

نوآوری‌های علامه طباطبایی در تفسیر المیزان*

□ حجت الاسلام سعد غنامی

سطح چهار مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی

□ مترجم: حجت الاسلام و المسلمین دکتر سید حسن عابدیان

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی قم

چکیده

علامه طباطبایی را با تفسیر المیزان می‌شناسند. این کتاب باعث تحول و دگرگونی در علم تفسیر شده و این علم را به عالم جدیدی رهنمون گشته و بین عقل و نقل و مباحث تفسیری پیوند زیبایی برقرار کرده است. نوآوری‌های مرحوم علامه طباطبایی در زمینه روش، تفسیر و علوم قرآنی با تکیه بر روش «تفسیر قرآن با قرآن» است که عقل و نقل به آن رهنمون و از تطبیق که عده کثیری مرتکب آن شده‌اند به دور است، در حالی که از عقل و روایت به عنوان چراغی یاری جسته است. از این رو، المیزان نه فلسفی است، نه کلامی، نه عرفانی و نه از علوم تجربی، بلکه المیزان بیان قرآن به کمک قرآن است و بدین سان سیمای هدایتگر قرآن را جلوه گر می‌کند. تفسیر المیزان با قصد قبلی و نه اتفاقی به بررسی مباحث و دروس اعتقادی در خلال تفسیر می‌پردازد تا حدی که می‌توان گفت المیزان یک دوره اعتقادات تفصیلی با محوریت قرآن است. این تفسیر از علوم بسیاری در تفسیر استفاده می‌کند، اما مطالب هر کدام از آنها را جداگانه در بخش مستقلی ذکر می‌کند. المیزان بالاترین درجه وجودی را برای امامت ذکر کرده است.

* وصول: ۱۳۸۷/۹/۲؛ تصویب: ۱۳۸۷/۱۱/۱۲.

در روش محکم و استوار مرحوم علامه، مسئله توحید دارای محوریت است؛ خواه بحث از مسائل اعتقادی باشد، خواه از اخلاقیات و فضایل انسانی. ایشان به نظریه حق توحید در مقابل حق زندگی می‌رسد و به نتایج آن مانند حقوق جامعه، روابط بین‌المللی و نظام قضاوت و اداره نیز اشاره دارد.

کلید واژه‌ها: علامه طباطبایی، نوآوریها، شیوه، تفسیر قرآن با قرآن، تطبیق.

درآمد

با وجود ثبت کتب بسیار برای علامه طباطبایی و همچنین اهمیت و عمق بسیاری از آنها، شأن و جایگاه تفسیر المیزان بسیار متمایز از سایر تألیفات علامه است تا جایی که می‌توان گفت: علامه طباطبایی با تفسیر المیزان شناخته می‌شود. حتی بسیاری المیزان را می‌شناسند و وصف آن را شنیده‌اند، ولی شاید از خود علامه شناخت چندانی نداشته باشند.

این تفسیر سایر جوانب علمی شخصیت مؤلف، مثل فقه، اصول و فلسفه را تحت الشعاع قرار داده است و بیشتر علامه را با نام مفسر می‌شناسند، حال آنکه حضرت علامه در سایر جوانب علمی هم در مراتب عالی تحقیق و تدریس و تألیف قرار دارد.

در حقیقت، تفسیر المیزان از آن جهت که برگزیده آرا و خلاصه تحقیقات و بررسیهای علامه را در معارف اسلامی و کوششهای علمی طولانی وی را در بر می‌گیرد و هم از جهت حکایتی که از فکر صاحبش دارد و فکر اسلامی را به تصویر می‌کشد، و نیز درجه اهمیت و عمق خود تفسیر که از سایر تفاسیر روز متمایز است، به درجه ممتاز رسیده است.

مقدمه

محمد جواد مغینه می‌نویسد: «علامه طباطبایی علم تفسیر را متحول و دگرگون نمود و آن را به عالم جدیدی منتقل ساخت و هرآنچه را عقل و دین از آن ابا داشت مورد نقد و بررسی محققانه قرار داد» (حیدری ۱۴۲۷: ۹۶/۱).

هرکس بخواهد از نوآوری‌های *المیزان* بنویسد، حتماً باید از کل مکتوبات و تألیفات علامه اعم از کتابهای حدیثی، فقهی، کلامی، فلسفی و عرفانی آگاه باشد تا بتواند مطالب مورد نظر را تقریر کند. بدون درایت و فهم آرا و نظریات عرفانی و فلسفی علامه این مطلوب حاصل نمی‌گردد. علامه دربارهٔ جسم و روح مثالی می‌زند و روح را مثل میوه از درخت نشأت‌گرفته از جسم می‌داند و سپس چنین تقریر می‌کند «در ابتدا وجود او عین جسم بود. سپس با ایجاد او متمایز شد و بعد از اینکه تمایز نسبی بین روح و جسم ایجاد شد، در مرتبهٔ بعد روح دارای استقلال کلی از جسم شد» (طباطبایی ۱۳۹۱: ۳۵۳/۱).

رسیدن به اعماق این نظریه و فهم کامل آن، مستلزم فهم مسائل عمیق فلسفی صدرالدین شیرازی است. سید طباطبایی در این دیدگاه اشاره به نظریه‌ای دارد که اساس برهانی آن را صدرالدین شیرازی در باب علم النفس فلسفی در مقابل گرایش مشایی و گرایش افلاطونی پایه‌ریزی کرده است. اما نظریه‌ای که علامه طباطبایی به آن استناد کرده، بر اساس قاعدهٔ حرکت جوهری است که مکتب حکمت متعالیه بر همین اساس بنا شده است.

دهها مثال دیگر نیز از همین قبیل است که مرحوم علامه طباطبایی به صورت مغلق در *المیزان* بیان می‌کند و تنها و تنها با فهم عمیق از مبانی فلسفی و عرفانی ایشان فهمیده می‌شود.

در بحث یگانگی و وحدت خداوند متعال نیز این پرسش مطرح می‌شود که آیا وحدت، توحید عددی است چنان‌که بعضی گرایشهای رایج فلسفی و کلامی قبل از

اسلام و بعد از اسلام تا قرن دهم قمری قائل به آن بوده‌اند یا مراد وحدت حقیقی غالب و غیرمحدود به حد خاصی است (طباطبایی ۱۳۹۱: ۷/۷۱ و ۱۰۳-۱۰۴). مرحوم علامه معتقد است که توحید قرآنی بر اساس وحدت غالب غیرمحدود است و قائل به کنار گذاشتن نظریه وحدت عددی است.

احاطه به بحثهای مرتبط با قواعد فلسفی و عرفانی برای فهم آرای تفسیری سید طباطبایی لازم است و دانستن آنها مانند کلیدی برای ورود به آستانه این تفسیر و استفاده فراگیر از آن است.

نوآوریهای علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در سه سطح نمودار است:

۱. در سطح روشها؛

۲. در سطح خود تفسیر؛

۳. در سطح علوم قرآنی.

بحث ما در این مقاله درباره دو سطح اول است.

معنای منهج

گفته‌اند: «منهج» به فتح «میم» و نیز «منهج» به کسر «میم» و «منهاج» به کسر «میم» در زبان عربی به معنای راه آشکار و واضح است (فراهیدی ۱۴۰۹: ۳/۳۹۲).

در کتاب لغت عربی جدید معنای دیگری هم ذکر شده که عبارت است از: راه طراحی شده (ابراهیم مصطفی و دیگران: ۱/۱۱۰).

برای منهج تعاریف علمی فراوانی بیان کرده‌اند. دکتر عبدالهادی فضلی در کتاب خود، اصول البحث، آنها را چنین بیان می‌کند:

۱. در لغتنامه الصحاح فی اللغة و العلوم چنین آمده است: منبع خطوط و علامات

منظمی است که جوینده با تبعیت از آنها در یک مسئله یا مسائلی به نتیجه مطلوب خود می‌رسد.

