



Analysis of Allameh Tabataba'i's Method in Interpreting General and Absolute Verses in Specific Context

Hamed SharifiNasab¹

Abdolhadi FaghiZadeh²

DOI: 10.22051/TQH.2021.34049.3045

Received: 21/11/2020

Accepted: 01/03/2021

Abstract

The general and absolute verses of the Holy Qur'an are applied sometimes in a special context. As a result, the question arises that is the criterion for interpreting this type of verses only general and absolute words and so such verses should be generalized outside the context and atmosphere of revelation? Or it is necessary for general and absolute words to be interpreted inside its context and space of descent? According to the position of Al-Mīzān, analysis of Allameh Tabataba'i's method in dealing with such verses is very important and useful, especially since at first glance, it seems he has acted paradoxically in this regard; that is, he sometimes, by citing context, considered the meaning of general or absolute words to be limited and relative and sometimes, by citing general or absolute words, interpreted the meaning of the verse beyond the context. In the present study, general and absolute verses with a limited context have been studied in the interpretation of Al-Mīzān based on a library method, and a few examples have been reported that show different interpretation of Allameh in this category of verses. Then, these samples were analyzed by descriptive-analytical method. The result is that Allameh Tabataba'i's method of interpretation in this regard is completely disciplined and far from paradoxical. He generally interprets general and absolute words within their context and space of revelation unless when the specificity of the context and atmosphere of the descent may not be proven, or when a rational or narrative reason for generalization would have existed.

Keywords: *Allameh Tabataba'i, Context of Verses, Situation of Revelation, Generalization, Method of Interpretation.*

¹. PhD of Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran, Iran. (The Corresponding Author) h.sharifinasab@chmail.ir

². Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran, Iran. faghhizad@ut.ac.ir



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.س.)

سال هجدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۰، پیاپی ۵۱

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۳۳-۶۷

تحلیل روش علامه طباطبائی در تفسیر آیات عام و مطلق در سیاق خاص

حامد شریفی نسب^۱

عبدالهادی فقهی زاده^۲

DOI:10.22051/TQH.2021.34049.3045

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

چکیده

عام و مطلق در آیات قرآن کریم گاه در سیاق خاص قرار گرفته‌اند. در نتیجه این سؤال مطرح می‌شود که آیا ملاک تفسیر این گونه آیات، تنها ادوات عام و مطلق است و از این رو، این گونه آیات را باید به خارج از سیاق و فضای نزول تعمیم داد، یا آنکه لازم است عمومات و اطلاقات در چارچوب سیاق و فضای نزول خود تفسیر شوند. با توجه به جایگاه المیزان، واکاوی روش علامه طباطبائی (ره) در مواجهه با این گونه آیات می‌تواند بسیار مهم و سودمند تلقی شود؛ به ویژه آنکه در نگاه ابتدائی، به نظر می‌رسد که ایشان در این زمینه، متعارض عمل کرده است؛ به این ترتیب که گاه با استناد به

h.sharifinasab@chmail.ir

^۱ دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

faghhizad@ut.ac.ir

^۲ استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، تهران، ایران.

سیاق، دلالت الفاظ عام و یا مطلق را محدود و نسبی دانسته است و گاه با استناد به الفاظ عام و یا مطلق، دلالت آیه را فراتر از سیاق تفسیر کرده است. در پژوهش حاضر آیات عام و مطلق دارای سیاق محدود با روش کتابخانه‌ای در تفسیر المیزان مورد مطالعه قرار گرفته و نمونه‌هایی که منعکس کننده عملکرد متفاوت علامه طباطبائی در این دسته از آیات است، گزارش شده است؛ سپس این نمونه‌ها با روش توصیفی-تحلیلی، واکاوی و ارزیابی شده و این نتیجه حاصل شده است که روش تفسیری علامه طباطبائی در این زمینه، کاملاً ضابطه‌مند و به دور از تناقض است و ایشان به صورت کلی، گستره دلالت ادوات عام و مطلق را داخل در چارچوب سیاق و فضای نزول تفسیر می‌کند، مگر آنکه خصوصیت سیاق و فضای نزول احراز نشود؛ یا دلیل عقلانی یا روایی بر تعمیم و الغاء خصوصیت وجود داشته باشد.

واژه‌های کلیدی:

آیات عام، آیات مطلق، علامه طباطبائی، سیاق آیات، فضای نزول، تعمیم، روش تفسیر.

مقدمه و طرح مسئله

برخی از محققان، قرینه سیاق را اعم از قرائن پیوسته لفظی و پیوسته غیرلفظی دانسته‌اند (صدر، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۹۰) و برخی دیگر قرینه سیاق را صرفاً به عنوان یک قرینه پیوسته لفظی تعریف کرده‌اند (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۹۲؛ بابایی و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۱۲۰). چه قرائن پیوسته غیرلفظی، «سیاق» نامیده شود یا نامی دیگر مثل «فضای نزول» بر آن گذاشته شود،

تحقیق حاضر شامل آن نیز می‌شود؛ یعنی هر قرینه پیوسته لفظی و غیرلفظی که توان ایجاد محدودیت در گستره دلالت عمومات و اطلاقات داشته باشد، در بحث داخل خواهد بود و شمول عام و مطلق نسبت به خارج از آن سیاق و فضای نزول، موضوع این بحث قرار خواهد داشت (برای مطالعه بیشتر در مورد سیاق نک: تقویان، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷-۱۴۸).

در بسیاری از عمومات و اطلاقات قرآن کریم، هیچ محدودیتی از سوی سیاق و فضای نزول متصور نیست که احتمال نسبیّت یا انحصار به مورد نزول در آنها مطرح باشد. به عنوان نمونه، آیاتی چون «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (البقره: ۲۰، ۱۰۶، ۱۰۹ و ...)، «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً» (النساء: ۳۳)، «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ» (الانعام: ۷۳؛ الرعد: ۹ و ...)، «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفاً» (النساء: ۲۸) و بسیاری آیات دیگر، فاقد محدودیت احتمالی از سوی سیاق و فضای نزول است و در نتیجه، در عمومیت یا اطلاق چنین آیاتی، هیچ تخصیص و تقییدی از سوی سیاق یا فضای نزول متصور نیست.

در مقابل، برخی آیات قرآن کریم مشتمل بر عام و مطلق در سیاق و فضای خاص است به گونه‌ای که اگر تنها آن ادوات عام و مطلق، ملاک تفسیر دانسته شود، دایره شمول این دسته از آیات، خارج از سیاق و فضای نزول را نیز شامل می‌شود؛ اما اگر سیاق و فضای نزول نیز در دلالت آیه نقش داشته باشند، لازم است عمومیت آیه نسبی و تنها در چارچوب سیاق و فضای نزول، تفسیر شود.

بر این اساس محل بحث در پژوهش حاضر، مواردی است که خصوصیات و محدودیت‌هایی در چارچوب سیاق و فضای نزول مطرح باشد و احتمال دخالت آنها در انعقاد نسبی عام و مطلق، وجود داشته باشد که با توجه به جایگاه ویژه تفسیر المیزان در میان تفاسیر معاصر، عملکرد علامه طباطبایی در مواجهه با این گونه آیات، مورد تحلیل قرار گرفته است.

پیشینه و روش تحقیق

بحث «عام و خاص» و «مطلق و مقید» در آثار متعدّد قرآنی و اصول فقهی، همواره مورد توجه محققان قرار داشته است؛ اما در خصوص عام و مطلق در سیاق محدود و روش تفسیر این دسته از عمومات و اطلاقات، تحقیق مستقلی یافت نمی شود. از طرف دیگر تبیین مبانی فکری علامه طباطبائی و روش تفسیری ایشان در تفسیر المیزان نیز آثار متعدّدی منتشر شده است؛ اما در خصوص روش و عملکرد تفسیری ایشان نسبت به این گونه آیات عام و مطلق، اثری یافت نمی شود.

از آنجا که آیات عام و مطلق که در سیاق و فضای نزول خاصی به کار رفته اند، فراوان اند، نمونه های متعدّدی از این گونه آیات با روش کتابخانه ای گردآوری و مورد مطالعه قرار گرفت و برای درک روش تفسیری علامه طباطبائی، عملکرد ایشان به خصوص در آیات عام و مطلق که مفسران در تعیین گستره دلالت آن اختلاف نظر دارند، مورد توجه قرار گرفت و نمونه های متعدّدی در این زمینه استخراج شد و تحلیل و ارزیابی شد. در پژوهش حاضر با توجه به عدم ضرورت تکرار نمونه های مشابه، به تشریح نمونه هایی پرداخته شده است که هر کدام با توجه به خصوصیات خود، یکی از ابعاد مختلف عملکرد علامه طباطبائی را منعکس می کند و مجموع آنها می تواند بازتابی کامل از روش تفسیری ایشان نسبت به هر نوع از این نمونه های متفاوت، تلقی شود (برای مطالعه نمونه های بیشتر در این زمینه نک: شریفی نسب، ۱۳۹۹، ص ۲۰۲-۲۵۲).

