

بررسی انتقادی

تفسیر ابن عاشور*

- مهدی کرامتی^۱
- سیدمحمد مرتضوی^۲
- ایوب اکرمی^۳

چکیده

محمدطاهر بن عاشور (۱۲۹۶-۱۳۹۳ ق.) عالم و فقیه تونسی با توجه به جامعیت و احاطه بر علوم مختلف، در کتاب سی جلدی التحریر و التئور، آیات قرآن را تفسیر کرده است. مقاله پیش رو در پی پاسخ به این پرسش است که آیا ابن عاشور توانسته به دور از هر عیب و نقضی به هدف خود دست یابد؟ نویسنده پس از بررسی تفسیر ابن عاشور، نخست به معرفی مؤلف و ساختار تفسیری او پرداخته، سپس اشکالات وی را کشف، تبیین و پس از آن به برخی از مصادیق آن اشاره می‌کند. بخشی از آسیب‌ها و اشکالاتی که در این مقاله ذکر شده، اشکالات ساختاری، و بخشی از آن‌ها اشکالات روشی است که اهم آن عبارت

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۱۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۳.

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (keramatmahdi2@gmail.com).
۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (mortazavi-m@ferdowsi.um.ac.ir).
۳. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (akrami-a@um.ac.ir).

است از: ضعف تقسیم‌بندی، حجم زیاد و ایراد مطالب غیر ضروری، ضعف استدلال، نقل نادرست اقوال، ارجاع نامناسب، کم‌توجهی به تناسب و نظم میان آیات، ناآشنایی با تشیع و تحمیل آرای فرقه‌ای بر آیات. روشی که در تحقیق پیش رو اتخاذ گردیده، انتقادی بوده است.

واژگان کلیدی: آسیب‌شناسی، تفسیر، ابن عاشور، التحریر و التنویر.

مقدمه

از ابتدای نزول قرآن، اندیشمندان مسلمان برای فهم کلام خداوند و مراد وی از نزول قرآن در تلاش بوده‌اند. از این روی طی قرون مختلف، آراء و دیدگاه‌های مختلف تفسیری و کتب و رساله‌های پرشماری در تفسیر قرآن تألیف شده است. تحولات گسترده‌ای که در دو قرن اخیر در جوامع اسلامی پدید آمد، بر روش مفسران در فهم و تفسیر قرآن تأثیرگذار بود و موجب شد که تفاسیر جدید با روشی نو عرضه شود. *التحریر و التنویر* تألیف محمدطاهر بن عاشور از مفسران متأخر است و مؤلف در تلاش است با بهره‌گیری از علوم مختلف، آیات قرآن را تفسیر کند. وی که از بارزترین فقهای مالکی اهل سنت است، سعی می‌کند با ذکر هر آنچه در تفسیر آیات مؤثر است، فهم آیات را آسان کند و با استفاده از دیدگاه‌های مختلف تفسیری، از ابهامات و مشکلات ظاهری قرآن پرده‌برداری کند. این روش، *التحریر و التنویر* را به یکی از مفصل‌ترین تفاسیر نگاشته‌شده در سده‌های اخیر تبدیل کرده است. اثر مذکور پس از انتشار با اقبال پژوهشگران علوم و معارف قرآنی مواجه شد و کتب، مقالات و پایان‌نامه‌های متعددی در معرفی آن نگاشته شده است.

پیشینه پژوهش

آن گونه که ذکر شد، در دهه‌های اخیر، پژوهش‌های زیادی درباره تفسیر ابن عاشور انجام شده است. کتاب *منهج الامام الطاهر بن عاشور فی التفسیر التحریر و التنویر* تألیف نبیل احمد صقر، پایان‌نامه‌های «تفسیر ابن عاشور، التحریر و التنویر، دراسة منهجية و نقدية» تألیف جمال محمود احمد ابوحسان در دانشگاه اردن، «روش‌شناسی

ابن عاشور در تفسیر التحریر و التنویر» تألیف فریده عبودیت در دانشکده اصول دین، مقاله «روش ابن عاشور در التحریر و التنویر» تألیف علی شفیعی، و «نظم القرآن و منهج ابن عاشور فیه، دراسة تقویمیة» تألیف اسرار احمدخان و دیگر مقالاتی که به صورت مستقیم و غیر مستقیم درباره دیدگاه‌های تفسیری ابن عاشور نوشته شده است.

با اینکه در برخی از مقالات، مانند «مسئله رؤیت خداوند در قرآن کریم با تأکید بر اندیشه‌های علامه طباطبایی و ابن عاشور» به صورت جزئی به نقد دیدگاه‌های ابن عاشور پرداخته شده است، اما تحقیق و بررسی انتقادی مستقلی درباره آن انجام نشده است. با توجه به این مطلب و اینکه آسیب‌شناسی روشی و ساختاری تفاسیر قرآن، خصوصاً تفاسیر معاصر، در پژوهش‌های تفسیری جایگاهی بی‌بدیل دارد، نگارندگان بر آن‌اند تا با احصاء اشکالات ابن عاشور و ذکر برخی از مصادیق آن، به آسیب‌شناسی و نقد تفسیر وی پردازد.

۱. ابن عاشور، مؤلف تفسیر

محمدطاهر بن محمد بن محمدطاهر بن عاشور معروف به طاهر بن عاشور در سال ۱۸۷۹ م. / ۱۲۹۶ ق. در مرسی، یکی از مناطق پایتخت تونس به دنیا آمد. وی در سنین کودکی به حفظ قرآن و آموزش صرف و نحو و اصول دین پرداخت. قرآن را در شش سالگی حفظ کرد و مقدمات علوم را نزد علمای تونس گذراند. سال ۱۸۹۳ م. به دانشگاه زیتونه رفت و علوم قرآن، قرانات، حدیث، فقه و اصول مالکی، سیره و تاریخ را به همراه زبان فرانسوی فراگرفت.

پس از پایان تحصیلات، به تدریس و حضور در هیئت‌های علمی و پژوهش‌های علمی مشغول شد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: تدریس در دانشگاه زیتونه و صادقیه، مسئولیت شورای علمی زیتونه و عضویت در گروه اصلاح برنامه آموزشی. سال ۱۹۱۱ م. منصب قضاوت را پذیرفت و سال ۱۹۲۳ م. مفتی مذهب مالکی بود که پس از یک سال، عنوان بزرگ مفتیان مالکی را دریافت کرد و در ۱۹۳۲ م. منصب شیخ‌الاسلام مذهب مالکی به وی اعطا شد.

در این سال‌ها، چندین بار به عنوان شیخ دانشگاه زیتونه برای عضویت در «مجمع اللغة العربیه» قاهره و «مجمع العلمی العربی» دمشق برگزیده شد. پس از استقلال تونس در سال ۱۹۵۶ م. استاد و مدیر دانشکده الهیات و اصول دین شد و تا سال ۱۹۶۱ م. در این جایگاه ماند و در این سال به خاطر مخالفت با حرکت دولت و حبیب بورقیبه^۱ در مقابله با روزه‌داری که در ماه رمضان شکل گرفته بود، به بازنشستگی وادار شد (الغالی، ۱۹۹۶: ۶۷).

