



فضل الله و کرانه‌های معنایی آیات قرآن*

سید سجاد ابراهیمی

مدرس و پژوهشگر حوزه

چکیده:

در این مقاله نخست دلالت ایحاء و اشاره‌ای در نگاه‌های مختلف مورد مطالعه قرار می‌گیرد تا مقدمه‌ای باشد بر توضیح دلالت استیحائی در نگاه فضل‌الله. دلالت استیحائی اشاره به مدلول و معنایی می‌کند که نوعی از پیوستگی را با معنای ظاهر دارد. مدلول استیحائی رو به گسترش و عمق است و این نوع دلالت که با توجه به عموم یا اطلاق آیه، جنبه عبرت‌آموزی قصص، تداعی بُعد معنوی دلالت ظاهر، ملاک تشریح، مطالعه هم‌زمان نصوص هم‌صدا، مفهوم وصف و ... صورت می‌گیرد، تنها راه اثبات جاودانگی تعالیم وحیانی به حساب می‌آید و عامل توجیه بطون قرآن می‌باشد. فضل‌الله کوشیده است با استفاده از این نوع دلالت، اصول زندگی را از دل معنای ظاهری قرآن بیرون کشیده در اختیار تشنگان تحول براساس قرآن قرار دهد.

کلید واژه‌ها:

قرآن / فضل‌الله / دلالت استیحائی / بطون قرآن

سخن آغازین

۱- فضل‌الله محوریت آیه، موضوع و سوره را در تفسیر کلام وحی می‌پذیرد و بر این باور است که قرآن هر یک از این سه واحد را به تنهایی و با فلسفه خاصی قابل مطالعه می‌داند؛ یعنی هر آیه‌ای به‌رغم ارتباطش با دیگر آیات، خود به تنهایی گشودن گره خاصی را هدف خود می‌داند! از جانب دیگر، قرآن موضوعات متنوع

*تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۵/۱۶، تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۵/۱۸.

و به هم پیوسته‌ای را با روش ویژه‌ای مورد توجه قرار داده است. به این صورت که مسائل و اجزای هر موضوعی در جای جای قرآن به دلیل زبان‌شناختی خاص و ویژه این کتاب، به صورت پراکنده چینش شده است. از زاویه سوم، تک تک سوره‌های قرآن نیز - در عین پیوستگی با دیگر سوره‌ها - از وحدت و یکپارچگی برخوردار می‌باشد. (فضل‌الله، الندوه، ۴/۲۹ و ۸/۸۹)

۲- فضل‌الله دو نوع فهم را برای قرآن قبول دارد: فهمی که مستند به لفظ و مدلول آشکار آیات است، و فهمی که از آن با عبارت «آفاق النص» تعبیر می‌کند (فضل‌الله، الاجتهاد، ۸/۲۳۸) و هر کدام را با معیار و ابزاری قابل پیگیری می‌داند.

کارآمدی کتب لغت، عقل فلسفی و سنت، برای فهم ظاهر و نص قرآنی و مدلول مستقیم الفاظ، از نگاه فضل‌الله تردیدآمیز می‌نماید. زیرا:

کتب لغت معنای واژه‌ها را با به‌کارگیری موارد مختلف آن در اختیار مفسر قرار می‌دهد، بدون اینکه خاصیت حرکت‌زایی پیام قرآن را به ارمغان آورد (الندوه، ۳/۴۲۸). استفاده از فلسفه - با توجه به اینکه فلسفه موجود با دو گونه «مشاء» و «اشراق» فلسفه یونانی می‌باشد - به عنوان ابزار تفسیر، خوشایند قرآن نمی‌نماید (همان، ۸/۹۳). مراجعه به سنت اجتناب‌ناپذیر است، ولی مشروط بر اینکه پیشاپیش اعتبار آن در حد قطع یا چیزی نزدیک به آن ثابت شده باشد، زیرا اعتبار و حجیت مطرح در علم اصول تنها در حوزه تعبد و انجام تکالیف شرعی کاربرد دارد و نه در بخش عقاید، هستی‌شناسی و تفسیر که نیازمند به قطع یا چیزی نزدیک به آن می‌باشد؛ تا براساس آن، قناعت فکری در سطح التزام قلبی به مفاهیم مربوط به واقعیت‌ها، به وجود آید (الاجتهاد، ۵/۱۴۵ و ۹/۳۰۹). علاوه بر این، روایات تفسیری با ضعف سند و ناسازگاری با آیات نیز همراه می‌باشد. (الندوه، ۱۵/۶۲)

ابزار فهم مدلول ظاهری، لفظ، لغت، عرف و قرینه است که سازنده ظهور می‌باشد (الاجتهاد، ۸/۲۳۸). ظهور، احتمال مخالف را نفی نمی‌کند. ممکن است قرینه‌ای احتمال ضعیف را تقویت بخشد، به‌گونه‌ای که براساس اقتضای قواعد بلاغی در قالب مجاز، استعاره و کنایه، ظهور جدیدی جایگزین ظهور اولی گردد. (همان، ۱۳۱)

بنابراین از نظر فضل‌الله، ظهور مهم‌ترین معیار برای تفسیر است، چونان‌که می‌گوید:

«ان منهجنا فی التفسیر يعتمد علی الظواهر القرآنیة لایماننا بحجیة الظواهر الا ان یقوم دلیل علی خلاف ذلك من عقل او نقل ... و یمنع الاخذ به و لهذا فان العقل مقدم علی الظهور فمثلا فی الآیات التي تتحدث عن وجه الله (قصص/ ۸۸) او عن ید الله (مائده/ ۶۴)... قد توحی بانه تعالی جسم ولما قام الدلیل العقلی علی امتناع الجسمیة لله حملنا الآیات علی انها وارده مورد الاستعارة للتعبیر عن الذات فی کلمة «الوجه» و عن العطا و القوة فی کلمة «الید» لمناسبة لغویة تقتضی ذلك.» (همان، ۳۰۲/)

«همانا روش ما در تفسیر، بر ظواهر قرآنی تکیه دارد، بدان دلیل که به حجیت ظواهر باور داریم، مگر اینکه دلیل عقلی و نقلی مخالف، مانع عمل به آن شود. در چنین فرضی عقل مقدم بر ظهور است. به عنوان نمونه آیاتی درباره صورت و دست خداوند سخن می‌گوید و اشاره دارد به اینکه خداوند جسم است؛ مانند اجسام دیگر. وقتی دلیل عقلی جسم داشتن خداوند را ممتنع شناخت، دلالت آیات، دلالت استعاره‌ای تلقی می‌شود، به این معنا که به لحاظ تناسب لغوی، «وجه» دلالت بر ذات و «ید» دلالت بر قدرت و بخشش می‌کند.»

در کلام فضل‌الله از مدلول و معنای چسبیده به متن تعبیر به معنای اصلی و ذاتی نیز شده است (همان، ۲۸۷ و ۱۷۸) که نقطه مقابل معنای فرعی و سایه‌ای است. از نوع دوم فهم قرآن، فضل‌الله به «فهم آفاق النص» تعبیر می‌کند که اشاره به کرانه‌های مدلول کلام دارد و از وسعت و ژرفایی بیشتر برخوردار می‌باشد. فهم ظواهر قرآن بین معصوم و غیر معصوم مشترک است، ولی پی بردن به عمق مضمون نص و کرانه‌های آن به صورت کامل، ویژه معصوم می‌باشد (همان، ۲۳۸). ایشان در این رابطه اظهار می‌دارد:

«المعصوم من خلال احاطته التامة باللغة و قواعدھا و احاطته بعمق المعانی تجعله ینطلق مع النص فی آفاقه الواسعة و اعماقه البعیدة.» (همان)
«معصوم به دلیل آگاهی به تمام جنبه‌های زبان عربی و قواعد و اصول آن و نیز

اشراف کاملش نسبت به عمق معانی، همراه سخن راه می‌افتد تا کرانه‌های گسترده و ژرف‌های بسیار دوردست آن را به تماشا بنشیند.»