۱. نمونه های تفسیر نسبی آیات عام و مطلق در تفسیر المیزان

علامه طباطبائی در موارد متعدّدی با تکیه بر محدودیت های سیاق و فضای نزول، معنای عام و مطلق را به صورت نسبی و در چارچوب سیاق و فضای نزول تفسیر کرده است و دلالت عام و مطلق را شامل معنای خارج از سیاق و فضای نزول ندانسته است. نمونه ای از این موارد بدین شرح است:

۱-۱. و حیانی بودن نطق پیامبر اکرم (ص)

در سوره نجم که سوره‌ای مکی و از سوره‌های آغازین بعثت است (نک: بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۳۳۰) چنین آمده است: «وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ؛ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا غَوَىٰ؛ وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ؛ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (النجم: ۱-۴). مشرکان مکه از همان ابتداء، برای انکار الهی بودن قرآن کریم اتهاماتی چون شعر، کهنات، جنون و سحر را به ساحت قرآن کریم نسبت می‌دادند. این اتهامات از جانب مشرکان مکه و تنها در سوره‌های مکی انعکاس دارد و بازتابی از فضای نزول در شهر مکه محسوب می‌شود که چگونگی تقابل و مواجهه مشرکان با قرآن کریم و شبهات آنان را نشان می‌دهد.

سوره نجم نیز چنان که نقل شده، اولین سوره‌ای است که به صورت علنی بر عموم مردم مکه قرائت شد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۲۶) و در همین فضا نازل شده است؛ چنان که عباراتی از این سوره بر مخاطب بودن مشرکان دلالت دارد، مانند «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا غَوَىٰ» (النجم: ۲) و «أَفْتَمَّازُونَهُ عَلَيَّ مَا يَرَىٰ» (النجم: ۱۲).

فضای نزول سوره نجم و سیاق آیات آن، گواه آن است که مشرکان، مخاطب این آیات بوده‌اند؛ مشرکانی که الهی بودن قرآن کریم را نپذیرفته بودند و رسالت پیامبر اکرم (ص) را در ابلاغ دین و قرآن کریم انکار می‌کردند. به رغم این فضای نزول و سیاق، تعبیر «وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ؛ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» از نظر لفظی اطلاق دارد و نطق پیامبر اکرم (ص) بدون هیچ قیدی، و حیانی معرفی شده است؛ یعنی از نظر الفاظ، و حیانی بودن نطق پیامبر اکرم (ص) اختصاص به نطق قرآنی ایشان ندارد؛ بلکه شامل نطق غیر قرآنی ایشان اعم از احادیث و سخنان روزمره نیز می‌شود؛ چنان که برخی از مفسران با استناد به همین اطلاق لفظی، مطلق نطق دینی پیامبر اکرم (ص) را و حیانی دانسته‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۹،

ص ۱۳۶؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۰۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۶۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۳۲۲؛ سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۳۴۰۶.

اما برخی دیگر این آیه را صرفاً ناظر به وحیانی بودن قرآن کریم دانسته‌اند و آن را به صورت مطلق تفسیر نکرده‌اند (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۱۵۹؛ طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۳۰۱؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۳۵۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۲۳۶).

علامه طباطبائی نیز با تکیه بر سیاق و فضای نزول آیه، اطلاق آیه را نسبت به مطلق احادیث نبوی نپذیرفته است بلکه مقصود از نطق را دعوت مشرکان به سوی خداوند یا خصوص قرآن کریم تفسیر کرده و بر آن است که:

«نطق هرچند مطلق است و نفی به طور مطلق به آن تعلق گرفته است و مقتضای آن، نفی هوای نفس از مطلق سخنان پیامبر اکرم (ص) است، اما از آنجا که این آیات خطاب به مشرکان است که دعوت پیامبر (ص) و قرآنی را که پیامبر (ص) بر آنان می‌خواند، کذب و افتراء بر خداوند می‌خواندند، پس به قرینه مقام، مراد این است که پیامبر (ص) در دعوت شما به سوی خداوند متعال یا در تلاوت قرآن بر شما، از روی هوای نفس و نظر خود سخن نمی‌گوید؛ بلکه این سخنان چیزی است که خداوند بر او وحی کرده است» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۲۷).

البته علامه طباطبائی با توجه به روایاتی که آن را مستفیض بر شمرده است، قید دیگری نیز به اطلاق این آیات افزوده است و این آیات را اشاره به نوع خاصی از وحی، یعنی وحی مشافهه‌ای، دانسته است که خداوند رو در رو و مستقیم (بدون واسطه و حجاب) بر پیامبر اکرم (ص) وحی می‌کند؛ چنان که در شب معراج، وحی الهی چنین بود؛ هر چند این نوع وحی، نسبت به همه قرآن، کلیت ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۲۶).

۱-۲. جامعیت و تبیان بودن قرآن کریم

در دو آیه قرآن کریم، وصف جامعیت «الکتاب» اینگونه بیان شده است: «و یَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ جِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلَاءِ وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (النحل: ۸۹)؛ «و ما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (الأنعام: ۳۸).

واژه «الکتاب» در این دو آیه همانطور که می‌تواند به قرآن کریم اشاره داشته باشد، می‌تواند به «لوح محفوظ» اشاره داشته باشد به خصوص نسبت به آیه دوم (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۸۱) چنان که در آیات متعدد دیگری نیز از لوح محفوظ با عنوان «کتاب مبین» و جامع تمام علوم و جزئیات عالم یاد شده است: «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (الأنعام: ۵۹)؛ «وَ مَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَ مَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَ لَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُوداً إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ وَ لَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (یونس: ۶۱). مشابه این اوصاف برای لوح محفوظ را می‌توان در بسیاری از آیات قرآن کریم مشاهده کرد (نک: هود: ۶؛ النمل: ۷۵؛ سبأ: ۳؛ الکهف: ۴۹؛ الحديد: ۲۲؛ طه: ۵۲؛ الحج: ۷۰؛ فاطر: ۱۱؛ الإسراء: ۵۸؛ الأحزاب: ۶ و ...).

به هر حال اگر مقصود از «الکتاب» که با «تبیاناً لِكُلِّ شَيْءٍ» و «ما فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» وصف شده است، همان لوح محفوظ باشد که جامع تمام علوم و جزئیات عالم است، بحثی در آن مطرح نیست، زیرا این مضمون در آیات متعددی به صراحت بیان شده است؛ اما اگر مقصود از «الکتاب»، قرآن کریم باشد، گستره شمول و عمومیت این دو تعبیر محل تأمل و دقت است.

تعبیر «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» به دلیل استعمال ادات عام (کلّ) و تعبیر «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» به دلیل استعمال نکره (شَيْءٍ) در سیاق نفی (مَا فَرَطْنَا)، بر عمومیت لفظی دلالت دارند؛ اما آیا عمومیت این دو تعبیر بر جامعیت قرآن کریم نسبت به تمام علوم و جزئیات جهان هستی دلالت دارد یا آنکه گستره این عمومیت را باید در چارچوب سیاق تفسیر کرد؟

به نظر می‌رسد تناسب حکم و موضوع به عنوان سیاق یک جمله، عمومیت این آیات را نسبت به قرآن کریم، نسبی می‌کند؛ زیرا حکم جامعیت، برای کتابی که شأن هدایتی دارد (نه شئونی چون علوم مختلف نظری و عملی) اقتضاء جامعیت آن در شأن متناسب خود است نه بیش از آن. برای مثال اگر در مورد یک کتاب پزشکی، گفته شود که کتاب جامعی است، فهم عرفی از این وصف، جامعیت نسبی در خصوص علم پزشکی و مطالب مورد نیاز طبی است و بر اساس سیره متداول عقلاء در فهم محاورات، هیچ‌گاه اشتمال آن بر سایر علوم همچون مهندسی، ریاضی، شیمی و ... توهم نمی‌شود.

بنابراین به اقتضاء ضابطه عقلانی تناسب حکم و موضوع (که سیاق جمله به شمار می‌آید)، توصیف قرآن کریم به «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» و «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»، به معنای جامعیت این کتاب آسمانی نسبت به تمام آنچه در امر هدایت، مورد احتیاج مردم است خواهد بود، مانند معارف مربوط به مبدء، معاد، مکارم اخلاقی، شریعت الهی و مواعظ حکیمانه.

علامه طباطبائی ذیل آیه «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» می‌گوید:

«اگر مقصود از «الکتاب» قرآن کریم باشد، که خداوند در چند جای دیگر قرآن را «کتاب» نامیده است، در این صورت معنای آیه این است که قرآن مجید از آنجا که کتاب هدایت است و بر اساس بیان و معارفی که در آن شاد به حق صریح و حقیقت محض، چاره‌ای جز

بیان آن نیست، به صراط مستقیم هدایت می‌کند، در بیان تمام آنچه سعادت مردم در دنیا و آخرت شان متوقف بر آن است، تفریط نکرده است؛ چنان که فرموده است: «و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۸۱-۸۲).