۲. در *المعجم الفلسفی و معجم المصطلحات العربیة فی اللغة و الادب* چنین آمده است: وسیله‌ای است که کاملاً مرزبندی و مشخص شده و انسان را به نتیجه مورد نظر می‌رساند.

۳. در کتاب *منهاج البحث* چنین آمده است: قانونها و قواعدی عمومی است که برای رسیدن به حقیقت علم ساخته شده‌اند.

عبدالرحمن بدوی در *منهاج البحث العلمی* دو تعریف زیر را بیان می‌کند:

۴. برنامه‌ای که راه را برای رسیدن به حقیقت به انسان نشان می‌دهد.

۵. راهی که منجر به پرده‌برداری از حقیقت در علوم می‌شود.

۶. در کتاب *البحث العلمی*، نوشته دکتر محمدزیان‌عمر، چنین آمده است:

علما منهج را چنین تعریف کرده‌اند: منهج فن تنظیم صحیح برخی از افکار مختلف به سبب کشف حقیقت مجهولی که ما نمی‌دانیم یا برای اقامه برهان و دلیل بر حقیقت چیزی است که دیگران آن را نمی‌دانند.

۷. در کتاب *نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام* چنین آمده است: نهج راه پژوهش در هر علمی یا در هر حوزه و زمینه از زمینه‌های معرفت انسانی است.

۸. مشهورترین تعریف منهج این تعریف است: راهی که به کمک برخی از قواعد عمومی که مهیا برای جولان عقل و عملیات عقلی برای رسیدن به نتیجه مشخصی هستند، باعث کشف حقیقت در علوم می‌شود (فصلی: ۴۹ - ۵۰).

از تعریفات فوق به این نتیجه می‌رسیم که منهج عبارت است از مجموعه قواعد عمومی که پژوهشگر در تنظیم افکار و معلوماتش برای رسیدن به نتیجه مورد نظرش به آنها اعتماد می‌کند و از آنها کمک می‌گیرد. خلاصه‌تر اینکه: منهج روش پژوهشگری است.

آنچه مراد ماست و ما اکنون در صدد بیان آنیم، مجموعه قواعدی است که استنباط حقایق و عقیده‌های مشخص یعنی کشف طبیعت قواعدی که برای فهم واقعیت باید از آنها استفاده کنیم، متوقف بر آنهاست. لذا گاهی اعتماد به قواعد عقلیه

باعث کشف واقع می‌شود و گاهی اعتماد به یک نص و روایت، راه به سوی واقع می‌گشاید و گاهی نیز مکاشفه یک عارف راه واقعیت را برای او هموار می‌کند. تفسیر قرآن از این جریان و مسیر خارج نیست. لذا گاهی منهج و طریق تفسیر قرآن، روایت، فلسفه، زبان، جامعه‌شناسی، تاریخ یا علوم روز است. وقتی منهج و روش سید طباطبایی در تفسیر *المیزان* را ملاحظه می‌کنیم، آنچه مهم و مورد نظر است کشف قواعدی است که مرحوم علامه به واسطه آن قواعد مفاد و معانی آیات را بیان می‌کند. همین قواعد است که روش علامه را به یکی از نوآوریهای بسیار موفق تبدیل کرده است.

تفسیر قرآن با قرآن

منهج و روشی که مرحوم علامه در تفسیر *المیزان* برای بیان مفاد آیات استفاده می‌کند، تفسیر قرآن با قرآن است. این روش بر اساس همان حدیثی است که از پیامبر اکرم (ص) و ائمه هدی (ع) در این باب وارد شده که فرموده‌اند: بعضی از قرآن بعضی دیگر را تفسیر می‌کند همچنین از قرآن بعضی دیگر را تصدیق می‌کند و بعضی قرآن از بعضی دیگر سخن می‌گوید. و نیز امیرمؤمنان (ع) در خطبه ۱۳۳ *نهج البلاغه* چنین می‌فرماید: «کتاب خدا که در میان شماست، گویایی است که زبانش خسته نمی‌شود و خانه‌ای است که ارکانش خراب نمی‌شود و غالبی است که یارانش شکست نمی‌خورند... کتاب خداست که به وسیله آن می‌بینید و می‌گویید و می‌شنوید، و بعضی از آن بر بعضی دیگر گویا و بعضی از آن بر بعضی دیگر گواه است.» این روش در کتابهای گذشتگان مثل تفاسیر طبری، رازی، طبرسی، طوسی و... نیز دیده می‌شود. همه اینان قصد تفسیر قرآن با قرآن را داشته‌اند، ولی آیا موفق به این کار شده‌اند؟ البته این بحثی است که باید به زمان دیگری موکول شود. نکته‌ای که هر متفکری باید در آن تأمل کند این است که معنای تفسیر قرآن با

قرآن چیست. چرا لازم است قرآن با قرآن تفسیر شود؟ و چرا قرآن را با عقل یا روایات، یا تجربه یا مکاشفات عرفا تفسیر نمی‌کنیم؟ دلایل اینها چیست؟ این قضیه امری اعتباری یا تعبدی نقلی نیست تا بگوییم پیامبر خدا(ص) و ائمه اطهار(ع) چنین گفته‌اند و بحث تمام شود، بلکه دلیل دیگری برای امثال این قضیه نزد ما وجود دارد. آن دلیل این است که: راهی برای فهم و درایت قرآن کریم جز از طریق خود قرآن کریم وجود ندارد.

معنای تفسیر قرآن با قرآن

برخی چنین پنداشته‌اند که معنا و تفسیر قرآن با قرآن این است که مثلاً آیه‌ای را که در باره آسمان بحث می‌کند انتخاب می‌کنیم و سپس کل آیاتی را که از آسمان سخن به میان آورده‌اند گرد می‌آوریم و بدین ترتیب به نظریه قرآن در خصوص آسمان می‌رسیم و در می‌یابیم قرآن چه چیزی درباره آسمان می‌گوید. پس آنچه در اینجا مهم است، این است که آیات مربوط به موضوع را جمع کنیم و سپس دیدگاه و نظریه قرآن را کشف و استنباط کنیم. البته این روش هم قبل از علامه طباطبایی بوده و هم در زمان ما ساری و جاری است. جالب توجه این است که علوم کامپیوتری و فحوص و جست‌وجوی پیشرفته در این زمینه بسیار به ما کمک می‌کند. البته این روش در حد خود روش ارزشمندی است، چرا که در فهم یک موضوع به پژوهشگر کمک شایانی می‌کند. این روش تقریباً نوعی تفسیر موضوعی قرآن است، ولی مرحوم علامه طباطبایی در المیزان به این حد اکتفا نکرده است.

در اینجا بعد جدیدی برای تفسیر وجود دارد. هنگامی که با مطلبی یا مقدمه‌ای یا مفهومی از مفاهیم قرآن مواجه می‌شویم و به کل آیاتی که در این خصوص بیان شده مراجعه می‌کنیم، در واقع در این مرحله از حد لغت و لفظ می‌گذریم و به مرحله محتوا و مضمون قرآنی می‌رسیم. این همان شیوه‌ای است که فقها در حوزه‌های

علمیه به آن اهتمام دارند. فقیه در مسئله فقهی همه روایات متعلق به مسئله را جمع می‌کند، این روایات از یک ماده باشند و چه نباشند.

در تفسیر مرحوم علامه طباطبایی نیز چنین شیوه‌ای حاکم است. ایشان به بحث از آیه در یک موضع اکتفا نمی‌کند، همچنان‌که به بحث از آیه به همراه آیاتی که به بحث از این ماده به خصوص پرداخته‌اند بسنده نمی‌نماید، بلکه می‌کوشد از خلال آیات دیگر، از نظر ماده لغوی از همان ماده باشند یا نه، نظریه قرآن را در مسئله کشف کند. این همان چیزی است که مفسر را واقف و محیط بر برنامه‌ها و ترسیمات و طرحهای قرآنی می‌سازد تا زمانی که وی آیه‌ای را بیان می‌کند، بیان او با سایر آیات منسجم و منطبق گردد.