۳- دو نکته در متن فوق قابل دقت است: نکته اول اینکه به سخن آمدن ظاهر قرآن برپایه قواعد زبان عربی و فن بلاغت استوار است و موفقیت مفسر، متوقف بر تسلط کامل او بر فرهنگ و قواعد زبان عربی می‌باشد (الدوه، ۲/۲۸۴ و ۱۵/۶۳۳). نکته دوم اینکه با کشف معنای ظاهر قرآن، زمینه دلالت ایمانی و اشاره‌ای و فهمیدن معنای فرعی چسبیده به معنای اصلی و ذاتی فراهم می‌گردد. به عبارتی پس از بیان ظاهری متن و افاده مدلول آشکار آن، زمینه تقاضای بیان اشاره‌ای آن نیز آماده می‌شود. و این نوع دلالت و نظرخواهی از قرآن، در کلام فضل‌الله، عنوان بهترین روش تفسیری را به خود اختصاص داده است؛

«لعل من افضل الاسالیب هو الاستیحاء القرآنی لأن القرآن یعالج مسألة ولكنة یوحی بالكثیر من الآفاق التي تنطلق منها.» (همان، ۱۵/۴۶۲)

«شاید یکی از روش‌های برتر، روش جستجوی پیام‌های اشاره‌ای و ایمانی قرآنی است، به این دلیل که قرآن وقتی به چاره‌جویی یک مسئله و حل مشکلی پرداخته است، هم‌زمان به کرانه‌های [معنایی] زیاد و مرتبط به آن نیز اشاره دارد.»

معانی مورد اشاره معنای اصلی و ذاتی آیه، سبب رهایی قرآن از تنگنای زمان و مکان شده و بدان، خاصیت همه‌زمانی و همه‌مکانی بودن را هدیه می‌دهد. به همین دلیل فضل‌الله - ضمن تأکید بر اینکه روش تفسیر مورد قبول ایشان همان استیحاء آیات قرآن است که در آن نص از طریق مدلول لغوی و عرفی آن به سخن گفتن واداشته می‌شود (الاجتهاد، ۱۳۱) - می‌گوید:

«سمیت تفسیری «من وحی القرآن» لانه یحاول ان یتوحی القرآن حرکیا و یتوحیه للحاضر و المستقبل.» (الاجتهاد، ۲۹۵)

«تفسیرم را بدین دلیل «من وحی القرآن» نامیدم که چاره‌جویی دارد برای به دست آوردن پیام‌های اشاره‌ای قرآن، به قصد تداوم جریان و هدایتگری آن برای حال و آینده.»

چیستی دلالت استیحائی

فضل‌الله ضرورت فهم قرآن را براساس دلالت استیحائی به مطالعه گرفته و تمام قرآن را بر مبنای آن تفسیر نموده است، و تأکید دارد که همیشه زنده ماندن قرآن (الاجتهاد، ۲۹۵) و توجیه روایاتی که بطون قرآن را مورد تأکید قرار می‌دهد (همان، ۱۷۸ و ۱۴۷)، در حقیقت ضرورت استفاده از دلالت ایحائی قرآن را گوشزد می‌کند. بنابراین استفاده از دلالت استیحائی در تفسیر «من وحی القرآن» همان‌گونه که جدیدترین روش تفسیری است، راهکاری برای بازخوانی معانی پنهان قرآن و تضمینی برای همیشه پاسخگو بودن آن نیز به حساب می‌آید. مروری بر مطالب فوق انگیزه می‌دهد تا روش تفسیری فضل‌الله به صورت جدی به مطالعه گرفته شود و دقتی همه‌جانبه پیرامون دلالت استیحائی از منظر ایشان به عمل آید.

این نوشته فرصت و ظرفیت پرداختن به یک پژوهش عمیق و گسترده را پیرامون این موضوع درخور نمی‌بیند و تنها دنبال نگاه گذرا به این روش می‌باشد، به این امید که سرآغازی باشد برای اقدام جدی‌تر.

«ایحاء» در لغت به معنای اشاره است (ابن منظور، ۳۸۰/۱۵). اهل دانش در حوزه ادب و بلاغت آن را عبارت می‌دانند از لفظی که معانی فراوانی را با خود حمل کند و دلالتش بر آنها با ایحاء و اشاره باشد (احمد مطلوب، ۱۲۲). نویسنده «المعنی و ظلال المعنی» پس از تقسیم دلالت‌ها به مرکزی و حاشیه‌ای، دلالت ایحائی را مرادف تقریبی دلالت هامشی (و حاشیه‌ای) می‌داند (یونس علی، ۱۸۲). از نظر این نویسنده، دلالت مرکزی کلمات، رساندن مطلب و نقش دلالت هامشی، تأثیرگذاری و انگیزه دهی می‌باشد (همان، ۱۸۱). مانند کلمه «مادر» که تداعی‌کننده عاطفه شفقت و مهربانی در ضمیر مخاطب می‌باشد (همان، ۱۹۱). کلمات آزادی، عدالت، حق، پاکیزه و جمیل نیز به صورت ذاتی با اشاره به عواطف و احساسات قلبی آمیخته‌اند (همان، ۱۹۸). دلالت‌هایی از این نوع، زمام انتخاب انسان را به دست می‌گیرد و او را وادار به اقدام می‌کند. (همان، ۲۲۸)

قرآن نیز از این نوع دلالت استفاده کرده است. به عنوان نمونه، در مقام دعوت به آزادکردن یک برده به عنوان کفاره قتل اشتباهی و از روی خطا، از واژه «رقبه» (نساء/۹۱) استفاده می‌کند که اشاره به حالت بستن بردگان با ریسمان و کشیدن و سوق دادن خفت‌بار آنها دارد. تصور چنین حالتی، روحیه مهربانی و دلسوزی را در وجدان مخاطب پدید می‌آورد تا با آمادگی روحی، پذیرای تکلیف آزاد کردن برده شود. (همان، ۲۲۸/)

در علم اصول دلالت ایحاء و اشاره توجه بیشتری را به خود اختصاص داده و در خدمت استنباط احکام قرار می‌گیرد و کاوش پیرامون آن، از قدمت تاریخی مشابه خود علم اصول برخوردار می‌باشد.

از نظر علمای علم اصول، مدلول اشاره‌ای، لازم معنای کلام است، ظاهر کلام با آن فاصله دارد و یا به صورت همه‌جانبه از قالب و کانال آن رخ نمی‌نماید (احمد مطلوب، ۱۲۲؛ فرّاج حسین، ۲۷۳) و به تعبیری، کلام برای بیان آن به وجود نمی‌آید (فرّاج حسین، ۲۷۱) و مقصود استعمالی متکلم نمی‌باشد؛ مانند وجوب مقدمه در مقایسه با وجوب ذی المقدمه. (مظفر، ۲۹۳/۱)

اظهارات و گفته‌هایی از این دست پیرامون دلالت اشاره‌ای و استیحاء، گویای این است که صحبت درباره این نوع دلالت تازگی ندارد و متخصصان زبان عربی همیشه در پی کشف و معرفی دلالت‌هایی جدا از دلالت وضعی و مجازی کلام بوده‌اند.

