

روش‌های نقد آرای دیگر مفسران در تفسیر المیزان

سیدرضا موسوی*

چکیده

تفسیر المیزان، با استفاده از «تفسیر قرآن به قرآن» و استخراج مقاصد الهی با استناد به آیات همگون، توانسته است مبهمات بسیاری از آیات الهی را تبیین ساخته و یکی از بهترین تفاسیر را به جهان اسلام تقدیم کند. یکی از ویژگی‌های برجسته «المیزان»، نقد آرای تفسیری دیگر مفسران است. در این تحقیق کوشیده‌ایم تا با مطالعه بیش از نیمی از تفسیر المیزان، روش‌های نقد علامه طباطبائی را در این کتاب جست‌وجو کنیم و برای هریک، چند نمونه بیاوریم علامه طباطبائی با معیارهایی چون ناسازگاری با ظاهر آیات، ناهمگونی با صدر و ذیل آیه، استفاده از سیاق آیه، بهره‌جویی از قواعد نحوی و بلاغی، واژه‌شناسی، استفاده از تاریخ و نقد مطلق‌انگاری علوم تجربی، نگره‌های دیگر مفسران و روایات تفسیری را نقد می‌کند.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، تفسیر المیزان، روش‌های نقد، آرای دیگر مفسران.

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بافت، دانشجوی دکتری مدرسی معارف

مقدمه

عَلَمَه حسینی طهرانی می نویسد: «المیزان یکی از بهترین تفاسیری است که تاکنون به رشتهٔ تحریر درآمده است»،^۱ و نیز می گوید:

این تفسیر، به اندازه‌ای زیبا و دل‌نشین است که می‌توان به عنوان سند عقاید اسلام و شیعه به دنیا معرفی کرد و به تمام مکتب‌ها و مذهب‌ها فرستاد و آنان را به دین اسلام و مذهب شیعه فراخواند و حقاً می‌توان گفت: از صدر اسلام تاکنون، چنین تفسیری به رشتهٔ تحریر درنیامده است.^۲

تفسیر المیزان، از جهاتی گوناگون همچون تفسیر قرآن به قرآن، بهره‌وری از اخبار و روایات به دور از افراط و تفریط، اهتمام به سیاق آیات در تفسیر قرآن، جمع دو شیوهٔ ترتیبی و موضوعی، بازشناسی روایات تفسیری از روایات جری و تطبیق، بهره‌گیری از یافته‌های علوم تجربی به دور از تندروری و کندروی و نقد اسرائیلیات، از دیگر تفاسیر متمایز است. شهید مطهری می‌نویسد: «من می‌توانم ادعا کنم که این تفسیر، از جنبه‌های ویژه‌ای بهترین تفسیری است که در میان شیعه و سنی، از صدر اسلام تا به امروز، نوشته شده است.»^۳ یکی از ویژگی‌های برجستهٔ **المیزان**، اهتمام به یادآوری آرای دیگر مفسران و نقد و تحلیل آنهاست. عَلَمَه پس از نقل دعاوی و ادلهٔ مفسران، آنها را با استفاده از روش‌های گوناگون، نقد می‌کند. این پژوهش درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که روش‌های نقد عَلَمَه طباطبائی در نقد آرای دیگر مفسران چیست؟ نگارنده در این تحقیق، با مطالعهٔ بیش از نیمی از **تفسیر المیزان**، روش‌های نقد مرحوم عَلَمَه را کانون توجه قرار داده است و داده‌های این تحقیق می‌تواند برای قرآن‌پژوهان، به جهت عظمت علمی عَلَمَه و تفسیر گران‌سنگ **المیزان**، بسیار سودمند باشد. بنابراین در ادامه به برخی از مهم‌ترین روش‌های نقد عَلَمَه طباطبائی در **تفسیر المیزان** اشاره می‌کنیم:

۱. بهره‌گیری از روش تفسیری قرآن به قرآن

روش تفسیر قرآن به قرآن عبارت است از: «تبیین معانی آیات قرآن و مشخص ساختن مقصود و مراد جدی از آنها به وسیله و به کمک دیگر آیات قرآن؛ به عبارت دیگر، قرآن را منبعی برای تفسیر آیات قرآن قرار دادن.» اهمیت این روش هنگامی روشن می‌شود که بدانیم تفسیر موضوعی قرآن بدون استفاده از روش تفسیر قرآن به قرآن ممکن نیست و در

تفسیر ترتیبی نیز مفسر نمی‌تواند از این روش بی‌نیاز باشد و اگر آن را کنار بگذارد، درحقیقت از قراین نقلی مطرح در آیات دیگر چشم‌پوشی کرده است و در نتیجه، به دام تفسیر به رأی می‌افتد.^۴

مرحوم علامه پس از ارزیابی روش‌های تفسیری محدثان، متکلمان، فلاسفه، متصوفه و تفسیر قرآن با علوم تجربی می‌نویسد: «همگی در یک نقص بزرگ شریک‌اند و آن تحمیل آرا و نظریات علمی و فلسفی برآمده از غیر قرآن، بر مفاهیم و معانی آیات قرآنی است. از این رو تفسیر به تطبیق بدل گشته و تطبیق، تفسیر نامیده شد.»^۵ علامه ذوفنون بهترین و کارآمدترین روش تفسیری را، تفسیر آیه با استمداد از تدبر و استنطاق آیه، از مجموع آیات مربوطه و استفاده از روایت در صورت امکان می‌داند و می‌نویسد:

تفسیر قرآن به قرآن، راه روشن و مستقیم و همواری است که معلمان راستین قرآن پیموده‌اند و ما تا آنجا که می‌توانیم به یاری خداوند، این روش را دنبال خواهیم کرد، و هرگز در تبیین آیات به آرای فلسفی و علمی و مکاشفات عرفانی استناد نخواهیم جست.^۶

معیارهای علامه در تفسیر قرآن به قرآن، از این قرارند:

الف) ناهمسانی با دیگر آیات قرآن

علامه با استفاده از روش تفسیری قرآن به قرآن، گاهی با معیار «ناسازگاری با دیگر آیات»، آرای تفسیری دیگر مفسران را نقد می‌کند و می‌نویسد: «این تفسیر با دیگر آیات قرآن ناهم‌ساز است.»^۷ وی در ذیل آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الْآذَى حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ» (بقره: ۲۵۸) می‌نویسد:

بعضی گفته‌اند: مقصود از «مُلک» در این آیه، مُلک نمرود نیست، چراکه مُلک جور و کفر و معصیت را نمی‌توان به خدا نسبت داد. این تفسیر با دیگر آیات قرآن ناسازگار است؛ چراکه قرآن کریم این‌گونه سلطنت‌ها و نظایر آن را در بسیاری موارد به خداوند نسبت می‌دهد؛ از آن جمله می‌فرماید: «يَا قَوْمِ لَكُمْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ» (مؤمن: ۲۹)؛ «[مؤمن آل فرعون به فرعونیان می‌گوید: ای قوم و قبیله من، امروز ملک و سلطنت در دست شماست، و شما بر سایر مردم یعنی بنی‌اسرائیل غلبه دارید و در زمین علو و بلندپروازی می‌کنید]؛ و از خود فرعون حکایت می‌کند که گفت: «وَتَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ» (زخرف: ۵۱)؛ «و فرعون در میان قومش ندا داد: گفت: ای قوم من! آیا حکومت و پادشاهی مصر ویژه من نیست؟» بنابراین حکایت آن دو و

نادرست نشمردن آن تأییدی است از سوی خدای سبحان؛ چون اسلوب قرآن این است که هرگاه باطلی را نقل می‌کند، همراه با ابطال آن است.^۸

از سوی دیگر خداوند، همهٔ مُلک‌ها را از آن خود می‌داند و می‌فرماید: «لَهُ الْمُلْكُ» (انعام: ۷۳ و فاطر: ۱۳) که به حکم این آیه، «مُلک» تنها از آن خداست. همچنین بنا بر آیهٔ «وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً... لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ» (یونس: ۸۸)؛ «و موسی گفت: پروردگارا! فرعون و اشراف و سرانش را در زندگی دنیا زیور و زینت (بسیار) داده‌ای که (مردم) را از راه تو گمراه کنند»، و آیهٔ «وَأَتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ» (قصص: ۷۶)؛ «و به فرعون چنان گنج‌هایی دادیم که حمل کلیدهایش بر گروهی از مردم نیرومند دشوار می‌نمود»، و نیز برخی دیگر آیات، خداوند مُلک و سلطنت نامشروع فرعون و قومش و گنج‌قارون را از جانب خود می‌داند. سپس صاحب‌المیزان در تفسیر آیهٔ ۲۵۸ سورهٔ بقره می‌فرماید:

از ظاهر سیاق برمی‌آید که این جمله، از این قبیل است که کسی بگوید: «فلانی به من بدی کرد، چون من به او خوبی کرده بودم»؛ و منظور این است که احسان من، اقتضا می‌کرد که او هم به من احسان کند؛ اما نیکی را به بدی مبدل ساخت و به من شر رساند... و در پاسخ به این پرسش که آیا سلطنت جائزانهٔ امثال نمرود، عطیهٔ خداست که می‌فرماید: «خدا به او مُلک و دولت داد؟» می‌نویسد: پادشاهی، که نوعی سلطنت گسترده بر یک امت است، مانند سایر انواع سلطنت‌ها و قدرت‌ها، نعمتی است از سوی خداوند سبحان، که به هر که خواست می‌دهد و خدای تعالی در فطرت هر انسانی معرفت و رغبت به آن را قرار داده است. حال اگر انسان، از این عطیه، خوب بهره گرفت، می‌شود نعمت و سعادت و اگر در به‌کارگیری از آن، از راه راست منحرف شود، همان نعمت، در حقیقت نعمت و هلاکت می‌شود.^۹

