



علامه فضل الله و تفسیر قرآن به قرآن*

سید حسین هاشمی

مدرس و پژوهشگر حوزه

چکیده:

این نوشتار شیوه تفسیری «من وحی القرآن» اثر علامه سید محمد حسین فضل الله را به کاوش نشسته است. اثبات اجتماعی و اجتهادی بودن تفسیر «من وحی القرآن» از رهگذر معناسناختی واژگان «ایحاء»، «استیحاء» و «حرکیه» که در شناخت شاخصه‌های این کتاب نقشی بس اساسی دارند، در آغاز پژوهش آمده است. یادکرد دیدگاه علامه در اسلوب بیانی قرآن و نتیجه‌ای که این موضوع در رویکرد تفسیر قرآن به قرآن وی ایفا کرده است و نیز ارائه نمونه‌هایی از روش تفسیری استیحائی فضل الله و تفاوت‌هایی که این روش با شیوه تفسیری علامه طباطبائی دارد، مباحث اصلی این پژوهش را سامان داده است. فهرستی از ممیزات روش تفسیری علامه فضل الله در پایان این نوشتار جای گرفته است.

کلید واژه‌ها:

تفسیر اجتماعی / تفسیر استیحائی / تفسیر قرآن به قرآن / پدیده نفاق / عقود شرعی / گستره سود و زیان

پیش‌گفتار

تفسیر «من وحی القرآن» در آن دسته از تفسیرهای معاصر جای می‌گیرد که با اسلوب و نگاه نو و جدید اصلاحی اجتماعی، به مفاهیم و آموزه‌های قرآنی نگریسته است، چندان که گزاره نیست اگر ادعا شود علامه فضل الله با نگارش این تفسیر، راه تازه‌ای را فراروی قرآن‌پژوهی گشوده است. هر یک از تفسیرهایی که تاکنون بر قرآن نگاشته شده، با ویژگی‌هایی از دیگر تفاسیر متمایز و شناخته شده است. بارزترین شاخصه‌های تفسیر «من وحی القرآن» را می‌توان «اجتهادی و اجتماعی» بودن این تفسیر برشمرد. اما این دو تعبیر، چنان‌که باید، از عهده تبیین ژرفا و گستره معنایی این دو ویژگی برنمی‌آید، چه، مدلول و معنای ظاهر واژگان اجتماعی و اجتهادی بودن، وجه تمایزی میان این تفسیر و سایر تفسیرهای اجتماعی - اجتهادی را (که وجه غالب تفاسیر نگاشته در سده‌های اخیر به شمار می‌رود) نشان نمی‌دهد. از این‌رو و برای شفافیت هر چه بیشتر این دو شاخصه تفسیری در تفسیر «من وحی القرآن»، می‌باید اندکی درنگ و تأمل روا داشت.

شاخصه‌های تفسیری «من وحی القرآن»

یک. رویکرد اجتماعی

پیش‌نیاز: رهیافت به شاخصه‌های اجتماعی و اجتهادی بودن من وحی القرآن، نیازمند درک معنا و مفهوم پاره‌ای از اصطلاح‌ها و تعبیرهای کلیدی است که علامه فضل الله آنها را در جهت ارائه مراد و مقصود خویش استخدام کرده و به‌صورت گسترده از آغاز تا فرجام تفسیر خویش به‌کار برده است. سه واژه «ایحاء»، «استیحاء» و «الحرکیه» از واژه‌های کلیدی در «من وحی القرآن» به شمار می‌رود. واژه نخست، بیانگر صفت و خصوصیتی برای قرآن است که از سوی دیگر قرآن‌پژوهان، گاه از آن به ماندگاری و جاودانگی معارف قرآن و گاه - در روایات تفسیری - با عنوان بطون قرآن یاد شده و می‌شود. اما در فهم و کاربرد علامه فضل الله، «ایحاء»، بدان معناست که قرآن کریم، همان‌سان که در صدر نزول پیام وحیانی برای پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم بوده و داده‌های معرفتی و عملی برای آن حضرت و نیز



مردم آن روزگار داشته است، همین‌سان، آیات و الفاظ قرآن در گذار زمان، متناسب با فهم و درک اهالی فکر و فرهنگ هر دوره زمانی، ایحانات و داده‌های معرفتی و راهبردی دارد که «بر آن داده‌ها نمی‌توان معنای مخالف با معنای ظاهر لفظ را به‌کار برد، بلکه چنان معنایی از خلال معنای موضوع له و مقصود واضع از لفظ، «استیحاء» و فهم می‌شود.» (فضل الله، ۱۵/۱)

بدین‌سان و از رهگذر شناخت معنای ایحاء، مفهوم واژه «استیحاء» نیز قابل فهم می‌شود و مشخص می‌گردد که «استیحاء»، صفتی ناظر به خواننده و تأمل‌کننده در متن قرآن است، چه، مخاطب و خواننده قرآن با عنایت به معانی و مفاهیم ظاهری الفاظ قرآن و نیز فراخنا و ظرفیت‌های الفاظ، در ارائه معانی جدید و هم‌افق با معانی ظاهری، و به امداد رهیافت‌ها، توانایی‌های ذهنی، معرفتی و علمی خود، رهیافت‌ها و آموزه‌هایی را از دل نصوص و الفاظ بر می‌کشد و این به‌معنای «استیحاء» (=به وحی کشیدن) و یا استنطاق قرآن است. و از سوم سوی، چون احوال و اوضاع جوامع بشری در بستر تاریخ در ساحت‌های گوناگون در حال حرکت، پویا و نو شدن است، ایحانات قرآن و نیز دریافت‌ها و استیحاءهای افراد از قرآن کریم نیز در حال تحرک، پویا و نو شدن است.

از تلفیق و هم‌نشینی دو صفت ایحاء و استیحاء، صفت و شاخصه سومی به نام «الحرکیه» پدید می‌آید که کارکرد دوسویه متنی و فهمی دارد. از یک سو قرآن را از صورت متن صامت و ثابت خارج ساخته و افزون بر کارکردهای دیگر، کارکرد الگودهی و تعیین‌کنندگی چارچوب حیات انسانی در عرصه عمل را بدان می‌بخشد، که هندسه حرکت و حیات پویای بشری در هر عصر و زمان به‌شمار می‌رود. و از سوی دیگر، آن‌گاه که مخاطب و مفسر متن قرآن در حال حرکت و پویا باشد، از راهکردهای قرآنی نصیب و بهره بیشتر و فهم دقیق‌تر و افزون‌تر خواهد داشت. به دیگر سخن، ایحاء و دینامیسم حرکت‌آفرینی درونی قرآن، تا آن‌گاه که مخاطب و مفسر قرآن در جریان عمل و حرکت همسو با رسالت قرار نگیرد، فعلیت نمی‌یابد. چنان‌که میراث قرآنی علامه فضل الله در دو چهره تدریس و تفسیر قرآن، فرایند

تکاپو و تلاش مؤلف در جهت زیستن در فضای قرآن و برهه زمانی رسالت نبوی بوده است؛

«و انطلقت هذه الدروس في خطّ عملي متحرك يركز على استيحاء أجواء القرآن

من أجل أن نعيش تلك الأجواء في حياتنا الإسلامية الصاعدة.» (همان، ۲۵)

«من این درس‌های قرآنی را [که بعدها به صورت کتاب در آمد] در مسیر

تحرك و عمل که متمرکز بر استیحای (=بازسازی) فضای نزول قرآن است، القا

کردم تا در زیست و حیات بالنده اسلامی خود در آن فضا زندگی کنیم.»

