

منطق تفسیر در نگاه طبرسی

محمد بهرامی

ابوعلی فضل بن حسن طبرسی از دانشمندان بزرگ قرن پنجم و ششم هجری و از برجسته ترین مفسران شیعه است.

مرحوم طبرسی با بسیاری از دانشهای عصر خویش آشنایی داشت و در برخی از علوم، مانند صرف و نحو، معانی و بیان، لغت، شعر، حساب، جبر، تفسیر و علوم قرآنی صاحب نظر بود.

مفسر بزرگ شیعه آثار بسیاری به جهان علم و اندیشه عرضه داشت، اما سوگمندان تنها تعدادی از آن آثار بر جای مانده است. «مجمع البیان» و «جوامع الجامع» از جمله آثار برجای مانده از مرحوم طبرسی است. این دو اثر که در راستای آشنا ساختن مسلمانان با معارف بلند قرآن و دانشهای قرآنی سامان گرفته از مهم ترین و بهترین آثار قرآن پژوهی است.

ویژگیهای فراوان این دو اثر، زمینه ساز رویکرد بسیاری از مفسران و قرآن پژوهان به آنها گشته، به گونه ای که مفسران، تفسیر مجمع و جوامع را بسیار ارج می نهند و در جای جای آثار خویش از آنها سود می جویند.

مجمع البیان و جوامع الجامع از دریچه های مختلفی در خور امعان نظر است، اما آنچه در این نوشتار می آید نگاهی است تطبیقی به تفسیر طبرسی و هرمنوتیک با نحله های متفاوت آن. در این رویکرد همانندی های تفسیر طبرسی و هرمنوتیک تبیین می شود و تفاوت های آن دو بر جسته می گردد.

متن محوری و مؤلف گرایی

اصطلاح تفسیر در طول تاریخ تفسیر تعریفهای گونه گون چندی به خود گرفته است؛ از جمله:

«التفسیر هو الکلام فی أسباب نزول الآیة و شأنها و قصتها.»^۱

«التفسیر کشف معانی القرآن و بیان المراد اعمّ من أن یکون بحسب اللفظ أو بحسب المعنی.»^۲

«التفسیر إخراج الشیء من مقام الخفاء إلى مقام التجلی.»^۳

«علم التفسیر الباحث عما أراد الله سبحانه بکلامه المجید.»^۴

«التفسیر علم یبحث فیہ عن أحوال الکتاب العزیز.»^۵

در این میان مرحوم طبرسی مفسر برجسته شیعه، دو تعریف برای تفسیر در دو کتاب «مجمع البیان» و «جوامع الجامع» می آورد:

الف. «التفسیر کشف المراد عن اللفظ المشکل.»^۶

ب. «التفسیر هو الکشف عما یدلّ علیه الکلام.»^۷

با نظر داشت واژه قرآن، تعریف نخست نشان می دهد: تفسیر قرآن کشف است، کشف مراد خداوند است و کشف مراد خداوند از آیات مشکل قرآن است.

واژگان تعریف دوم نیز حکایت از آن دارد که تفسیر قرآن کشف است، کشف مدلول است و کشف مدلول آیات قرآن است.

بر اساس تعریف نخست، عنوان مفسّر زبینه کسی است که بتواند به مراد خداوند از آیات و واژگان مشکل قرآن دست یابد. و بر اساس تعریف دوم مفسّر کسی است که مدلول آیات قرآن را کشف کند. بنابراین می توان نتیجه گرفت تعریف دوم اعم از تعریف اول است؛ چه اینکه:

۱. در تعریف اول هدف کشف مراد خداوند است که آن مراد، همان دلالت تصویری است، اما در تعریف دوم هدف مدلول آیات است که مدلول آیات اعم از مدلول تصویری و مدلول تصدیقی است.

۲. در تعریف نخست، موضوع، تفسیر آیات مشکل قرآن است، ولی در تعریف دوم، موضوع، تمامی آیات است و عملیات تفسیر محدود به بخشی از آیات قرآن نیست.

با این دو تلقی از تفسیر، اگر مرحوم طبرسی را معتقد به تعریف اول بدانیم و تعریف دوم ایشان را به تعریف نخست مقید کنیم ایشان در شمار مفسرانی قرار می گیرد که در فهم متن «مؤلف گرا» هستند و برای خواسته های مخاطب متن در فهم متن هیچ ارزشی قائل نیستند. در نتیجه تفسیر طبرسی و هرمنوتیک شلایرماخر، ديلتای و هرش از جهت هدف بسیار همخوان خواهد شد؛ چه اینکه در این سه نوع هرمنوتیک نیز کانون اصلی بحث، مؤلف متن است؛ در هرمنوتیک شلایرماخر هدف ذهنیت مؤلف است و نیت مؤلف به عنوان یک امر آگاهانه مورد پذیرش شلایر نیست و هدف هرمنوتیک خواننده نمی شود و در هرمنوتیک هرش، هدف، نیت و مراد پدید آورنده متن است؛ به گونه ای که بی توجهی به نیت مؤلف زمینه ساز نایافتن معنای متن است.

بنابراین، چه هدف هرمنوتیک را ذهنیت مؤلف بدانیم و چه نیت صاحب متن، در نهایت آنچه ملاک و محور قرار می گیرد پدید آورنده متن است.

افزون بر این تفاوت دیگری نیز میان تفسیر مورد نظر طبرسی با هرمنوتیک وجود دارد و آن تفاوت در موضوع تفسیر و هرمنوتیک است. برابر تعریف نخست، بر کشف مراد از الفاظ یا آیات غیر مشکل قرآن اصطلاح تفسیر صادق نیست و موضوع تفسیر تنها آیات مشکل قرآن است، اما در هرمنوتیک - اعم از رمانتیک و جدید - موضوع تمام اجزاء و ارکان تشکیل دهنده یک متن است؛ به گونه ای که بر هرگونه عملیاتی که در راستای فهم یک متن انجام گیرد - چه واژگان آن متن از مشکلات به شمار آید و چه از بدیهیات - عنوان هرمنوتیک تطبیق می کند.

شواهد بسیاری در «مجمع البیان» و «جوامع الجامع» مرحوم طبرسی را یک مفسر «مؤلف گرا» نشان می دهد. برای نمونه ایشان در تفسیر آیات زیر در پی تبیین مراد است:

«سنقرئک فلاتنسی. إلا ما شاء الله إنه يعلم الجهر و ما یخفی» اعلی/۶-۷

«بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء» مائده/۶۴

«و ما منع الناس أن یؤمنوا إذ جاءهم الهدی إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولاً»

اسراء/۹۴

«والصابرین فی البأساء و الضراء و حین البأس» بقره/۱۷۷

«یلقی الروح من أمره علی من یشاء من عباده لینذر یوم التلاق» غافر/۱۵

احتمال دوم آن است که مرحوم طبرسی، تفسیر قرآن را کشف مدلول آیات قرآن بدانند؛ یعنی ایشان در تفسیر جوامع الجامع که پس از تفسیر مجمع البیان نوشته است از دیدگاه پیشین خویش عدول کرده تفسیر را «الکشف عما یدلّ علیه الکلام» معرفی می کند. در این صورت نویسنده مجمع البیان تفسیر را کشف مراد نمی داند، بلکه کشف مدلول می داند که اعم از مراد و غیرمراد است. با این

فرض تفسیر طبرسی از جهت هدف از هرمنوتیک شلایرماخر، دیلتای و هرش فاصله می گیرد و با هرمنوتیک های دیگر و گادامر همخوانی بیشتری نشان می دهد. هدف تفسیر بر اساس تعریف دوم، مدلول کلام یا آیات قرآن می شود و تفسیر، جنبه «متن محوری» به خود می گیرد و دست یابی به مراد صاحب متن یا ذهنیت وی ناممکن خوانده می شود.

انحصارگرایی در تفسیر قرآن

تفسیر و تفسیرنگاری در جهان اسلام مراحل دشواری را پشت سر گذاشته است در سده های نخست اسلام، گروه ها و فرقه هایی تفسیر آیات قرآن را به افراد خاصی اختصاص می دادند و به روایاتی از معصومین (ع) و سیره صحابه و تابعان استناد می کردند و دیگران را تنها با بهره وری از روایات مجاز در تفسیر می دانستند.

