینی راحت‌تر و متوقع‌تر بوده است، اگر چه در پاره‌ای تفاسیر تصلبی عجیب رخ داده است. مراد از اثر در تفسیر بازخوانی آیات الهی از منظر نقل است که این خود روش خاصی را در تفسیر آفریده است که در مقابل روش اجتهادی در تفسیر قرار می‌گیرد. این روش تفسیری دارای زیرمجموعه‌هایی است که می‌توان به تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به روایت نبوی، تفسیر قرآن به قول صحابه «در اهل سنت» و امامان «در میان شیعیان» و... اشاره کرد.

۱. تفسیر قرآن به قرآن^۱

توجه به قرآن به عنوان منبع اولیه در تفسیر از ویژه گی های مکتب تفسیری غرب اسلامی است: «تکیه گاه مفسران اندلسی در تفسیر، خود قرآن است. آنان از قرآن در تفسیر آیات، تبیین معانی الفاظ، مشخص کردن مقاصد و اهداف آن بهره جدی می گیرند.» (مشینی، ص ۱۴۷) اما پاره ای از مفسران در غرب اسلامی، فراتر از توجه عمومی به قرآن به عنوان یکی از منابع تفسیر، این شیوه را به عنوان راهبرد در تفسیر انتخاب کرده و معتقدند تنها با قرآن است که می توان به تفسیر قرآن پرداخت، نه غیر آن. اولین کسی که در غرب اسلامی این گونه به تفسیر پرداخته، شنیطی است.

طرهونی در این باره می گوید: «در مدرسه تفسیری مغرب اسلامی تفسیر قرآن به قرآن ظهور و حضور داشته است و کتاب *اضواء البیان فی تفسیر القرآن بالقرآن* اثر امین شنیطی یکی از نمونه های آن است. این تفسیر، اولین منهج تفسیری «قرآن به قرآن» را پایه گذاری کرد.» (طرهونی، ص ۴۴۵) مراد طرهونی از اولین تفسیر آن نیست که تا به حال این شیوه در این سرزمین نبوده، بلکه مراد وی این است که اولین تفسیری که این شیوه را به عنوان یک راهبرد انتخاب کرد، این تفسیر است.

این شیوه تفسیری که بر پایه کفایت قرآن به نفس خود و بی نیازی آن از غیر خود مبتنی است، حتی بر پاره ای از هم کیشان شنیطی نیز سخت آمده و آنان را این گونه به عکس العمل واداشته است: «من نمی توانم با وی که در این شیوه تفسیری تنها است، همراه شوم. این شیوه تفسیری در میان گذشتگان ما - چه مفسر و چه غیر مفسر - سابقه ندارد.» (همان) آن گاه بر شنیطی خرده می گیرد و می گوید: «خود وی نیز به این روش در تفسیرش تا پایان پای بند نمانده است. شیخ خودش هم در تفسیرش فراوان به حدیث و آثار و شواهد شعری و لغت عرب تمسک بسته است؛ بدان جهت که در آن موارد به آیه مناسبی در کتاب خداوند برای تفسیر دست پیدا نکرده است.»

۱. این اصطلاح دو معنا دارد که مراد از آن در این مقاله این معنا است: ان البیان عن شیء فی الایة

وقع بآیه آخری فسرتها. (ر.ک: مساعد الطیار، ج ۱، ص ۲)

همان) وی آن گاه پیامد این نظریه را امری خطرناک دانسته، می نویسد: «شقیطی خود در طرح و پیگیری این نظریه خلوص اعتقادی داشته است، اما این شیوه تفسیری سبب شد برخی که عقیده خالصی ندارند و برداشتی انحرافی از این نظریه داشتند، به نفی سنت پردازند و تنها بر قرآن تکیه کنند که این خود ریشه و اساس بسیاری از هلاکت‌ها است.» (همان)

روش فوق در مکتب تفسیری غرب اسلامی قلمرو گسترده‌ای دارد (ر.ک: مساعد الطیار) که به نمونه‌هایی از آنچه در تفسیر ایشان بازتاب داشته است، اشاره می‌شود:

۱-۱. تفسیر قرآن به قرآن در حوزه واژه‌شناسی

مفسران این منطقه در شرح برخی از مفردات یک آیه به آیات دیگر استناد کرده‌اند. مکی بن ابی طالب^۱ واژه «سحر» را در آیه *إِنَّ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا* (اسراء / ۴۷) به «خدعه» معنا کرده و گفته است: «مسحورا» در اینجا به معنای «مخادعا» است. او با استناد به آیه فانی تسحرون (مؤمنون / ۸۹) گفته است: «همان گونه که در اینجا «تسحرون» به معنای «تخدعون» است، «مسحور» نیز به معنای «مخدع» است.» (مکی بن ابی طالب، ص ۲۲۸)

قرطبی^۲ در شرح واژه «مُحْصِنَاتُ» از آیه *وَالْمُحْصِنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ* (نساء / ۲۴) بر این باور است که واژه «ح، ص، ن» بر منع دلالت می‌کند و «تحصن، همان، تمنع است. وقتی گفته می‌شود این مکان در حصن است، یعنی در حالت ممنوعیت قرار دارد.» قرطبی در تأیید این معنا به آیه *وَعَلَّمَانَا صِنْعَةَ لِبُوسٍ لَكُمْ لَتَحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ...* (انبیاء / ۸۰) استناد کرده و گفته است: «حصن در این آیه با عنایت به دیگر واژگان، به معنای منع و بازداشتن است. در آیه مورد بحث نیز حصن به معنای منع است.» (قرطبی، ج ۵، ص ۱۲۰)

۱. ابو محمد مکی بن ابی طالب حموش القیسی القیروانی (ت ۴۳۵ق) صاحب تفسیر الهدایة الی بلوغ النهایة فی علم معانی القرآن و تفسیره و احکامه.

۲. ابو عبد الله محمد بن احمد بن ابی بکر بن فرح الأنصاری الخزرچی صاحب تفسیر الکبیر الجامع لاحکام القرآن الکریم.

شنقیطی^۱ از دیگر مفسران این منطقه است که به این شیوه تفسیری توجه ویژه نشان داده است. وی آن گاه که به تفسیر آیه شریفه وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ می‌رسد، برای تفسیر و شرح واژه حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ به خود قرآن مراجعه می‌کند و می‌گوید: «مفسران در اینکه مراد از حجارة السجیل چیست، اختلاف دارند. ظاهراً حجارة السجیل سنگ‌هایی از گل هستند که بسیار محکم و سخت‌اند.» وی پس از آنکه این رأی را انتخاب می‌کند، آن را مدلل می‌کند به آیه دیگری در قرآن و می‌نویسد: «دلیل بر اینکه سجیل به معنای سنگ‌هایی از جنس گل است، فرمایش خداوند متعال در سوره ذاریات است که عین همین واقعه را تشریح می‌کند و می‌فرماید: لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ مُّسَوِّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ؛ (ذاریات / ۳۳ و ۳۴) بر ایشان سنگ‌هایی از گل می‌فرستیم...»

۱-۲. تفسیر قرآن به قرآن در حوزه درک مفاهیم

یکی دیگر از کارویژه‌های تفسیر قرآن به قرآن مربوط به تبیین و شرح مفاهیم آیات است. این ویژگی که حضوری گسترده و فعال در تفسیر مغرب اسلامی داشته، می‌تواند فصل مستقلی از یک تحقیق را به خود اختصاص دهد؛ اما در اینجا به عنوان نمونه می‌توان از مواردی یاد کرد:

مهدوی تونسی^۲ در تفسیر إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً... (بقره / ۲۶) با اشاره به اینکه «استحیا» از اوصاف بشری است و خداوند به توصیفات بشری قابل وصف کردن نیست، می‌گوید: «مراد از لا يستحي در اینجا لایخشی است.» وی این برداشت را با کنار هم نهادن این آیه با آیه دیگری که این مفهوم را می‌رساند، مطرح کرده و می‌نویسد: «در آیه وتخشى الناس والله احق أن تخشاه (احزاب / ۳۷) هم این چنین استعمال شده و خداوند در آنجا یخشی را به معنای یستحیی آورده است.» (مهدوی، ج ۱، ص ۱۷)

۱. محمد الأمين الشنقیطی (ت ۱۳۹۳ق) صاحب کتاب اضواء البیان فی تفسیر القرآن بالقرآن.
۲. أبو العباس أحمد بن عمار بن ابی العباس المهدوی التونسی (ت ۴۳۱ق) صاحب تفسیر التفصیل الجامع لعلوم التنزیل.