ابن عاشور از اندیشمندان و فعالان اجتماعی سیاسی جامعه تونس به شمار می‌رود. در طول حیاتش دانشمندان و رهبران دینی زیادی با وی مرتبط بودند. از جمله اندیشمندان مشهور که با وی در ارتباط بودند، محمد رشید رضا^۲ و محمد عبده^۳ هستند. محمد طاهر بن عاشور سرانجام در سیزده رجب ۱۳۹۳ ق. از دنیا رفت (همان: ۵-۱۲).^۴

ابن عاشور آثار علمی متعددی از خود بر جای گذاشت. او در موضوعات متنوعی از جمله تفسیر قرآن، فقه، اصول فقه، ادبیات، تاریخ و مباحث اجتماعی دست به قلم شد. برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: *مقاصد الشریعة الاسلامیه و التوضیح والاجتماعی فی الاسلام* در مباحث اجتماعی، *سقات الممتنّی، موجز البلاغه و شرح معلقة امرئ القیس* در زمینه ادبیات عرب.

۱. بورقیبه رئیس جمهور تونس در سال‌های ۱۹۵۷ تا ۱۹۸۷ بود. وی روزه‌خواری در ماه رمضان را مباح اعلام کرد. ابن عاشور در این رابطه مخالفت شدیدی با حبیب بورقیبه داشت و سخن او «صدق الله وكذب بورقیبه» مشهور بود (برای اطلاع بیشتر ر.ک: ابوالهثیم محمد درویش، «الطاهر بن عاشور: العالم الشجاع»، منتشرشده در وبگاه: <<https://ar.islamway.net/article/2884>>).

۲. دکتر محمد صالح مراکشی در کتابی تحت عنوان *تفکیر محمد رشید رضا من خلال مجلة المنار*، از محمد طاهر بن عاشور به عنوان «سفير الدعوة» تعبیر می‌کند و در این کتاب به طور مفصل از تأثیرپذیری محمد رشید رضا از ابن عاشور سخن گفته است (الغالی، ۱۹۹۶: ۱۰).

۳. در مقاله «مصادر عن رحلتی الأستاذ الإمام محمد عبده إلى تونس» تألیف منصف شنوفی، به این مطلب به صورت تفصیلی پرداخته شده است (شنوفی، ۱۹۹۶: ۷۱-۱۰۳).

۴. برای مطالعه بیشتر درباره وی ر.ک: عیساوی، ۱۴۲۴: ۱۰۰-۱۲۵؛ مقاله «محمد الطاهر بن عاشور»، در وبگاه <<https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2015/3/3/محمد-الطاهر-بن-عاشور>>.

۲. تفسیر التحریر و التنویر

در میان تمامی آثار برجای مانده از ابن عاشور، تفسیر التحریر و التنویر، مهم‌ترین اثر علمی اوست. این اثر طی سال‌های مختلف چاپ شد. نخستین بار جلد اول و دوم آن در سال ۱۳۸۴ ق. منتشر شد. متولی انتشار سیدعیسی بابی حلبی در قاهره بود. در مرحله بعد، تا جلد دهم چاپ شد و در مرحله سوم، تمامی مجلدات این تفسیر توسط انتشارات الدار التونسية للنشر منتشر شد. بار دیگر با مشارکت دار الجماهير للنشر و توزیع و الاعلام در طرابلس در پانزده مجلد نشر یافت (صقر، ۲۰۰۱: ۱۱-۱۲) و در ۱۴۲۰ ق. مؤسسه التاريخ بیروت، تفسیر مذکور را در سی مجلد چاپ کرد. ابن عاشور در مقدمه چنین می‌گوید:

«از زمان‌های دور، تفسیر کتاب مجید، جامع مصالح دنیا و دین، بزرگ‌ترین آرزویم بوده است؛ کتابی که شامل کلیات علوم و شاهراه‌های استنباط دانش است» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۵/۱).

در ادامه می‌افزاید که در نظر دارد به تبیین ابعاد و نکاتی بپردازد که پیش از او در تفاسیر قرآن به آن‌ها اشاره نشده است. بنابراین بین آرای مفسران داوری و رأی صائب را همراه استدلال می‌کند، گاهی هم نظری جدید و مستدل ارائه می‌کند (همان: ۷/۱).

۱-۲. ساختار تفسیر

التحریر و التنویر با ده مقدمه آغاز شده است:

۱. تفسیر و تأویل و علم بودن تفسیر (همان: ۱۷-۱/۱).
۲. استمداد علم تفسیر. مقصود ابن عاشور از استمداد علم تفسیر، متوقف بودن و احتیاج این علم به دیگر علوم است. در نگاه وی در تفسیر از علوم مختلفی استفاده می‌شود که از جمله آن‌ها می‌توان به علوم ادبی، تاریخی، اخبار العرب، اصول فقه، کلام و علم قرائات اشاره کرد (همان: ۱۸/۱). وی در این مقدمه اثبات می‌کند که گرچه وابستگی تفسیر به علوم مختلف مسلم است، اما این مطلب استقلال علم تفسیر و قواعد آن را خدشه‌دار نمی‌کند و همواره باید گفت که جایگاه علم تفسیر در بالاترین رتبه در علوم اسلامی است (همان: ۲۷-۱۸/۱).

۳. تفسیر غیر مأثور و معنای تفسیر به رأی و مانند آن. وی در این بخش به تبیین شیوه صحیح تدبر و برداشت از آیات پرداخته و همچنین به برخی از فرقه‌های منحرف در تفسیر باطنی مانند صوفیه و نقد روش آن‌ها اشاره کرده است (همان: ۳۷-۲۷/۱).
۴. اهداف مفسر (همان: ۴۵-۳۸/۱).
۵. اسباب النزول (همان: ۵۰-۴۶/۱).
۶. قرائات (همان: ۶۳-۵۱/۱).
۷. قصص قرآن. مباحثی از جمله ماهیت قصه در قرآن و فواید آن تبیین شده است (همان: ۶۹-۶۴/۱).
۷. سوره‌ها، ترتیب و اسما آن‌ها (همان: ۹۲-۷۰/۱).
۹. معانی مختلف جمله‌های قرآن. در این مقدمه مباحثی از قبیل جمله‌هایی که در آن چند معنا محتمل است و مباحث بلاغی که به معانی جمله‌ها مربوط می‌شود، بحث شده است؛ از قبیل: مجاز، استعاره، تمثیل، کنایه و... (همان: ۱۰۰-۹۳/۱).
۱۰. اعجاز قرآن (همان: ۱۳۰-۱۰۱/۱).
- پس از مقدمه، در ابتدای هر سوره، اطلاعات کلی درباره آن، اعم از نام، وجه تسمیه، فضیلت‌ها، مکی و مدنی بودن، ترتیب سوره از جهت نزول،^۱ عدد آیه‌ها، آرای اختلافی و اسباب نزول و گاهی نقد برخی از احادیث پیرامون اسباب نزول و... را ارائه می‌دهد. پس از طرح این مباحث، فهرست‌وار محتوای سوره را بیان می‌کند. با این روش، مخاطب در ابتدای هر سوره می‌داند که با چه مباحثی در سوره روبه‌روست و فضای کلی سوره در ذهنش نقش می‌بندد. کلیات سوره گاه به صورت مستقل تحت عنوان «محتویات هذه السورة» (همان: ۲۰۳/۱) و گاهی هم غیر مستقل همراه دیگر مطالب تبیین می‌شود (همان: ۱۴۶-۱۴۴/۳). در این مرحله تمام تلاش خود را صرف کرده تا چیزی را از قلم نیندازد. خود او در این باره می‌آورد: سوره‌ای را ترک نکردم مگر آنکه هر آنچه مربوط به اهداف و اغراض آن سوره بود، تبیین کردم؛ چرا که تفسیر قرآن بسان چند جمله متفرقه، تنها در تبیین مفردات و معانی اش منحصر نمی‌شود (همان: ۸/۱).

۱. سوره بقره را که سوره دوم قرآن به شمار می‌رود، هشتاد و هفتمین سوره قرآن به حسب ترتیب نزول عنوان می‌کند که پس از سوره مطففین و پیش از آل عمران نازل شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۰۲/۱).