ایشان ذیل آیه «و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ» (النحل: ۸۹) نیز می‌نویسد:

«از آنجا که قرآن کتاب هدایت برای عموم مردم است و شأن قرآن، همین است ظاهر آیه آن است که مراد از «کل شیء»، تمام آن اموری است که در امر هدایت، مورد احتیاج مردم است، مانند معارف واقعی متعلق به مبدأ، معاد، اخلاق فاضله، شرائع الهیه، قصص و مواظب حکیمانه؛ پس قرآن تبیان همه این امور است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۲۴-۳۲۵).

علامه طباطبایی این معنا را که گستره جامعیت قرآن را در بُعد هدایت تفسیر می‌کند، معنای ظاهر و مستند به سیاق آیه می‌داند. در مقابل این ظاهر و سیاق، البته روایاتی قرار می‌گیرند که بر اشتغال قرآن بر علوم گذشته و آینده دلالت دارند. ایشان معنای آیه را بر فرض صحت این روایات، چنین توجیه می‌کند:

«گر این روایات صحیح باشند (لو صحت الروایات) لازمه اش آن است که مراد از «تبیان» اعم از آن چیزی است که از طریق دلالت لفظی (از الفاظ قرآن کریم) به دست می‌آید؛ شاید از راهی غیر از راه دلالت لفظی، اشاراتی وجود داشته باشد که از اسرار و نهفته‌هایی کشف می‌کند که فهم عادی و متعارف، نتواند آن را درک کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۲۵).

به هر حال اگر این روایات بعد از احراز صحت صدور، ظاهر در جامعیت علوم مربوط به هدایت نباشد و در جامعیت تمام علوم حتی مانند علوم ریاضی، شیمی، فیزیک و ... ظهور داشته باشد، معنای باطنی آیه محسوب می‌شود؛ زیرا اقتضاء سیاق و ظاهر آیه، به ویژه واژگانی چون «تبیان»، جامعیت نسبی قرآن نسبت به امور هدایتی است؛ نه بیش از آن. شاهد این امر، تعبیر مشابهی است که در مورد الواح حضرت موسی (ع) وارد شده است: «ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَ تَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ» (الأنعام: ۱۵۴)؛ «وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ» (الأعراف: ۱۴۵). طبعاً تفصیل کل شیء بودن برای الواح حضرت موسی (ع)، امکان ندارد به تفصیل تمام علوم بشری تفسیر شود؛ چنان که مکتوب شدن موعظه‌ای از هر چیز در جهان هستی، در الواح حضرت موسی (ع)، امکان عادی ندارد.

در عین حال، ممکن است بعضی بودن «من» در «مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً»، موجب تفاوت این آیه با آیات جامعیت قرآن دانسته شود؛ اما این تصور صحیح نیست، زیرا اولاً: تعبیر «تَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ» به خصوص در آیه نخست با «مِنْ» تبعیض همراه نیست و ثانیاً: بعضی بودن «مِنْ» نقض‌کننده معنای «كُلُّ» نیست و لفظ «كُلُّ» همچنان بر عمومیت دلالت دارد؛ به عبارت دیگر نباید پنداشت که «مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» به معنای «مِنْ بَعْضِ الْأَشْيَاءِ» باشد؛ چنان که برای مثال «جَنَّتِي مِنْ كُلِّ كِتَابٍ وَرَقَةٍ» با تعبیر «جَنَّتِي مِنْ بَعْضِ الْكُتُبِ وَرَقَةٍ» تفاوت آشکار دارد، هرچند در این مثال نیز «مِنْ» بعضی است.

۱-۳. برگزیدگی حضرت مریم بر تمام زنان

در سوره آل عمران در شأن حضرت مریم (س) آمده است: «وَ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۴۲). تعبیر «اصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» خطاب به حضرت مریم (س) برگزینش و تقدم ایشان بر تمام زنان جهانیان

دلالت دارد در حالی که برگزیده و مقدم بودن «اصْطَفَاكَ» از نظر لفظی فاقد قید است و مطلق محسوب می‌شود؛ چنان‌که «نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» نیز که جمع مضاف است بر عمومیت دلالت دارد؛ بر این اساس معنای آیه چنین خواهد بود که حضرت مریم (س) از تمام جهات و در جمیع فضائل بر تمام زنان جهان، چه گذشتگان چه آیندگان، مقدم است و بر آنان برتری دارد.

حال آنکه شأن خاص و منحصر به فرد حضرت مریم (س) در به دنیا آوردن حضرت عیسی (ع) که نزد عموم مردم و مخاطبان قرآن کریم امری شناخته شده محسوب می‌شد و در سیاق و آیات ۴۵ تا ۴۹ این سوره نیز به این جریان منحصر به فرد اشاره شده است، نشان می‌دهد که مقصود از اصطفاء حضرت مریم (س) بر تمام زنان جهان، انتخاب ایشان برای ولادت خارق العاده حضرت عیسی (ع) است و این شأن انحصاری ایشان است که از میان زنان جهان، ایشان برای این واقعه برگزیده شده است. به تعبیر دیگر، از یک سو شهرت و شناخت عمومی ولادت حضرت عیسی (ع) در اذهان مخاطبان، به عنوان یک قرینه لَبّی در فضای نزول و از سوی دیگر اشاره به این ماجرا در سیاق و آیات هم‌جوار، مانع از انعقاد اطلاق برای «اصْطَفَاكَ» می‌شود و در نتیجه این فراز دلالتی بر تقدّم ایشان بر همه زنان جهان از جمیع جهات ندارد.

علامه طباطبایی سیاق آیات و دیگر قرائن را مانع از انعقاد اطلاق در «اصْطَفَاكَ» دانسته

و می‌گوید:

«کلمه «اصطفاء» وقتی با «علی» متعدی شود به معنای تقدّم است که متفاوت از «اصطفاء» عاری از «علی» است که به معنای تسلیم است؛ بنابراین اصطفاء حضرت مریم (س) بر زنان جهان، تقدیم آن حضرت بر آنان است. حال آیا این تقدیم، از جمیع جهات است یا از جهت خاصی است؟ ظاهر سخن خداوند پس از این آیه که

می فرماید: «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ» و همچنین آیاتی چون «وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَ جَعَلْنَاهَا وَ ابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ» (الأنبياء: ۹۱) و «وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَ صَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَ كُنْتِ مِنَ الْقَائِمِينَ» (التحریم: ۱۲) که مشتمل بر امر انحصاری و اختصاصی به حضرت مریم (س) از بین زنان نیست؛ مگر شأن عجیب ایشان در ولادت حضرت مسیح (ع)، نشان می دهد که وجه اصطفا و تقدّم ایشان بر زنان جهان، همین امر است. اما سایر مطالبی که آیات در قصه حضرت مریم (س) مشتمل بر آن است مانند تطهیر و تصدیق به کلمات و کتب خداوند و قنوت و محدثه بودن، اموری است که اختصاصی به حضرت مریم (س) ندارد؛ بلکه در غیر ایشان نیز یافت می شود» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۸۹).

۱-۴. نهی حضرت ابراهیم (ع) از شرک

در جریان بناء کعبه به دست حضرت ابراهیم (ع) دستوراتی از جانب خداوند متعال به آن حضرت ابلاغ می شود: «وَ إِذْ بَوَّأْنَا لِابْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَ طَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَ الْقَائِمِينَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُودِ (۲۶) وَ أَدِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَقِّ يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ الْبَاطِلُ الَّذِي هُوَ أَعْيُنُهُمْ أَصْرَابُهُ لَوْ كُنَّا مُنظَرِينَ (۲۷) لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَ يُذَكِّرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَةٍ عَلَىٰ مَا رَزَقْنَاهُمْ مِنْ بَيْمَاتٍ الْأَنْعَمِ فَكُلُوا مِنْهَا وَ اطْعَمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ (۲۸) ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَ لِيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَ لِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَرَبِيِّ (۲۹)» (الحج: ۲۶-۲۹).

نهی از شرک و ورزی و امر به تطهیر کعبه در تعبیر «أَنْ لَا تُشْرِكُ بِي شَيْئًا وَ طَهَّرَ بَيْتِي» از نظر لفظی به قید خاصی تقیید نخورده است و ممکن است معنای آن را معنایی مطلق^۱ تفسیر کرد و مقصود از نهی از شرک و ورزیدن را، شامل نهی از شرک در عقیده و شرک در عبادت معنا کرد و مقصود از امر به تطهیر کعبه را، تطهیر آن از پلیدی‌های ظاهری (مانند نجاسات) و معنوی (مانند بت‌ها) تفسیر نمود.

اما علامه طباطبایی با استناد به سیاق، اطلاق این آیات را نپذیرفته است و دلالت آن را تنها به نهی از شرک در عبادت و امر به تطهیر معنوی از بت‌ها تفسیر کرده است. وی در تفسیر بخش ابتدائی آیه و اختصاص نهی به نهی از شرک در عبادت می‌گوید:

«تبوئه و مرجع قرار دادن مکان کعبه برای ابراهیم (ع) به این معناست که آن مکان را برای عبادت، مرجع قرار داده است ... و مشخص می‌شود که مقصود از «أَنْ لَا تُشْرِكُ بِي شَيْئًا» که در این سیاق قرار دارد، نهی از مطلق شرک نیست - هر چند مطلق شرک [در غیر از این آیه] مورد نهی است - بلکه مقصود از نهی از شرک در این آیه، شرک در عبادت است؛ زیرا آن که به زیارت کعبه می‌رود مقصودش عبادت است. به عبارت واضح، نهی در این آیه، نهی از شرک در اعمال حج از قبیل تلبیه برای بت‌ها، اهلل برای آنها و امثال آن است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۳۶۷-۳۶۸).

