

کاوشی نو در معارف قرآنی

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۱، پیاپی ۱

صص ۹۵-۱۱۶

مکاتب ظاهرگرا در تفسیر قرآن

مینا شمخی*

چکیده

در تاریخ تفسیر قرآن شاهد مکاتب مختلف تفسیری در باب فهم و برداشت آیات الهی هستیم که از یک سو، هر کدام در بستر و ریشه‌ها و عواملی شکل گرفته و از دیگر سو، هر یک از آنها، آثار و تأثیرات خود را بر حوزه اندیشه اسلامی بر جای گذاشته است. در این مقاله از میان مکاتب مختلف و فراوان تفسیری، به بررسی مکتبی عمده و کاملاً متمایز که خود شامل مکاتب فرعی دیگری می‌شود، پرداخته و در باره مبانی آن سخن خواهیم گفت. این مکتب که در طول زمان و تاریخ اسلام به حیات خود ادامه داده و افراد زیادی را زیر لوای خود گرفته، عبارت است از مکتب تفسیر ظاهری.

مراد از تفسیر ظاهری، تفسیری است که بر اساس وضع و قراردادهای لفظی و یا دلالت‌های عقلی انجام گیرد و مکاتب ظاهرگرا، مکاتبی هستند که استناد به ظاهر آیات و مدلول لفظی آنها را در تفسیر قرآن، لازم می‌دانند. از این رو، این مکتب در مقابل مکتب باطنی - غیرظاهری - قرار دارد. بنابراین، عنوان مکتب تفسیر ظاهری، عنوان عامی است که بر هر مکتب و نظریه‌ای که با این مبنا به تفسیر بپردازد، اطلاق می‌شود. این مکتب، طیف‌های گوناگونی را شامل می‌شود که مهمترین آنها را یادآوری می‌کنیم.

واژه‌های کلیدی:

مکاتب تفسیری، مبانی تفسیر، تفسیر ظاهری، ظاهرگرایان، سلفیون، تأویل گرایان.

مقدمه

بی شک، در طول تاریخ شرح و تفسیرهای فراوانی بر قرآن کریم نوشته شده است، چنانکه نظیر آن را نمی‌توان دربارهٔ هیچ کتابی - چه بشری و چه الهی - یافت. این نگاه‌ها برخی کل قرآن و برخی بخش یا سوره‌ای از آن را تفسیر کرده‌اند، اما متأسفانه بسیاری از آنها اکنون موجود نیست. تفاسیر قرآن، هر یک با صبغه‌ها، شیوه‌ها و رویکردهای خاصی نوشته شده است و هر یک بر اساس اندیشه‌ها، خصایص فکری و یافته‌های مفسر، به شرح آیات پرداخته‌اند که دربر دارندهٔ مکتب فکری هر مفسر است. برای مثال، تفاسیر به «روایی»، «قرآن به قرآن»، «کلامی»، «فلسفی»، «فقهی» یا «عقلی - اجتهادی» و... توصیف می‌شوند. به بیان دیگر «مکتب تفسیری»، مجموعه‌ای از مبانی است که تفسیری را از مجموعه‌های مشابه جدا می‌کند. برای نمونه «تفسیر شیعی» از مبانی و اصولی برخوردار است که «تفسیر معتزلی» در همه مبانی با آن مشترک نیست و تنها در بخشی از آن اشتراک دارد و همین نقاط مختلف، سبب تمایز تفسیر آنان می‌شود.

همچنین «تفسیر ظاهری» و «تفسیر غیر ظاهری» نیز با یکدیگر تفاوت دارند، زیرا ظاهرگراها و باطن‌گراها هر کدام مبانی خاصی برای خود دارند که سبب تفکیک مکتب تفسیری آنها از یکدیگر می‌شود. اگرچه ممکن است مکاتب تفسیری در بیشتر مبانی با هم مشترک باشند، ولی این امر سبب یکسانی آنها نمی‌شود. به هر حال، برای جداسازی دو مجموعه یا دو مکتب لازم نیست آن دو در اکثر موارد متفاوت بوده یا در مبانی خود با یکدیگر تباین کلی داشته باشند، بلکه همین که در اصول، مبانی و

پیش‌فرض‌های خود با یکدیگر تباین جزئی داشته باشند، کافی است.

در این قسمت به بررسی مکتب ظاهری تفسیر قرآن می‌پردازیم. البته، تنها به بیان دیدگاه‌های ظاهرگرایان و اهل حدیث پرداخته، بلکه هر مکتبی را که به نوعی به ظاهر الفاظ قرآن توجه دارد، متذکر می‌شویم.

۱. مفهوم تفسیر ظاهری

مقصود از مکاتب ظاهرگرا در تفسیر قرآن، کشف مراد خداوند متعال از واژه‌ها و گزاره‌های قرآن بر اساس مدلول لفظی - خواه این مدلول مطابقی یا التزامی و یا تضمنی باشد^۱ - و یا استلزام عقلی و استدلال منطقی است. تفسیر ظاهری قرآن را می‌توان به دو دسته تفسیر ظاهری لفظی و تفسیر ظاهری عقلی تقسیم نمود، زیرا مفسران مسلمان در استناد به ظواهر کتاب و سنت به یک شیوه عمل کرده‌اند. این دیدگاه‌های تفسیری در مبانی خود با یکدیگر اختلاف‌های اساسی دارند که در طول بحث به آنها اشاره می‌شود.

۲. تفاسیر ظاهری لفظی

بی‌شک، ظاهرگرایی در تفسیر متون مقدس قدیم‌ترین شیوه به شمار می‌آید. مکتب ظاهری به معنای اکتفا به ظاهر و تعدد بر معنای لغوی و ابتدایی واژه‌های نصوص و آیات، نمودهای متعددی در میان مسلمانان داشته است. برای نمونه، در زمینهٔ کلام و مسائل کلامی، عقیده به رؤیت خدا، عقیده به جهت داشتن و دارای اعضا و جوارح بودن خدا، اعتقاد به سر زدن معصیت از پیامبران، عقیده به شرک بودن

به عنوان مثال یکی از مهمترین مباحث قرآنی مورد اختلاف متکلمان مسلمان، بحث صفات خبری خداوند است که برداشت‌های مختلفی نسبت به چنین صفاتی وجود دارد. مقصود از صفات خبری، آن دسته از صفاتی است که در قرآن کریم و احادیث برای خداوند ذکر شده است و هرگز عقل به آن راه ندارد، مانند؛ وجه، ید، عرش، عین و نیز رؤیت خدا در روز قیامت و مانند آن که در روایات، وارد شده است.

نظر به اینکه در بسیاری موارد، حفظ معنای لفظی و ظاهری الفاظ قرآن موهم تشبیه و تجسیم و انسانوارگی خداوند می‌گردد، در بحث از ظاهرگرایی بسیار حایز اهمیت است. اگرچه هیچ یک از فرقه‌های مسلمان قائل به تشبیه نیستند، حتی افرادی از گروه مجسمه که برای خداوند ملامسه و مصافحه و اعضاء و جوارح اثبات می‌کنند، نیز به گونه‌ای خود را از تشبیه مبرا می‌دانند. مثلاً از داود جورابی نقل می‌کنند که گفت: «إِنَّ مَعْبُودَهُمْ جِسْمٌ لَا كَالْجِسَامِ وَ لَحْمٌ لَا كَاللَّحْمِ» (شهرستانی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۰۳) و داشتن چنین اعتقادی را نفی می‌کند، لیکن بعضی از آنها به خاطر تکیه بر ظاهر الفاظ در ارائه تفسیر از این مطلب گرفتار تشبیه می‌گردند و به عبارتی، چنین عقیده‌ای از ملزومات تفسیر آنان به تجسیم و تشبیه است.

۱-۲. ظاهرگرایان تشبیهی

روش اخذ به ظواهر آیات و روایات و اعتقاد به مدلول ظاهری آنها، هرچند که مستلزم تشبیه و تجسیم خداوند گردد، شیوه این گروه است. اینان مسلمانانی بودند که خداوند را به صفات موجودات متصف کرده‌اند و برخی از آنها، دچار افراط شده و به تجسیم و تشبیه محض گراییده‌اند. اهل حدیث^۲ و

توسل و درخواست شفاعت و... که در نحله‌های مختلف کلامی، از اشاعره گرفته تا اهل حدیث، جهمیه، مشبهه، مجسمه و... وجود داشته و دارد، از این جمله است. همچنین تکیه، بر ظاهر آیات و عدم تعمق و تفقه در آن در مکتب‌هایی مانند ظاهریه و حنابله، جلوه‌هایی از ظاهرگرایی و قشری‌گری در فهم متون دینی به صورت کلی و قرآن به گونه‌ای خاص است. پیدایش جریان ظاهرگرایی، ریشه در اموری گذرا و تاریخی از قبیل: عدم رشد فکر مسلمانان یا واکنش در برابر حرکت افراطی عقل‌گرایی معتزله داشته است، یا برخاسته از عوامل پایدار و ماندگاری همچون خط‌پذیری عقل، برتری یافته‌های دینی بر معرفت‌های عقلی و جز آن است. باید به این نکته مهم توجه کرد که ظاهرگرایی در مکتب فقهی و کلامی اهل سنت، حضور و سابقه بیشتری دارد تا مکتب اهل بیت(ع)، زیرا در زمان ائمه اطهار(ع)، اصحاب، بیشتر در فهم قرآن به خود آنان مراجعه و ائمه نیز مفاهیم را به صورت تحلیلی ارائه می‌کردند و چنانکه نمودهایی از ظاهرگرایی، به ویژه در زمینه روایات در برخی کلمات پیروان این مکتب به چشم می‌خورد، پس از دوران ائمه (ع) پدید آمده است. در این مکتب تفسیری شاهد سه رویکرد هستیم که هر یک از آنها در قبال صفات خبری خداوند و تفسیر آیات مربوط به آن، موضع متفاوت دارند.

نخستین رویکرد، پذیرش معنای ظاهری الفاظ و در نتیجه، تشبیه‌گرایی بی‌ضابطه از ظواهر قرآن و سنت و دومین رویکرد، تفویض و واگذاری معنای صفات خبری به خداوند و ناآگاهی از کیفیت آنها و رویکرد سوم مربوط به ظاهرگرایان سلفی است.

حمل کرده، تأویل این نوع آیات را روا نمی‌دانند و حتی از این نوع آیات در جهت تأیید عقیده خود استفاده می‌کنند.