به مناسبت، مباحث علوم قرآنی مانند نسخ (همان: ۶۵۴/۱)، جدل، محکم و متشابه (همان: ۱۶۰-۱۵۵/۳) را مطرح و با نقل اقوال مختلف و استدلال و اجتهاد، به تفصیل بحث می‌کند (خاور نجفی، ۱۳۸۵: ۲۰۳).

۲-۲. نقد تفسیر التحریر و التنویر

۱-۲-۲. ضعف تقسیم‌بندی

نخستین کاستی در تفسیر ابن عاشور، نبود هیچ‌گونه ابداع و نوآوری در ساختار و ارائه مطالب است. در اغلب تفاسیر، بخش‌بندی، نسبت به آیات هر سوره صورت می‌گیرد؛ بدین نحو که چندین آیه که فهم آن‌ها وابسته به دیگری باشد، در یک بخش قرار داده شده و مطالب تفسیری مربوط به آن بخش نیز در ذیل آن قرار می‌گیرد. این شیوه که ساختار تمامی تفاسیر معاصر را نیز تشکیل می‌دهد، این امکان را برای مخاطب مهیا می‌کند تا بهتر در فضای آیات و موضوعات سوره قرار گیرد و به مطالب تفسیری هر بخش به صورت مستقل و جداگانه دست یابد. همچنین از تکرار مفاهیم آیاتی که در فهم، بر یکدیگر متوقف هستند، پیشگیری می‌کند. اما ابن عاشور هیچ دسته‌بندی مشخصی نسبت به آیات قرآن ارائه نداده و هر آیه‌ای را به صورت مستقل و در بخشی جداگانه بررسی می‌کند. وی مطالب را بی هیچ‌گونه دسته‌بندی مناسب ارائه می‌دهد، در حالی که برخی از تفاسیر متقدم و اغلب مفسران معاصر، در ارائه مطالب به شکلی عمل کرده‌اند که مخاطب به آسانی مطلب خود را در ذیل یکی از بخش‌ها بیابد و به مقصود خویش برسد.

در تفاسیر متقدم، مجمع‌البیان طبرسی (۵۴۸-۴۶۸ ق.)، بخش‌های مختلفی برای مباحث تفسیری خویش اختصاص داده است و هر یک از مباحث را در ذیل عناوینی همچون: «اللغة»، «القرءة»، «الحجّة»، «الإعراب»، «النزول» و «المعنى» ذکر نموده است (هاشمی، ۱۳۸۱: ۲۰). از تفاسیر معاصر نیز تفسیر المرآعی تألیف احمد مصطفی مراغی (۱۳۷۱-۱۳۰۰ ق.) به ارائه مطالب خویش تحت عناوین: «تفسیر المفردات»، «المعنى الجملى» و «الإيضاح» می‌پردازد. تفسیر المنیر تألیف وهبة زحیلی (۱۳۵۱-۱۴۳۶ ق.) به ارائه مطالب خویش تحت عناوین: «المفردات اللغویة»، «سبب

النزول»، «المناسبة»، «التفسير و البيان» و «فقه الحياة أو الأحكام» پرداخته است.^۱ تفسیر التحریر و التئویر دارای هیچ یک از این نوآوری‌ها در تقسیم‌بندی نیست و در بسیاری از موارد هیچ گونه تقسیم‌بندی مشاهده نمی‌شود و مخاطب خود را با ساختاری همچون تفاسیر متقدم روبه‌رو می‌بیند. به تعبیر ابوحیان، تفسیر ابن عاشور در این دوره، انقلابی در بازگشت به شیوه قدیمی تفسیر به شمار می‌رود (ابوحسان، ۱۹۹۱: ۲۵۴).

۲-۲-۲. حجم زیاد و مطالب غیر ضروری

تفسیر ابن عاشور حجم عظیمی را در بر گرفته و متأسفانه مقداری از آن به مطالبی اختصاص داده شده است که در تفسیر قرآن، برای آن ضرورتی وجود ندارد؛ چه اینکه در تفسیر قرآن کاربرد ندارد. در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱-۲-۲-۲. نقل از تورات و انجیل

ابن عاشور مطالبی را از تورات و انجیل نقل می‌کند، مانند نقل عبارت تورات درباره زمان و مکان ولادت حضرت موسی عليه السلام (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴۸۱/۱). شایان ذکر است که مقدار مطالب منقول از تورات به صورت ترجمه یا اقتباس و تلخیص و یا اشاره در سوره بقره به قدری است که گویا تطبیق تک‌تک مسائل جزئی قرآن بر تورات، از مقاصد اصلی ابن عاشور است (همان: ۴۱۵/۱، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۳۶، ۴۴۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۶، ۴۸۹ و ۴۹۱-۴۹۳).^۲ گاهی با نقل مطالبی از شروح تورات، بر حجم این مطالب افزوده است (همان: ۴۱۶/۱).^۳

۱. مشابه دیگر این گونه تقسیم‌بندی و عنوان‌بندی را در تفاسیر دیگری همچون *الاساس فی التفسیر* تألیف سعید حوی (۱۳۵۴-۱۴۰۹ ق.) و *التفسیر الواضح* تألیف محمد محمود حجازی مشاهده می‌کنیم.
۲. موارد متعدد دیگری نیز وجود دارد که به جهت اختصار، از ذکر آن صرف نظر کردیم.
۳. ابن عاشور در بیشتر این موارد در رد و اثبات مطالب منقول از تورات چیزی نمی‌گوید؛ اما در برخی از موارد چنین برداشت می‌شود که هنگام تعارض، نقل تورات را مرجح برای یکی از اقوال می‌پندارد؛ برای نمونه وی در ذیل آیه «وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ لِلَّهِ جَهَنَّمَ» پس از نقل دو دیدگاه مبنی بر اینکه گویندگان سخن مذکور جمعی خاص از بنی اسرائیل بوده‌اند یا افراد عمومی بنی اسرائیل، می‌گوید: «... و لیس فی التوراة ما هو صریح لترجیح أحد القولین ولا ما هو صریح فی وقوع هذا السؤال ولكن ظاهر ما فی سفر التثنیه منها ما یشیر إلى أن هذا الاقتراح قد صدر وأنه وقع بعد کلام الله تعالی الأول...» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴۸۹/۱).

همچنین مطالبی تاریخی از قول حکمای یونان نقل می‌کند، در حالی که منبع آن‌ها را ذکر نمی‌کند و هیچ‌گونه اظهارنظری در اثبات یا رد آن ندارد؛ برای نمونه ذیل آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ (بقره/ ۱۸۳) می‌نویسد:

«حکمای یونان ریاضت می‌کشیدند و طعام را به تدریج کم می‌کردند تا اینکه می‌توانستند چند روز متوالی چیزی نخورند» (همان: ۱۵۹/۲).

ابن عاشور در این باره به تفصیل بیشتری سخن می‌گوید و پس از آن، از طریق سهروردی و طرفدارانش و... در غذا خوردن سخن می‌گوید (همان: ۱۵۹/۲-۱۶۰). در اینجا علاوه بر اینکه سندی ذکر نکرده، هیچ‌گونه تحلیلی برای رد یا اثبات آن ارائه نداده است. بنابراین نه روش علمی پیش گرفته شده و نه فایده علمی بر آن مترتب است.

