



## نگاهی به گفت و گو درباره المیزان

پدیدآورده (ها) : رضایی تهرانی، علی  
علوم قرآن و حدیث :: پژوهش های قرآنی :: پاییز و زمستان 1376 - شماره 11 و 12  
از 256 تا 281  
آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/7460>

دانلود شده توسط : حدیث پژوه  
تاریخ دانلود : 25/12/1393

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه **قوانین و مقررات** استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

در فصلنامه وزین پژوهشهای قرآنی شماره ۱۰ - ۹ در بخش اقتراح، مصاحبه ای با سه نفر از استادان حوزه علمیه صورت گرفته است که در آن برخی نکته های مثبت و منفی درباره میزان یاد شده است.

از تعریفها و نقطه های روشن که بگذریم، هر یک از این مصاحبه ها مشتمل بر پاره ای نقدها بر میزان می باشد که از نگاه این قلم، آن ایرادها بر میزان وارد نیست و آنچه سبب شده است تا چنان نقدهایی صورت گیرد، کم توجهی به طرح کلی علامه و عمق آرای وی و اختلاف مبانی است.

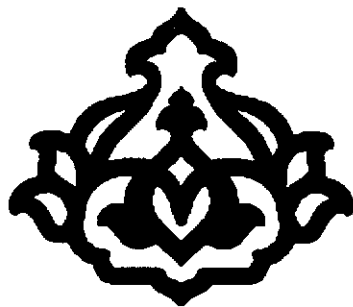
علی رضایی تهرانی

بررسی مصاحبه استاد معرفت

آیت الله معرفت معتقد است که علامه تحت تأثیر المنار بوده و لذا تا جایی که تفسیر المنار به چاپ رسیده است، یعنی سوره یوسف، علامه نیز به شرح و بسط بیش تر مطالب پرداخته است و پس از آن، مباحث میزان موجز و مختصر آورده شده است!

واقعیت این است که سر تفاوت دوی بخش میزان (پس از سوره یوسف و قبل از آن) تأثر از المنار نیست، بلکه سرش این است که مرحوم علامه چون به نسبت در سالهای عمر گرانبهار خود، دست به کار تألیف میزان شد، احتمال عدم اتمام آن می رفت (یا به خاطر حوادث طبیعی و یا به جهت دشمنی حاسدان) بنا را بر این گذاشت که امهات مباحث مورد نظر

## نگاهی به گفت و گو درباره میزان



خویش را به کم ترین مناسبت در مجلدات آغازین المیزان بنویسد، تا اگر مانعی پیش آمد، مباحث اصلی نوشته شده باشد. به همین جهت بسیاری از مباحث در جایگاه مناسب و خاص خود واقع نشده است؛ مثلاً بحث مهم جبر و تفویض که می بایست ذیل آیه «وما تشاؤون الا ان يشاء الله» بیاید، در اوائل جلد اول ذیل آیه «وما يضلّ به الا الفاسقين» با مناسبت اندکی مطرح شده است. بر همین اساس، استاد جوادی آملی معتقد است که المیزان، تا جلد پنجم درس گرفتن می خواهد و تا جلد دهم مباحثه و از آن به بعد مطالعه کافی است.

استاد معرفت فرموده است:

«از دانشها به عنوان ابزار استفاده می شود، ولی ابزار نباید جلودار ما باشد. ابزار باید وسیله باشد. باید انسان خود را در برابر یک آیه تجرید کند و چنان فرض کند که یک مرد عرب در زمان جاهلیت است که تنها زبان عربی را می داند، آنچه را می فهمد ظهر قرآن قرار دهد و پس از آن به سراغ ابزاری که در اختیار دارد برود و با کمک این معلومات پی به بطن آیه ببرد. این اشکالی نخواهد داشت و علامه هم همین کار را کرده است.»

درباره این سخن استاد باید گفت که:

اولاً، قرآن دارای ظاهر و باطن است و بطون قرآن همه با واسطه یا بدون واسطه با ظاهر مرتبط اند.

ثانیاً، بطون قرآن در طول یکدیگرند و نه در عرض یکدیگر.

ثالثاً، با تأمل در خود آیات قرآنی به دست می آیند و نه به وسیله دانشهای بشری، چنانکه از مثالی که علامه برای بطون قرآن در کتاب «قرآن در اسلام» ذکر کرده اند روشن است. شاهد روشن این ادعا این است که فخر رازی که علامه زمان خویش در علوم متنوع بوده است، در فهم بطون آیات کم آورده است، زیرا از «سبک تدبیر» غافل است. پس استفاده از علوم بشری - گرچه به عنوان ابزار - برای دریافت بطون قرآن اگر رهن نباشد، چراغ راه نیست.

استاد معرفت در پاسخ این پرسش که «علامه روح را مجرد و از عالم امر می داند، با این که روح شیئی است و آیه «وكلّ شیء خلقناه ...» هر شیئی ای را مخلوق (یعنی از عالم خلق به زعم سائل) می داند» فرموده اند:

«علامه روح را حادث می داند و به تعدد قدامت قائل نیست. ایشان همه ملائکه را و

روح را مجرد و از عالم امر می‌داند، یعنی اینها مخلوق هستند و از سنخ ملکوت اند و این هیچ منافاتی با این که مخلوق و حادث باشند، ندارد. تجرد به معنای ازلی بودن نیست.»

نقد: اولاً، سرّ منافات نداشتن تبیین نشده است. سرّ مطلب این است که «مخلوق» دو اطلاق دارد: ۱. غیر واجب ۲. از عالم خلق بودن.

و این دو نباید با هم خلط شود. آیه، مخلوق به معنای اول را می‌گوید و علامه مخلوق به معنای دوم را از روح نفی می‌کند.

ثانیاً، از جمله «تجرد به معنای ازلی بودن نیست» روشن می‌شود که تأکید استاد معرفت بر حدوث زمانی روح است. با این که علامه (ره) به قدیم زمانی غیر واجب معتقد است و اصولاً مجردات تامه را فوق زمان می‌داند. منشأ این مغالطه، خلط بین حدوث ذاتی و حدوث زمانی و منحصر کردن حدوث در حدوث زمانی است.

استاد معرفت در زمینه استفاده و نقل آرای قدمای مفسران در تفسیر اظهار داشته است:

«بسیاری بر تفسیر مجمع البیان اشکال می‌کنند که چرا از آراء، تا بعین و مفسران صدر اسلام این همه آمده است. من خیال می‌کنم همین نکته حسن این تفسیر است ... آنها به دوران صحابه نزدیک تر بوده‌اند و ذهنشان از بسیاری آلیشها که ذهن ما بدان مشوب است، پاک و صاف بوده است و با آیات قرآن بهتر روبرو می‌شده‌اند. ما باید حداقل بفهمیم چه فرموده‌اند. نمی‌خواهیم تقلید کنیم، چه بسا از سخن عکرمه و قتاده و سعید بن مسیب و ابن عباس و دیگران برای ما نکته‌ای روشن نشود.»

اما به نظر علامه طباطبایی آنچه استاد معرفت نکته حسن تفسیر مجمع دانسته‌اند، دقیقاً کاستی آن تفسیر شمرده است، زیرا آرای که مفسر در تفسیر خود ذکر می‌کند یا باید ارزش تعبّدی داشته باشد (همانند سخنان معصومین) و یا ارزش علمی، و بیش تر اقوال قدمای مفسران هر دو را فاقد است. اما ارزش تعبّدی ندارد، زیرا به تعبیر علامه در مقدمه المیزان «لا حجة فیها علی مسلم». و اما ارزش علمی ندارد، زیرا از حسن فاعلی و فعلی هردو مبراً است. اقوالشان به غایت سخیف و متأثر از اسرائیلیات و ... می‌باشد و انگیزه‌های بسیاری از آنان هم جز تعصب و رزی در برابر حق چیزی نیست. اقوال عکرمه آن ناصبی کذاب چه ارزشی دارد! آرای قتاده که از طرف امام باقر (ع) به شدت از

تفسیر قرآن منع شده است چه ارزشی دارد! ثقة الاسلام کلینی در کافی از زید شحام از امام باقر (ع) نقل می کند:

«دخل قتادة على ابي جعفر (ع) فقال له أنت فقيه اهل البصرة فقال: هكذا يزعمون، فقال بلغني أنك تفسر القرآن قال: نعم - الى أن قال - يا قتادة ان كنت قد فسرت القرآن برأيك فقد هلكت وأهلك، وان كنت قد فسرتة من الرجال، فقد هلكت وأهلك، ويحك يا قتادة، أنما يعرف القرآن من خطوب به.»<sup>۱</sup>

انصاف این است که تفاسیر تحلیلی شیعه (ونه تفاسیر روایی) از تفاسیر اهل سنت متأثر هستند. تطبیقی - هر چند گذرا - بین سه تفسیر مجمع البیان و تبیان و تفسیر طبری این نکته را به خوبی روشن می سازد. اقوال صحابه و تابعین نزد اهل سنت از ارزش استدلالی یا تأییدی برخوردار است، ولی نزد شیعه ارزش تعبیدی ندارد. پس اگر چنانکه گذشت، از ارزش علمی هم برخوردار نباشد - که نیست - ذکرش فایده ای در بر ندارد.