۲-۲. ظاهرگرایان تفویضی

دومین گروه از ظاهرگرایان، ظاهرگرایان تفویضی هستند. اینان که از اهل حدیث می‌باشند، می‌گویند باید این نوع از صفات خدا، بر همان معانی لغوی حمل شود و نباید آنها را تأویل کرد، ولی برای دوری از تهمت «تشبیه» و «تجسیم» می‌گویند کیفیت صفات خبری او، برای ما روشن نیست. به عبارت دیگر، این دسته از ظاهرگرایان در عین انتساب صفات مخلوقات به خداوند، هرگونه تفسیر ظاهری و باطنی و لغوی را ممنوع می‌شمارند و می‌گویند تفسیر و تأویل این الفاظ جایز نبوده، کیفیت آن در نظر ما مشخص نیست.

بیشتر اهل حدیث، بعضی از حنابله، ابوالحسن اشعری، ابن تیمیه و پیروانش این عقیده را دارند. به این گروه «صفتیه» نیز می‌گویند، زیرا اینان به صفات خبری، معترف بودند و خود را مکلف نمی‌دانستند که تفسیر و تأویل آیات را بدانند. در نظر آنان آنچه تکلیف است، اعتقاد به این است که او شریکی ندارد (شهرستانی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۹۵).

بیشتر فرقه‌های اهل حدیث به تقلید از احمد بن حنبل و با استناد به سخن مالک بن انس درباره آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) که گفته است: «الاستواء معلوم و کیفیت مجهول و السؤال عنه بدعة»، معنای ظاهری صفات خبری را پذیرفته، سپس با آوردن لفظ «بلا کیف»^۳ به زعم خویش خواسته‌اند خود را از تهمت تشبیه دور سازند.

ظاهریه، محمد بن کرام (م ۲۵۵ ق) و پیروانش از این جمله‌اند. گروهی از فقهای اهل سنت که مرکز آنان سرزمین حجاز بود، تنها بر ظواهر قرآن و حدیث تکیه می‌کردند و عقل را به طور مطلق انکار می‌نمودند. اینان به «اهل حدیث» یا «اصحاب حدیث» مشهور بودند و در رأس آنها مالک بن انس (م ۱۷۱ ق)، محمد بن ادریس شافعی (م ۲۴۰ ق) و احمد بن حنبل (م ۳۰۳ ق) قرار داشتند.

اهل حدیث شیوه فقهی خویش را در عقاید نیز به کار گرفته، آن را تنها از ظواهر قرآن و احادیث اخذ می‌کردند. آنان نه تنها عقل را به عنوان منبعی مستقل برای استنباط عقاید قبول نداشتند، بلکه مخالف هر گونه بحث عقلی پیرامون احادیث اعتقادی بودند. آرای ابن حنبل در این زمینه بیش از دیگران در میان اهل سنت تأثیر داشته است. شهرستانی نیز یادآور شده که عده‌ای از ظاهرگرایان، ملامسه و مصافحه با خدا را جایز دانسته و گفته‌اند: «مسلمانان خالص و واقعی چنانچه در اثر ریاضت نفس به مرتبه اخلاص و اتحاد محض نایل شوند، می‌توانند در دنیا و آخرت با او معانقه کنند» (شهرستانی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۰۵).

برخی از محققان بر این باورند که عقیده بر تجسیم در اعتقادات ساختگی قوم یهود سابقه داشته است: «قوم یهود بر مذهب تشبیه بودند و رفت و آمد را در مورد خداوند جایز می‌شمردند و معتقد بودند که خداوند در کوه طور، در میان ابرها بر حضرت موسی (ع) تجلی کرده است و فکر می‌کردند در زمان حضرت محمد (ص) مثل آن تجلی صورت گرفته است».

این گروه با توجه به دیدگاه تشبیه‌گرایانه خود در برخورد با چنین آیاتی، آنها را به مدلول ظاهریشان

در مقابل واژه «خلف»، به معنای متأخران به کار می‌رود و در اصطلاح فرهنگ اسلامی، وقتی واژه سلف به کار می‌رود، معمولاً صحابه و تابعان و محدثان بزرگ قرن دوم و سوم قمری قصد می‌شود. مراد از سلف صالح، همان مصدر اول راسخون در علم هستند که به هدایت نبی، هدایت یافته و حافظ سنتش هستند که خدا آن‌ها را برای همراهی پیامبر انتخاب کرده است (شهرستانی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۸۴).

شهرستانی نقل می‌کند که سلفیه درباره صفات الهی با یکدیگر اختلاف داشتند. گروهی از آنان تمام صفاتی را که در احادیث وارد شده، به خدا نسبت می‌دادند و حتی صفات الهی را به صفات مخلوقات تشبیه می‌کردند، گروه دیگر ضمن اثبات صفات، آن‌ها را به گونه‌ای تأویل می‌کردند که مستلزم تشبیه نگردد. گروه دیگر از یک سو تشبیه را رد نموده و از سوی دیگر از تأویل احادیث خودداری می‌کردند و در واقع، از مسلک تفویض پیروی می‌نمودند. بنابراین، در میان سلفیه سه نظر تشبیه، تأویل و تفویض مطرح است.^۴

سلفیون اتفاق دارند که معنی آیات صفات را می‌دانند و نسبت به تفسیر آن جاهل نیستند، ولی آن نکته‌ای که از نظر آنها نهی شده، از آن پرهیز می‌کنند، غور و بررسی در بحث کیفیت است، زیرا علم به آن فقط به خدا اختصاص دارد. آنها نسبت به دانستن حقیقت و کیفیت چنین صفاتی تکلیفی ندارند، زیرا کیفیت و تأویل آن را جز خدا نمی‌داند. این شأن تمام آیات قرآنی است که به صفات خدا مربوط می‌شود و یا آیاتی که از قیامت و بعث و... سخن می‌گویند^۵ (الجلنبد، بی‌تا، ص ۷۲-۷۳).

اشاعره نیز معتقدند، این صفات به همان معنای ابتدایی و ظاهری برای خداوند ثابت است، اما اینکه چگونه است و شبیه به چه چیز است، ما نمی‌دانیم، نه مانند دیگر موجودات است تا تشبیه و تجسیم لازم آید، و نه می‌شود تأویل معتزلی را برای این آیات پذیرفت. از نظر اشعری‌ها، این صفات حقیقتاً برای خداوند وجود دارد، ولی بحث درباره چگونگی و کیفیت آنها روا نیست. برخی از اشاعره (اشاعره متأخر) درباره صفات خبری خداوند به «تفویض» معتقدند. آنها ضمن انتساب این صفات به خداوند و ایمان به آنها، از هر گونه اظهار نظر نسبت به مفاد و مفهوم این الفاظ خودداری می‌کنند و چون معنای آن را نمی‌دانند، تفسیر و چگونگی آن را به خود خدا وامی‌نهند. از نظر این گروه هر نصی را که موهم تشبیه و تجسیم باشد، مانند الفاظی که درباره اعضا و جوارح استعمال می‌شوند، نمی‌توان بر مبنای ظاهری‌اش حمل کرد، بلکه باید علم آن را به خدا واگذار کرد.

۲-۳. ظاهرگرایان سلفی

دسته دیگر از ظاهرگرایان، ابن تیمیه و سلفی‌ها هستند. در واقع، این تفکر که از اهل حدیث و در رأس آن احمد بن حنبل آغاز شد، بعدها به وسیله اشاعره تا حدی تعدیل و در قرن هشتم توسط ابن تیمیه با عقاید جدیدی نظیر نفی توسل و شرک و کفر دانستن آن، نفی شفاعت و تبرک جستن، انکار فضایل ائمه (ع) و... ادامه یافت و در سده‌های اخیر نیز محمد بن عبدالوهاب به انتشار افکار او پرداخت.

وهابیه، در مورد خود عنوان «سلفیه» را به کار می‌برند. واژه «سلف» به معنای پیشینیان و قدماست و

نبی گرفتند و هنگامی که از مسأله‌ای از آنها پرسیده می‌شد، [از آیات صفات] معنا را اثبات و کیفیت آن را نفی می‌کردند، نظیر قول مالک در آیه استواء. بدین ترتیب، سلفیه تمام اوصاف خدای سبحان یا امور مربوط به وی را که در قرآن کریم یا سنت آمده است، ثابت می‌دانند، بدون آنکه [این آیات را] به تأویل برند یا به خلاف ظاهر آن تفسیر کنند و در خصوص چگونگی و ویژگی صفات، راه تفویض را پیشه کرده، علمش را به خدا وامی‌گذارند.^۶ در شیعه نیز دو فرقه غلات و اخباریان به ظاهرگرایی معروفند.

۲-۳-۱. رؤیت خداوند از نگاه ظاهرگرایان

گروهی از اهل حدیث که به مشبهه حشویه معروفند، بر این باورند که خداوند را می‌توان با چشم دید. اشعری در این موضوع نیز راهی میانه می‌جست تا از افراط و تفریط در امان ماند. او معتقد است که خداوند دیده می‌شود، اما دیدن خدا مانند دیدن سایر اجسام نیست (اشعری، ۱۹۵۵م، ص ۳۲).

اشاعره معتقدند که خداوند جسم نیست و در جهتی قرار ندارد، از این رو، شرایطی، مانند مواجهه و تأثر حدقه و غیره محال است، با این حال می‌تواند مثل ماه شب چهارده بر بندگانش منکشف شود و به دیده درآید، چنانکه در احادیث صحیح وارد شده است. او در ادامه سخن تأکید می‌کند که: «دلیل ما هم عقل است و هم نقل، اما اصل در این باره نقل است» (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، صص ۱۱۵-۱۱۶).

دلیل عقلی اشاعره که به «دلیل الوجود» معروف است، این است که هر چیزی که موجود است، قابل رؤیت است، مگر این که مانعی در کار باشد. به بیان دقیقتر، صرف وجود اشیا مقتضی امکان رؤیت

ابن تیمیه می‌گوید: «این تأویلات همگی از تأویلات «بشر ابن غیاث المریسی» گرفته شده، سپس از طریق زمخشری در کشاف به کتب تفسیر راه یافته است، اما از سلف چیزی در این رابطه نقل نشده و سخنان آنها در کتب تفسیر روایی، مانند طبرسی در تفسیرش و سیوطی در «الدرر المثور» مشخص شده است (طبرسی، ۱۴۳۶ق، ص ۹۴).