استیحاء و ایحاء در تفسیر «من وحی القرآن» به‌گونه‌ای متفاوت با تلقی‌های یادشده مورد مطالعه قرار گرفته است. فضل‌الله تحمیل معنایی را بر قرآن بدون اینکه نص متضمن اساس دلالت بر آن باشد، ناروا می‌داند (فضل‌الله، الاجتهاد، ۲۸۸) و تأکید دارد که براساس توصیف «بلسان عربی مبین» (شعراء/۱۹۵)، هرچه را که خداوند اراده کرده است، باید از کانال لفظ و دلالت آن قابل استفاده باشد. (همان، ۲۳۳/)

دلالت‌های متعارف چند لایه‌ای و تودرتو و همچنین قصد معانی متعدد در عرض هم از آیه نیز از نظر ایشان قابل قبول نمی‌باشد و متن قرآن تنها یک معنای

اصلی و مادر را با صراحت یا ظهور اولی و یا ظهور ثانوی که در قالب مجاز و کنایه منعقد می‌شود، بیان می‌کند، و گرنه استعمال لفظ بر بیشتر از یک معنا لازم می‌آید که در استعمال زبان عربی واقعیت ندارد. علاوه بر این، مستلزم اثبات وضع لفظ بر تمام آن معانی و نیز وجود قرینه بر اراده همه آنها می‌باشد تا کلام مجمل ننماید (الاجتهاد، ۲۸۷ و ۱۷۸ و ۱۷۲) که اثبات‌پذیر نمی‌نماید.

مراجعه به قرآن در دو مرحله باید صورت بگیرد (همان، ۲۳۸/). در مرحله اول فهم قرآن با توجه به صراحت، ظهور اولیه و ظهور ثانوی صورت می‌گیرد و مفسر به میزان تسلط بر قواعد زبان عربی و روش‌های ادبی و بلاغی قرآن (الندوه، ۴۲۸/۳) و اشرافش بر نصوص ناظر بر یک مطلب (الاجتهاد، ۲۶۲)، می‌تواند به دریافت مطالبی از کتاب وحی موفق شود. ولی ظاهر با محدودیت معنایی و زمانی همراه است و قرآن پدیده فرازمانی و به عبارتی همه‌زمانی و همه‌مکانی است و باید پاسخگوی تمام نیازهای فرهنگی و فکری در تمام عصرها باشد؛ به عنوان کتاب هدایت انسان به سوی خداوند. اگر چنین تعاملی بین قرآن و انسان جریان داشت، زندگی جاوید و حیات همیشگی قرآن عینیت پیدا می‌کند که در روایتی از امام باقر علیه السلام بدان اشاره شده است. (الاجتهاد/۲۹۹)

امام می‌فرماید: «ان القرآن حیّ لا يموت. الآیة حیه لا يموت، فلو كانت الآیة اذ انزلت فی اقوام ماتوا و ماتت الآیة، لمات القرآن. ولكن هی جاریة فی الباقین كما جرت فی الماضیین.» (مجلسی، ۴۰۴/۳۵)؛ همانا قرآن زنده است و نمی‌میرد، آیه زنده است و اسیر مرگ نمی‌شود. پس اگر آیه‌ای درباره قومی نازل شده است و با مردن آن قوم آیه بمیرد، قرآن می‌میرد. ولی آیه درباره زندگان جاری است، همان‌گونه که بر گذشتگان جاری بود.

امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «إن القرآن حی لم یمت و انه یجری كما یجری الشمس و القمر یجری علی آخرنا كما یجری علی اولنا.» (همان، ۴۰۳/۳)؛ همانا قرآن زنده است و نمی‌میرد و آن، چون خورشید و ماه سیر و حرکت دارد و همان‌گونه که بر گذشتگان ما تطبیق می‌شد، بر ما نیز جاری می‌باشد.

فضل الله برای حل مشکل و تأمین زنده بودن قرآن و پیام‌دهی آن برای انسان‌ها در همیشه تاریخ اعم از گذشتگان و آیندگان، راه و روش استیحاء از قرآن را پیشنهاد کرده و می‌گوید:

«سمیت تفسیری «من وحی القرآن» لانه یحاول ان یتوحی القرآن حرکیا و یتوحیه للحاضر و المستقبل.» (الاجتهاد، ۲۹۵/)

«تفسیرم را بدان دلیل «من وحی القرآن» نامیدم که در پی دستیابی به دلالت‌های اشاره‌ای آن است تا همیشه جاری باشد و پیام‌های آن حال و آینده را تحت پوشش خود قرار دهد.»

مرحله دوم فهم نص قرآنی پس از مرحله اول زمینه تحقق پیدا می‌کند و قاری و یا مفسر از طریق معنای آشکار، به کرانه‌های معنایی دورتر و عمیق‌تر نگاه می‌اندازد که در مقایسه با معنای ظاهر، عنوان عام را دارد (همان، ۱۴۶/ و یا ملازم، مشابه و پیوسته با آن می‌باشد و آیات با دلالت اشاره‌ای آنها می‌نمایند (همان، ۳۰۰/ و ۱۷۸). به دلیل امکان توسعه تلازم و تداعی بین معانی، دلالت ایحائی نیز رو به افزایش خواهد بود. (همان، ۲۲۲/ و ۱۴۸)

فضل الله بر این باور است که وسعت کرانه‌های معنا برای انسان غیرقابل تصور است و او تنها به اندازه درک و فرهنگش به تصور آن موفق می‌شود. وی جهت تبیین بهتر مطلب، بیشه و نیستان را مثال می‌زند که با شنیدن آن، مرغ خیال به پرواز درمی‌آید و به تمام مناطق بیشه‌دار سرمی‌زند، حیوانات اهلی و درنده ساکن در آن را به مشاهده می‌گیرد و احساسات مثبت و منفی که در آن به سراغ انسان می‌آید، احساس می‌نماید. به صورت طبیعی به میزان معلومات انسان، تصورات او از بیشه و محتوای آن، رو به وسعت و عمق پیش می‌رود. (همان، ۱۷۳/)

فضل الله تسلسل و پیوستگی زنجیروار معانی متصل به معنای مادر و اصلی لفظ و کلمه را منشأ استیحاء دانسته و هر نوع همخوانی و ارتباطی را که سبب تداعی و تصور مفهومی را در پی تصور مفهوم دیگر می‌شود، برای این نوع دلالت کافی می‌داند (همان، ۱۷۸/ و می‌گوید:

«فيمكن للمعنى الذى نزل به القرآن ان يجتذب معنى آخر كما يكون للايحاءات التى توحى بها الآية ان تجتذب ايحاء آخر.» (همان، ۱۴۸)

«امكان دارد معنایی که در قالب لفظ قرآن نازل شده است، معنای دیگری را به خود جذب کند. همان‌گونه که معنای ایحائی مورد اشاره آیه، ایحاء و اشاره دیگر را جذب می‌کند.»