رأس المفسرين در میان صحابه (بجز معصومین (ع) که حکم جداگانه ای دارند) ابن عباس است که اقوال تفسیری او - آن مقدار که در کتابها ثبت شده است - از نکات عالی برهنه است. بگذریم از دیگر صحابه که بعضاً آن قدر در زبان مادری خود ناوارد بودند که معنای «اب» را نمی دانستند و به تعبیر امیر مؤمنان علی (ع) در نهج، حتی فرهنگ سؤال کردن از رسول خدا (ص) را نداشتند و منتظر بودند تا اعرابی بدوی بیاید و پرسشی کند تا آنان از پاسخ پیامبر بهره گیرند.

### بررسی مصاحبه استاد دکتر صادقی

استاد صادقی سبک علامه طباطبایی را در تفسیر، تبلور روش تفسیری معصومین (ع) می داند و بر این باور است که این روش در میان شیعه و سنی فراموش شده بود. و فقط تفسیر ده جلدی حقائق التأویل از سید رضی با این سبک نگاشته شده است، هر چند فقط جلد پنجم آن در دست است.

نقد: اگر مراد این است که در کتاب حقائق التأویل، نشانه های چشم اندازهایی از سبک تدبیر (تفسیر قرآن به قرآن) به چشم می خورد، باید گفت: این مقدار در تفاسیر دیگر نیز موجود است و از آن جمله تفسیر ابن تیمیه و برخی از تفاسیر معاصر. و اگر مراد این است که کتاب حقائق التأویل، تفسیری است که همه آن به سبک تدبیر نگاشته

شده است، باید گفت: هرگز چنین نیست، زیرا اولاً، این کتاب تفسیر نیست، بلکه بررسی آیات متشابه قرآنی است. و ثانیاً، سبک آن سبک تدبر نیست، چنانکه از تطبیق آیات بررسی شده در آن کتاب با تفسیر المیزان، به خوبی روشن می‌شود.

۲. استاد صادقی معتقد است که سبک تدبر، مطلق و مصون از خطا است، ولی مفسران و یا مستفسران به این سبک به دو گروه تقسیم می‌شوند - معصوم و غیر معصوم - و علامه از گروه دوم است و از این رو اشتباهاتی دارد و منشأ این اشتباهات، غرق شدن وی در افکار حوزوی چه تفسیری و چه غیر تفسیری بوده است، بلکه منشأ اشتباه بیش تر مفسران در تفاسیرشان همین بوده است.

استاد صادقی در خصوص افکار فلسفی بشری و تناقض آنها با مطالب و حیاتی تأکید بیش تری می‌ورزد.

نقد: یک. مراد از غرق شدن در افکار حوزوی تبیین نشده است و نیز کیفیت غرق شدن علامه در این افکار و تأثیر پذیری ایشان از این افکار توضیح داده نشده است. این اندازه مسلم است که اولاً، یکی از علل موفقیت علامه در المیزان، تسلط ایشان بر علوم اسلامی و مقدماتش بوده است و ثانیاً، به تصریح خود علامه در تمامی المیزان، حتی یک مورد تأثیر پذیری از فلسفه که چهره غالب علمی علامه بوده، به چشم نمی‌خورد. دو. منشأ اشتباه بیش تر مفسران، غفلت از سبک تدبر است و نه تبهر آنان در علوم اسلامی. مشکل در تطبیق و تحمیل دانسته‌ها بر قرآن است و نه در اصل دانسته‌ها و علوم. سه. علامه طباطبایی (ره) فلسفه حقیقی را که مؤدای برهان است، کاملاً هماهنگ با مفاد وحی می‌دانستند و به تطابق برهان و عرفان و قرآن تصریح می‌نمودند. علامه منطق را معصوم می‌دانستند، گرچه منطقی را جائز الخطا می‌شمردند. چنانکه استاد صادقی سبک تدبر را معصوم می‌دانند، گرچه استفاده کننده از این سبک را جائز الخطا. استاد صادقی در زمینه اشکالات المیزان گفته‌اند:

«درست است که احياناً لغزشهای فلسفی - عرفانی و احياناً فقهی در المیزان دیده می‌شود، مثلاً در تفسیر آیات روح بر مبنای روح فلسفی، روح را مجرد دانسته و یا مجرداتی غیر از خدا قائل شده‌اند. و یا در آیه «... والزیتون والرمان کلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده» بر مبنای گفته فقیهان و نویسندگان آیات الاحکام فرموده است، چون این آیه مکی است و زکات، حکم مدنی است، بنابراین مراد از حق یوم حصاده، زکات نیست. پس زکات شامل زیتون و انار نمی‌شود.»

حال آن که «ثم انشأناه خلقاً آخر» روح را ساخته شده از بدن می داند و نیز آیاتی که خلق انسان را از خاک و نطفه می داند. و چون اساس انسانیت انسان از روح است، پس روح نیز از تراب و از نطفه است، همچنین موجود مجرد، نیازی به خالق ندارد. درباره زکات، بیش تر آیاتش مکی است. ذکر زیتون و رمان در آیه مکی نیز خود دلیلی است بر عدم انحصار زکات در مواد نه گانه مشهور. استاد صادقی معتقد است که علامه در زمینه «خلود در آتش» از نظرات فلاسفه تبعیت کرده و گفته اند «خلود، نهایت ندارد» و حال آن که مقتضای صریح آیاتی از قرآن و دلیل عقلی و عدل این است که «جزاء سیئه سیئه مثلها» برابری گناه و جزا، مقتضای عدل الهی است و چون گناه هر چه باشد محدود است، عذاب آن نیز محدود خواهد بود.

نقد: اگر نقطه نظرهای یادشده را به صورت فشرده برشماریم، به قرار زیر است:

۱. مجرد دانستن روح، با این که قرآن روح را مجرد ندانسته است.
  ۲. موجود مجرد، فقط خداست و جز او همه مادی اند.
  ۳. موجود مجرد، نیازمند علت و آفریدگار نیست.
  ۴. زکات، منحصر به موارد نه گانه نیست و زیتون و انار هم می توانند متعلق زکات باشند.
  ۵. بیش تر آیات زکات مکی هستند.
  ۶. حکم زکات در مکه تشریح شده است.
  ۷. فلاسفه گفته اند: خلود در آتش، نهایت ندارد.
  ۸. عدل الهی مقتضی آن است که خلود در آتش محدود باشد.
- مطلب اول و دوم ریشه در مطلب سوم دارد، یعنی استاد چون گمان کرده اند که موجود مجرد، نیازی به خالق ندارد، یقین کرده اند که ما سوی الله و از جمله روح، همه مادی اند. غافل از این که نه مادیت، مناط نیاز به خالق است و نه تجرد مانع از آن. مناط نیاز به علت در نگاه فلاسفه یکی از موارد سه گانه می باشد: حدوث، امکان ماهوی و امکان ففقی. مگر این که تجرد و مادیت در سخن ایشان اصطلاح جدیدی باشد که بسیار بعید می نماید.

به هر حال، تجرد، طبق اصطلاح مشهور، یعنی این که موجودی ذاتاً و فعلاً نیازمند به ماده نباشد. قهراً موجود مجرد، از علل قوام، یعنی ماده و صورت مبراست، ولی از

علل وجود، یعنی فاعل و غایت بی نیاز نیست، زیرا ممکن است، گرچه غایت مجردات همان فاعل آنهاست. گویا استاد بین علل قوام و علل وجود، خلط کرده‌اند!

و اما اثبات وجود موجوداتی غیر از خدا با آنچه حکما در اثبات عالم عقل فرموده‌اند، کاملاً روشن است و علامه طباطبایی نیز در جای جای کتب خود به این مهم پرداخته‌اند.

اما تجرد روح از دیدگاه علامه مسلم است و دلالت قرآن را بر این مطلب یقینی می‌دانند. گویا جناب استاد صادقی بین نفس که جسمانیة الحدوث است، با ارواح که به تعبیر روایات «قبل الاجساد بألفی عام» آفریده شده‌اند، فرقی قایل نشده‌اند. تفصیل مطلب در جلد هشتم اسفار صدر المتألهین آمده است.

و اما درباره زکات، علامه طباطبایی یکی از بهترین ملاکهای کشف مکی بودن یا مدنی بودن سور قرآن را بررسی مضمون سوره‌ها می‌دانند؛ مثلاً سوره‌هایی که مشتمل بر آیات جهاد هستند، مدنی می‌باشند، زیرا تشریح جهاد در مکه زمینه نداشته است. و بر همین اساس می‌توان گفت که سوره‌های مشتمل بر حکم زکات واجب نیز - نه صدقه مستحبی - مدنی هستند، زیرا وقتی در مدینه حکم زکات تشریح شد، عده‌ای زیربار نرفتند و این حکم برای آنها دافعه داشت، پس چگونه تصور می‌شود که چنین حکمی در مکه با آن همه ضعف و گرفتاری و کمی مسلمانان تشریح شده باشد! علاوه بر این که دلایل مدنی بودن حکم زکات، بسیار است و حتی سال تشریحش نیز در تاریخ معلوم است. پس گویا بین صدقه مستحب و زکات واجب خلط شده است.