۲-۲-۲. نقل مطالب غیر مرتبط با تفسیر و علوم قرآن

ذیل آیه ۴۰ سوره احزاب، پس از ذکر اینکه هر کسی که ادعای نبوت و قبول نبوت پس از حضرت محمد ﷺ داشته باشد، کافر است، پیرامون شیخیه، علی محمد شیرازی معروف به باب و فرقه بهائیه که ادعای پیغمبری کرده‌اند، مطالبی نقل و از تاریخ آن‌ها سخن گفته است (همان: ۲۷۵-۲۷۳/۲۱). پر واضح است که این‌گونه مطالب، اگرچه در رشته دیگری استفاده و کاربرد دارد، اما تفصیل آن در تفسیر قرآن بی‌ثمر است.

نمونه دیگر از این دست، مطلبی است که ذیل آیه ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ﴾ (یونس/ ۵) در تفسیر منازل، از ستاره‌های مختلف و اسماء آن در عرب قدیم سخن می‌گوید که بر فرض صحت آن، هیچ فایده‌ای برای پژوهشگر تفسیر در بر ندارد (همان: ۲۰/۱۱).

۳-۲-۲. طرح بیش از حد مباحث ادبی

بحث از وجوه اعرابی و بلاغی قرآن در مواردی که مشکل است و یا به فهم بیشتر قرآن مربوط می‌شود، ضروری است؛ اما تفصیل مباحث نحوی (تجزیه و ترکیب) و بلاغی در تمامی آیات، بدون در نظر گرفتن نیاز به آن، مفسر را از هدف اساسی خود دور می‌کند. ذیل آیه ﴿أَرَأَيْتُ أَنْتَ عَنِ الْهَيْئِ يَا بُرَاهِيمُ﴾ (مریم/ ۴۶) می‌گوید:

«چون وصف عملی همانند عمل فعلش دارد، نحویان وصف را به عنوان مبتدا قرار داده‌اند؛ چرا که مبتدا شباهت به اسمیت دارد و چنین خصوصیتی اقتضای داشتن فاعل دارد که در این صورت فاعل می‌تواند جانشین خبر شود. بنا بر این ترکیب، دو شباهت در وصف لحاظ شده است؛ اما تحقیق آن است که فاعل در جایگاه خبر مقدم و وصف مبتدای مؤخر باشد. از همین روی زمخشری در کشاف به این مطلب نظر داشته و گفته است: در آیه «أَرَاغِبُ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي» خبر بر مبتدا مقدم شده است؛ چرا که اسمیت برای او مهم‌تر بوده» (همان: ۴۸/۱۶).

مشابه چنین مباحثی در تفسیر به وفور دیده می‌شود (همان: ۲۴۵/۱۷).

گاهی در نقد یک دیدگاه نحوی و اعرابی، مطالب زیادی مطرح می‌کند (همان: ۱۰/۲۴). روشن است که این مباحث، تأثیری در تفسیر و استظهارات از قرآن ندارد و تنها رویکرد نحوی در آن موجود است. ابن عاشور علاوه بر اینکه در تمامی آیات به مباحث اعرابی و ادبی می‌پردازد، اختلافات و اجتهاد درباره اقوال مختلف نحویان و مکاتب متعدد نحوی را نقل می‌کند و در موارد مختلف به تبیین اقوال و اختلاف دو مکتب نحوی مهم بصره و کوفه اشاره می‌کند (همان: ۱۴۵/۱-۱۴۷، ۲۸۶-۲۸۷، ۳۴۹-۳۵۰، ۴۵۹/۲، ۸۵/۴، ۳۲۹، ۳۴۳ و ۱۶۵/۱۰).

برای شاهد ادبی، لغوی، نحوی یا بلاغی، اشعار زیادی را نقل می‌کند و این سبب دیگری برای زیاد شدن حجم تفسیر ابن عاشور است. خواننده تفسیر *التحریر و التنویر* در تمامی مجلدات در بسیاری از صفحات با اشعاری از این دست روبه‌رو می‌شود.

۴-۲-۲. طرح مبهمات

قرآن کریم در بردارنده برخی از مسائل غیبی است که از آن به صورت کلی و مبهم سخن به میان آمده است. از خصوصیات تفاسیر معاصر، پرهیز از ورود به مبهماتی است که در زندگی امروزی بشر بی‌ثمر است (معرفت، ۱۳۸۵: ۴۸۱/۲). اما ابن عاشور در این مباحث به صورت تفصیلی ورود پیدا کرده و مقداری از تفسیر خویش را صرف پرداختن به چنین مسائلی نموده است؛ برای نمونه وی در تفسیر آیه «وَأَتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ» به تفصیل از تاریخچه، انواع و حقیقت سحر سخن گفته است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶۱۳/۱-۶۲۱).

۲-۲-۳. ضعف استدلال

از آنجا که آیات قرآن کریم موضوعات متنوعی را در بر گرفته است، هنگام تفسیر آیات باید به شیوه استدلال موضوعی که در آن آیه است، توجه شود. شیوه استدلالی که در آیات تاریخی یا کلامی یا دیگر موضوعات پی گرفته می‌شود، در دیگر آیات قابل استفاده نیست. در تفسیر برخی آیات، بدون توجه به شیوه استدلالی صحیح و مرتبط با آن بحث، استدلال‌های سست را مطرح و در نتیجه گیری به خطا رفته است. نمونه آن را ذیل برخی از آیات فقهی می‌توان مشاهده کرد؛ چنان که ذیل آیه ﴿أَتْمَحَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهْلَ بِهِ لَعْنِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (بقره/ ۱۷۳)، در تعبیر خداوند متعال از «لحم الخنزیر» نکته‌ای پنهان می‌داند که مفسران بدان توجه و ذکر نکرده‌اند و آن اینکه خداوند در این آیه و دیگر آیات (مانند ۳/ انعام/ ۱۴۵؛ نحل/ ۱۱۵) تحریم را به خوک (خنزیر) نسبت نداده، بلکه به گوشت خوک نسبت داده است. بنابراین ظاهر آیه چنین می‌نمایاند که حکم دیگر اجزای خوک مانند سایر حیوانات است. حکم مو، عرق و پوستش طهارت است و می‌توان از مو، عرق و پوست آن استفاده کرد (همان: ۲۱/۵-۲۲).^۱

در این مسئله تنها به همین مقدار بسنده کرده و به روایات و استدلالات فقهی بر نجاست خنزیر (جزیری، ۱۴۱۹: ۷۲/۱) هیچ توجهی نداشته است، در حالی که شیوه صحیح در تفسیر آیات، در نظر گرفتن دیگر ادله همچون روایات و اجماع است. ذیل آیه ۱۵۷ سوره اعراف، مناط حرمت یا حلیت گوشت حیوانات مختلف را تنها در ضرر داشتن آن‌ها می‌داند. از این روی درباره حرام گوشت بودن حیوانات وحشی که

۱. شایان ذکر است که ابوحنیفه اندلسی (۶۵۴-۷۴۵ ق.هـ) در آیه ﴿أَوْ لَحْمِ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾ (انعام/ ۱۴۵) سخنانی مشابه دارد. او استدلال کسانی را که به این آیه برای نجاست تمام اجزای خوک تمسک کرده‌اند، باطل می‌داند و دلیل آن را تعبیر «لحم الخنزیر» و نه خنزیر عنوان می‌کند. ضمیر «فإنه» را راجع به «لحم» که مضاف است (نه «خنزیر» که مضاف الیه است) می‌داند؛ چرا که مضاف الیه گرچه نزدیک‌تر است و قاعده در رجوع ضمیر، رجوع آن به اقرب است، اما چون اقرب در اینجا مضاف الیه است و به تبع مضاف است، به «لحم» که مضاف است، رجوع می‌کند (عاملی جبعی، ۱۴۱۶: ۳۳۵). اما وی تنها درباره ابطال استظهار نجاست خوک از ظاهر آیه طبق قواعد نحوی و با قطع نظر از روایات سخن گفته است.