ممکن است دلالت‌های رمزی و اشاره‌ای و ایحائی در زمان نزول قرآن زمینه تحقق نداشته باشد و در مسیر تاریخ، ضمیمه معنای لغوی و وضعی شود و مردم به دلیل ارتباط آنها با معنای اصلی کلمه، در کنار دلالت ذاتی و اصلی بدان‌ها پی ببرند. (همان، ۱۷۸ و ۲۲۲)

بدین ترتیب نگاه فضل‌الله در فهم متن به نظریه زبان‌شناختی جدید که متن را در غیاب قصد متکلم به تفسیر می‌گیرد و برای آن، دلالت‌های نامتناهی قائل است، به صورت نسبی همخوانی پیدا می‌کند (همان، ۱۷۴). با این تفاوت اساسی که ایشان رنگ‌پذیری وجدان قاری و شنونده را از فکر و فرهنگ محیط او، بسیار جدی، و جستجوی دلالت‌های اشاره کلام متکلم در چارچوب چشم‌انداز خود او را ضروری می‌داند (من وحی القرآن، ۴/۲۵۹). در عین حال نسبت فهم مفسر را مورد تأکید قرار می‌دهد و چنین تلقی را زیربنای گفت‌وگوی علمی می‌داند که سبب غنای فکری می‌شود. (الاجتهاد، ۲۸۴)

از نظر فضل‌الله، تمام روایاتی که درباره ظاهر و باطن قرآن و تعدد و تنوع لایه‌های معنایی آیات قرآن سخن می‌گویند، اشاره به دلالت‌های ایحائی آیات دارد، و نه تعدد دلالت‌ها و معناهاى مستقل و هم‌زمان که مستلزم تعدد وضع و نصب قرینه برای اراده بیش از یک معنا از لفظ می‌باشد، که هیچ‌کدام راهی برای اثبات ندارد. (همان، ۱۷۸)

مبنای استیحای قرآن

مبنا و دلایلی که فضل‌الله را به انتخاب روش استیحائی واداشته است، به صورت پراکنده در لابه‌لای مطالب گذشته به گونه‌ای مطرح گردید. مرور مجدد و

سامان‌یافته‌تر آن، به عنوان مقدمه ورود به اقدامات عملی ایشان، خالی از فایده نمی‌نماید.

از نظر این مفسر، قرآن چون کتب ادبی و بلاغی دیگر نیست که در دل کلمات آن به تماشای معانی و زیبایی‌های فنی آنها در یک دایره محدود به تماشا بنشینیم و حرکت کنیم، بلکه با خواندن قرآن و شنیدن آیات آن باید احساس کنی که وحی قرآنی در قالب کلمه‌ها، کل وجودت را تحت پوشش قرار می‌دهد، دریچه قلبت را بر روی دنیایی از معانی، روشنایی‌ها، رنگ‌ها، احساسات و سایه‌ها باز می‌کند، به‌گونه‌ای که معنا را حس می‌کنی. و آن تدریجاً توسعه پیدا می‌کند، تا جایی که کلمه و حروف متلاشی و از خودنمایی بازمی‌ماند. تنها معنا باقی می‌ماند، آن هم در حالت حرکت در پهنه زندگی تا به انسان - که اینک در سطح بالایی پرواز می‌کند و در دریای الطاف الهی غرق شده است - زیبایی و قرب و راز و نیازهای جاودانه را بشارت دهد. (من وحی القرآن، ۱/۱۷۷)

قرآن کتاب نهضت و دعوت اسلامی است. کلمات آن در فضای جان و عمل حرکت می‌کند، باید احساس کنی که عین زندگی است که حرکت می‌کند. بخشش دارد، اشاره می‌کند، راه می‌نماید و رهبری می‌کند به سوی شاهراه هدایت. (الاجتهاد، ۲۹۵/)

قرآن باید تمام مفاهیم ما را بسازد، به اختلافات پایان دهد، جدال‌ها را به داوری بگیرد، به پرسش‌های زاینده اندیشه‌های جدید بشری پاسخ دهد، بر تمام ماجراها، نیازها و مشکلات ناشی از تمدن جدید، راه حل دقیق و واقع‌بینانه ارائه کند، به‌گونه‌ای که گویا در همین عصر برای حل این گونه مشکلات نازل شده است، زیرا «قرآن سیر و حرکتی چون حرکت ماه و خورشید و شب و روز دارد.» (همان، ۱۳۰/)

براساس تلقی فوق، فضل‌الله فهم قرآن را مشروط به داشتن انگیزه تجربه دین در عرصه‌های مختلف زنده می‌داند. قرآن در عصر نزول، جنگ و جهاد و دعوت‌ها و رخدادها را همراهی می‌کرد و نقاط ضعف و قوت آنها را ارزیابی می‌نمود و رهنمود می‌داد. به همین دلیل برای کسی که خود را در چنین شرایطی قرار می‌دهد،

فهمیدن گفته‌های قرآن امکان‌پذیر می‌شود (همان، ۲۹۶)، و گرنه بهره‌ای نخواهد برد!

«و لهذا نقول ان القرآن لا يفهمه جيداً الاّ الحركيون و الاسلاميون الذين يتطلعون الى الساحة من خلال الوعي الحركي للاسلام و الوعي الحركي للقرآن و الوعي الحركي للتجربة الاسلامية و من هنا فان المجتمع المسترخي لا يستطيع ان يفهم القرآن بل ربما يعمل على تجميده.» (همان، ۲۹۷)

«با توجه به توضیحی که داده شد می‌گوییم: قرآن را به صورت شایسته جز انقلابیون و اسلامگرایان نمی‌فهمند. همان کسانی که در چارچوب شناخت انقلابی اسلام، قرآن و تجربه اسلامی، به سوی عرصه [زندگی] حرکت می‌کنند. به همین دلیل جامعه سست و تنبل نه تنها نمی‌تواند قرآن را بفهمد، که ممکن است در جهت جلوگیری از حرکت‌زایی آن تلاش کند.

«فانکم كما تطلعتم الى القرآن و هو یمشی فی الارض و یلاحق قضایاکم عند ذلك تفهمون القرآن جيداً.» (الندوه، ۲/۲۸۳)

«موقعی که قرآن به قصد پیگیری مسائل شما روی زمین در حرکت است، اگر به سراغ آن رفتید، به درک و فهم شایسته آن موفق می‌شوید.»

باتوجه به محدودیت پوشش‌دهی دلالت‌های ظواهر قرآن و ارتباط آنها به گذشته، مرجعیت دلالت اشاره‌ای قرآن که قبلاً توضیح داده شد، برای همیشه پاسخگو بودن آن به نیازهای متنوع عصر حاضر و آینده، قطعی می‌نماید. (الاجتهاد، ۱۳۳)

از نظر معصوم علیه السلام نیز این مرجعیت قابل قبول است. تفسیر عبارت «مَنْ أَحْيَاهَا» (مائده/۳۲) به هدایت (همان، ۱۴۸) و عبارت «وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره/۳) به آموزش معارف اهل بیت به مردم (من وحی القرآن، ۱/۱۱۷)، و آیه «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ» (عبس/۲۴) به علم و معلم و دین که انسان باید متوجه باشد که دانش را از چه کسی فرا می‌گیرد (الاجتهاد، ۱/۳۰۱ و ۱۴۹). و تفسیر «الحرث» در عبارت «ویهلك الحرث والنسل» (بقره/۲۰۵) به دین (من وحی القرآن، ۴/۱۱۸) به ترتیب در روایاتی از امام صادق علیه السلام (مجلسی، ۲/۲۰) و امام باقر علیه السلام (همان، ۲/۶۹)، مبنایی جز دلالت استحيائی ندارد.