برخی از دلایل ایشان عبارت است از:

«عن النبی (ص) و عن الأئمة القائلین مقامه (ع): انّ تفسیر القرآن لایجوز إلاّ بالأثر الصحیح و النصّ الصحیح.»

«عن النبی (ص) انه قال: من فسّر القرآن برأیه فأصاب الحقّ فقد أخطأ.»

«کره جماعة من التابعین القول فی القرآن بالرأی، کسعید بن المسیب و عبیده السلمانی و نافع و

سالم بن عبدالله و غیرهم.»

در برابر این جریان فکری که پیروان در خور توجهی داشت مرحوم طبرسی موضع گیری کرد و با نقد و بررسی دلایل ایشان اصل مدعا را از درجه اعتبار ساقط ساخت. او می نویسد:

«خداوند انسانها را به فهم و درک و استنباط آیات قرآن فرا می خواند و روش رسیدن به فهم آیات را نیز روشن می سازد. خداوند آنان را که در فهم آیات قرآن می کوشند می ستاید: «لعلمه الذین یستنبطونه منهم» ۸ و کسانی را که در آیات قرآن نمی اندیشند و از تفکر و تدبیر در قرآن دوری می کنند سرزنش می کند: «أفلا یتدبّرون القرآن أم علی قلوب أقفالها» ۹. افزون بر این خداوند زبان قرآن را زبان عربی معرفی می کند: «أنا جعلناه قرآناً عربياً» ۱۰.

افزون بر آیات قرآن، پیامبر (ص) می فرماید:

«إذا جاءکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله، فما وافقه فاقبلوه، و ما خالفه فاضربوا به عرض

الحائط.» ۱۱

بر اساس این حدیث، درستی و نادرستی روایات بایستی با توجه به آیات قرآن احراز شود. بنابراین چگونه ممکن است برابر این روایت، احادیث را به آیات قرآن عرضه کنیم، با آن که قرآن از جهت معنی مفهوم نیست. در نتیجه این دلیل و مانند آن نشان می دهد ظاهر آن روایت متروک است و یا اگر آن روایت از جهت سند صحیح باشد معنایش این است که: کسی که آیات را برابر نظر و رأی خود حمل کند و به شواهد لفظی آیات توجه نکند و اتفاقاً به حق نیز برسد، به بیراهه رفته است. از پیامبر اسلام نیز روایت شده که «القرآن ذلول ذو وجوه، فاحملوه علی أحسن الوجوه» ۱۲.

مرحوم طبرسی در این سخن خویش، دو اشکال بر «انحصار تفسیر به افراد خاص» وارد می کند؛ اشکال نخست ایشان ناسازگاری مستندات این باور با آیات قرآن است؛ چه اینکه اگر گروه خاصی صلاحیت تفسیر دارند و دیگران باید از تفسیر آنها سود ببرند، پس چرا خداوند انسانها را به استنباط از

قرآن فرا می خواند و چرا گروهی را ستوده و عده ای را نکوهش می کند. افزون بر این به چه علت قرآن را به زبان عربی نازل کرده است؛ زبانی که برای تمام عرب زبانان در خور فهم است.

اشکال دوم این باور، ناسازگاری با روایات است؛ روایت عرضه احادیث به قرآن و روایتی که قرآن را دارای چند وجه معرفی می کند. واکنش مرحوم طبرسی در برابر این باورهای تنگ نظرانه، نشان از گرایش ایشان به جریان اصلاح طلبی و نوگرایی در علوم اسلامی به ویژه دانش تفسیر و علوم وابسته به آن دارد. جریانی که در جهان اسلام، قرن‌ها پیش از عصر اصلاحات در غرب رخ داد و مفسران قرآن و قرآن پژوهان را از پیشگامان اصلاحات جلوه داد.

مارتین لوتر مانند مرحوم طبرسی در برابر این اندیشه کلیسایی که شناخت تحلیلی و محتوایی از کتاب مقدس تنها بایستی از آموختن نوشته ها و آثار بر جای مانده از پیشینیان مانند آگوستین انجام گیرد مقاومت کرد و یکی از شرایط مهم فهم آیات قرآن کتاب مقدس را مراجعه مستقیم و بی واسطه به کتاب مقدس معرفی کرد. در این راستا وی بدون توجه به توصیه های اساتید خود به کتاب مقدس مراجعه مستقیم داشت و در دانشگاه متن کتاب مقدس را تفسیر می کرد؛ نه آنچه را که تفسیر و تأویل قدسیان از متون مقدس بود. ۱۳

جنبش اصلاح طلبی با استناد به وضوح و روشنی آیات کتاب مقدس، انحصار تأویل و تفسیر کتاب مقدس به کلیسا را رد کرد و همگان را به تأویل و تفسیر آن توانا اعلام کرد.

چند معنایی و معنای قطعی در تفسیر

یکی از مباحث مهم هرمنوتیک، بحث تعدد معنای متن و معنای قطعی متن است. آیا متن یک معنی دارد یا چند معنی؟ آیا رسیدن به معنای قطعی متن امکان پذیر است، یا اصولاً چیزی به نام معنای قطعی نداریم؟ برخی از دانشمندان هرمنوتیک، معتقد به تعدد معنی هستند و گروهی تک معنایی را باور دارند. و درباره معنای قطعی، عده ای بر این باورند که دست یابی به معنای قطعی و نهایی امکان پذیر است و برخی پی بردن به معنای قطعی را ناممکن می خوانند.

این بحث در تفسیر مجمع البیان نیز آمده است. نویسنده مجمع نسبت به برخی از آیات، چند معنایی را می پذیرد و نسبت به برخی دیگر منکر چند معنایی است. و از آن سو در مورد برخی از آیات به معنای قطعی معتقد است و در تعدادی از آیات معنای قطعی و نهایی را باور ندارد. ایشان آیات قرآن را به چهار گروه تقسیم می کند:

۱. آیاتی که در شمار آیات مجملات قرآن نیستند و یک معنی را بیشتر بر نمی تابند و احتمال دو معنایی یا چند معنایی در آنها نمی رود مانند:

«وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ»، «وَأَلْهَمَكُمْ إِلَهَ وَاحِدًا»، «وَلَا يَظْلَمُ رَبُّكَ أَحَدًا».

این گونه آیات برای کسانی که به زبان عربی آشنایی دارند در خور فهم است و آنها می توانند فحوای این آیات را دریابند و به مراد خداوند پی ببرند و شناخت آنها از مراد خداوند قطعی باشد.

۲. برخی از آیات، مجمل خوانده می شوند و ظاهر آن آیات از مراد خداوند خبر نمی دهد؛ مانند «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» و «وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ». این گونه آیات نیازمند تبیین پیامبر(ص) - که برگرفته از وحی است - می باشد تا آن حضرت اعیان صلوات و اعداد رکعات و مقادیر زکوات را روشن سازد.

۳. آیاتی که دو احتمال یا چند احتمال در مورد آنها جاری است و از آن سو جایز نیست تمامی این احتمالات مراد باشد، بلکه دلیل دلالت دارد بر اینکه مراد یکی از احتمالات است و در حقیقت اشتباه مراد به غیرمراد شده است. در این موارد آیات حمل بر احتمالی می شوند که با دلیل سازگار است، و درست است که همان احتمال مراد خداوند نامیده شود.

۴. آیاتی که واژگان آنها دو معنایی یا چند معنایی هستند و هر یک از آن معانی ممکن است مراد باشد. در این گونه آیات، نمی توان یک معنی را مقدم بر دیگری داشت و همان را مراد قطعی آیه دانست، مگر در صورتی که مفسر از روایت پیامبر(ص) با امام معصوم آن هم روایت مقطوع سود ببرد، بلکه در آن موارد می توان به چند مراد قائل شد و هر یک از معانی را مراد خداوند دانست و نظریه هیچ یک از مفسران را حجت و معتبر ندانست. بلی؛ در صورتی که یکی از معانی اتفاق مفسران را با خود داشته باشد می توان به استناد اجماع، یکی از احتمالات را مراد خداوند معرفی کرد. ۱۴.