در این کتاب‌های تفسیری اقوال سلف در معنای «استواء» نقل شده است که مراد از آن «غلو و ارتفاع» است و در لغت چیزی که معنای تأویلی آن را تأیید کند، وجود ندارد. از این رو، سلف به استوای خدا بر عرش همان گونه که خود خبر داده، ایمان آورده، و آیات استوای را به برگرداندن از ظاهرشان به تأویل نبرده و بحث از کیف آن را وانهاده‌اند. معنای «علو» برای خداوند از نظر سلفی‌ها معنایی حقیقی است، نه مجازی، پس استواء، استیلا نیست، زیرا آن متضمن مجاز است و مجاز نوعی دروغ محسوب می‌شود» (الجلیند، بی‌تا، صص ۸۸-۸۹).

وی معتقد است خداوند به فرموده خود، دین و نعمت خود را برای حضرت رسول (ص) و اصحاب کامل کرده است: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا...» (مائده: ۳)، پس محال است که مسأله ایمان به خدا و علم به او و صفاتش در قرآن و حدیث مبهم و مشتبه فرو گذاشته شود و خداوند در بیان آنچه از صفات و اسماء که بر او واجب است یا ممتنع، فرق نگذارد.

آنچه ابن تیمیه در این باره می‌گوید، در این اعتقاد ریشه دارد که قرآن به طور کلی در زمان پیامبر (ص) تفسیر شده و دلیل عقل و نقلی بر آن دلالت دارد و سلف صالح نیز آیات صفات را از صحابه و صحابه از

بوده، سخن گفته است و با همین مبنا پیش فرض آنها، این است که مردم عرب صدر اسلام معانی و مقاصد قرآن را در همه زمینه‌ها به خوبی درک می‌کردند و نتیجه دیگری نیز که گرفته‌اند، این است که همان درک و برداشت آنها برای ما نیز حجت است. از این رو، کسی حق ندارد آیات و مفاهیم قرآن را طبق پیش‌فرض‌های فلسفی — کلامی تأویل نماید. ظاهرگرایان برای توجیه این مبناي خود معمولاً بر دو نکته تأکید می‌کنند:

یکی آنکه، عرف خاص اختصاص به گروه خاصی را می‌رساند، در حالی که قرآن برای هدایت مردم نازل شده است، مانند: «هُدًى لِّلنَّاسِ».

دوم آنکه، قرآن بر این نکته تأکید کرده که به زبان عربی مبین نازل شده است. بنابراین، باید مفاهیم آن به گونه‌ای باشد که برای همه قابل فهم باشد.

تبيين معنای زبان عرف خاص نشان خواهد داد که قرآن علاوه بر به کارگیری زبان عرف عام خود دارای عرف مخصوص به خود است و برای فهم آن باید به این زبان آشنا شد. در نقد این مبنا باید گفت قرآن کریم گرچه در بیان مراد خود از خزانه لغت موجود در عرف عام بهره گرفته است، اما لزوماً در همه موارد همان معانی معهود در عرف عام را قصد نکرده است، بلکه زبان قرآن و شیوه گفتار آن زبان خاص و عرفی ویژه است. البته، این عرف خاص ناقص چارچوب‌ها و نظام ساختار زبانی عرف عام نبوده، بلکه از درون آن عبور نموده، ویژگی‌های متمایز خود را از جهت ساختار دارد.

بر این اساس، قرآن کریم افزون بر ساختار زبانی عرف عام، عقلاً برای انتقال معانی ظاهری، سبک‌های دیگری را نیز به کار گرفته تا به معانی باطنی آن منتقل

آنهاست. بنابراین، چون خداوند موجود است و لازمه دیده شدنش امر محالی، مانند حدوث و تشبیه نیست، پس رؤیت خدا عقلاً ممکن است. (اشعری، ۱۹۵۵م، ص ۳۳).

اشاعره با اینکه خود را اهل تنزیه و خداوند را منزّه از جسم و جهت می‌دانند، اعتقاد دارند که خداوند در قیامت برای مؤمنان آشکار می‌شود و آنها می‌توانند خدا را ببینند، اما در باره کفار چون خداوند می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ»؛ زهی پندار، که آنان در آن روز، از پروردگارشان سخت محجوبند (مطففین: ۱۵)، کفار از رؤیت پروردگار در آخرت محجوب و ممنوعند.

از نظر فخر رازی نیز مؤمنان در قیامت می‌توانند خدا را ببینند. او در اثبات نظر خود؛ یعنی رؤیت در آخرت، دلایلی در ذیل آیات ارائه داده، دیدگاه معتزله را رد می‌کند. وی برای تأیید نظر خود به آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» استناد کرده و چهار وجه را برشمرده است (فخر رازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۳، صص ۱۰۲-۱۰۴).

نظیر چنین دیدگاهی نیز از ابن تیمیه نقل شده است. او می‌گوید در این آیه «ادراک» نفی شده است؛ ادراکی که به معنای احاطه باشد. صرف رؤیت مورد انکار قرار نگرفته است، زیرا معدوم نیز دیده نمی‌شود و در دیده نشدنش نیز مدحی لازم نمی‌آید و گرنه معدوم نیز باید مدح می‌شد (المغراوی، ۱۴۲۰ق، صص ۱۰۴-۱۰۵).

۲-۳-۲. مبانی ظاهرگرایان در تفسیر

۲-۳-۲-۱. زبان قرآن؛ زبان عرف عام

یکی از مبانی مهم ظاهرگرایان در تفسیر آن است که قرآن با همان مفاهیمی که نزد عموم مردم معهود

شود. این دیدگاه هم در میان دانشمندان متقدم اسلامی و هم در میان محققان معاصر طرفدارانی داشته است. تأمل در این نکته ضروری است که رویکرد زبان خاص از یک سو، خطاب همگانی قرآن و هم فهم‌پذیری عمومی آن را مورد عنایت قرار داده، تصریح می‌نماید که قرآن دارای سبکی است که عرف عام مردم می‌توانند رهنمود آن را دریابند (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۲۰).

در واقع، وحی خدا با مردم به زبان آنان و مطابق چارچوب‌های ارتکازی آن در محاورات صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، این نظریه در مقابل دیدگاه‌هایی است که بر شیوه معماگونه قرآن تأکید می‌ورزد و یا مخاطب قرآن را از دایره عموم به طیف خاصی محدود می‌نماید. نتیجه آنکه، زبان قرآن صرفاً زبان عرف نیست. بنابراین، برای فهم قرآن، باید با فرهنگ دین و به ویژه فرهنگ قرآن آشنا بود، زیرا قرآن در بسیاری از واژه‌هایش معانی خاص خود را قصد کرده است، اما ظاهرگرایان، تمام آیات قرآن را یک وجهی و تنها در چارچوب تفسیر لفظی و لغوی معنا می‌کنند.

۲-۲-۳-۲. عدم حجیت حکم عقل

اهل حدیث بر اساس این مبنا و رویکرد عقل‌گریزی خود، در فهم معارف دینی و تفسیر قرآن، به نوعی سطحی‌نگری و جمود بر ظواهر کتاب و سنت دچار هستند. ویژگی مهم این گروه در باب این مبنا، آن است که سنت را، اعم از صحیح یا سقیم، اصل قرار دادند و عقل و کتاب خدا را فرع گرفته، از کارایی انداختند؛ در نتیجه در مورد خدا به تجسیم و تشبیه سخن راندند. ابن تیمیه، یکی از چهره‌های

شاخص در ظاهرگرایی، از اصل، پیروی از هر امر معقول و غیر ظاهری را رد کرده است. وی در تعارض عقل و شرع، شرع را مقدم می‌دارد و در بیان دلیل آن می‌گوید: «عقل مصدق شرع است در آنچه که شرع خبر دهد، در حالی که شرع مصدق هر آنچه عقل بگوید، نیست و علم به صدق شرع موقوف به نظر عقل نیست. از سوی دیگر، پذیرش تقدم عقل بر نقل ما را بر آن می‌دارد که به تأویل نصوص به مقتضای عقل پردازیم، در حالی که سلف صالح به تأویل نپرداختند» (اسعدی، ۱۳۷۸، ص ۶۵، به نقل از محمود سعید الکردی).

به هر تقدیر، جریان ظاهرگرایی در تفسیر قرآن، با چهره‌های گوناگون خود، از قبیل حدیث‌گرایی اهل سنت، اشعری‌گری، دیدگاه ابن تیمیه و سلفی‌گر، اخباری‌گری و یا هر چهره دیگر، با هر گونه اندیشه‌ورزی در حوزه دین مخالفت کرده، در نتیجه رویگردانی از عقل و تدبر، معنای بخشی از آیات قرآن را معطل گذاشتند. افزون بر آن، به خاطر اصالت دادن به نقل و قبول ظواهر منقولات روایی بدون ارزیابی سند و محتوای آنها تا بدان جا پیش رفتند که سنت را حاکم بر قرآن ساختند و گفتند که سنت به وسیله قرآن نسخ نمی‌شود، اما قرآن با سنت نسخ می‌شود (اشعری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۵۱).

۳. تفاسیر ظاهری عقلی

این مکتب تفسیری چون تفسیر ظاهری لفظی، بر مبنای وضع و مدلول الفاظ استوار است، اما در مواردی که نتوان معنای ظاهر را بر آیه حمل نمود، آن را تأویل می‌کنند. این گروه بر خلاف گروه قبلی، عقل‌گرا هستند. استناد به ظواهر کتاب، همراه با

تأویل و تفسیر می‌شود و این شیوه معتزله و امامیه است.

مبنا و اساس مکتب معتزله بر آن است که «معارف اعتقادی» معقول است و جایی برای تعبد در عقاید وجود ندارد (شهرستانی، ۱۳۶۷، ج ۱، صص ۷۴ و ۸۱). معتزله، مانند دیگر متکلمان به عقل رجوع می‌کردند؛ به گونه ای که مفاد و محتوای نصوص دینی تنها در صورت توافق با عقل قابل قبول بوده؛ در غیر این صورت، به تأویل در توجیه نصوص می‌پرداختند (مشکور، ۱۳۷۲، ص ۴۱۶).