در هر یک از نمونه‌های فوق از نظر فضل‌الله، نوعی از رابطه و سنخیت بین معنای ظاهری کلمه و معنای مورد توجه معصوم وجود دارد و می‌تواند مبنای تداعی و دلالت اشاره‌ای باشد. در نمونه اول، نتایج زندگی مادی و هدایت با هم شباهت دارد. در نمونه دوم، علم و مال هر دو، روزی و داده‌ خداوند است و باید در اختیار نیازمندان جامعه قرار گیرد. در مثال سوم، دانش و غذا هر دو نعمت الهی می‌باشد. در مورد چهارم دین نیز مثل زراعت، کاشته‌ خداوند است، با این تفاوت که اولی در زمین و دومی در انسان کشت می‌شود.

چنین مبنایی، فضل‌الله را به طراحی روش استیحائی و نگارش تفسیر برپایه آن واداشت؛ البته پس از فراهم‌آوری شرط به کارگیری آن، چونان که می‌گوید:

«در این روش تصمیم گرفتم که قرآن را با ورود در فضای معنایی آن به عنوان کتاب نهضت و دعوت دینی، بفهمم و با استمداد از دلالت اشاره‌ای آیاتش، آن فضا را فضای زندگی اسلامی‌مان قرار دهم.» (الاجتهاد، ۲۹۵/)

در فراز دیگری از سخنان ایشان می‌خوانیم:

«لقد حاولنا فی تفسیرنا «من وحی القرآن» ان نستوحی القرآن فی مفاهیمه الاصلیة الحیة لنعجل حیاتنا تتحرک فی اطاره فی ما نواجهه من قضایا و مشاکل و اوضاع جدیدة و ذلك من خلال استیحاء المعانی القرآنیة فی الجانب الاعمق و الاوسع للفکرة.» (همان، ۲۸۷/)

«کوشیده‌ایم که قرآن را با مفاهیم اصلی و زنده‌اش به ایماء و اشاره واداریم تا پیش‌آمدها، دشواری‌ها و شرایط جدید زندگی را در چارچوب آن سمت و سو دهیم و تعقیب این هدف را با استفاده از جنبه‌های عمیق‌تر و گسترده‌تر فکر مورد نظر که از طریق دلالت اشاره‌ای معانی قرآنی به دست می‌آیند، جامه عمل پوشانده‌ایم.»

قواعد روش استیحائی

فضل‌الله با پافشاری روی این اصل که تمام آنچه مراد خداوند است، باید براساس قواعد و زبان عربی از دل قرآن بیرون کشیده شود، به سراغ تأمل‌های استیحائی در قرآن می‌رود و تأکید دارد که استیحاء نیز روشمند و دارای قواعد است؛

«لایمکن اعطاء القرآن ای معنی لایمکن النص اساس الدلالة فيه.» (همان، ۲۸۸/)
 امکان ندارد معنایی به قرآن نسبت داده شود، در حالی که کلام، اساس دلالت
 بر آن را در خود نهفته نداشته باشد.»

«و هناك تفسیرنا «من وحی القرآن» الذي يحاول ان يستجلی التفسیر فی حركة
 الحیاة باسلوب علمی و ادبی و فکری و روحی.» (الندوه، ۱۷/۴۴۸)
 «یکی هم تفسیر «من وحی القرآن» ماست که می‌خواهد با روش علمی، ادبی،
 فکری و روحی، جریان زندگی را تجلی‌گاه تفسیر کند.»

معنای سخن اخیر فضل‌الله این است که روش استیحائی با قواعد فکری، علمی،
 ادبی و روانشناختی در ارتباط می‌باشد. یا با تعامل این چهار حوزه معرفتی، روش
 مذکور در خدمت فهم معانی عمیق قرآن قرار می‌گیرد تا شمول و هم‌زمانی بودن
 قرآن، به نمایش گذاشته شود!

ظواهر آیات غالباً به مسئله جزئی می‌پردازد. جزئی بودن مسئله با صراحت در
 متن آیه قابل مشاهده است، یا روایات اسباب نزول به محدودیت محتوای آن نگاه
 جدی دارد. ولی این ظاهر محدود، باطن کلی و فراموردی را در خود پنهان دارد
 (الاجتهاد/۱۴۶؛ فی رحاب اهل البيت، ۱/۶۶) و با کنار زدن خصوصیت مورد،
 به‌گونه‌های مختلف، ذهن مخاطب را به‌سوی آن راهنمایی می‌کند.

این نوشته به اهمیت شناخت منشأ دلالت استیحائی و نیز یافته‌های فضل‌الله از
 این طریق توجه کامل دارد، ولی دشواری راه، کمی فرصت و محدودیت ظرفیت
 مقاله، اجازه بحث عمیق و گسترده را در این رابطه نمی‌دهد. ناگزیر هر دو مطلب
 هم‌زمان تحت عناوین پیش رو، به صورت فشرده به مطالعه گرفته می‌شود و دقتی
 پیرامون هر فراز، شناخت عامل تداعی را همراه دارد.

یک. بیان مصداق

آنچه در قالب اسباب نزول یا شأن نزول آیات قرآن در حوزه علوم قرآنی راه
 یافته است، از نظر فضل‌الله عنوان تفسیر را ندارد، بلکه بیان مصداق عنوان کلی

مطرح در آیه و مورد ایماء و اشاره آن می‌باشد و با کمک آن و دلالت استیحائی، شهود جریان قرآن در قالب موارد مشابه امکان‌پذیر می‌شود. (فی رحاب اهل البيت، ۶۶/۱)

بر این اساس، تفسیر آیات ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران/۷)، ﴿لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (رعد/۷)، ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ (نحل/۴۳)، ﴿مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ (رعد/۴۳)، ﴿وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (توبه/۱۱۹)، ﴿ثُمَّ أَوْزَنَّا الْكِتَابَ﴾ (فاطر/۳۲)، ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ...﴾ (آل عمران/۶۱)، ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ...﴾ (مائده/۵۵) و ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى...﴾ (انسان/۹۰) به اهل بیت علیهم‌السلام، حقیقت استیحائی دارد و در پی تطبیق عنوان کلی و عام بر کامل‌ترین مصداق آن می‌باشد. (الاجتهاد، ۱۵۰/)

دو. دلالت اشاره‌ای قصه‌های قرآن

از نظر فضل‌الله، قصه‌های قرآن که ماجراهای اختصاصی افراد یا اقوام را به نمایش می‌گذارد، نیز با دلالت استیحائی و بعد قابل تکرار، همراه است.