مرحوم علامه در تفسیر *المیزان* با طراحی این روش، زمانی که به تفسیر آیات شریفه مبادرت می‌ورزد، تمامی اصول کلی و قواعد اساسی را مدنظر قرار می‌دهد. مکتب فکری که این روش را از عصر ملاحظه‌را (ت: ۱۰۵۰): آغاز کرده، مکتبی است که اصول کلی را مورد توجه قرار داده است.

مرحوم علامه طباطبایی و امام خمینی (ره) و شاگردان آنها، آیت‌الله جوادی آملی، شهید مرتضی مطهری، آیت‌الله حسن‌زاده آملی و آیت‌الله محمدتقی مصباح و دیگران، کسانی هستند که در این مدرسه و مکتب فکری قلم‌زنی می‌کنند و این گرایش خاص را پی می‌گیرند. شاید گرایش و نحوه رویکرد ایشان را بتوان چنین خلاصه کرد:

اینان با بهره‌جستن از مدرکات عقلی و کشفیات، در محضر قرآن حاضر می‌شوند و از خرمن قرآن خوشه‌چینی می‌نمایند. به این معنا که اصل در تفسیر نص و صریح قرآن است، اما فهم قرآن با مدرکات عقلانی و عرفانی کامل می‌شود.

دلایل این روش

برای اثبات صحت و اصالت این روش دو دلیل آورده‌اند:

دلیل اول: قرآن بیان هر چیزی است

قرآن خود را نور و هدایتگر و بیانگر هر چیزی توصیف می‌کند. چگونه می‌توان کتابی با این صفت را تصور کرد که در هدایتگری محتاج غیر باشد و نور خود را از غیر بگیرد و با چیزی دیگر بیان شود؟ مرحوم علامه در تفسیرش می‌فرماید: اینکه قرآن بیان هر چیزی است، در دو وجه قابل بحث است:

اول: ما بحثی علمی یا فلسفی یا غیره را مطرح می‌کنیم تا حق مطلب در مسئله‌ای که آیه متعرض آن شده برای ما هویدا شود، سپس آیه را بر آن حمل می‌کنیم. البته این شیوه‌ای است که بحث نظری آن را می‌طلبد. اما قرآن این شیوه را نمی‌پسندد.

دوم: قرآن را با قرآن تفسیر کنیم و معنای آیه را از طریق تدبر در نظایر آن روشن کنیم و مصادیق را از طریق ویژگی‌هایی که آیات به دست می‌دهند، مشخص سازیم. همان‌گونه که قرآن می‌فرماید: «ما قرآن را بر تو نازل کردیم که بیان هر چیزی باشد.» و عجا که قرآن بیان هر چیزی باشد، ولی از بیان خود عاجز باشد! همچنین قرآن می‌فرماید: «و هدایت است برای مردم، دلایل روشن هدایت و وسیله تشخیص حق از باطل است...» همچنین می‌فرماید: «ما به سوی شما نوری را فرستادیم که بیان‌کننده است...» چگونه می‌شود قرآن هدایتگر و مبین و فارق بین حق و باطل و نور مبین برای مردم در تمام حوایجشان باشد، ولی در امر برآوردن مهم‌ترین نیازشان یعنی نیاز به خود قرآن کافی نبوده و محتاج به غیر باشد؟ و قرآن می‌فرماید: «کسانی که در راه ما تلاش کنند ما آنها را به راه‌هایمان هدایت می‌کنیم.» و چه کوشش و تلاشی بالاتر و بزرگ‌تر از بذل تلاش در راه مفهوم کتاب حضرت حق و چه راهی هدایتگرتر از راه و طریق قرآنی؟ (طباطبایی ۱۳۹۱: ۱/ ۱۱-۱۲)

دلیل دوم: بی‌نیازی قرآن از غیر خودش

برای روشن شدن این دلیل باید چند مقدمه را به طور مختصر بیان کنیم:
اول: قرآن کریم کتابی است که از هیچ جهتی باطل به آن راه ندارد، چون معجزه جاودان پیامبر تا زمانی است که زمین و آنچه در آن است به وارث اصلی خود برسد. قرآن می‌فرماید: «به راستی که قرآن کتابی است که هیچ چیز بر آن چیره نمی‌شود. نه اکنون (که عصر نزول است) و نه در آینده، باطل در آن راه نخواهد یافت، چرا که آن از جانب حکیمی ستوده نازل شده است» (فصلت: ۴۱ - ۴۲).

باطل نقیض حق است. راغب اصفهانی می‌نویسد: «باطل چیزی است که ثبات و پایداری ندارد» (راغب اصفهانی ۱۴۰۴: ۵۰). خدای متعال می‌فرماید: «این امور بدان سبب است که خداوند پایدار و حق است و آنچه جز او می‌خوانند باطل است و نیز بدان سبب است که خدا بلندمرتبه و بزرگ است» (حج: ۶۲).

دوم: بین مضامین قرآن مجید هیچ اختلافی وجود ندارد. خداوند می‌فرماید: «آیا در قرآن تدبر نمی‌کنید که اگر از نزد غیر خدا بود اختلاف زیادی در آن می‌یافتید» (نساء: ۸۲). این قیاس استثنایی است که به این شکل طرح می‌شود: اگر قرآن از نزد غیر خدا باشد، اختلاف بسیاری در آن خواهد بود. و چون اختلاف در آن نیست، پس قطعاً قرآن از نزد خدای متعال نازل شده است.

سوم: علاوه بر آنچه گفتیم که باطل راهی به قرآن ندارد و در قرآن هیچ‌گونه تعارضی راه نمی‌یابد، در اینجا ویژگی سوم مطرح می‌شود: آیات قرآن متشابه است و تشابه به معنای توافق و اتحاد اشیای مختلف در بعضی از اوصاف و کیفیات است. خداوند جمیع قرآن را به این صفت توصیف کرده و می‌فرماید: «خدا قرآن را که بهترین سخن است فرو فرستاده است؛ کتابی که بخشهایی از آن شبیه یکدیگر است و در معنا به یکدیگر باز می‌گردند؛ کتابی که با شنیدن آیات آن پوست کسانی که از پروردگارشان می‌هراسند، بر اندامشان جمع می‌شود» (زمر: ۲۳).

مراد این است که آیات کتاب الله در نیکویی نظم، اسلوب محکم، بیان حقایق و هدایت به حق راستین، نظام واحدی دارند. این غیر از تشابهی است که در مقابل محکم قرار دارد. و صفت بعضی از آیات قرآن کریم است، در حالی که این تشابه صفت جمیع آیات است.

رازی در ذیل این آیه می‌گوید: هر آنچه در آیات و بیانات قرآن کریم وجود دارد، بعضی باعث تقویت و تأکید بعضی دیگر است (رازی ۱۴۲۱: ۲۶/۲۳۶).

از آنچه گذشت مطالب زیر روشن می‌شود:

۱. باطل از هیچ جهتی به قرآن راه ندارد.

۲. کمترین اختلافی بین مضامین آیات قرآنی وجود ندارد.

۳. آیات، متحد در نظام و مفسر یکدیگرند.

کتابی این چنینی با این ویژگیهای منحصر به فرد حتماً بیانگر و مفسر معارف خود است و نیازی به هیچ بیانگر دیگر نخواهد داشت؛ چرا که اگر برای تبیین به غیر نیازمند باشد، باید تدبر در قرآن ما را به این موضوع که این کتاب از ناحیه خداوند است نرساند. و این خلاف آن چیزی است که قرآن فرموده است. و اگر چنین باشد، آن وقت قرآن بهترین گفتار برای هدایت هر کس نخواهد بود، مگر اینکه در وصول به هدایت و حقیقت از دیگری کمک بگیرد، در حالی که فرض این است که قرآن کریم دلیل صحت نبوت نبی اکرم (ص) است (مجله قضایا اسلامیة: شماره دوم).