فضل الله در جای دیگری نیز به صورت شفاف‌تر و روشن‌تر بر این نکته تأکید

می‌ورزد که فهم قرآن از راه مطالعات کتابخانه‌ای و اندوخته‌های محض علمی میسر

نیست، بلکه مفسر قرآن باید در عرصه عمل و عینیت زندگی، مفاهیم قرآن را

تدریجاً و مطابق با نیازهایی که برای او رخ می‌دهد، فهم کند، زیرا که «آیات قرآن

سخنان مجرد و بریده از واقع نیست، بلکه ناظر به وقایع خارجی و حل مسائل

موجود است.» (عظیمی، ۷۹)

دیگر اینکه قرآن را می‌باید به گونه‌ای تدریجی و مطابق با نیازها و پرسش‌هایی

که برای مفسر پیش می‌آید، فهم و تفسیر کنیم، و همین است راز اینکه «قرآن از

سوی خداوند متعال یک مرتبه و یکجا نازل نشد، بلکه به صورت تدریجی و در

مناسبت‌های مختلف نازل می‌شد و پیوسته و تدریجاً خط مشی حرکت اسلامی و

فرهنگ قرآنی را ثابت و استوار می‌ساخت.» (همان) برآیند منطقی پیش‌فرض‌های

یاد شده جز این نیست که فضل الله در کار تفسیر قرآن، نه تنها «اسلوب استیحائی»

را در فهم و تفسیر کلام الهی برگزیند و نام تفسیر خویش را نیز «من وحی القرآن»

بنهد، بلکه آن را تنها روش پسندیده و رسانا به فهم درست معانی و مراد کلام الهی

و نیز دریافت اهداف رسالت بشمارد؛

«از همین روی ما روش استیحائی را در تفسیر قرآن ضروری می‌شماریم، چه

این روش سبب می‌شود انسان از خلال طبیعت چشم‌اندازها و هدف‌های آیات

قرآنی، از فضای آیات به عوالم دیگر عبور کند و در چارچوب قواعد اسلامی و

اصول عام زبانی، افق‌های جدیدی را بگشاید. و نیز همین ویژگی هموار کننده



رهگذار است تا از صورت‌های مادی، به اشکال معنوی و از تجربه‌های تاریخی مربوط به عصر نزول قرآن و مشکلات، تنگناها و مسائلی که از آن جامعه و در آن تاریخ - به وسیله قرآن - برطرف شد، به تجربه‌های جدید برسیم و مشکلات و تنگناهای عینی را که در روزگار خویش با آنها روبرو هستیم، حل کنیم. این حقیقت افزون بر ویژگی‌های تشریحی، توجیهی و موعظه‌ای قرآن، ویژگی دیگر، یعنی ویژگی «حرکیه» را به قرآن می‌بخشد.^۱ (فضل الله، ۱/۱۷)

در این روش چون آیات قرآنی از وابسته‌ها و خصوصیات زمانی و مکانی زمان نزول می‌رهد و احکام و راهبردهای آن در امتداد زمان به همانندهای آن موضوعات و مسائل در جوامع مختلف تسری می‌یابد، فهم معنا و مقصود شماری از روایات تفسیری رسیده از اهل بیت علیهم‌السلام میسر می‌گردد؛

«در پرتو این روش می‌توانیم به‌درک معنای شمار بسیاری از روایات اهل بیت علیهم‌السلام نایل شویم که پاره‌ای از آیات قرآنی را به آن بزرگواران تفسیر کرده است، و دریابیم که هر چند گروهی از این آیات مختص آنان است، همچون آیه تطهیر و «مودة فی القربی»، حال آنکه گروه دیگر از آیات تفسیر شده به آنان، در حقیقت خط عام و کلی را تصویر می‌کند که، اهل بیت علیهم‌السلام نمونه‌های کاملی از آن مفهوم را بازتاب می‌دهند؛ مانند آیات «الراسخون فی العلم»، «لکل قوم هاد»، «فسئلوا اهل الذکر»، «من عنده علم الکتاب»، «کونوا مع الصادقین»، «ثم اورثنا الذین اصطفینا من عبادنا» و اگر احیاناً پاره‌ای از آیات بر اساس اسباب نزول درباره آنها نازل شده است، بی‌شک در مقام ترسیم خط عام و کلی با استناد به قضیه‌ای است که در آن آیات از آن موضوع سخن رفته است.»^۲ (همان)

چنان‌که می‌توان گفت، کاربست این روش از سوی اهل بیت علیهم‌السلام، منشأ و مبنایی برای درستی و اعتبار این اسلوب تفسیری به شمار می‌رود.

دو. اجتهادی بودن «من وحی القرآن»

تمامی آنچه را که در توصیف شاخصه ایحاثات قرآن و ظرفیت پویایی و حرکت‌زای درون‌متنی قرآن گفتیم، تنها یک ضلع از اضلاع معنایی قرآن و بسترساز هدایت‌پذیری و سامان‌بخشی حیات فردی و اجتماعی به‌شمار می‌رود. اما

این توانمندی آن‌گاه فعلیت می‌یابد که دیگر ضلع آن نیز فراهم بیاید و تلاش و سعی بشری در دو سویه فکر و عمل، در آستانه قرآن و ایحاءات قرآنی بایستد و با اسلوب استیحاء (=اجتهاد)، خط مشی زندگی و رفع نیازهای فکری و عملی خود و جامعه خویش را از درون گزینه‌ها و پاسخ‌های گوناگون و متعددی که از سوی اندیشه‌ها، مکاتب و راهبردهای گوناگون ارائه می‌گردد، بیابد. این فهم و شعور نیز خصوصیتی جز انسان بودن و کاربست تلاش عقلانی انسانی در فهم مراد الهی از الفاظ و کلمات قرآن را برنمی‌تابد. زیرا که:

«قرآن کریم آن‌گاه که از نزول آیات خود سخن می‌گوید، از همه مردم سخن می‌گوید و از تمامی آنان می‌طلبد تا در قرآن تفکر و تعقل کنند و متذکر شوند. بنابراین فهم قرآن اختصاص به یک گروه ندارد. این بدان معناست که تفکر قرآنی، تفکر و اندیشه‌ای است که تمامی مردم را (با در نظر داشت اختلاف توانایی و ظرفیت‌های ذهنی‌شان) به تحمل و فهم آیات و حرکت و تلاش در کشف و درک جزئیات فکری و عملی آن فرا می‌خواند- هر چند که در فهم آن اختلاف پدید آید- همانند سایر سخنان بلند و بلیغ عربی که ممکن است مردمان بر اثر تفاوت دانش و فرهنگ، در معنا و دلالت آنها اختلاف کنند.»^۳ (همان، ۱۰/)

بستر و ابزار این فضاسازی حرکت‌زا و پویا آور و یا استیحاء، همان گونه که گفتیم، یک امر بیرون‌قرآنی و یا الهامات و دریافت‌های فرابشری و راز و رمزی میان خداوند و گروه‌های ویژه انسانی نیست، بلکه توانایی و استعداد درون‌زبانی قرآن و ظرفیت نهفته در قالب کلمات و واژگان عربی این کتاب آسمانی است، چه اینک:

«قرآن کلمات منجمد و ایستای لغوی نیست تا به فهم معنای لغوی آن بسنده شود، بلکه واژگان پویا و متحرک در فضاهاى روحی و علمی است، از همین رو ما با آیات قرآنی بسان متون صرفاً ادبی که در فضای ذهنی و فکری - فارغ و دور از واقعیت‌ها- سیر می‌کند، برخورد نمی‌کنیم. چه می‌دانیم که قرآن موجود حی و زنده است که حرکت می‌کند، می‌بخشد، وحی می‌کند، هدایت می‌کند و به راه راست رهنمون می‌گردد. همین آیات قرآنی بود که پی هم و به تدریج در



فضای حرکت و دعوت اسلامی نازل می‌شد تا مراقب نقاط قوت و ضعف دعوت در چارچوب واقعیت‌ها باشد و بتواند قواعد زنده‌ای تأسیس کند که کاستی‌های دعوت را جبران، و جنبه‌های مثبت آن را در برابر عوامل ویرانگر و آسیب‌زا حمایت کند و گام‌ها را در رسیدن به اهداف جهت ببخشد.^۴ (همان، / ۲۵)

از همین منظر است که می‌توان به معنا و مفهوم نزول قرآن به زبان عربی ره‌یافت و نیز به درک درست آن گروه از آیات قرآن نایل آمد که از عربی بودن زبان قرآن سخن گفته‌اند، زیرا آن‌گاه که قرآن از عربی بودن خود سخن می‌گوید، به این معنا نیست که زبان قرآن عربی است و بس، بلکه به معنای تأسیس یک اصل کلی است مبنی بر اینکه قرآن تابع تمامی قواعد زبان عربی در اسلوب بیان، فهم، فضای سخن، خصوصیات و ویژگی‌های هنری است که یک زبان با خود دارد؛ مانند الهام، ایما، التفات و اشاره، که همگی فراتر از معنای حرفی و تحت‌اللفظی کلمات هستند. افزون بر این، وجه تاریخی کاربرد واژگان قرآنی، پرتوها و خصوصیات معنایی بسیاری بر این واژگان می‌افزاید که به آن «فهم» و یا «ذوق عرفی» گفته می‌شود.