قرآن از موسی، فرعون، بنی‌اسرائیل، ابراهیم، نوح، مسیح، محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سخن می‌گوید که به تاریخ گذشته مربوط می‌شوند. اصل و قاعده همیشه زنده بودن تمام بخش‌های قرآن ایجاب می‌کند که از طریق دلالت استیحائی نهفته در داستان فرعون، هامان و بنی‌اسرائیل (به عنوان نمونه)، ماجرای زندگی تمام فرعون‌ها، هامان‌ها و ملت‌های بنی‌اسرائیل گونه را به ارزیابی بنشینیم (الدوه، ۶۲/۱۵) و ماجرای زندگی پیامبران را نیز با توجه به سرمشقی که در اختیار ما قرار می‌دهد، برای حال و آینده قابل تکرار بدانیم. (الاجتهاد، ۲۹۸/)

فضل‌الله چگونگی دلالت استیحائی و کشف بعد قابل تکرار قصه‌های قرآن را این گونه توضیح می‌دهد:

«ویژگی‌های تبارز یافته در خارج [در چهره فرد یا قوم] به دو دسته متفاوت قابل تقسیم است: خصوصياتی که پدید می‌آید و می‌میرد؛ چون مشابهی برای آن قابل تصور نیست، و خصوصياتی که متولد می‌شود و به عنوان الگو ارائه می‌گردد و

چهره عام به خود می‌گیرد و به شکل سایر عام‌ها درمی‌آید. این نوع ویژگی‌ها، گاهی در سیمای ابوجهل تبارز پیدا می‌کند و به کسی مربوط می‌شود که می‌میرد و به همین دلیل ویژگی‌های او قلمداد می‌شود، ولی خاصیت همیشه زنده ماندن را هم دارد. روحیه ابوجهل همه‌زمانی است، زیرا او روحیه سرکشی، تک‌روی، خصومت‌پیشه و خودبزرگ‌بینی داشت. این روحیه که مفهوم عام دارد، در واقعیت خاص تبارز پیدا کرده بود. دستور قرآن به عبرت‌گیری (حشر/۲)، دعوت به بیرون کشیدن جنبه قابل تکرار اشخاص می‌باشد و نه ویژگی‌ای که می‌میرد.» (همان، ۷۹/)

سه. تداعی بُعد معنوی دلالت آیه

انتقال از بعد مادی دلالت آیه به بعد معنوی آن از نظر فضل‌الله، در حوزه دلالت استیحائی جایگاه بارزی دارد. همانندی با معنای اصلی در آثار و نتایج، زمینه‌ساز تداعی در این نوع از دلالت استیحائی می‌باشد. تفسیر مرگ و زندگی در آیه ذیل به ضلالت و هدایت بر مبنای ایماء و اشاره قابل توجیه می‌نماید: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (مائده/۳۲)

«هرکس شخصی را بدون حق قصاص و یا بی‌آنکه فساد در روی زمین مرتکب شده باشد، بکشد، مثل آن است که تمام مردم را کشته است، و هرکس شخصی را زندگی بخشد، مثل آن است که همه مردم را زندگی بخشیده است.»

در روایت سماعه از امام صادق علیه السلام، «احیاء» تفسیر به هدایت و «قتل» تفسیر به گمراهی شده است. در روایت فضیل از امام باقر علیه السلام، «احیاء» به نجات از غرق شدن و آتش‌سوزی تفسیر شده، و بیرون آوردن از ضلالت به جاده هدایت، تأویل اعظم آیه قلمداد شده است. (مجلسی، ۲۰/۲)

فضل‌الله دلالت آیه را بر ضلالت و هدایت که بعد معنوی مرگ و زندگی فیزیکی را تشکیل می‌دهد، دلالت اشاره‌ای می‌داند. (الاجتهاد، ۲۳۳/۳ و ۳۰۰؛ فی رحاب اهل البیت، ۶۶/۱)

تفسیر «طعام» در آیه ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ﴾ (عبس/۲۴) به دانش و آموزگار آن (علمه الذی يأخذه عمن يأخذه) در روایت زید شحام از امام باقر علیه السلام (فیض کاشانی، ۲۸۷/۵)، نمونه دیگری از این نوع دلالت می‌باشد و برپایه این روایت، معنای مادی طعام، ذهن را به غذای معنوی هدایت می‌کند که اهمیتش بیشتر از غذای جسم است و برای همیشه به مسلمان هشدار می‌دهد که اندیشه دینی خود را از منبع زلال و قابل اعتماد دریافت نماید. (الاجتهاد، ۱۴۹/؛ فی رحاب اهل البیت، ۶۸/)

چهار. استیحاء در نصوص هم‌آوا

فضل‌الله نگاه هم‌زمان به متن‌های پراکنده و هم‌آوا در قرآن را یکی دیگر از عوامل تداعی و جذب معنا از طریق معنا می‌داند و به‌کارگیری این روش را، راه دستیابی به قواعد گوناگون در فقه می‌شناسد.

ایشان در رابطه با روش اجتهادی رایج که برای هر نص شخصیت مستقل، متفاوت و ناسازگار با نص دیگر قائل است و خطر گرفتارشدن به دام قیاس را مانع تعمیم حکم از موضوعی به موضوع دیگر می‌داند، بر این باور است که متون قرآنی هم‌صدا، نقطه تلاقی دارد که قاعده عامی را می‌نمایاند. به عنوان نمونه نصوص مختلفی در قرآن با استفاده از واژه «ضرر» یا کلمه دیگری که این معنا را می‌رساند، ضرررسانی را به باد انتقاد و نکوهش می‌گیرد؛ مانند «غَيْرَ مُضَارٍّ» (نساء/۱۲) و «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا» (بقره/۲۳۱) و «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره/۱۹۵). این متون پراکنده و مربوط به بیش از یک موضوع، به تنهایی و بدون کمک‌ستانی از سنت، قاعده فقهی «نهی حکم ضرری» را گوشزد می‌کند. (الاجتهاد، ۱۹۵/ و ۲۶۲)

پنج: تداعی معنا با بیان ملاک تشریح

در آیه ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا ... إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (بقره/۲۱۹)، سود و زیان شراب و قمار به‌صورت مقایسه‌ای به ارزیابی گرفته شده و بیشتر بودن ضرر آن دو، مورد تأکید قرار گرفته است.

فضل الله می گوید:

«زیان بیشتر در آیه، اشاره به یک قاعده کلی دارد که عبارت است از حرمت هر چیزی که ضررش بیشتر از نفع آن می باشد. عقل و سیره عقلا بر چنین تداعی مهر تأیید می زند، زیرا کاری که ضررش بیشتر از سود آن است، در متن خود، ظلم به جان یا جامعه را نهفته دارد و خردمندان دست به چنین کاری نمی آیند. بر این اساس، سیگار، تریاک، حشیش و هروئین حرام می باشند.» (من وحی القرآن، ۲۲۵/۴)

تقدیم مصلحت و مفسده «اهم» بر «مهم» در باب تراحم نیز بر قاعده فوق استوار است و مورد تراحم را تنها حکم عنوان «اهم» پوشش می دهد و حکم عنوان مهم را عقب زده و مقید به مصادیق غیر از این مورد می کند، چونان که آیه ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ... وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (بقره/۲۱۷) از دَوْران امر بین هتک حرمت ماه حرام و هتک حرمت اسلام پرده برداشته و بر اهمیت بیشتر جلوگیری از هتک حرمت دین پافشاری می کند که ملازم با هتک حرمت ماه حرام است و چنین جنگی، به رغم وقوع آن در ماه حرام، چون عنوان وسیله رسیدن به هدف بزرگ تر را دارد، محکوم به حرمت نمی باشد. (همان، ۲۰۴-۲۰۲)

نمونه های کاربرد روش استیحائی

فضل الله در موارد متعدد در تفسیر «من وحی القرآن»، به کاربرد این روش می پردازد. از جمله:

۱. ایماء به کسب قدرت: دو صفت کفر و ایمان در آیه ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ﴾ (بقره/۲۱۷) علت جنگی را گوشزد می کند که مخالفان دین با تمام توان و امکانات به قصد نابودی ایمان در آن حضور پیدا می کنند؛ یعنی تا کفر و ایمان وجود داشته باشد، این رویارویی ادامه پیدا می کند و هیچ گاه عزت،