علامه طباطبایی در تفسیر امر به تطهیر در «طَهَّرَ بَيْتِي» نیز معتقد است: «تطهیر، پاک کردن کثافات و پلیدی‌ها از یک شیء است تا به حالتی برگردد که طبع اولی اقتضای آن حالت را دارد. اضافه کردن

۱. جمله «أَنْ لَا تُشْرِكُ بِي شَيْئًا» نسبت به مفعولش یعنی شریک، دارای عمومیت است زیرا نکره «شَيْئًا» در سیاق نهی «أَنْ لَا تُشْرِكُ» دلالت بر عمومیت دارد؛ اما نسبت به ماده فعل یعنی شرک، شمولیتش از باب اطلاق است زیرا به شرک در عقیده یا شرک در عبادت، مقید نشده است.

«بیت» به خود: «بیتِی» نیز به معنای آن است که این بیت مخصوص عبادت من است و تطهیر معبد از جهت معبد بودنش (معبد بما هو معبد)، تنزیه آن از اعمال پلید و زشت است که عبادت را فاسد می‌کند و این اعمال پلید و زشت، همان شرک و مظاهر شرک است. پس (امر به) تطهیر کعبه، یا خصوص تنزیه آن از پلیدی‌های معنوی است؛ به این معنا که به حضرت ابراهیم (ع) امر شده که برای مردم طریقه عبادت را به نحوی که خالی از پلیدی و آلودگی شرک باشد، تعلیم دهد همان‌گونه که خودش نیز به چنین عبادتی امر شده است؛ یا زدودن مطلق نجاسات از کعبه اعم از ظاهری و معنوی است؛ اما آنچه سیاق با آن سازگار است، پلیدی معنوی است. پس نتیجه تطهیر معبد از پلیدی‌های معنوی برای عابدانی که به زیارت کعبه می‌آیند، این است که (مناسک و) عبادتی وضع کند که برای خداوند خالص باشد و هیچ شائبه شرکی در آن نباشد تا خداوند سبحان را به این طریق عبادت کنند و در آن هیچ شرکی راه ندهند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۳۶۸).^۲

۲. نمونه‌های تفسیر عام و مطلق فراتر از سیاق و فضای نزول در تفسیر المیزان

به رغم اهتمام فراوان علامه طباطبایی به تفسیر عام و مطلق در چارچوب سیاق و فضای نزول، در برخی آیات مشاهده می‌شود که ایشان گستره معنای اطلاقات و عمومات را فراتر از سیاق و فضای نزول تفسیر کرده است. نمونه‌هایی از این موارد در ادامه می‌آید:

^۲. برای مطالعه بیشتر در رابطه با این نمونه‌ها و دیگر نمونه‌های مشابه، نک: (شریفی نسب، ۱۳۹۹، ص ۲۱۶ - ۲۳۰).

۲-۱. وجوب پرداخت خمس غنیمت

پس از جنگ بدر که مسلمانان به غنیمت‌هایی دست یافتند آیات مربوط به وجوب خمس چنین نازل شد: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ ءَامَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفْيِ الْجُمُعَانِ وَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (الأنفال: ۴۱).

واژه «ما» در «أَنَّمَا غَنِمْتُمْ» مطابق نظر اکثر علماء ادبیات عرب، اسم موصول است (نحاس، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۹۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۲۱؛ عکبری، بی تا، ص ۱۷۸؛ درویش، ۱۴۱۵؛ ج ۴، ص ۶) و برخی نیز آن را اسم شرط دانسته‌اند (صافی، ۱۴۱۸، ج ۱۰، ص ۲۲۴) که در هر صورت به عموم یا اطلاق، بر شمولیت دلالت دارد.

غنیمت در کتاب‌های لغت، به دست‌یابی بدون مشقت به یک چیز معنا شده است «الفوز بالشيء من غير مشقة» (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۸، ص ۱۴۱؛ صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۹۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۴۴۵؛ فیروزآبادی، بی تا، ج ۴، ص ۱۲۳). برخی نیز معنای اصلی این ماده را فائده و به دست آوردن چیزی که پیش از آن مالکش نبوده، دانسته‌اند که سپس به آنچه از مشرکان با قهر و غلبه (در جنگ) گرفته می‌شود، اختصاص یافته است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۹۷). برخی دیگر ریشه «غنیمت» یعنی «عُنْم» را اشتقاقی از «عَنَم» به معنای گوسفند معرفی کرده و معنای اصلی آن را دست‌یابی به گوسفند دانسته‌اند که سپس برای دستیابی به هر چیزی از دشمن یا غیر دشمن استعمال شده است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۶۱۵). برخی نیز معنای اصلی ماده غنیمت را به دست آوردن چیزی که پیش از آن مالکش نبوده دانسته‌اند؛ مشروط به آنکه نتیجه عمل و تلاش باشد؛ پس شامل هدیه و عطایا و ارث نمی‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۷۲-۲۷۳).

به هر حال، آیات ذکر شده، بدون هیچ تردیدی ناظر به جنگ بدر است و مقصود از تعبیری چون «يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفْيِ الْجُمُعَانِ» در همین آیه و «إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ

بِالْعُدُوَّةِ الْقُصْوَى» در آیه بعد، به او ضاع جنگ بدر اشاره دارد که مشرکان در قسمت بلند بیابان در جایی که آب در دسترس و زمین زیر پایشان سفت و محکم بود، فروده آمده بودند؛ اما مؤمنان با افراد اندکشان، در قسمت پایین بیابان در زمینی ریگزار و بی آب، اردو زده بودند و به قافله تجاری قریش هم که پایین تر از آنان می گذشت «و الرِّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ» دسترسی نیافتند و ابوسفیان توانست قافله را دور از دید مسلمانان عبور دهد.

عموم مفسران نزول این آیات را در شأن جنگ بدر دانسته اند و مقصود از «يَوْمَ الْفُرْقَانِ» را روز جنگ بدر معرفی کرده اند (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۱۶؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۳۶۱؛ طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۱۲۵؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۹۷-۲۹۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۲۳؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۲۹-۵۳۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۳۶-۸۳۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۴۸۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۲۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۶۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۰۴؛ و ...).

البته واقدی نقل کرده است که زمان نزول این آیات، حدود یک ماه پس از جنگ بدر و در غزوه بنی قینقاع بوده است (نکته: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۲۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۴۸۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۶۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۳۲۳).

به هر حال چه زمان نزول این آیات، جنگ بدر باشد یا غزوه بنی قینقاع، در هر صورت سیاق آیات به جنگ بدر اشاره دارد و ناظر به حوادث آن است که موجب می شود «غنیمت»، ظهور در غنائم جنگی داشته باشد؛ به تعبیر دیگر سیاق آیه، مانع از انعقاد اطلاق غنیمت در غیر از غنائم جنگی می شود. از سوی دیگر فضای نزول این آیات، شاهد دیگری بر مقصود بودن غنائم جنگی در آیه است؛ زیرا پیش از اسلام در عصر جاهلیت، رُبُع غنائم جنگی (= مِرباع) را به رئیس قبیله تحویل می دادند و در اسلام، این مقدار به خُمس کاهش پیدا کرد (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۳۳؛ واقدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۷-۱۸؛ ابن درید، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۸۶۷؛ ج ۳، ص ۱۲۴۱)؛ اما در غنائم غیر جنگی، چنین اقدامی انجام نمی شد و از این رو، ارتکاز مسلمانان در فضای نزول، تنها پرداخت بخشی از غنائم جنگی به رئیس

و رهبر خود بود؛ نه هر گونه سود و غنیمت دیگر. در چنین فضای نزولی و با چنین ارتکازاتی، وقتی آیه در سیاق آیات جنگ، وجوب پرداخت غنیمت را مطرح می‌کند، ناگزیر ظهور دیگری برای آن جز در غنیمت جنگی منعقد نمی‌شود.

البته با نگاه به حکم فقهی و فارغ از بحث تفسیری، بر طبق روایات متعدد اهل بیت (ع)، وجوب پرداخت خمس نسبت به هر فائده و سودی همچون سود کسب و تجارت، گنج و معادن طلا و نقره و آهن و ... تعمیم داده می‌شود (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۳۹-۵۴۸؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۲۱-۱۲۴)؛ اما از آنجا که اهل بیت (ع) دارای شأن تشریح یا تبیین شریعت‌اند و همان‌طور که شأن آن را دارند که عمومات آیات قرآن کریم را تخصیص بزنند و مثلاً ربای بین پدر و پسر را از آیات متعدد حرمت ربا تخصیص بزنند (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۴۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص ۱۳۵-۱۳۷)، به همین صورت شأن آن را دارند که احکام قرآنی را به موضوعات دیگر تعمیم دهند و در این آیه نیز حکم وجوب پرداخت خمس را که در قرآن کریم برای غنیمت جنگی مطرح شده است، نسبت به سایر غنائم مانند سود تجارت، گنج و معادن و ... تعمیم دهند که این البته تعمیم حکم آیه است؛ نه تفسیر موضوع آیه.