در این راستا و از جمله دستورهای زبان که آن را در فرایند فهمیدن و فهماندن امر بنیادین می‌داند، این نکته است که لفظ باید دلالت روشن بر معنای خود داشته باشد - خواه آن معنا حقیقی باشد یا مجازی - تا سخنان قرآن بتواند حجت و گواه بر مردم در رساندن اندیشه‌ها و احکام باشد. بنابراین زمینه‌ای برای پیچیدگی لفظی و معنوی در روش‌هایی چون استعاره، کنایه و یا ترکیب - به گونه‌ای که میان لازم و ملزوم و معنای تحت‌اللفظی و مقصود گوینده چندان فاصله بیندازد که برای ایجاد ارتباط بین آنها ناگزیر از تلاش ذهنی باشیم - وجود ندارد، زیرا این پیچیدگی، مخالف اسلوب شیوه بیانی است که تفهیم و تفاهم آن را برمی‌تابد و طبیعت پویای زبان بر آن استوار است. این مطلب را می‌توان از آیاتی به دست آورد که بر روشنگری آیات قرآن تأکید دارند.

به نظر فضل الله، از نمونه‌های این داده‌های ویژه قرآنی (=ایحاء) و نیز دریافت‌های متفاوت افراد (=استیحاء) که از معبر همین الفاظ و کلمات موجود در

قرآن بدان نایل شده، روایت رسیده از امام باقر علیه السلام است، چه در آن روایت، «حیات» در آیه شریفه ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...﴾ (مانده/۳۲) به هدایت فرد گمراه تعبیر شده است؛

«مقصود امام علیه السلام این نیست که مراد از حیات در آیه شریفه، هدایت و مقصود از مرگ، ضلالت است، یا اینکه هدایت و ضلالت (=مرگ و حیات معنوی) دو معنای هم عرض مرگ و زندگی (مادی) برای واژگان «قتل» و «حیات» می باشد که در متن الفاظ قتل و حیات نهفته است، بلکه مقصود آن است که تعمق در ارزش والای هدایت که داعیان الی الله مردمان را به سوی آن فرا می خوانند تا از گمراهی نجاتشان بخشد، کمتر از ارزش جان بخشیدن و رهاندن انسان از مرگ نیست، زیرا آثار هدایت در روحيات و اهداف زندگی انسان، تمثیل کننده حیات حقیقی است. این نوع فهم و دریافت - که چه بسا بتوان آن را نزدیک به مفهوم موافقه دانست - در چارچوب استیحاء می گنجد و نه دریافت های مدلولی.» (همان، ۱۵)

این روایت افزون بر آنکه الگو و نمونه ای از دریافت های فرامدلولی و استیحائی را نشان می دهد، دلیل مشروعیت و جواز روش استیحائی نیز به شمار می رود.

نتایج روش استیحائی در تفسیر قرآن

روش تفسیری استیحائی برآیندهایی را سبب گشته که در تفسیر «من وحی القرآن» بازتاب یافته و به دو گروه برآیندهای سلبی و ایجابی قابل تقسیم است.

الف) برآیندهای سلبی

۱. اعراض از روایات غیر یقینی

علامه فضل الله بر پای بست این نگره که قرآن حجت قطعی و اثبات شده و منشأ تشریح است و سنت، بیانگر و تفصیل دهنده آن، پس حجیت و اعتبار سنت در مرتبه دوم قرار دارد. و از طرف دیگر روایاتی که به عنوان روایات تفسیری مورد استفاده قرار می گیرد، باید میزان اعتبار و دلالت آن قطعی باشد. برخلاف روایات مورد استناد فقهی که اگر یقینی هم نباشد، می تواند مبنای عمل قرار گیرد، زیرا روایات فقهی، اساس عمل افراد و اشخاص قرار می گیرد و بیشترین اثر و کارکردی



که از آنها انتظار می‌رود، کارکرد تبعیدی منجز و یا معذر بودن است. اما کارکرد روایات تفسیری به دلیل اهمیت قرآن در ترسیم اندیشه و ذهنیت مسلمانان، بسیار گسترده و افزون است، از این رو این دسته روایات اگر یقینی نباشد، نباید مورد استفاده قرار گیرد، چون مایه تحریف اندیشه اسلامی و شکست فکری مسلمانان در مقابله با جبهه کفار می‌شود؛

«در پرتو آنچه گفتیم، نیاز است که در برابر روایات تفسیری به صورت دقیق تأمل و درنگ روا داریم، چه تفسیر قرآن، صورت فکری از برنامه زندگی را برای انسان‌ها ترسیم می‌کند. و همچنین نگرش و ذهنیت عامه مسلمانان درباره هستی را رقم می‌زند و آثار مثبت و منفی خویش را در تقابل اسلام و کفر بر جای می‌نهد.»^۵ (همان، / ۱۱)

ناگفته پیداست که این نوع نگاه، ریزش‌های قابل توجهی در عرصه روایات تفسیری را سبب می‌شود و باعث آن می‌گردد که روایات بسیاری فروگذاشته شود، بدان‌سان که خواننده «من وحی القرآن» به وضوح و روشنی آن را در کار تفسیری علامه فضل الله می‌بیند. نمونه‌های این فرآیند را می‌توان در داستان‌های هاروت و ماروت (بقره/ ۱۰۲)، اصحاب کهف (کهف/ ۹-۲۶)، موسی و همسفر دانشمند وی (کهف/ ۶۰-۸۲)، ذوالقرنین (کهف/ ۸۳-۹۸)، یاجوج و ماجوج (کهف/ ۹۴-۹۸) و داستان حضرت داوود علیه السلام که در سوره مبارکه «ص» آیات بیست و یکم و پس از آن آمده است، و همچنین آیات نوزدهم تا بیست و سوم سوره «الرحمن» مشاهده کرد. به‌عنوان نمونه او در تفسیر آیات هاروت و ماروت می‌آورد:

«قرآن پژوهان در جوانب مختلف این آیه سخن بسیار گفته‌اند؛ یهودیانی که از سحر پیروی کردند، در زمان سلیمان می‌زیسته‌اند یا زمان دیگر؟ واژه «تتلوا» به‌معنای خواندن است یا تکذیب و یا پیروی؟ مراد از «عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ» زمان فرمانروایی سلیمان است یا دوره زندگی او؟ و... ولیکن ما زمینه مفیدی در این باره افزون بر آنچه در آیه شریفه آمده است، نمی‌بینیم؛ زیرا بحث از شخصیت یهود یا شخصیت دو فرشته، مطلب مفیدی را برای ما بازگو نمی‌کند. پس از آنکه آیه شریفه برای ما صورتی از روش یهود را به مثابه طبیعت و شخصیت

عام تاریخی و معاصر آن ارائه می‌دهد. اما دو فرشته، هدف از سخن گفتن درباره آنها این است که آنها منبع خیر بوده و یا دست‌کم منشأ شر نیستند، بی آنکه شخصیت آن دو دخالتی در موضوع داشته باشد.»^۶ (همان، ۱۴۴/۲)

۲. پرهیز از تفسیر مجملات قرآن

در پاره‌ای از آیات قرآن - به‌ویژه آیات مربوط به قصص قرآن - به هر دلیلی، فرازها و نکته‌هایی مسکوت و مجمل گذاشته شده است. مفسرانی که به تفسیر این دسته آیات پرداخته و می‌پردازند، یکی از دو روش را بر می‌گزینند. مفسران سلف معمولاً به کمک روایات و یا نقل قول‌هایی از اصحاب، تابعان و دیگر مفسران، به تبیین این مجملات پرداخته و ناگفته‌ها و مبهمات را بیان می‌کرده‌اند. اما گروه دیگر از مفسران، به‌ویژه مفسرانی که پس از نهضت اصلاح فکر دینی اسلامی به کار تفسیر قرآن پرداخته و دارای رویکرد اصلاحی اجتماعی هستند، با استدلال «نسکت عما سکت الله»، از توضیح این نکات مجمل و یا پر کردن بخش‌های خالی و ناگفته قصه‌های قرآن خودداری می‌ورزیده‌اند. علامه فضل‌الله در این دسته از مفسران جای می‌گیرد. او از بسط و تفصیل این مجملات پرهیز کرده و چنین استدلال می‌کند که بخش‌های ناگفته و مبهم و یا مجمل، دخیل و مؤثر در هدف‌های هدایتی و تربیتی قرآن نبوده است، چه اگر دخیل و مؤثر می‌بود، خداوند از بیان یادکرد آن فروگذار نمی‌کرد. به‌عنوان نمونه از این آیه شریفه می‌توان یاد کرد:

﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾
(نمل/۸۲)

«و هنگامی که فرمان عذاب آنها رسد (و در آستانه رستاخیز قرار گیرند)، جنبنده‌ای را از زمین برای آنها خارج می‌کنیم که با آنان تکلم می‌کند (و می‌گوید) که مردمان به آیات ما ایمان نمی‌آوردند.»