علامه همچنین در ذیل آیهٔ «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵) می‌نویسد:

بعضی گفته‌اند: لازمهٔ پذیرش روایات اسباب‌النزول این آیه و اینکه «ولایت» به معنای «تَصَرُّف» باشد، این است که آیهٔ «الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ» تنها دارای یک مصداق باشد و آن امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام است؛ درحالی‌که آیه، به صورت جمع به‌کار رفته است.^{۱۰}

وی در نقد این تفسیر می‌افزاید:

این دسته از مفسران، در مقابل آن همه آیات قرآن، که با آیه مورد بحث همسان هستند، چه می‌گویند؟ آیاتی که واژگان آن، به صورت جمع، ولی شأن نزول آن، یک نفر بیش

نیست، همانند آیه شریفه «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْفُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ... تُسَبِّرُونَ الْبَيْهِنَ بِالْمَوَدَّةِ» (ممتحنه: ۱) که دلیل معتبر و روایت صحیح داریم بر اینکه مرجع ضمیر «الیهیم» با اینکه جمع است، یک نفر بیش نیست و آن «حاطب بن ابی بلتعنه» است که با قریش و دشمنان اسلام مکاتبه سری داشته است؛ و آیه «يَقُولُونَ لَئِن رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ» (منافقون: ۸) که براساس روایت صحیح، گوینده این سخن، یک نفر و آن «عبدالله بن ابی بن سلول» رئیس منافقان مدینه بوده است... عجیب‌تر از همه این است که در آیه پنجاه و دوم همین سوره «يَقُولُونَ نَحْشَى أَنْ تُصِيبَنَا» لفظ آیه، به صورت جمع به کار رفته، اما به گواه خود عالمان سنی، گوینده این سخن، یک نفر، آن هم «عبدالله بن ابی» است. راستی چگونه با این فاصله کم، سخنشان را از یاد می‌برند و ناسره سخن می‌یافتند. ازسوی دیگر، بیشتر یا تمامی آنانی که این روایت را نقل کرده‌اند، اصحاب یا تابعینی هستند که تماشان عربان خالص به‌شمار می‌آیند و می‌توان گفت که عربیت آن روز، عربیت سره و خالصی بود که اگر این نحو کاربرد در لغت عرب جایز نمی‌بود، بی‌شک عربان آن روز، آن را نقد می‌کردند؛ درحالی‌که ازسوی هیچ‌یک از اصحاب و تابعین که شمارشان به هزار تن می‌رسید، اعتراضی طرح نشد و اگر می‌شد، به ما می‌رسید.^{۱۱}

ب) ناهمگونی با ظاهر دیگر آیات

نظریه «عدم حجیت ظواهر قرآن» را گروهی از اهل سنت (اهل حدیث) و برخی از علمای شیعه (اخباریون) مطرح کرده‌اند. علامه طباطبائی در این باره می‌نویسد:

این دو گروه، هرگونه تدبیر و تأمل در آیات الهی را ناروا می‌شمارند و یگانه راه برای تبیین کلام الهی را مراجعه به روایاتی می‌دانند که از پیامبر اکرم ﷺ و صحابه و اهل بیت علیهم‌السلام رسیده باشد و گاهی فراتر از این، نه تنها تدبیر در آیات الهی را ممنوع می‌دانند، استدلال به ظاهر آیات را نیز منع کرده و آن را از قبیل تفسیر به رأی می‌شمارند.^{۱۲}

ایشان در نقد این دیدگاه می‌افزاید:

آیات قرآن همه را دعوت می‌کند که در آیات قرآن اندیشه کنند و فرمود: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲)؛ «آیا در [معانی] قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند»؛ که به‌روشنی دلالت دارد بر اینکه معارف قرآن، معارفی‌اند که هر اندیشمندی، با تدبیر می‌تواند از سایه‌سار آن بهره‌مند شود.

صاحب المیزان در تبیین آیات قرآن و نقد نگره‌های دیگر مفسران، از ظواهر قرآن فراوان بهره گرفته است و این نوع تفسیر یعنی «تفسیر قرآن به قرآن» را کارآمدترین تفسیر می‌داند.

ایشان در ذیل بعضی از آیات در نقد آرای دیگران می‌نویسد: «این تفسیر با ظاهر آیه، ناهمساز است»؛^{۱۳} «ظواهر بسیاری از آیات قرآن، نظریهٔ این دسته از مفسران را تخطئه می‌کند»؛^{۱۴} «این توجیه صحیح نیست؛ زیرا خلاف ظاهر آیه است».^{۱۵}

ایشان در ذیل آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ» (بقره: ۲۵۸) گفتار بعضی از مفسران را نقل می‌کند که گفته‌اند:

ضمیر در آیه «أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ» به ابراهیم برمی‌گردد، چنان‌که در جای دیگر دربارهٔ ملک ابراهیم فرمود: «أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ، فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ، وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكَاً عَظِيماً» (نساء: ۵۴). پس مراد از «مُلْكَ» ملک ابراهیم علیه السلام است نه ملک نمرود، برای اینکه ملک جور و کفر و معصیت را نمی‌توان به خدا نسبت داد.

علامه در نقد این نظریه می‌گوید:

این تفسیر با ظاهر آیه ناسازگار است؛ چون ظاهر آیه این است که نمرود با ابراهیم علیه السلام بر سر مسئلهٔ «توحید و ایمان» نزاع داشت، نه بر سر «مُلْک و دولت»؛ چون مُلْک ظاهری در دست نمرود بود و او برای ابراهیم قدرتی قایل نبود تا بر سر آن با وی مشاجره کند. از سوی دیگر هر چیزی نسبتی با خدای سبحان دارد، و مُلْک نیز از جمله همین اشیاست و نسبت دادن آن به خداوند هیچ محذوری ندارد؛ چراکه خداوند در ساختمان روح آدمی، معرفت و رغبت به مُلْک و قدرت را جای داده است. حال اگر انسان، از این عطیهٔ الهی، به‌شایستگی استفاده کند، می‌شود نعمت؛ وگرنه به نعمت تبدیل می‌شود.^{۱۶}

وی همچنین در ذیل آیه «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» (بقره: ۱۸۴) می‌آورد:

بیشتر دانشمندان سنی، از این آیه استفاده کردند که مسافر می‌تواند روزه نگیرد، نه اینکه روزه گرفتن حرام باشد. پس مریض و مسافر هم می‌توانند روزه بگیرند و هم افطار کنند. این حرف درست نیست؛ زیرا گفتیم که ظاهر جملهٔ «فعدة من ایام اخر»، عزیمت است نه رخصت؛ یعنی از ظاهر آن فهمیده می‌شود که مریض و مسافر نباید در ماه رمضان روزه بگیرند؛ و این معنا از ائمه اهل بیت علیهم السلام نیز روایت شده است؛ و مذهب جمعی از صحابه از قبیل عبدالرحمن بن عوف، و عمر بن خطاب و عبدالله بن عمر، و ابی هریره و عروه بن زبیر نیز همین است. پس جملهٔ مذکور حجتی است علیه فتوای بعضی از عالمان اهل سنت؛ و برخی از عالمان سنی برای تأیید نظریه خود، قایل به تقدیر در آیه شده‌اند و گفته‌اند: تقدیرش «فمن كان مریضاً او على سفره فافطر فعدة من ایام اخر» است؛ یعنی هرکس مریض یا مسافر باشد و افطار کند، به همان تعداد، از روزهای دیگر، روزه بگیرد. اولاً

اصل عدم تقدیر است و تقدیر گرفتن خلاف ظاهر است، مگر اینکه به اتکای قرینه‌ای که در کلامش هست، یک کلمه را حذف کند و یقین دارد که خواننده یا شنونده، با وجود آن قرینه، می‌فهمد که فلان کلمه حذف شده است؛ ولی بدون قرینه، چیزی را حذف نخواهد کرد؛ ثانیاً به فرض پذیرش این حذف، باز هم نمی‌توان رخصت را پذیرفت؛ چراکه هیچ شنونده‌ای از این کلام نمی‌فهمد که روزه در سفر و در حال بیماری جایز است. آری نهایت چیزی که از عبارت «فمن كان مريضاً او على سفرٍ فافطرو» فهم می‌شود این است که افطار گناه نبوده، و این کار جایز است. البته جواز به معنای اعم (اعم از وجوب و استحباب و اباحه) و اما اینکه به معنای سومی یعنی الزامی نبودن افطار باشد و به هیچ وجه، از لفظ آیه، فهمیده نمی‌شود، بلکه بر خلاف آن دلالت دارد. چون قانون‌گذار در مقام تشریح خود، هرگز در بیان آنچه باید بیان کند، کوتاهی نمی‌کرد و این خود روشن است.^{۱۷}

مرحوم علامه در تفسیر این آیه می‌گوید:

حرف فاء نشانه نتیجه و فرع بودن این آیه از آیه پیشین است و معنایش این می‌شود که روزه بر شما واجب شدن و نیز عدد معینی در آن، شرط شده است؛ و همان‌گونه که اصل روزه رفع ید نمی‌شود از عدد آن نیز صرف‌نظر نمی‌شود. پس اگر در ایام ماه رمضان، عارضه‌ای چون مرض و سفر پیش آید که حکم وجوب روزه را بردارد، از این ایام، صرف‌نظر نمی‌شود و باید به همان عدد، در سایر روزها، روزه گرفت و این حقیقت از آیه «ولتکلموا العده» نیز استفاده می‌شود.^{۱۸}

۲. استفاده از قاعده سیاق

یکی از قواعد مهم فهم معنای کلمات یک متن، قاعده یا قرینه سیاق است. این قاعده در تفسیر قرآن کریم، کاربردی گسترده و تعیین‌کننده دارد. بدرالدین زرکشی درباره جایگاه و اهمیت سیاق گفته است: «دلالت سیاق از بزرگ‌ترین قرینه‌هایی است که بر مراد متکلم دلالت می‌کند و هرکس آن را نادیده انگارد، در دیدگاه خود گرفتار خطا خواهد شد.»^{۱۹}

سیاق در لغت به معنای مهر و کابین، طریقه و روش، اسلوب و سبک، راندن، دست و پیمان و قواعد نوشتن حساب آمده است و سیاق کلام را به «اسلوب سخن» و «طرز جمله‌بندی» معنا کرده‌اند.^{۲۰} سیاق همان قرینه مقالیه یا مصداقی از آن، یا نشانه درون‌متنی است که ترکیب صدر و ذیل کلام، شکل‌دهنده آن خواهد بود: «سیاق الکلام اسلوبه الذی یجری علیه»؛^{۲۱} «سیاق کلام همان روش و اسلوب کلام است که سخن بر آن جریان پیدا می‌کند.» اصطلاح متداول از همان معنای لغوی گرفته شده است: «ساق الابل»؛ یعنی شتر را

راند. راندن شتران را سوق نامیده‌اند؛ زیرا نوعی حرکت و روش خاص است. در اصطلاح اهل ادب، سیاق به طرز جمله‌بندی‌ای که خود برگرفته از چینش و نظم ویژه کلمات است گفته می‌شود؛ به گونه‌ای که گاهی افزون بر معنای هر یک از کلمه‌ها و سپس معنای جمله، معنایی دیگر را نیز برای جمله به همراه آورد.^{۲۲} شهید صدر در تعریف سیاق گفته است:

سیاق عبارت است از هرگونه دلالت و نشانه‌ای که با لفظ همراه می‌باشد؛ لفظی که فهم آن مقصود است، خواه آن دال و نشانه لفظی باشد به گونه‌ای که آن دال لفظی با لفظ موردنظر، کلامی یک‌پارچه و مرتبط را تشکیل می‌دهند، یا آن دال و نشانه حالی (غیرلفظی) باشد، مانند موقعیت‌ها و شرایطی که کلام را دربر گرفته و نسبت به موضوع مورد بحث نقش دلالتگری دارند.^{۲۳}

شیخ محمد عبده به اهمیت سیاق در تفسیر توجه دارد و به نقل از رشید رضا می‌آورد: «بدون تردید برترین قرینه‌ای که بر حقیقت معنای لفظ وجود دارد، موافقت آن با قسمت‌های متقدم، و سازگاری آن با مجموعه معناست.»^{۲۴} صاحب المیزان در تفسیرش به صورت گسترده از سیاق استفاده کرده است. شاید بتوان گفت پس از تفسیر آیه‌به‌آیه که مهم‌ترین ویژگی المیزان است، استفاده گسترده از سیاق (که در واقع نوعی تفسیر قرآن‌به‌قرآن است) این تفسیر را از دیگر تفاسیر ممتاز می‌سازد. براساس گزارشی، علامه طباطبائی در بیش از ۱۷۰۰ مورد، آیات با توجه به سیاق دیگر تفسیر کرده است.^{۲۵}

صاحب المیزان، برای تبیین آرایه ادبی التفات،^{۲۶} تفسیر آیات قرآن،^{۲۷} بیان ارتباط و اتصال آیات،^{۲۸} بیان سبب نزول،^{۲۹} پذیرش و عدم پذیرش روایات تفسیری،^{۳۰} عدم پذیرفتن نسخ،^{۳۱} گزینش قرائت صحیح،^{۳۲} به‌کارگیری صحیح قواعد نحوی،^{۳۳} روشن‌سازی معنای واژگان قرآن،^{۳۴} و مخاطب‌شناسی در خطاب‌های قرآنی،^{۳۵} از اصل سیاق بهره گرفته است. وی در مواردی به‌صراحت می‌گوید روشن‌ترین گواه و استوارترین دلیل در دریافت فهم مراد خداوند، توجه به سیاق آیات است.^{۳۶} مرحوم علامه در نقد آرای دیگر مفسران نیز از قاعده سیاق بهره می‌گیرد: «سیاق کلام با این دیدگاه سازگار نیست»؛^{۳۷} «این تفسیر خطاست، برای اینکه سیاق دو آیه مختلف است»؛^{۳۸} «وفیه أن السیاق لا یساعد علیه»؛ «فبعید من السیاق»؛ «وهذه المعانی وإن كانت فی نفسها صحیحة لكن القرائن الکلامیة ناهضة علی خلافها»؛^{۳۹} «معنای آیه با عنایت به آنچه سیاق یاری می‌رساند این است»؛^{۴۰} «روایت با سیاق

آیه سازگاری ندارد؛^{۴۱} «مقصود از کتاب، به دلالت سیاق، جنس کتاب آسمانی است که از جانب خداوند بر پیامبرانش نازل شده است»؛^{۴۲} «اما سیاق معنای نخست را تأیید می‌کند».^{۴۳} برخی مفسران می‌گویند کل سوره انعام مکی است، مگر دو آیه که عبارت‌اند از: آیه «قل تعالوا اتل» و آیه پس از آن (انعام: ۱۵۱ و ۱۵۲). گاه نیز گفته‌اند کل آن مکی است، مگر یک آیه، که مدنی است. علامه در نقد این نظرات می‌نویسد:

از سیاق آیات، دلیلی بر هیچ‌یک از این آرا وجود ندارد؛ زیرا اگر در سیاق آیات آن دقت شود، معلوم می‌گردد که سیاق همه، واحد و همه با هم متصل و مربوطاند و این خود، ما را رهنمون می‌سازد که تمام این سوره، یک‌مرتبه نازل شده است، و چون روی سخن در همه یا بیشتر آیات آن با مشرکان است، روشن می‌شود که نزول این سوره در مکه بوده است.^{۴۴}

ایشان در جای دیگر تصریح کرده است: «سیاق آیه، سزاوارتر است به پذیرفتن، تا روایاتی که در این باره وارد شده‌اند».^{۴۵}

گفتنی است که گاهی ظاهر مضمون آیه یا روایات صحیحه از شکل گرفتن «سیاق» جلوگیری می‌کند. برای مثال بعضی ذیل آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) گفته‌اند سبب نزول این آیه، بیش از این دلالت ندارد که امام علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام و امام حسن علیهما السلام و امام حسین علیهما السلام نیز از مصادیق آیه به‌شمار می‌آیند و این منافات ندارد که همسران رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز مشمول آن باشند؛ چون آیه، در سیاق خطاب به آنان قرار گرفته است. علامه در نقد این سخن می‌نویسد:

ما می‌توانیم با وجود آن همه اخباری که در شأن نزول این آیه شریفه وارد شده و تصریح دارد بر اینکه آیه، مخصوص پنج تن آل عبا است، از سیاق آیه دست بشویم و محتوای روایات را مورد عمل قرار دهیم.^{۴۶}

برخی عالمان اهل تسنن در ذیل آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵) گفته‌اند این آیه با آیات قبل و بعدش در یک سیاق قرار دارد، و همه اینها درصدد بیان یکی از وظایف مسلمین‌اند و آن اینکه مسلمین باید دست از یاری یهود و نصارا و کفار بردارند و تنها خدا و رسول و مؤمنانی را که نماز برپا می‌دارند و در حال رکوع، زکات می‌دهند، یاری رسانند، و به منافقان و کافران یاری نرسانند. مرحوم علامه در نقد این تفسیر می‌نویسد:

اگر دربارهٔ این آیه و آیات قبل و بعدش و نیز در تمام سورهٔ مانده توجه کاملی صورت گیرد، ما را بر خلاف دیدگاه این مفسران، رهنمون خواهد ساخت. [ایشان در پاسخ به «وحدت سیاق» می‌آورد:]: وحدت سیاق این آیات را نمی‌پذیریم و این سوره، گرچه در اواخر عمر بابرکت رسول خدا ﷺ، در حجة‌الوداع نازل شده است، یقیناً پاره‌ای از آیات آن، به گواه محتوای آنها و روایاتی که در شأن نزولشان وارد شده، قبل از حجة‌الوداع نازل شده است. بنابراین تنها بدین خاطر که این آیات، یکی پس از دیگری، کنار هم قرار گرفته‌اند، بر وحدت سیاق دلالت ندارند.