تفسیر دستوری و تفسیر فنی

مرحوم طبرسی دو نوع تفسیر از آیات قرآن ارائه می دهد؛ در یک نوع به مشخصات و ویژگیهای زبان عربی توجه می کند و تفسیر وی بیشتر جنبه زبان شناختی به خود می گیرد و در این نوع از تفسیر، مفسر به گوینده متن و ویژگیهای آن توجه ندارد و تنها از طریق واژگان به تفسیر می پردازد. مباحثی که مرحوم طبرسی با عنوان «اللغة»، «القراءة»، «الاعراب» و «المعنی» می آورد بیشتر در راستای این نوع از تفسیر است.

این نگاه ایشان، به تفسیر مجمع البیان، جنبه معنی شناسی داده است و می توان ادعا کرد مرحوم طبرسی با رویکردی معنی شناسانه به آیات قرآن نظر داشته است؛ هر چند نشانه هایی از هرمنوتیک دستوری نیز در خود دارد.

شیوه دوم مرحوم طبرسی در تفسیر آیات قرآن، با نظرداشت صاحب متن انجام گرفته است در این روش، ایشان نخست با نگاهی برون متنی به شناخت صاحب متن می پردازد و صفات ثبوتی و سلبی خداوند را به بحث می نشیند، پس از آن به درون آیات باز می گردد و آیات را در پرتو خدانشناسی خویش به فهم می آورد، و از تفسیر قرآن به قرآن که یکی از منتهای تفسیر آیات قرآن است در تأیید نظریه تفسیری خود سود می جوید.

ایشان در مباحث خدانشناسی جسمانیت خداوند را منکر است و دلایل استواری بر جسم نبودن خداوند می آورد. در نتیجه وقتی به آیاتی که به ظاهر نشان از جسمانیت خداوند دارد می رسد این گونه آیات را در پرتو خدانشناسی خود تفسیر می کند.

برای نمونه در آیه شریفه «وجوه یومئذ ناضرة. إلی ربها ناظرة» (قیامة/۲۲-۲۳) واژه «ناظرة» ظهور در رؤیت خداوند با چشم دارد و ماده آن یعنی «النظر» چنان که مرحوم طبرسی می گوید به معنای گرداندن حدقه به سمت و سوی هدف برای دیدن آن است.

مرحوم طبرسی در تفسیر این آیه شریفه تحت تأثیر باورهای مذهبی خود قرار می گیرد و با کمک شناختی که از پدیدآورندگان قرآن پیدا کرده است آیه را تفسیر می کند. او نخست ذیل عنوان «اللغة» معانی دیگری برای ناظره ذکر می کند و آن معانی را با آیات قرآن و اشعار عربی تأیید می کند:

«والنظر تقلاب الحدقة الصحيحة نحو المرئي طلباً لرؤيته. و يكون النظر بمعنى الانتظار، كما قال عزّ شأنه: "وَأَنّى مرسله إليهم بهديّة فناظرة" اي منتظرة، و قال الشاعر:

وجوه يوم بدر ناظرات
الى الرحمن تنتظر الفلاحا

ثمّ يستعمل فى الفكر، فيقال نظرت فى هذه المسألة؛ اي تفكرت. و منه المناظرة و تكون من المقابلة؛ يقال دور بنى فلان تتناظر، اي تتقابل. ۱۵»

پس از بحث در واژگان آیه شریفه که به عنوان پیش درآمدی بر نتیجه است، مرحوم طبرسی با عنوان «المعنى» به تبیین مراد خداوند از جمله «الى ربّها ناظرة» می نشیند و چندین اشکال بر نظریه کسانی که نظر را به معنای رؤیت می دانند وارد می کند. او در نقد این نظریه می نویسد:

«و هذا لايجوز لأنّ كلّ منظور اليه بالعين مشاراليه بالحدقة و اللحاظ، و الله يتعالى عن أن يشار اليه بالعين، كما يجلّ سبحانه عن أن يشار اليه بالأصابع. و أيضاً فإنّ الرؤية بالحاسة لاتتمّ الا بالمقابلة و التوجه، و الله يتعالى عن ذلك بالاتفاق، و أيضاً فإنّ الرؤية بالحاسة لاتتمّ الا باتصال الشعاع بالمرئي، و الله منزّه عن اتصال الشعاع به. على أن النظر لايفيد الرؤية فى اللغة، فإنّه اذا علق بالعين أفاد طلب الرؤية كما أنّه إذا علق بالقلب أفاد طلب المعرفة بدلالة قولهم نظرت الى الهلال فلم أره. فلو أفاد النظر الرؤية لكان هذا القول ساقطاً متناقضاً. و قولهم ما زلت أنظر اليه حتّى رأيت، و الشىء لايجعل غاية لنفسه فلايقال ما زلت أراه حتّى رأيت. و لاّنا نعلم الناظر ناظراً بالضرورة و لانعلمه رائيّاً بالضرورة، بدلالة أنّا نسأله: هل رأيت أم لا. ۱۶»

اینکه نظر به معنای دیدن باشد ممکن نیست، زیرا هر آنچه با چشم بدان نگریسته شود با حدقه چشم و سمت و سوی نگاه بدان اشاره می شود و خدا از این برتر است که بدو با چشم اشاره شود، چنان که از این والاتر است که با انگشتان بدو اشاره شود. نیز دیدن با عضو بینایی ممکن نخواهد شد، جز با روکردن به سوی چیزی، و خدا از این برتر است به اتفاق همگان.

نیز دیدن با چشم جز با اتصال شعاع نور با آنچه دیده می شود نخواهد بود که خدا از این نیز منزّه است. افزون بر اینکه نگاه در لغت به معنای دیدن نیست، زیرا نگاه با چشم، تمنای دیدن را می رساند، چنان که نگاه با دل، تمنای شناختن را. شاهد آن این است که می گویند به هلال نگریستم اما آن را ندیدم، که اگر نگریستن به معنای دیدن بود این سخن تناقض داشت و باطل بود. یا اینکه می گویند این قدر او را نگاه کردم تا آن که دیدمش؛ چگونه می شود چیزی سرانجام خود باشد؛ آیا می توان گفت همواره آن را دیدم تا آن که آن را دیدم. دیگر اینکه ما نظر کننده را قطعاً نظر کننده می دانیم، اما لزوماً او را بیننده نمی خوانیم، زیرا وقتی او در چیزی می نگر به او می گوئیم: آیا دیدی یا ندیدی.

به باور مرحوم طبرسی ماده ناظرة اگر به معنای رؤیت باشد مراد نظر به نعمتهای بهشت است نه به خداوند، و اگر به معنای انتظار باشد در معنای انتظار اختلاف است؛ برخی ناظرة را به معنی «منتظرة لثواب ربّها» و گروهی به معنای «مؤمّلة لتجدید الكرامة» و عده ای به «أنهم قطعوا آمالهم و اطماعهم عن كلّ شىء سوى الله تعالى» معنی می کنند. ۱۷»

در همین راستا وقتی مرحوم طبرسی آیات به ظاهر ناسازگار با صفات خداوند را تفسیر می کند فهم او بیشتر تحت تأثیر شناخت ایشان از پدید آورنده قرآن قرار می گیرد.

ایشان در تفسیر آیه «قال ربّ أرني أنظر إليك» که به ظاهر بر امکان رؤیت خداوند دلالت دارد، دو احتمال ذکر می کند که هیچ یک از دو احتمال با ظاهر آیه همخوانی ندارد؛ اما با شناخت مرحوم طبرسی از خداوند و صفات واجب الوجود سازگار است.

احتمال اول:

«ما قاله الجمهور و هو الأقوى أنه لم يسأل الرؤية لنفسه، و إنما سألها لقومه حين قالوا له لن نؤمن

لك حتى نرى الله جهرة.» ۱۸

احتمال دوم:

«آه (ع) لم يسأل الرؤية بالبصر، و لكن سألته أن يعلمه لنفسه ضرورة بإظهار بعض الأعلام الآخرة التي تضطره الى المعرفة، فتزول عنه الدواعي و الشكوك و يستغنى عن الاستدلال فحَقَّق المحنة عليه.» ۱۹

احتمال اول: جمهور می گویند برای خودش درخواست رؤیت نکرد، بلکه برای قوم خویش درخواست کرد، زیرا آنها می گفتند تا خدا را آشکار ننگریم به تو ایمان نمی آوریم.