به هر حال علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، معنای غنیمت را هر گونه سود حاصل از تجارت، کار یا جنگ دانسته است و هر چند آن را به حسب مورد نزول، منطبق بر غنیمت جنگی دانسته است (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۸۹) اما در نهایت این سیاق را مخصص ندانسته و می‌نویسد:

«ظاهر آیه این است که مشتمل بر حکم ابدی است؛ چنان که ظاهر احکام تشریحی قرآن همین است و همچنین ظاهر آیه این است که حکم وجوب خمس، به هر چه سود و فائده نامیده شود تعلق گرفته است؛ چه در جنگ از کافران اخذ شود؛ چه در غیر جنگ به دست بیاید و از نظر لغت، سود و غنیمت بر آن صدق کند؛ مانند سود

کسب و کار یا غواصی یا کشتی رانی و استخراج گنج و معادن؛ هرچند مورد نزول آیه، تنها غنیمت جنگی است؛ زیرا مورد نمی تواند مخصّص باشد» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۹۱).

مشابه این آیات، آیه مربوط به حکم انفال است: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَ الرَّسُولِ» (الانفال: ۱) که به رغم آنکه علامه طباطبائی، سیاق و فضای نزول آن را در خصوص غنائم جنگی دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۷-۸)، «انفال» را شامل غنیمت جنگ و فیء یعنی آنچه مالک ندارد، مانند قلّه کوهها، بستر رودخانهها، خانههای ویران، آبادی‌هایی که اهالی اش از بین رفته‌اند و اموال کسی که وارث ندارد و غیر این‌ها دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۵-۶) و دربارهٔ سیاق و فضای نزول این آیه می گوید:

«اختصاص آیه به حسب موردش به غنیمت جنگ، موجب تخصیص حکم آیه به این مورد نمی شود، زیرا مورد مخصّص نیست، پس اطلاق حکم آیه نسبت به هر آنچه «نفل» نامیده شود به جای خود باقی است» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۷-۸).^۳

در عین حال، بر اساس روایات، شکی در تعلق جنگل‌ها و قلّه کوه‌ها و بیابان‌ها و امثال آنها به ملک امام وجود ندارد؛ اما مسئله این است که آیا این حکم مستقیماً مدلول خود آیه انفال است و بدون تعبّد به روایات، از این آیه به دست می آید یا آنکه نوعی تعمیم حکم از یک موضوع به موضوع دیگر در روایات است؟.

^۳ علامه طباطبائی در خصوص غنائم جنگی بر این باور است که این غنائم همانند سایر انفال غیر جنگی، در ملک خدا و رسول است؛ هرچند تصرف در غنائم جنگی برای مجاهدین پس از پرداخت خمسش تجویز شده است؛ اما سایر انفال غیر جنگی به صورت کامل در ملکیت خدا و رسولش باقی است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۱۰).

۲-۲. امان پیراستگان از ظلم

در سوره انعام پس از اشاره به اعتراض حضرت ابراهیم (ع) بر آزر در بت پرستی و ماجرای پرستش ظاهری ستاره و ماه و خورشید و رویگردانی ایشان از این گونه شرک‌ها، احتجاج ایشان بر نفی شرک، چنین نقل شده است: «وَ حَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَ تَعْجُونِي فِي اللَّهِ وَ قَدْ هَدَانِي وَ لَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَ فَلَا تَتَذَكَّرُونَ؟ وَ كَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَ لَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ؛ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ؛ وَ تِلْكَ حُجَّتُنَا ءَاتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» (الأنعام: ۸۰-۸۳).

از آنجا که «ظلم» در تعبیر «لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ»، نکره در سیاق نفی است، از نظر لفظی بر عمومیت دلالت دارد؛ اما آیا گستره این عمومیت را باید در چارچوب سیاق و به معنای نیامیختن ایمان به هر گونه شرک معنا کنیم، چنان که در قرآن کریم از شرک به عنوان ظلم بزرگ یاد شده است «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان: ۱۳) یا آنکه عمومیت آن را شامل هر فعل و عمل معصیت و اشتباه بدانیم؟

سیاق آیات هم‌جوار این آیه، همچون ماجرای عبادت ظاهری ستاره و ماه و خورشید توسط حضرت ابراهیم (ع) و سپس تبری وی از شرک و همچنین محاجه با قوم مشرکش، صریحاً به مسئله شرک اختصاص دارد؛ به ویژه آنکه حکم مطرح شده در همین آیه (أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ) رابطه متقابل با حکم صریح آیه سابق درباره خوف است: «وَ كَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَ لَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا» و پاسخ به سؤال «فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» محسوب می‌شود. به دلالت سیاق، مقصود از «فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ» نیز دو فرقه مشرک و موحد است که در آیه بعد موحد، مستحق امنیت معرفی می‌شود «الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ».

بر این اساس، این آیات تنها در مقام مقایسه شرک و ایمان و سفارش به توحید است؛ نه توصیه به تقوا و ترک مطلق گناه و ظلم. پس مقصود از در نیامیختن «ایمان» به «ظلم» در این سیاق، در توحید در ایمان به خدا ظهور دارد و سیاق آیه، مانع از ظهور آن در توصیه به تقوا و ترک هرگونه گناه و ظلم می‌شود. البته شکی نیست که امنیت از عذاب الهی، مشروط به تقوا و اجتناب از معصیت و ظلم است، اما این آیه به قرینه سیاق، در مقام بیان این مسئله نیست.

به هر حال علامه طباطبائی «ظلم» در این آیه را به معنایی گسترده‌تر از شرک که سیاق بر آن دلالت دارد، تفسیر کرده و با اشاره به مراتب مختلف ظلم، اعم از شرک تا گناهان کبیره و مکروهات و همچنین مراتب مختلف ایمان، اعم از نجات از شقاوت ابدی یا عذاب موقت یا محرومیت از قرب الهی، می‌گوید:

«آیه» الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ «از حیث مراتب ظلم، دارای اطلاق است؛ اما اطلاقی است که متناسب با مراتب ایمان مختلف است؛ و از آنجا که مقام آیه، مقام احتجاج با مشرکان است این ظلم فقط بر شرک منطبق می‌شود و امانی که از عدم آمیختگی ایمان با شرک حاصل می‌شود، امان از خوف و شقاوت ابدی و عذاب جاوید است؛ اما آیه با چشم‌پوشی از خصوصیت مورد، از حیث بیان، مستقل است و این معنا را می‌رساند که امان و هدایت وقتی از ایمان به دست می‌آید که جمیع ظلم‌هایی که ایمان را می‌پوشاند و اثر آن را پنهان می‌کند، منتفی شوند» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۲۰۲).

۲-۳. سؤال از اهل ذکر

در دو سوره از سوره‌های مکی قرآن کریم، به سؤال از اهل ذکر امر شده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (النحل: ۴۳)؛ «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ؛ وَ مَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَ مَا كَانُوا خَالِدِينَ» (الانبیاء: ۷-۸).

سوره نحل از نظر ترتیب نزول، هفتادمین سوره و سوره انبیاء، هفتاد و سومین سوره معرفی شده‌اند (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۳۳۳) که در مکه نازل شده‌اند. فضای عصر نزول در مکه آنگونه که از دیگر آیات قرآن کریم به دست می‌آید، آن بود که مشرکان در اصل مبعوث شدن یک انسان برای رسالت، ابراز و القاء تردید می‌کردند؛ چنان که در سوره اسراء که از سوره‌های مکی و سابق بر سوره نحل و انبیاء است (نک: بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۳۳۲) مانع اصلی ایمان آوردن مشرکان، همین انکار بعثت یک انسان معرفی شده است: «وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا؛ قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْسُحُونَ مَطْمَئِنِينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا» (الاسراء: ۹۴-۹۵) در آیات ابتدائی سوره انبیاء نیز همین امر از زبان مشرکان نقل شده است: «هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ» (الانبیاء: ۳).

از ظاهر آیات سوره نحل و انبیاء بر می‌آید که دلیل انکار بعثت انسان، جهل یا غفلت مشرکان به سابقه بعثت انسان در سایر ادیان الهی است که در این آیات نیز ابتداء به رسالت یک بشر در سایر ادیان الهی اشاره می‌شود «وَمَا أَرْسَلْنَا (مِنْ) قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ» و سپس به مشرکان تذکر می‌دهد که اگر این حقیقت را نمی‌دانید از عالمان ادیان آسمانی پیشین پرسید «فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» و در سوره انبیاء به انسان عادی بودن رسول الهی در همه ادیان نیز اشاره می‌کند «وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَ مَا كَانُوا خَالِدِينَ» (الانبیاء: ۸).