برخی از فقهای معاصر، متعلق زکات را بیش از نه چیز می‌دانند و در این مسأله با مشهور مخالفند، ولی برای اثبات مدعای خویش به آیه مذکور تمسک نمی‌کنند، زیرا مدنی بودن حکم زکات و مکی بودن آیه مذکور، هر دو، مسلم است

برخلاف نظر استاد صادقی، مرحوم علامه در مسأله خلود، صد درصد متأثر از قرآن است و طبق ظواهر بلکه نصوص قرآنی به خلود قائلند و گرنه بنیان گذار عرفان نظری محی الدین عربی و نیز صدر المتألهین در برخی کتابهایشان، خلود در عذاب را انکار کرده‌اند، یعنی توجیهی کرده‌اند که به انکار می‌انجامد. اگر علامه از نظرات فلسفه پیروی می‌کرد، به قاعده «القسر لایدوم» و یا اگر از عرفان محی الدین متأثر می‌بود، باید خلود را انکار می‌کرد!

اما دلیل عقلی و نقلی استاد در محدودیت خلود، ضعیف است، زیرا تکرار گناه،



قلب را می میراند و شخص را مصداق «ختم الله على قلوبهم فهم لا يؤمنون» می سازد و اگر کسی کافر معاند بود، قرآن درباره او می گوید: «وان جهنم لمحيطة بالكافرين»، یعنی جهنم هم اینک بر کافران احاطه دارد. اسم فاعل، ظهور در تلبس فعلی به مبدأ دارد و استعمال آن در آینده، مجازی است که قرینه می خواهد و اینجا قرینه برخلاف آن هست.

به هر حال، کافر معاند آن قدر در ضلالت پیش می رود که به تعبیر قرآن «وقود نار» می شود، یعنی آتش زنه یا آتش گیره آتش می شود. چنین کسی آیا خروج از آتش برای او معنی دارد. اگر نفس مقربان، عین روح و ریحان است «واما من كان من المقربين. فروح و ریحان و جنت نعیم»، چنان که پیامبر اکرم (ص) طبق نقل شیخ صدوق در امالی درباره امیرالمؤمنان فرمود: «أنا مدينة الحكمة وهي الجنة أنت يا علي بابها»، چرا نفس انسانهایی که به مصداق «ومن قتل مؤمناً متعمداً فكأنما قتل الناس جميعاً»، چندین هزار بار، همه بشریت را کشته اند، مصداق آتش نباشد!

خدای متعال درباره این اشخاص با صراحت کامل می فرماید: «ولو ردو لعادوا لما نهوا عنه» و به تعبیر بلند علامه طباطبایی:

«ان جميع الآثار المترتبة على الأعمال من ثواب أو عقاب إنما يترتب بالحقيقة على

ما تكسبه النفوس من طريق الأعمال وان ليس للأعمال الأ الوسطة.»<sup>۲</sup>

دلیل نقلی استاد هم در این زمینه ضعیف است، زیرا اولاً، سیاق جمله «وجزاء سيئة سيئة مثله» دلالت دارد که این حکم درباره خلافهای دنیوی است. سیاق آیه چنین است: «والذين اذا أصابهم البغي هم ينتصرون. وجزاء سيئة سيئة مثلهما فممن عفا وأصلح فأجره على الله ان الله لا يحب الظالمين ...»

ثانیاً، آیات بسیاری ظاهر - بلکه نص - درخلود است و اجمال احتمالی جمله فوق را

تبیین می کنند؛ همانند:

«ان الذين كفروا لو ان لهم ما فى الأرض جميعاً ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم ولهم عذاب اليم. ويريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم»

توجیهی که برخی عرفا و متصوفه کرده اند صحیح نیست، زیرا در جای دیگر

می فرماید:

«كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب»

ثالثاً: اعتقاد به جاودانگی در آتش، ضروری دین اسلام است. آیا می‌تواند چیزی مخالف قرآن، ضروری امت اسلامی باشد.  
استاد صادقی می‌گوید:

«اگر بنا باشد محورمان منطق و فلسفه و عرفان بشری باشد این «خطأ علی خطاً» و ظلمات بعضها فوق بعض» می‌باشد. آقای محمدرضا حکیمی مکتب تفکیک نوشتند؛ یعنی این جدا آن جدا، نه این و نه آن، در کنار آن. من مکتب تناقض نوشتم، یعنی تناقض بین وحی و افکار بشری که در مقابل مکتب وحی موقعیت و جایگاهی ندارد.»<sup>۲</sup>

نقد: اولاً، به نظر علامه طباطبایی قرآن و برهان و عرفان از یکدیگر جدایی ندارند. مؤدای کشف صحیح و برهان، همان مؤدای قرآن کریم است. چگونگی دستیابی به برهان، و نه مغالطه و کشف صحیح و نه وهم و خیال، در جای خود به تفصیل مورد مذاقه دانشمندان قرار گرفته است.

ثانیاً، آیا شما اصول دین را هم با منطق قرآن اثبات می‌کنید. آیا این دور پنهان نیست! واگر عقل محض و برهان منطقی را در اصول دین حجت دانستید، چگونه می‌توانید در فروع و تفسیر قرآن، حجت ندانید. مگر می‌شود راه رسیدن به مبنا با دستیابی به بنا در تعارض باشد! «موتور علوم اسلامی»  
ثالثاً، منطق ارسطویی کشف بود و نه اختراع، همانند عروض خلیل بن احمد در علوم اعتباری که آن نیز کشف از فطرت سلیم انسانی بود و بدین روی، منطق معصوم است گرچه منطقی جائز الخطاست.

رابعاً، علامه طباطبایی در تفسیر، سخنی دارد بدین مضمون: «کلام فی طریق التفکر الذی یهدی الیه القرآن». ایشان با براهین قاطع و بررسی‌های موشکافانه اثبات می‌کنند که طریق و راه اندیشه صحیح که مورد تأکید قرآن است، همین روش منطقی است که به منطق ارسطویی مشهور است، و در پایان، همه شبهات عمده این ادعا را پاسخ می‌دهند.

بررسی مصاحبه استاد سیدان

چهره نقد در مصاحبه استاد سیدان، بیش تر نمایان است. ایشان پس از برشماری پاره‌ای از امتیازات تفسیر قیّم المیزان، به نقد سبک تدبیر پرداخته‌اند و خواسته‌اند اثبات

کنند در این سبک به روایات وارده در تفسیر آیات کم اعتنایی شده است. با این که برای تفسیر کتاب خدا هیچ گریزی از مراجعه به روایات، هر چند به صورت موجه جزئی، وجود ندارد و در این راستا ادله سه گانه علامه را در اثبات استقلال قرآن در دلالت بر مقاصد خویش نقد کرده اند. چنانکه فهم علامه را از حدیث ثقلین در این باره نادرست دانسته اند. در پایان، ضمن برشمردن سه کاستی در میزان، توصیه کرده اند که در تفسیر از نقش اساسی روایات، بویژه در تعیین احتمال برتر، نباید غفلت کرد.

قبل از پرداختن به اصل موضوع، یادکرد چند نکته ضروری می نماید:

۱. تفسیر، یعنی کشف مدلول یک سخن. تفسیر قرآن، یعنی کشف مدالیل آیات قرآنی. پس ترجمه، تفسیر نیست، گرچه مترجم موفق، نیازمند به دانستن تفسیر هست و نیز کشف آنچه از مدلول سخن نیست - همانند تأویل آیات - تفسیر نمی باشد.

۲. از شرایط فصاحت و بلاغت یک سخن، خالی بودن آن از هرگونه تعقید لفظی و معنوی و ابهام در معناست، چه در ناحیه مفردات و چه در بخش تراکیب.

کلام فصیح و بلیغ، خودکفا بوده و برای رساندن معنی و مقصود خویش، نیاز به هیچ ضمیمه ای ندارد. قرآن کریم افصح الکلام و احسن الحدیث است و به همین جهت در دلالت بر مقاصد خویش، نیاز به هیچ گونه ضمیمه ای ندارد.

آیات بسیاری بر استقلال قرآن در دلالت تصریح دارد، همانند «ولقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مدکر» و «بلسان عربی مبین» و ...

واز طرفی دیگر چون خود خداوند، ایمان به بعضی کتاب را نمی پذیرد و ایمان به همه کتاب را می طلبد و مقدمه ایمان، شناخت و فهم است، می فهمیم که همه آیات قرآنی از دیدگاه حضرت حق، فهمیدنی هستند.

۳. یک سنت داریم و یک حاکی عن السنة. سنت، یعنی خود سخن و عمل و تقریر معصوم. و حاکی عن السنة، یعنی روایاتی که از سنت حکایت می کند. درهم آمیختن این دو به هیچ روی بخشودنی نیست، زیرا هر یک از این دو احکامی ویژه دارند. تفصیل مطلب را باید در اصول فقه جست. آنچه در اینجا اجمالاً بیان می کنیم، نظر علامه طباطبایی است.