معتزله نصوص و ظواهر آیات را مطلقاً به تأویل می‌برند، چه در صفات خبری یا غیر آن، و به دنبال دلیل و حجت شرعی نیز نیستند. ناسازگارهایی را که احیاناً میان ظواهر عقلی و ظواهر نقلی رخ می‌دهد، بر اساس «اصل تأویل» تبیین می‌کنند. این اصل از شاخصه‌های مبادی کلامی معتزله به شمار می‌رود که در کلام امامیه نیز به آن تصریح شده است؛ با این تفاوت که امامیه تأویل را به طور مطلق نپذیرفته، معتقدند آیاتی که صفات خبری در آن وجود دارد، چون از آیات متشابه هستند، باید با حجت و دلیل شرعی آنها را معنا کرد و این از دو راه امکان‌پذیر است:

- ۱- ارجاع متشابهات به محکومات قرآن؛
 - ۲- رجوع به روایات پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع).
- تأویل‌گرایان در بحث تشبیه و تنزیه، جسم بودن، جوهر و عرض بودن و لوازم و اوصاف جسم بودن چون مکان‌دار بودن، حرکت داشتن، رفتن، آمدن، اعضا و جوارح را از خداوند نفی می‌کنند. اشعری می‌گوید: «معتزله معتقدند که خداوند نه جسم است، نه صورت، نه از گوشت است و نه از خون، در او

بهره‌وری از عقل و به کار بردن تأویل در مواردی که اخذ به مدلول ظاهری آیات و روایات مستلزم تشبیه و تجسیم می‌گردد، از ویژگی‌های بارز این مکتب تفسیری است.

در برابر ظاهرگرایان که آیات موهم تشبیه و تجسیم را بر معنای ظاهری آن‌ها حمل می‌کنند و اتصاف به صفات مخلوقات را برای خداوند جایز می‌شمارند، این دسته پذیرفتن تفسیر ظاهری لفظی را روا نمی‌دانند و معتقدند که همه آیات قرآن را نمی‌توان بر ظاهر آنها حمل کرد. این گروه، خداوند را از چنین صفاتی منزّه دانسته، بر این باورند که به هنگام برخورد با چنین آیاتی باید آنها را به تأویل برد. امامیه و معتزله از عمده‌ترین مفسران این مکتب تفسیری هستند. این مکتب تفسیری اگرچه در شرح و بیان برخی آیات قرآن، مشرب تأویل‌گرایانه را پیش می‌گیرند، اما کاملاً از دلالت لفظی و وضعی خارج نمی‌شوند. اینان چون معنای ظاهری را در برخی موارد معقول نمی‌دانند، آن را به معنایی غیر ظاهری بر می‌گردانند، زیرا بر اساس مبنای اعتقادی خاص این گروه، خداوند حکیم چیزی را که معقول نباشد، نمی‌فرستد و مراد خداوند در امور معقول است.

این دسته از مفسران، آیاتی را که اخذ به مدلول ظاهری آنها، مستلزم تشبیه و تجسیم خدا باشد، تأویل می‌کنند و به جهت اهتمام زیادی که به تنزیه و تقدیس و نفی هر گونه تشبیه از خود نشان داده‌اند، به اهل توحید شهرت یافته‌اند. بنابراین، واژه «بد» به قدرت یا نعمت، و «استواء» به معنای استیلا و تسلط بر امور، و کلمه «وجه» به ذات و حقیقت، و کلمات دیگری از این قبیل، به معانی مناسب با مقام الهی،

سایبان‌هایی از ابر سپید به سوی آنان بیایند (بقره: ۲۱۰).

به نظر اهل تأویل منظور از «اتیان» خداوند، آمدن امر خداوند است، به دلیل قول حق تعالی که فرموده: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ» (نحل: ۳۳)، و در آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲)؛ یعنی رسول پروردگارت آمده است (قاضی عبدالجبار، بی تا، ص ۴۸).

و جایز است که بگوییم مفعول فعل «یاتی» محذوف و معنایش این است که عذاب یا سختی و نعمت پروردگار - که به سبب کردار خودتان دچار آن شدید - بر سرتان فرود آمده است و دلیل صحت این سخن قول خداوند است که می‌فرماید: «فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ» (زمخشری، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۲۵۳) و یا زمخشری در رابطه با آیه «وَجُؤهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاضِرَةٌ» (قیامت: ۲۲-۲۳) می‌نویسد: «وجه» عبارت است از همه (حقیقت) و «ناضرة» از نضرة النعیم به معنی شادابی و درخشندگی در برخورد با نعمت است و «الی ربها ناظره» یعنی تنها به خدایشان نظر می‌کنند و به غیر او نظر نمی‌کنند و در این جمله مفعول «الی ربها» مقدم شده است که تقدیم مفعول در آن به معنای اختصاص دلالت دارد. بنابراین، معنای سازگار با این اختصاص می‌تواند بر اساس این گفته عرب باشد که: «انا الی فلان ناظر ما یصنع بی»، من به فلانی می‌نگرم که با من چه می‌کند که در اینجا معنای توقع و امید منظور است (زمخشری، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۶۶۳).

با دقت در این توضیحات به دست می‌آید که اهل تأویل گرچه، کلمه رؤیت و نظر را بر معنای ظاهری آن حمل نمی‌کنند، اما کاملاً نیز از دلالت وضعی

حرارت، سردی و رطوبت و خشکی وجود ندارد، او را طول، عرض و عمقی نیست. نه به چیزی پیوسته است و نه از چیزی جداست ... به صفات آفریدگان - که بر آفرینش آنها دلالت دارد - متصف نمی‌شود و آنها بر او عارض نمی‌گردند، امراض و آفت‌ها بدو راه ندارد و به هرچه و هر تصویری که به ذهن آدمی رسد، شباهتی ندارد» (اشعری، ۱۴۰۷ق، ص ۴۶۵).

چون خداوند از همه اوصاف آدمی منزّه است، از نظر این گروه هر نصی را که موهم تشبیه است، مانند الفاظی که درباره اعضا استعمال می‌شوند، نمی‌توان بر مبنای ظاهری آن حمل کرد، بلکه باید آن را تأویل کرد. تأویل‌گرایان، تأویل را به آیات صفات الهی محدود نساخته، در سایر امور مانند امور اخروی نیز جایز می‌دانند.

۱-۳. رؤیت خداوند از نگاه تأویل‌گرایان

همان گونه که ذکر شد، امامیه و معتزله با استدلال عقلی چنین نتیجه می‌گیرند که رؤیت خداوند با چشم سر محال است، چرا که خداوند جسم نیست و رؤیت از لوازم جسم بودن و محدود بودن است که ذات باری تعالی منزّه از آن است. امامیه و معتزله در مرئی نبودن خداوند اتفاق نظر داشته، می‌گویند خداوند سبحان با چشم دیده نمی‌شود، نه در دنیا و نه در آخرت. در قرآن آیاتی وجود دارد که ظاهر آنها امکان رؤیت حق تعالی را (در قیامت) رد نمی‌کند. از این رو، تأویل‌گرایان این آیات را تأویل و آن را بر اساس اصل مذکور تفسیر می‌کنند. از جمله آیاتی که مورد بحث است، این آیه است: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ»؛ مگر انتظار آنان غیر از این است که خدا و فرشتگان، در [زیر]

آیات متشابه را به آیات محکم ارجاع می‌دادند» (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۱۴، ص ۱۳۰-۱۳۲).

۲-۳. انواع تفاسیر ظاهری عقلی

این گونه از تفسیر، نوعی تفسیر اجتهادی به شمار می‌آید. معانی مختلفی برای کلمه «اجتهاد» از سوی لغت‌شناسان و دانشمندان فقه و اصول ذکر و بر همین اساس نیز تعاریف مختلفی از تفسیر اجتهادی مطرح شده است. تعریف کاملتری که از «اجتهاد» و «تفسیر اجتهادی» ارائه شده، تعریف ذیل است:

«اجتهاد در تفسیر تلاش برای فهم و تبیین معانی و مقاصد آیات بر اساس شواهد و قرائن معتبر است» (بابایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۰۸).

طبق این تعریف، تفسیر اجتهادی، تفسیری است که بر اساس چنین کوششی انجام گیرد و مکتب اجتهادی نظریه‌ای است که چنین اجتهادی را در تفسیر آیات قرآن جایز، بلکه لازم می‌داند. هر مکتب و نظریه‌ای که اجتهاد در تفسیر آیات را به هرگونه جایز یا لازم بداند، مکتب اجتهادی است. بر اساس تعریفی که از تفسیر اجتهادی در قسمت تفسیر ظاهری عقلی ارائه شد، این نوع تفسیر را می‌توان نوعی تفسیر اجتهادی نامید، زیرا مفسر برای فهم و تبیین معانی آیات قرآن اجتهاد و کوشش به خرج می‌دهد. از این رو، می‌توان اقسامی را برای این شیوه تفسیری قائل شد که سه قسم مهم آن را به شرح ذیل یادآور خواهیم شد:

۱-۲-۳. تفسیر قرآن به قرآن

این شیوه تفسیری، نوعی تفسیر متن به متن است که درباره قرآن با عنوان «تفسیر قرآن به قرآن» مشهور

خارج نشده، در عین حال که به ظاهر لفظ نظر استناد می‌کند، معنای دیگری برای آن در نظر می‌گیرند و برای مثال، این معنا در آیه فوق، چیزی جز توقع و چشم‌داشت و منتظر رحمت و فضل الهی بودن، نیست.

و یا در احادیث امامان به نوع دیگری از رؤیت - رؤیت قلبی - اشاره شده است که نه تنها مردود نیست، بلکه از آن به عنوان عالیترین نوع معرفت آدمی نسبت به خداوند یاد می‌شود. این مشاهده و رؤیت، نه تنها در آخرت حاصل می‌شود، بلکه در همین دنیا نیز ممکن و میسر است. آنگاه که از امام علی(ع) درباره رؤیت پرسیده شد که آیات پروردگارت را هنگام پرستش دیده‌ای، آن حضرت فرمود: «من کسی نیستم که پروردگاری را که ندیده‌ام بپرستم»، عرض کردند: چگونه او را دیده‌ای؟ فرمود: «دیدگان با دیدن او را درک نکنند، ولی دلها با حقایق ایمان او را می‌بینند» (ر.ک: کلینی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۹۸؛ نهج البلاغه، ۱۳۹۷، خ ۱۷۹).

در این بیان نیز مسأله دیدن مطرح شده است، اما نه دیدن ظاهری با چشم سر. شیوه اهل بیت(ع) در تفسیر صفات الهی، در بیان برخی مفسران به «شیوه بین نفی و اثبات» معروف است؛ چنانکه علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: «شیوه اهل بیت(ع) اثبات و نفی با هم است؛ یعنی تنها به نفس تشبیه (مفوضه) و نیز به اثبات ظواهر (اهل حدیث)، که تشبیه و تجسیم خداوند لازم می‌آید، اکتفا نکردند (و مانند مؤوله دست به تأویل مذموم نیز نزده‌اند) بلکه در آیات مربوط به صفات پروردگار متعال، تدبّر و دقت نظر داشته‌اند و از خود قرآن استمداد جسته،

روش، شیوه رایج تفسیر آنان است (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۲).