مرحوم علامه همچنین ذیل آیهٔ ولایت (مانده: ۵۵) می‌آورد:

وحدت سیاق این آیات را نمی‌پذیریم؛ زیرا یقیناً برخی آیات سورهٔ مانده، به گواه محتوای آنها و روایاتی که در شأن نزولشان وارد شده، پیش از حجة‌الوداع نازل شده‌اند و نیز روایات فراوانی از طریق شیعه و اهل سنت وارد شده که دلالت دارند بر اینکه این دو آیه، در شأن امام علی ﷺ، در هنگامی که انگشتی خود را صدقه داد، نازل شده است. بنابراین این آیه، شامل عموم مردم نمی‌شود.^{۴۷}

۳. ناسازگاری با آغاز یا فرجام آیات قرآن

«وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلِّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ» (بقره: ۲۳۲)؛ «و هنگامی که زنان را طلاق دادید و عدهٔ خود را به پایان رساندند، مانع آنها نشوید که با همسران خویش ازدواج کنند.»

گفتار بعضی از مفسران:

مخاطب این آیه، همانند آیهٔ پیشین (بقره: ۲۳۱) همسران زنان مطلقه هستند؛ یعنی هرگاه زنانان را طلاق داده‌اید، پس از پایان عده، آنان را از اینکه مردانی دیگر برای ازدواج اختیار کنند بازندارید، به اینکه طلاق را مخفی دارید تا به واسطهٔ طول عده و مانند آن، ایشان را آزار دهید و یا به نحوی دیگر از همسرگزینی آنان جلوگیری کنید.^{۴۸}

علامه در ردّ این نظریه می‌نویسد:

این تفسیر با ذیل آیهٔ «أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ» سازگار نیست؛ و اگر مقصود آیه، این بود که اینان گفته‌اند، بایسته بود که بفرماید: «فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ» و یا «أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجاً». ولی فرمود: «بازندارید از اینکه با شوهران خود ازدواج کنند»؛ و از ظاهر این عبارت پیداست که منظور آیه، این است که اولیا و یا بستگان، زنان مطلقه را، از اینکه با شوهران قبلی خود ازدواج کنند، مانع نشوند.^{۴۹}

«وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّسَ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ... لَا تَضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَالِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهٗ بِوَالِدِهِ» (بقره: ۲۳۳)؛ مادران، فرزندان خود را دو سال تمام شیر می‌دهند. (این) برای کسی است که بخواهد دوران شیرخوارگی را تکمیل کند؛ و بر آن کس که فرزند برای او متولد شده [پدر]، لازم است خوراک و پوشاک مادر را به‌طور شایسته (در مدت شیر دادن) بپردازد... نباید مادری به خاطر فرزندش زیان ببیند، و نه پدری برای فرزندش دچار ضرر شود.

بعضی مفسران گفته‌اند: علت تعبیر «الْمَوْلُودُ لَهُ» به جای «وَالِدٌ» این است که معلوم شود مادر فرزند را برای پدر می‌زاید، و درحقیقت، فرزند از آن پدر است، و از این جهت، به پدر نسبت داده می‌شود نه به مادر.

نقد علامه: مفسر المیزان، پس از اظهار شگفتی از این تفسیر می‌نویسد:

مفسر مزبور، گویا از صدر و ذیل آیه که فرزند را به مادر نسبت داده، غفلت ورزیده است. در صدر آیه فرمود: «أَوْلَادَهُنَّ» و در ذیل آن فرمود: «بِوَالِدِهَا» و این یعنی فرزند، هم از آن پدر است و هم از آن مادر؛^{۵۰} و در ادامه می‌فرماید: از نظر تکوین، فرزند، ملحق به پدر و مادر است؛ زیرا وجود او به هر دوی ایشان بستگی دارد؛ ولی از نظر اعتبار اجتماعی مختلف است: بعضی به مادر و بعضی به پدر ملحق می‌کنند و این آیه با تعبیر «مَوْلُودٌ لَهُ» قول اخیر را تأیید می‌کند و... این تعبیر اشاره دارد به اینکه چون فرزند برای پدر زاییده می‌شود و در اکثر احکام حیاتی، ملحق به اوست. پس بر پدر است که به مصالح حیاتی و تربیتی وی قیام کند و از جمله، هزینه زندگی و پوشاک مادری را که به او شیر می‌دهد، بپردازد.^{۵۱}

«إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب: ۳۳).
گفتار دیگر مفسران:

مراد از «اذهاب رجس و تطهیر» همان تقوای شدید و کامل است، و معنای آیه این است که این تشدید که در تکالیف، متوجه شما زنان پیامبر ﷺ کردیم و وعده داده‌ایم که اجری دوچندان را بهره شما قرار دهیم، برای این نیست تا ما از آن بهره‌مند شویم؛ بلکه برای این است که ناپاکی و پلیدی را از شما دور سازیم تا مطهر شوید. از این رو هم اختصاص رعایت شده و هم عمومیت خطاب؛ چون مخاطبان آن، هم همسران آن حضرت هستند و هم دیگران، که در آغاز، خطاب متوجه همسران پیامبر ﷺ است و در آخر متوجه عموم مردم، با کلمه «عنکم».^{۵۲}

نقد علامه طباطبائی:

این تفسیر با ذیل آیه همساز نیست؛ زیرا در ذیل آیه، خطاب آیه متوجه همسران پیامبر ﷺ نیست؛^۳ و صحیح هم نیست که خطاب متوجه همه باشد (همسران پیامبر ﷺ و غیر آنان)؛ برای اینکه دیگران در تشدید تکلیف با همسران پیامبر ﷺ شریک نبودند. پس اجر دوچندان هم نخواهد داشت، و معنا ندارد که خداوند سبحان بفرماید: اگر به شما همسران پیامبر ﷺ تکالیف دشواری دادیم، برای این است که خواستیم همهٔ مسلمانان و شما را پاک، و از پلیدی دور سازیم.^۴

۴. مخالفت با اسلوب قرآن کریم

«وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ.» (بقره: ۱۲۴)

برخی معتقدند که مراد از «کلمات» در این آیه، جمله «قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» است. علامه می‌گوید: «این تفسیر، تفسیری است که نمی‌توان بدان اعتماد کرد؛ زیرا در اسلوب قرآنی، هیچ سابقه ندارد و معهود نیست که لفظ "کلمات"، بر جملاتی از کلام اطلاق شود.»^۵ وی همچنین در تفسیر «کَلِمَات» می‌نویسد:

«کلمات» جمع است و «کلمه» هر چند در قرآن کریم بر موجودات و اعیان خارجی اطلاق شده، نه بر الفاظ و اقوال (مانند: «بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ» آل عمران: ۴۵)؛ ای مریم؛ یقیناً خدا تو را به کلمه‌ای از سوی خود که نامش مسیح عیسی بن مریم است مژده می‌دهد.»

ولی همین نیز به عنایت قول و لفظ است؛ به این معنا که می‌خواهد بفرماید: مسیح ﷺ با کلمه و قول خدا که فرمود: کُنْ، خلق شده؛ همچنان که فرمود:

«إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ، ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۵۹)؛ «مثل عیسی در نزد خدا، چون مثل آدم است که او را از خاک بیافرید و به او گفت: موجود شو. پس موجود شد»؛^۶ و مراد از «کلمات» در آیهٔ مورد بحث، قضایایی است که ابراهیم با آنها آزمایش شد، و عهدهایی است الهی، که وفای به آنها را از او خواسته بودند؛ مانند قضیهٔ کواکب، و بت‌ها، و آتش، و هجرت، و قربانی کردن فرزند، و غیره.^۷

«أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ» (بقره: ۲۴۳)؛ «آیا به کسانی که از ترس مرگ از خانه‌های خود درحالی که هزاران نفر بودند، بیرون آمدند ننگریستی؟ پس خدا به آنان فرمود: بمیرید [و آنان بدون فاصله مردند] سپس آنان را زنده کرد. [تا بدانند رهایی از چنگ مرگ ممکن نیست.]»

یکی از مفسران در تفسیر این آیه می‌گوید:

اگر این آیه شریفه در مقام نقل داستان قومی از بنی اسرائیل و یا غیربنی اسرائیل بود، همچنان‌که هر دو احتمال در روایات آمده، جا داشت نام پیامبر معاصر آن قوم را ببرد، و مثلاً بفرماید که این قوم از بنی اسرائیل بودند؛ همچنان‌که روش و سبک قرآن در سایر داستان‌هایش همین است.