بر این اساس، فضای نزول و سیاق آیات نشان می‌دهد که مقصود از «أَهْلَ الذِّكْرِ» علماء اهل کتاب و ادیان و حیانی پیشین است که می‌توانند بر بعثت انسان به رسالت گواه باشند. البته با چشم پوشی از فضای نزول و سیاق، صرفاً از نظر لفظی «أَهْلَ الذِّكْرِ» دارای اطلاق است و «الذکر» همانطور که بر سایر کتاب‌های آسمانی صادق است بر قرآن کریم نیز که مصداق کاملی از ذکر الهی است، صدق می‌کند؛ بلکه حتی «الذکر»، از جهت لفظی مقید به «ذکر الله» نیست پس «اهل الذکر» می‌تواند شامل هر شخصی دانسته شود که نسبت به یک مطلب آگاه است و می‌تواند آن را به جاهل تذکر دهد. در این صورت امر به سؤال از اهل ذکر (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ) می‌تواند نسبت به هر آنچه مورد جهل است و به آن علم حاصل نشده (إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) تعمیم داده شود.

برای مثال بر اساس اطلاق این آیه، جاهل به احکام دین باید از عالم دینی، احکامش را بپرسد و جاهل به معنای لغت باید به کتاب‌های اهل لغت رجوع کند و جاهل به علوم طبی، باید به پزشک مراجعه کند و همینطور نسبت به سایر علوم. علامه طباطبائی مقصود از «اهل الذکر» را با توجه به مورد نزول، اهل کتاب دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۵۴)؛ اما آیه را محدود به آن ندانسته است؛ بلکه آیه را ارشاد به یک اصل کلی عقلانی معرفی می‌کند که همان وجوب رجوع جاهل به اهل خبره است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۵۹). وی در جمع‌بندی دیدگاه خود ذیل روایاتی که «اهل الذکر» را به اهل بیت (ع) تطبیق داده است با اشاره به سیاق آیه و مخاطب بودن مشرکان بت‌پرست، می‌نویسد:

«مشخص است که مشرکان از آنجا که کلام پیامبر (ص) را نمی‌پذیرفتند، معنا ندارد که به اهل قرآن ارجاع داده شوند؛ زیرا آنان قرآن کریم را به عنوان ذکر نپذیرفته بودند. پس مشخص می‌شود با

توجه به مورد آیه، مقصود از مسئول عنه، اهل کتاب به خصوص
یهود است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۸۵).

علامه طباطبایی اما به دنبال آن، آیه را به خارج از سیاق تعمیم می‌دهد و می‌نویسد:

«وقتی «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» را فی نفسه و با قطع نظر
از مورد آن در نظر بگیریم - که شأن قرآن همین است و مشخص
است که مورد مخصص نیست - در این صورت، از حیث سائل و
مسئول و مسئول عنه، کلامی عام محسوب می‌شود؛ پس سائل هر
شخص و مکلفی است که ممکن است به چیزی از معارف حقیقی و
مسائل، جهل داشته باشد و مسئول عنه، همه معارف و مسائلی است
که ممکن است شخصی به آن جهل داشته باشد. مسئول نیز هر چند
به حسب مفهوم عام است اما به حسب مصداق، خاص است که
همان اهل بیت پیامبر اکرم (ص) می‌باشند؛ زیرا مراد از ذکر اگر
شخص پیامبر (ص) باشد، چنان که در آیه سوره طلاق به ایشان ذکر
گفته شده است، در این صورت اهل بیت (ع) اهل الذکر (به معنای
آل پیامبر (ص)) خواهند بود و اگر مراد از ذکر، قرآن باشد، چنان که
در آیه زخرف به قرآن کریم ذکر گفته شده است، پس قرآن برای
پیامبر و قومش ذکر است که اهل بیت (ع) نیز از قوم پیامبر (ص) یا
از با تقویان قوم ایشان هستند، پس اهل بیت (ع) اهل ذکر خواهند
بود و در نتیجه آنان مسئول خواهند بود» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲،
ص ۲۸۵).

۲-۴. حفظ قرآن از تحریف

در قرآن کریم در خصوص حفظ این کتاب آسمانی، آمده است: «وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ؛ لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَكَةِ إِن كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ؛ مَا نُزِّلَ الْمَلَكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذَا مُنْظَرِينَ؛ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (۹)» (الحجر: ۶-۹).

سوره حجر در مکه و در فضایی نازل شد که مشرکان ادعا می کردند جن و شیاطین قرآن را بر پیامبر اکرم (ص) الهام می کنند؛ چنان که در آیات سابق بر این آیه نیز به این اتهام مشرکان اشاره شده است که پیامبر (ص) را از جهت نزول قرآن بر ایشان، «مجنون» می نامیدند؛ یعنی کسی که جن بر او مسلط شده و سخنانی با وزن و قالبی شگفت بر زبان او جاری می کند (نک: پروینی و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۷۸-۹۱؛ طیب حسینی و شریفی نسب، ۱۳۹۵، ص ۱۲۱-۱۲۶؛ کلباسی و احمدنژاد، ۱۳۹۶، ص ۱۰۱-۱۲۲).

ایراد اتهام جنون «إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ» به همراه اشاره به نزول قرآن بر او «يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ» و درخواست آوردن ملائک برای تصدیق و ساطت ملائک در نزول «لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَكَةِ إِن كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ»، نشان می دهد این آیات ناظر به همان باور رایج مشرکان مبنی بر دخالت جن و شیاطین در نزول و دست رسی به اخبار آسمان و ملا اعلی است؛ چنان که ادامه این آیات نیز در مقام دفع همین پندار مشرکان است: «وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَرَئِيهَا لِلنَّاطِرِينَ؛ وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ؛ إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شَهَابٌ مُبِينٌ» (الحجر: ۱۶-۱۸).

بنابراین فضای نزول و سیاق آیات، بر این دلالت دارد که مقصود از «حفظ» در «إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» ناظر به مرحله القاء وحی از سوی خداوند متعال بر پیامبر اکرم (ص) است؛ به این معنا که جن و شیاطین هیچ دخالت و تصرف و تحریفی در القاء وحی به پیامبر اکرم (ص) ندارند؛ چنان که تعبیر «نَزَّلْنَا» به اقتضاء تناسب حکم و موضوع، شاهد آن است که مقصود از حفظ، حفاظت در مرحله نزول است؛ که اگر شخصی بگوید «من فرزندان را

از مدرسه به خانه می آورم و خودم محافظ او هستم» به اقتضای تناسب حکم و موضوع، تنها بر محافظت در مسیر مدرسه تا خانه دلالت دارد؛ نه زمان و مکان دیگری. بنابراین فضای نزول و سیاق آیه، بیانگر آن است که آیه ناظر به مطلق حفظ قرآن نیست، بلکه تنها ناظر به حفاظت قرآن در مرحله القاء از جانب مقام ربوبی است؛ هرچند دلایل متعدّد دیگری اعم از دلایل نقلی، تاریخی و عقلی بر مطلق حفظ قرآن در دست است و تردیدی در سلامت قرآن از تحریف وجود ندارد.

علامه طباطبایی اما مقصود از آیه را به مطلق حفظ تفسیر و تصریح کرده است:

«قرآن کریم، ذکری زنده و جاودان است و از اینکه زوال یابد یا از اصل به فراموشی رود، مصونیت دارد؛ از افزوده شدن چیزی که ذکر بودن آن را باطل کند محفوظ است و از چنین نقصی نیز مصون است؛ از تغییر در صورت و سیاقش به طوری که صفت ذکر خدا و صفت مبین معارف حقیقی بودنش تغییر کند، مصونیت دارد. پس این آیه دلالت دارد بر اینکه کتاب خداوند از جهت ذکر خدای سبحان بودنش، محفوظ از تحریف به جمیع اقسام آن است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۱۰۲).^۴

۳. تحلیل روش علامه طباطبایی در تفسیر آیات عام و مطلق قرآن کریم

علامه طباطبایی به صورت کلی پایبند به سیاق و فضای نزول است و گستره دلالت عام و مطلق را داخل در همین چارچوب و متناسب با سیاق و فضای نزول آیات تفسیر می کند؛ اما در مواردی خاص و به دلیل وجود وجوه و دلایلی خاص، دلالت عام و مطلق را فراتر از

^۴ برای مطالعه بیشتر در رابطه با این نمونه‌ها و دیگر نمونه‌های مشابه، نک: (شریفی‌نسب، ۱۳۹۹، ص ۲۳۰-۲۴۹).

سیاق و فضای نزول تفسیر کرده است که اهم آن‌ها به لحاظ اختلاف موارد، به شرح ذیل‌اند:

۳-۱. وجه اول؛ عدم احراز یا عدم پذیرش خصوصیت سیاق و فضای نزول

برخی از مواردی که علامه طباطبائی، عام و مطلق را فراتر از سیاق و فضای نزول تفسیر کرده، به این دلیل است که خاص بودن سیاق و فضای نزول از نظر ایشان احراز نشده یا مورد پذیرش ایشان قرار نگرفته است. به عبارت دیگر، به رغم توجه علامه طباطبائی به تفسیر عام و مطلق در داخل سیاق و فضای نزول به عنوان یک کبرای کلی، در برخی آیات، خاص بودن سیاق و فضای نزول به عنوان صغرای عملکرد ایشان، احراز نشده و در نتیجه، عام و مطلق در چارچوب سیاق و فضای نزول، محدود نمانده است. نحوه عملکرد علامه طباطبائی در تفسیر آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (الحجر: ۹) و مواردی از این قبیل، بر این اساس و ناشی از همین علت باشد.