علامه معتقد است سنت در تفسیر قرآن مطلقاً حجت است - چه نص باشد و چه ظاهر - و کسی که این مطلب را انکار کند، در حقیقت پاره ای از آیات قرآنی را انکار کرده است. آیات قرآن پیامبر را مبین و مفسر قرآن معرفی کرده است. «لتبیین للناس

ما نزل الیهم» و پیامبر نیز در حدیث متواتر ثقلین، این سمت را به اهل بیت خود واگذارده است. گرچه با قطع نظر از حدیث ثقلین از دو آیه: تلهیر و «لایمسّه الا المطهرون» نیز می توان این سمت را برای اهل بیت (ع) ثابت کرد.

در این مقطع، چون معصومین (ع) قرآن ناطق اند و به حقیقت قرآن واقف اند، محال است که در تفسیر قرآن مطلبی بگویند که با قرآن مخالف و ناهمسو باشد.

مطابق نقل کلینی در کافی، امام باقر (ع) فرمودند: هر چه من گفتم، پیرسید از کجای قرآن گفته ای تا من آن را برای شما از قرآن بیان کنم. حاکمی از سنت، بردو قسم است: متواتر و واحد.

خبر متواتر، به اتفاق همگان در تفسیر قرآن حجت است، بدان شرط که نص باشد. پس خبر اگر سند آن متواتر و در دلالت خود، نص باشد، بدون شک در تفسیر قرآن حجت است، زیرا تواتر، یقین آور است.

خبر واحد - خبری که متواتر نیست - گرچه مستفیض باشد، حجّیتش در تفسیر قرآن بستگی به نظر مفسر دارد. اگر خبر واحد در حدی محفوف به قرئن باشد که اطمینان نوعی (ونه شخصی) را پدید آورد، این خبر حجت است، ولی اگر چنین نباشد، آراء به شدت در این زمینه مختلف است و آنچه هم اکنون در علم اصول فقه و شیعه تقریباً اجماعی است (یا لا اقل شهرت عظیمه دارد) این است که خبر واحد جز در احکام و فروع فقهی حجت نیست.

نکته قابل توجه این است که حتی اگر خبر واحد را در تفسیر حجت بدانیم، چنانکه در فروع فقهی - فی الجمله - حجت می دانیم، معنای حجت دانستن این است که خبر واحد، اقتضای حجت بودن را داراست و نه این که مطلقاً حجت است! پس اگر مانعی از این اقتضا جلوگیری کرد، حجیت از بین می رود و یکی از موانع عمده حجیت خبر واحد، مخالفت و یا عدم موافقت با قرآن است، زیرا امر ظنی در برابر امر علمی توان مقابله ندارد.

از دیدگاه علامه طباطبایی روایتی که در ذیل آیه ای از آیات آمده است، نسبت به آنچه از آن آیه با سبک تدبّر به دست می آید، چند صورت دارد:

۱. با مضمون آیه مخالف باشد.
۲. نسبت به مضمون آیه، ساکت باشد.
۳. با مضمون آیه موافق باشد.

علامه فقط در صورت سوم، روایت را حجت می‌داند، آن هم در حدّ موافقت<sup>۲</sup> و در سایر موارد، روایت را بی اعتبار می‌شمرد، زیرا احادیث متواتر «عرض» به ما دستور می‌دهد که روایات غیر موافق با قرآن را کنار بگذاریم و آنها را هرگز تلقی به قبول نکنیم. جای توجه است که برخی روایات عرضه روایات بر قرآن، با عنوان «مالم یوافق کتاب الله» وارد شده است که این تعبیر گسترده تر از تعبیر «ماخالف کتاب الله» است.

۴. سبک تدبیر گرچه ریشه در سنت معصومین (ع) دارد، بلکه نخستین معلمان این سبک، آنان بوده‌اند، ولی با تأسّف بسیار، این روش در طول تاریخ به فراموشی سپرده شده است و علامه طباطبایی با تأثر از طرز تفکر استاد خود، علامه قاضی طباطبایی در زمینه تفسیر، بدان روی آورده است و تفسیر میزان را با آن سبک نگاهشته است. بنابراین، علامه که احیاگر این سبک است، در تفسیر میزان، مبدع است و هر ابداعی با کمبودهایی روبرو است. و این است که توقع حل همه مشکلات، در بیان علامه و تفسیر میزان ناروا است و اگر علامه مطلبی را در میزان بر اساس این سبک حل نکرده است، این بدان معنی نیست که با این سبک، قابل حل نباشد. خود ایشان در رسائل توحیدیه تعبیر بلندی درباره این سبک دارد. آنجا که می‌نویسد:

«ومن الأنصاف ان نعرف ان سلفنا من المفسّرين و شرّاح الأخبار أهملوا هذا المسالك فی استنباط المعانی و استخراج المقاصد، فلم یورثونا فیہ ولا یسیرا من خطیر، فالهاجم الی هذه الاهداف والغایات علی صعوبه منالها و دقّة مسلکها کساع الی الهیجاء بغیر سلاح و الله المستعان.»<sup>۵</sup>

۵. اگر درجایی احراز کردیم که خداوند در صدد اجمال‌گویی است، یعنی اجمال و ابهام سخن مقصود است، نمی‌توان گفت، کشف مصداق و رفع ابهام به عهده سبک تدبیر است. چنانکه در حروف مقطعه چنین است.

استاد سیدان دلیل اول علامه را بر ضرورت سبک تدبیر چنین تقریر می‌کند:

«یک. قرآن، خود را نور معرفی کرده است و نور نیز نیاز به غیر خود ندارد «لا یستتیر بنور آخر» نور با نور دیگری روشنی نمی‌یابد و گرنه نور نامیده نمی‌شود. قرآن می‌گوید، من تبیان کلّ شیئی هستم، چون خودش تبیان و بیان کننده و روشنگر است، نیاز به بیان دیگری ندارد.»

و سپس بر این دلیل، سه نقد وارد می‌کند:

«الف. خود علامه آیات احکام و برخی آیات معاد را نیازمند به غیر قرآن، یعنی

سنت دانسته اند. و قهراً آنها را استثنا کرده اند. آیا تبیان بودن قرآن و نور بودن آن استثنا پذیر است. آیا ممکن است برخی آیات، بیان نور باشند و برخی خیر! پس اگر لازمه نور و تبیان بودن قرآن را بی نیازی از تفسیر و توضیح پیامبر و امامان (ع) بدانیم، نباید حتی آیات الاحکام و آیات معاد را هم استثنا کنیم. و اگر این لازم را نپذیریم، دلیل ندارد که سنت را از گردونه تفسیر در غیر موارد مذکوره خارج کنیم. حق این است که نور بودن کلیت قرآن به عنوان مجموعه، منافاتی با این ندارد که برخی آیات آن متشابه باشد و تفسیر، نیازمند روایات و بیان ماصوم، زیرا منظور از نور بودن قرآن و هدایتگری آن در خطوط کلی هدایت و سعادت است. اگر می‌گوییم، قرآن تبیان کلّ شیئی است، نظر به مجموع قرآن است، نه این که هر آیه به تنهایی تبیان کلّ شیئی باشد.»

نقد: یک. بین سنت و حاکی عن السنة خلط شده است. سنت را علامه از گردونه تفسیر بیرون نرانده است و درباره حاکی عن السنة (روایات) قائل به تفصیل است که گذشت.

دو. خود قرآن از ما خواسته است که آیات متشابه را به محکّمات که «امّ الكتاب» هستند ارجاع دهیم و نه به روایت و حدیث. ولذا تشابه در قرآن نسبی است و به مقدار علم و ارجاع بدانها تشابه بر طرف می‌شود.

سه. اگر هر آیه ای که در ذیلش روایت یا روایاتی رسیده است، متشابه به حساب آید، باید مقدار قابل توجهی از قرآن را متشابه دانست و اگر مراد، روایات تفسیری مخصوصی هستند، فاروق و ملائک چیست؟

چهار. کجا علامه ادعا کرد که هر آیه تبیان کلّ شیئی است؟! علامه می‌فرماید، قرآن به عنوان یک مجموعه، نور است و تبیان. و قهراً در استناره و تبیین، نیازمند غیر نیست و این مقدار در صریح آیات ذکر شده است، اگر سخنی هست در این است که مراد از کلّ شیئی چیست، نه این که هر آیه تبیان کلّ شیئی باشد. مرحوم علامه معتقد است، اولین مصداق «کلّ شیئی» خود قرآن است و قرآن خود مبین خود و مفسر خود است. اگر چیزی خود را روشن نکرد، چگونه ممکن است غیر را روشن کند، آن هم هر غیر را.