شکی وجود ندارد که برخی از آیات قرآن برخی دیگر را تفسیر می‌کند. «هر آیه قطعاً دلالت بر مدلولی می‌کند. حال این مدلول یا مدلولی است که عارف به کلام در دلالت آن شک ندارد یا مدلولهای متعددی است که برخی با برخی دیگر اشتباه می‌شود. آنگاه در این معانی متعدد و مختلف قطعاً کلام حق و مراد و منظور واقعی وجود دارد؛ چرا که اگر نباشد دلالت باطل است. و این با آیاتی که دلالت می‌کند قرآن نور و هدایت و بیان و مبین هر چیزی است، متناقض و

متنافی است. آن معنا و مدلول واحدی که همان مراد حق است، با اصول مسلم در قرآن مانند وجود آفریدگار، یگانگی او، بعثت انبیا، تشریح احکام و معاد و... بی ارتباط و بیگانه نیست، بلکه با آنها موافق است و این اصول آن معنای واحد را لازم دارند و نتیجه می دهند؛ و بنابراین، حق را از میان مدلولهای احتمالی متعدد معین می کنند» (طباطبایی ۱۳۹۱: ۳/۲۲).

تفاوت بین تفسیر و تطبیق

گاهی ممکن است این سؤال مطرح شود: آیا بیم آن که نظریات عرفانی و فلسفی و تاریخی و جامعه‌شناسی و... را بر قرآن تحمیل نماییم و نصوص قرآنی را با این علوم توجیه و تأویل کنیم، وجود ندارد؟ در پاسخ می‌گوییم: این هشدار بی‌جاست مرحوم علامه در مقدمه جلد اول *المیزان* از این بحث و اشکالی که ممکن است پیش آید سخن به میان آورده است. ایشان پس از ذکر برخی از جریانات فکری که منجر به حمل آیات قرآن و توجیه آنها بر آرای شخصی می‌شود، مثل آنچه برای بعضی از گرایشهای فلسفی، کلامی و صوفی فرورفته در علوم تجربی یا حریص به بعد اجتماعی حاصل شده، درباره تفکیک این دو راه چنین می‌نویسد: «فرق است بین اینکه پژوهشگر درباره آیه‌ای از آیات قرآن بگوید: قرآن چه می‌گوید؟! با اینکه بگوید: آیه را باید به چه چیزی حمل کنیم؟» (طباطبایی ۱۳۹۱: ۱/۶). علامه قول اول را تأیید و قول دوم را رد می‌کند. سپس پس از بررسی به صورت خلاصه می‌فرماید: «شما با تفکر در همه مسلک‌هایی که در تفسیر نقل شده، به این نتیجه می‌رسید که همه آنها در یک نقص که بسیار بدی است مشترک‌اند و آن عبارت است از حمل کردن نتایج عملی و فلسفی از خارج قرآن بر مدلولات آیات.»

پس این روش که یافته‌های عقلی و مکاشفات یا محصولات علوم معاصر را بر قرآن تحمیل می‌کند، تفسیر نیست، بلکه تطبیق است. تطبیق این است که مدلولات

قرآنی با اصول آن گرایشهای مختلف سنجیده شود. اما تفسیر این است که مستقیماً از قرآن در مورد دلالات و مقاصدش سؤال کنند؛ چرا که «بیان خداوند متعال و کلمات حکیم علیم بهترین راه و روش هدایتگر به سوی خود است» (طباطبایی ۱۳۹۱: ۱۶/۳). بنابراین، نقش و جایگاه این قواعد توجه دادن به مسیر حقیقی و راهنمایی کردن به راه مشخص و معینی است نه اینکه این قواعد، خود راه مستقلی باشند و دریافتهای عقلانی را بر قرآن کریم تحمیل کنند.

نقش عقل در فهم مدلولات و مفاهیم قرآن

برای عقل می‌توانیم سه نقش را بیان کنیم: ۱. نقش اساسی؛ ۲. نقش کلیدی؛ ۳. نقش روشنگر. نقش اساسی به معنای نقش مرکزی و هسته‌ای است. نقش کلیدی به این معناست که شخص وارد افق نص قرآنی می‌شود و دیگر از نقش عقل بی‌نیاز می‌گردد. همان‌گونه که وقتی در را با کلید باز می‌کنیم، دیگر نیازی به کلید نداریم و می‌توانیم بدون آن وارد خانه شویم. یعنی عقل و قواعد عقلی را هنگام ورود به خانه دین و شریعت رها می‌کنیم و بدون کلید داخل خانه شویم.

در عصر حاضر برخی ادعا کرده‌اند که احتیاج به عقل در حدود اثبات حجیت قرآن به کار می‌آید و زمانی که ما حجیت قرآن را با عقل ثابت کردیم، دیگر احتیاجی به عقل نداریم. و جواب ما به کلام این عده این است که حجیت عقل غیرقابل تخصیص است، یعنی اگر حجیت آن را در وسط راه ساقط و مخدوش دانستیم، حجیت عقل در اول راه هم مخدوش می‌شود و تخصیص بردار نیست. این همان چیزی است که از تعامل عقل به عنوان کلید قصد می‌کنند.

اما برخورد با عقل به عنوان روشنگر و چراغ همان چیزی است که روایاتی به این مضمون به ما رسیده است. امام علی(ع) از نبی اکرم(ص) روایت می‌کند که حضرت فرمود: «بدانید و آگاه باشید که مثل عقل در قلب، مثل چراغ در وسط خانه است» (مجلسی ۱۴۰۳: ۱/۹۹). وقتی به خانه‌ای وارد شویم و در آن چراغی نباشد،

امکان دیدن هیچ چیز وجود ندارد و اشیای خوب و بد قابل تمییز و تشخیص نیستند. حضرت (ص) عقل را به چراغ تشبیه فرمود، عقل نیز نور به انسان می‌بخشد و قوه تمییز خوب و بد، سالم و ناسالم را به انسان عطا می‌کند. این معنای عقل به منزله چراغ خانه است.

بدینسان سزاوار است که در روابط عقل با قرآن تمییز قائل شویم و موقعیت عقل در استنباط و استدلال احکام شرعی را معین کنیم. باید روشن ساخت که عقل چه نقشی در این مسیر دارد.

اگر عقل را به عنوان مرجع یا اساس، در همه مسائل صاحب نقش دانستیم و میان آن نقشهای سه‌گانه سابق تفاوتی قائل نشدیم، در این صورت تفسیر فلسفی می‌شود. بنابراین، تفاسیر بر اساس مبنایی که مفسر دارد به فلسفی، کلامی، عرفانی و تجربی تقسیم می‌شوند.

اگر مبنا نتایج فلسفی قرار گرفت، تفسیر فلسفی می‌شود. اگر مبنا نتایج علم کلام بود، تفسیر کلامی می‌شود. اگر علوم تجربی مبنا بود، تفسیر تجربی و قائم به مباحث علوم تجربی می‌شود. از همین جاست که تفسیر می‌تواند فلسفی یا کلامی یا طبیعی یا عرفانی یا علمی باشد. ولی تفسیر مرحوم سید طباطبایی، یعنی *المیزان*، نه فلسفی است، نه کلامی، نه عرفانی و نه تجربی، بلکه بیان قرآن با قرآن است که از عقل و نقل مثل دو چراغ استفاده می‌کند، چرا که با نقل نیز مانند عقل، همچون چراغ هدایتگر در تعامل است.

عقل مبنا و اساس فهم قرآن نیست

اگر سؤالی درباره حضرت حق، معاد، نبوت و امامت داشته باشیم و آن را از عقل پرسیم و عقل به واسطه قواعد و مبناهای فلسفی به آن جواب بدهد، سپس به سراغ قرآن برویم و آیات و شواهدی درباره این پاسخ گردآوریم، در این صورت جواب‌دهنده عقل است، نه قرآن کریم. از این جهت، عقل اساس فهم قرآن می‌شود.