در تعیین مراد و چند و چون این جنبنده که در آستانه قیامت بیرون می‌آید، بسیاری از مفسران داد سخن داده‌اند. لکن فضل‌الله می‌آورد:

«مفسران درباره این جنبنده که حیوان است و یا انسان و نیز خصوصیات شگفت‌آور، کیفیت خروج و محتوای کلام آن، سخنان بسیاری گفته‌اند که بر



اثبات آنها دلیلی قاطع نیست. و چنان که می‌بینیم، قرآن این مسئله را مسکوت گذارده و درباره هیچ یک از این موضوعات تفصیل نداده است. پس ما نیز باید بر اساس روش قرآن در ایحاء و القای مطالب، به هیچ یک از این مسائل نپردازیم.»^۷ (همان، ۱۷/۲۴۷)

ب) برآیندهای اثباتی

از جمله لوازم و برآیندهای روشن و تفکیک‌ناپذیر روش استحیائی (=به سخن کشیدن نص)، خودبسندگی قرآن در فهم و تفسیر خود و اتکای مفسر بر قرآن در کار تفسیر آن است. چه ناگفته پیداست که اگر بستر و دستمایه مفسر، الفاظ و انواع گوناگون داده‌های لفظی متن باشد، نتیجه این می‌شود که «درباره قرآن باید از خود قرآن پرسید.» (همان، ۶/۱)

از همین رو، فضل الله ضرورت تفسیر قرآن به قرآن را مدلول آن دسته از آیات شریفه می‌داند که از عربی بودن قرآن سخن می‌گویند؛

«رَبِّمَا كَانَ مِنَ الْبَدِيهِی اسْتِنطَاقُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي حَدِيثِهِ عَنِ نَفْسِهِ فِي الْآيَاتِ الَّتِي تُوَكِّدُ عَرَبِيَّتَهُ، وَذَلِكَ فِي الْآيَاتِ التَّالِيَةِ ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف/۲) ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت/۳) ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (زمر/۲۸) ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (شعراء/۱۹۳-۱۹۵).» (همان، ۷/۱)

نمونه‌ای از کاربرست اسلوب استیحای اجتهادی در تفسیر قرآن از سوی علامه فضل الله را در موارد زیر می‌توان مشاهده کرد:

۱- در نخستین آیات سوره مبارکه بقره، انسان‌ها به سه گروه متقیان، کافران و منافقان تقسیم شده‌اند. از این میان، بیشترین آیات سوره به تبیین ویژگی‌های رفتاری و روانی منافقان اختصاص یافته است. این در حالی است که گذشته از نزول یک سوره مستقل، در چندین سوره دیگر قرآن نیز از منافقان و جریان نفاق سخن رفته است. این سبب شده است که هر یک از قرآن‌پژوهان درباره نفاق و منافقان به تفصیل و بسط پردازند. زاویه دید مفسران در این موضوع می‌تواند شاخصی برای شناخت نوع نگاه مفسر در روش و گرایش تفسیری وی باشد.

به‌عنوان نمونه، مؤلف تفسیر المیزان به هنگام تفسیر آیات سوره مبارکه بقره، بحث در موضوع نفاق را به تفسیر سوره منافقان احاله می‌دهد و در آنجا به چند مطلب درباره نفاق پرداخته و به تفصیل سخن می‌گوید؛ نفاق در صدر اسلام، خطر و فتنه‌های منافقان در آن زمان برای اسلام و مسلمانان، زمان پیدایی نفاق. از جمله درباره آخرین موضوع می‌گوید:

«بعضی نوشته‌اند حرکت نفاق از بدو وارد شدن اسلام به مدینه شروع و تا نزدیکی وفات رسول خدا ﷺ ادامه داشت ...، ولیکن تدبیر و موشکافی حوادثی که در زمان رسول خدا ﷺ رخ داد و فتنه‌های بعد از رحلت آن جناب، و در نظر گرفتن طبیعت اجتماع فعال آن روز، برخلاف این دیدگاه حکم می‌کند.»
(طباطبایی، ۲۸۷/۱۹)

علامه برای اثبات نادرستی این دیدگاه، آن را فاقد دلیل قانع‌کننده می‌شمارد و بر آن است که هیچ دلیلی که دلالت کند نفاق منافقین در میان پیروان رسول خدا ﷺ حتی در میان آنهایی که قبل از هجرت ایمان آورده بودند، رخنه نکرده بود، وجود ندارد. تنها دلیلی که امکان طرح دارد، این است که از یک سو منشأ نفاق دو چیز است: ترس از اظهار باطن و طمع. از سوی دیگر، پیامبر و مسلمانان تا آن زمان که در مکه بوده و هنوز هجرت نکرده بودند، قوت، نفوذ کلمه و دخل و تصرفی در اوضاع نداشتند که کسی از آنان بترسد و نیز مکنت و متاعی نداشتند تا منافقان، طمع چیزی از آنان داشته و به این منظور در ظاهر مطابق میل آنان اظهار ایمان کرده و کفر خود را پنهان بدارند، چه مسلمانان، خود در آن روز تحت سلطه و زیردست سران مشرک قریش بودند. پس در چنین فضایی هیچ انگیزه‌ای برای نفاق تصور نمی‌شود. (همان)

اما پس از هجرت به مدینه که اوس و خزرج و بزرگان و نیرومندان این دو قبیله پشتیبان رسول خدا ﷺ گردیده و از آن حضرت همچون جان و مال و خانواده خود دفاع می‌کردند، زمینه نفاق فراهم آمد و آن شمار اندک از کسانی که هنوز به شرک خود باقی بودند و توان مخالفت آشکار نداشتند، برای اینکه از دست مسلمانان ایمن بمانند، به دروغ اظهار اسلام می‌کردند. در حالی که در باطن کافر



بودند، و هر وقت فرصت می‌یافتند، علیه اسلام دسیسه و نیرنگ به کار می‌بردند. (همان، ۲۸۹/)

لکن این دلیل، ادعای پیش گفته را اثبات نمی‌کند، زیرا برای روی‌آوری به نفاق، افزون بر ترس و طمع مالی، هدف و عامل دیگری نیز می‌توان سراغ گرفت، چه «بسیاری از منافقانی که در مجتمعات بشری دنبال هر دعوتی می‌روند و دور هر ناحق و صدایی را می‌گیرند، ... عمری را با خطر می‌گذرانند تا به حکومت و قدرت دست بیابند و اداره نظام جامعه را در دست بگیرند. چنین عاملی برای نفاق پیشگی در صدر اسلام نیز وجود داشته است، به‌ویژه آنکه رسول خدا ﷺ هم از همان اوان دعوت فرموده بود که اگر به خدا و دعوت اسلام ایمان بیاورید، ملوک و سلاطین زمین خواهید شد. بدین‌سان عقلانی و خردپذیر است که بگوییم بعضی از مسلمانان قبل از هجرت به همین منظور مسلمان شده، به دروغ اظهار اسلام کرده باشند تا روزی به آرزوی خود که همان ریاست و حکومت است برسند. و نیز ممکن است گفته شود پاره‌ای از مسلمانان در آغاز بدون اهداف شیطانی مسلمان شدند، اما در اثر پیش‌آمدهایی، در حقانیت دین به شک افتادند و سرانجام مرتد شدند، و لکن ارتداد خود را از دیگران پنهان کردند. چنان‌که از جمله «ذَلِكُمْ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا...»، و از لحن آياتی نظیر آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ﴾ (مائده/۵۴) نیز امکان چنین ارتداد و نفاقی استفاده می‌شود...».