پنج. فرق است میان بیان جزئیات یک حکم کلی همانند حکم فقهی و بین تفسیر مدلول لفظ، و گویا بین این دو خلط شده است. ادعای علامه این است که قرآن در تفسیر نیازمند به غیر نیست و اما بیان مصادیق و جزئیات یک حکم کلی - مثلاً فقهی -

تفسیر نیست و عقلاً و نقلاً قرآن در این زمینه باید نیازمند به بیان غیر باشد. و آن غیر، سنت است مطلقاً، و «حاکمی عن السنه» است با تفصیلی که گذشت.

شش. بر همین اساس، آنچه در بیان علامه درباره آیات احکام، جزئیات معاد و قصص آمده است، به عنوان انحصار نیست، بلکه به عنوان تمثیل است. شاهد این است که اولاً، خود علامه با کلمه «مثلاً» به این عدم انحصار تصریح کرده است. و ثانیاً، خود علامه در سراسر میزان، بارها برای تبیین مصادیق و جزئیات ذیل یک آیه از روایات استفاده کرده است، با این که مورد از موارد فوق نبوده است. از جمله در آیات مربوط به ولایت امیر مؤمنان (ع).

۲. استاد سیدان گفته اند:

«به اضافه این که تبیان کل شیئی بودن، از کجا که ویژه معصوم و در مقام ثبوت نباشد. بنابراین قرآن می فهماند حق و باطل چیست و می فهماند که خودش کتاب حق است هر چند بخشی از حقایق آن با ارجاع به آورنده آن آشکار گردد.»

نقد: معنای ویژه معصوم بودن و تبیان کل شیئی و در مقام ثبوت بودن آن به خوبی روشن نیست. ظاهراً مراد این است که قرآن تبیان کل شیئی است، اما برای معصوم. و این معصوم است که می تواند آن را برای ما تبیین کند. چنانچه پس از این در عباراتشان تصریح کرده اند.

شکی نیست که علم به همه ظاهر، باطن و تأویل قرآن مخصوص به امامان برحق است. آنها هستند که «اذا شاؤوا ان يعلموا علموا»، چنانکه آنها هستند که «اوعیه مشیة الله» اند، این چه ربطی به بحث ما دارد. بحث در این است که قرآن در دلالت بر مدالیل خود - و نه تأویل یا همه بطون یا جزئیات مصادیق - بی نیاز از غیر است و خود، خود را تبیین می کند و حتی برخی تناقضات به ظاهر پیچیده آیات را انسانها - بلکه مشرکان و کافران - می توانند با تدبیر در آن رفع کنند. علاوه بر این که آنچه ناقد محترم احتمال داده اند، خلاف ظاهر است.

۳. استاد سیدان در بخشی از مصاحبه آورده اند:

«گفتنی است که خود ایشان، گاه در پایان تفسیر یک آیه با جمله «و الله اعلم» گذاشته اند که از آن فهمیده می شود مطلب روشن نشده است، مانند تفسیر آیه شریفه «ویقولون ماذا ینفقون قل العفو». گاه نیز فرموده اند، معنی این کلمه را مثلاً «دابة» از قرآن نفهمیدیم. مانند این گونه موارد، منافات بانور بودن قرآن ندارد، با آن که

برخلاف نظر ایشان چنین آیاتی نیازمند به غیر خود می باشد . «

نقد: اولاً، چنانکه گذشت، ادعای علامه این نیست که همه آفاق قرآن را با سبک تدبیر پیموده است، بلکه ادعا این است که پیمودنی است، ولی چون «الطریق غیر مسلوک»، سالها بلکه قرن‌ها می طلبد که همه آفاق بر روی بشریت گشوده شود. پس ندانستن علامه ضروری به اصل ادعا و اتقان ادله نمی زند. مگر کسانی که در تفسیر، سبک روایی دارند، از این «والله اعلم» ها ندارند؟! «

ثانیاً، عظمت قرآن و لزوم شدت احتیاط درباره آن اقتضا می کند که هر جا مفسر، یقین نداشت، به جزم سخن نگوید و عدم دستیابی خود را به یقین، به گونه ای اعلام کند. کلینی در کافی از زیاد بن ابی رجاء از امام باقر (ع) نقل می کند که فرمود:

«ما علمتم فقولوا وما لم تعلموا فقولوا الله اعلم. ان الرجل لیتترع الآية فیخربها ابعدا ما بین السماء والأرض.»<sup>۶</sup>

خود علامه به این نکته ظریف در برخی موارد تذکر داده اند.

ثالثاً، علامه درباره معنای عفو از راغب اصفهانی معنایی لغوی را نقل کرده که از قرار زیر است:

«العفو علی ما ذكره الراغب قصد الشيء لتناوله، ثم اوجب لحقوق العنايات المختلفة الكلامية به محيئه لمعان مختلفة، كالعفو بمعنى المغفرة، والعفو بمعنى امحاء الاثر، والعفو بمعنى التوسط في الانفاق، وهذا هو المقصود والله العالم.»<sup>۷</sup>

روشن است که والله العالم مربوط به ادعای تطور تاریخی یاد شده است، و نه راجع به مقصود بودن معنای سوم، زیرا روشن است که معنای اول عفو یعنی «مغفرت» و «امحاء اثر» اصلاً با آیه تناسب ندارد.

رابعاً، در همین مورد عفو، اگر به روایات تفسیری مراجعه کنید، اولاً یک روایت صحیح نمی یابید. ثانیاً بیش از یک معنا برای عفو در روایات می یابید. در این صورت، بر کدام حمل می کنید؟ ملاک چیست؟

خامساً، درباره آیه دأبۃ الارض عبارت علامه این است:

«ولانجد فی کلامه تعالی ما یصلح لتفسیر هذه الآية وان هذه الدأبۃ التي سیخرجها لهم من الأرض فتکلمهم ماهی وما صفتها و کیف تخرج و ماذا تتکلم به، بل سیاق الآية نعم الدلیل علی ان القصد الی الابهام، فهو کلام مرمرز فیه.»<sup>۸</sup>

پس درباره این دأبۃ به نظر علامه، بنا بر ابهام گویی است. درجایی که ابهام گویی



مقصود است، معنی ندارد به دنبال کشف از نفس سخن باشیم و لذا علامه درباره رأی خود می فرماید:

«هذا ما يعطيه السياق ويهدى اليه التدبر في الآية من معناها.»

و درباره سخن سایر مفسران می فرمایند:

«لامعول عليها الا التحكم ولذا أضربنا من نقلها والبحث عنها.»

استاد سیدان، دلیل دوم علامه را چنین تقریر می کنند:

«تحدی قرآن، منوط به آن است که قرآن از غنا و روشنی لازم برخوردار باشد. قرآن دیگران را دعوت کرده است که بیایید و این کتاب را بخوانید تا هدایت شوید و آن را مورد توجه قرار دهید و ببینید که انسان معمولی از آوردن معارف و مطالبی همانند آن عاجز است. بنابراین، قرآن در مقام تحدی است و این تحدی زمانی است که اولاً، فهم قرآن و مفاهیم آن برای مخاطبانش - مشرکان و کافران - میسر باشد و ثانیاً، فهم قرآن به چیز دیگری نیازمند و متکی نباشد حتی به بیان پیامبر و صحابه.»

و سپس چنین نقد می کنند:

«این فرمایش علامه هم تمام نیست، زیرا اگر بخش مهمی از آیات قرآن، دارای مفاهیم محکم و بین باشد، باز هم کافی است که خداوند، همه انسانها را - بدون استثناء - برای تأمل در آن آیات فراخواند و از ایشان بخواهد که با تدبّر در قرآن، آثار حقانیت وحی و رسالت پیامبر را دریابند و نیز اذعان کنند که نمی توانند مانند هدایت قرآنی کتابی بیآورند، و هرگز لزوم ندارد که همه آیات مربوط به معارف، روشن و آشکار باشد.»

نقد: یک. اگر تمامی آیاتی را که روایت یا روایاتی در ذیلشان وارد است، غیر محکم در نظر بگیریم، بخش مهم آیات از بین و محکم بودن خارج می شوند و فرق گذاشتن میان روایات تفسیری - چنانکه گذشت - بدون دلیل است!

دو. ظهور آیات تحدی به طور کلی و آیه یادشده بویژه، در این است که حتی یک آیه نیست که فهم آن از خود قرآن با تدبّر ممکن نباشد. آیات تحدی حتی به آوردن مانند یک سوره - هر سوره ای - دعوت می کند و طبق بیان استاد، قهراً بسیاری از سوره ها را کفار بدون مراجعه به آورنده آن نمی فهمند.

سه. امر به رجوع به آوردن در مقام تحدی، پذیرفتنی نیست، زیرا بیان نبی و وصی یا همان مفاد آیه است - گرچه با تدبّر در آیات متناسب با آن - که در این صورت بدون بیان

آنها هم فهم ممکن است و یا از آیه حتی با روش یاد شده قابل استخراج نیست که در این صورت، امر یاد شده فرمان تعبّدی است. آیا امر تعبّدی برای داعیه داران تحدّی که مشرکان و کافران هستند خنده آور نیست؟

چهار. دعوت به تحدّی عام است تا روز قیامت. آیا در عصر غیبت، رجوع به نفس معصوم که سخن او حجت است برای فهم مفاد آیه ممکن است؟ و آیا ارجاع به حاکی عن السنه، یعنی روایات، جز ارجاع به اختلافات و فهمهای گوناگون، ثمری به دنبال دارد! همه کسانی که به سبک روایی پایبندند، از قرآن به برکت روایات برای مدّعیات خود دلیل می آورند، حتی در مسأله ای نظیر اخباریت و اصولیت، و گاه در این زمینه تا حدّ لعن و تکفیر نیز پیش می روند! و این مسئله هرگز در سبک تدبّر به وجود نخواهد آمد.