۳-۲. وجه دوم؛ تعمیم فراسیاقی مطابق ضوابط عقلائی و متداول

برخی از مواردی که علامه طباطبائی، عمومات و اطلاعات را فراتر از سیاق و فضای نزول تفسیر کرده است، به دلیل جریان داشتن ضوابط عقلائی و عرفی تعمیم است؛ ضوابطی همچون الغاء خصوصیت، تنقیح مناط و ... که بهره‌گیری و اعتبار آنها در میان عقلاء امری پذیرفته شده است. بنابراین در برخی آیات با اینکه خاص بودن سیاق و فضای نزول نزد علامه طباطبائی احراز شده است، اما ایشان پس از تفسیر درون سیاقی، با استناد به روش عقلائی و متداول عرفی، آیه را به خارج از سیاق و فضای نزول آن تعمیم داده است. نمونه آن، تفسیر آیه «فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (النحل: ۴۳؛ الأنبياء: ۷) است که علامه طباطبائی ابتدا به خاص بودن فضای نزول در اراده اهل کتاب از «اهل الذکر» تصریح می‌کند؛ اما در نهایت با الغاء خصوصیت از سیاق و فضای نزول، آن را ارشاد به یک اصل

کلی عقلانی تفسیر می‌کند که همان وجوب رجوع جاهل به اهل خیره است. تعمیم آیه «الَّذِينَ ءَامَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ يُهْتَدُونَ» (الأنعام: ۸۲) نیز بر همین اساس است؛ زیرا از منظر عرف، ظلمی که مانع امان از عذاب و مانع هدایت است، به ظلم اعتقادی و شرک اختصاص ندارد و در نگاه عرف، هر چه ظلم؛ چه ظلم اعتقادی، چه عملی؛ کمتر باشد هدایت و امان از عذاب بیشتر خواهد بود.

۳-۳. وجه سوم؛ تعمیم فراسیاقی خارج از ضابطه به جهت وجود دلیل خاص

بر تعمیم

علامه طباطبایی در برخی از موارد؛ خاص بودن سیاق و فضای نزول را پذیرفته است و ضوابط عقلانی تعمیم نیز در آن جریان ندارد؛ اما به جهت وجود دلیل روایی خاص بر تعمیم، آیه به خارج از سیاق و فضای نزول تعمیم داده شده است. به عبارت دیگر در مواردی که عرف به ملغا بودن خصوصیت اطمینان ندارد، روایات پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) شأن آن را دارند که خصوصیت موجود در آن حکم را ملغا معرفی کنند؛ چنان که در آیه نماز مسافر در حین جنگ: «وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا» (النساء: ۱۰۱) عرف نمی‌تواند شرط خوف در جنگ را (إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا) در حکم ملغا معرفی کند و حکم آیه را به مطلق مسافر تعمیم دهد، اما سنت قطعی و روایات متعدد از پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) که در جوامع فریقین گزارش شده‌اند و نماز مطلق مسافر را شکسته معرفی کرده‌اند، نشان می‌دهند که این قید و خصوصیت (خوف در جنگ) برای شکستن نماز مسافر، از نظر شرعی ملغا محسوب می‌شود و دخالتی در حکم ندارد.

نمونه دیگر، آیه «وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ ...» (الأنفال:

۴۱) و آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَ الرَّسُولِ» (الأنفال: ۱) است که علامه

طباطبایی اختصاص داشتن سیاق به غنائم و انفال جنگی را پذیرفته است و عرف با نگاه صرف به آیه، نمی‌تواند به عدم دخالت این خصوصیت و ملغا بودن آن، حکم کند و آیه را به خارج از سیاق و فضای نزول (غنائم و انفال جنگی) تعمیم دهد؛ اما دلیل روایی خاص بر ملغا بودن این خصوصیت وجود دارد که موجب تعمیم حکم به خارج از سیاق می‌شود. بنابراین علامه طباطبایی در تفسیر اطلاقات و عمومات به صورت کلی پایبند به سیاق و فضای نزول است و گستره دلالت ادوات عام و مطلق را داخل در همین چارچوب تفسیر می‌کند؛ مگر آنکه خصوصیت سیاق و فضای نزول احراز نشود؛ یا دلیل عقلانی یا روایی بر الغاء خصوصیت و تعمیم وجود داشته باشد.

نتایج تحقیق

۱. در نگاه ابتدائی ممکن است چنین تصور شود که علامه طباطبایی در تفسیر عام و مطلق در سیاق و فضای خاص، عملکردی دوگانه و متناقض داشته است و بر این اساس، گاه با استناد به سیاق، دلالت الفاظ عام و یا مطلق را محدود دانسته است و گاه با استناد به الفاظ عام و یا مطلق، محدودیت سیاق و فضای نزول را نادیده گرفته است؛ اما واکاوی و تحلیل مواجهه ایشان با این آیات، نشان می‌دهد که روش ایشان در این زمینه، ضابطه‌مند و به دور از تناقض است.

۲. علامه طباطبایی به صورت کلی پایبند به سیاق و فضای نزول است و گستره دلالت عام و مطلق را داخل در همین چارچوب و متناسب با سیاق و فضای نزول آیات تفسیر می‌کند؛ تفسیر نسبی آیاتی همچون آیات نطق و حیانی پیامبر (ص) (النجم: ۳-۴)، آیات جامعیت قرآن (النحل: ۸۹؛ الانعام: ۳۸)، آیه برگزیدگی حضرت مریم (س) (آل عمران: ۴۲) و آیه نهی حضرت ابراهیم از شرک ورزی (الحج: ۲۶) تنها نمونه‌هایی از این روش کلی علامه طباطبایی است.

۳. علامه طباطبایی در مواردی خاص و به لحاظ وجود دلایلی خاص، دلالت عام و مطلق را فراتر از سیاق و فضای نزول تفسیر کرده‌اند که اهم آنها به لحاظ اختلاف موارد، یکی از وجوه ذیل است: مواردی که خصوصیت سیاق نزد ایشان احراز یا پذیرفته نشده است، مانند آیه حفظ قرآن (الحجر: ۹)؛ مواردی که ضوابط عقلانی مانند الغاء خصوصیت یا تنقیح مناط جریان داشته باشد، مانند آیه پرسش از اهل ذکر (النحل: ۴۳؛ الانبیاء: ۷) و آیه امان پیراستگان از ظلم (الانعام: ۸۲) و سرانجام مواردی که دلیل روایی معتبر بر الغاء خصوصیت وجود داشته باشد و تعمیم، مبتنی بر تعبّد به روایت صورت پذیرفته باشد، مانند آیه غنیمت (الانفال: ۴۱) و آیه انفال (الانفال: ۱).

منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق)، **روح المعانی**، بیروت: الکتب العلمیه.
۳. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م)، **جمهره اللغة**، بیروت: دارالعلم للملایین.
۴. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، **المحرر الوجیز**، بیروت: الکتب العلمیه.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بیروت: الفکر، چاپ سوم.
۷. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، **البحر المحیط فی التفسیر**، بیروت: دارالفکر.
۸. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، **تهذیب اللغة**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۹. بابایی، علی اکبر؛ و دیگران (۱۳۸۸ش)، **روش شناسی تفسیر قرآن**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ چهارم.
۱۰. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، **معالم التنزیل**، بیروت: احیاء التراث العربی.

- ۶۲ مقاله علمی - پژوهشی: «تحلیل روش علامه طباطبائی در تفسیر آیات ...» / شریفی نسب و فقهی زاده
۱۱. بهجت پور، عبدالکریم (۱۳۹۲ش)، **تفسیر تنزیلی (به ترتیب نزول)**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 ۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، **انوار التنزیل و اسرار التاویل**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
 ۱۳. پروینی، خلیل؛ و دیگران (۱۳۹۴ش)، «معناشناسی اتهام جنون به پیامبر(ص) با تکیه بر پاسخ‌های قرآن به این اتهام»، **پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن**، سال ۴، ش ۷، صص ۷۷-۹۹.
 ۱۴. تقویان، عباس (۱۳۸۸ش)، «گونه‌شناسی سیاق در تفسیر المیزان: صورت‌بندی و کارکرد»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، سال ۶، ش ۱۲، صص ۱۲۷-۱۴۸.
 ۱۵. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق)، **جواهر الحسان فی تفسیر القرآن**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
 ۱۶. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، **الکشف و البیان**، تحقیق ابن عاشور، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
 ۱۷. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، **و سائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة**، قم: آل‌البیت (ع).
 ۱۸. درویش، محیی‌الدین (۱۴۱۵ق)، **اعراب القرآن و بیانه**، سوریه: دارالارشاد، چاپ چهارم.
 ۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت: دارالقلم.
 ۲۰. رجبی، محمود (۱۳۸۳ش)، **روش تفسیر قرآن**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۲۱. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، **الکشاف**، بیروت: کتاب العربی، چاپ سوم.
 ۲۲. سیدقطب، ابراهیم (۱۴۱۲ق)، **فی ظلال القرآن**، بیروت-قاهره: دارالشروق، چاپ هفدهم.
 ۲۳. شریفی نسب، حامد (۱۳۹۹ش)، **گستره دلالت اطلاعات و عمومات قرآن کریم؛ مبانی و دیدگاه‌ها (بررسی موردی دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبائی در المیزان)**، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، تهران: دانشگاه تهران.
 ۲۴. صاحب بن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ق)، **المحیط فی اللغة**، بیروت: عالم‌الکتب.