افزون بر این همه، آن دسته از مشرکین مکه که در روز فتح مکه ایمان آوردند، چگونه ممکن است اطمینانی به ایمان صادق و خالصشان داشت؟ با اینکه همه کسانی که حوادث سال‌های آخر دعوت را مورد دقت قرار داده‌اند، می‌دانند که کفار مکه و اطراف آن، مخصوصاً سران قریش، هرگز حاضر نبودند به پیامبر ایمان بیاورند. این گروه اگر در زمان فتح مکه ایمان آوردند، به خاطر آن لشکر انبوه و از ترس شمشیرهای کشیده بر بالای سرشان بود. به‌راستی چگونه ممکن است بگوییم در چنان فضای آکنده از رعب و ترس که سراسر مکه و قلب سران شرک و کفر را پر کرده بود، یکباره نور ایمان در دل‌های مشرکان تابید و نفوسشان دارای اخلاص

و یقین گشت و از صمیم دل و با شوق و رغبت ایمان آوردند و ذره‌ای نفاق در دل‌هایشان راه نیافت؟!» (همان)

علامه سپس به نقد دیدگاهی پرداخته است که می‌پندارد نفاق تا زمان رحلت رسول خدا ادامه داشت و از آن پس نفاقی وجود ندارد. (همان)

در این فراز از تفسیر المیزان، همان‌سان که رویکرد تفسیر قرآن به قرآن را می‌توان دید، عنایت به طرح و پاسخگویی به پاره‌ای از شبهات درون‌دینی و تاریخی - کلامی نیز آشکار است.

اما اسلوب تعامل و مواجهه فضل الله با پدیده نفاق و تفسیر آیات قرآنی مربوط با منافقان، کاملاً عصری و ناظر به چالش‌ها و پرسش‌های امروزی است. این تفاوت را در تفسیر این آیه شریفه می‌توان دید و به تفاوت نوع نگرش و شیوه تفسیری او با علامه طباطبایی واقف شد.

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (بقره/۱۶)
 «آنان (منافقان) کسانی هستند که «هدایت» را به «گمراهی» فروخته‌اند و (این) تجارت آنها سودی نداده و هدایت نیافته‌اند.»

فضل الله در آغاز تفسیر این آیه می‌آورد:

«این آیات، داده‌های پایانی برای تبیین طبیعت اعمال منافقان و همچون اشاره‌ای به انسان‌هاست تا بدین وسیله و از راه یادکرد آثار و پی‌آمدهای زشت عملکرد منافقان، انسان‌ها را از منافقان و خط مشی منافقانه در مسیر زندگی دور کند؛ منافقانی که گمراهی و حرکت و اصرار بر آن را نسبت به هدایت پیشنهادی از جانب پیامبر ﷺ انتخاب کردند؛ هدایتی که عقل خیریباب و حق‌نهاد انسانی، درستی و حقانیت آن را درمی‌یابد.»^۱ (فضل الله، ۱/۱۵۱)

سپس تحت عنوان «مفهوم «شراء»، معیاری در تمامی اعمال انسان‌ها» می‌افزاید:
 «چنان‌که می‌بینیم، قرآن در این آیه و دیگر آیات خویش، برای هر کاری که انسان‌ها در زندگی انجام می‌دهند، بر اساس نتایج و آثار آن اعمال، واژه «شراء» (=خرید و فروش) را به کار می‌برد و در نتیجه تمامی کارهای انسان در زندگی، نوعی دادوستد است که تابع و پیروی از سود و زیان عام و یا خاص هر عمل



است. بدین ترتیب در برابر هر کاری که انسان انجام می‌دهد و یا سخنی که ابراز می‌دارد، عوض و بدلی وجود دارد. گاه انسان با انجام برخی از کارها، جان، زندگی و خویش را می‌خرد و آن هنگامی است که عمل انسان دارای پی‌آمدهای ایجابی و مثبت در عرصه زندگی و آینده باشد (چه در بُعد مادی و یا معنوی)، حتی در موضوع قربانی کردن جان و مال - که به ظاهر رفتار بدون پاداش و عوض انگاشته می‌شود- پاداش و عوضی در کار است، اما پاداش اخروی برای مؤمنان و پاداش شخصی برای عموم.^۹ (همان)

آیات زیر نمونه‌ای از آیات قرآنی هستند که به نظر فضل الله فضای پیش گفته را ترسیم و ایحاء می‌کند:

﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْقَوْلُ الْعَظِيمُ﴾ (توبه/ ۱۱۱)

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (بقره/ ۲۰۷)

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (صف/ ۱۱-۱۰)

فضل الله با الهام از این آیات، بدین رهیافت کلی می‌رسد که:

«زندگی در تمامی ساحت‌ها و میدان‌ها، برنامه خرید و فروش با خدا و یا شیطان است. پس انسان چیزی را نمی‌دهد، مگر آنکه چیزی در برابر آن می‌ستاند و در این دادوستد یا سود می‌کنند، و آن هنگامی است که نتایج این تجارت نیک، و به سود خریدار و فروشنده باشد، و گاه تجارت به زیان می‌انجامد، و آن وقتی است که آثار نیک نداشته و به مصلحت فروشنده و خریدار نباشد.» (همان،/ ۱۵۶)

ایشان بر پای‌بست چنین رهیافتی، به تمامی کسانی که در خط دعوت‌گری الهی قرار دارند، سفارش می‌کند که:

«فضای ذهنی مردم را برای پذیرش این اندیشه قرآنی فراهم آورند؛ اندیشه‌ای که می‌خواهد انسان‌ها، سود و زیان اخروی را- اگر نه شدیدتر و بالاتر- دست‌کم به پیمانه سود و زیان دنیوی احساس کنند. شاید بتوان گفت این روش از میان

سایر روش‌ها، بیشترین ارتباط و پیوند را با هدف قرآن از کارها و اعمال انسان‌ها دارد؛ به این معنا که قرآن می‌خواهد مردمان در تمامی امور و ساحت‌های دنیوی در فضای آخرت زندگی کنند تا رفتار و اعمال آنان در دنیا تحت تأثیر ذهنیت و روحیه زیستن در قرب و آستان خدای متعال باشد.» (همان، ۱۵۷/)

او برای آنکه این باور را برای تمامی کسانی که در مسیر دعوت الی الله هستند، تثبیت و مستند سازد، اسلوب دعوت‌گری خود قرآن را شاهد می‌آورد که در هنگام دعوت کافران و مشرکان، چگونه از خسارت و زیان آنان در صورت اعراض از حق و گرایش به باطل سخن گفته است؛ ﴿قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ (زمر/۱۵)؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنْفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُخْشَرُونَ﴾ لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعًا فَيَجْعَلُهُ فِي جَهَنَّمَ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (انفال/۳۶-۳۷)

همین‌سان به آیات شریفه‌ای که فوز و رستگاری در آخرت را همچون عوض و بدلی در برابر اعمال نیک و صالح انسان‌ها، مقیاس رستگاری انسان معرفی کرده است، استناد می‌جوید؛ ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَمَتَاعٌ الْغُرُورُ﴾ (آل عمران/۱۸۵)؛ ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (توبه/۷۲) (همان، ۱۵۸/).

چنان‌که پیداست، فضل‌الله با اجتهاد و تلاش و نگاه سیستمی به آیات قرآن در سوره‌های مختلف، موضوع زنده و دارای پیوست و ارتباط تنگاتنگ با زندگی و حیات امروزی انسان‌ها را برمی‌کشد و همین، راز نگره متفاوت فضل‌الله و علامه طباطبایی به شمار می‌رود، بدین معنا که هر یک از دو نفر در فهم کلام الهی، روش تفسیر قرآن به قرآن دارد، اما فضل‌الله واقع‌مدار، میدانی‌نگر و در جدال با عنینیت زندگی اجتماعی است. از این سبب، آن‌گاه که بر آستانه قرآن می‌نشیند، پرسش‌های اجتماعی و برگرفته از عرصه حیات جوامع انسانی و اسلامی را بر قرآن عرضه می‌دارد و در پی پاسخ‌بایی کاربردی و اجرایی از دل نصوص قرآنی است. این در



حالی است که دیگر قرآن‌پژوهان و از جمله علامه طباطبایی، بیشترین پرسش‌های خویش را از درون اندیشه اسلامی برمی‌کشند و به آیات مرتبط با آن موضوع در قرآن عرضه می‌دارند. و نیز در مواردی این پرسش‌ها از متن مفاهیم نصوص قرآن برگرفته و با سایر آیات مربوط به آن موضوع ارزیابی و سنجش می‌شود.