وی همچنین اعتقاد دارد که حجم انبوهی از روایات تفسیری معصومان (ع) مشتمل است بر استدلال به یک آیه برای توضیح آیه‌ای دیگر و یا استشهاد به معنای یک آیه برای آشکار شدن مفهوم آیه دیگر و این همان تفسیر قرآن به قرآن است.

وی در تأیید گفتار خویش با استناد به روایاتی می‌نویسد: «روایاتی که از معصومان در دست است، به دلالت مطابقی بیانگر آن است که تصور نیازمند بودن قرآن به غیر خود در تبیین و تفسیر مفاهیم، تصویری نادرست است؛ چه این که قرآن خود بیانگر تفسیر خویش است» (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۸۷).

از جمله این روایات، روایتی است که از امام باقر (ع) نقل شده است: «فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ كِتَابَ اللَّهِ مُبْهَمٌ فَقَدْ هَلَكَ وَ أَهْلَكَ»؛ آن که پندارد که کتاب خدا ابهام‌آمیز است، خود و دیگران را در هلاکت خواهد افکند (صدوق، ...، ج ۲۷، ص ۱۳۲).

البته، این بدین معنا نیست که ایشان دیدگاهی برخلاف دیدگاه مشهور علمای اسلامی که قرآن و سنت را به عنوان دو منبع وحیانی اصیل و در عرض هم می‌دانند، داشته و نباید چنین تلقی شود که وی برای سخنان پیامبر (ص) و معصومان (ع) شأنی درجه دوم قائل هستند، بلکه به نظر ایشان سخنان آن بزرگواران در صورتی که یقین به صدور آنها داشته باشیم، به طور مطلق حجت است و حجیت آن مانند حجیت قرآن کریم و یا حجیت عقل در استنباط احکام الهی است. وی تصریح می‌کند که به موجب آیات قرآن، پیامبر اکرم (ص) مبین جزئیات و تفصیلات شریعت و معلم الهی قرآن مجید است و ائمه نیز در

و متداول است. ردیابی پیشینه تفسیر قرآن به قرآن، این حقیقت را آشکار می‌سازد که این روش تفسیری در آغازین روزهای نزول وحی و پیدایش تفسیر ریشه دارد و اساساً سنگ بنیادین آن به دست مبارک شخص پیامبر اکرم (ص) و سپس امامان معصوم (ع) استوار گردیده است؛ به گونه‌ای که نخستین نموده‌ها و تجلیات تفسیر و تبیین مفاهیم قرآن که توسط معصومان (ع) صورت گرفت، در قالب روش تفسیری «قرآن به قرآن» بوده است.

روش یاد شده، افزون بر آنکه پیامبر (ص) و اهل بیت گرامی‌اش بر آن تأکید کرده و دیگران را بدان ترغیب نموده‌اند، بارها توسط ایشان به کار رفته، که هم‌اکنون نمونه‌هایی از آن را در میراث تفسیرشان شاهد هستیم. در این باره از پیامبر گرامی اسلام (ص) نقل شده است که: «إِنَّ الْقُرْآنَ لَيَصْدُقُ بَعْضُهُ بَعْضَهَا» (هندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۶۱۹، ح ۲۸۶).

از حضرت علی (ع) نیز نقل است که: «كِتَابُ اللَّهِ تُبْصِرُونَ بِهِ وَ تَنْطِقُونَ بِهِ وَ تَسْمَعُونَ بِهِ وَ يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» (نهج البلاغه، ۱۳۹۷، حکمت ۱۳۳)؛ قرآن، کتاب خداوند است که با آن می‌بینید [حقایق را] و به کمک آن سخن [حق] می‌گویید، و می‌شنوید و بعضی از آیات آن بعضی دیگر را توضیح می‌دهد و بعضی از آن [به تفسیر و تأویل] بعضی دیگر گواهی می‌دهد (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲۳، ص ۲۵۰).

همچنین، علامه طباطبایی که تفسیرش به عنوان نمونه‌ای روشن از تفسیر قرآن به قرآن شناخته شده است، بر این باور است که اساس و بنیان تفسیر معصومان را تفسیر قرآن به قرآن شکل داده و این

این «لیله مبارکه» به شب قدر تفسیر شده: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (قدر: ۱) و در سوره بقره بیان شده که این شب در ماه رمضان واقع شده است: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» (بقره: ۱۸۵)، پس با توجه به این آیات، قرآن در شب قدر ماه رمضان نازل شده است (معرفت، ۱۳۸۴، ج ۲، صص ۲۲-۲۵).

۲- بین آیه‌ای که ابهام در آن وجود دارد و بین آیات دیگری که مفاد روشنی دارد، هیچ گونه ارتباط واژگانی یا معنایی دیده نمی‌شود، با این حال، می‌توان برای برطرف کردن ابهام از آیات مبهم، به آیات دیگر استشهاد نمود مانند آیه «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مائده: ۳۸) که در آن موضع قطع دست سارق مبهم است، اما حضرت جواد (ع) با عنایت به آیه «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن: ۱۸) بن انگشتان را محل قطع دست معین فرموده اند (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۵) در هر حال، برای به هم پیوستگی آیات، صورت‌های متعدد و مختلفی قابل فرض است.

در ادامه صورت‌های گوناگون تفسیر قرآن به قرآن توضیح داده می‌شود:

۳-۲-۱- تفسیر متشابه به محکم

قرآن خود آیاتش را به دو دسته محکم و متشابه تقسیم و محکمت را «ام‌الکتاب» معرفی نموده است. بدین سان که مرجع و اساس متشابهات، آیات محکم است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...» (آل عمران: ۷) و آیات متشابه با ارجاع به محکمت روشن می‌شوند چرا که ام‌الکتاب هستند.

همین سمت، جانشین ایشان هستند، اما این امر منافاتی ندارد که دیگران نیز با اعمال روشی که از معلم حقیقی یاد گرفته اند، مراد قرآن مجید را از ظواهر آیاتش بفهمند (طباطبایی، ۱۳۷۰، صص ۱۹-۲۰).

البته نباید تفسیر قرآن را منحصر به استناد عینی به الفاظ و واژگان یک آیه برای توضیح و تفسیر آیه‌ای دیگر دانست، بلکه باید گستره این روش تفسیری را فراتر از آن دید و گونه‌های دیگری برای آن جستجو کرد.

از آنجا که برخی از آیات قرآن، برخی دیگر را تفسیر می‌کند، از این رو، برقراری پیوند میان آیات از اهمیت بسزایی برخوردار است. گاه در کنار هم قرار گرفتن دو یا چند آیه ما را به مطلبی نو می‌رساند که هیچ یک از آیات به طور جداگانه دلالت بر آن نداشته است. تولید این معنای جدید، گاه بسیار ساده انجام می‌شود و گاه پیچیده، چرا که پیوند میان آیات، همیشه بر پایه اشتراک واژه‌ها و الفاظ نیست، بلکه زمانی پیوند دهنده میان آیات، الفاظی متعدد و متفاوت، ولی همراه با اشتراک معنایی میان آنها است. افزون بر آن، مواردی هم وجود دارد که اشتراک لفظی و حتی ارتباط مفهومی میان آیات وجود ندارد، ولی دقت نظر و احاطه بر آیات، موجب پیدایش مفاهیم و نکات جدید از آیه گردیده است.

آیت الله معرفت برای این روش تفسیری دو نوع جامع قرار داده است:

۱- آنکه در جایی از قرآن ابهام وجود داشته باشد و آن ابهام در جای دیگر تبیین شده باشد. در این نوع امکان دارد تناسب و پیوند میان مفسر و مفسر لفظی باشد یا معنایی مانند آیه «حَمِّمِ الْكِتَابَ الْمُبِينِ. إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَرَّكَةٍ...» (دخان: ۱-۳) که در سوره قدر،

۳-۲-۱-۳. تفسیر مجمل به مبین

در این قسم آنچه در آیه‌ای از قرآن به اجمال گفته شده و دلالت روشنی نداشته باشد، در جای دیگر قرآن تبیین شده است. برای نمونه در آیه «إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلِ...» (بقره: ۵۴) هیچ گونه تفصیلی داده نشده که «عجل» پرستش شده، چه بود و از چه چیزی ساخته شده بود، ولی در آیه‌ای دیگر پاره‌ای از ویژگی‌های آن تبیین شده است: «عِجَالًا جَسَدًا لَّهُ خُورًا...» (اعراف: ۴۸).

اجمال و تفصیل‌های قرآن را در قصه‌های قرآنی نیز می‌توان به شکل ملموس‌تری مشاهده کرد، زیرا گاهی در یک آیه، تنها اشاره به ماجرابی شده و تفصیل آن در یک یا چند آیه دیگر آمده است.^{۱۳}

۳-۲-۱-۴. تفسیر عام به خاص

لفظ عام عبارت است از لفظی که برای همه افرادش وضع شده و شامل آنها شود. از جمله الفاظ عموم در قرآن عبارت است از: اسماء شرط، اسماء موصول، اسماء استفهام، اسم معرف به ال تعریف، نکره در سیاق نفی، نکره در سیاق نهی و... در این نوع، آنچه در یک آیه یا بخشی از یک آیه به شکل عام آمده است، در آیه دیگر یا در بخشی دیگر از همان آیه به شکل خاص آمده و عام پیشین را تخصیص زده است. بنابراین، اگر کسی، آیات خاص را به هر دلیلی نادیده گرفته، آن آیات عام را بنا بر عمومیتش بفهمد، در تفسیر قرآن و بیان معانی آن به خطا رفته است. از این رو، تشخیص آیات خاص و قرار دادن آنها در کنار آیات عام و نگاهی همه جانبه به آیات ضروری است. البته، چنین نیست که هر

امام رضا (ع) فرمودند: «مَنْ رَدَّ مُتَشَابِهَ الْقُرْآنِ إِلَى مُحْكَمِهِ هُدًى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»؛ هر کس متشابه قرآن را به محکم آن برگرداند، به راه راست هدایت یافته است (مجلسی، ۱۳۸۵، ج ۹۲، ص ۳۷۷).