مورد قبول فقهای عامه و خاصه است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱/۶۶۶-۶۷۵/۶)، قائل به کراهت می‌شود و دلیل آن را عدم ضرر عنوان می‌کند. وی روایات ناهیه از خوردن را بر کراهت حمل می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۱۶/۸).

در ادامه مناط حرمت گوشت سایر حیوانات را ذوق و عادت مردم می‌داند و چنین توضیح می‌دهد:

«و همچنین است حکم اباحه گوشت جانوران موذی، حشرات و خزندگان خشکی و دریایی؛ چرا که عادات مردم در خوردن و نخوردن آن‌ها گوناگون است؛ پس قبیله کذابی (جرهم) گوشت مرغ نمی‌خورند و قبیله کذابی دیگر (فقعس) گوشت سگ می‌خورند. پس گوشت‌ها به خاطر کراهت برخی بر دیگران حرام نمی‌شود» (همان: ۳۱۶/۸).

با سخنانی که نقل شد، ضعف استدلال ابن عاشور در این مسئله روشن می‌شود. وی بدون ذکر هیچ‌گونه دلیلی، مناط حرمت و حلیت گوشت را تنها ضرر دانسته و منوط به اذواق و عادات مردم کرده است و تمام احادیثی را که در نهی از خوردن گوشت‌ها بیان شده، بدون دلیل متقن، حمل بر کراهت می‌کند.

مسئله دیگر حکم ربیبه است. طبق آیه ﴿وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ (نساء/ ۲۳)، ربیبه (دختر زوجه از شوهر دیگر) بر زوج حرام می‌شود. این حکم اختصاص به ربیبه‌ای که در خانه شوهر و در حضانت او باشد، ندارد. اجماع فقها بر این حکم استوار است و توجیهشان درباره قیدی که در آیه بیان شده: «اللّاتی فی حجورکم»، آن است که آیه، غالب ربیبه‌ها را بیان می‌کند، نه علت حکم یعنی حرمت ازدواج با ربیبه را (طوسی، ۱۴۰۷: ۴/۳۰۵؛ مغنیه، ۱۴۲۱: ۲/۳۰۸-۳۰۹). اما ابن عاشور «فی حجورکم» را علت حکم قرار داده و حرمت ازدواج را به آن دسته از ربیبه‌هایی اختصاص می‌دهد که در حضانت زوج هستند.

به رغم وجود اختلاف شدید علمای اهل سنت در نسبت این دیدگاه به علی بن ابی طالب، پس از نقل اقوال مختلف، این دیدگاه را نقل می‌کند و می‌نویسد: «نزد من ظاهرتر آن است که وصف مذکور (فی حجورکم) به تبیین تعلیل حکم می‌پردازد و در بسیاری موارد چنین علتی وجود ندارد» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۸۱/۴).

۴-۲-۲. نقل نادرست اقوال

در تفسیر آیات قرآن، مفسر ناچار است در مواردی که اختلاف نظر مهمی وجود دارد، دیدگاه‌های مختلف را مطرح کند و پس از آن، به استدلال و تنقیح دیدگاه خویش پردازد. بدین جهت نقل آراء و نظریات دانشمندان به شکل صحیح و مناسب، نقش مهمی در تفسیر آیات ایفا می‌کند. ابن عاشور ذیل هر آیه‌ای، به دیدگاه‌ها و مبانی متعدد و تفاسیر مختلف اشاره می‌کند. این در حالی است که نقل مطالب در این تفسیر دچار نقایص و کاستی‌هایی است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

عدم نقل صحیح اقوال، به این معنا که ابن عاشور دیدگاهی را به صورت ناصحیح - به طوری که قائل مذکور چنین اعتقادی ندارد- نقل می‌کند. ذیل آیه «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» (بقره / ۲۷۵) برای ربا و معنای آن در قرآن، به اقوال متعددی اشاره کرده و پس از بحث مفصل درباره اختلاف اقوال، دیدگاه ابن عباس را مبنی بر اینکه ربا تنها در زیادی بر تأخیر صدق می‌کند، قبول کرده است (همان: ۵۵۶-۵۵۱/۲) و می‌گوید:

«در دیدگاه من، درست‌ترین نظریه، نظریه ابن عباس است که احادیث ربای زیاده، بر حدیث اسامه^۱ که دلالت بر ربای در نسیئه (تأخیر) دارد، حمل می‌شود» (همان: ۵۵۶/۲).

ابن عاشور در اینجا علاوه بر اینکه به دیدگاهی خلاف اجماع فقها قائل شده، نظریه ابن عباس را اشتباه نقل کرده است؛ چرا که به اعتراف بسیاری از فقها مانند نووی، ابن حجر، بخاری، طحاوی، ابن قدامه، بیهقی و...، ابن عباس چنین نظری را نخست معتقد بوده و از دیدگاه مذکور رجوع کرده (ابوحسان، ۱۹۹۱: ۲۴۹-۲۵۰) و در حقیقت ابن عاشور معتقد به نظریه ابن عباس نشده است.

۵-۲-۲. ارجاع نامناسب

ذکر مطلب بدون اشاره به منبع و ارجاع مناسب، مغایر با شیوه علمی شمرده می‌شود. تفسیر *التحریر و التئویر* در موارد متعدد از این ایراد رنج می‌برد. در ادامه به چند مورد از این دست اشاره می‌شود:

۱. حدیث اسامه چنین است: «إنما الربا في النسيئة» (قشیری نیشابوری، بی تا: ۵۰۴۹/۵).

درباره سبب نزول سوره کهف دو روایت نقل می‌کند. اولی را از تاریخ ابن اسحاق نقل و درباره سند آن بحث می‌کند. برای تصحیح آن به مصدر دیگر روایت، یعنی تاریخ طبری اشاره کرده، اما برای دومین روایت، سند و مصدري ذکر نمی‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۷-۶/۱۵). در اینجا سزاوار بود وقتی برای روایت نخست، هم به سند و هم به منبع آن اشاره می‌کند، هنگام نقل روایت دوم که در نظر او روایت صحیح نیز همین روایت است، به سند و منبع دقیق آن نیز اشاره می‌کرد.

ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (بقره/۱۸۳) از رویه و طریقه حکمای یونان در کم‌خوراکی سخن گفته، اما منبعی برای بحث تاریخی خود ارائه نداده است (همان: ۱۶۰/۲؛ مشابه آن پیرامون حکمای یونان ر.ک: همان: ۲۰/۷ و ۱۹۹/۱۶) و در تفسیر آیه «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ» (یونس/۵)، منازل و تاریخچه آن را در عرب قدیم تشریح می‌کند، بی‌آنکه اشاره به مصدر یا منبع اقوال مذکور داشته باشد (همان: ۲۰/۱۱-۲۱).

شایان ذکر است که در برخی موارد می‌توان مصدر و مرجع ابن عاشور را شناخت. اما منابع، ناقص معرفی شده‌اند؛ به گونه‌ای که هیچ‌گونه اطلاعاتی از جزئیات آن‌ها ارائه نشده است؛ مانند:

«موسی بن عمران رسول الهی است و اسم جد او ذکر نشده است؛ اما آنچه در تورات آمده، عبارت است از اینکه وی و برادرش از بازماندگان لاوی بن یعقوب هستند و در مصر حدود سال ۱۵۰۰ قبل از میلاد تولد یافته‌اند. مادرش ترسید که او را بکشند...» (همان: ۴۸۱/۱؛ مشابه آن ر.ک: همان: ۴۱۵/۱، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۸ و ۲۳/۲۵).