۲- از نمونه‌های دیگر رهیافت به شاخصه استحيائی و اجتماعی تفسیر «من وحی القرآن» و نیز شناخت بیشتر نگاه‌های متفاوت تفسیری المیزان و «من وحی القرآن»، می‌توان به تفسیر معنا و مفهوم «عهد» که در آیه نخست سوره مبارکه مائده آمده است، اشاره کرد؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةِ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحَلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ (مائده/۱).

فضل الله بر پایه روش و اسلوب تفسیری خویش، در آغاز به واژه‌شناسی این آیه شریفه پرداخته است. از میان واژه‌هایی که مبنای تحلیل و استفاده‌های تفسیری او قرار گرفته، واژه «عهد» است که به‌طور مسوط، آن را توضیح می‌دهد و سپس بر پایه شمول و گستره معنایی آن، به تفسیر آیه مورد نظر و با استمداد و ایحاء از سایر آیات متناظر می‌پردازد. از این‌رو، ما تنها معنای این واژه از منظر علامه را می‌آوریم و سپس به مباحث تفسیری او می‌پردازیم:

«عقود، جمع عقد - به معنای پیمان انعقاد یافته - استوارترین پیمان‌هاست. فرق بین عقد و عهد آن است که در مفهوم عقد، گره استحکام و استواری بیشتر نهفته است. و نیز عقد، جز بین دو نفر منعقد نمی‌گردد، حال آنکه عهد، گاه از سوی یک نفر انجام می‌شود. پس هر عهدی عقد نیز هست، اما برخی از عقدها، عهد نیست. اصل معنای عقد، گره‌زدن چیزی به چیزی دیگر است. و مراد از عقد در این آیه، هر نوع قراردادی است که میان دو شخص بالغ و عاقل، از روی اختیار و رضایت خاطر انجام شود؛ در هر موضوعی که باشد، مشروط به اینکه حلالی را حرام و یا حرامی را حلال نسازد.»^۱ (همان، ۱۰/۸)

پس از این بحث معناشناختی، فضل الله به تبیین و تفسیر آیه پرداخته و از حکمت آغاز سوره با نام مؤمنان، و یادکرد عهد و پیمان در نخستین فرمان‌های آیه سخن گفته است؛

«روی سخن در سوره شریفه با مؤمنان است، زیرا این سوره مشتمل بر شمار افزونی از احکام و تشریحات دینی است که انجام آنها مستلزم ایمان است؛ ایمانی که از مرز التزام فکری صرف بگذرد و پا به مرز عمل، حرکت و تمرین باورهای دینی در عرصه رفتار بگذارد.»^{۱۱} (همان)

علامه سپس در بیان ارتباط میان ایمان به خداوند و اصل وفاداری به قراردادهایی که با دیگران و در تعامل با افراد جامعه نیازمند بدان است، می‌افزاید:

«اولین خطاب سوره به مؤمنان، دستور و فاکردن مؤمنان به پیمان‌هاست، و اینکه هر مؤمنی باید مسئولیت قراردادهای و پیمان‌های الزامی خویش را بر دوش بگیرد. چه، انسان مؤمن در زندگی فردی و اجتماعی، التزام خود را بر اصل رعایت و حفظ پیمان‌ها و احترام به قراردادهایی که با دیگران می‌بندد - از رهگذر ایمان و حرکت در خط آن - پذیرفته است. پیامد این نگره آن است که وفای به پیمان‌ها از مصادیق طاعت الهی و سرپیچی از آن، معصیت خداوند است.»^{۱۲} (همان/۱۲)

ره‌آورد‌های مثبت اصل وفاداری به قرارداد و پیمان‌ها در تعامل اجتماعی، همچون امنیت روحی و روانی، اعتمادسازی، رخت بر بستن خوف و ترس از عرصه زندگی، از مهم‌ترین ویژگی‌هایی است که در نگره علامه فضل‌الله، جامعه اسلامی را از سایر جوامع متمایز می‌سازد. اما در تعیین مراد و مقصود از عهدی که آیه شریفه، وفای به آن را از مؤمنان خواسته است، علامه چهار احتمال را از طبرسی در مجمع البیان نقل می‌کند:

یک. پیمان‌های حمایتی که در دوره جاهلی بین افراد و قبایل بسته می‌شد. در این صورت، مفاد آیه شریفه، امضای تداوم و اعتبار آن پیمان‌ها بعد از اسلام است، هر گاه به تعدی از حدود الهی نینجامد.

دو. پیمان‌هایی که خداوند از بندگان خویش مبنی بر ایمان و رعایت حلال و حرام گرفته است.

سه. پیمان‌هایی که مردم با یکدیگر می‌بندند؛ مانند، نکاح، خرید و فروش و... . چهار. پیمان‌هایی که خداوند از اهل کتاب گرفته است تا نسبت به بشارت‌های تورات و انجیل در بعثت رسول خاتم صلی الله علیه و آله وفادار بمانند. (طبرسی، ۱۹/۳)



پس از یادکرد این چهار احتمال، فضل الله دو پرسش را مطرح می‌کند: نخست اینکه آیا دلیلی برای تخصیص آیه شریفه وجود دارد یاخیر؟ دیگر اینکه شکل پیمان‌ها و مصادیق آن در گذر زمان تغییر و تحول بسیار یافته است، آیا پیمان‌های جدید مشروعیت دینی دارند تا در عموم آیه شامل شوند و الزام دینی داشته باشند، یا اینکه در نگره دینی، تعهدات و عقود مالی و غیر مالی، جز در قالب‌های شناخته شده آن مشروعیت ندارد و التزام بدان‌ها واجب نیست؟

پاسخ فضل الله به پرسش نخست آن است که تمامی اشکال و گونه‌های پیمان در گستره معنای «عقد» می‌گنجد. او در آغاز، عهد و پیمان‌های ممکن و موجود را به پیمان انسان با خود (نذر، سوگند و...)، با خدا (پیمان بندگی و طاعت) و با دیگران (گونه‌های جدید و قدیم قراردادهای اجتماعی) تقسیم می‌کند و هر سه نوع را داخل در حوزه معنای آیه شریفه می‌داند و بر آن است که:

«و هذا التخصیص لعموم الآیة الشامل لجميع العقود لا وجه له بمقتضى دلالة الجمع المعرف باللام على ذلك لذا قد تكون واردة على سبيل القاعدة العامة التي تشمل كل عقد.» (فضل الله، ۸/۱۸)

«تخصیص آیه شریفه به موارد پیش گفته وجهی ندارد، زیرا آیه شریفه به مقتضای آنکه جمع معرف به الف و لام [=العقود] است، دلالت بر عموم دارد و به مثابه اصل و قاعده عامی است که همه پیمان‌ها را شامل می‌شود.»

او سپس به ادله دیگری اشاره می‌کند که بیانگر عموم و شمول آیه کریمه است. این ادله شماری از نصوص قرآنی و دسته‌ای از نصوص روایی است:

الف) ادله قرآنی

۱- ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (اسراء/۳۴)

۲- ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَ لَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (توبه/۴)

در این آیه شریفه، وفاداری به پیمان در شرایطی محترم و بایستی شناخته شده است که از یک سو، طرف معاهده کفار و مشرکان بودند و از جانب دیگر، مسلمانان در آن زمان دارای قدرت و شوکت و مشرکان در نهایت ضعف به‌سر

می‌بردند. این بیانگر آن است که در وفای به پیمان بین مؤمن و کافر، و بین آن زمان که حفظ پیمان به ضرر باشد یا به سود، تفاوتی وجود ندارد، بلکه در تمامی احوال و شرایط، شکستن پیمان، ناروا و ناپسند است.

(ب) ادله روایی

۱- امام علی علیه السلام در نهج البلاغه فرموده است: «فإنه ليس من فرائض الله شيء الناس أشدُّ عليه اجتماعاً، مع تفرُّق أهوائهم و تشتت آرائهم، من تعظيم الوفاء بالعهود، و قد لزم ذلك المشركون في ما بينهم - دون المسلمين - لما استولبوا من عواقب الغدر.» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)

۲- از همان حضرت نقل شده است که فرمود: «إنَّ الله تبارك و تعالی لا يقبل إلَّا العمل الصالح، و لا يقبل الله إلَّا الوفاء بالشروط و العهود.» (مجلسی، ۱۲۰/۶۴)

«خداوند جز کار نیک و جز وفای به عهد و پیمان را نمی‌پذیرد.»