کرامت، ذخایر طبیعی، فرهنگ و شناخت دینی مؤمنان در امان نمی‌باشد. پس آنان نیز باید با کسب قدرت، در حال آمادگی کامل برای دفاع باشند. (همان، ۲۰۵/)

فضل الله بر این باور است که کمیت و کیفیت قدرت دفاعی لازم برای پیروزی در این نبرد را آیه ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ (انفال/۶۰) و آیات ۵-۱ سوره عادیات، با ایماء و اشاره بیان می‌کند، زیرا اسبان تربیت شده و آماده هجوم در این دو جای قرآن، به لحاظ نقش آنها در سرعت‌گیری و به چنگ آوردن دشمن است و این نقش در وسایل پیشرفته جنگی نیز وجود دارد. (همان، ۳۷۸/۲۴)

جمله «ترهبون» گویای این است که قدرت به‌گونه‌ای تدارک دیده شود که بیش از شکست نظامی، شکست روانی را بر جبهه دشمن تحمیل کند (الاجتهاد، ۸). ضرورت توازن قدرت در عرصه نظامی، توازن قدرت را در عرصه سیاسی و علمی نیز یادآوری می‌نماید. پس ایجاد قدرت اختصاص به قدرت نظامی ندارد و قدرت تمام عرصه‌ها را شامل می‌شود. (اللدوه، ۴۵۶/۸)

۲. سفیه و سفاهت در بیان اشاره‌ای قرآن: آیه ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (نساء/۵) درباره برخورد با ایتم و تصرف در دارایی آنان، هدایت می‌دهد و اینکه اولیا در صورت احساس سفاهت، نباید دارایی آنان را در اختیارشان قرار دهند.

فضل الله علت ایجاد محدودیت فوق را ضعف مدیریت حکیمانه می‌داند که یادآور چند مورد مشابه نیز می‌باشد؛ مثل تصرف مالی گناهکاران که با استفاده از مال خود، به سلامتی، عقل و زندگی فردی و اجتماعی خویش آسیب می‌زنند، مدیریت نادرست افراد بی‌کفایت در اموال عمومی و بیت‌المال و واگذاری مسئولیت‌ها و پست‌ها به افرادی که از انجام درست وظایف عاجزند و با اقدام سفیهانه، مصالح جامعه را در معرض تهدید قرار می‌دهند. گویا روایت امام باقر علیه السلام در ذیل آیه مذکور که فرمود: «چه کسی سفیه‌تر است از شرابخوار» (مجلسی،

۱۲۸/۷۶)، دلالت استیحاءى آیه و توسعه معنای سفیه را تأیید می‌کند. (من وحی القرآن، ۷۷/۷-۷۶)

۳. ضمانت دینداری امت: آیه ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ﴾ (آل عمران/۱۰۱) خطاب به مسلمانان صدر اسلام می‌گوید: «چگونه شما کافر می‌شوید، درحالی‌که آیات الهی بر شما خوانده می‌شود و پیامبر او میان شماست؟!» فضل‌الله با استفاده از دلالت ایحاءى ظاهر آیه و اینکه چنین مصونیت‌دهی ویژه پیامبر نیست، می‌گوید:

«آیه اشاره به یک قانون کلی دارد که عامل ضمانت امت در برابر نقشه‌های گمراه‌کننده دشمن به حساب می‌آید و آن عبارت است از ارتباط با فکر دینی از راه‌های درست و داشتن رهبری دارای رسالت و بااخلاص که با صمیمیت، طراحی جریان آن فکر را در عرصه زندگی به عهده بگیرد. فکر و اندیشه دینی بدون رهبری که فکر را در مسیر درست هدایت کند، نمی‌تواند امنیت مسیر حرکتش را تأمین کند.» (همان، ۱۸۳/۶)

۴. فلسفه ضرورت هجرت: آیه ﴿وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ (نساء/۱۰۰) ضرورت هجرت را از محیط تحت حاکمیت قدرت استکباری مطرح می‌کند. فضل‌الله فشار استکبار را که معنای ظاهر آیه است، عامل اصلی نمی‌داند، بلکه نتیجه فرهنگی منفی آن را ملاک طرح هجرت می‌شناسد که ممکن است زائیده محیطی باشد که به صورت ناخودآگاه و بدون اعمال زور، مؤمنان و خانواده‌شان را در محاصره فکر، اخلاق و عادات غیراسلامی قرار می‌دهد تا تسلیم فرهنگ کفر گشته و نتوانند به مفهوم آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ (تحریم/۶) پاسخ مثبت دهند. بنابراین آیه اشاره‌ای به استضعاف فرهنگی، تربیتی، اجتماعی، اخلاقی و سیاسی نیز دارد که ثبات مؤمن را در دینداری در معرض تهدید قرار می‌دهد و دعوت آن، بسیاری از مهاجران مسلمان در غرب را نیز شامل می‌شود که در دام استضعاف فرهنگی غرب اسیر می‌شوند. (همان، ۴۲۲/۷)

۵. معیار تعامل با کفار: قرآن در دو آیه ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ ... إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ...﴾ (ممتحنه/۹-۸) با مسلمانان صدر اسلام پیرامون نحوه روابطشان با کافران سخن می‌گوید و پیشنهاد خیررسانی دارد به کفاری که با ایشان نجنگیده و نقشی در آوارگی‌شان نداشته‌اند.

فضل الله در مقام استیحاء می‌گوید:

«کلمه «بر» بسیاری از فعالیت‌های اجتماعی را پوشش می‌دهد [و به عبارتی اطلاق دارد]. بنابراین می‌توان در سطح روابط بین‌المللی و عرصه اقتصاد و سیاست با غیرمسلمانان، با روش مثبت تعامل دوستانه داشت. ماجرای جنگ و آوارگی در آیه دوم معیار نیست، بلکه به عنوان نشانه دشمنی مطرح می‌باشد. ملاک اصلی تنظیم روابط است. بر این اساس آیه می‌گوید روابطشان را با کشورهای کوچک و بزرگی که بر ضد مصالح سیاسی، اقتصادی و امنیتی‌تان فعالیت دارند، مورد مطالعه قرار دهید و حق ندارید برخورد دوستانه داشته باشید.» (همان، ۱۵۸/۲۲)

۶. پرهیز از دشنام دشمن: قرآن دشنام به مشرکان و خدایان آنها را ناروا می‌داند (انعام/۱۰۸)، به این دلیل که آنها واکنش منفی نشان داده و در رابطه با خداوند سخنان ناروا خواهند گفت.

از نظر فضل الله مورد آیه خصوصیتی ندارد، دلالت استیحاء آن عام است و هر نوع دشنامی را که واکنش منفی را در پی داشته باشد، در تمام عرصه‌های مبارزه - اعم از فکری، دینی، سیاسی و اجتماعی - مورد منع قرار می‌دهد. (همان، ۲۶۸/۹)

۷. مشارکت سیاسی در نظام طاغوتی: حضرت یوسف پیشنهاد کرد که در دستگاه حکومتی مصر اداره خزائن زمین را به عهده داشته باشد؛ ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ﴾ (یوسف/۵۵).