آیاتی مانند «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)، «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) و نیز آیاتی که خدا را سمیع و بصیر معرفی می‌کنند، یا از آمدن خدا سخن می‌گویند، با ارجاع به آیات محکمی همچون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) روشن می‌شوند.

بحث درباره محکم و متشابه، تعریف آنها، معیار تمایز آن دو از یکدیگر، مصادیق آنها در قرآن، تأویل آیات متشابه و... نوشتارهایی مفصل می‌طلبد که از قلمرو سخن ما بیرون است.

۳-۲-۱-۲. تفسیر مطلق به مقید

در این قسم، حکم یا مطلبی که در جایی از قرآن به گونه‌ای مطلق و بدون قید آمده است، در جای دیگر مقید و دائره مفهومی آن محدودتر می‌شود. این مسأله، به آیات احکام اختصاص ندارد. گویی آیات مقید به نوعی تفسیر آیات مطلق است. برای مثال، در آیه «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ...» (بقره: ۱۷۳) حرمت خون به صورت مطلق وارده شده، و در آیه‌ای دیگر، خون مقید به مسفوح شده است: «إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا...» (انعام: ۱۴۵)؛ از این رو علما مطلق را بر مقید حمل کرده و خون را حرام ندانسته‌اند، مگر آنچه ریخته شده باشد (سیوطی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۰۲).

کاملاً متفاوت و بعضاً متعارض می‌شود و مفسر را سرگردان می‌سازد؛ به ویژه آن جا که تکیه‌ای جز آیات (مانند حدیث و روایتی معتبر) برای دریافت معنی نداشته باشد.

برای مثال خداوند فرموده است: «يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي» (اعراف: ۳۵). بر اساس این آیه و بدون توجه به سیاق آن، خداوند پیوسته رسولانی را بر بنی‌آدم می‌فرستد تا آیاتش را بر آنها بخوانند، و بدینسان آیه در تعارض با آیه شریفه زیر قرار می‌گیرد: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ...» (احزاب: ۴۰) که باب نبوت را مختوم اعلام می‌دارد، ولی توجه به سیاق آیه فوق نشان می‌دهد که آیه اول جزئی از مجموعه آیات سوره اعراف (۱۱-۳۶) است که همگی مربوط به زمان خلقت آدم، و بیرون رفتن او از بهشت و... است (ر.ک. سبحانی، ۱۳۶۴، صص ۳۱۵-۳۲۱).

آیه اول چهار خطاب عمومی دارد و این خطاب آخری، تشریح عام الهی را در خصوص پیروی از انبیاء و طریق وحی بیان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۸، ص ۸۶).

برخی با توجه به فعل مضارع «يَأْتِيَنَّكُمْ» تصور کرده‌اند، امکان دارد در آینده پیامبران دیگری نیز مبعوث شوند که در رد آن باید گفت این آیه دلیل بر نفی خاتمیت نبوده، با توجه به آیات قبل در ذکر آفرینش، مشخص می‌شود که مخاطب در این آیه مسلمانان نیستند، بلکه مجموعه جامعه انسانی هستند که برای هدایت آنها رسولان زیادی آمده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۱۶۱).

عامی در قرآن، از عمومیتش ساقط شود، بلکه عام در قرآن سه نوع است:

اول عامی که برعموم خویش باقی بوده، بدون تخصص باشد، دوم عامی که مراد از آن خاص باشد و سوم عام مخصوص (برای اطلاعات بیشتر ر.ک. سیوطی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۹-۵۵).

برای نمونه در آیه شریفه «أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا يَبْعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ» (بقره: ۲۵۴) به طور عام، دوستی و شفاعت را در دنیای دیگر مردود دانسته، در حالی که به وسیله آیه «الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ» (زخرف: ۶۷) خبر از دوستی میان پرهیزکاران در قیامت داده و به کمک آیه «إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى» (نجم: ۲۶) شفاعت را برای فرشتگان پس از اذن پروردگار ثابت دانسته است.

۳-۲-۱-۵. تفسیر متن با استفاده از سیاق

اصل قرینه بودن سیاق و تأثیر آن در فهم مضمون الفاظ و عبارات و تعیین مراد کلام، خاص قرآن نیست، بلکه یکی از اصول عقلایی هر محاوره‌ای است که در همه زبان‌ها به آن ترتیب اثر داده می‌شود و دانشمندان اسلامی نیز در فهم ظواهر متون دینی، همواره از آن استفاده کرده و می‌کنند؛ بدین معنی که در تبیین معانی سخن، صرفاً نباید به کلمات، واژه‌ها و جمله‌ها نظر کرد، بلکه باید به مجموعه سخن و قرائن متصله آن نگریست تا حقیقت کلام دریافت شود. قرآن نیز که معجزه کلامی است، از این قاعده عمومی الفاظ جدا نیست، از این رو، درک اهداف و مقاصد آیات، توجه به سیاق؛ یعنی دقت در ماقبل و مابعد آیه و نگرستن در آهنگ کلی آیات را می‌طلبد. غفلت از امر سیاق، گاه موجب مواجهه مفسر با دو برداشت

مفسران با تمسک به معنای رسول و نبی بر این باورند که وقتی نبوتی بعد از رسول خدا نباشد، رسالتی هم نخواهد بود. به بیان دیگر، وقتی رسول خدا خاتم النبیین باشد، خاتم رسل هم خواهد بود و این آیه به این حقیقت اشاره می‌کند که ارتباط آن حضرت با مردم، ارتباطی معنوی و ناشی از رسالت و نبوت است (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۱۶، ص ۳۲۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۳۳۸).

۲-۲-۳. تفسیر قرآن به سنت

این روش معروف به «منهج اثری» است. منظور از «اثر» روایاتی است که حاکی از قول، فعل و تقریر معصوم (ع) باشد. گرچه در اصطلاح اهل سنت، اقوال صحابه و تابعین را نیز شامل می‌شود، اما از آن جا که اقوال صحابه و تابعین به خودی خود حجیت شرعی ندارد، «اثر» تنها گفتار، کردار و تقریر معصوم را دربر می‌گیرد و به عبارت دیگر «سنت» از مهمترین منابع شرع و شارح قرآن کریم است.

در واقع، مفسر قرآن با استفاده از سنت پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) به کشف و بیان مراد خداوند از آیات می‌پردازد. ما قصد نداریم که دیدگاه‌های متفاوت درباره تفسیر قرآن به سنت و همچنین، نقش و قلمرو احادیث را در تفسیر بیان کنیم، اما از آن جا که بحث مهمی در تفسیر روایی مطرح است، به بررسی آن می‌پردازیم و آن، بحث «حجیت خبر واحد در تفسیر» است.

۱-۲-۲-۳. حجیت خبر واحد در تفسیر

در مورد اعتبار حدیث و خبر در تفسیر قرآن اختلاف نظر وجود دارد، از این رو، باید هر مفسری

مبنای خود را در این باره مشخص کند. احادیث از نظر قطعیت یا عدم قطعیت به سه دسته قابل تقسیم است:

۱- احادیث متواتر: این گونه احادیث به طور قطع از معصوم صادر شده است، زیرا عدۀ زیادی از طرق گوناگون، آن‌ها را نقل کرده‌اند به طوری که یقین حاصل می‌شود که آن خبر راست است، مانند حدیث ثقلین.

۲- احادیث آحاد همراه با قراین قطعی: این گونه اخبار گرچه فی نفسه از نوع خبر واحد محسوب می‌شوند، ولی با توجه به قراین خارجی، صدور آن‌ها از معصوم قطعیت می‌یابد. (مظفر، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۶۹).

۳- احادیث آحاد بدون قراین قطعی: بدیهی است اگر در سند این احادیث، افراد مختلفی باشند، تنها تقه و مورد اعتماد بودن آخرین راوی که از معصوم حدیث نقل می‌کند، کافی نیست، بلکه باید تمامی کسانی که در سلسله نقل حدیث واقع شده‌اند، مورد اعتماد و اطمینان باشند (سبحانی، ۱۴۱۸، ص ۳۸).

در مورد اعتبار و حجیت اخبار دسته اول و دسته دوم اختلاف نظری وجود ندارد، زیرا فرض بر آن است که این گونه اخبار مفید علم و قطع هستند و قطع و یقین دارای حجّت ذاتی است.

در مورد حجیت اخبار دسته سوم اختلاف نظر وجود دارد. برخی مانند سید مرتضی مخالف حجیت خبر واحد به صورت مطلق (چه در حوزه احکام شرعی و چه در حوزه‌های دیگر چون تفسیر) هستند، (ر.ک: مظفر، ۱۴۰۸، ص ۷۰).

ولی بیشتر دانشمندان اسلامی خبر واحد موثق را در احکام شرعی معتبر می‌دانند و در این باره به ادلّه

آنچه را انسان به آن علم و یقین ندارد، شارع آن را به منزله یقین قرار دهد و وی را به آن متعبد سازد، چه این که با تعبد شرعی، غیر یقین به یقین مبدل نمی‌شود» (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۱۰، ص ۳۵۱).

در مقابل، عده‌ای خبر واحد را در تفسیر معتبر دانسته‌اند. آیت الله خوئی، ضمن آنکه دلیل مخالفان اعتبار خبر واحد در تفسیر را سست و مخالف تحقیق توصیف می‌کند، بر آن است که دلیل حجیت خبر واحد - که روش و شیوه عقلا از مهمترین آن است - مطلق است و اختصاصی به احکام شرعی ندارد. وی می‌نویسد: «معنای حجّت بودن علامت و اماره‌ای که واقع را به ما نشان می‌دهد [مانند خبر واحدی که می‌خواهد واقع را گزارش کند] این است که اماره حکم علم را دارد، پس هرچه بر علم و یقین مترتب می‌شود، بر اماره [دلیل گمان‌آور معتبر، مانند خبر واحدی که گمان قوی بیاورد] مترتب خواهد شد ... دلیل این مدعا سیره خردمندان است که با دلیل معتبر گمان‌آور همان رفتار را دارند که با دلیل علم‌آور و یقینی» (خوئی، بی‌تا، ص ۳۹۸).

بنابراین، در میان علمای شیعه، همان گونه که گفته شد، درباره حجّت بودن خبر واحد گمان‌آور سه نظریه وجود دارد:

- ۱- بی‌اعتباری خبر واحد هم در فقه و هم در تفسیر.
- ۲- اعتبار و حجیت خبر واحد ظنی در احکام فرعی فقهی و حجّت نبودن آن در تفسیر قرآن.
- ۳- اعتبار و حجیت خبر واحد ظنی، هم در بحث‌های فقهی و در زمینه شناخت احکام فرعی شرعی و هم در معارف تفسیری.