۳- در روایت دیگر از امام جعفر صادق علیه السلام روایت شده است: «ثلاث لم يجعل الله عزَّ و جلَّ لأحد فيهنَّ رخصة: أداء الأمانة إلى البر و الفاجر، و الوفاء بالعهد للبر و الفاجر، و بر الوالدين برِّين كانا أو فاجرین.» (همان)

«سه چیز است که خداوند برای هیچ کس اجازه ترک آن را نداده است: ادای امانت به صاحب آن، چه نیک کردار باشد یا بدکار، وفای به عهد، چه به نیک کردار یا بد کردار، احسان به پدر و مادر، چه نیک کردار باشند، یا بد کردار.»

بدین ترتیب نتیجه می‌گیرد که اصل وفای به قراردادهای پیمان‌ها در اندیشه اسلامی بر اساس عدالت استوار است و نه منافع و یا سود و زیان مادی طرف‌های قرارداد، و این معیاری است که می‌باید دستورالعمل تمامی افراد، جوامع و دولت‌های حاکم بر جوامع بشری قرار گیرد تا قوی و ضعیف در حفظ پیمان‌ها و التزام به تعهدات خویش، همسان و برابر باشند.

در پاسخ پرسش دوم، فضل الله از دو دیدگاه یاد می‌کند: دیدگاهی که پیمان‌ها را در قالب‌های شناخته و تاریخی اسلامی آن معتبر و الزام‌آور می‌شناسد، و دیدگاه دیگری که به تمامی پیمان‌ها، در اشکال موجود و آینده آن - که بر اساس نیازهای



جوامع انسانی پدید می‌آید- به دیده مشروعیت و اعتبار نگریسته و در چارچوب اصول کلی دینی، وفا و التزام به آنها را واجب می‌شمارد؛

«گروهی از فقها بر اساس اطلاق آیه - که شامل تمامی عقود شناخته برای مردم در گذشته و سایر عقود و پیمان‌هایی می‌شود که در معاملات امروز رایج است و یا بر اساس نیاز، در آینده پدید می‌آید- همه این قراردادها و تعهدات را مشروع و الزام‌آور دانسته‌اند و دلیلی بر تخصیص آیه به پیمان‌های گذشته و شناخته نمی‌بینند. گروهی نیز پا فراتر نهاده و گفته‌اند خداوند کار دادوستد را به خود مردم وا نهاده و شیوه و شکل خاصی را تشریح نکرده است، و بر این باورند که تمام آنچه را که شرع اسلامی در این ساحت انجام داده، وضع و تعیین قواعد عامی است که می‌باید همگان در آن خط سیر و بر مبنای آن قواعد حرکت کنند، اما در حدود و چارچوب آن قواعد کلی، انسان‌ها در شیوه و شکل دادوستدها کاملاً آزادند. و من به همین نظر تمایل دارم که بر اساس آن، تمامی انواع دادوستدها و پیمان‌هایی که در آینده و متناسب با نیازهای زمان و جوامع پیش می‌آید، در مشروعیت خویش نیاز به دلیل دیگر و یا شمول آن تحت عناوین یکی از اشکال دادوستدهای گذشته ندارد، زیرا آیه شریفه برای اثبات مشروعیت تمامی این تعهدات و قراردادها کافی است.»^{۱۳} (فضل الله، ۱۸/۸)

علامه طباطبایی در میزان، در تفسیر همین آیه شریفه، تنها به یادکرد دو مطلب، آن هم به گونه اجمال پرداخته است. مطلب اول مراد از عهد مذکور در آیه است که هر چند احتمالات چهارگانه پیش گفته از طبری را مخالف با اطلاق آیه می‌شمارد، اما در تبیین حوزه شمول آن تنها به یادکرد این نکته بسنده می‌کند که پیمان‌های میان مردم و خدا و قراردادهای مادی و معنوی، جملگی در فراخنای مفهومی عهد می‌گنجد. (طباطبایی، ۱۵۸/۵)

جمع‌بندی

بدین‌سان و بر پایه آنچه آمد، به شماری از نتایج روش‌شناختی تفسیری فضل الله دسترسی پیدا می‌کنیم:

یک. اسلوب استحيائی در تفسیر قرآن را می‌توان از ابداعات علامه فضل الله در کار تفسیر قرآن قلمداد کرد.

دو. کلید فهم روش شناختی و اساسی‌ترین شاخصه تفسیری علامه فضل الله، روش تفسیری استحيائی است.

سه. قرآن در فهم و تفسیر خویش بسنده است و مفسر باید در کار تفسیر قرآن، بیشترین مدد را از متن قرآن بگیرد.

چهار. در روش استحيائی، بیشترین توجه و اتکای مفسر بر داده‌های زبانی و اسلوب بیانی قرآن و الفاظ و کلمات آن است، چه در آیه و آیات موضوع تفسیر و یا سایر آیات متناظر با آن آیه و آیات.

پنج. فضل الله پیش از ورود به هر مبحثی مربوط به تفسیر آیات شریفه قرآنی، به تبیین معانی کلمات و واژگان قرآنی می‌پردازد تا گستره و ظرفیت معنایی آن کلمات و نیز وجوه کاربرد آن را در اسلوب بیانی زبان عربی مشخص کند و بستر فهم و داده‌های تفسیر پسینی از این واژگان را فراهم آورد.

شش. فضل الله با آنکه نقش اصلی و نخستین را در تفسیر قرآن به خود قرآن می‌دهد، لکن از کاربست روایات معتبر تفسیری نیز فروگذار نمی‌کند.

هفت. بارزترین وجه تمایز اسلوب تفسیری فضل الله با سایر مفسرانی چون علامه طباطبائی رحمته‌الله‌علیه که به روش تفسیر قرآن با قرآن شهره‌اند، در رویکرد استحيائی است.



پی نوشت‌ها:

۱- من هنا، نرى ضرورة دراسة هذا الأسلوب الاستيحائي القرآنى فى التفسير، لأنه الأسلوب الذى يجعل الإنسان ينطلق من الآية إلى عوالم أخرى، من خلال طبيعة الغايات التى تتحرك إليها، مما تلتقى به فى أكثر من أفق، فى نطاق القواعد الإسلامية والعربية العامة. وهذا هو الذى يجعلنا ننقل من الصورة المادية إلى الصورة المعنوية، ومن التجربة التاريخية للمجتمع الذى نزل القرآن فيه وعالج مشاكله وتحدياته وقضياه، إلى التجربة الجديدة التى نواجه فيها تحديات الواقع ومشاكله، الأمر الذى يجعل للقرآن صفته «الحركية» إلى جانب الصفة التشريعية والتوجيهية والوعظية ونحو ذلك.

۲- وفى ضوء ذلك، قد نستطيع الوقوف مع الروايات الكثيرة الواردة عن الأئمة عليهم السلام والمفسرة لبعض آيات القرآن بأهل البيت عليهم السلام لنجد أن البعض منها كان مختصاً بهم «كآية التطهير» و«المودة فى القربى»، بينما كانت الآيات الأخرى منطلقة فى الخط العام الذى يمثل أهل البيت عليهم السلام النموذج الأكمل له، كآية «الرأسخون فى العلم» و«لكل قوم هاد» و«فستلوا أهل الذکر» و«من عنده علم الكتاب» و«كونوا مع الصادقين» و«ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا وإذا كانت بعض الآيات قد نزلت فيهم، فى مواردها الخاصة، فى أسباب النزول، فإنها انطلقت لتمتد فى الخط العام للقضية المطروحة فيها.

۳- القرآن يتحدث عن الناس كلهم، عندما يتحدث عن الآيات التى يبينها لهم؛ لعلمهم يتذكرون، و يتفكرون، و يعقلون، فلا يختص بجماعة دون جماعة، مما يفرض أن الفكرة الظاهرة من القرآن هى الفكرة التى يريد الله للناس أن يحملوها و يتحركوا فى تفاصيلها الفكرية والعملية، مع اختلافهم فى طبيعة المستوى ذهنى فى استيعاب خصائصها، كغيرها من الكلمات العربية البليغة التى يختلف الناس فى فهم مداليلها تبعاً لاختلاف ثقافتهم.