احتمال دوم: منظور موسی این نبود که خدا را با چشم بنگرد، بلکه می خواست پاره ای از نشانه های آخرت به او نشان داده شود، تا معرفت کامل حاصل شود و شک و تردیدها از میان برود و نیازی نداشته باشد که برای قوم بنی اسرائیل استدلال کند و آنها انکار کنند.

شیوه دوم تفسیر مرحوم طبرسی نشانه هایی از هرمنوتیک فنی را با خود دارد؛ هر چند از جهت نظری و عملی تفاوتی دارند. در این روش مرحوم طبرسی ناگزیر از پیروی از واژگان آیات و محدودسازی خود به مدلول الفاظ نیست، بلکه می تواند از معانی متعارف و شایع الفاظ گذر کند و معانی دیگر الفاظ را با تأیید آیات و روایات و اشعار عربی، به عنوان مراد خداوند بیان کند در صورتی که در روش نخست، واژگان نقش اصلی را در شکل دادن تفسیر بر عهده دارند و مفسّر نمی تواند از باورها و اندیشه های خویش در کشف مراد خداوند سود جوید.

نقش سیاق در تفسیر

عامل دیگری که در شیوه دوم تفسیر مرحوم طبرسی بسیار کاربرد دارد و شناخت بهتری از پدید آورنده متن فراهم می سازد سیاق آیات است. توجه به سیاق بستر مناسب برای فهم آیه و آیات را فراهم می سازد و مفسّر را با افق پهن تری از موضوع آشنا می سازد. افق جدید، فهم مفسر را دقیق و احتمال اشتباه را بسیار کاهش می دهد. مفسّر با این رویکرد خود را در دور هرمنوتیکی قرار می دهد و از افق محدود به افق پهن تر و از افق بزرگ تر به افق کوچک تر می رود تا سرانجام به فهم مراد خداوند دست یابد. در مرحله نخست وقتی مفسر در پی کشف مراد خداوند است به واژگان آیه می نگرد برای هر واژه معنایی می آورد، سپس این معانی را با معانی دیگر واژه های آیه مقایسه می کند و معنای آیه را کشف می کند، آن گاه معنای آیه را با معنای سیاق پیشین و پسینی به مقایسه می گیرد. این دور را هم چنان ادامه می دهد، از لفظ به واژگان، و از واژگان به آیه، و از آیه به واژگان آیات دیگر و... می رود تا آن که سرانجام به مراد خداوند دست یابد.

مرحوم طبرسی در مجمع البیان به واژگان آیات پسینی و پیشینی بسیار توجه دارد و از سیاق آیه یا آیات به مراد آیات پل می زند. برای نمونه در تفسیر آیه «وقطّعن أیدیهن» (یوسف/۳۱) از سیاق آیه در گزینش یکی از احتمالات سود برده می نویسد:

«و قال آخرون: هذا تنزيه له من شبه البشر لفرط جماله، و يدلّ على هذا سياق الآية ما هذا بشراً إن هذا إلاّ ملك كريم.» ۲۰

در مواردی نویسنده مجمع البیان از سیاق در نقد و بررسی نظریات تفسیری سود می برد و با کاهش احتمالات، خود را به مراد خداوند نزدیک تر می سازد. برای نمونه در تفسیر آیه «فنظر نظره فی النجوم فقال إني سقیم» (صافات/۸۸) چند معنی برای آیه شریفه نقل می کند و در نقد و بررسی نظریه سوم از سیاق در اثبات ضعف معنای سوم بهره می جوید.

«(و ثالثها: ان معناه نظر فی النجوم نظر تفکر فاستدلّ بها كما قصد الله تعالى فی سورة الأنعام فی كونها محدثه غیر قديمه و لا آلهه. و أشار بقوله إني سقیم على أنه فی حال سهله النظر و ليس على یقین من الأمر و لاشفاء من العلم... و هذا الوجه ضعيف، لأنّ سياق الآية یمنع منه.» ۲۱

فرهنگ زمانه و فهم قرآن

یکی از اصول مهم فهم متن که در شیوه دوم مرحوم طبرسی از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است شناخت فرهنگ و آداب و رسوم عصر شکل گیری متن است. این شناخت، مخاطب متن را قادر می سازد از صاحب متن تصویر بهتر و شفاف تری داشته باشد و با زمینه های بیشتری از ذهنیت او آشنا شود. در نتیجه رسیدن به مراد خداوند آسان تر گردد و امکان بازشناسی مراد از غیر مراد فراهم آید.

شناخت فرهنگ عصر نزول در تفسیر مجمع البیان جلوه های متفاوتی یافته است گاه سبب نزول به عنوان حکایتگر فرهنگ عصر نزول نمایانده شده است و گاه ادبیات و اشعار عربی و گاه باورها و عقاید و رفتارهای اعراب صدر اسلام.

نقش اسباب نزول در تفسیر

اسباب نزول آیات در تفسیر مجمع البیان نقش بسیار مهمی در فهم بهینه آیات دارد. در جای جای این تفسیر از سبب نزول برای رسیدن به مراد خداوند بهره برداری شده است. یکی از مباحث مهم مرحوم طبرسی ذیل برخی از آیات بحث اسباب نزول است که با عنوان «النزول» آورده می شود. برای نمونه ذیل آیه «و ما على الذین یتقون من حسابهم من شیء و لکن ذکری لعلّهم یتقون» (انعام/۶۹) می نویسد:

«قال ابو جعفر (ع) لما نزلت "فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین" قال المسلمون: کیف نضع إن کان کَلِّما استهزأ المشرکون بالقرآن قمنا و ترکناهم، فلاندخل إذا المسجد الحرام و لانطوّف بالبیت الحرام، فأنزل الله سبحانه: "و ما على الذین یتقون من حسابهم...".» ۲۲

و در تفسیر آیه «یسئلونک عن الخمر و المیسر قل فیهما إثم کبیر و منافع للناس و إثمهما أكبر من نفعهما» می نویسد:

«نزلت فی جماعة من الصحابة، أتوا الرسول (ص) فقالوا أفتنا فی الخمر و المیسر فاتّنها مذهبه للعقل مسلبة للمال، فنزلت الآية.» ۲۳

یکی از فواید اسباب نزول در تفسیر مجمع البیان، فهم بهینه آیات است.

برای نمونه نویسنده مجمع البیان در تفسیر آیه «أفمن أتبع رضوان الله» (آل عمران/۱۶۲)، سبب نزول را دلیل درستی یکی از نظریات تفسیری می خواند. او پس از بیان اولین و دومین نظریه می نویسد:

«و ثالثها: أفمن أتبع رضوان الله بالجهد في سبيله كمن باء بسخط من الله في الفرار منه، رغب عنه عن الزجاج و الجبائی، و هذا الوجه يطابق ما سبق ذكره من سبب النزول.» ۲۴

نمونه دوم: آیه شریفه «فمن حجّ البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوّف بهما» (بقره/۱۵۸). این آیه شریفه با حکم به وجوب سعی بین صفا و مروه ناسازگار است، زیرا کلمه «فلا جناح» می گوید: سعی بین صفا و مروه مانعی ندارد.