این در حالی است که در موارد متعدد به آدرس دقیق‌تر نیز اشاره کرده است؛ مانند:

- «ففى التوراة فى الإصحاح الثانى من سفر التكوين: ...» (همان: ۴۱۶/۱).

- «ووقع فى سفر التكوين من التوراة...» (همان: ۴۱۸/۱).

- «سفر التكوين إصحاح ۳۳» (همان: ۴۳۶/۱).

- «كقول التوراة فى سفر التثنية» (همان: ۴۱۷/۳۰).

۲-۲-۶. کم‌توجهی به تناسب و نظم میان آیات و سوره‌ها عنوان غلط است

ابن عاشور یکی از رویکردهای اصلی تفسیرش را کشف نظم و تناسب بین آیات

دانسته و می گوید:

«اهتمام در تفسیر التحریر و التویر، تبیین وجوه اعجاز و نکته‌های بلاغت عربی و روش‌های به کارگیری لغات بوده است. همچنین به بیان تناسب اتصال برخی از آیات گوناگون به یکدیگر اهتمام ورزیدم. این بحث از مباحث مهم تفسیری است که فخرالدین رازی به آن اعتنا داشته و برهان‌الدین بقاعی در کتابش موسوم به *نظم الدرر فی تناسب الآی و السور*، به همین موضوع پرداخته است. اما هر کدام از دو مفسر مذکور به بسیاری از آیات نپرداخته‌اند و از نگاه پژوهشگران نیز پوشیده نیست» (همان: ۸/۱).

همچنین اشاره می‌کند که در تفسیر خود در پی رهیافتی از دسته‌بندی برای رسیدن به غرض آیات است (همان).

ابن عاشور از پنج مصدر و وسیله بهره برده است که عبارت‌اند از: احادیث صحیح، آرای علما و مفسران همچون زمخشری و رازی، مباحث بلاغی قرآن و روش‌های بیان قدیمی عرب (احمدخان، ۲۰۱۱: ۶۷).

نخستین نقصی که در این زمینه به چشم می‌خورد، عدم مراجعه به کتاب‌هایی است که در این زمینه به صورت مستقل نگاشته شده‌اند. کتاب *نظم الدرر فی ترتیب الآی و السور* تألیف برهان‌الدین بقاعی (۸۸۵-۸۰۹ ق.)، از کتب مستقل در موضوع تناسب و نظم در آیات قرآن است، ابن عاشور به این منبع مراجعه نکرده است،^۱ در حالی که در سراسر تفسیرش از کتب مختلف در علوم گوناگون، همچون ادبیات عرب که بدان اشاره شد، سخن گفته، اما در بحث تناسب آیات و سوره‌ها که یکی از اهداف اصلی تفسیر وی را در بر می‌گیرد، از این کتاب هیچ سخنی گفته نشده است.

نقص دیگر آن است که بیشتر تلاش وی در کشف تناسب آیه‌ای به آیه پیشین بوده و نتوانسته به صورت مفصل به کشف نقطه مشترک و اساسی بین گروه آیات قرآن بپردازد؛ برای نمونه ابن عاشور در بیان ارتباط و تناسب میان آیات ۲۹ و ۳۰ سوره بقره،

۱. ابن عاشور شش مرتبه از بقاعی و کتابش یاد می‌کند که در همان موارد نیز مطلبی غیر از موضوع تناسب آیات را نقل می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۸/۱، ۷۰۳، ۱۶۶/۲۸، ۴۹۴/۳۰، ۵۰۱، ۵۳۴).

۲. «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ جِيعَاتِمُ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ يَكِلُ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ مَا يَأْتِيهِمْ وَأَذَالَ قَوْلَ رَبِّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ».

چنین می‌گوید:

«او عاطفه در آیه، داستان آفرینش نخستین بشر را بر آفرینش آسمان‌ها و زمین عطف نمود تا بفهماند که خداوند یکی است» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱/۳۸۱).

این در حالی است که وی از تناسب دو مجموعه از آیات ۱ تا ۲۹ (که سخن از یک موضوع و آن تقسیم مردم به سه نوع مؤمن، کافر و منافق است) و آیات ۳۰ تا ۳۹ (که مشتمل بر آفرینش آدم و جریان ملائکه و ابلیس و امتحان آدم است) سخنی نگفته است. این بحث میان مفسران دیگر مطرح شده و برخی قائل شده‌اند که مجموعه دوم، دلالت بر امتحان و توبه آدم دارد که در حقیقت مرتبط به مؤمنان است و عمل ابلیس و تکبر او در مقابل پروردگار را از ویژگی‌های کفار عنوان می‌کند (احمدخان، ۲۰۱۱: ۷۰).

به رغم اینکه صاحب *التحریر و التئویر* در ابتدا اهتمام خود را در کشف تناسب و نظم در آیات قرآن عنوان کرده، اما در برخی موارد خلاف آن را می‌گوید. درباره مجموعه آیات ۲۲۱ تا ۲۴۱ سوره بقره که سه از موضوع اجتماعی نکاح، طلاق و عده سخن می‌گوید و در میان آن، دو آیه ۲۳۸ و ۲۳۹ درباره موضوعی دیگر (محافظت بر نماز) سخن می‌گوید، قائل به عدم لزوم ربط و تناسبی میان آیات می‌شود. در این باره سخنان او چنین است:

«انتقال از غرضی به غرضی دیگر در آیه‌های قرآن، نیاز به ارتباط و تناسبی ندارد؛ چرا که قرآن کتاب تدریس نیست که با تبویب، ترتیب داده شده باشد و مسائل به یکدیگر تطبیق داده شوند. قرآن کتاب تذکر و موعظه و مجموعه‌ای است از آنچه در هدایت امت و قانون‌گذاری از طریق وحی نازل شده است» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴۴۳/۲).

جالب اینجاست که ابن عاشور پس از این برای ایجاد ارتباط میان دو آیه مذکور (۲۳۸-۲۳۹) و دیگر آیات (۲۲۱-۲۴۱) تلاش می‌کند و می‌گوید: شاید آیه ﴿حَافِظُوا عَلَی الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ پس از آیات قانون عده و طلاق به خاطر علتی نازل شده و آن غفلت از «صلاة وسطی» یا اشاره به سختی در محافظت بر آن دارد. بنابراین جمله

۱. ﴿حَافِظُوا عَلَی الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَفُومُوا لِلَّهِ قَاتِنِينَ﴾ فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾.

معترضه‌ای است بین احکام طلاق و عده. سپس درباره علت وجود جمله معترضه می‌افزاید:

«علت آن است که سخن از آیاتی که در آن قانون‌گذاری دنیوی طولانی شده و خداوند در این میان سخن از قانونی اخروی آورده تا مردم به فهم تنها یکی از دو صنف از تشریح مشغول نشوند» (همان: ۴۴۴/۲).

بنا بر آنچه گذشت، *التحریر و التنویر* گرچه به دنبال وجود ربط و تناسب میان آیات بوده، اما تلاشش در مواردی فایده‌ای در بر نداشته و در مواردی از تناقض و سردرگمی رنج می‌برد.

۷-۲-۲. ناآشنایی با تشیع

دیدگاه ابن عاشور درباره شیعه، دیدگاهی دور از انصاف است و مخالفت وی با آرای شیعه به صورت افراطی می‌باشد. وی در موارد متعددی از شیعه به «رافضه» و «روافض» تعبیر می‌کند (همان: ۶۰/۱، ۱۲۷، ۱۸/۴، ۱۵۲/۵، ۱۵۲/۶، ۱۶۹/۱۳، ۱۷۶/۲۱، ۱۷۷-۱۷۶/۲۱ و ۱۹۴/۲۲) و در برخی از موارد، شیعه را در کنار ملحدان قرار می‌دهد (همان: ۱۷۷/۲۱). همچنین تعابیر تند دیگری «قاتلهم الله» را به کار برده است (همان: ۱۶۰/۱).