از جمله آیاتی که درک مفاهیم به کار رفته در آن از دیر باز معرکه آرای مفسران بوده، آیه فَتَلَّىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (بقره / ۳۷) است. در این آیه مفهوم «تلقى»، «کلمات» و... محل عنایت و توجه مفسران بوده و راجع به واژه «کلمات» و چپستی آن بحث‌های متعددی شده است. ابن جُزَی در مورد مفهوم این واژه می‌گوید: مفهوم «کلمات» آن چیزی است که در آیه قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونُنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (اعراف / ۲۳) مشخص شده است. کلماتی که خداوند به آدم آموزش داد و سبب بخشش او شد، کلماتی بود که خداوند در این آیه به آنها اشاره کرده است. (ابن جُزَی، ج ۱، ص ۴۶) همین تفسیر را شنقیطی نیز دارد. (شنقیطی، ج ۱، ص ۳۵)

شنقیطی نیز که در درک مفاهیم آیات به خود قرآن عنایت خاصی دارد، برای تبیین مفهوم «فتنه» در آیه لَا تَجْعَلُوا دُعَا الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا... فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم (نور / ۶۳) به موارد کاربرد این واژه در قرآن اشاره کرده و گفته است: این واژه در قرآن به چهار معنا آمده است: - سوزاندن با آتش: يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ (الذاریات / ۱۳) و إِنَّ الَّذِينَ فَتِنُوا الْمُؤْمِنِينَ (بروج / ۱۰).

- آزمایش و امتحان که مشهورترین معنا است: وَ تَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً (انبیاء / ۳۵) وَالْوَالِدَاتُ عَلَى الطَّرِيقَةِ لِأَسْفِينَاهُمْ مَاءً عَذَقًا لِنَفْسِنَهُمْ فِيهِ (جن / ۱۶ و ۱۷). - نتیجه و حاصل آزمایش: وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ (بقره / ۱۹۳) و انفال / ۳۹).

- حجت و برهان: ثُمَّ لَمْ يَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ (انعام / ۲۳) وی سپس افزوده است: واژه فتنه در آیه أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ به معنای سوم است؛ یعنی خداوند گمراهی ایشان را به سبب مخالفت آنان با اوامر الهی و رسول الهی زیادتر می‌کند. شنقیطی در ادامه، آیات فراوانی را در تأیید این برداشت ارائه کرده است؛ همانند مطففین / ۱۴، صف / ۵، بقره / ۱۰ و... (شنقیطی، ج ۶، ص ۴۲)

۱-۳. تفسیر قرآن به قرآن در حوزه تعیین مصادیق

مفسران مغرب اسلامی تلاش فراوانی داشته‌اند تا در تعیین مصادیق برای برخی از آیات نیز به خود قرآن رجوع کنند؛ از جمله ثعالی،^۱ در تفسیر آیه المغضوب علیهم (فاتحة / ۷) می‌نویسد: «مصدق «مغضوبین» یهودیان هستند و مصداق «ضالون» نصرانیان.» وی این برداشت خود را مستند به آیاتی از وحی کرده، می‌نویسد: «این نکته را خداوند در قرآن بیان کرده است؛ چرا که غضب خداوند بر یهودیان بارها در قرآن بازتاب داشته است، از جمله: و باوا بغضب من الله (آل عمران / ۱۱۲)، قل هل أنبئکم بشر من ذلک مثوبة عندالله (مائدة / ۶۰)... و در مورد گمراه بودن نصارا نیز خداوند در آیه ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبیل، به این نکته اشاره فرموده است.» (ثعالی، ج ۱، ص ۴۰)

مکی بن ابی طالب در تفسیر آیه صراط الذین أعتمت علیهم (فاتحة / ۷) به تعیین مصداق مُنعمان اشاره می‌کند و می‌نویسد: «مُنعمان در این آیه، انبیا، صدیقین، شهدا و صالحان از بندگان هستند.» وی آن گاه برای تأیید این برداشت، به آیه دیگری از قرآن استناد کرده، می‌گوید: «دلیل آنچه گفته شد، این آیه است: فأولئک مع الذین انعم الله علیهم من النبیین والصدیقین والشهداء والصالحین.» (مکی بن ابی طالب، ج ۱، ص ۱۶۱)

۱-۴. تفسیر قرآن به قرآن برای اثبات پیوستگی آیات

بحث دامنه‌دار و در عین حال تأثیرگذاری از دیرباز میان مفسران مطرح بوده است که آیا قرآن از یک پیوستگی و انسجام درونی برخوردار است یا خیر؛ آیا این پیوستگی قابل دریافت برای همه هست یا خیر و... سؤالاتی از این دست سبب شده است که مفسران مغرب اسلامی در اثبات پیوستگی قرآن تلاش کنند. پیوستگی، به دو شکل می‌تواند ظهور کند: شکلی و محتوایی. هر دو نوع این پیوستگی همان گونه که در میان بقیه مفسران مسلمان^۲ مورد عنایت و توجه بوده، در میان مفسران مغرب اسلامی نیز بازتاب داشته است.

۱. عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالی الجزیری (ت ۸۷۵ق) صاحب تفسیر جواهر الحسان.

۲. از جمله در میان مفسران شیعی از تفسیر مجمع البیان و المیزان می‌توان نام برد.

پیوستگی محتوایی: قرآن کریم واژه «اذی» را چندین بار به کار گرفته است که اگر آنها را در کنار هم قرار دهیم و با عنایت به کاربردهای آن به تفسیر بپردازیم، به فهم صائبی خواهیم رسید. یکی از پژوهشگران قرآنی با اشاره به نظریه ابن عرفه^۱ ذیل تفسیر آیه وَیَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَجِیْضِ قُلْ هُوَ اَذَى... (بقره/ ۲۲۲) و جمع آن با آیه لَنْ یَضُرُّوْكُمْ اِلَّا اَذَى وَاِنْ یُقَاتِلُوْكُمْ یُوَلُّوْكُمْ الْاَدْبَارَ ثُمَّ لَا یُنْصِرُوْنَ (آل عمران/ ۱۱۱) می نویسد: «ابن عرفه با جمع این دو آیه که لفظ اذی در آن استعمال شده است، اثبات می کند که معانی قرآن همسو و با هم مألوفند.» ابن عرفه معتقد است معنای جامع بین این دو آیه و قدر مشترکی که این لفظ افاده می کند، آن چیزی است که سبب درد و زحمت است. (تفسیر ابن عرفه؛ ذیل آیه ۲۲۲ سوره بقره)

پیوستگی شکلی: مراد از پیوستگی شکلی، اثبات آگاهانه بودن چینش شکلی آیات است که به کمک هم می آیند و مفهومی را اثبات می کنند. ابن عاشور^۲ در تفسیر آیه و اذا الوحوش حشرت به تعریف وحوش پرداخته و گفته است: «الوحوش، جمع واژه وحش است. وحش، حیوان بیابانی است که با انسان الفتی پیدا نکرده است.» وی آن گاه با اشاره به اینکه این واژه در معنای متعارف عرفی خود استعمال شده و نباید آن را به معنای مجازی گرفت، به نفی نظریه محسور شدن وحوش در روز حشر و اشاره به محسور شدن آنها در پایان جهان؛ افزوده است. «حشر اینها - حیوانات وحشی - به معنای جمع آنها در جایی از زمین هنگام نزدیک شدن فنای عالم است. سبب جمع شدن حیوانات در این مکان از زمین، طوفانی است که زمین را به هم می پیچد؛ آن هم براساس طغیان دریاها. هر بخش از زمین که آب آنجا را فرا گیرد وحوش آن بخش فرار می کنند به بخش دیگر. همین طور این وضعیت ادامه پیدا می کند تا همه وحوش در یک مکان جمع شوند.» (ابن عاشور، ج ۱۶، ص ۱۲۱) در واقع مفسر با این

۱. محمد بن محمد بن عرفه و رعمی تونسلی (ت ۸۰۳ ق). تفسیر ابن عرفه مجموعه نکاتی است که دو شاگردش (الابی و البسلی) گردآوری کرده اند.

۲. محمد طاهر بن عاشور تونسلی صاحب تفسیر تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید من تفسیر الکتاب المجید.