استاد سیدان دلیل سوم علامه را چنین تقریر می کنند:

«در احادیث بسیار، وارد شده است که به قرآن تمسک جوید و روایات را بر قرآن عرضه نمایید و این سفارش، هنگامی صحیح است که هر چه در حدیث هست و از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است از قرآن استفاده شود و اگر اهم قرآن بر روایات توقف داشته باشد دور لازم می آید، دوری آشکار و باطل.»

و سپس نقد می کنند که:

«این که علامه فرمود: «قرآن زمانی می تواند مرجع روایات باشد که در بردارنده همه معارف و مفاهیم روایی باشد»، صحیح نیست، زیرا:

اولاً، عرضه روایات بر قرآن برای کشف مخالفت نداشتن آنها با قرآن است و نه پیدا کردن موافقی برای آن از قرآن. پس روایت غیر مخالف دو صورت دارد:

۱. درباره آن، بیانی در قرآن نیامده باشد.

۲. در تأیید آن بیان صریح یا غیر صریح در قرآن آمده باشد.

ثانیاً، چون جهت توقف فرق می کند، دوری نیست، نیاز روایات به قرآن برای نکته ای است که ذکر شد، یعنی احراز عدم مخالفت (و نه موافقت) و نیاز قرآن به روایات، برای تبیین و تشریح بخشی از آیات است که بدون روایات تبیین نمی شود.

ثالثاً، خود قرآن در موارد بسیاری مخاطبانش را به غیر خودش رجاع داده است و از جمله فرموده است: «أَنَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا فَرَمُوهُ» یا فرموده است «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ». ظهور این گونه آیات در این است که هر گاه

کسانی که شأنیت فهم قرآن را دارند، به آیه ای رسیدند که تفسیر آن را ندانستند، به «الذین اوتوا العلم» مراجعه کنند.

رابعاً، در عمل و تجربه هم ما می بینیم در برخی آیات، با وجود بیانهای مفسران، باز هم بدون روایت، معنای آیه روشن نیست.

نقد: یک. لسان روایات عرضه (روایات بر قرآن) مختلف است و در بسیاری از آنها موضوع «مالم یوافق القرآن» است نه ماخالف القرآن. و روشن است که «عدم موافقت» اعم است از «مخالفت» بلکه باید گفت، منظور از مخالفت، همان عدم موافقت است، زیرا در روایات دیگری به این تعبیر وارد شده است «اذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهداً من کتاب اللّٰه، و الا فالذی جاء به اولی به» و بلکه در برخی روایات کلمه «شاهدین» وارد است. پس اخبار عرض، شامل مواردی که روایت آمده است و در قرآن بیانی درباره آن نیامده است نیز هست و قهراً حکم «فاضربوه علی الجدار» مسلم است.

دو. روایات متعددی است که ائمه (ع) فرموده اند: هر چه ما می گوئیم در قرآن هست. از ما بپرسید تا مدرکش را از قرآن نشانتان دهیم. کلینی در کافی حدیثی شیرین در این زمینه از امام باقر (ع) نقل می کند. راستی اگر مطالب بسیاری در قرآن رمز است و فقط معصوم می فهمد، چگونه می شود به دیگران فهماند! این نکته می رساند که روایات عرض، مطلق است و فقط باید در فهم بهتر قرآن تلاش کرد.

سه. دور، به بیانی که گذشت، قابل رفع نیست و جهت توقف، یک جهت است، زیرا روایات عرض مطلق بود. و شامل همه روایات هستند. پس برای این که روایت بخواهد بخشی از آیات را تفسیر کند، باید با قرآن محک زده شود و برای محک زدن باید فهمیده شود و حال این که فهم و تفسیر آن بخش از قرآن بسته به همین روایت است و این دوری باطل است.

چهار. به نظر علامه طباطبایی، ارجاع قرآن به پیامبر یا غیر ایشان، به یکی از دو جهت است: ۱. تعلیم روش. ۲. تبیین مصادیق احکام و مانند آن.

و روشن است که هیچ یک از اینها مدعای ناقد را - چنانکه گذشت - ثابت نمی کند. شاهد آن است که در ادامه می آید: «انا انزلنا الیک القرآن لتبین للناس». خداوند بدون فاصله می فرماید: «ما نزل الیه»، یعنی تو مبین آن چیزی هستی که به سوی مردم نازل شده است. آیا ممکن است قانونی و کتابی به سوی مردم نازل شود، ولی مردم

قدرت فهم آن را حتی با تدبّر نداشته باشند. پس آیه درصدد آن است که پیامبر را به عنوان معلم روش بشناساند و به تعبیر بلند علامه طباطبایی:

«شأن النبیّ فی هذا المقام، هو التعلیم فحسب، والتعلیم انما هو هداية المعلم الخبير، ذهن المتعلم وارشاده الى ما يصعب عليه العلم به، والحصول عليه، لا يامتنع فهمه من غير تعلیم، فانّما التعلیم تسهيل للطریق وتقریب للمقصد، لا ايجاد للطریق وخلق للمقصد... وهذا هو الذي يدلّ عليه امثال قوله تعالى «وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم» وقوله تعالى «ويعلمهم الكتاب والحكمة». فالتبیین انما يعلم الناس و يبين لهم ما يدلّ عليه القرآن بنفسه، و يبينه سبحانه بكلامه ويمكن الناس الحصول عليه بالأخرة، لا انه يبين لهم معاني لا طريق الى فهمها من كلام الله تعالى، فانّ ذلك لا ينطبق البتّة على مثل قوله تعالى «كتب فصّلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون» وقوله تعالى «وهذا لسان عربي مبين»<sup>۱</sup>

و اما درباره آیه «بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم» باید گفت، که «اوتوا العلم» اطلاق دارد و حصری در معصومین (ع) ندارد. و به تعبیر بلند و محققانه علامه طباطبایی:

«وهذا المعنى [ای کون المراد من الذين اوتوا العلم الاثمه (ع)] مروى في الكافي وفي بصائر الدرجات بعدة طرق. وهو من الجرى بمعنى انطباق الآية على اكمل المصاديق، بدليل الرواية الآتية:

وفي البصائر باسناده عن بريد بن معاوية عن ابي جعفر (ع) قال قلت له: بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم فقال: انتم هم. من عسى ان يكونوا؟<sup>۲</sup>  
علاوه بر این که ضمیر «هو» به قرآن به عنوان یک مجموعه برمی گردد، چگونه به بخشی از آیات قرآن اختصاص می دهید؟

پنج. ما نیز در عمل و تجربه می بینیم کسانی که به سبک روایی در تفسیر معتقدند، در مسائل گوناگون و بلکه اساسی و حتی در خود تفسیر قرآن، هزار و یک اختلاف دارند و هنوز معنای بسیاری از آیات از دیدگاه ایشان میان چندین احتمال مردّد است. بدین جهت هر کس با گرفتن احتمالی که با شاکله و نفس خویش مناسب است، روایتی را مستمسک قرار داده و آیات را به نفع خود تفسیر می کند!

استاد سیدان فهم علامه از حدیث ثقلین را چنین نقل می کند:

«حاصل کلام علامه این است که قرآن و عترت هر دو حجیت دارند، اما هر یک،

مستقل از دیگری است و لازم نیست به یکدیگر وابسته باشند .»

و سپس نقد می کند که :

«ولی به خوبی روشن است که حدیث شریف ، توصیه به تمسک به هر دو دارد و این که این دو بایستی با هم در نظر گرفته شوند . و روایات بسیاری تلازم بین قرآن و عترت را می فهماند و دربیانات ائمه (ع) فراوان آمده است که ما بیانگر قرآن هستیم (به این معنی که اگر بیان اهل بیت نباشد ، همه مفاهیم برای مردم روشن نمی شود) .»