وقتی می‌گوییم عقل را مبنا و اساس فهم قرآن قرار دهیم، بدین معناست که سؤال در آغاز متوجه عقل و راهکار فلسفی آن شود و قرآن هیچ نقشی جز آراستن پاسخ به آیات و شواهد نداشته باشد. این بر عکس صورتی است که در آغاز سؤال را متوجه قرآن کنیم و پیش روی قرآن بایستیم؛ ما سؤال کنیم و قرآن پاسخ بگوید. نهایت این است که پاسخهای قرآنی در بسیاری از مواقع در برگیرنده احتمالات متعددی است. لذا نیازمند هدایتگر و مرشدی هستیم که گامهای ما را به سمت مسیر معینی هدایت کند. در اینجاست که نقش عقل به عنوان روشنگر راه هویدا می‌شود. عقل دیگر روش و راه ایجاد نمی‌کند، بلکه هدایتگر و روشنگر راه است. اگر انسان راه و مسیر داشته باشد، ولی نور و چراغ روشنگر نداشته باشد، نمی‌تواند در مسیر راه برود و از آن منتفع شود.

بنابراین، ما پیش روی خود دو راه داریم: ۱. عقل ۲. قرآن. در راه نخست، ابتدا از عقل سؤال می‌کنیم، سپس آیات را بر آن تطبیق می‌دهیم. اما در راه دوم، ابتدا از قرآن سؤال می‌کنیم، ولی به کمک و هدایتگری عقل نیز نیازمند خواهیم بود. همین روش عیناً درباره نقش نقل نیز صادق است. بر همین اساس، علامه طباطبایی بین این دو حرکت و دو طریق تمایز و تفاوت ایجاد می‌کند. طریقی که عقل یا نقل را با دریافتها و نتایج آن دو، اساس و اصل قرار می‌دهد، طریقی تطبیقی است. اما طریقی که قرآن را پاسخگو قرار می‌دهد ولی به کمک عقل و نقل و هدایتگری آن دو، طریقی و روش تفسیری است (حیدری ۱۴۲۷: ۳۲۶). در اینجا دو نکته آشکار می‌شود:

اول: تفسیر المیزان از تفاسیر فلسفی نیست.

المیزان مباحث فلسفی را از مباحث تفسیری با عناوین مستقل جدا می‌کند و آنها را ضمن هم و آمیخته با هم ذکر نمی‌کند، چرا که مباحث فلسفی گرایش ویژه‌ای دارند و مباحث تفسیری نیز دارای گرایش خاص خودند.

دوم: می‌توان گفت سید طباطبایی شیوه عقلی را در معارف قرآنی که مرتبط با موضوع عقل و حدود آن است به کار می‌گیرد، اما فقط به همان معنایی که ذکر کردیم، یعنی عقل به منزله چراغی است که راهنمایی می‌کند و اساس مستقلی در برابر قرآن ندارد.

بررسی عقاید در خلال تفسیر

مقصود از عقاید هر جمله‌ای است که در برگیرنده دو عبارت «سزاوار است» یا «سزاوار نیست» نباشد. وقتی می‌گوییم «خدا موجود است»، این کلام متضمن جمله «انجام بده» یا «انجام نده» نیست. در این صورت، این کلام اعتقادی است. ولی وقتی گفته می‌شود «راستگویی نیکوست»، «ظلم قبیح است» یا «نماز واجب است»، همه این عبارات در برگیرنده معنای «سزاوار است» یا «سزاوار نیست» خواهد بود. بر اساس این تقسیم، به مورد اول اصطلاح جهان‌بینی و به مورد دوم اصطلاح ایدئولوژی اطلاق می‌شود. پس هر جمله‌ای که در بردارنده «سزاوار است» یا «سزاوار نیست» باشد، از حیث فکر و ساختار در اصطلاح ایدئولوژی داخل می‌شود. ولی هر عبارتی که تنها کاشف از واقع معینی باشد و از «سزاوار است» یا «سزاوار نیست» حکایت نکند، داخل جهان‌بینی می‌شود.

سؤالی که در اینجا طرح می‌شود این است: «المیزان» کتاب تفسیری است. آیا صحیح است از روشهای بررسی عقاید بحث کند؟

پاسخ سؤال فوق این است: اولاً: قرآن کریم با سایر کتب مثل کتب ریاضیات، فیزیک و شیمی تفاوت دارد. قرآن کتاب هدایت انسان است و انسان را به سمت کمال هدایت می‌کند. انسان برای رسیدن به کمال خلق شده است: «این کتاب، کتابی است که شکی در آن نیست» و «هدایتگر متقین است» (بقره: ۲). و «هدایتگر انسانهاست» (بقره: ۱۲۹). بنابراین، قرآن کتاب هدایت است.

ثانیاً: هدایت از خلال مجموعه‌ای از مسائل اعتقادی، به وجود می‌آید. جهان‌بینی به منزله‌ی زمینه‌ای است که انسان را مهیا و آماده می‌سازد تا به او گفته شود: «سزاوار است انجام بدهی» و «سزاوار است انجام ندهی».

بر این اساس می‌توان گفت: مهم‌ترین ویژگی *المیزان* این است که برای اظهار ویژگی هدایت در قرآن کریم تألیف شده است. کتابهای تفسیری از جهت مفاهیم و محوریت بحث با هم مختلف‌اند. اساس برخی از کتب تفسیری تاریخ، بلاغت، مسائل لغوی، مسائل علمی روز، مسائل عرفانی محض یا بیان ابعاد فلسفی خاص قرآن است.

اما واضح است که مرحوم علامه طباطبایی در *المیزان* به آشکار کردن این سیما از صفات خاص قرآن که کتاب هدایت است، دقت داشته است. از آنجا که هدایت بستگی به مجموعه‌ای از قواعد عقایدی و جهان‌بینی دارد، بنابراین *المیزان* اصولاً کتابی اعتقادی است. مرحوم علامه طباطبایی با اندیشه‌ی قبلی و نه اتفاقی چگونگی بررسی عقیده و مباحث اعتقادی را در خلال تفسیر ترسیم کرده است. مرحوم علامه اساساً قصد داشته است یک دوره عقاید تفصیلی با محوریت قرآن بنویسد.

دلایل مدعای فوق از این قرار است:

اولاً: علامه در مقدمه جزء اول از کتاب *المیزان* (طباطبایی ۱۳۹۱: ۱۳/۱). هفت محور را در تفسیر خود بیان می‌کند که محورهای کار او در تفسیرند. اگر نگوییم همه آنها طبیعت اعتقادی دارند، می‌توان گفت اکثر آنها دارای ماهیت اعتقادی هستند. دو محور اول و دوم مربوط به توحید ذات، صفات و افعال است. محور سوم نیز مربوط به امور ماورایی و غیبی و مرتبط با عقیده‌ی مسلمان است. محور پنجم مربوط به نبوت، ششم مربوط به برزخ و معاد و محور هفتم مرتبط به بالابردن نردبان عبودیت از خلال عقاید و اخلاق و اعمالی است که توحید خالصی که جوهره‌ی عقیده و اساس آن است، آن را اقتضا دارد.

ثانیا: آیاتی که درباره اصول دین و مباحث اعتقادی آمده، بیش از ثلث آیات قرآن است. شهید مطهری می‌گوید: آیات مربوط به معاد به تنهایی ۱۴۰۰ آیه یعنی قریب به ربع قرآن را در بر می‌گیرد. علاوه بر این، قرآن با گستردگی و تنوعی که در معارف دارد، بازگشت همه معارف آن به اصول اعتقادی است (حیدری ۱۴۲۷: ۳۱۲ - ۳۱۳).
به تعبیر مرحوم علامه طباطبایی:

«قرآن با گستردگی عجیبی که در معارف اصلی اش و فروع آنها اعم از اخلاق، احکام عبادات، معاملات، سیاسات، اجتهادها، وعده و وعید، داستانها و عبرتها دارد، همه بیاناتش به توحید، نبوت و معاد و فروع آنها و همچنین هدایت بندگان به آنچه مصلحت دنیا و آخرت آنها در آن است، بر می‌گردد.»