بحث در مقام نفی حشر اخروی و حوش است. این نکته را ابن عاشور با عنایت به چینش شکلی و اعتقاد به ارتباط ارگانیکی آیات با یکدیگر اثبات کرده، ادامه می‌دهد: «این تفسیر از عطف و إذا البحار سُجرت بر و اذالوحوش فهمیده می‌شود... حشر در اینجا، حشر برای حساب نیست، بلکه حشر در دنیا است...» (همان)

۲. تفسیر قرآن به روایت

یکی دیگر از اقسام تفسیر مآثور، تفسیر قرآن به روایت است. روایت، گاه شأن تفسیری دارد و گاه شأن تاویلی؛ گاه در مقام تفصیل است و گاه در مقام تعیین؛ گاه شأن اسباب نزولی دارد و گاهی نه.^۱ در غرب اسلامی توجه به این بخش از تفسیر اثری نیز قابل توجه است.

۲-۱. روایت در مقام تفسیر

روایت آن گاه که شأن تفسیری دارد، خود دارای ظهورات گوناگونی است: گاه برای توضیح واژه‌های آمده، گاه برای تبیین یک مفهوم و تسهیل فهم و گاه تنها در مقام تثبیت و تأیید یک مصداق وارد شده است.

روایت در مقام واژه‌شناسی: یکی از موارد به کارگیری روش تفسیر قرآن به روایت، حوزه واژه‌شناسی آیات است. مفسران این منطقه در شرح برخی از مفردات یک آیه به روایت رجوع کرده و از این طریق در شرح و تفسیر قرآن کوشیده‌اند. مکی بن ابی طالب در شرح واژه «ویل» در آیه *فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَن يُدِيمَهُمْ ثُمَّ...* (بقره / ۷۹) به روایاتی از پیامبر استناد می‌کند. وی می‌نویسد: «۱. ابن عباس نقل می‌کند که حضرت فرمود: ویل، آبی است که از خون و جسم جهنمیان جاری است. ۲. عثمان از پیامبر روایت کرده است که حضرت فرمود: ویل، کوهی است در جهنم. ۳. أبو سعید خدری از آن حضرت روایت کرده است که فرمود: ویل وادی ای است در جهنم که کافران چهل سال در آن در حرکت‌اند تا به قعر آن می‌رسند.» (ر.ک: الترمذی، ۱۴۰۳ ق، رقم ۲۵۷۶، و...)»

۱. این مقاله در مقام احصا و ترسیم تمام حالات ارتباطی قرآن و سنت نیست. برای تفصیل بیشتر:

ر.ک: عبد الحمید محمد نداء، السنة بیانا للقرآن.

روایت در مقام مفهوم‌شناسی: مفهوم‌شناسی آیات از طریق روایات خود عرصه و حوزه مهمی است. از آنجا که در تفسیر، کارویژه مفسران شناساندن مفاهیم است، این دسته از روایات خود جایگاه مهم و ارزشمندی پیدا می‌کنند. ابن عطیه^۱ در تفسیر آیه و قالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون (جاثیه / ۲۴) با اشاره به اعتقاد مشرکان که «این شب و روز است که ما را هلاک می‌کند» و به بدگویی و دشنام دادن به آن می‌پرداختند، به روایتی از پیامبر اشاره می‌کند که حضرت در تقابل با این اندیشه مشرکان، دهر را تمجید کرده، می‌فرماید: «به روزگار دشنام ندهید که خداوند همان روزگار است.»^۲ وی با این روایت نشان می‌دهد که مفهوم دهر در اندیشه دینی با ذهنیتی که مشرکان داشتند متفاوت است؛ چرا که در اندیشه دینی خداوند است که محور و محرک هر چیز و همه چیز است. (ابن عطیه، ج ۶، ص ۱۰۵)

ابن جزئی در تفسیر آیه... ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تفلحون (انعام / ۱۵۱) به سخنی از پیامبر استناد کرده که حضرت در آنجا به ترسیم و تبیین قلمرو مفهومی الا بالحق پرداخته است. پیامبر در تفسیر مفهوم این آیه، کشتن هیچ مسلمانی را جایز نشموده است، مگر در یکی از این سه فرض: زناى محصنه، ارتداد و قتل. (ابن جزئی، ج ۱، ص ۲۲۲)

۲-۲. روایت در مقام تفصیل

کاربرد دیگر روایت - که شاید مهم‌ترین کارویژه آن هم باشد - تفصیل گزاره‌های وحیانی است. روشن است که روایت، جزئیات احکام صلات و صوم و زکات و... را در بر دارد. ضمن آنکه این تفصیل را در راستای دیگر اهداف متن انجام می‌دهد. اینکه قرآن آیاتی دارد که اجمال دارند و نیازمند تفصیل اند، نکته‌ای است که مورد اتفاق تمام مسلمانان می‌باشد. با روایت است که تفصیل آیات الاحکام و آیات الاخلاق و... را در می‌یابیم.

۱. ابو محمد عبدالحق بن غالب بن عبد الرحمن بن غالب محاربی (م ۵۴۲ق) مفسر و محدث مالکی

مذهب و از رجال سیاسی اندلس در دوره مرابطون. (ابن بشکوال، ج ۲، ص ۳۸۶)

۲. یا این روایت: قال الله تعالى يسب ابن آدم الدهر و انا الدهر بیدی اللیل والنهار.

ثعالبی همانند بسیاری از مفسران، سنت را در فهم آیات مجمل دخالت می‌دهد و معتقد است که از آن در رفع اجمال آیات می‌باید بهره گرفت. وی در تفسیر آیه *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...* (مائده/۶) با اشاره به اجمال موجود در شمول یا عدم شمول شستن به عنوان وضو بر مرفق می‌گوید: «عالمان در اینکه در وضو مرفق هم داخل در شستن هست یا خیر اختلاف دارند.» وی از آنجا که معتقد است مرفق داخل در شستن است، در تأیید این نظر خود به روایتی از جابر بن عبدالله اشاره کرده که براساس آن حضرت رسول، هنگام وضو آب را بر مرفق خویش نیز جاری می‌کرد. (ثعالبی، ج ۱، ص ۳۹۶)

شقیطی نیز از روایت در این عرصه فراوان بهره برده است؛ از جمله در تفسیر *وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ* (انعام/۱۴۱)، به روایتی از پیامبر استناد کرده و نوشته است: «علما در مورد حق ذکر شده در اینجا آرای مختلفی ابراز کرده‌اند... جمعی از ایشان گفته‌اند مراد از حق در اینجا زکات است... پیامبر زکات را در گندم، جو، خرما و کشمش واجب کرده است...» (شقیطی، ج ۲، ص ۳۳ و ر.ک: ج ۱، ص ۲۷۰ به بعد)

۲-۳. روایت در مقام توسعه مفهوم آیه

کاربرد دیگر روایت، توسعه مفهومی پاره‌ای گزاره‌های وحیانی است. روایت می‌تواند مفهوم آیه را توسعه دهد؛ همان طوری که می‌تواند آن را مضیق کند. توسعه مفهومی قاعدتاً نمی‌تواند بدون عنایت به قراین و شواهد کلام ربانی باشد.

ابن عاشور از مفسران معتقد به کاربرد روایت در توسعه مفاهیم قرآن است. وی ذیل آیه تطهیر و در مفهوم «اهل البیت» با نقل روایتی از نبی اکرم (ص) مفهوم اهل البیت را حکماً و موضوعاً توسعه داده و گفته است: «اهل البیت در این آیه، زنان پیامبر هستند که خطاب هم متوجه ایشان است.» وی با توجه به روایاتی که در مورد حدیث کسا در منابع اهل سنت از جمله صحیح مسلم آمده است، می‌افزاید: «جمع این روایات این گونه است که بگوییم پیامبر اهل الکسا را به حکم آیه ملحق کرده و آنها را در حکم اهل بیت قرار داده است؛ همان گونه که آن حضرت مدینه را در حکم حرم بودن به مکه ملحق کرد.» (ابن عاشور، ج ۲۲، ص ۱۵) ابن عاشور در مقام نتیجه‌گیری

ضمن توسعه قلمرو حکمی و موضوعی این آیه و تأکید بر اهل البیت بودن اصحاب کسا، گفته است: «زنان پیامبر با تصریح آیه، اهل بیت آن حضرت هستند و فاطمه و دو فرزندش و همسرش نیز اهل بیت آن حضرت اند، به جعل خود پیامبر که در این روایات آمده اند.» (همان، ص ۱۶)

۲-۴. روایت در مقام سبب نزول

شان دیگر روایت در قرآن تبیین سبب نزول پاره‌ای از آیات است. این بحث نیز دارای زیر مجموعه‌هایی است؛ همچون: بهره‌گیری از روایات سبب نزول برای فهم آیه، بهره‌گیری از روایات سبب نزول برای تطبیق آیات و بهره‌گیری از روایات سبب نزول در اثبات ناسخ و منسوخ.