نقد : به راستی باید دید ، کجای کلام علامه تصریح و یا حتی اشاره دارد به این که «هریک از قرآن و عترت مستقل از دیگری است و لازم نیست که به یکدیگر وابسته باشد!» ناقد محترم می بایست محط «استقلال» و «ارتباط» را از دیدگاه علامه تبیین می کرد . علامه قرآن را در دلالت بر مدالیل خویش (نه مصادیق و نه بیان جزئیات که بیانش شأن نبی و وصی است) ، مستقل می بیند ، ولی برای بیان آنچه ذکر شد و نیز تعلیم روش تفسیر و تبیین سبک استفاده کاملاً نیازمند به پیامبر و امامان (ع) می داند . در حدیث ثقلین نیز جز بر اصل ارتباط و همبستگی تأکیدی نشده است و علامه وابستگی را در محورهای یادشده کاملاً پذیرفته است . علامه می فرماید ، حدیث ثقلین در صدد افاده نفی حجیت ظاهر قرآن یا اثبات ابهام برخی از بخشهای قرآن نیست . ناقد محترم درباره کاستیهای میزان به سه کاستی اشاره کرده اند :

«آن گونه از بررسی این تفسیر به دست می آید ، از آن جا که تفسیر میزان در تفسیر آیات ، روش تفسیر قرآن به قرآن را برگزیده و بنا بر این بوده است که همه آیه ها با خود آیات معنی شود ، در مواردی به نظر می رسد ، برخی از آیات که در کنار آن حدیثی رسیده است و آن آیه را تفسیر کرده است ، به دلیل آن که آن حدیث مزبور مورد توجه قرار نگرفته است ، آیه نیز آن گونه که مناسب بوده و در شأن این تفسیر بوده ، تبیین نشده است . از جمله این موارد ، آیه زیر است که از گفته حضرت سلیمان(ع) آمده است :

«رب اغفر لی و هب لی ملکاً لاینبغی لأحد من بعدی»

درباره این آیه ، پرسشی مطرح است که این درخواست ، چگونه از پیامبری مانند حضرت سلیمان صادر شده است . و چگونه سلیمان(ع) با آن که می داند ، پس از او پیامبران و پیامبر خاتم و اوصیای او خواهند آمد ، چنین مطلبی را از خداوند می

خواهد. آیا بازگشت این درخواست به نوعی بخل یا عجب نیست؟  
 در این جا در ذیل آیه، روایتی از امام موسی کاظم (ع) رسیده است که پاسخگوی  
 این پرسش است و در المیزان ذکر نشده است. پاسخ علامه از اشکال این است که  
 «در این آیه اختصاص ایشان به ملک تقاضا شده است و نه اختصاص ملک به ایشان»  
 در حالی که این توجیه، اولاً، از ظاهر آیه به دست نمی‌آید و شاهدهی بر آن نیست  
 وثانیاً، سؤال، همچنان باقی است.»

آن گاه افزوده اند:

«صحیح همان است که از روایت حضرت موسی بن جعفر (ع) در ذیل آیه استفاده  
 می‌شود و آن این است که سلیمان از خداوند خواسته است که خدایا بر من ملک  
 و حکومتی ببخش که کسی در الهی بودن و حقانیت آن شک نکند و سزاوار آن نباشد  
 که کسی چنین بپندارد.»

نقد: یک. جناب ناقد محترم عبارت علامه را در المیزان به خوبی دریافته اند.

عبارت علامه این است:

«وربما استشكل فی قوله: «وهب لی ملكاً لا ینبغی لأحد من بعدی» انّ فیہ ضناً و  
 بخلاً، فان فیہ اشتراط ان لا یؤتی مثل ما أوتیه من الملك لأحد من العالمین غیره.  
 ویدفعه أنّ فیہ سؤال ملک یختصّ به لا سؤال أن یمنع غیره عن مثل ما آتاه و یحرّمه  
 ففرق بین أن یسأل ملكاً اختصاصیاً و أن یسأل الاختصاص بملك أوتیه.»

خلاصه بیان علامه این است که فرق است بین خواستن یک پادشاهی اختصاصی که  
 این، هیچ گونه بخلی نیست و بین خواستن اختصاص داشتن یک ملک به خود و نداشتن  
 دیگری مثل آن را که این بخل است. و سلیمان اول را خواسته و نه دوم را. مانند این که  
 بنده ای به مولای خود بگوید، یک خانه بده که از آن من باشد. یا بگوید خانه ای به من  
 بده و به هیچ کس مانند آن را نده. اول، بدون اشکال و دوم، ناشی از بخل است. این  
 معنی که ذکر شد، نه تنها خلاف ظاهر نیست که عین ظاهر است، زیرا ضمیر لاینبغی به  
 ملک برمی‌گردد، نهایت ملک اختصاصی که اختصاصش از ضمیر «لی» فهمیده  
 می‌شود.

دو. بر اساس تفسیر آیه با روایت نیز، سؤال همچنان باقی است، زیرا سائل  
 می‌تواند سؤال کند: آیا طلب ملکی الهی که نشانه قدرت خداوند باشد، فقط برای  
 خود، بخل نیست. چرا مانند این مظهریت برای غیر سلیمان نباشد.

سه. چنانکه در تقریر مبنای علامه در مقدمات گذشت، علامه خبر واحد را در تفسیر قرآن حجت نمی داند و بر این مطلب بدین گونه برهان اقامه فرموده است:

«واما الخبر الحاکمی له (ای لیبان المعصومین علیهم السلام) فماکان منه بیاناً متواتراً او محفوفاً بقرینة قطعیه وما یلحق به فهو حجة لکونه بیانهم، واما ماکان مخالفاً للکتاب او غیر مخالف لکنه لیس بمتواتر و لا محفوفاً بالقرینه فلاحجة فيه لعدم کونه بیاناً فی الاول وعدم احراز البیاتیة فی الثانی. وللتفصیل محل آخر.»<sup>۱۱</sup>

چهار. بر فرض آن که علامه خبر واحد را در تفسیر حجت می دانست، مگر می توانست به هر خبری تکیه کند. روایتی که استاد سیدان بدان نظر دارد و علامه را به خاطر نقل و استفاده نکردن از آن تخطئه می کند این است:

«محمد بن علی بن الحسین، قال حدثنا احمد بن یحیی المکتب، قال حدثنا ابو الطیب احمد بن محمد الوراق، قال حدثنا علی بن هارون الحمیری، قال حدثنا علی بن محمد بن سلیمان النوفلی، قال حدثنا ابی عن علی بن یقظین قال قلت لأبی الحسن موسی بن جعفر (ع) أیجوز أن یکون نبی الله عزوجل بخيلاً؟ فقال لا، فقلت له فقول سلیمان «رب اغفر لی وهب لی ملکاً لا ینغی لأحد من بعدی» ما وجهه ومعناه؟ فقال:

الملك ملکان، ملک مأخوذ بالغلبة والجور و اختیار الناس و ملک مأخوذ من قبل الله تبارک و تعالی، کملک آل ابراهیم و ملک جالوت و ذی القرنین. فقال سلیمان «هب لی ملکاً لا ینغی لأحد من بعدی» أن یقول أنه مأخوذ بالغلبة والجور و اختیار الناس، فسخر الله تبارک و تعالی له الريح تجرى بامرہ رخاء حيث اصاب وجعل غدوها شهر و رواحها شهر و سخر له الشیاطین کل بئاء و غواص و علم منطق الطیر و مکن فی الأرض، فعلم الناس فی وقته و بعده ان ملکه لا یشبه ملک الملوک المختارین من قبل الناس و المالکین بالغلبة و الجور.

قال فقلت له قول رسول الله (ص): رحم الله اخی سلیمان ماکان أبخله. فقال: لقله (ص) و جهان احدهما: ماکان أبخله بعرضه و سوء القول فيه، و الوجه الآخر یقول ماکان أبخله إن أراد ما یذهب إليه الجهال. ثم قال قد والله أوتینا ما أوتی سلیمان و مالم یؤت سلیمان و مالم یؤت احد من العالمین... قال الله فی قصة سلیمان: «هذا عطاؤنا فامنن او أمسک بغير حساب» و قال عزوجل فی قصة محمد (ص) «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا».

این حدیث را شیخ صدوق در علل نقل کرده است. این حدیث از نظر سند و دلالت مخدوش و ضعیف است و ضعفش تا حدی آشکار بوده است که مفسرانی همانند شیخ طوسی در تبیان، طبرسی در مجمع البیان و ابوالفتوح رازی در تفسیر خود نیز آن را نقل نکرده‌اند با این که همه آنها متعرض اصل اشکال و جواب از آن شده‌اند و حتی طبرسی در مجمع، روایتی عامی را از صحیحین نقل می‌کند، اما کوچک‌ترین اشاره‌ای به این روایت نمی‌کند. قبل از پرداختن به وجه ضعف روایت، سخنی را از علامه ذوالفقون حدیث شناس، حاج شیخ ابوالحسن شعرانی در این زمینه نقل می‌کنم. ایشان ذیل آیات قصه حضرت سلیمان در حاشیه تفسیر ابوالفتوح می‌نویسد:

«حق آن است که در تفسیر قصه سلیمان هیچ روایت صحیح ک، بتوان بر آن اعتماد کرد، موجود نیست. بعضی یقیناً باطل است و بعضی نیز دلیل بر صحت آن نیست و بر غیر آنچه آیات قرآنی بر آن دلالت دارد، اعتماد نداریم.»<sup>۱۲</sup>

### ضعف سندی

توثیق رجال حدیث به دو گونه انجام می‌شود، یکی، توثیقات خاصه، مانند توثیق نجاشی یا شیخ طوسی نسبت به کسی و دیگری توثیقات عامه مانند فراوانی نقل روایت از شخصی از سوی بزرگان. در مورد راویان سند حدیث یادشده، دست ما از هر دو خالی است.