مرحوم طبرسی با توجه به سبب نزول آیه، این توهم را می زداید و مراد آیه شریفه را بیان می کند. او می نویسد:

«قال الصادق(ع): كان المسلمون يرون أنّ الصفا و المروة ممّا ابتدع أهل الجاهلية، فأنزل الله هذه الآية. و أنّما قال فلا جناح عليه أن يطوّف بهما و هو واجب أو طاعة على الخلاف فيه، لأنّه كان على الصفا صنم يقال له أساف، و على المروة صنم يقال له نائلة، و كان المشركون إذا طافوا بهما مسحوهما، فتحجّ المسلمون عن الطواف بهما لأجل الصنمين، فأنزل الله هذه الآية. عن الشعبي و كثير من العلماء. فرجع رفع الجناح عن الطواف بهما إلى تحرّجهم عن الطواف بهما لأجل الصنمين، لا إلى عين الطواف، كما لو كان الانسان محبوساً في موضع لا يمكنه الصلاة إلاّ بالتوجه إلى ما يكره التوجه إليه من المخرج و غيره، فيقال له لا جناح عليك في الصلاة إلى ذلك المكان، فلا يرجع رفع الجناح إلى عين الصلاة، لأنّ عين الصلاة واجبة، إنّما يرجع الى التوجه إلى ذلك المكان.» ۲۵

امام صادق(ع) فرمود: مسلمانان گمان می کردند که صفا و مروه از بدعتهای اهل جاهلیت است، به همین دلیل خداوند این آیه را نازل فرمود. شعبی و بسیاری از علما می گویند علت اینکه خداوند این گونه فرمود: مانعی نیست که سعی به جا بیاورید و حال آن که سعی بین صفا و مروه واجب یا مستحب است، این است که بالای کوه صفا بتی به نام «اساف» و بالای کوه مروه بتی به نام «نائلة» نصب گردیده بود، مشرکان هرگاه میان صفا و مروه سعی می کردند آنها را به عنوان تبرک مسح می کردند و بدین رو مسلمانان از سعی میان صفا و مروه به جهت همان بتها خودداری می کردند، پس خداوند این آیه را نازل کرد. پس منظور این است که از لحاظ وجود آن بتها مانعی و اشکالی نیست و گر نه اصل سعی میان صفا و مروه معلوم بوده که مانعی ندارد. چنان که اگر انسان در جایی محبوس باشد که نماز خواندن در آن روکردن به نقطه ای را لازم دارد که توجه به آن در حال نماز مکروه است و جز آن نقطه به جهت دیگر هم نماز خواندن ممکن نباشد، در این حال به او بگویند: مانعی ندارد نماز به آن جهت بخوانی، روشن است که عدم منع در این عبارت، مربوط به اصل نماز نیست، بلکه درباره نماز خواندن به آن جهت است.

بهره وری مرحوم طبرسی از اسباب نزول قرآن در فهم بهینه آیات بسیار گسترده است، اما این توجه فراگیر سبب نمی شود مرحوم طبرسی در مواردی که اسباب نزول، خاص هستند و آیه عام، ملاک را خصوص سبب نزول آیه قرار دهد، بلکه ایشان نیز مانند بسیار دیگری از قرآن پژوهان و مفسران ملاک را عموم آیه می داند و آیه را بر تمام مصادیقش در تمام زمانها و مکانها حمل می کند. برای نمونه سبب نزول آیات زیر خاص است و آیات عام:

«قد سمع الله قول التي تجادلک فی زوجها و تشتکی إلى الله و الله یسمع تحاورکما إن الله سمیع بصیر. الذین یظاهرون منکم من نسائهم ما هنّ امهاتهم...» مجادله/۱-۳

«والذین یرمون المحصنات ثمّ لم یأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدۀ و لاتقبلوا لهم شهادةً أبدأ و أولئک هم الفاسقون» نور/۴

مرحوم طبرسی سبب نزول آیه نخست را اظهار اوس بن صامت می داند. بنابراین سبب نزول آیه خاص است، و اگر ملاک خصوص سبب باشد حکم آیه تنها در مورد اوس بن صامت و همسرش خولۀ بنت خویلد جاری است، اما مرحوم طبرسی ملاک را عموم آیه می داند و در تمام مواردی که ظاهر اتفاق افتد حکم آیه را جریان می دهد. ۲۶

فرهنگ زبانی اعراب در مجمع البیان

جلوه دیگر فرهنگ زمانه در تفسیر مجمع البیان اشعار و ادبیات عرب جاهلی و مسلمانان صدر اسلام است.

در جای جای تفسیر مجمع از اشعار و فرهنگ زبانی اعراب در راستای رسیدن به مراد خداوند بهره برداری شده است. هر چند در موارد بسیاری نیز از اشعار در کشف معنای لغوی واژگان آیات استفاده شده است. از جمله برای تأیید معنای لغوی «عبادت» در آیه «ایاک نعبد و ایاک نستعین» از شعر طرفه سود می برد:

«العبادة فی اللغة هی الذلّة، یقال: طریق معبّد؛ ای مذللّ بکثرة الوطء. قال طرفه:

تُباری عِتاقاً ناجیاتٍ و أتبعْتُ
وظیفاً وظیفاً فوق مورٍ مُعَبِّدٍ ۲۷

و در نشان دادن بار معنایی «هدایت» در آیه «اهدنا الصراط المستقیم» می نویسد:

«الهدایة فی اللغة الارشاد، و الدلالة علی الشیء. یقال لمن یتقدم القوم و یدلهم علی الطريق: هاد

خریت؛ ای دال مرشد. قال طرفه:

للفتی عقل یرعیش به
حیث تهدی ساقه قدمه

و الهدایة التوفیق. قال:

فلاتعجلنّ هداک الملیک
فإنّ لكلّ مقام مقالاً ۲۸

در برخی موارد مرحوم طبرسی از اشعار عربی برای رسیدن به مراد خداوند استفاده می کند؛ برای نمونه ایشان در تفسیر آیه «الله یرزقکم» پنج نظریه می آورد و نظریه اول و دوم را با فرهنگ زبانی اعراب و اشعار عربی تأیید می کند:

«قیل فی معنی الآیة و تأویلها وجوه:

أحدها، أن یرزق معنی الله یرزقهم بهم: یجاز بهم علی استهزاءهم. و العرب تسمی الجزاء علی الفعل باسمه، و فی التنزیل: و جزاء سیئة سیئة مثلها، و إن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ماعوقبتهم به. و قال عمرو بن کلثوم:

ألا لایجهلنّ أحد علینا
فنجهل فوق جهل الجاهلینا

و انما جاز ذلك لأنّ حکم الجزاء ان یرزق علی المساواة.

(و ثانیها) أن یرزق معنی استهزاء الله تعالی بهم تخطئته إیاهم و تجهیله لهم فی إقامتهم علی الکفر و إصرارهم علی الضلال. و العرب تقیم الشیء مقام ما یقاربه فی معناه؛ قال الشاعر:

إِنَّ دَهْرًا يُلْفَتُ شَمْلِي بِجُمْلٍ لَزَمَانٌ يَهْمُ بِالْإِحْسَانِ
و قال آخر:

كَمْ أَنَسٍ فِي نَعِيمِ عَمْرٍو فِي ذِي مَلِكٍ تَعَالَى فَبَسِقِ
سَكَتَ الدَّهْرِ زَمَانًا عَنْهُمْ ثُمَّ أَبْكَاهُمْ دَمًا حِينَ نَطَقَ. «۲۹»
و در معنای این آیه و تأویل آن وجوهی گفته شده است:

۱. معنای «الله یستهزئ بهم» آن است که خدا در مقابل این استهزا آنها را عذاب می کند و این جزا استهزا نامیده شده، زیرا در بین عرب جزا و کیفر هر عمل را به نام همان عمل می خوانند؛ چنان که در قرآن می خوانیم «و جزاء سیئة سیئة مثلها» و «وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم». و در شعر عمرو بن کلثوم می خوانیم:

«ألا لایجهلنَّ أحدٌ علینا فنجهل فوق جهل الجاهلینا

۲. معنای استهزای خداوند تخطئه منافقان است؛ خدا منافقان را در این عمل نفاق و استهزای ایشان نسبت به مؤمنان تخطئه کرده و آنان را نادان و جاهل می داند و عرب هر چه را با چیز دیگری همراه و نزدیک باشد به همان نام می نامد، بدین رو تخطئه نیز استهزا نامیده می شود.