مرحوم علامه طباطبایی در روش اجرایی خود در *المیزان* جدایی کامل بین بحث تفسیری از مباحث روایی و بحث فلسفی ایجاد کرده و آنها را در هم ادغام نکرده است. ایشان هرگاه بحث فلسفی را در تفسیرش ذکر می‌کند، آن را کاملاً از بحث تفسیری جدا می‌کند. یا وقتی بحث روایی مطرح می‌کند، آن را تحت عنوان «بحث روایی» می‌آورد و از بحث تفسیری جدا می‌کند البته بسیاری از اوقات در بحث تفسیری وقتی در تفسیر آیه‌ای می‌خواهد معنایی را نقل کند می‌گوید: «همان‌طور که در بحث روایی خواهد آمد.» در واقع علامه ارشاد به روایت برای فهم قرآن می‌کند، ولی هیچ‌گاه آیه را در خلال روایت تفسیر نمی‌کند. یا وقتی بحث روایی یا بحث فلسفی را مطرح می‌کند تا معنای معینی را به دست آورد چنین می‌گوید: «این همان معنایی است که از آیه مبارکه استفاده کردیم.»

بنابراین، مرحوم علامه می‌خواهد یکپارچگی و انسجامی بین عقل و نقل و بحثهای تفسیری در قرآن به وجود آورد، ولی نه به این صورت که اساس را نقل یا عقل در فهم قرآن قرار دهد.

آن‌گاه که به بحث تفسیری می‌رسد نیز برای به کارگیری روش تفسیر قرآن با

قرآن، از آیات بهره می‌جوید (طباطبایی ۱۳۹۱: ۱۷/۳). ولی برای ایشان دیدگاه قبلی و پیشینی وجود دارد که راه را بر او روشن می‌کند. اگر از ایشان پرسیده شود: این معنا را چگونه از آیه استفاده می‌کنید؟ قطعاً پاسخ چنین خواهد بود: من چراغی دارم. - و آن چراغ از یک سو عقل است و از سوی دیگر روایات - که راه را برای من روشن می‌کند.

جایگاه روایت در تفسیر المیزان

از دیدگاه علامه، همان نقشی که عقل در روشن نمودن راه فهم معارف قرآن دارد، روایات پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) نیز دارند، ولی نه یک یا دو روایت، بلکه این نقش شامل همه روایات می‌شود. مثلاً هنگامی که روایات مسئله تدبیر را ملاحظه می‌کند، می‌یابد که همه آنها به این سمت و سو متمایل‌اند که خداوند مدبر همه چیز است. اما این تدبیر در ضمن اسباب ظاهری که در عالم هستی وجود دارند، مثل ملائک و اسباب طبیعی و سلسله علتها و...، جاری و ساری می‌شود.

در پرتو این مسیر عامی که روایات افاده می‌کنند، نقش امامت هم به عنوان جزئی از نظام اسباب و علل که وجود بر آن مبتنی است، فهمیده می‌شود. وقتی آدمی به روایات مراجعه کند و سپس متوجه قرآن شود، روایات راه را برای کشف معارف قرآن کریم روشن می‌کنند. مرحوم علامه طباطبایی بعد از بیان حدیث ثقلین در بیان نقش روایات اهل بیت (ع) چنین می‌نویسد: «بیان پیامبر (ص) حجیت را برای کلام اهل بیت (ع) و قرآن با هم قرار داده است. قرآن دلالت بر معانی آن دارد و کشف از معارف الهی می‌کند و اهل بیت (ع) راهنمای راه‌اند و مردم را به اهداف و مقاصد قرآن هدایت می‌کنند» (طباطبایی ۱۳۹۱: ۱۷/۳).

مرحوم علامه طباطبایی درباره اهمیت شیوه روایی و اینکه چگونه مفسر را به فراگیری روش فهم قرآن با قرآن قادر می‌سازد و مهارت تفسیر آیه به آیه را به او می‌بخشد چنین می‌نویسد:

«آنچه در تفسیر مسلم است این است در فهم قرآن، از قرآن استمداد گردد و آیه با آیه تفسیر شود. این امر نیز از طریق تمرین و ممارست در آثاری که از پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) نقل شده و مهیا نمودن ذوقی که از آنها به دست آمده ممکن می‌شود» (طباطبایی ۱۳۹۱: ۳/۱۷).

امامت جزء نظام آفرینش است

با مراجعه به مباحث عقلی و عرفانی می‌یابیم که خداوند واحد است و از واحد جز واحد صادر نمی‌شود. به عبارت دیگر، حکمت ازلی الهی اقتضا کرده است که خداوند موجودی را که واسطه در فیض برای موجودات پایین‌تر از خود است بیافریند. بنابراین، آنچه مهم است این است که برهان فلسفی حقیقت وجود موجودی را که خداوند سبب و واسطه برای اعطای فیض و وجود برای موجودات پایین‌تر از او قرار داده، به اثبات می‌رساند. آنچه ذکر شد بر اساس اصطلاح فلاسفه است. هنگامی که به عرفان مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که قائل به انسان کاملی است که او را قطب عالم امکان به حساب می‌آورد.

آن بحثی فلسفی و این یک بحث عرفانی در مسئله است. امتیاز سید طباطبایی در این است که از هر دو بحث به عنوان ابزار و روش و قواعد تامی که در محل خود به کار گرفته می‌شوند، بهره‌مند است. اما زمانی که با قرآن مواجه می‌شود، چراغی در اختیار دارد که راه را برای او روشن می‌کند.

وقتی علامه در برابر قرآن می‌نشیند، در مقابل چند راه قرار می‌گیرد. در اینجا است که اهمیت چراغی که از آن بهره‌مند است آشکار می‌شود. پس این چراغ است که راه را برای او روشن می‌کند؛ به این معنا که عقل و مکاشفه و روایت به او می‌گویند: به آن جهتی توجه کن که می‌گوید نظام وجود، نظامی است که در آن قطب و واسطه فیض وجود دارد. زمانی هم که قرآن کریم را باز کرده در برابر آن قرار می‌گیرد می‌بیند که تمام شواهد، این حقیقت را تأیید می‌کنند. در صورتی که اگر از این چراغ

بهره‌مند نبود، در مقابل این راهها سرگردان می‌شد و نمی‌دانست در مقابل این احتمالات متعدد چگونه عمل کند.

هنگامی که سید طباطبایی به مسئله امامت می‌رسد، معتقد است که این نظریه، امامت را بالاترین درجه وجودی می‌داند که انسان در بالاترین درجات تعالی و تقریب به سوی خداوند سبحان به آن می‌رسد.

وقتی هم از شواهد این امر بپرسیم، سخن خدای سبحان را که می‌فرماید: «همانا من در روی زمین خلیفه قرار دادم» (بقره: ۳۰) ذکر می‌کند و می‌نویسد:

«خلافت که عبارت است از قرار گرفتن یک چیز به جای چیزی دیگر، از این طریق محقق می‌شود که خلیفه در تمامی جهات وجودی، آثار، احکام و تدابیر مستخلف، حاکی از او باشد» (طباطبایی ۱۳۹۱: ۱/ ۱۱۵). سپس کلام خدای سبحان را ذکر می‌کند که می‌فرماید:

«اسما را به آدم آموخت، سپس آنان را به فرشتگان عرضه کرد... خدا گفت: ای آدم، اسما را به فرشتگان خبر ده» (بقره: ۳۱ و ۳۳). مفسر از این آیات، واسطه فیض بودن آدم را برای ملائکه استفاده می‌کند.