بر اساس آنچه ابن عاشور درباره شیعه آورده است، چنین برداشت می‌شود که معظم اطلاعات وی از کتب غیر شیعه گرفته شده است. برخی از مصادر او در این زمینه عبارت‌اند از *تفسیر قرطبی* (همان: ۱۸/۴)، *العواصم من القواصم* تألیف قاضی ابوبکر بن العربی (همان: ۱۷۷/۲۱) و *الاحکام* تألیف ابن عربی (همان: ۱۵۲/۶).

یکی از اشتباهات ابن عاشور، نقل دیدگاه شیعه درباره تحریف قرآن است که بدون مراجعه مستقیم به کتب تفسیری و قرآنی شیعه می‌گوید: شیعیان به تحریف نقصان و زیاده در قرآن قائل‌اند (همان: ۱۳۷/۱). در دیگر موارد به مناسبت، اعتقاد شیعیان مبنی بر تحریف قرآن را مطرح می‌کند (همان: ۱۵۴/۵). در جایی دیگر تصریح می‌کند که تحریف قرآن و متلاشی شدن آن پس از پیامبر صلی الله علیه و آله اصلی از اصول شیعه است و ایشان معتقدند که قرآن بدون تحریف نزد امام مهدی علیه السلام نگهداری می‌شود (همان: ۱۷۷/۲۱). وی هیچ یک از این موارد را به کتب تفسیری شیعه ارجاع نمی‌دهد و تنها به کتاب

العواصم من القواصم تألیف ابوبکر بن العربی که در رد شیعه به صورت مغرضانه و غیر علمی نگاشته شده است، اشاره می‌کند (همان).

این در حالی است که علمای شیعه، بر مصونیت قرآن از تحریف تأکید داشته‌اند و در هیچ یک از کتب کلامی شیعه تحریف قرآن به صورت اجماع میان شیعیان مطرح نشده است (امینی، ۱۳۷۸: ۱۵۳-۱۷۰؛ عبداللہی عابد، ۱۳۸۵: ۴۳-۴۷؛ دانشنامه جهان اسلام: واژه تحریف).^۱

مؤلف التحریر و التنویر در اندک مواردی به آرای تفسیری شیعه توجه می‌کند؛ به طوری که از تفسیر مجمع البیان که از تفاسیر معروف شیعی و مورد مراجعه بسیاری از مفسران شیعه و سنی است، در مجموع سی مجلد تفسیر التحریر و التنویر، جز شش مورد مراجعه و استفاده نشده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۵/۵، ۱۸/۲۱۶، ۲۱/۱۱۵، ۱۴۰، ۲۵/۲۰۹، ۲۸/۱۵۳ و ۲۹/۳۴۳).^۲

گویا ابن عاشور درباره فرقه‌های شیعی هم شناخت کافی نداشته و دچار خطا شده است. درباره شیخ احمد احسائی می‌گوید:

«علی محمد شیرازی نزد یکی از صوفیان شیعه، بنام شیخ احمد بن زین الدین احسائی دانش آموخت. شیخ احمد احسائی صوفی و رهرو حلاج بوده و طریقه‌اش با نام شیخیه معروف شده است» (همان: ۲۱-۲۷۳-۲۷۴).

این در حالی است که کسی که کمتر اطلاعاتی پیرامون تاریخ بایبه داشته باشد، می‌داند که علی محمد باب، زاده یکم محرم ۱۲۳۵ ق. است و شیخ احمد احسائی متوفی ۱۲۴۱ ق. است و شیرازی نمی‌توانسته شاگردی شیخ احمد احسائی را داشته باشد. باری علی محمد باب، مدتی به درس سیدکاظم رشتی (۱۲۱۲-۱۲۵۹ ق.) شاگرد شیخ احمد احسائی رفته بود.

همچنین کسی که اندکی به تاریخ شیخیه آشنا باشد، شیخ احمد احسائی را صوفی

۱. برای آگاهی بیشتر در این زمینه ر.ک: موسوی دارابی، ۱۳۹۳: معرفت، ۱۳۷۶؛ نیز برای آگاهی از مقالاتی که درباره کتاب‌شناسی عدم تحریف قرآن در میان شیعه نوشته شده است، ر.ک: استادی، ۱۳۹۳: ۹۵-۱۰۶.

۲. قضاوت ابن عاشور درباره تفسیر مجمع البیان قضاوتی بدبینانه و افراطی است. وی می‌نویسد: «بیشتر روایاتی که طبرسی آورده است، موضوع و معجول است» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۵۳/۲۸).

نمی‌داند؛ بلکه وی در قرن سیزدهم هجری با قرائت خاصی که از مباحث معارفی داشت، قائل به رکن رابع شد و طرفدارانی پیدا کرد و طریقه او هیچ ارتباطی با تصوف ندارد.

در مقدمه *التحریر والتنوییر* ضمن سخن از تفاسیر باطنی، درباره فرقه اسماعیلیه می‌گوید:

«ایشان نزد مورخان به نام اسماعیلیه شناخته می‌شوند؛ چرا که مذهب ایشان نسبت داده می‌شود به جعفر بن اسماعیل صادق و به امامت و عصمت ایشان پس از پدرش قائل هستند» (همان: ۳۱/۱).

روشن است که مذهب اسماعیلیه به اسماعیل فرزند امام جعفر صادق علیه السلام منسوب است که وی اشتباهاً قلب کرده است.

۲-۸. تحمیل آرای فرقه‌ای بر آیات قرآن

یکی از آسیب‌هایی که در برخی از تفاسیر قرآن مشاهده می‌شود، تحمیل اعتقادات کلامی و فرقه‌ای بر آیات قرآن است؛ به نحوی که مفسر برای استمداد از آیات قرآن در تأیید تفکرات خویش، آیات قرآن را با پیش‌فرض، تفسیر و تبیین می‌کند.

این آسیب در تفسیر ابن عاشور مشاهده می‌شود. مؤلف با توجه به مسلک اشعری‌اش آیات را تفسیر می‌کند. اشعریان درباره مشاهده و رؤیت خداوند در قیامت قائل به امکان آن شده و بالاترین لذت را برای بهشتیان رؤیت پروردگار دانسته‌اند. شایان ذکر است با اینکه قائل به رؤیت خداوند در آخرت هستند، او را میرا از ابعاد و جهات می‌دانند و این دو را با یکدیگر قابل جمع می‌پندارند (اشعری، بی‌تا: ۶۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱۸۱/۴).

بر این اساس، ابن عاشور تمامی آیات مرتبط با مشاهده و رؤیت خداوند را متناسب و مؤید با مذهب و مسلک کلامی خود معرفی می‌کند.

ذیل آیه *﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾* (بقره/ ۵۵)، مفسران طبق ظاهر آیه، صاعقه را به عنوان عقابی برای افرادی که درخواست رؤیت خداوند کرده‌اند، توضیح داده‌اند؛ چرا که در آیه *﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرًا مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾* (نساء/ ۱۵۳) به این مطلب تصریح شده است که

چنین درخواستی ظلم می‌باشد (مظفر، ۱۴۲۲: ۱۰۳/۲؛ سبحانی، ۱۴۱۰: ۲۳۳/۲).