در تفسیر «والنجم إذا هوی» نیز مرحوم طبرسی از فرهنگ زبان عربی و اشعار سود می جوید. ایشان چند نظریه درباره مراد خداوند از این آیه شریفه می آورد، و در نظریه دوم می نویسد:

«إنه أراد بالنجم الثریا. أقسم بها إذا سقطت و غابت مع الفجر، عن ابن عباس و مجاهد. والعرب تطلق اسم النجم علی الثریا خاصة. قال ابو ذؤیب:

فوردن و العیوق مقعد رابئ الضرباء فوق النجم لایتلّع

قال ابن درید: و الثریا سبعة أنجم؛ ستة ظاهرة و واحد خفی، یمتحن الناس به أبصارهم. «۳۰»
باورهای عرب جاهلی در مجمع البیان

جلوه سوم فرهنگ زمانه، در بهره وری مرحوم طبرسی از باورها، اعتقادات و سنتهای عربی جاهلی نمود می یابد. نویسنده مجمع البیان در راستای شناخت بهتر زمینه های نزول وحی و کاهش احتمال اشتباه در کشف مراد خداوند به فرهنگ عرب جاهلی و مسلمانان صدر اسلام بسیار توجه دارد. ایشان در جای جای تفسیر مجمع البیان در پرتو فرهنگ مردم عصر نزول آیات را به فهم می آورد. برای نمونه در تفسیر آیه «و لکم فی القصص حیاة» از فرهنگ عرب جاهلی در فهم بهینه آیه سود برده می نویسد:

«إنّ معناه: لکم فی وقوع القتل حیاة، لأنّه لایقتل إلاّ القاتل دون غیره، بخلاف ماکان یفعله أهل الجاهلیة الذین کانوا یتفانون بالطوائل. «۳۱»

در تفسیر آیه «الطلاق مرتان فإمساک بمعروف...» نیز از فرهنگ عصر جاهلی سود برده شده است. مرحوم طبرسی می نویسد:

«کان الرجل فی الجاهلیة إذا طلق امرأته ثمّ راجعها قبل أن تنقضی عدتها کان له ذلک، و إن طلقها ألف مرّة لم یکن للطلاق عندهم حدّ. «۳۲»

و در تفسیر آیات «الذین يأكلون الربا لا یقومون إلا كما یقوم الذی یتخبّطه الشیطان من المسّ» (بقره/۲۷۵) و «لاتتبدلوا الخبیث بالطیب» (نساء/۲) و «أن تراثوا النساء کرهاً» (نساء/۱۹) و آیات دیگری نیز از فرهنگ عصر جاهلی سود برده شده است. ۳۳

پیش فرض ها در تفسیر مجمع البیان

یکی از شاخصه های اصلی دانش هرمنوتیک با گرایشهای متفاوت آن، ضرورت پیش فرض ها در فهم متن است. در هرمنوتیک شلایرماخر وجود و ضرورت پیش فرض ها برای رسیدن به ذهنیت صاحب متن است. در سایر هرمنوتیک ها نیز به انحاء گوناگون پیش فرض ها در عملیات تفسیری دخیل هستند و مفسر با توجه به پیش فهم به سراغ متن می رود. البته باید به این نکته توجه داشت که پیش فرض ها و پیش فهم ها با پیش داوری ها متفاوت است؛ پیش داوری نکوهیده است و به تعبیر علامه طباطبایی مفسر را وادار به تطبیق آیات با داوری ها و افکار خود می کند. اما پیش فرض ها در فهم بهینه متن و جلوگیری از لغزش مفسر بسیار کارساز است، و اصولاً نمی توان مفسری فرض کرد که بدون پیش فرض به فهم متن برسد. دست کم مفسر آن گاه که می خواهد به فهم متنی برسد موضوع آن متن را می شناسد و می داند موضوع فلان متن چیست و با این نگاه به سراغ متن می رود. نمی توان فردی یافت که بدون پیش فرض به فهم متنی اقدام کند.

درباره قرآن سه گونه شناخت می توان داشت:

۱. شناخت سندی و انتسابی

۲. شناخت تحلیلی و محتوایی

۳. شناخت ریشه ای

از این سه نوع شناخت، شناخت تحلیلی و محتوایی موضوع تفسیر است. مفسر در پی آن است که به محتوای آیات قرآن که همان مراد خداوند است دست یابد اما دو شناخت دیگر یعنی سندی و ریشه ای باید به عنوان پیش فرض مفسر باشد.

براین اساس در تفسیر مجمع البیان نیز مانند دیگر تفاسیر شیعه پیش فهم هایی وجود دارد پیش فرض های مرحوم طبرسی به دو گروه تقسیم می شوند؛ برخی از پیش فرض ها از کلیت برخوردارند، این گونه پیش فرض ها درباره اصل قرآن و راهگشای مفسر در فهم آیات به عنوان یک مجموعه است، و تعدادی از پیش فرض ها درباره گروه هایی از آیات است و بدین اعتبار پیش فرض های جزئی خوانده می شود.

پیش فرض های کلی در فهم تک تک آیات تأثیر مستقیم ندارد، هر چند بی تأثیر نمی باشد، اما به اعتبار عملیات تفسیر این پیش فرض ها خطوط کلی و اصول کلی حاکم بر عملیات تفسیر را ترسیم و تبیین می کنند و مفسر با توجه به آن مبانی مسیر تفسیر را پیموده به فهم بهینه آیات نائل می گردد.

برخی از پیش فهم های مهم مرحوم طبرسی در مقدمه تفسیر چنین آمده است:

«ثم الحمد لله الذی أنزل القرآن هدی للناس و بینات من الهدی و الفرقان، نوراً یتوقّد مصباحه، و ضیاء یتلألاً صاحبه، و دلیلاً لایخمد برهانه، و حقاً لاتخذل أعوانه، و حبلاً وثیقاً عروته، و جبلاً منیعاً ذروته، و شفاء للصدور لیس وراءه شفاء، و دواء للقلوب لیس مثله دواء، و اماماً یقتدی بسمته المقتدون، و علماً یهتدی بهده المهتدون، جعله سبحانه لأفئدة الائمة ربیعاً مربعاً، و لجنوب ذوی المحارب من

الأمة جناباً ممرعاً، ففيه رياض الحكم و أنوارها، و ينباع العلوم بل مجارها، و اودية الحق و غيطانه، و مراتع العدل و غدرانه... و هو الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد. «۳۴»

پیش فهم های دیگر مرحوم طبرسی در مقدمه چنین آمده است:

«ثم انّ أشرف العلوم و أسناه و أبهرها و أبهاها و أجلّها و أفضلها و أنفعها و أكملها علم القرآن، فإنّه لجميع العلوم الأصل منه تتفرع أفانينها، و العماد عليه تبنى قوانينها، و قد قال اميرالمؤمنين و سيد الوصيين على بن أبي طالب(ع): القرآن ظاهره أنيق و باطنه عميق، لا تفنى عجائبه، و لا تنقضى غرائبه و قد روى عن عبدالله بن مسعود، أنّه قال إذا أردتم العلم فأثيروا القرآن، فإنّه فيه علم الأولين و الآخرين، و عن سعيد بن قتاده في قوله عزّوجلّ «و من يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً» قال هو القرآن. «۳۵»

دیگر آن که برترین و والاترین و درخشان ترین و ارزشمندترین و ارجمندترین و بهترین و سودمندترین و کامل ترین علوم، علم قرآن است که پایه همه علوم است و همه رشته ها از آن شاخه شاخه می شود، و پایه است که همه قانونها بر آن بنیاد می شود. امیرمؤمنان و سید جانشینان علی بن ابی طالب(ع) فرمود: قرآن ظاهر آن زیبا و باطن آن ژرف است، شگرفی های آن نابود نمی شود و شگفتی های آن پایان نمی یابد.

نیز از عبدالله بن مسعود نقل شده که هرگاه در پی دانش بودید قرآن را برانگیزانید که در آن دانش اولین و آخرین است. سعید بن قتاده نیز گفته است این آیه که «هر که حکمت داده شود خیر کثیری به او داده شده است» منظور از آن قرآن است.

بر اساس این پیش فهم ها، نویسندگان مجمع البیان میان قرآن و سایر کتابها و نوشته های بشری همسانی نمی بیند. ایشان قرآن را کلام خدا می داند و واژگان قرآن را منعکس کننده مراد خداوند. به باور مرحوم طبرسی آیات قرآن با آنچه خداوند اراده کرده است همخوان است و نمی توان ادعا کرد آیات قرآن اعم است از آنچه خدا اراده کرده و آنچه اراده نکرده است. در این راستا نویسندگان به سلطه زبان و ابزار بر پدید آورنده قرآن معتقد نیست، تقیه در مورد آیات قرآن را نمی پذیرد و هزل و شوخی در قرآن را باور ندارد. قرآن را کتاب هدایت می شناسد و آن را از هرگونه لغو و بیهودگی مبرا معرفی می کند.