مختلفی از کتاب، سنت و بنای عقلا استدلال کرده‌اند که جای آن‌ها در اینجا نیست. اما در مورد اعتبار خبر واحد در غیر احکام شرعی - که تفسیر نیز از جمله آن است - اختلاف نظر بیشتر وجود دارد. بیشتر کسانی که اخبار آحاد را در فقه حجت می‌دانند، آن را در تفسیر قرآن (غیر از آیات احکام) معتبر نمی‌دانند (ر.ک: شاکر، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳).

شیخ طوسی پس از آن که تقلید در تفسیر را برای مفسر صحیح نمی‌داند، شیوه صحیح تفسیر را تکیه بر دلیل قطعی نقلی؛ مانند روایات متواتر، و دلیل قطعی عقلی می‌داند، اما در ارتباط با تفسیر به وسیله خبر واحد می‌گوید: «و لا یقبل فی ذلک خبر واحد» (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶).

دلیل قایلان به عدم اعتبار خبر واحد در تفسیر آن است که در غیر احکام شرعی، داشتن علم و معرفت شرط است و اخبار آحاد علم‌آور نیستند (ملکی میانجی، ۱۳۷۷، ص ۳۰).

علامه طباطبایی نیز که به اعتبار خبر واحد در تفسیر اعتقادی ندارد، در این باره می‌نویسد: «اگر خبر متواتر و یا همراه با قرآینی باشد که خبر را قطعی الصدور سازد، بدون شک چنین خبری در [تفسیر قرآن] حجّت است و اما اخبار دیگر حجیت ندارند، مگر اخبار احادی که در خصوص احکام شرعی و فرعی وارد شده باشد که اگر خبر موثق باشد، حجّت است، حجیت و اعتبار شرعی از نوع اعتبارات عقلایی است، از این رو، جعل چنین اعتباری در صورتی است که یک اثر شرعی به دنبال داشته باشد. از آن جا که امور اعتقادی (که تفسیر نیز از جمله آن است) و قضایای تاریخی فاقد اثر شرعی قابل جعل هستند، اعتبار شرعی در آن بی‌معناست، زیرا معنا ندارد که

۳-۲-۳. تفسیر قرآن به اجماع

اجماع و نقش آن در فرآیند تفسیر، یکی از مباحثی است که کمتر بدان پرداخته شده است. اجماع اصطلاح اصولی و آن، یکی از ادله اربعه است که عبارتند از: کتاب، سنت، عقل و اجماع. مسأله اجماع بسیار مهم و حجیت آن نزد عامه و خاصه از مسلمات است و در هر مسأله فقهی، وقتی که به کتاب (قرآن) و سنت (روایت) نتوان استناد کرد، به اجماع رجوع می‌کنند و می‌گویند مسأله اجماعی است.

به هر حال، اجماع با شرایطی که در کتاب‌های اصول برای آن ذکر شده، از منابع معتبر در استنباط حکم شرعی است، اما آیا هر دو قسم (منقول و محصل)^۶ در تفسیر حجت است یا خیر، محل تردید است. از آنجا که اجماع منقول حکم خبر واحد را دارد. بنابراین، از نظر کسانی که خبر واحد را در تفسیر معتبر نمی‌شناسند، اعتباری نخواهد داشت، اما به طور قطع اجماع محصل از مدارک معتبر در تفسیر به شمار می‌رود.

شیخ طوسی در مقدمه تفسیر تبیان اشاره‌ای به اعتبار اجماع در تفسیر دارد، هرچند که به اقسام آن نپرداخته است: «هرگاه آیه‌ای در مراد پروردگار ظهور نداشته باشد، نمی‌توان به تفسیر آن پرداخت، یا از یکی از مفسران تقلید کرد، جز آنکه تأویل آیه اجماعی باشد، پس پیروی از آن به خاطر اجماع لازم است، زیرا در میان مفسران، کسانی هستند که طریق و روش آنها پسندیده و ممدوح است، مانند ابن عباس و قتاده و مجاهد و غیر ایشان. و کسانی نیز هستند که روششان مذموم بوده، مانند ابی‌صالح، السدی و کلبی و... این امر مربوط به طبقه اول از مفسران است و اما درباره متأخران، پس هرکدام از آنها که بر اساس

اما بیشتر دانشمندان اهل سنت این گونه خبر را نیز حجت و معتبر دانسته‌اند، به شرط اینکه دارای ویژگی‌های لازم باشد و خبر صحیح شناخته شود.^{۱۵} آنان در حجیت خبر واحد ظنی، بین روایات تفسیر و فقهی، تفاوت قائل نشده‌اند. ابوحامد غزالی در مقام استدلال برای حجیت خبر واحد، از جمله به عمل اصحاب پیامبر (ص) اشاره و روایاتی را نقل می‌کند که در آن روایات، ابن عباس برای اثبات یک نظریه تفسیری به خبر واحد اعتماد کرده است (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۴۹).

روایت یاد شده در زمینه تفسیر آیات ۶۰ تا ۸۲ سوره کهف است که سخن از سفر خضر و همراه او در این سفر شگفت دارد. بنابراین، غزالی فرقی در حجیت بودن خبر واحد گمان‌آور، از آن رو که خبر واحد در بر دارنده حکم فرعی است، یا مفاد تفسیری دارد، نمی‌بیند.

نتیجه آنکه، سنجش اعتبار یا عدم اعتبار در مورد استناد به خبر واحد، امری مبنایی است. در نهایت، آنچه شیعه بدان اعتقاد دارد، حجیت خبر واحد تنها در احکام عملی است. چنانکه از نظر علامه طباطبایی، حجیت خبر واحد منوط به نظر کسی است که به تفسیر می‌پردازد، در میان اهل سنت نوعاً به خبر واحدی که در اصطلاح «صحیح» نامیده می‌شود، مطلقاً عمل می‌کنند و در میان شیعه آنچه اکنون در علم اصول تقریباً مسلم است، این است که خبر واحد موثوق الصدور در احکام شرعی حجت است و در غیر آن‌ها اعتبار ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۱).

مفهوم «حاضِرِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (بقره: ۱۹۶) را می‌توان مثال زد.

۲-۳-۲-۳. انگیزه‌های ذکر اجماع نزد مفسران

برای ذکر اجماع اسباب زیادی مطرح شده است که به چند مورد از آنها اشاره می‌شود:

۱- وجود اشتراک معنوی در یک لفظ از آیه. اگر در آیه‌ای، یک لفظ بین دو معنی یا بیشتر مشترک باشد و سیاق نیز توان حمل بر هر کدام از این معانی را داشته باشد، می‌توان با اجماع دلیل بر یک معنا اقامه نمود.

۲- تقریر موضع اختلاف. این مورد میان مفسران زیاد واقع شده است و آن، هنگامی است که اختلاف در تفسیر یک لفظ یا معنای آن باشد که در ابتدا مفسران اجماع را برای مشخص کردن محل نزاع مطرح می‌کنند. آنچه از اجماع در این مورد نقل می‌شود، امر واضحی است که فقط برای بیان موضع اختلاف ذکر می‌شود. از میان مفسران، طبری و ابن عطیه به این سبب، اجماع را ذکر کرده‌اند.

۳- دفع توهم معنی باطل. مفسران در تفسیر قرآن، اهتمام زیادی به دفع معانی فاسد و باطلی داشته‌اند که در اذهان برخی مردم، به علتی ایجاد شده است و مفسران اجماع را به علت دفع چنین توهمی نقل کرده‌اند (ر.ک: خضیری، ۱۹۹۹، صص ۹۵-۱۰۳).

نتیجه‌گیری

با مرور بر آنچه گذشت، می‌توان بر مطالب زیر به عنوان نتیجه بحث تأکید کرد:

نظر و روش خود تأویل می‌کردند، تقلید از آنها جایز نیست، بلکه باید به دلایل صحیح رجوع شود: عقلی، شرعی، اجماعی یا نقل متواتر درباره آن از کسی که پیروی قول او واجب است» (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶).

۱-۳-۲-۳. مفهوم اجماع

مفسران به ذکر مسائل مورد اجماع اهتمام داشته‌اند و در هر موردی از علوم اسلامی، عقیدتی، فقهی، اصولی، تفسیری و... که ادعای اجماع شده یا اثری از اجماع در آن باشد، توجه خاص داشته‌اند.

این تعداد زیاد و با این تنوع، فقط در کتاب‌های تفسیری آمده است، زیرا این کتاب‌ها از مهمترین مصادر مسائل اجماعی در شریعت بوده و قرآن مدار محور تمام علوم اسلامی است. از آنجا که مفسران به مسأله اجماع عنایت دارند، در هر مورد که از وجود اجماع در یکی از منابع مورد اعتمادشان اطلاع حاصل نموده‌اند، آن را نقل نموده و به خاطر حجیت اجماع به آن استدلال کرده‌اند (خضیری، ۱۹۹۹، صص ۸۹-۹۰).

توجه مفسران به اجماع فقط در حکایت و نقل آن نبوده؛ چنانکه شوکانی در تفسیرش بسیاری از موارد اجماعی را از تفسیر قرطبی نقل و یا ابن کثیر اجماعات طبری را در تفسیر بیان کرده است، بلکه همچنین به نقد و ایراد بر آن اجماع از یک سو و یا تأیید آن با دلایلی از دیگر سو پرداخته‌اند. این گونه نقد و ایراد بر اجماع به دو شکل قابل تصور است: اول؛ ابطال کلی آن و دوم؛ جبران و اصلاح آن.

برای شکل اول، اختلاف در خلیفه بودن آدم (ر.ک: بقره: ۳۰) و برای شکل دوم، اختلاف در تعیین

۶- استناد به ظواهر کتاب همراه با بهره‌وری از عقل و به کار بردن تأویل در مواردی که اخذ به مدلول ظاهری آیات و روایات مستلزم تشبیه و تجسیم می‌گردد، از ویژگی‌های بارز مکتب تفسیرظاهری عقلی است. این شیوه معتزله و امامیه است، با این تفاوت که امامیه تأویل را به طور مطلق نپذیرفته‌اند.

۷- تفسیر ظاهری عقلی را می‌توان، نوعی تفسیر اجتهادی نامید. از این رو، سه قسم مهم این شیوه تفسیری عبارتند از: تفسیر قرآن به قرآن؛ تفسیر قرآن به سنت و تفسیر قرآن به اجماع.