اما ابن عاشور درخواست قوم موسی مبنی بر رؤیت خداوند را فعلی که مستحق عقاب باشد، نمی‌پندارد و «فَأَخَذَتْكُمْ الصَّاعِقَةُ» را عقاب بر بی‌اعتنایی به معجزات حضرت موسی می‌داند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱/۴۹۰-۴۹۱)؛ چرا که درخواست رؤیت پروردگار امری محال نیست و جایز است؛ همان طور که حضرت موسی طبق آیه «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ» (اعراف/۱۴۳)، خود نیز از خداوند چنین درخواستی را دارد (همان: ۳۰۲-۳۰۱/۴).

هویداست که ابن عاشور بر خلاف ظاهر آیه که چنین درخواستی (رؤیت پروردگار) را ظلم و مستحق عقوبت دانسته است، با توجه به پیش‌فرض خویش، توجیهی نامناسب با ظهور آیه و دیگر آیات کرده است. این در حالی است که دیگر مفسران و متکلمان، دلیل درخواست حضرت موسی عليه السلام را دلایل گوناگون دیگری که متناسب با آیه باشد، مانند متقاعد شدن اصحاب ایشان، جستجوی دلیل سمعی، درخواست رؤیت قلبی و علم حضوری و درخواست رؤیت نشانه‌های الهی عنوان کرده‌اند (توکلی مقدم، ۱۳۹۲: ۱۲۱). ابن عاشور امکان رؤیت خداوند در آخرت را در ذیل آیه مذکور پی گرفته است و در آیه ۱۴۳ سوره اعراف نخست به این مطلب تصریح می‌کند که درخواست ملاقات حضرت موسی عليه السلام از خداوند را طلب اظهار جلالت پروردگار دانسته است؛ چرا که سخن گفتن با خداوند برای او تحقق یافته بود و پس از سخن گفتن، درخواست مشاهده خداوند را مطرح کرد. در ادامه به این مطلب تصریح می‌کند که پاسخ «لَنْ تَرَانِي» از سوی خداوند، ناظر به رؤیت خداوند در دنیا است، نه رؤیت در آخرت (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۷۴/۸). سخن ابن عاشور در این باره چنین است:

«شکی نیست که حضرت موسی عليه السلام رؤیتی را که با ذات پروردگار مناسب داشته -یعنی رؤیت در آخرت- طلب کرده است؛ با چنین تصویری که در دنیا نیز چنین رؤیتی امکان‌پذیر است. چنین چیزی هم ممتنع نیست که پیغمبری پیش از تعلیم پروردگار علم تفصیلی به شئون خداوند نداشته باشد» (همان: ۲۷۵/۸).

در این عبارت نیز مشاهده می‌شود که واژه «لَنْ» را که ظهور در نفی ابد دارد، به خاطر همراهی با پیش‌فرض خود بر معنای دیگری حمل می‌کند و علاوه بر این به عدم

آگاهی حضرت موسی علیه السلام از شئون پروردگار معتقد می‌شود.^۱

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه گذشت، با بررسی تفسیر التحریر و التنویر درمی‌یابیم که اثر مذکور با وجود نکات مثبت، همچون احاطه کافی بر مقدمات تفسیر مانند صرف، نحو و بلاغت، از عیوب و نقایص متعددی رنج می‌برد؛ عیوب و نقایصی که گاه با ساختار و روش ارائه مطالب مرتبط است که عبارت‌اند از: ۱. ضعف تقسیم‌بندی و عنوان‌بندی مطالب، ۲. حجم زیاد و مطالب غیر ضروری، ۳. نقل نادرست اقوال و ۴. ارجاع نامناسب.

گاهی نیز این عیوب و نقایص به رویکرد و روش باز می‌گردد که عبارت‌اند از: ۱. ضعف استدلال، ۲. بی‌توجهی به تناسب و نظم، ۳. ناآشنایی با تشیع و ۴. تحمیل آرای کلامی و فرقه‌ای بر آیات اعتقادی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. لازم به ذکر است که برخی دیگر از مفسران برای آیات مذکور، تفاسیری متناسب با دیگر آیات و ادله عقلی که دلالت بر امتناع رؤیت پروردگار می‌کند، ارائه می‌دهند (برای اطلاع بیشتر از آرای دیگر مفسران ر.ک: توکلی مقدم، ۱۳۹۲: ۱۱۵-۱۳۲).

کتاب‌شناسی

۱. ابن عاشور، محمدطاهر، *التحریر و التئویر المعروف به تفسیر ابن عاشور*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲. ابوحسان، جمال محمود احمد، *تفسیر ابن عاشور التحریر و التئویر دراسة منهجية و نقدية*، اردن، الجامعة الاردنية، ۱۹۹۱ م.
۳. احمدخان، اسرار، «نظم القرآن و منهج ابن عاشور فيه دراسة تقويمية»، *مجلة الاسلام في آسيا*، شماره ۴، ۲۰۱۱ م.
۴. استادی، کاظم، «درباره کتاب‌شناسی عدم تحریف قرآن»، *آینه پژوهش*، شماره ۱۴۶، خرداد و تیر ۱۳۹۳ ش.
۵. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، قاهره، المكتبة الازهریه، بی تا.
۶. امینی، محمد، «کتاب‌شناسی تحریف ناپذیری قرآن کریم»، *بینات*، شماره ۲۱، بهار ۱۳۷۸ ش.
۷. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۸. توکلی مقدم، ابراهیم، «مسئله رؤیت خداوند در قرآن کریم با تأکید بر اندیشه‌های علامه طباطبائی و ابن عاشور»، شماره ۳۴، پاییز ۱۳۹۲ ش.
۹. جزیری، عبدالرحمن بن محمد عوض، *الفقه علی المذاهب الاربعة و مذهب اهل البيت (علیهم السلام)*، بیروت، دار الثقلمین، ۱۴۱۹ ق.
۱۰. سبجانی، جعفر، *بحوث فی الملل و النحل*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. صقر، نبیل احمد، *منهج الامام الطاهر بن عاشور فی التفسیر (التحریر و التئویر)*، دمشق، دار المصریه، ۲۰۰۱ م.
۱۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الخلاف*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۳. عاملی جعی، زین‌الدین بن علی، *تمهید القواعد الاصولية و العربية لتفريع قواعد الاحکام الشرعية*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۱۴. عبداللهی عابد، صمد، «عدم تحریف قرآن (۲)»، *رشد آموزش قرآن*، شماره ۱۲، بهار ۱۳۸۵ ش.
۱۵. الغالی، بلقاسم، *من اعلام الزيتونة شیخ الجامع الاعظم محمد الطاهر بن عاشور حياته و آثاره*، بیروت، دار ابن حزم، ۱۹۹۶ م.
۱۶. قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج بن ورد بن کوشاذ، *صحیح مسلم*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۷. مظفر، محمدحسن، *دلائل الصديق لنهج الحق*، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۲۲ ق.
۱۸. معرفت، محمدهادی، *تحریف ناپذیری قرآن*، ترجمه علی نصیری، تهران، سمت، ۱۳۷۶ ش.
۱۹. همو، تفسیر و مفسران، قم، مؤسسة التمهید، ۱۳۸۵ ش.
۲۰. مغنیه، محمدجواد، *الفقه علی المذاهب الخمسة*، چاپ دهم، بیروت، دار التیار الجدید - دار الجواد، ۱۴۲۱ ق.
۲۱. موسوی دارابی، سیدعلی، *النص الخالد لم ولن یحرف ابداً*، به اشراف محمد واعظزاده خراسانی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۹۳ ش.
۲۲. هاشمی، سیدحسین، «روش تفسیری مجمع‌البیان»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره‌های ۲۹-۳۰، ۱۳۸۱ ش.