این پیش فهم ها تأثیر شگرفی در فهم تمامی آیات قرآن دارد و مفسر را به فهم درست و شایسته آیات رهنمون می سازد و از درغلتیدن به گرداب تفسیر به رأی باز می دارد.

گروه دوم از پیش فرض ها در محدوده کمتری تأثیر گذارند. مفسر در تفسیر برخی از آیات با پیش زمینه ها و پیش فرض های خاص به عملیات تفسیر دست می زند و از پیش فرض در فهم درست آیات سود می برد. مرحوم طبرسی در مواجهه با آیات متشابه یا آیاتی که درباره صفات خدا و زندگی پیامبر و آخرت است و یا در تفسیر آیات علمی قرآن از پیش فرض بسیار سود می برد. برای نمونه ایشان در فهم آیه شریفه «لیغفرلک الله ما تقدّم من ذنبک و ما تأخّر»(فتح/۲) و آیاتی همانند: «فاصبر إنّ وعدالله حقّ و استغفر لذنبک و سبح بحمد ربّک»(غافر/۵۵) و «فاعلم أنّه لا اله الاّ الله و استغفر لذنبک و للمؤمنین و المؤمنات»(محمد/۱۹) و «و لقد همّت به و همّ بها»(یوسف/۲۴)، از پیش فرض کلامی خود سود می جوید. پیش فرض مذهبی و در عین حال کلامی مرحوم طبرسی در بحث

عصمت انبیا آن است که پیامبران معصومند و گناه نمی کنند؛ نه پیش از نبوت و نه پس از آن. او در تفسیر آیه «لیغفر لک الله ما تقدّم من ذنبک و ما تأخر» می نویسد:

«قد قيل فيه أقوال كلّها غير موافق لما يذهب اليه أصحابنا إنّ الانبياء معصومون من الذنوب كلّها، صغيرها و كبيرها، قبل النبوءة و بعدها. فمنها إنّهم قالوا معناه ما تقدّم من معاصيك قبل النبوءة و ما تأخر عنها، و منها: قولهم ما تقدّم الفتح و ما تأخر عنه، و منها: قولهم ما وقع و لم يقع على الوعد بأنّه يغفره له اذا وقع، و منها: قولهم ما تقدّم من ذنب أبويك آدم و حواء ببركتك، و ما تأخر من ذنوب امتك بدعوتك، و الكلام في ذنب آدم كالکلام في ذنب نبينا(ص). و من حمل ذلك على الصغائر التي تقع محبطة عندهم، فالذي يبطل قولهم، إنّ الصغائر إذا سقط عقابها وقعت مكفرة، فكيف يجوز أن يمنّ الله سبحانه على نبيه(ص) بأن يغفرها له، و أنّما يصحّ الامتنان و التفضّل منه سبحانه بما يكون له المؤاخذه به، لا بما لو عاقب به لكان ظالماً عندهم، فوضح فساد قولهم. لإصحابنا فيه وجهان من التأويل...» ۳۶

در تفسیر این آیه نظریات بسیاری است که جملگی آنها ناسازگار با مذهب امامیه است، چه اینکه پیامبران به باور ما معصوم از گناه هستند، ایشان پیش از نبوت و پس از آن گناه صغیره و کبیره انجام نداده اند.

نظریه اول: برخی گفته اند معنای آیه این است که خدا گناهی را که پیش از نبوت و پس از آن انجام داده ای می بخشد.

نظریه دوم: گناهان پیش از فتح و پس از فتح تو را می بخشد.

نظریه سوم: خدا وعده داده است که گناهی که از پیامبر سرزده یا سر خواهد زد در صورتی که رخ دهد ببخشد.

نظریه چهارم: یعنی خدا گناهان گذشته پدر و مادرت یعنی آدم و حوا را به برکت تو ببخشد، و گناهان آینده امت تو را نیز به برکت تو ببخشد. و سخن در گناه آدم، مانند سخن گفتن درباره گناه پیامبر اسلام است. و کسی که این گناهان را بر گناهان صغیره که عقاب ندارد حمل کند، به بیراهه رفته است، زیرا اگر گناهان صغیره عقاب نداشته باشد دیگر جرمی باقی نمی ماند، و در این صورت برای خداوند چگونه جایز است که بر پیامبر خویش منت گذارد و گناهان ایشان را ببخشد؛ منت گذاشتن در جایی است که گناه دارای کیفر و مؤاخذه باشد، نه درباره گناهی که اگر خداوند در آن مورد عقاب کند به گفته آنان ظالم خواهد بود. پس بطلان این نظریه را نتیجه می گیریم.

اصحاب ما در معنای این آیه دو گونه تأویل دارند:

۱. تا خداوند برای تو گناهان پیشین امت تو را و گناهان آینده ایشان را به وسیله شفاعت ببخشد و مراد از «ما تقدّم من ذنبک و ما تأخر» گناهی است که زمان آن گذشته یا آنها که زمانش نرسیده است. همان گونه که کسی به دیگری می گوید: گناه گذشته و آینده تو را بخشیدم و این نسبت دادن گناهان امت به حضرت درست است، زیرا میان پیامبر و امت ایشان جدایی نیست، و مؤید آن پاسخ روایتی است که مفضل بن عمر از امام صادق(ع) نقل می کند. مفضل گوید شخصی درباره این آیه از امام پرسید، امام فرمود: به خدا قسم که پیامبر گناهی نداشت، ولی خداوند برای او ضامن شد که گناهان شیعیان علی(ع) را گناهان گذشته و آینده آنها را ببخشد.

و عمر بن بزید نیز روایت کرده می گوید از: امام صادق درباره این آیه پرسیدم. امام فرمود: پیامبر گناهی نداشته و اراده گناه هم نکرده است، ولی خداوند گناهان شیعیان او را بر او بار کرد و آن گناهان را برای آن حضرت بخشید.

۲. آنچه از سید مرتضی نقل شده ایشان معتقد است که ذنب مصدر است و مصدر هم می تواند به فاعل اضافه شود و هم درست است به مفعول اضافه گردد؛ و در این آیه ذنب به مفعول اضافه شده است. مراد آن است که خداوند گناهان گذشته ایشان را که مانع ورود تو به مکه و مسجد الحرام شدند بخشید، بنابراین معنای مغفرت با این تأویل، ازاله و نسخ احکام مشرکان و دشمنان پیامبر نسبت به پیامبر است؛ یعنی خداوند این منع را از تو بر می دارد و با فتح مکه قدرتی به تو خواهد بخشید که وارد مکه شوی.

در تفسیر آیات علمی قرآن نیز مرحوم طبرسی از پیش فرض های جزئی در فهم آیات سود می برد. ایشان در تفسیر برخی از آیات بر اساس هیئت بطلمیوس به تفسیر می پردازد و از آیات در جهت تأیید آن هیئت سود می جوید. برای نمونه در تفسیر آیه شریفه «الذی جعل لکم الأرض فراشاً» (بقره/۲۲) از سکون زمین که یکی از اصول مهم هیئت بطلمیوس است سخن می گوید:

«الذی جعل لکم الأرض فراشاً» ای بساطاً یمكنکم أن تستقروا علیها و تفتروشوا و تتصرفوا فیها، و ذلک لایمکن إلا أن تكون مبسوطة ساکنه دائمة السکون. ۳۷

همو در تفسیر آیه «هو الذی جعل لکم الأرض ذلولاً فامشوا فی مناكبها و کلوا من رزقه» (ملک/۱۵) نیز از سکون زمین سخن می گوید و در تفسیر آیه «ثم أتبع سبباً» (کهف/۹۲) کروی بودن زمین ۳۸ و در تفسیر «الذی جعل لکم الأرض فراشاً» (بقره/۲۲) نقد نظریه ابوعلی جبائی در مسطح بودن زمین را می آورد. ۳۹