ابن عرفه، با اشاره به مراتب قابل دفاع در شأن نزول آیه وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ (بقره / ۲۰۴) می‌نویسد: «ابن عطیه در سبب نزول این آیه سه وجه ذکر کرده و گفته است: اول آن است که این آیه در مورد کسانی نازل شده که در باطن کافر بودند و در ظاهر ادعای اسلام داشتند؛ دوم آنکه آیه درباره منافقینی است که علیه مؤمنان غزوه رجیع سخن می‌گفتند. قول سوم هم کسانی هستند که می‌گویند این آیه در مورد شخصی به نام اخنس بن شریق نازل شده است.» (ابن عرفه، ج ۱، ص ۲۶۲) به این طریق ابن عرفه، همسو با ابن عطیه معتقد است که می‌توان از روایات برای اثبات تعدد نزول همزمان با مرتبه‌بندی نزول بهره گرفت.

۳. تفسیر قرآن به قول صحابه

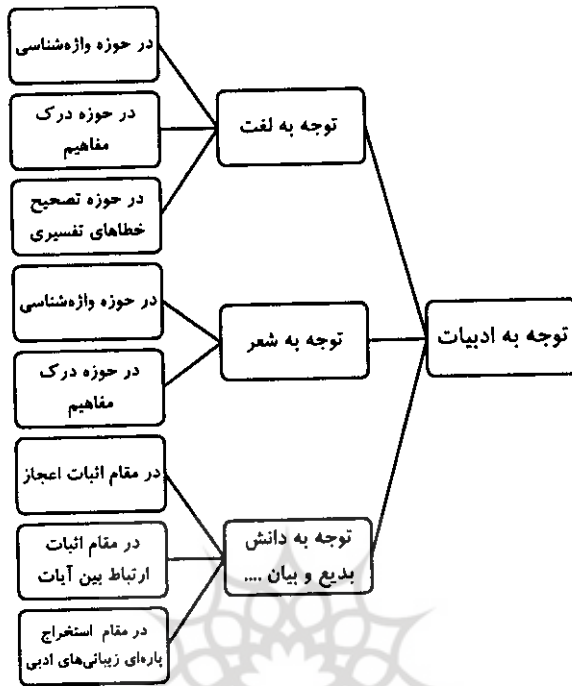
همان‌گونه که اشاره شد، اهل سنت اثر را مفهومی گسترده دانسته، آن را شامل آرای صحابه نیز می‌شمردند. تفسیر غرب اسلامی نیز بسیاری از حجم و وزن خود را وامدار پردازش آرای صحابه در شرح و تبیین کلام وحی است. بهره‌گیری از قول صحابه در حوزه‌هایی همچون: واژه‌شناسی، درک مفاهیم و تصحیح خطاهای تفسیری، در تفسیر ایشان بازتاب دارد که برای نمونه به موارد زیر می‌توان اشاره کرد.

۳-۱. استناد به قول صحابه در حوزه درک مفاهیم

آیه‌های ۳۰ و ۳۱ سوره نور که در بردارنده مفاهیم بلند اجتماعی، اخلاقی و... است، مورد توجه همه مفسران بوده است. ابن عطیه در ذیل این آیات، مباحث متعددی دارد که از آن جمله می‌توان به تبیین مفهوم و مراد از چیستی من ابصارهم و زینت اشاره کرد. وی درباره من ابصارهم با اشاره به اینکه انسان‌ها چون مالک نگاه اول خود نیستند، قاعده نهی در این آیه نباید شامل آن شود. او در این باره به آنچه از علی (ع) وارد شده، استناد می‌کند و می‌گوید: «روایت شده از علی بن ابی طالب (ع) که فرمود: نگاه به نامحرم را ادامه نده؛ چرا که نگاه اول از آن تو است [و معفو است] ولی نگاه دوم نگاه تو نیست [و از آن شیطان است].» (ابن عطیه، ج ۵، ص ۷۰) همچنان که ابن عطیه برای درک مفهوم زینت که در این آیات آمده است، با اشاره به پاره‌ای از آرای صحابه می‌گوید: «ابن مسعود گفته مقصود از زینت، لباس‌های زینتی است؛ در حالی که ابن عباس گفته است مراد سرمه داشتن و حنا زدن و... است که باید از نامحرم پوشیده بماند.» (همان، ص ۷۱) در نهایت خود وی مراد این آیه را زینت‌های پنهان دانسته و می‌افزاید: «معنای زینت در این آیه، زینت‌های باطنی است، همانند سرمه زدن و خلخال داشتن.» (همان)

۳-۲. استناد به قول صحابه در حوزه تصحیح خطاهای تفسیری

مهدوی تونسوی در تفسیر آیه فقلنا لهم کونوا قردة خاسئین (بقره / ۶۵) با اشاره به رأی مجاهد که معتقد است این آیه در مقام اشاره به مسخ مادی نیست، می‌گوید: «مجاهد با جمیع اهل تفسیر مخالفت کرده و گفته است مسخ مورد اشاره در این آیه مسخ معنوی است، نه جسمی و حال اینکه بقیه مفسران معتقدند مسخ اینجا جسمی است.» وی آن‌گاه در مقام اصلاح این خطای تفسیری چنین می‌نویسد: «ظاهر آیه بدون تأویل اشاره به مسخ می‌کند و این چیزی است که از تفسیر ابن عباس استفاده می‌شود. از ابن عباس روایت شده که آنها مسخ شدند و سه روز هم زندگی کردند و پس از آن مردند.» (مهدوی تونسوی، ج ۱، ص ۳۹) مهدوی تونسوی در اینجا برای اصلاح خطای تفسیری مجاهد به قول ابن عباس که از صحابه است، استناد می‌کند.



شکل ۲

دو. جایگاه ادبیات در تفسیر مغرب اسلامی

ادبیات در روش تفسیری غرب اسلامی دارای جایگاه بلندی است؛ به گونه‌ای که برخی از تفاسیر این منطقه را می‌توان کتاب لغت دانست. توجه به ادبیات که قلمرو گسترده‌ای دارد و شامل واژه‌شناسی، نکات بلاغی، بهره‌گیری از شعر و... در تفسیر است، در تفاسیر این منطقه حضوری چشم‌گیر و پررنگ دارد. (شکل ۲) اگرچه پرداختن به پاره‌ای حوزه‌های ادبیات همانند لغت در برخی از تفاسیر این منطقه به افراط انجامیده است، ولی برخی از نوآوری‌های مفسران این منطقه جغرافیایی ریشه در همین توجه به ادبیات دارد. با توجه به گستردگی قلمرو ادبیات، تنها به برخی از مصادیق آن در تفسیر اشاره می‌شود.

۱. بهره‌گیری از لغت در حوزه واژه‌شناسی

ابن بادیس،^۱ یکی از مفسران این منطقه، اهتمام فوق‌العاده‌ای به لغت داشته است. وی از مفسرانی است که تلاش فراوانی کرده است تا مفردات قرآن را شرح دهد. (طهونی، ص ۶۴۱) بهره‌گیری از لغت در تفسیر ابن بادیس فراوان است؛ از جمله در تفسیر *وجعلنا الليل والنهار آیتین فمحونا آية الليل* (اسراء / ۱۲) به توضیح مفردات این آیه پرداخته و با مراجعه به دانش لغت در ترجمان واژگان این آیه چنین گفته است: «*جعلنا الليل... جعل الشيء؛ یعنی چیزی را در حالتی خاص و تعریف شده نهادن. آیتین از «الآية» گرفته شده که به معنای نماد و نشانه و دلالت‌کننده و هدایت‌گر است. فمحونا نیز از «المحو» گرفته شده که به معنای زایل شدن و از بین رفتن است...»* (ابن بادیس، ص ۸۰، ۸۸، ۱۱۶، ۱۲۲)

این شیوه تعامل با مفردات قرآن سبب شده است که بسیاری از تفاسیر این منطقه خود به کتاب لغت تبدیل شوند. همانند تفسیر ابن عاشور که پاره‌ای از صاحب‌نظران به عنوان یک آسیب در مورد آن گفته‌اند که این تفسیر به شیوه‌ای افراطی به لغت پرداخته است. (محمد صالح، ۱۴۲۴، ص ۱۲۷)

ابن عطیه نیز همانند دیگر مفسران، در به خدمت گرفتن ادبیات اهتمام فراوان داشته است. از جمله وی در توضیح واژه «الخمر» در آیه *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ...* (بقره / ۲۱۹) آورده است: «این واژه از *خَمَر* به معنای پوشیده بودن و پوشش گرفته شده است، و به همین معنا است *خمار المرأة* (پوشش زن). از آنجا که این نوشیدنی خاص، پوششی برای عقل است و پرده‌ای بر روی عقل انسان می‌افکند، به آن خمر گفته‌اند.» ابن عطیه درباره چستی خمر نیز گفته است: «خمر آب انگور است آن‌گاه که به جوش آید، ولی پخته نشود یا پخته شود ولی جوشیدنش به حد لازم نرسیده باشد.» (ابن عطیه، ج ۱، ص ۲۴۲؛ ر.ک: قرطبی، ج ۳، ص ۵۰)

۱. عبدالحمید بن بادیس الصنهاجی الجزایری (ت ۱۳۵۹ق) صاحب تفسیر مجالس التذکیر من کلام

الحکیم الخبیر.