فضل‌الله براساس این اصل که خداوند حل هیچ مشکلی را مشروط نکرده است به حل تمام مشکلات، می‌گوید:

«مؤمنان براساس اشاره این آیه باید از فرصت سیاسی و اجتماعی که اجازه آزادی عمل را می‌دهد، استفاده کنند و به تطبیق تعالیم اصولی اسلام در بعضی زمینه‌های زندگی بپردازند، و بر آنها واجب نیست که منتظر تشکیل دولتی بمانند که برای پیاده کردن اسلام به صورت کامل برنامه‌ریزی می‌کنند.» (همان، ۲۳۰/۱۲)

۸. **جلوگیری از شکاف طبقاتی:** جمله ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (حشر/۷) فلسفه توزیع «فیء» را (که بخشی از انفال و اموال عمومی است) بین گروه‌های مختلف - به شمول فقرا - بیان می‌کند و می‌گوید: برای اینکه اموال یادشده میان ثروتمندان شما دست به دست نگردد، توزیع مذکور صورت گرفته است. فضل‌الله فلسفه فوق را مختص بخشی از انفال، یعنی «فیء» نمی‌داند، بلکه نماد تفکر دینی در عرصه توزیع ثروت عمومی می‌شناسد؛ زیرا قرار گرفتن ثروت در اختیار گروه معین، سبب تباهی زندگی جامعه در بخش‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی می‌شود. اگر این اندیشه رنگ قانونی پیدا کند، گونه‌های زیادی از موارد توزیع ثروت با محدودیت روبه‌رو می‌شود و مشروعیت نظام ارباب رعیتی و سرمایه‌داری زیر سؤال می‌رود. (همان، ۱۰۸/۲۲)

۹. **آراستگی در جامعه:** قرآن از ضرورت حضور آراسته و همراه با زینت انسان‌ها در مساجد سخن می‌گوید، همچون آیه ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ (اعراف/۳۱) که اشاره به پوشش زیبا و استفاده از بوی خوش دارد. مسجد مکان اجتماع مردم برای ادای نماز و تجلی‌گاه حیات اجتماعی مسلمانان است. قرآن پیشنهاد می‌کند که مسلمان به صورت پیراسته و خالی از به‌هم ریختگی، بوی بد و آلودگی، به جمع مسلمانان بپیوندند؛ زیرا وضعیت ظاهری انسان‌ها در جمع امری شخصی به حساب نمی‌آید، بلکه با احساسات دیگران نیز در ارتباط است و علاقه‌مندی یا نفرت را در آنها برمی‌انگیزد و ممکن است زمینه خوشحالی

آنها را فراهم کند یا ایشان را در ناراحتی فرو برد. با چنین تلقی‌ای، فضل‌الله دلالت اشاره‌ای آیه را متوجه اجتماع می‌داند و نه مسجد! و از لزوم حضور دلپذیر در جمع اهل مسجد، ضرورت حضور آراسته در مطلق اجتماعات را نتیجه می‌گیرد. (همان، ۹۴/۱۰)

۱۰. **گستره عرصه فعالیت زنان:** قرآن برای عمل شایسته زنان و مردان نتایج همسان قائل است و می‌گوید: اگر کسی چیزی از کارهای شایسته را انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، به بهشت راه پیدا می‌کند (نساء/۱۲۴).

این آیه به صورت غیرمستقیم و با دلالت استیحائی، زن را به کارهای شایسته و گوناگون در عرصه‌های مختلف اجتماعی فرا می‌خواند، بدون اینکه حد و مرزی جز مرز بین عمل مشروع و نامشروع پیشنهاد کند. اگر محدودیت خاصی برای زن در فعالیت‌های اجتماعی وجود می‌داشت، یقیناً در قالب استثنا بیان می‌شد. بنابراین زنان مثل مردان در فضای شرعی می‌توانند به هر کار خیر و شایسته‌ای رو آورند. (همان، ۴۷۹/۷)

۱۱. **تشویق زنان مطلقه به رجوع:** قرآن اولیای زنان طلاق داده شده را از اینکه مانع ازدواج مجدد آنان با شوهران سابق‌شان شوند، برحذر می‌دارد: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (بقره/۲۳۲).

نهی در آیه دلالتش بر منع از مراجعت خلاصه نمی‌شود، بلکه تشویق به بازگشت را نیز می‌رساند. به این دلیل که نهی از چیزی گاهی در متن خود، دعوت به انتخاب گزینه دیگر را نیز نهفته دارد، به این دلیل که خدا می‌خواهد انسان با استفاده از تجربه‌اش دست از اشتباه بردارد؛ به خصوص در مسئله ازدواج و طلاق که گاهی منجر به آشفتگی روانی می‌شود، زندگی فردی و اجتماعی طرفین را با دشواری‌هایی روبه‌رو می‌کند و یا اولاد آنان را در معرض تباهی قرار می‌دهد.

۱۲. **معیار نیکوکاری و تقوا:** قرآن ورود به خانه از درب آن را نیکوکاری و تقواورزی و ورود به آن از پشت دیوار را عمل ناشایسته و خلاف تقوا معرفی

می‌کند: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (بقره/۱۸۹).

فضل‌الله با استفاده از روایتی از امام باقر علیه السلام که می‌گوید: «هر امری، هر چه باشد، راهی دارد و باید برای رسیدن بدان از همان راه استفاده کرد.» (طباطبایی، ۵۹/۲)، دلالت استیحائی آیه را به‌گونه‌ای توضیح می‌دهد که بیان‌کننده خط نیکوکاری و تقوامداری باشد. وی واژه «بیوت» را از این منظر، تداعی‌کننده تمام هدف‌ها، اندیشه‌ها، رهبری‌ها و حرکت‌های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و نظامی می‌داند و ابواب را، راه و مسیری می‌داند که رسیدن به هدف و رضای الهی را تأمین می‌کند و با طبیعت چنین اهدافی کمال‌سنجیت را دارد. بدین ترتیب پیمودن راه دیگر، خلاف تقوا و نیکوکاری می‌نماید. (من وحی القرآن، ۷۳/۴)

منابع و مأخذ

۱. ابن منظور، محمد؛ لسان العرب، بيروت، دارالفکر، بی تا.
۲. احمد مطلوب؛ معجم المصطلحات البلاغة و تطورها، چاپ دوم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
۳. فرّاج حسين، احمد؛ اصول الفقه الاسلامی، بيروت، منشورات الحلبي الخصوصية، ۲۰۰۴م.
۴. فضل الله، سيد محمد حسين؛ الاجتهاد بين اسر الماضي و آفاق المستقبل، بيروت، المركز الثقافي، ۲۰۰۹م.
۵.؛ الندوه، گردآوری: عادل القاضي، چاپ دوم، بيروت، دارالملاک، ۱۴۲۳ق.
۶.؛ فی رحاب اهل البيت، بيروت، مؤسسة بهمن الخيرية، ۱۴۱۸ق.
۷. فيض كاشاني، ملامحسن؛ تفسير الصافي، چاپ دوم، بيروت، مؤسسة الاعلمي، ۱۴۰۲ق.
۸. مجلسي، محمداقبر؛ بحار الانوار، چاپ دوم، بيروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۹. مظفر، محمدرضا؛ اصول فقه، ترجمه: محسن غرويان، قم، دارالفکر، ۱۳۸۱ش.
۱۰. يونس علي، محمد محمد؛ المعنى و ظلال المعنى، چاپ دوم، بيروت، دارالمدار الاسلامی، ۲۰۰۷م.