در تفسیر آیات «إن ربکم الذی خلق السموات و الأرض فی ستة أيام» (اعراف/۵۴) و «هو الذی خلق السموات و الأرض فی ستة أيام و کان عرشه علی الماء» مرحوم طبرسی از پیش فهم های خاص خود بهره می گیرد. در تفسیر آیه نخست می نویسد:

«فی ستة أيام» ای: فی مقدار ستة أيام من أيام الدنيا، و لاشبهه أنه سبحانه یقدر علی خلق أمثال ذلک فی لحظة، و لکنه خلقهما فی هذه المدة لمصلحة، و رتبهما علی أيام الاسبوع، فابتدأ بالأحد و الاثنين و الثلاثاء و الأربعاء و الخميس و الجمعة، فاجتمع له الخلق یوم الجمعة فلذلک سمی الجمعة عن مجاهد. ۴۰

و در تفسیر آیه دوم می نویسد:

«والمراد بقوله (ستة أيام)، مقداره مقدار ستة أيام، لأنه لم یکن هناك أيام بعد، فإنّ الیوم عبارة عما

بین طلوع الشمس و غروبها. ۴۱

هر چند طبرسی در تفسیر آیات علمی از پیش فرض های علمی سود جسته، اما در بسیاری از موارد از علوم عصر خویش بهره نمی برد و با پیش فرض های خاص به تفسیر آیات نمی پردازد؛ برای نمونه در تفسیر آیات زیر، تنها به توضیح آیات می پردازد و از تطبیق آیات و پیش فرض ها خودداری می کند:

«ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها و للأرض ائتیا طوعاً أو کرهاً قالتا أتینا طائعتین»

«فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين» دخان/ ۱۰

«ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات» بقره/ ۲۹

«تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن» اسراء/ ۴۴

«قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم» مؤمنون/ ۸۶

«الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن» طلاق/ ۱۲

«الذي خلق سبع سموات طباقاً» ملك/ ۳

افزون بر آیات کلامی و علمی، مرحوم طبرسی در تفسیر برخی از آیات الأحکام نیز از پیش فرض های فقهی مذهبی خود بهره می گیرد.

برای نمونه در تفسیر آیه شریفه «یا ایها الذین آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم إلى المرافق و امسحوا برؤسکم و أرجلکم إلى الکعبین» (مائده/ ۶) از پیش فرض فقهی شیعه در مسح سر سود برده می نویسد:

«وامسحوا برؤسکم» و هذا أمر بمسح الرأس، و المسح أن تمسح شيئاً بيدك كمسح العرق عن جبينك و الظاهر لا یوجب التعميم فی مسح الرأس، لأن من مسح البعض یرسمی ماسحاً و إلى هذا ذهب أصحابنا؛ قالوا يجب أن یمسح منه ما یقع علیه اسم المسح، و به قال ابن عمر و ابراهیم و الشعبي و هو مذهب الشافعی. و قيل يجب مسح جميع الرأس» ۴۲

«وامسحوا برؤسکم» امر به مسح سر است، و مسح آن است که چیزی را با دست پاک کنی؛ چنان که عرق از پیشانی پاک می کنی. و ظاهر آن فراگیر بودن مسح سر را نمی رساند، زیرا هر که قسمتی از چیزی را نیز پاک کند می گویند آن را پاک کرد.

اصحاب ما نیز همین را باور داشته می گویند باید به آن اندازه مسح شود که اسم مسح بر آن صدق کند. ابن عمر و ابراهیم و شعبی نیز همین را گفته اند و مذهب شافعی نیز همین است. و نیز گفته شده که مسح همه سر واجب است.

در همین راستا، مرحوم طبرسی نظریات سایر فقها را به نقد و بررسی می نشیند و چندین دلیل بر نادرستی باورهای ایشان ارائه می دهد. ایشان در ردّ نظریه مفسرانی که مراد از مسح را غسل می دانند سه دلیل می آورد:

«أحدها: انّ فائدة اللفظین فی اللغة و الشرع مختلفه فی المعنی. و قد فرق الله سبحانه بین الأعضاء المغسولة و بین الأعضاء الممسوحة فكيف یكون معنی المسح و الغسل واحداً.

وثانیهما: انّ الأرجل إذا كانت معطوفة علی الرؤوس، و كان الفرض فی الرؤوس المسح الذی لیس بغسل بلاخلاف، فیجب أن یكون حکم الأرجل كذلك، لأنّ حقیقه العطف تقتضی ذلك.

و ثالثها: انّ المسح لو كان بمعنی الغسل لسقط استدلالهم بما رووه عن النبی (ص) أنّه توضأ و غسل رجليه...» ۴۳

دلیل اول این است که معنای لغوی و شرعی دو لغت مسح و غسل، متفاوت است و خداوند اعضایی را که شست و شو می شوند و اعضایی را که مسح می شوند جدا کرده. پس چگونه این دو یک معنی دارند.

دوم؛ اینکه اگر پا عطف بر سر شده باشد و حکم واجب درباره سر مسح باشد نه شستن؛ چنان که همگان بر این اتفاق دارند؛ پس حکم پاها نیز باید همان مسح باشد، زیرا در واقع مقتضای عطف این است.

سوم؛ اینکه اگر مسح به معنای شستن باشد دیگر چه جای استدلال به این روایت که پیامبر(ص) وضو گرفت و پای خود را نیز شست.

۱. بغوی، تفسیر البغوی، ۱۸/۱.
۲. قنوجی، ابجد العلوم، ۱۴۱/۲.
۳. مناوی، التعاریف، ۱۹۳/۱.
۴. آلوسی، روح المعانی، ۳/۱.
۵. مناوی، التعاریف، ۱۹۳/۱.
۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تهران، ناصر خسرو، ۸۰/۱.
۷. همو، جوامع الجامع، ۶۵۱/۲.
۸. همو، مجمع البیان، ۸۰/۲-۱.
۹. همان.
۱۰. همان، ۸۱/۲-۱.
۱۱. همان.
۱۲. همان.
۱۳. مارتین، لوتر، ۱۴۱.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ۸۱/۲-۱ - ۸۲.
۱۵. همان، ۹ - ۶۰۰/۱۰.
۱۶. همان، ۹ - ۶۰۱/۱۰ - ۶۰۲.
۱۷. همان، ۹ - ۶۰۲/۱۰.
۱۸. همان، ۳ - ۷۳۰/۴.
۱۹. همان، ۳ - ۷۳۱/۴.
۲۰. همان، ۵ - ۳۵۲/۶ - ۳۵۳.
۲۱. همان، ۷ - ۷۰۲/۸.
۲۲. همان، ۳ - ۴۸۹/۴.
۲۳. همان، ۱ - ۵۵۷/۲.

۲۴. همان، ۱ - ۸۷۴/۲.
۲۵. همان، ۱ - ۴۴۰/۲.
۲۶. همان، ۹ - ۳۷۱/۱۰ - ۳۷۲.
۲۷. همان، ۱ - ۱۰۰/۲.
۲۸. همان، ۱ - ۱۰۳/۲.
۲۹. همان، ۱ - ۱۴۱/۲.
۳۰. همان، ۹ - ۲۶۰/۱۰.
۳۱. همان، ۱ - ۴۸۱/۲.
۳۲. همان، ۱ - ۵۷۷/۲.
۳۳. همان، ۱ - ۶۶۹/۲؛ ۳ - ۳۹/۴ و ۳ - ۷/۴.
۳۴. همان، ۱ - ۷۴/۲.
۳۵. همان، ۱ - ۷۵/۲.
۳۶. همان، ۹ - ۱۶۷/۱۰ - ۱۶۸.
۳۷. همان، ۱ - ۱۵۵/۲.
۳۸. همان، ۵ - ۷۵۸/۶.
۳۹. همان، ۱ - ۱۵۶/۲.
۴۰. همان، ۳ - ۶۵۹/۴.
۴۱. همان، ۵ - ۲۱۸/۶.
۴۲. همان، ۳ - ۲۵۴/۴ - ۲۵۵.
۴۳. همان، ۳ - ۲۵۶/۴ - ۲۵۷.