مفسران بسیاری این آیات را بررسی کرده‌اند، ولی نظریه انسان کامل و نظریه امامت در قرآن را از آیات به دست نیاورده‌اند. چه چیزی باعث شد که سید طباطبایی این نظریه را به دست آورد؟

کلام الهی خطاب به حضرت ابراهیم (ع) نیز چنین است: «همانا من تو را امام مردم قرار دادم» (بقره: ۱۲۴). این آیه مبارکه را اشعری، معتزلی و امامی می‌خوانند، ولی سید طباطبایی آن را سنگ زیربنا برای تأسیس امامت به منزله یک درجه وجودی قرار داده و به همراه مسائل مشکل مهمی طرح کرده است. این مسائل عبارت است از: امام با نص الهی قرار داده می‌شود، معصوم است، دائمی است به گونه‌ای که زمین خالی از امام نمی‌شود. امام از ناحیه خدای متعال تأیید می‌شود. اعمال بندگان از علم او مخفی نیست. امام باید به تمام آنچه مردم در زندگی و

آخرت به آن نیاز دارند، عالم باشد. شخصی که در فضایل نفسانی از امام بالاتر باشد یافت نمی‌شود. علامه تمامی این معانی را با تفصیلی که در *المیزان* ذکر کرده، از آیه شریفه بالا به دست آورده است (طباطبایی ۱۳۹۱: ۲۶۶/۱ - ۲۶۷).

چگونه علامه طباطبایی توانسته این معانی را به دست آورد و از آنها به این نظریه در امامت برسد؟ پاسخ این است که مرحوم علامه مجهز به مجموعه‌ای از دیدگاه‌هاست که راه را برای او روشن می‌کند و او را به جهت خاصی در قرآن سوق می‌دهد، به گونه‌ای که شواهد لازم را برای اثبات یک حقیقت به دست می‌آورد.

محوریت توحید نزد علامه

محوریت توحید به این معناست که تمامی قوانین و خطوط کلی و همه احکام جزئی و فرعی و کل قضایای اجتماعی و غیراجتماعی، باید بر محور توحید بگردد. بنابراین، هر قانون، حکم، فرع، فقه یا اخلاقی که با یکی از قوانین توحید منافات داشته باشد، باطل است (طباطبایی ۱۳۹۱: ۶۲/۱ - ۶۳).

علامه درباره محوریت توحید در زمینه عقاید می‌گوید: تمامی بحث‌های عقاید، از عدل گرفته تا نبوت و امامت و در نهایت معاد، می‌خواهد به یک حقیقت واحد یعنی توحید اشاره کند. محوریت توحید در زمینه عمل نیز این است که تمامی ملکات فاضله و رذیله رو به جهت واحدی دارند: یا انسان را به خدا نزدیک می‌کنند و یا او را از خدا دور می‌کنند. هر چیزی که مقرب باشد مطلوب است و هر چیزی که مبعد باشد متروک است. به همین سبب، محور در زمینه عملی قرب به خداوند است؛ هر عملی که انسان را به خدا نزدیک کند مطلوب است و هر عملی که انسان را از خدا دور کند متروک است.

بر همین اساس، وقتی به *المیزان* نگاه می‌کنیم، می‌بینیم شواهدی که سید طباطبایی در این معنا به کار برده بسیار است. علامه این آیه را می‌آورد: «تا اینکه در بین مردم به آنچه خدا می‌خواهد حکم کنی» (نساء: ۱۰۵) و سپس می‌نویسد: این آیه

و تعداد دیگری از آیات مشابه آن، متعرض معارف دقیق الهی (فلسفه)، اخلاق فاضل و قوانین دینی فرعی در عبادات و معاملات و سیاسات و امور اجتماعی و هر چیزی می‌شوند که مربوط به فعل انسان و عمل اوست. همه اینها نیز بر اساس فطرت و اصل توحید است، به گونه‌ای که همه این موارد با تحلیل به اصل توحید بر می‌گردد و این اصل با ترکیب به این امور رجوع می‌کند (طباطبایی ۱۳۹۱: ۱/۶۲).

علامه می‌گوید: طاعت به سبب اینکه انسان را به توحید نزدیک می‌کند، طاعت شمرده می‌شود. معصیت نیز به سبب اینکه انسان را از توحید دور می‌کند، معصیت شمرده می‌شود.

سید طباطبایی به دنبال کلام الهی: «الر این کتاب کتابی است از جانب حکیمی آگاه که آیات آن محکم و دارای حقیقتی واحد است و در عین حال تفصیل و شرح داده است» (هود: ۱)، می‌گوید: «آیات قرآنی معارف مختلف دین را در بر می‌گیرد؛ اعم از اصول معارف الهی و اخلاق کریمه انسانی و احکام شرعی مربوط به کلیات عبادات، معاملات، سیاسات و ولایات و توصیف همه مخلوقات، مانند عرش، کرسی، لوح، قلم، زمین، ملائکه، جن، شیاطین، گیاه، حیوان و انسان، و توصیف ابتدای خلقت و فنای آن و رجوع به خداوند سبحان، روز بعث و مقدماتش از عالم قبر و برزخ سپس برخاستن و حشر و سؤال و حساب و شهادت و قضاوت و بهشت یا آتش.

آیات قرآن با اینکه مشتمل بر این معارف الهی و حقایق حقه‌اند بر حقیقت واحدی که اصل است تکیه دارد و آن حقیقت همان چیزی است که اساس دین بر آن پایه‌گذاری شده است، یعنی توحید خداوند و توحید اسلام، توحید یعنی معتقد شویم خداوند متعال پروردگار هر چیزی است و جز او پروردگاری وجود ندارد. علامه سپس مطلب را چنین خلاصه می‌کند: این اصل با اجمالی که دارد، اصلی است که همه جزئیات معانی، معارف و قوانین قرآنی، با تحلیل به آنها بر می‌گردد (طباطبایی ۱۳۹۱: ۱۰/۱۳۴ - ۱۳۵).

شایسته است به قیدی که علامه برای توحید در سخن خود آورده توجه کنیم. علامه معتقد است توحیدی که اسلام به آن قائل است، غیر از توحیدی است که ادیان دیگر به آن قائل اند. این توحید یعنی اینکه یکتاپرست معتقد است خداوند سبحان پروردگار هر چیزی است و پروردگاری جز او وجود ندارد. او از هر جهت تسلیم خداوند سبحان است، در دل از چیزی جز خداوند نمی‌ترسد و در عمل به غیر او خضوع نمی‌کند، نه اینکه مانند فلاسفه یا علمای کلام معتقد به خدایی به نام «واجب الوجود» باشد. او معتقد باشد که مدبر و پروردگار عالمیان است. بر این اساس، قرآن حق توحید را مقدم بر هر حق دیگری در نظام وجود می‌داند. هرگاه چیزی از عقاید، اخلاق، سلوک یا تشریح با حق توحید تعارض کند، حق توحید مقدم می‌شود.

اثبات توحید خداوند نه اصل وجود او

سید طباطبایی معتقد است که مذاهب در اثبات خالق عالم که نامش واجب الوجود است با هم اختلاف ندارند. از نظر ایشان منشأ اختلاف این است که آیا این موجود مدبر است و وظیفه‌ای را برای بشر ایجاد می‌کند یا نه؟ به همین سبب می‌بینیم که قرآن کریم در صدد اثبات واجب الوجود نیست، بلکه جهت‌گیری آن در مسیر اثبات این نکته است که این موجود پروردگار عالمیان و مدبر این عالم است. علامه معتقد است قرآن کریم در بیشتر موارد فرض می‌کند که وجود خداوند سبحان بی‌نیاز از دلیل است. بنابراین، از دلیل اثبات وجود خدای سبحان که اولین مسئله در الهیات فلسفه و کلام است، بحث نمی‌کند. قرآن از این نقطه آغاز می‌کند که خداوند موجود واحد است یا متعدد. بنابراین، از مسئله توحید شروع می‌کند نه از مسئله اصل وجود. حتی آن آیاتی که متعرض اثبات وجود خداوند می‌شوند، دارای جنبه مرتبط با وحدت‌اند نه اینکه صرفاً مربوط به اصل وجود باشند. این بر خلاف روشی است که در فلسفه و کلام وجود دارد. علت این است که ندای قرآن، ندای فطرت

است، در حالی که فلسفه و کلام عقل را مخاطب قرار می‌دهند و عقل غیر از فطرت است. به همین سبب می‌بینیم که محور بحث‌های علامه طباطبایی فطرت است. علامه طباطبایی می‌گوید: «بنابراین، دین فطری است و فطرت آن را پذیرفته و قوه ممیزه انسان در مقابل آن خاضع است. بر همین اساس قرآن می‌فرماید: «رو به دین کن در حالی که حق‌گرا هستی و این بنا بر فطرتی است که خداوند مردم را بر اساس آن آفریده است و تبدیلی در خلقت الهی نیست.» بنابراین، دین فطری است و فطرت اگر با صفای دل ظهور پیدا کند، ناگزیر از دین است» (طباطبایی ۱۳۹۱: ۱۰/۳۱۹).