۴- القرآن ليس كلمات لغوية تتجمد فى معناها اللغوى، بل هى كلمات تتحرك فى أجواء روحية وعلمية، ولهذا فإننا لا نتعامل مع آياته كتعاملنا مع النصوص الأدبية المجردة التى تتحرك مع الفكرة بعيداً عن أجواء الواقع، بل إننا نشعر أنه حياة تتحرك وتعطى وتوحى وتهدى وتقود إلى الصراط المستقيم فقد كانت آياته تنزل فى أجواء حركة الدعوة الإسلامية لتراقب نقاط ضعفها وقوتها فى خطوات الداعية وفى تحديات الواقع، لتضع لها القواعد الحية التى تقوى جوانب الضعف وتحمى القوة من عوامل الانهيار وتوجه الخطوات إلى أهدافها.

٥- و فى ضوء ذلك، قد نحتاج إلى الوقوف أمام الأحاديث الواردة فى قضايا التفسير بشكل دقيق، لأنّ، صورة المضمون التفسيري هى صورة القرآن فى الوجه الفكرى الذى يتقدم إلى الناس فى تخطيطه للإنسان و للحياة، و فى تكوينه للذهنية العامة للمسلم فى نظرتة إلى الوجود كلّ، مما قد يترك تأثيراته السلبية أو الإيجابية لدى الباحثين فى حركة الصراع بين الإسلام و الكفر.

٦- و قد أفاض المفسرون عدة جوانب من الآيّة، فتحدثوا عن اليهود الذين اتبعوا السحر، هل هم الذين كانوا على عهد سليمان، أم غيرهم؟ و تحدثوا عن كلمة «تتلو» هل هى بمعنى تقرأ أم تكذب أم تتبع؟ و عن كلمة «على ملك سليمان» هل هى فى عهده أم فى ملكه نفسه؟ و عن «و ما أنزل على الملكين» هل هو متعلق بكلمة «و اتبعوا» أم بكلمة: «يعلمون الناس السحر» ليكون معطوفا على السحر؟ و عن شخصية هاروت و ماروت، هل هما ملكان أم شيطانان أم آدميان؟ و غير ذلك من الأبحاث... و إننا لا نجد مجالا مفيدا للإفاضة فى ذلك فى ما سيقّت له الآيّة، لأنّ البحث عن شخصية اليهود أو شخصية الملكين لا يجدنا شيئا مادامت القضية فى الآيّة واردة فى سياق إعطاء الصورة للسلوك اليهودى كطابع عام يطبع الشخصية التاريخية والمعاصرة، أمّا الملكان فإنّ المقصود من حديثهما هو اعتبارهما مصدرين خيرين، أو غير شريرين على الأقل، من دون دخل لشخصيتهما فى الموضوع.

٧- و قد أفاض المفسرون كثيرا فى الحديث عن الدابة، فى طبيعتها الإنسانية، والحيوانية، و فى صفاتها الغريبة و فى كيفية خروجها و مضمون كلامها، مما لم يثبت به حجة قاطعة، و قد لاحظنا أن القرآن وضعها فى موضع الإبهام، ولم يفصل أى شىء من هذه الأمور، فلنترك الخوض فى ذلك كله، لأنّه مما لا فائدة فيه على مستوى النهج القرآنى فى مضمونه وإيحاءاته.

٨- ربما كانت هذه الآيات إيحاء ختاميا بطبيعة عملهم... و ذلك كإشارة إيحائية للإنسان بالابتعاد عنهم، و عن خطهم العملى فى الحياة على أساس النتائج السيئة الناتجة عنه. أولئك المنافقون الَّذِينَ اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى، و ذلك من خلال اختيارهم الضلال، الذى أصروا عليه و ساروا فيه، على الهدى الذى قدمه لهم الرسول، و وعاه العقل من خلال الحق الكامن فيه و الخير المنفتح عليه.

٩- و نلاحظ - فى هذا المجال - أن القرآن الكريم يركز فى هذه الآيّة و فى غيرها من الآيات، على كلمة «الشراء» فى كل عمل يقوم به الإنسان فى حياته، على أساس النتائج



السيئة و الحسنه التي تنتج عنه، مما يجعل من مجموعة الأعمال الإنسانية في الحياة عملا تجاريا يخضع للربح و للخسارة في طبيعته العامة و الخاصة، فهناك عوض و معوض في كل حركة يتحركها، و في كل كلمة يتكلمها، فقد تشتري ببعض الأعمال نفسك و مصيرك و حياتك عندما يكون للعمل نتائج إيجابية على قضية الحياة و المصير، سواء في ذلك على المستوى المادى أو المستوى المعنوى، حتى في مجال التضحية بالنفس أو بالمال مما يدخل في عملية العطاء بلا مقابل، فإن القضية لا تخلو من العوض، ولكنه العوض الأخرى للمؤمنين، و العوض النفسى بشكل عام.

١٠- بالعقود: جمع عقد بمعنى معقود و هو أوكد العهود، و الفرق بين العقد و العهد، أن العقد فيه معنى الاستيثاق و الشدّة، و لا يكون إلا بين متعاقدين. و العهد قد ينفرد به الواحد، فكل عهد عقد، و لا يكون كل عقد عهدا، و أصله عقد الشيء بغيره. و المراد بالعقد هنا - كل التزام جرى بين بالغين عاقلين عن طيب نفس على أى شى كان، بشرط أن لا يحرم حلالا أو يحلل حراما.

١١- بدأ السورة بتوجيه النداء إلى المؤمنين خاصة، لأنها تشتمل على الكثير من التشريعات التي تتوقف على صفة الإيمان التي تستلزم موقفا يتجاوز دائرة الالتزام الفكرى المجرد، إلى دائرة العمل و الممارسة و الحركة.

١٢- و جاء النداء الأول أمراً بالوفاء بالعقود «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» إذا لا بدّ للمؤمن من تحمّل مسئولية التزاماته التعاقدية و التعاهدية التي لا يجوز له نقضها و لا الانحراف عنها، لأنّ المؤمن يرتكز في حياته الذاتية و الاجتماعية على قاعدة ثابتة من العهود و المواثيق التي عاهد عليها الله من خلال ما أُلزم به نفسه من السير على خط الإيمان، و ما يفرضه من احترام.

١٣- و ذهب بعضهم إلى الرأى الثانى انطلاقا من أنّ العموم في الآية يدل على شمولها لكل عقد سواء كان من العقود المتعارفة لدى الناس في العصور السابقة أو من العقود المستحدثة في المعاملات الحاضرة، أو كان من العقود التي يحتاج الناس إلى استحداثها في المستقبل و ليس هناك أى وجه لتخصيص ذلك بما ذكر، لأنّ الجانب الإيضائى الذى يتحدّث عنه الرأى الأوّل، لا يملك دليلا مخصصا بل قد يذهب البعض إلى أبعد من ذلك، فيرى أنّ الله ترك للناس أمر التعامل، فلم يشرع لهم فيه شريعة خاصة من حيث الشكل و المضمون، بل

كل ما هناك أنه وضع قواعد عامّة للأسس التي ينبغي لهم أن يسيروا عليها في ممارستهم أو استحداثهم، فمن أخذ بهذه القواعد، كان له أن يمارس حريته في التعامل كيف شاء و بالطريقة التي تناسبه، و نحن نميل إلى هذا الرأي. و بذلك نجد أن ما يستحدثه من عقود جديدة اقتضتها التطورات الحياتية للعلاقات و الحاجات الاقتصادية لا يحتاج في شرعيته إلى نصوص خاصة، أو إلى إدخاله تحت عناوين شرعية مما كان متعارفاً من أساليب التعامل السابقة، فإن الآية كافية في إثبات ذلك.

منابع و مأخذ

۱. قرآن كريم.
۲. نهج البلاغه.
۳. طباطبائي، سيد محمد حسين؛ الميزان في تفسير القرآن، چاپ دوم، قم، مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، ۱۳۹۰ق.
۴. طبرسي، فضل بن حسن؛ مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، مكتبة العلمية الاسلاميه، بی تا.
۵. عظيمي، محمد جواد؛ «گفتگو با استاد محمد حسين فضل الله»، آيينه پژوهش، سال دوم، شماره اول، تيرماه و خردادماه ۱۳۷۰ش.
۶. فضل الله، سيد محمد حسين؛ من وحى القرآن، چاپ دوم، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۱ق.
۷. مجلسي، محمد باقر؛ بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۱۲ق.