امّا توثیق خاص، زیرا جز علی بن یقظین که راوی آخر است، هیچ یک از راویان را رجالیان توثیق نکرده‌اند. فقط علی بن هارون حمیری را نجاشی در ترجمه پدرش هارون نام برده است، بدون هیچ گونه توثیق یا مدحی. بلکه راویان دیگر حدیث، هیچ گونه ذکری از آنان در کتب رجال به میان نیامده است و قهراً عنوان «مهمل» بر آنان صادق است.

و اما توثیق عام نیز در دست نیست، زیرا هیچ یک از راویان حدیث، مشمول هیچ نوع توثیق عام نیستند. آری اگر ترصّی صدوق را یا «کون الشخص من مشایخ الصدوق» را از توثیقات عام بدانیم، فقط احمد بن یحیی المکتب مؤثق خواهد بود، و لکن دون اثباتهما خرط القتاد.

نتیجه آن که روایت، از نظر سند کاملاً ضعیف است و به هیچ وجه نمی‌تواند مورد اعتماد قرار گیرد.



## ضعف دلالی

اگر روایت یادشده ضعف سندی نداشت، دلالت آن برای اثبات ضعفش کافی بود، یعنی این روایت از روایاتی است که (تغنیاً ردائے متنه عن البحث عن سنده)، زیرا: اولاً، در روایت، چنانکه گذشت، جواب حلی از سؤال داده نشده است، زیرا آیات طلب ملک الهی که نشانه قدرت خداوند است، فقط برای خود بخل نیست؟ چرا مانند این مظهریت برای غیر مسلمان نباشد؟

ثانیاً، روایت منقول از رسول خدا(ص) در پایان حدیث، صد درصد کذب است، زیرا علاوه بر این که با ادب گفتاری رسول خدا(ص) به هیچ وجه سازگار نیست، دو توجیه ذکر شده نیز هر دو خلاف ظاهر هستند. و فرض این است که هیچ یک از این دو توجیه تا زمان علی بن یقظین در دسترس مردم نبوده است. آیا این نوعی تأخیر بیان از وقت حاجت نیست؟

ثالثاً، در پایان روایت دارد که امام می فرماید: به ما همه آنچه به سلیمان داده شده است، داده شده. آیا این ادعا با واقع تاریخ مطابق است. آیا حکومت بلامنازع سلیمان به امام داده شده است؟

براین اساس می توان گفت روایت فوق، همان گونه که نزد متأخرین صحیح و معتبر نیست، صحیح قدمائی نیز نمی باشد، زیرا یکی از قرائن محضوفه نزد قدما، بررسی متن روایت است، و متن، چنانکه دیدیم، مخدوش بود.

علامه طباطبایی فردی است حدیث شناس که در دو بعد سند و فقه الحدیث خبره است و به هر حدیثی اعتنا نمی کند، بلکه درد دانش شریف تفسیر را استفاده غیر متخصصانه از هر گونه حدیثی می داند و خود در میزان، تنها احادیثی را که بر آنها اعتماد دارد ذکر می کند و می فرماید:

«واعلم ان الوجه فی ذکر سند هذا الحدیث مع انه لیس من دأب الكتاب ذلک، لان اسقاط الاسانید فیه انما هو لمكان موافقة القرآن، ومعه لاحاجة الی ذکر سند الحدیث. اما فیما لا یطرده فیه الموافقه ولا یتأتی التطبيق فلا بد من ذکر الاسناد، ونحن مع ذلک نختار لایراد روایات صحیحة الاسناد او مؤیدة بالقرائن»<sup>۱۳۱</sup>

استاد سیدان در مقام بیان کاستی دوم میزان گفته اند:

به فرض آن که برخی احتمالات در یک آیه در برابر اشکالات وارد شده برآیه مشکل را حل کند، ولی چنین پاسخی قابل ارائه به اشکال کننده نیست؛ مثلاً اگر درآیه ای

شبهه ای وارد شود، یا تضادی بین دو آیه مطرح شود و جواب براساس احتمالات موجود در آیه داده شود، چنین جواب احتمالی قانع کننده نیست، ولی اگر طق سخن کسانی که سخن آنان سند و حجت است، اشکال پاسخ داده شود، پاسخ قانع کننده است.

نقد: یک. اصل سنت به عنوان تنها معنای صحیح قرآن تلقی می شود، ولی سخن در آن نیست، سخن در حاکی عن السنه است که اثبات حجیت بخشن عمده آن (یعنی اخبار آحاد) در تفسیر، دلیل می طلبد.

دو. بر فرض آن که اخبار آحاد در تفسیر حجت باشد، مگر احتمال در معنای آیات ازین می رود. مگر حکم صریح نماز جمعه در سوره جمعه ذکر نشده است و مگر بیش از ده نظر در آن وجود ندارد. از حرمت در عصر غیبت گرفته تا وجوب عینی تعیینی. مگر قائلین به سبک روایی، صدها و هزارها اختلاف در معنی کردن آیات ندارند؟

سه. بر اساس سبک تدبر، عمده آیات معنایی روشن و واضح می یابند و چنانکه در استدلال به آیه «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» گذشت، این از خصوصیات قرآن به عنوان کلام الله است که تدبر در آن، فهم مستقیم را به دنبال دارد، آن هم در حدی که همه تعارضهای متوهم را برطرف سازد. اصولاً اگر قرآن را از محوریت انداختیم و محور را روایات و فهمهای متهافت از روایات دانستیم، خود آغاز اختلافاتی است فزون تر!

ناقد محترم به عنوان آخرین کاستی المیزان می گوید:

«گاه انس با مسائل عقلی تأثیر خود را در تفسیر گذاشته است و از جمله در تفسیر این روایت نبوی «تفکروا فی خلق الله ولا تفکروا فی الله فتهلکوا» فرموده اند: نهی از تفکر در ذات خدا ارشادی است و قهراً مربوط به کسانی است که در مسائل عقلی ورود ندارند. با این که این برداشت، تنها با انس با مسائل عقلی قابل توجیه است، زیرا خلاف ظاهر است.»

نقد: یک. روایات بسیاری مردم را از نظر فهم و ادراک و کشش معارف حقه تقسیم می کند. چنانچه سیره عملی معصومین (ع) نیز بر این بوده که برای هر کس هر سخنی نمی گفتند. به بعضی اجازه ورود در مجادلات کلامیه می داده اند و به برخی اجازه نمی داده اند.

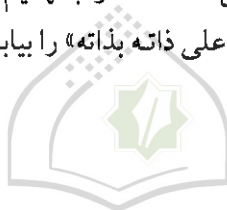
دو. اگر تفکر در ذات، حرام است، چرا خود ائمه اطهار (ع) این همه راجع به آن سخن گفته اند! نگاه کوتاهی به احادیث معرفتی و کتبی همانند توحید صدوق، این ادعا

را به خوبی روشن می کند که تعمق درباره ذات برای کسانی که ورزیدگی ذهنی دارند، بی اشکال بلکه پسندیده است.

سه. امر تفکروا فی خلق الله، یقیناً ارشادی است، زیرا هیچ فقهی فتوا نمی دهد که یکی از واجبات مولویه تفکر در خلقت است و به قرینه آن نهی از لاتفکروا فی الله نیز ارشادی خواهد بود. یعنی ارشاد به حکم عقل. و عقل می گوید باید در مورد تفکر در ذات الله تفصیل قائل شد.

چهار. اصولاً این همه استدلالها برای اثبات واجب و صفات ذاتیه او مگر تفکر در ذات نیست؟ بلکه نفس این قضیه که «در ذات نباید تفکر کرد» مگر گزارشی متفکرانه درباره ذات نیست.

پنج. فهم پاره ای احادیث دینی، متوقف بر تفکر درباره ذات است، مثلاً اگر بخواهیم حدیث نبوی «علیّ ممسوس فی ذات الله» را بفهمیم یا «لایخاف فی ذات الله لومة لائم» را بفهمیم یا جمله «یا من دلّ علی ذاته بذاته» را بیابیم، آیا نباید درباره ذات فکر کنیم!



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، ۸ / ۳۱۱، ح ۴۸۵.
۲. طباطبایی، میزان، ۶ / ۳۹۶.
۳. در این باره بنگرید به: حسن زاده آملی، حسن، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند.
۴. میزان، ۹ / ۲۲۰.
۵. رسائل توحیدیه / ۲۰۳.
۶. بحرانی، سید هاشم، تفسیر برهان، ۱ / ۱۸.
۷. میزان، ۲ / ۲۰۵.
۸. همان، ۱۵ / ۳۹۶؛ ۳ / ۸۰.
۹. همان، ۳ / ۸۷.
۱۰. همان، ۱۶ / ۱۴۹.
۱۱. همان، ۱۲ / ۲۶۱.
۱۲. تفسیر ابوالفتح رازی، ۹ / ۳۷۰.
۱۳. میزان، ۲ / ۳۱۳.