۲۵. صافی، محمود بن عبدالرحیم (۱۴۱۸ق)، **الجدول فی اعراب القرآن**، بیروت: موسسه الایمان، چاپ چهارم.
۲۶. صدر، محمدباقر (۱۴۰۵ق)، **دروس فی علم الاصول**، بیروت: دارالمنتظر.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان**، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
۲۹. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، **جامع البیان**، بیروت: دارالمعرفه.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الاحکام**، تحقیق خرسان، تهران: الکتب العلمیه، چاپ چهارم.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۳۲. طیب حسینی؛ شریفی نسب، حامد (۱۳۹۵ش)، «معناشناسی واژه مجنون در قرآن کریم»، **آموزه های قرآنی**، سال ۱۳، ش ۲۳، صص ۱۰۷-۱۲۸.
۳۳. عکبری، عبدالله بن حسین (بی تا)، **التبیین فی اعراب القرآن**، عمان-ریاض: بیت الافکار الدولیه.
۳۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، **کتاب العین**، قم: هجرت، چاپ دوم.
۳۶. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا)، **القاموس المحیط**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۷. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، **الجامع لاحکام القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۳۸. کلباسی، زهرا؛ احمدنژاد، امیر (۱۳۹۶ش)، «دلاله آیه نهم سوره حجر بر تحریف ناپذیری قرآن کریم»، **کتاب قیام**، سال ۷، ش ۱۷، صص ۱۰۱-۱۲۵.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۰. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۱. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، **تفسیر مقاتل بن سلیمان**، بیروت: داراحیاء التراث.

۴۲. میدی، رشید الدین احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱ش)، *کشف الأسرار وعدة الابرار*، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
۴۳. نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، *اعراب القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۴. واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، *المغازی*، تحقیق مارسدن جونس، بیروت: دارالاعلمی، چاپ سوم.

Bibliography:

1. *The Holy Qur'an*.
2. Ibn Durayd, Muhammad ibn Ḥasan (1987), *Jamharah al-Lughah*, Beirut: Dār al-'Ilm Lil Malāyīn.
3. Ibn 'Aṭīyah, 'Abd al-Ḥaq ibn Ghālib (1422 AH), *Al-Muḥarrir al-Wajīz Fī Tafsīr al-Kūtāb al-'Azīz*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
4. Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris (1404 AH), *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Qom: Qom.
5. Ibn Manzūr (1408 AH), *Lisān al-'Arab*, Ali Shīrī, Beirut: Dār al-'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
6. Abū Ḥayyān Andalusī, Muhammad ibn Yūsuf (1420 AH), *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Bierut: Al-Fikr.
7. Azharī, Muhammad ibn Aḥmad (1421 AH), *Tahdhīb al-Lughah*, Beirut: Dār Iḥyā' i al-Turāth al-'Arabī.
8. Ālūsī, Sayed Maḥmūd (1415 AH), *Rūh al-Ma'āni Fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm wa al-Sab'a al-Mathānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
9. Bābāyi, Aliakbar et al (2009), *Methodology of the Qur'an Interpretation*, Qom: Seminary and University Research Institute.
10. Baghawī, Ḥusyn ibn Mas'ūd (1420 AH), *Ma'ālim al-Tanzīl*, Beirut: Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

11. Bahjatpour, Abdolkarim (2013), *Commentary Based on the Order of Revelation*, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought.
12. Baydāwī, ‘Abdullāh ibn ‘Umar (1418 AH), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, Beirut: Dar Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī.
13. Parwini, Khalil et al (2015), “The semantics of the accusation of madness to the Prophet (PBUH), based on the Qur’anic answers,” *Qur’anic Linguistic Research* 4(7): 77-99.
14. Taghavian, Abbas, “The typology of the context in Almizan Commentary: figuration and function,” *Researches of Qur’an and Hadith Sciences* 6(12): 127-148.
15. Tha‘ālabī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muhammad (1418 AH), *Jawāhir al-Ḥisān*, Beirut: Dar Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
16. Tha‘ālabī Nayshābūrī, Aḥmad ibn Ibrāhīm (1422 AH), *Al-Kashf wa al-Bayān*, Beirut: Dar Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
17. Hurr Āmilī, Muhammad (1409 AH), *Wasā’l al-Shi’a*, Qom: Āl al-Bayt (AS).
18. Khalil ibn Ahmad Farāhīdī (1409 AH), *Kitāb al-‘Ayn*, Qom: Hijrat Publications.
19. Darwīsh, Muhy al-Din (1415 AH), *Trāb al-Qur’an*, Syria: Dar al-Ershād.
20. Rāghīb Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muhammad (1412 AH), *Mufradāt Alfāz al-Qur’an*, Beirut: Dar al-Qalam.
21. Rajabī, Mahmūd (2004), *The Method of Qur’an Interpretation*, Seminary and University Research Institute.
22. Zamakhsharī, Mahmūd ibn ‘Umar (1407 AH), *Al-Kashshāf*, Beirut: Dār al-Kitāb ‘Arabī, third ed.
23. Sayed Qotb (1412 AH), *Fī Zilāl al-Qurān*, Beirut- Cairo: Dar al-Shurugh.
24. Sharifinasab, Hamed (2020), *A Study of the Meaning Extent of the Absolute and General Statements in the Holy Qur’an: Principles*

and Viewpoints, PhD Thesis, Faculty of Theology, University of Tehran.

25. Ṣāhib ibn ‘Abbād, Ismā‘īl ibn ‘Abād (1414 AH), *Al-Muḥīṭ Fī al-Lughah*, Beirut: ‘Ālam al-Kutub.
26. Sāfī, Muhammad (1418 H), *Al-Jadwal*, Damascus-Beirut: Dar al-Rashid- Institute of al-Imān.
27. Sadr, Mohammad-baqer (1405 AH), *Dorūs fī ‘Im al-‘Usū*, Beirut: Dar al-Montazar.
28. Ṭabāṭabā‘ī, Sayed Muhammad Ḥusayn (1417 AH), *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’an*, Qom: Teachers Association of Qom Seminary, fifth ed.
29. Ṭabarīsī, Faḍl ibn Ḥassan (1993), *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an*, Tehran: Nasser Khosrov, third ed.
30. Ṭabarī, Muhammad ibn Jarīr (1412 AH), *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’an*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
31. Ṭūsī, Muhammad ibn Ḥassan (nd), *Al-Tibyān Fī Tafsīr al-Qur’an*, Beirut: Dār ‘Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
32. Ṭūsī, Muhammad ibn Ḥassan (1407 AH), *Tahdhīb al-Ahkām*, Tehran: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
33. Tayyeb-Hosseyni and Sharifinasab (nd), “Semantics of the word Majnoun (insane) in the Holy Qur’an,” *Qur’anic Teachings* 13(23): 107-128.
34. ‘Ikbarī, Abdullāh (nd), *Al-Tibyān fī Trāb al-Qurān*, Oman-Riyadh: Bayt al-Afkār al-Duwalīyah.
35. Fakhr al-Dīn Rāzī, Muhammad ibn ‘Umar (1420 AH), *Mafātīh al-Ghayb*, Beirut: Dār ‘Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
36. Firouzābādī, Muhammad (nd), *Al-Qāmūs al-Muḥīt*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
37. Qurṭubī, ‘Aḥmad ibn Muhammad (1985), *Al-Jāmi‘ li ‘Aḥkām al-Qur’an*, Tehran: Nasser Khosrov.

38. Kalbāsī, Zahra and Ahmadnezhād, Amir (2017), “The meaning of the ninth verse of Surah Al-Hijr on the non-changeable of the Holy Qur’an,” *Ketābe Qayyem* 7(17): 101- 125.
39. Kulaynī, Muhammad ibn Ya‘qūb (1407 AH), *Al-Kāfī*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyah.
40. Mustafawī, Hassan (1989), *Al-Taḥqīq fī Kalamāt al-Qur’an al-Karīm*, Tehran: Ministry of Islamic Culture and Guidance.
41. Muqātil, Muqātil ibn Sulaymān (1423 AH), *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*, Beirut: Dar Ihya’ al-Turāth Al-Arabi.
42. Meybudī, Ahmad ibn Muhammad (1992), *Kashf al-Asrār wa ‘Uddah al-Abrār*, Tehran: Amīr Kabīr Publications.
43. Nuhhās, Ahmad (1421 AH), *T’rāb al-Qur’an*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
44. Wāqidī, Muhammad ibn Omar (1409 AH), *Al-Maqāzī*, Beirut: Dār al-‘A’lamī.