ارائه مفهوم علمی و عملی

مباحث فلسفی و کلامی در صدد به دست آوردن مفهوم تربیتی از مفهوم علمی نیستند. وقتی علوم ریاضی از واقعیت موجود در زندگی عالم و نظام دقیق و محکم حاکم بر آن بحث می‌کنند، در صدد هدایت یا عدم هدایت شخص به خداوند سبحان نیستند. این امر وظیفه ریاضی‌دان یا فیزیکدان یا فیلسوف نیست. تنها دین است که می‌خواهد انسان را به کمال برساند. بنابراین، از نکات اساسی که در قرآن وجود دارد و سید طباطبایی آن را مکرر می‌گوید این است که این کتاب هیچ‌گاه مفهوم عقایدی را مطرح نمی‌کند، مگر اینکه در کنار آن مفهوم تربیتی و اخلاقی به دست آمده از آن را نیز ذکر می‌کند.

برای مثال، در سوره بقره آمده است: «ای مردم، پروردگارتان را که شما و گذشتگان را آفریده پرستش کنید. باشد که پرهیزگار شوید» (بقره: ۲۱). این آیه شریفه بعد از ذکر عبادت تقوا را مورد نظر قرار می‌دهد. سپس خداوند سبحان می‌فرماید: «آن خدا خدایی است که زمین را برای شما بستری گسترده و آسمان را بنای برافراشته قرار داد و از آسمان آبی فرود آورد و به وسیله آن برای شما از میوه‌ها و محصولات رزقی پدید آورد. پس برای خدا شریک قرار ندهید» (بقره: ۲۲). چنان‌که مشاهده می‌کنید، این آیه شریفه بعد از آنکه مانند علم کلام از یک مطلب علمی

راجع به منعم بودن خداوند سبحان سخن می‌گوید، بلافاصله می‌گوید «برای خداوند شریک قرار ندهید.» این همان مفهوم عملی است که از این نظریه و یا از این مقوله علمی به دست می‌دهد (حیدری ۱۴۲۷/ب): (۳۳۷).

قرآن همواره در صدد است از مفهوم علمی و مطلب عقیدتی، مفهوم عملی و نتیجه سلوکی به دست آورد و بدین ترتیب اخلاق و تربیت را در کنار مفاهیم عقایدی جمع می‌کند. سید طباطبایی از آثار این روش قرآنی در تفسیر خود تبعیت می‌کند. او معتقد است که قرآن کریم کتاب هدایت است و به همین سبب می‌خواهد سیمای قرآن در زمینه ذکر مفاهیم اخلاقی و تربیتی، بعد عملی را آشکار کند. علامه طباطبایی در اشاره به این ویژگی قرآنی می‌گوید: «این عادت قرآن است که اصول معارف، قصه‌ها، احکام و قوانین را بیان کرده و سپس همه آنها را با موعظه و توصیه کامل می‌کند تا اینکه علم از عمل جدا نشود، چرا که علم بدون عمل در اسلام ارزشی ندارد» (طباطبایی ۱۳۹۱: ۲/ ۷۹).

نظریه حق توحید، نه حق حیات

این نظریه سه امر را تحت پوشش قرار می‌دهد: ۱. حقوق جامعه؛ ۲. روابط بین‌المللی؛ ۳. نظام قضایی و اداری. در ذکر حق توحید و تقدم آن بر سایر حقوق، علامه طباطبایی در *المیزان* می‌گوید: «قرآن اثبات کرده است که مهم‌ترین حقوق انسانی، توحید و قوانین دینی مبتنی بر آن است» (طباطبایی ۱۳۹۱: ۲/ ۷۱). بر این اساس، زمانی که انسان مرتد می‌شود، آنچه بر او حاکم است حق حیات نیست، بلکه حق توحیدی است که برای جامعه وجود دارد. زمانی هم که حق حیات با حق توحید تعارض و تراحم پیدا کند، حق توحید مقدم می‌شود.

اگر بخواهیم نظریه حقوق انسان را در اسلام تأسیس کنیم، ناگزیریم حق توحید را محور آن قرار دهیم. هر حقی هم که در تعارض با این حق باشد، ساقط شده و بی‌ارزش است. مسئله به تأسیس نظریه حقوق انسان در اسلام ختم نمی‌شود، بلکه

به چگونگی تعامل در حوزه روابط بین‌المللی نیز سرایت می‌کند. بنابراین، باید دید وقتی می‌خواهیم با کشورها و جوامع دیگر تعامل کنیم مبنا و منشأ تعامل چه چیزی خواهد بود؟ اگر جامعه ایمان به توحید داشته باشد، نوع خاصی از روابط برقرار خواهد بود...» (مجله قضایا اسلامیة: شماره‌ی دوم). علامه طباطبایی از همین نکته تمایز نظریه اسلامی را از نظریه غربی استفاده می‌کند.

علامه طباطبایی در تفسیر بزرگ خود، مهم‌ترین مباحث ولایت فقیه را مطرح کرده و آنها را از محوریت توحید در قرآن کریم استفاده کرده است. بنابراین، هر چیزی که در تعارض با محوریت توحید است، از درجه اعتبار ساقط است.

نتیجه‌گیری

برخی از نوآوری‌های علامه در تفسیر المیزان عبارت است از:

۱. روش تفسیر قرآن با قرآن.
۲. بیان نقش عقل در تفسیر.
۳. بیان روش روایت در تفسیر.
۴. پرداختن به علوم مختلف در عین جداسازی آنها.
۵. بیان عقاید در ضمن تفسیر.
۶. بیان نظریه امامت و اینکه امامت جزئی از نظام وجود است.
۷. بیان محوریت توحید در عقاید و اخلاقیات.
۸. نظریه حق توحید نه حق حیات و لوازم آن.

کتابنامه

١. قرآن کریم.
٢. ابراهیم مصطفی، احمد زیات حامد عبدالقادر محمد بن نجار، المعجم الوسيط، تحقیق: مجمع اللغة العربية.
٣. حیدری، سید کمال، (الف) اصول التأویل و التفسیر، دار فراق، الطبعة الثانية، ١٤٢٧ق.
٤. حیدری، سید کمال، (ب) مدخل الى مناهج المعرفة، دار فراق، الطبعة الثانية، ١٤٢٧ق.
٥. رازی، فخرالدین محمد بن عمر بن الحسین بن الحسن بن علی التیمی البکری الرازی الشافعی، التفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب، بیروت، دارالکتب العلمیة، الطبعة الاولى، ١٤٢١ق.
٦. راغب اصفهانی، ابی القاسم حسین بن حمد، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر الكتاب، الطبعة الثانية، ١٤٠٤.
٧. صبحی صالح، نهج البلاغة، قم، دارالهجرة.
٨. طباطبائی، محمدحسن، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی، دوم، ١٣٩١ق.
٩. فراهیدی، احمد بن خلیل، العین، تحقیق: دکتر مهدی مخزومی، دکتر ابراهیم سامرائی، دوم، دارالهجرة، ١٤٠٩ق.
١٠. فضلی، عبدالهادی، اصول البحث العلمی، قم، مؤسسة دارالکتب الاسلامیة.
١١. مجله‌ی قضايا اسلامية، شماره دوم، ١٤١٦ق.
١٢. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت، مؤسسة الوفاء، دوم، ١٤٠٣ق.