شنقیطی در تفسیر آیه ۳۴ نساء به واژه‌شناسی «نشوز» پرداخته و معتقد است ریشه معنای نشوز برخاستن و بلند شدن از مکان است و زن ناشزه را بدان جهت که از خوابگاه خود برخاسته و قصد ندارد به آنجا برگردد و از اطاعت شوهر سر باز می‌زند، ناشزه می‌گویند. همان‌سان که وقتی مردی را ناشزه می‌گویند، همین معنا اراده می‌شود. وی با عنایت به این معنا می‌گوید: «در مورد مرد نیز می‌توان این واژه را به کار برد؛ همان گونه که در قرآن نیز استعمال شده است: وَإِنَّ امْرَأَةً حَافَتٌ مِّنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا (نساء / ۱۲۸) (شنقیطی، ج ۱، ص ۲۸۳)

۲. بهره‌گیری از شعر در حوزه تفسیر

شعر در حوزه تفسیر کارویژه‌های متفاوتی دارد: گاه در مقام تبیین واژگان است، گاه در مقام تأیید برداشتی تفسیری است، گاه در مقام یاری رساندن به مفسر است تا ظرافت‌های بلاغی و بیانی آیه را اثبات کند و... در ادامه به برخی از این حضور گسترده شعر در تفسیر اشاره خواهد شد:

۲-۱. استناد به شعر در حوزه واژه‌شناسی

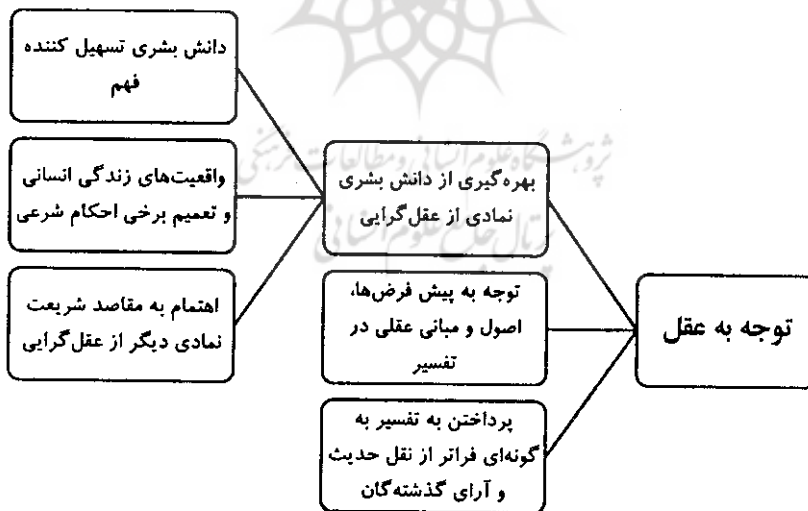
مفسران مغرب اسلامی در استناد به اشعار عربی برای فهم آیات الهی نیز همانند لغت بسیار شرح صدر به خرج داده‌اند. استناد به شعر در تفسیر گرچه موضوعی اختلافی است و پاره‌ای از مفسران آن را بر نمی‌تابند (مشینی، ص ۳۴۴) ولی در تفسیر غرب اسلامی جایگاه بلند و تثبیت شده‌ای دارد. ابن بادیس در توضیح «الأوابون» در آیه فانه كان للأوابین غفورا (اسراء / ۲۵) بر این است که «أوابین» کسانی هستند که به سوی خداوند برمی‌گردند. به اعتقاد او «الأوبة» در ادبیات عرب به معنای بازگشت است. وی برای اثبات این معنا به شعری از عبید استناد می‌کند: «قال عبید: و کل ذی غیبة یؤوب / و غائب الموت لایؤوب؛ هر غایبی برمی‌گردد؛ غائب شده (به وسیله) مرگ بر نمی‌گردد.» (ابن بادیس، ص ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۶۳، ۱۸۰، ۲۱۶) شاهد این شعر «یؤوب» است که به معنای رجوع و بازگشت است.

ابن عطیه مفسر دیگری است که از شعر در حوزه واژه‌شناسی بهره گرفته است.

وی با تبیین واژه «صیام» در آیه ۱۸۳ بقره، آن را به خودداری کردن و ترک جابه‌جا شدن معنا و در تأیید این معنا به شعری از نابغه استناد کرده است: خَيْلٌ صِيَامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ صَائِمَةٍ...؛ اسب‌هایی ثابت و غیر متحرک اند و اسب‌هایی در حرکتند... وی با عنایت به این معنا، بر آن است که این واژه در شریعت به معنای خودداری از خوردن و آشامیدن است که همراه با رعایت شرایط دیگر نیز باید باشد. (ابن عطیه، ج ۲، ص ۷۲)

۲-۲. استناد به شعر در حوزه فهم آیه

شقیطی که در تفسیرش فراوان از شعر بهره گرفته، معتقد است آیه اَوْمَنْ يَنْشَأْ فِي الْحَلِیَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ (زخرف/ ۱۸) در مقام اشاره به نقص طبیعی زنان است. وی برای تأیید این برداشت خود به این شعر تمسک می‌جوید: «و ما الحلی إلا زینة من نقیصة / یتمم من حسن إذا الحسن قصرا / واما إذا کان الجمال موفراً / کحسنک لم یحج إلی أن یزورا؛ زیور و زینت‌ها فرایندی از نقص‌ها هستند...» شقیطی می‌افزاید: اینکه قرآن فرموده زنان نشست‌شان در زیور و زینت بوده، افاده‌دهنده این معنا است که زنان ناقص‌اند و به وسیله این زیور و زینت تلاش می‌کنند تا نقص خود را جبران کنند؛ همچنان که شاعر چنین استعمال کرده است. (شقیطی، ج ۱، ص ۱۳۳)



شکل ۳

سه. عقل‌گرایی و نقش آن در تفسیر غرب اسلامی

بحث عقل‌گرایی در تفسیر و حضور آن در این عرصه نه تنها جدید نیست، بلکه دارای قدمتی تقریباً همسان با تفسیر است. نشانه بارز آن وجود روایات تحذیردهنده در مورد ضرورت دوری از تفسیر به رأی و همچنین عنایت به چیستی و چرایی این مفهوم در مباحث علوم قرآنی و در میان پژوهشگران قرآنی است. (سلیمان الرومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۷۰۵) اما روش تفسیر عقلی در دوران جدید که به نوعی محصول مدرنیته است، با آنچه قبلاً عقل‌گرایی در تفسیر نام گرفته بود، دارای تفاوتی جدی است. (ابن‌عاشور، ج ۱، ص ۳۰) در آرای گذشتگان تقریباً هر جا از عقلی بودن تفسیر سخن به میان آمده است، معنایی است که مقابل نقل لحاظ می‌شود؛ ولی در مفهوم جدید از عقل‌گرایی، تلاش عقلانی و روشمند مفسر در فهم آیات الهی است. تفسیر عقلی این‌گونه تعریف شده:

التفسير العقلی يقوم علی الاجتهاد فی فهم النصوص القرآنیة و ادراک

مقاصدها و مرامیها من مدلولها و دلالتها....