پانوشته‌ها

۱- معنای لفظی به طور کلی دو نوع است: وضعی و استعمالی. معنای وضعی آن است که لفظ برای آن وضع شده است؛ مثل اسد برای حیوان درنده معروف، و معنای استعمالی آن است که لفظ در جمله و کاربرد زبانی بر آن دلالت دارد. نسبت میان معنای استعمالی و معنای وضعی سه گونه است: یا معنای استعمالی با معنای وضعی مطابقت دارد که آن را معنای مطابقی گویند، مثل: شیر، شکم گوزن را درید. یا معنای استعمالی بر جزئی از معنای وضعی دلالت دارد که آن را معنای تضمینی خوانند، مانند: خانه خراب شد که مراد سقف یا دیوار خانه است. یا معنای استعمالی با معنای وضعی مابینت دارد، مانند اینکه: از شهر نان خریدم که مقصود نانوای شهر است. گاهی این معنای اخیر را که لازم معنای وضعی است، معنای التزامی می‌نامند و گاهی دو معنای اخیر - یعنی تضمینی و التزامی - را به این نام می‌خوانند.

همچنین زمانی معنای مطابقی را معنای حقیقی و معنای تضمینی و التزامی را به معنای مجازی نامبردار می‌سازند. (ر.ک: نکونام، ۱۳۷۸، ص ۴۷-۴۸).

۲- اهل حدیث به کسانی گفته می‌شود که در اصول و فروع دین به کتاب و سنت مراجعه می‌کنند و عقل را در این قلمرو دخالت نمی‌دهند. امروزه از این گروه: به عنوان «سلفیه» یاد

۱- عمده اختلاف در روش‌ها و رویکردهای تفسیری، ناشی از اختلاف در مبانی و اصولی است که این تفاسیر بر آنها مبتنی هستند.

۲- مراد از تفسیر ظاهری، تفسیری است که بر اساس وضع و قرارداد لفظی و دلالت‌های عقلی انجام گیرد و مکاتب ظاهرگرا، مکاتبی هستند که استناد به ظاهر آیات و مدلول لفظی آنها را در تفسیر قرآن، لازم می‌دانند.

۳- یکی از مهمترین مباحث قرآنی مورد اختلاف متکلمان مسلمان، بحث صفات خبری خداوند است که برداشت و رویکردهای مختلفی نسبت به چنین صفاتی وجود دارد. نخستین رویکرد، پذیرش معنای ظاهری الفاظ و در نتیجه، تشبیه‌گرایی بی‌ضابطه از ظواهر قرآن و سنت، و دومین رویکرد تفویض و واگذاری معنای صفات خبری به خداوند، و رویکرد سوم مربوط به ظاهرگرایان سلفی است.

۴- یکی از مبانی مهم ظاهرگرایان در تفسیر آن است که قرآن با همان مفاهیمی که نزد عموم مردم معهود بوده، سخن گفته است. به بیان دیگر، مردم عرب صدر اسلام معنای و مقاصد قرآن را در همه زمینه‌ها به خوبی درک کرده، آن را حجت می‌دانستند. مبنای دیگر آنان عدم حجیت حکم عقل است؛ اهل حدیث بر اساس این مبنا و رویکرد عقل‌گریزی خود، در فهم معارف قرآن، به نوعی سطحی‌نگری و جمود بر ظواهر کتاب و سنت دچار هستند.

۵- قرآن کریم گرچه در بیان مراد خود از خزانة لغت موجود در عرف عام بهره گرفته است، اما لزوماً در همه موارد همان معنای معهود در عرف عام را قصد نکرده، بلکه زبان قرآن و شیوه گفتار آن زبان خاص و عرفی ویژه است.

محصل خواهد بود، زیرا تواتر خود موجب قطع و یقین است.
(ر.ک: ولایی، ۱۳۸۶، ص ۴۹).

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. نهج البلاغه، (۱۳۹۷)، گردآورنده؛ شریف رضی، بیروت: دار الهجره.
۳. اسعدی، علی (۱۳۷۸)، آسیب‌شناسی تفسیر قرآن در حوزه ظاهرگرایی، پایان نامه کارشناسی ارشد، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۴. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۷ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، بیروت، دار النشر.
۵. همو (۱۹۵۵)، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، مصر: شرکه مساهمه مضریه.
۶. ایچی، عضدالدین (۱۳۲۵ق)، شرح مواقف، قم: منشورات شریف رضی.
۷. بابایی، علی اکبر (۱۳۸۶)، مکاتب تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۶)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. الجلید، محمد (بی‌تا)، الامام ابن تیمیة و قضیه التأویل، ریاض: دار قباء للطباعة و النشر.
۱۰. خضیری، محمد بن عبدالعزیز (۱۹۹۹م)، الإجماع فی التفسیر، ریاض: دارالوطن للنشر.
۱۱. خویی، سید ابوالقاسم (بی‌تا)، البیان فی تفسیر القرآن، قم: دار المصادر الاسلامی.
۱۲. زمخشری، محمود (۱۴۱۶ق)، الکشاف، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۳. سبحانی، جعفر (۱۳۶۴)، تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن، تهران: مؤسسه نشر و تبلیغ کتاب.

می‌کنند و در گذشته «حشویه» و یا «حنابله» نامیده می‌شوند
(ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۹).

۳- این واژه «بدون کیفیت» در کتاب‌های کلامی اشاعره پس از طرح صفات خبری مانند «وجه» (رحمن: ۲۷) و «ید» (ص: ۷۵، مانده: ۶۴) زیاد به کار می‌رود و گاهی از آن با کلمه «البکفه» که مصدر جعلی بلاکیف است، تعبیر می‌کنند و این برای فرار از تشبیه است. حاصل آن که می‌گویند: خدا چهره و دست و پا دارد، ولی نه با کیفیتی که بشر دارد، ولی هرگز در توصیف خدا به این صفات راه تأویل و مجاز را نمی‌پیمایند، بلکه این الفاظ را با بیان معانی لغوی آن به کار می‌برند؛ فقط مدعی هستند که کیفیت آن برای ما معلوم نیست (ر.ک: سبحانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۹ و ۱۶۰).

۴- دو موضع برای سلفیون در برابر تأویل صفات ذکر شده است: اول، تأویل آیات به معنای برگرداندن آن‌ها از ظاهرشان، و دوم، نفی تأویل و اثبات توقف از بیان معنای آیه و تفسیر آن (ر.ک: الجلید، بی‌تا، ص ۵۱).

۵- نویسنده کتاب می‌گوید: متأخران گمان داشته‌اند که منظور سلف از نهی در بررسی این آیات، نهی از فهم و معنای آن است، چرا که این آیات از تشابهات هستند و کسی جز خدا از آنها اطلاعی ندارد؛ در حالی که این خلطی است که بر اثر عدم تمایز میان علم معنا و علم تأویل ایجاد شده است. آن چیزی که سلف از آن پرهیز می‌کنند، بحث از کیفیت صفات خداست، نه معنای آن، و شایسته نیست که معنی آیات صفات از تشابهات باشد، که در این صورت کلام اعجمی خواهد بود که کسی معنای آن را نخواهد دانست. اگر آیات صفات و هر آنچه که به آن مرتبط است، معنایشان نامشخص باشد، قسمت بزرگی از قرآن دیگر قابل فهم نبوده، نزد ما مشخص نخواهد بود. این امر چگونه می‌تواند صحیح باشد؛ حال آنکه خداوند متعال در آیات زیادی انسان‌ها را به تدبیر در آیاتش طبق معنای آنها ترغیب نموده است، مانند: (محمد: ۲۴؛ نساء: ۸۲) (الجلید، بی‌تا، صص ۷۴-۸۲).

۶- به اجماعی که فقیه در آن شخصاً به تتبع اقوال فقها و علماء مبادرت ورزیده و به یکی از طرق ذکر شده به رأی معصوم نایل گردد، اجماع محصل گویند و اجماعی که شخص تحصیل کننده آن را برای دیگران نقل کند، اجماع منقول نام دارد. در صورتی که آن نقل به صورت متواتر باشد، همانند اجماع

۱۴. همو (۱۳۷۸)، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم: انتشارات توحید.
۱۵. همو (۱۴۱۸ق)، اصول الحدیث و احکامه، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۶. سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۴ق)، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: شریف رضی.
۱۷. شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۱)، مبانی و روش های تفسیری، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۸. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۷)، الملل و النحل، قم: منشورات الرضی.
۱۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۰)، قرآن در اسلام، تهران: انتشارات اسلامی.
۲۰. همو (۱۳۹۱ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه الاعلمی المطبوعات.
۲۱. طبرسی، الفضل بن الحسن (۱۴۰۶ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. طوسی، محمد بن الحسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۸)، المستصفی من علم الاصول، قم: دار الذخائر.
۲۴. فخر رازی، محمد (۱۴۱۰ق)، التفسیر الکبیر، بیروت: دار الفکر.
۲۵. قاضی عبدالجبار (بی تا)، تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت: دار النهضه الحدیثه.
۲۶. کلینی، محمد یعقوب (۱۴۱۱ق)، اصول کافی، بیروت: دار التعارف.
۲۷. مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۵)، بحار الانوار الجامعه لدرر الاخبار الائمه الاطهار(ع)، تهران: دارالعلم الاسلامی.
۲۸. مشکور، محمد جواد (۱۳۷۲)، فرهنگ فرقی اسلامی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، چ ۲.
۲۹. مظفر، محمد رضا (۱۴۰۸ق)، اصول الفقه، قم: موسسه اسماعیلیان.
۳۰. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۴)، آموزش علوم قرآن، ترجمه ابو محمد وکیلی، تهران: چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۱. همو (۱۴۱۸ق)، التفسیر و المفسرون، مشهد: الجامعه الرضوی للعلوم الاسلامیه.
۳۲. المغراوی، محمد بن عبدالرحمن (۱۴۲۰ق)، المفسرون بین التأویل و الإثبات فی آیات الصفات، بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. ملکی میانجی، محمد باقر (۱۳۷۷)، نگاهی به علوم قرآنی، قم: نشر خرم.
۳۵. نکونام، جعفر (۱۳۷۸)، «روش تفسیر ظاهر قرآن»، صحیفه مبین، ش ۱۹.
۳۶. الهندی، متقی بن حسام الدین (۱۴۰۵ق)، الكنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۷. ولایی، عیسی (۱۳۸۶)، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، تهران: نشر نی.