پیامد این نگاه ارائه نمادها و نشانه‌های خاصی از عقل‌گرایی در تفسیر است که برخی نویسندگان آن را این‌گونه به تصویر کشیده‌اند: الف. اهمیت دادن به دست‌آوردهای عقلی بشر؛ ب. پرداختن به تفسیر به‌گونه‌ای فراتر از نقل حدیث و آرای گذشتگان؛ ج. توجه به پیش‌فرض‌ها، اصول و مبانی عقلی در تفسیر. (نفیسی، ص ۱۰۶ و ۱۰۷)

نگاه عقلانی به آیات الهی - که دارای حوزه‌های متعددی است (شکل ۳) - در تفسیر مغرب اسلامی به‌ویژه در چند دهه اخیر حضوری پررنگ داشته است. بهره‌گیری از دانش بشری، نمادی از عقل‌گرایی است که نشانه‌هایی از آن را در تفسیر مغرب اسلامی می‌توان یافت. برخی از نشانه‌ها در تسهیل فهم، توسعه مفاهیم و اهتمام به مقاصد شریعت قابل مشاهده است:

۱. تسهیل‌کننده فهم

دانش بشری در تفسیر می‌تواند کاربردهای متفاوتی داشته باشد که از آن جمله

می‌توان از تسهیل‌کنندگی آن در فهم برخی نکات علمی قرآن، و تعمیم برخی مفاهیم و مضامین قرآنی نام برد. قرآن اگر چه متنی علمی به معنای مصطلح نیست، اما برخی مباحث علمی را گذرا مورد بحث قرار داده است که برای فهم آن هر اندازه مفسر مسلط بر دانش روز باشد، آسان‌تر می‌تواند به مراد آن آیات دست یابد. واقعیت آن است که هرچه دانش بشری پیشرفت داشته و جهان‌های ناشناخته بیشتری را کشف کرده است، به همان اندازه فهم کلام خداوند نیز برای مؤمنان و متدینان جذاب‌تر و آسان‌تر شده است. مفسران مغرب اسلامی با بهره‌گیری از دانش بشری در تفسیر، کوشیده‌اند راه فهم قرآن را تسهیل کنند. در ادامه به دو نمونه از این کوشش اشاره می‌شود.

ابن عرفه، آیه *ولله المشرق والمغرب* فاینما تولوا فثم وجه الله را ناظر به کرویت زمین می‌داند. (ابن عرفه، ج ۱، ص ۱۰۲) طرحونی که به بررسی دیدگاه ابن عرفه پرداخته است، می‌نویسد: «ابن عرفه بر کروی بودن زمین به این دو آیه استدلال کرده: *ولله المشرق والمغرب* فاینما تولوا فثم وجه الله (بقره / ۱۱۵) و *فلا أقسم برب المشارق والمغرب*. (معاراج / ۴۰) ابن عرفه می‌گوید متعدد دانستن شرق و غرب در این آیه دلیل بر کروی بودن زمین است؛ چرا که هر مغرب برای قومی قرار داده شده که مشرق قومی دیگر است و هر مشرق هم برای قومی قرار داده شده که مغرب قومی دیگر است. این وضع به صورت طبیعی دلالت بر کروی بودن می‌کند.» (طرهونی، ص ۶۱۰) ابن عرفه در جای دیگر و در بحثی علمی در بساطت زمین در عین کروییتش، به نقد آرای کسانی می‌پردازد که بسیط بودن زمین را انکار کرده‌اند. طرهونی این سخن ابن عرفه را الهام گرفته از رأی اقلیدس می‌داند. (همان، ص ۶۱۰)

ابن عاشور در ذیل واژه «سموات» به امکان و عدم امکان آسمان‌های متعدد پرداخته و با توجه به دانش نجوم معاصر خود، این‌گونه می‌نویسد: «این واژه آن‌گاه که به صورت مفرد می‌آید، یک معنا دارد و آن‌گاه که به صورت جمع آمده، معنای دیگری از آن اراده شده است. آن‌گاه که مفرد است همین آسمان محسوس و معهود و قابل رؤیت مراد است و به همین معنا است آنچه در آیاتی همچون *ولقد زینا السماء الدنيا بمصابیح* (ملک / ۵) *إننا زینا السماء الدنيا بزینة الکواکب* (صافات / ۶)، و *انزل من السماء*

ماء (بقره / ۲۲) آمده است. اما آن گاه که به صورت جمع آمده، سیارات بزرگی که محدود و قابل شمارش هستند، اراده شده است؛ سیاراتی همچون: عطارد، زُهره، مریخ، خورشید، مشتری، زحل، اُرنوس و نپتون. « (ابن عاشور، ج ۲، ص ۶۶) وی آن گاه این بحث را که آیا اطلاق نام آسمان بر آنچه غیر از این آسمان قابل ملاحظه است، علمی است یا خیر، بحث می کند و می گوید: «تنها با تسامح، این اطلاق پذیرفتی است.» (همان)

۲. توسعه مفاهیم

یکی دیگر از نمادهای عقل گرایی، توجه مفسران مغرب اسلامی به واقعیت‌های انسانی مخاطبان وحی در غیر عصر نزول است. تمدن بشری و گسترده شدن عرصه‌های حیات انسانی، پیامدهای خاصی را به همراه داشته است که بسیاری از این پیامدها در عصر نزول تصویر ناشدنی بودند. پاره‌ای از مفسران مغرب اسلامی، از جمله ابن عاشور کوشیده‌اند برخی از این پیامدها را که قابلیت جذب و هضم در آموزه‌های شرعی را دارند، در ذیل برخی مباحث و احکام شرعی قرار دهند. این شیوه تفسیر را باید فرایند اعتقاد و اهتمام این مفسران به ره‌آورها و وضعیت بشر پیرامونشان دانست.

ابن عاشور در ذیل آیه... وَ عَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ... (بقره / ۱۸۴) با عنایت به واژه «طاق» می گوید: «در صدر اسلام کسانی که قدرت بر اعطای فدیة داشتند می توانستند به جای روزه گرفتن فدیة بدهند، ولو آنکه توان جسمی بر انجام روزه هم داشته باشند، اما این حکم نسخ شد به آیاتی همانند آنچه در سوره بقره آمده است.» (ابن عاشور، ج ۲، ص ۱۴۲) آن گاه ابن عاشور با استناد به اینکه عادت شارع در تشریح مبتنی بر لحاظ شرایط و امکانات مخاطبان است، می گوید: «در حکم جواز افطار، ملحق می کنیم به پیران و زنان شیرده و... کسانی را که دارای مشاغل سختی هستند که در گرفتن روزه به مشقت می افتند.» (همان) در واقع ابن عاشور معتقد است وجوب روزه از آنجا که نیازمند فراهم بودن شرایط و معیارهای آن است، اگر کسی به

جهت مزاجش یا شغلش و یا... روزه برایش مشقت داشته باشد، و جوب روزه بر او با تردید جدی مواجه است. نمی توان به کسی که در فصل تابستان مشغول آهنگری است یا بارکش است و یا... گفت که روزه بر تو همانند دیگرانی که در چنین وضعیتی نیستند واجب است. (همان)

۳. اهتمام به مقاصد شریعت

مقاصد، دانشی است که در پی شناخت اهداف و غایات شریعت است. پیشینه این دانش در اهل سنت به قرن هشتم برمی گردد. قصدگرایی، ذهن آدمی را متوجه دو گونه مقاصد شرعی می کند: مقاصد شرع در خطابات و مقاصد شارع در احکام. شاطبی یکی از کسانی است که در بحث مقاصد شریعت صاحب نظر است. وی در مقام بیان شیوه مراجعه به قرآن می گوید: «هر کسی که در قرآن می نگرد یا آن را تفسیر می کند و یا پیرامون قرآن سخن می گوید، باید متوجه باشد که آنچه می گوید بیان قصد و اراده متکلم است و قرآن سخن خداوند است. مفسر در حقیقت با زبان تفسیر می گوید این مراد خداوند از این سخن است. پس باید دقت ورزد که اگر خداوند پرسید این را از کجا به من نسبت دادی، بتواند حجت بیاورد. نمی توان سخنی بر زبان آورد مگر با شواهد و گواه.» (شاطبی، ج ۳، ص ۴۲۴).

ابن عاشور، از مفسران صاحب نام در ارائه و طرح دانش مقاصد است. وی در تفسیر آیه و آتوا النساء صدقاتهن... (نساء / ۴) با اشاره به هدف اصلی از تشریح امر ازدواج می گوید: «ازدواج عقدی است بین مرد و زن که مقصود آن معاشرت و ایجاد ارتباطی بزرگ و تبادل حقوق بین زوج و زوجه است.» (ابن عاشور، ج ۴، ص ۲۳۰) وی آن گاه می گوید: «به همین دلیل است که از مهریه در این آیه تعبیر به نحله شده است تا آن را از دیگر عوض ها جدا و به هدیه نزدیک کند.» ابن عاشور به نفی رأی فقیهان در ماهیت مهر پرداخته، می گوید: «آنچه به عنوان مقصد اصلی ازدواج است، سنگین تر و با ارزش تر از آن است که بتوان برای آن عوض مالی قرارداد؛ چراکه اگر این چنین بود - یعنی مهر عوضی در مقابل بضع بود - می باید با هر بار منفعت بردن مرد

تجدید می‌شد. « (همان) ابن عاشور این نکته را مفصل‌تر در کتاب مقاصد الشریعه به بحث گذاشته است. (ابن عاشور، ص ۱۶۹) وی بر این باور است که شریعت اسلام، عقد نکاح را کامل و پاک کرد و زن را شریک مرد در شئون خانواده قرار داده و مهریه را از نشانه‌ها و امارات این شراکت دانسته است تا امر ازدواج را از دیگر انواع ارتباط بین زن و مرد جدا کند. (همان)

چهار. مبارزه با اسرائیلیات

یکی دیگر از ویژگی‌های تفاسیر مغرب اسلامی، مبارزه با روایات ساختگی است. حضور روایات ساختگی در تفسیر، واقعیتی غیر قابل انکار است. در آسیب‌شناسی تفسیر، پژوهشگران علوم قرآنی یکی از آسیب‌های جدی را عدم توجه مفسران به بازشناسی و تفکیک روایات ساختگی از روایات صحیح و استناد به آن روایات در مقام تفسیر دانسته‌اند. در مکتب تفسیری غرب اسلامی، اگرچه با حضور برخی از این‌گونه احادیث در تفسیر مواجه می‌شویم، اما واقعیت آن است که روش تفسیری ایشان عرصه را بر حضور این احادیث محدود، و از جولان آنها در تفسیر جلوگیری کرده است. (ر.ک: الزبیری؛ ص ۲۷۰)

نمادها و نشانه‌های مبارزه با روایات ساختگی در مکتب تفسیر مغرب اسلامی را می‌توان از دو راه ذیل دنبال کرد:

۱. از راه تحذیر

در مقام مبارزه با ورود احادیث ساختگی به حوزه تفسیر، ابن بادیس می‌نویسد: «در عظمت سلطنت سلیمان روایت‌های زیادی وارد شده که بسیاری از آنها سهمی از صحت ندارند و بیشترشان جعلی و ساختگی هستند که کتب تفسیری را پر کرده‌اند. همانند روایاتی که از کعب الاحبار و وهب بن منبه رسیده‌اند که قلمرو سلطنت سلیمان را تمام زمین می‌دانند با این حال «سبا» که خود سرزمینی عظیم بود، از نگاه سلیمان پنهان ماند. « (ابن بادیس، ص، ۴۵۱؛ ر.ک: ابن عربی، ج ۱، ص ۱۶۶) وی معتقد است

محتوای این روایات نشان دهنده ساختگی بودن آنها است که باید از آنها دوری کرد. ابن بادیس این توضیح را برای تحذیر و هشدار به مفسران می‌دهد که بی‌محابا روایات ساختگی را - که دارای تهافت هستند - وارد تفسیر نکنند. (طرهونی، ص ۶۴۰)

۲. از راه رجوع به منبع

ابن عاشور با دو شیوه به مبارزه با این روایات رفته است: شیوه اول همان تحذیر است که به آن اشاره شد. دوم رجوع به منبع اصلی است. ابن عاشور روایات عبدالله بن سلام، وهب بن منبه و کعب را از خود متون تورات و انجیل نقل می‌کند تا نشان دهد که این روایات از کجا آمده‌اند. (طرهونی، ص ۶۶۰) در این شیوه دو کار همزمان انجام گرفته است. اولاً اعلام شده که این روایات از منابع دیگری غیر از منابع اسلامی وارد شده‌اند و ثانیاً با ذکر آن متن از منبع اصلی صحت استناد آن به متن مورد نظر محرز شده است.

پنج. جایگاه قرائات در تفاسیر غرب اسلامی

عنايت به دانش قرائات در تفسیر این منطقه بر خلاف دیگر سرزمین‌های اسلامی از جایگاه بلندی برخوردار است. دانش قرائات در تفسیر در عرصه‌های مختلفی تأثیرگذار بوده است. این عرصه‌ها را به صورت اجمالی می‌توان در این موارد خلاصه کرد: ۱. توضیح و تبیین معنای مورد نظر در آیه؛ ۲. برطرف کردن اشکال؛ ۳. تبیین اهمیت آیه؛ ۴. افزودن معنای جدیدی به آیه. (الزبیری، ص ۳۷۶)

گفتنی است که در علل، اهداف و فواید اهتمام مفسران غرب اسلامی به دانش قرائات نیز دلایل متعددی مطرح شده که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. عرضه قرائات وارده جهت توجیه معانی آنها؛
۲. عرضه قرائات جهت بیان نظر و موضع نحویان و مفسران درباره مورد، همراه نقد و بررسی آنها؛
۳. عرضه قرائات و بیان مرجع لغوی هر یک؛ به بیان دیگر عرضه قرائات جهت واژه‌شناسی آنان؛

۴. عرضه قرائات و توجیه امکان بهره‌گیری‌های حکمی و فقهی از آن قرائات؛
۵. عرضه قرائات در راستای دفاع از قرائت متواتر و صحیح با توجه به نقد و رد قرائات غیر قابل دفاع. (مشینی، ص ۳۱۸؛ علی دحروج و کامل موسی، ۱۴۱۳، ص ۲۵۳)
- در ادامه دو حوزه مهم حضور دانش قرائات را مرور می‌کنیم.

۱. قرائات و تکثیر معانی

توجه و اهتمام به دانش قرائات، آثار و پیامدهای فراوانی در تفسیر داشته است؛ از جمله این آثار در تفسیر غرب اسلامی، خلق مفاهیم متعدد برای برخی واژگان است. مهدوی در تفسیر آیه بل عجبیت و یسخرون (صافات / ۱۲) با اشاره به تعدد قرائات در مورد عجبیت به تفاوت‌های معنایی آن اشاره کرده، می‌نویسد:

اینجا دو قرائت است: یکی عجبیت به ضم «تا» و دیگری به فتح آن که هر یک معنایی خاص را القا می‌کند. کسی که این واژه را به فتح «تا» می‌خواند در تفسیر می‌گوید مخاطب آیه نبی اسلام است و کسی که آن را به ضم می‌خواند مخاطب آیه را عموم مردم می‌داند. (مهدوی تونس، ج ۴، ص ۲۵)

دیگر مفسر مغرب اسلامی که فراوان به بحث قرائات توجه نشان داده، یحیی بن سلام است. وی در ذیل آیه حتی إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب فی عین حمئة (کهف / ۸۶) به قرائت‌های موجود در مورد حمئة پرداخته است: حمئة و حامیة. یحیی بن سلام سپس به روایات ناظر به این دو قرائت پرداخته، می‌گوید: «بین ابن عباس و عمرو بن عاص در این باره اختلاف افتاد. کعب الاحبار داوری کرد و گفت: مفهوم این آیه در تورات به گونه‌ای آمده که رأی ابن عباس را تأیید می‌کند.» (ر.ک: سیوطی، ج ۴، ص ۲۷۲) وی در ادامه به تفاوت معنایی که بر هر یک از دو قول مترتب می‌شود، پرداخته، می‌نویسد: «کسی که حمئة خوانده گل ورزیده شده را اراده کرده است (راغب، ص ۱۳۳) و آن کس که حامیة خوانده، سوزنده بودن را اراده می‌کند.» (ر.ک: عبدالغنی دمیاطی، ص ۲۹۴)

۲. قرائات و تسهیل در تلفظ

پاره‌ای از صاحب‌نظران، فلسفه شکل‌گیری قرائت‌های متفاوت را تسهیل در خواندن آیات کریمه دانسته‌اند. به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین عوامل ترویج و گسترش قرائت‌ها در این منطقه ریشه در سخت بودن امکان برقراری ارتباط با الفاظ قرآن است. اگرچه این فلسفه در اصل شکل‌گیری این دانش در سرزمین وحی مطرح بود، ولی روشن است هرچه از آن سرزمین دورتر شویم قاعده برقراری ارتباط با این متن مشکل‌تر خواهد بود. آن‌گاه که تلفظ یک واژه برای عرب غیر قرشی چندان سخت می‌شود که قرائتی دیگر خلق می‌گردد، بالطبع آنان که عرب نیستند، به ترویج آن قرائت‌ها خواهند پرداخت و از تئوری تعدد قرائات دفاع خواهند کرد. از این منظر می‌توان علت فراوانی حضور دانش قرائات را در این منطقه فهمید.

نتیجه

در پایان و به‌عنوان جمع‌بندی می‌توان گفت تفسیر در مغرب اسلامی با توجه به آنچه به صورت گذرا در این مقاله بدان‌ها پرداخته شد دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است که آن را از دیگر سرزمین‌های اسلامی جدا می‌کند.

درست است که ادبیات، اثر، عقل، قرائت و... در بسیاری از تفاسیر و بسیاری از مناطق جهان اسلام حضور و بروز داشته‌اند اما شکل و حجم حضور هر یک از این معیارها در تفاسیر این منطقه آن قدر زیاد است که سبب شده مدرسه تفسیری خاصی شکل بگیرد.

روشن است آنچه در این مقاله آمده نه جامع تمام ویژگی‌ها بوده و نه توانسته است به صورت انبوه به شواهد و مصادیق هر یک از معیارها بپردازد. اما همین که توانسته باشد فضای حاکم بر دانش تفسیر در این منطقه را ترسیم کند گامی به پیش بوده است.

منابع

١. قرآن كريم.
٢. آل شلش، عدنان بن محمد، العلامة الشنقيطي مفسرا، دار النفائس، اردن، الطبعة الاولى، ١٤٢٥ق.
٣. آل شيخ، شيخ صالح، مناهج المفسرين، . . www.shamela . cd و .shamela library.
٤. ابن باديس، عبدالحميد، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، جمع: محمد رمضان توفيق، محمد شاهين، دار الفكر.
٥. ابن تيميه، احمد، مقدمة فى أصول التفسير؛ دار الترييه؛ بغداد؛ بى تا.
٦. ابن حزم الاندلسى، على بن احمد، الإحكام فى أصول الأحكام، قاهره، مطبعة العاصمة، بى تا.
٧. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم و... ، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بيروت.
٨. ابن عاشور، محمد الفاضل، التفسير ورجاله، دار الكتب الشرقية، تونس، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م.
٩. ابن عاشور، محمد طاهر، تفسير التحرير و التنوير، بى جا، بى تا.
١٠. ابن عرفة الورغمى، أبو عبد الله محمد بن محمد، تفسير ابن عرفة، تحقيق حسن المناعى، مركز البحوث بالكلية.
١١. ابوحجر، أحمد عمر، التفسير العلمى للقرآن فى الميزان، بيروت، دارقريبه، چاپ اول، ١٤١١ق.
١٢. ابوطبره، هدى جاسم محمد، المنهج الاثرى فى تفسير القرآن الكريم، قم، مكتب الاعلام الاسلامى، چاپ اول، ١٣٧٢.
١٣. احمد بدر، اصول البحث العلمى و مناهجه، القاهرة، بيانات النشر المكتبة الأكاديمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
١٤. ايازى، سيد محمدعلى، المفسرون حياتهم و منهجهم، تهران، وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامى، الطبعة الاولى، ١٤١٤ق.

۱۵. آیاد خالد الطباع، محمد الطاهر ابن عاشور علامة الفقه و...، جدّه، دارالبشير، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.
۱۶. بلقاسم الغالی، شیخ الجامع الاعظم محمد الطاهر ابن عاشور حیاته و آثاره، بیروت، دار ابن حزم، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۱۷. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، تحقیق و تصحیح: عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت، دارالفکر، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ق.
۱۸. جزائری، أبو بکر جابر، ایسر التفاسیر الکلام العلی الکبیر، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۰ق.
۱۹. جزائری، عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبی، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمد الفاضلی، المكتبة العصرية، بیروت، ۱۴۱۷ق.
۲۰. حسین مونس، تاریخ و تمدن مغرب، ترجمه حمید رضا شیخی، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی و سمت، تهران، ۱۳۸۴.
۲۱. خالدی، صلاح عبدالفتاح، تعریف الدراساتین بمناهج المفسرین، دمشق، دارالعلم، ۱۴۲۳ق.
۲۲. دمیاطی، شهاب الدین أحمد بن محمد بن عبد الغنی، إتحاف فضلاء البشر فی القرائات الاربعة عشر، دار النشر / دار الکتب العلمیة، لبنان، الطبعة الأولى، ۱۴۱۹ق.
۲۳. راغب اصفهانی، ابی القاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
۲۴. رومی، فهد بن عبد الرحمن بن سلیمان، اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر، بی نا، الطبعة الأولى ۱۴۰۷ق.
۲۵. زبیری، علی محمد، ابن جزی و منهجه فی التفسیر، دمشق، دارالقلم، بی تا.
۲۶. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد أبو الفضل إبراهیم، بیروت، دار المعرفة، ۱۳۹۱ق.
۲۷. زغلول، عبدالحمید سعد، تاریخ المغرب العربی، مطبعة أطلس، القاهرة، ۱۹۷۹ق.
۲۸. زلمی، مصطفی إبراهیم، اسباب اختلاف الفقهاء، ترجمه حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۵.

۲۹. شاکر، محمد کاظم، مبانی و روش های تفسیری، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۳۰. شرفاوی، أحمد محمد، اختلاف المفسرين أسبابه و ضوابطه، www.saaaid.net و shamela.library.cd.
۳۱. _____، أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي، مطبعة النجاح تونس.
۳۲. شنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، عالم الكتب، بيروت.
۳۳. شوقی، ابوخلیل، من ضیع القرآن، دمشق، دار الفکر، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
۳۴. طرهونی، محمد بن رزق عبدالناصر، التفسیر و المفسرون فی غرب افریقا، عربستان سعودی، دار ابن الجوزی، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.
۳۵. عشیبه، بشیرة علی فرج، اثر المعنى النحوی فی تفسیر القرآن الکریم بالرأی، منشورات جامعة قان یونس، چاپ اول، ۱۹۹۹ م.
۳۶. علی دحروج و موسی کامل، کیف نفهم القرآن، بیروت دار المحروسة، ۱۴۱۳ ق.
۳۷. فیرحی، داود، روش شناسی اندیشه سیاسی، قم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۳۸. قاسمی، حمید، اسرائیلیات و تاثیر آن بر داستان های انبیا در تفاسیر قرآن، تهران، انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
۳۹. قرطبی، محمد بن أحمد بن ابی بکر بن فرج، الجامع لاحکام القرآن، دار الریان للتراث.
۴۰. محمد صالح، عبدالقادر، التفسیر و المفسرون فی عصر الحدیث، بیروت، دار المعرفة، الطبعة الاولى، ۱۴۲۴ ق.
۴۱. محمد نداء، عبدالحمید، السنة بیاناً للقرآن، بی جا، مکتبة الزهراء، الطبعة الاولى، ۱۹۹۹ م.
۴۲. محمود مصطفی، عبدالغفور، التفسیر و المفسرون فی ثوبه الجدید، القاهرة، دار السلام، الطبعة الاولى ۱۴۲۸ ق.
۴۳. مشینی، مصطفی ابراهیم، مدرسة التفسیر فی الاندلس، بیروت، مؤسسة الرسالة،

چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.

۴۴. معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسران، قم، مؤسسه التمهید، ۱۳۸۳.
۴۵. مغراوی، محمد بن عبدالرحمن، المفسرون بین التاویل و الاثبات فی آیات الصفات، بیروت، مؤسسة الرسالة، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۴۶. مقرئ، أحمد بن محمد، نفع الطیب من غصن الاندلس الرطیب، تحقیق إحسان عباس، دار إصدار، بیروت، ۱۳۸۸ ق.
۴۷. مکی بن أبی طالب، تفسیر المشکل من غریب القرآن، دار النور الإسلامی، الطبعة الاولى، ۱۴۰۸ ق.
۴۸. _____، منهج المدرسة العقلية الحديثة فی التفسیر، بیروت، مؤسسة الرسالة، چاپ چهارم، ۱۴۱۴ ق.
۴۹. _____، شرح مشکل غریب القرآن، دار النور الإسلامی، الطبعة الأولى، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۵۰. ناصری طاهری، عبدالله، مقدمه ای بر تاریخ مغرب اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۵.
۵۱. ناصری، محمد المکی، التیسیر فی احادیث التفسیر، دار الغرب الإسلامی، بیروت، الطبعة الأولى، ۱۴۰۵ ق.
۵۲. نبیل أحمد صقر، منهج الامام الطاهر ابن عاشور فی التفسیر التحریر و التنویر، الدار المصرية، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
۵۳. نفیسی، شادی، عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۵۴. نوری کوتنایی، نظام الدین، روش شناسی علوم، نشر زهره، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۵.
۵۵. وسیم فتح الله، الاختلاف فی التفسیر حقیقته و اسبابه، www.saaid.net و shamela.library.cd.
۵۶. هیا ثامر مفتاح العلی، الشیخ محمد الطاهر بن عاشور و منهجه، قطر، دار الثقافة، چاپ اول، ۱۹۹۴ م.