مرحوم علامه در نقد این تفسیر می‌فرماید:

این سخن نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا وجوه بلاغت، همه‌جا یکسان نیست؛ همان‌گونه که مقتضای بلاغت در بعضی موارد اطناب و تفصیل است و بایسته است جزئیات واقعه بیان شود، در بعضی از جاها نیز ایجاز و اختصار است، و این آیه، نظیری نیز در قرآن دارد؛ مانند آیه «قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ * النَّارِ ذَاتِ الْوُجُودِ * إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ * وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ» (بروج: ۷-۴) و یا آیه «وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْتَدِلُونَ» (اعراف: ۱۸۱) که نام این دو قوم را نبرده است.^{۵۸} این تفسیر با فهم کسی که با اسلوب کلام عربی آشناست، ناسازگار است و چنین کسی آن را نمی‌پذیرد.^{۵۹}

۵. بهره‌گیری از قواعد نحوی و بلاغی

ضرورت آشنایی با دانش مقدماتی علم تفسیر، برای رهیابی به آموزه‌های بلند قرآن کریم، بر هیچ دانشمندی پوشیده نیست و هرچه این آگاهی گسترده‌تر باشد، توفیق مفسر در فهم کلام الهی، بیشتر خواهد بود.^{۶۰} به گواهی قرآن‌پژوهان، «علم لغت، صرف، نحو و علوم بلاغی»، از ابزارهای مهم دانش تفسیر به‌شمار می‌آیند،^{۶۱} که بدون آگاهی از آنها نمی‌توان به مقاصد بلند قرآن کریم پی برد و نیز از گرفتار آمدن در دام «تفسیر به‌رأی» رهایی یافت. صاحب المیزان از این ابزار، در تفسیر آیات قرآن و نقد نگره‌های دیگر مفسران، به شایستگی بهره گرفته است. علامه در تفسیر خود به قواعد علوم ادبی توجهی ویژه دارد و در موارد بسیاری در فهم آیات، از قواعد صرفی، نحوی و از دانش لغت و علوم بلاغی بهره می‌گیرد، و گاهی با کمک آنها، به نقد آرای دیگر مفسران می‌پردازد، و سپس تفسیری درست و بسامان از آیات قرآن به‌دست می‌دهد.^{۶۲}

در ذیل آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) که بعضی گفته‌اند مراد از اهل بیت علیهم‌السلام فقط زنان آن حضرت‌اند، علامه می‌گوید: «این تفسیر از نظر ادبی (نحوی) درست نیست؛ چون مرجع مذکر نمی‌تواند مؤنث باشد و اگر تنها همسران آن حضرت مراد بودند، باید می‌فرمود:

«وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا». (انعام: ۵۹)

گفتار دیگر مفسران: بعضی مفسران درباره وجه اتصال و ارتباط این آیه با آیه پیشین گفته‌اند:

از آنجاکه در پایان آیه پیشین، جمله «وَاللَّهُ أَكْبَرُ بِالظَّالِمِينَ» آمده بود، برای بیان بیشتر فرمود: خزینه‌های غیب یا کلیدهای آن، نزد خدای سبحان است و کسی جز او از آن آگاه نیست و اوست که از ریز و درشت آن باخبر است.^{۶۵}

نقد مرحوم علامه:

این توجیه نمی‌تواند حصر جمله «لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» را تفسیر کند. از این رو بهتر است در این باره گفته شود که ارتباط آیه مورد بحث، تنها با فرجام آیه پیشین نیست، بلکه با محتوای دو آیه قبلی است؛ زیرا معنای مجموع دو آیه، این است که: معجزه‌ای که کفار آن را پیشنهاد کرده بودند و نیز مسئله یک‌سره شدن کار آنان با رسول خدا ﷺ امری است که تنها خدای تعالی بدان عالم است و اوست که حکم و عذابش دچار اشتباه نمی‌شود؛ و اینک آیه مورد بحث، این معنا را اضافه می‌کند که تنها خدای سبحان است که عالم به غیب است و علمش تمام هستی را فرامی‌گیرد.^{۶۶}

۶. واکاوی واژگان قرآن

یکی از دانش‌های پایه که نقش بنیادین، در فهم واژگان قرآن دارد، علم لغت است و نگارش کتاب‌های لغوی *فقه اللغة*، *فروق اللغة* و *غریب القرآن*، در جهت بازشناسی الفاظ قرآن و تعیین حدود معانی آنهاست. «فرد مؤمن به خدا و جهان آخرت، اگر به لغات عرب آشنا نیست، جایز نیست که درباره کتاب خدا سخن بگوید».^{۶۶} صاحب *المیزان* به کتاب‌هایی که *صحاح اللغة* و *المفردات فی غریب القرآن*، *لسان العرب*، *النهاية* و نیز *مجمع البیان* و *الکشاف*، در بررسی واژگان قرآن مراجعه بیشتری داشته است.^{۶۷} وی تقریباً ذیل همه آیات، واژگان قرآن را گاهی به نقل از دیگران و گاهی بدون ذکر منابع، بررسی می‌کند و معنای محصلی از آنها به دست می‌دهد.

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا».

(بقره: ۲۱۹)

بعضی از مفسران گفته‌اند:

این آیه، صریح در حرمت نیست؛ زیرا تنها می‌گوید «قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ»؛ و این بیش از این دلالت ندارد که در شراب «اثم» یعنی ضرر هست، و در جای دیگر به‌طور کلی هر چیز مضرى تحریم شده؛ ولی اینکه آیا خصوص چیزهایی را که مضر از جهتی و سودمند از جهت دیگر است نیز دربرمی‌گیرد یا نه؟ جای اجتهاد است، و به همین جهت، صحابه در آن اجتهاد ورزیده، بعضی به‌طور کلی آن را ترک کرده‌اند، و بعضی دیگر همچنان بر نوشیدنش اصرار می‌ورزیدند، و گویا پیش خود اندیشیده‌اند که چه مانعی دارد ما شراب را چنان بنوشیم که هم از منافعش برخوردار شویم، و هم ضررش به ما نرسد، و همین اشتباه سبب شد برای اینکه تحریم قطعی آن نازل شود، و بفرماید: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ... فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهُونَ» (مائده: ۹۰ و ۹۱)؛ «ای اهل ایمان! جز این نیست که همه مایعات مست‌کننده و قمار و بت‌هایی که [برای پرستش] نصب شده و پاره‌چوب‌هایی که به آن تفأل زده می‌شود، پلید و نجس و از کارهای شیطان‌اند؛ پس از آنها دوری کنید... پس آیا شما دست برمی‌دارید؟»

مرحوم علامه در نقد این دیدگاه می‌نویسد:

مفسر محترم «إثم» را به معنای «مطلق ضرر» گرفته؛ در صورتی که معنایش این نیست و در دیگر آیات هم شاهدی بر این معنا وجود ندارد؛ از جمله در آیه «وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا» (نساء: ۴۸) و آیه «فَإِنَّهُ أَثْمٌ قَلْبَةٌ» (بقره: ۲۸۳)؛ که در هیچ‌یک، واژه «اثم» به معنای «ضرر» نیست.^{۶۸}

وی در بیان معنای «اثم» می‌نویسد:

«اثم» از نظر معنا به کلمه «ذنب» نزدیک است، و آن عبارت است از حالتی که در انسان، یا هر چیز دیگر یا در عقل پیدا می‌شود که باعث کندی انسان از رسیدن به خیرات می‌گردد. پس «اثم» آن گناهی است که به دنبال خود شقاوت و محرومیت از نعمت‌های دیگری را می‌آورد، و سعادت زندگی را در جهت دیگری تباه می‌سازد، و دو گناه مورد بحث (الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ) از همین گناهان است و بدین جهت آن را «اثم» خوانده است.^{۶۹}

بعضی ذیل آیه «وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ» (بقره: ۳۵) گفته‌اند: اگر نهی الهی، نهی ارشادی باشد نه نهی مولوی، دیگر چه معنا دارد که خدا عمل آدم را «ظلم و عسیان و غوایت» بخواند. مرحوم علامه می‌نویسد:

ظلم بودن عمل آدمی، معنایش ظلم به نفس خود بوده و وبال ظلم نام‌برده همان واقع شدن در تعب زندگی در دنیا، از گرسنگی، و تشنگی، و عریانی، و خستگی بوده است، نه نافرمانی خدا؛ گرچه اصطلاحاً وقتی این کلمه گفته می‌شود، معصیت و نافرمانی و ظلم به خدای سبحان به ذهن می‌رسد؛ و «عصیان» در لغت به معنای «تحت تأثیر قرار نگرفتن و یا

به سختی قرار گرفتن است و «عصیان امر و نهی»، هم به همین معناست و این معنا هم در مخالفت تکالیف مولوی صادق است و هم دربارهٔ خطاب‌های ارشادی؛ و اما کلمهٔ «غویت» به معنای این است که «کسی قدرت بر حفظ مقصد خود نداشته باشد و نتواند خود را با هدفش، آن‌گونه که شایسته است، هماهنگ کند.» و این معنا دربارهٔ خطابات ارشادی و مولوی متفاوت است. پس هیچ‌یک با عصمت حضرت آدم علیه السلام منافات ندارد.^{۷۰} و اگر گفته شود: [چنانچه] ظلم و عصیان و غویت، همه دربارهٔ نهی ارشادی باشند، دیگر توبه چه معنا دارد، که آدم بگوید: «و اگر ما را نیامرزی و به ما رحم نکنی حتماً از خاسران خواهیم شد؟»، در پاسخ می‌گوییم: توبه به معنای بازگشتن است، و بازگشتن نیز مانند آن سه کلمهٔ دیگر، در موارد مختلف معانی مختلفی به خود می‌گیرد؛ همان‌گونه که یک بندهٔ سرکش و متمرد از اوامر مولا می‌تواند به سوی مولایش بازگردد و توبه کند، و مولایش هم او را به مقام قربی که داشت، و از دست داده بود، بازگرداند؛ همچنین یک مریضی که طبیب او را از خوردن چیزی از میوه‌ها به خاطر حفظ سلامتی او پرهیز داده، و بیمار از دستور او سرپیچی کرده، و در نتیجه بیماری‌اش شدت یافته، و خطر مرگ تهدیدش کرده است، او هم می‌تواند توبه کند، و دوباره نزد طبیب برود، تا دوباره به حال اول بازگردد، و عافیت از دست رفتهٔ خود را بازیابد.^{۷۱}

۷. فرق بین مفهوم و مصداق

مرحوم علامه ذیل آیهٔ «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ» (آل‌عمران: ۶۱)، می‌نویسد:

یکی از حرف‌های عجیبی که مفسری در تفسیر خود زده، سخنی است که در تفسیر آیهٔ مورد بحث آورده و گفته است: روایات، همه اتفاق دارند بر اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله برای مباحله، علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و دو فرزند ایشان را برگزید و کلمهٔ «نساءنا» را بر فاطمه علیها السلام به تنهایی و کلمهٔ «أنفسنا» را بر علی علیه السلام به تنهایی حمل کرد؛ آن‌گاه گفت: آبشخور این دسته از روایات، بزرگان شیعه‌اند که پس از حمل آن روایات، توانسته‌اند آنها را در میان اهل سنت نیز نشر دهند.^{۷۲}

مرحوم علامه در نقد این نظریه می‌نویسد:

سخن بی‌پایهٔ این مفسر را نقل کردیم تا خوانندگان بدانند که تعصب، کار یک دانشمند را در نفهمی به کجا می‌کشاند و تا چه حد فهم او را ساقط و نظریه‌اش را سطحی و عوامانه می‌سازد. این روایات نمی‌خواهند بگویند کلمهٔ «نساءنا» به معنای فاطمه علیها السلام و لفظ «أنفسنا» به معنای علی علیه السلام است؛ بلکه منظور این است که رسول خدا صلی الله علیه و آله در مقام امتثال این فرمان،

به غیر از علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و حسنین علیهم السلام را نیاورد. پس این روایات درصدد بیان مصداق‌اند، نه معنای لفظ، و این مفسر نتوانسته است بین مفهوم و مصداق فرق بگذارد.^{۷۳}

زمنخسری در ذیل آیه مباهله می‌نویسد:

این آیه دلیلی است که هیچ دلیلی قوی‌تر از آن بر فضیلت اصحاب کسا نیست و این برهان روشنی است بر درستی نبوت رسول خدا صلی الله علیه و آله؛ زیرا هیچ‌کس نگفته است که نصاری نجران، بدون ترس از اصحاب کسا، به مباهله اقدام کرده‌اند، (بلکه سخت از آن وجودات نورانی ترسیدند و از مباهله منصرف شدند).^{۷۴}

۸. ضعف سندی و محتوایی روایات

بعضی از مفسران ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ...» (بقره: ۱۸۳-۱۸۴)، گفته‌اند مراد از این آیه، سه روز روزه مستحبی در هر ماه و در روز عاشوراست. مرحوم علامه در نقد این دیدگاه می‌نویسد: «اینان به یک دسته از روایات وارد شده از طریق اهل سنت تمسک کرده‌اند؛ روایاتی که گذشته از اشکال در سند، با یکدیگر نیز تعارض دارند و اعتمادپذیر نیستند».^{۷۵} افزون بر این دلیل مهمی که ضعف این قول را روشن می‌کند، مبتنی بر دو نکته است: اول اینکه روزه، عبادتی عمومی و همگانی است و اگر منظور آیه همان باشد که اینان گفته‌اند، قطعاً تاریخ آن را ضبط می‌کرد و دیگر اختلافی درباره آن پدید نمی‌آمد؛ دوم اینکه ملحق شدن روزه روز عاشورا به سه روز در هر ماه و وجوب یا استحباب آن، به منزله عیدی از اعیاد اسلامی، از بدعت‌هایی است که بنی‌امیه آن را ابداع کردند؛ زیرا در آن روز واقعه جان‌سوز کربلا روی داد و فرزندان رسول خدا صلی الله علیه و آله و اهل بیت او را از بین بردند و از خوشحالی، آن را برای خود عید شمردند.^{۷۶} علامه سپس در تفسیر این آیه می‌فرماید:

نصب «أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ» بنا بر ظرفیت و به تقدیر کلمه فی است، و این ظرف «در ایامی معدود» متعلق است به کلمه «صیام»، و نکره آمدن «ایام» و اتصاف آن به صفت «معدودات» برای این است که بفهماند تکلیف نام‌برده ناچیز و بدون مشقت است، تا به این وسیله، مکلف را در انجام آن دل و جرئت دهد، و از آنجاکه ما پیش‌تر گفتیم که آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ...»، بیان «ایام» است، و قهراً مراد از «ایام معدودات» همان ماه رمضان خواهد بود.^{۷۷}

۹. بهره‌گیری از تاریخ

شناخت زمان و مکان نزول و ویژگی‌های افرادی که آیات درباره آنها و یا خطاب به آنها نازل شده است، در فهم بعضی از آیات قرآن و رسیدن به مقصود خداوند سهمی بسزا دارد؛ چراکه هر سخنی در مواقع گوناگون معانی متفاوتی دارد؛ از این رو، کلام را نمی‌توان مجرد از موضوع و مخاطب و دیگر اسبابی که در صدور آن دخالت داشته‌اند معنا کرد. واحدی می‌گوید: فهم تفسیر قرآن، بدون آگاهی از داستان آن و بیان سبب نزول ممکن نیست.^{۷۸} مرحوم علامه می‌نویسد: «بسیاری از سور و آیات قرآنی (سوره‌های بقره، حشر و عادیات) از جهت نزول، با رویدادها و حوادث، و نیز با نیازمندی‌های جامعه آن روز، برای دریافت احکام و قوانین، مانند سوره نساء و انفال و طلاق... مرتبط‌اند.»^{۷۹}

مرحوم علامه گاه در نقد بعضی از نگره‌های دیگر مفسران از این عبارت استفاده می‌کند: «این تفسیر را واقعیت تاریخی تأیید نمی‌کند.»^{۸۰} بعضی از مفسران ذیل آیه «الْيَوْمَ يَبْسُ الْكٰذِبِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ» (مائده: ۲) گفته‌اند: مراد از یأس کفار این است که مشرکان قریش (در روز عرفه از حجة الوداع) از اینکه دوباره بتوانند بر دین اسلام چیره شوند و آن را نابود سازند ناامید شدند.^{۸۱} علامه طباطبائی می‌نویسد: «این نظریه بسیار بی‌پایه است، برای اینکه مشرکان عرب پس از فتح مکه، در سال هشتم هجرت از تسلط دوباره بر جامعه دینی ناامید شدند، نه در روز عرفه که در سال دهم هجرت به وقوع پیوست.»^{۸۲}

۱۰. نقد اصالت حس و مطلق انگاشتن یافته‌های علوم تجربی

در روش تفسیر علمی، مفسر با دارا بودن شرایط لازم و با رعایت ضوابط تفسیر معتبر، اقدام به تفسیر علمی قرآن می‌کند؛ یعنی می‌کوشد که با استفاده از مطالب قطعی علوم (که از طریق دلیل عقلی پشتیبانی می‌شوند) که با ظاهر آیات قرآن (طبق معنای لغوی و اصطلاحی) موافق‌اند، به تفسیر علمی بپردازد و معانی مجهول قرآن را کشف کند و در اختیار انسان‌های تشنه حقیقت قرار دهد. این شیوه تفسیر علمی، بهترین نوع و بلکه تنها نوع صحیح از تفسیر علمی است.^{۸۳}

اگر دانشمندی با ابزار علمی که در اختیار دارد و قطعیت آن برایش روشن است، توانست از برخی از ابهامات قرآنی پرده بردارد، کار پسندیده‌ای است؛ مشروط بر آنکه با کلمه

«شاید»، نظر خود را آغاز کند، تا اگر در آن نظریه علمی، تحولی ایجاد گردد به قرآن صدمه‌ای وارد نشود.^{۸۴}

البته علّامه تندروری در بهره‌گیری از داده‌های تجربی را، بدین گونه که مفسر بکوشد تا با سلاح علوم تجربی و با یک‌سواندیشی، به گونه‌ای غیب‌زدایی در تفسیر قرآن معتقد شود، سخت نقد می‌کند و می‌نویسد: «جمعی که خود را مسلمان می‌دانند، بر اثر فرورفتگی و غور در علوم طبیعی و امثال آن که اساس حس و تجربه است... روحیه حس‌گیری یافتند و به مذهب «اصالت حس»، از فلاسفه اروپا متمایل شدند.»^{۸۵} ایشان در نقد کلام محمد عبده در تفسیر آیه ششم سوره حمد می‌نویسد:

اساس این تفسیر، اصولی است که (برخی از) مفسران پیشین در روش تفسیری‌شان، مبنای خویش قرار داده بودند؛ اصولی که مخالف با قواعد صحیح تفسیر است... و این اصل ناصحیح، زائیده اصلی دیگر است و آن اصالت دادن به ماده است؛ و اینان برای امور ماورای ماده، یا اصالتی قایل نیستند و یا درباره اصالت آن، توقف می‌کنند.^{۸۶}

وی در جای دیگر، در تفسیر آیه ۶۳ سوره بقره (جایی که بعضی مفسران درصددند تا با تبیین علمی، معجزه را انکار کنند) می‌نویسد: «اساس و مبنای این سخن، انکار معجزات و خوارق عادات است و اگر بنا شود امثال این تأویل‌ها را در معارف دین راه دهیم، دیگر ظهوری برای هیچ‌یک از آیات باقی نمی‌ماند.»^{۸۷} وی همچنین ذیل آیه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره: ۲۷۵) به نقل از برخی مفسران می‌نویسد:

تشبیهی که در آیه شده از باب همراهی با برخی از اعتقادات نادرست توده مردم است؛ چون عموم مردم آن زمان، جنون را به واسطه تصرف جن می‌دانستند و این همراهی مانعی ندارد؛ زیرا این تشبیه، خالی از تصدیق است، و معنای آیه این است که حال رباخواران مانند حال دیوانه است که شیطان در او تصرف کرده باشد؛ و همچنین استناد جنون به شیطان، درواقع ممکن نیست؛ زیرا خداوند، عادل‌تر از آن است که شیطان را بر عقل بنده‌اش مسلط کند.^{۸۸}

مرحوم علّامه در نقد این تفسیر می‌نویسد:

اولاً: آیه «الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره: ۲۷۵) اشاره دارد به اینکه پاره‌ای از جنون‌ها، ممکن است بر اثر تماس شیطان باشند، نه اینکه همه جنون‌ها از این قبیل‌اند...؛^{۸۹} ثانیاً: خداوند بزرگ‌تر از آن است که در کلام خود، به باطل و گفتار ناصواب استناد کند؛

جز اینکه بطلانش را بیان و آن را رد کند؛ چنان‌که فرمود: «هیچ باطلی از پیش‌رو و پشت‌سرش به سویش نمی‌آید، نازل‌شده از سوی حکیم و ستوده است.» (فصلت: ۴۲) و نیز می‌فرماید: «بی‌تردید که این قرآن، سخنی جداکننده [میان حق و باطل] است. و آن هرگز شوخی نیست.» (طارق: ۱۳ و ۱۴)؛ ثالثاً: منشأ این کلام و نظایر آن، اندیشه‌های مادی است که در ذهن عده‌ای از اهل بحث، نفوذ کرده و خودشان هم متوجه نیستند؛ چه اینکه مادیون گمان کرده‌اند که منظور الهیون از نسبت دادن پاره‌ای از پدیده‌ها به روح یا ملک یا شیطان این است که می‌خواهند اسباب غیرطبیعی را جانشین اسباب طبیعی کنند، در صورتی که مقصود ایشان این نیست که در این موارد اسباب طبیعی تأثیر ندارد و اسباب غیرطبیعی در عرض اسباب طبیعی تأثیر می‌کند؛ بلکه مقصود این است که تأثیر آنها در طول اسباب طبیعی است؛ یعنی سبب قریب این پدیده‌ها همان سبب طبیعی است، ولی در مرتبه بالاتر سبب و مسبب هر دو مستند به مبدأ عالی‌تر غیرطبیعی است.^{۹۰} بنابراین این تعبیر اشاره دارد به اینکه ممکن است برخی جنون‌ها بر اثر تماس شیطان باشند نه اینکه همه جنون‌ها از این قبیل باشند.^{۹۱}

۱۱. مغایرت با اصول مسلم قرآنی و تاریخی

«قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ.» (شوری: ۲۳)

گفتار دیگر مفسران:

مخاطبان این آیه، قریش یا عموم مردماند و مقصود از «مودت به قربا» محبت اینان، نسبت به خویشان خود است (یعنی قریش نسبت به خویشان خود مهر بورزد). بنابراین معنای آیه این است که بگو من از شما مزدی نمی‌خواهم مگر اینکه نسبت به خویشان خود مودت بورزید.^{۹۲}

مرحوم علامه در نقد این دیدگاه می‌نویسد:

این تفسیر با اصول تربیتی قرآن ناسازگار است؛ چون قرآن کریم هرگز مردم را دعوت نمی‌کند به اینکه خویشاوندان خود را به‌خاطر خویشاوندی دوست بدارید؛ بلکه می‌گوید میزان و ملاک تمام حب و بغض‌های آدمی و ارزش‌های مقبول انسانی، باید خدا باشد؛ بنابراین محبت حتی به ارحام، به‌طور مطلق پسندیده نیست. خدای حکیم به‌صراحت می‌فرماید: «گروهی را که به خدا و روز قیامت ایمان دارند، نمی‌یابی که با کسانی که با خدا و پیامبرش دشمنی و مخالفت دارند، دوستی برقرار کنند؛ گرچه پدرانشان یا

فرزندانشان یا برادرانشان یا خویشانانشان باشند.» (مجادله: ۲۲) آری، اسلام هرگز مؤمنان را دعوت نمی‌کند به اینکه خویشاوند خود را تنها به خاطر خویشاوند دوست بدارند، بلکه اساس این سفارش، محبت خداست.^{۹۳}

«فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ.» (آل عمران: ۶۱)

گفتار دیگر مفسران:

نهایت مطلبی که از آیه استفاده می‌شود این است که خدای تعالی به رسول گرامی ﷺ دستور داده که کسانی را از اهل کتاب که درباره عیسی ﷺ بگویند و جدال می‌کنند، دعوت کند به اینکه با زنان و مردان و فرزندان خود و همچنین مردان و زنان مؤمن و فرزندان یک‌جا جمع شوند و با ابتهال و تضرع از درگاه خدا بخواهند که از میان دو طایفه، آن طایفه‌ای را که درباره عیسی ﷺ دروغ می‌گوید، لعنت کند و از رحمت خود دور سازد. جان کلامش این است که آیه شریفه ناظر به شخص خاصی نیست؛ بلکه دو گروه اهل حق و اهل باطل را دعوت می‌کند به اینکه با زن و بچه در یک‌جا جمع شوند و سپس با تضرع و ابتهال یکدیگر را نفرین کنند.^{۹۴}

نقد علّامه طباطبائی:

حال باید از ایشان پرسید این اجتماعی که خدای تعالی به آن دعوت کرده، چگونه جمع‌شدنی است؟ آیا جمع شدن همه مؤمنان با همه نصراست؟ یعنی همه کسانی که آن روز، یعنی روز نزول این آیه (که به قول بعضی از مورخان سال نهم هجرت و به قول بعضی دیگر سال دهم هجرت بوده، هرچند که هیچ‌یک از این دو قول خالی از اشکال نیست)، مسلمان بودند، یعنی همه قبایل ربیعه و مضر (ساکنان یمن و حجاز و عراق و مناطق دیگر) و همه نصارا، یعنی قبیله نجران (ساکن یمن) و نصارای شام و سواحل مدیترانه و ساکنان روم و فرانسه و انگلیس و اتریش و غیر ایشان؛ که چنین گردآورده جزو محالات عادی است؛ چون میلیون‌ها جمعیتی که در مشارق و مغارب آن روز پراکنده بودند، امروز که انواع رسانه‌های گروهی در اختیار بشر است امکان ندارد؛ آن روز چگونه امکان داشت؟ و با اینکه اسباب عادی با همه ارکانش این امر را ممکن نمی‌داند، و چنانچه قرآن کریم چنین تکلیفی کرده باشد، درحقیقت تکلیف به محال کرده و ظهور روشنی حق را مشروط و منوط به امری کرده که هیچ وقت عملی نمی‌شود و همین عدم امکان عذری برای نصارا خواهد بود در اینکه دعوت مباحلة رسول خدا ﷺ را اجابت نکنند و چه عذر موجه‌تر از این؟ و همین عذر موجه موجب می‌شد که رسول خدا ﷺ در دعوی مبنی بر اینکه عیسی ﷺ بنده و رسول خدا است بیشتر ضرر کند تا نصارای نجران در دعوی‌شان مبنی بر اینکه آن جناب خداست؛ و یا اینکه منظور از این فرمان اجتماع حاضر از مسلمین

و نصارای مدینه و اطراف آن از قبیل نجرانیان و اطرافیان ایشان است. اگر آیه شریفه دستور جمع‌آوری چنین جمعیتی را داده باشد، گرچه محذور این تکلیف کمتر از تکلیف قبلی و شناخت و نامعقولی‌اش سبک‌تر است؛ از نظر امتثال‌پذیر نبودن دست‌کمی از آن ندارد. آن روز چه کسی می‌توانسته است همه اهل مدینه و همه اهل نجران و سایر نقاط مسیحی‌نشین در شبه‌جزیره را یک‌جا جمع کند و آیا چنین تکلیفی تعلیق به محال نیست و آیا معنای چنین تکلیفی اعتراف به این نیست که اصولاً ظهور حق معتذر و ناشدنی است؟^{۹۵}

۱۲. نقد اسرائیلیات

یکی از امتیازهای *تفسیر المیزن*، نقد اسرائیلیات است. صاحب *المیزان* در بازشناسی روایات اسرائیلی، هوشمندترین مفسر، و *المیزان* وی از این حیث، پیراسته‌ترین تفاسیر است. علامه با استفاده از داده‌های عقلی و بدیهیات علمی و اسلامی، افسانه‌های اسرائیلی را به نقد می‌کشد و بر همه آنها مهر بطلان می‌زند. در طول تاریخ اسلام، برخی افراد و گروه‌ها احادیثی دروغین پرداختند و آنها را در میان روایات تفسیری وارد ساختند. برخی نیز مطالبی را از یهودیان و مسیحیان فراگرفتند و آنها را به نام احادیث پیامبر ﷺ منتشر کردند. این واقعیت تلخ، که مورد تأیید مفسران و محدثان و صاحب‌نظران شیعه و سنی است، خطری بزرگ را برای تفسیر قرآن پدید آورده است. از این رو بایسته است که مفسر قرآن، کاملاً توجه کند و با مراجعه به کتاب‌هایی که در زمینه شناخت جعلیات و اسرائیلیات نوشته شده‌اند و نیز با شناخت جاعلان احادیث و ناقلان اسرائیلیات و فهم معیارهای احادیث جعلی و اسرائیلی، آنها را کاملاً بشناسد و از آنها دوری جوید. افرادی چون عبدالله بن سلام، کعب‌الاحبار، محمد بن کعب قرظی، وهب بن منبه و تمیم الداری از عناصر اصلی این گروه‌اند.^{۹۶} صاحب *المیزان*، در پرتو آگاهی‌های عظیم و کارآمد خود، افسانه‌های اسرائیلی را با ابزارهای گوناگون بررسی و نقد می‌کند. مرحوم علامه در ذیل داستان هاروت و ماروت می‌نویسد:

این قصه، افسانه‌ای است که یهودیان، برای هاروت و ماروت بافته‌اند، و نیز همانند اساطیری است که یونانیان قدیم درباره ستارگان ثابت و سیار معتقد بودند. بدین‌سان برای هر دانش‌پژوه اندیشه‌ور، روشن می‌شود که این دسته اخبار، همانند هر حدیثی که در مطاعن انبیا و بیان لغزش‌های آنان وارد شده، از دسیسه‌های یهودیان خالی نیست و آشکار

می‌شود که جامعه یهود تا چه اندازه و با چه دقتی، خود را در عصر صحابه در میان اصحاب حدیث جای دادند و با چهره نفاق، هر چه می‌توانستند با روایات اصحاب بازی کرده‌اند.^{۹۷}

وی همچنین درباره روایاتی که در باب داستان حضرت سلیمان وارد شده‌اند می‌نویسد: اینها اساطیری‌اند که عقل سلیم آنها را نمی‌پذیرد؛ بلکه تاریخ قطعی هم آن را تکذیب می‌کند و بیشتر آنها، مبالغه‌هایی است که از سوی امثال کعب الاحبار منتشر شده؛ و نیز از این قبیل است اخبار عجیب و ناپذیرفتنی‌ای که در توجیه آنها هیچ راهی نداریم، جز اینکه بگوییم از «اسرائیلیات» است و بگذریم.^{۹۸}

درباره داستان شیرین «یوسف» نیز اخبار جعلی فراوانی دیده می‌شود که به هیچ روی شایسته مقام آن پیامبر بزرگ نیستند. علامه همه این روایات را به نقد می‌کشد و می‌نویسد: اعتماد افراطی مفسران، به روایات، موجب شده است که اینان گرفتار اسرائیلیات شوند، و به اخبار موضوع و معمولی که دست‌های پلید و تحریفگر در میان روایات ما وارد ساخته‌اند، اعتماد کنند.^{۹۹}

وی همچنین ذیل آیه ۲۶ بقره می‌نویسد: «چون این روایات معتبر نبودند، از ذکر آنها چشم‌پوشی کردیم، و گمان می‌کنیم که از روایات جعلی باشند؛ چون داستان از تورات گرفته شده است»؛^{۱۰۰} و یا می‌نویسد: «این احادیث همه جعلی و [از] اسرائیلیات‌اند».^{۱۰۱}

نتیجه‌گیری

صاحب تفسیر المیزان، در اغلب موارد پس از بیان هر نظریه و روایت، آن را مورد ارزیابی عالمانه قرار می‌دهد و در صورت لزوم، بدون هیچ‌گونه سوگیری آن را نقد می‌کند. نقد اسرائیلیات، اعلام مغایرت با اصول مسلم قرآنی و تاریخی، نقد اصالت حسن و مطلق انگاشتن یافته‌های علوم تجربی، بهره‌گیری از تاریخ، اشاره به ضعف سندی و محتوایی روایات، فرق نهادن بین مفهوم و مصداق، واکاوی واژگان قرآن، بهره‌گیری از قواعد نحوی و بلاغی، توجه به مخالفت با اسلوب قرآن کریم، التفات به ناسازگاری با آغاز یا فرجام آیات قرآن، استفاده از قاعده سیاق و سرانجام توجه به ناهمگونی با ظاهر برخی از آیات را می‌توان برخی از مهم‌ترین روش‌های نقد علامه طباطبائی به آرای تفسیری دیگر مفسران دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱. سیدمحمدحسین حسینی طهرانی، *مهر تابان*، ص ۱۲۴.
۲. همان، ص ۶۶.
۳. مرتضی مطهری، *احیاء تفکر اسلامی*، ص ۸۹.
۴. محمدعلی رضایی اصفهانی، «تفسیر روشمند وحی با وحی»، *معرفت*، ش ۶۰، ص ۱۲ و ۱.
۵. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱، ص ۸.
۶. همان، ص ۱۸-۲۰.
۷. همان، ج ۲، ص ۲۷۹-۲۸۰.
۸. همان، ج ۲، ص ۱۶، ۸۱، ۱۹۴ و ۳۵۳؛ و نیز رک: ج ۱، ص ۳۴۵-۳۴۷ و ۴۰۶؛ ج ۶، ص ۹-۱۰؛ ج ۱۶، ص ۳۰۹-۳۱۰ و ج ۱۸، ص ۴۷.
۹. همان، ج ۲، ص ۳۴۸ و ۳۴۹.
۱۰. همان، ج ۶، ص ۹.
۱۱. همان.
۱۲. همان، ج ۳، ص ۷۸.
۱۳. همان، ج ۱، ص ۹۲.
۱۴. همان، ج ۲، ص ۳۵۲.
۱۵. همان، ج ۲، ص ۱۰، ۱۱، ۱۶، ۴۱ و ۴۱۰. و نیز رک: ج ۳، ص ۲۲۵ و ج ۱۸، ص ۴۵.
۱۶. همان، ج ۲، ص ۳۵۲.
۱۷. همان، ج ۲، ص ۱۰-۱۱، ۱۹۵، ۲۸۰، ۴۱۰-۴۱۱. و نیز رک: ج ۳، ص ۱۱۵-۱۳۳، ۲۲۵ و ج ۱۸، ص ۴۵.
۱۸. همان.
۱۹. بدرالدین محمدبن عبدالله زرکشی، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق: یوسف عبدالرحمان المرعشلی، ج ۱، ص ۳۱۷.
۲۰. علی اکبر دهخدا، *لغت نامه دهخدا*، ج ۸، ص ۱۲۲۲۷.
۲۱. سعید خوری شرتونی، *اقترب الموارد*، ج ۱، ص ۵۸۸.
۲۲. محمد خامه‌گر، *ساختار هندسی سوره‌های قرآن*، تحقیق: ندیم مرعشلی، ص ۱۱۹.
۲۳. سیدمحمدباقر صدر، *دروس فی علم الاصول*، ج ۱، ص ۱۰۳ و ۱۰۴.
۲۴. محمد رشیدرضا، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، ج ۱، ص ۲۲.
۲۵. سیمین دوخت شاکری، «نقش سیاق در تفسیر جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن»، *فصلنامه دانشگاه الزهراء*، ش ۴۱، ص ۲۰۸.
۲۶. سید محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۳، ص ۱۷۷؛ ج ۱، ص ۳۷۸ و ج ۵، ص ۵۱.
۲۷. همان، ج ۳، ص ۵ و ج ۵، ص ۹۸ و ۹۹.
۲۸. همان، ج ۳، ص ۲۶۸-۲۶۹؛ ج ۱۳، ص ۱۷۲ و ج ۵، ص ۳۳۹.

۲۹. همان، ج ۴، ص ۳۷-۳۸؛ ج ۳، ص ۱۲۰-۱۲۱ و ج ۵، ص ۱۴۴-۱۴۵.
۳۰. همان، ج ۲، ص ۹۲-۹۰ و ج ۱، ص ۱۷.
۳۱. همان، ج ۲، ص ۵۹ و ج ۷، ص ۱۱۷.
۳۲. همان، ج ۲، ص ۳۴۷ و ج ۱۵، ص ۲۳۲.
۳۳. همان، ج ۷، ص ۳۴۵؛ ج ۹، ص ۳۰۵ و ج ۱۴، ص ۲۷۹.
۳۴. همان، ج ۳، ص ۹۲؛ ج ۵، ص ۳۷۷ و ج ۱۳، ص ۳۵.
۳۵. همان، ج ۶، ص ۱۱۶.
۳۶. همان.
۳۷. همان، ج ۱، ص ۲۰۲.
۳۸. همان، ج ۱، ص ۱۱۱؛ ج ۲، ص ۱۱-۱۲؛ ج ۳، ص ۱۸۸؛ ج ۷، ص ۶۴، ۶۵ و ج ۱۶، ص ۳۳۶.
۳۹. همان، ج ۵، ص ۱۱۲-۱۱۱.
۴۰. همان، ج ۱۰، ص ۲۸.
۴۱. همان، ج ۹، ص ۶۳.
۴۲. همان، ج ۱۰، ص ۶۴.
۴۳. همان، ج ۱۳، ص ۲۶۶.
۴۴. همان، ج ۷، ص ۵ و ۶.
۴۵. همان، ج ۱۲، ص ۲۰۳ و ج ۱۱، ص ۷۴.
۴۶. همان، ج ۱۶، ص ۳۱۱-۳۱۲.
۴۷. همان، ج ۶، ص ۸.
۴۸. همان، ج ۲، ص ۲۳۸.
۴۹. همان.
۵۰. همان.
۵۱. همان، ص ۲۳۹.
۵۲. همان، ج ۱۶، ص ۳۱۰.
۵۳. همان.
۵۴. همان، ص ۳۱۱.
۵۵. همان، ج ۱، ص ۲۷۰.
۵۶. همان، ص ۲۶۹.
۵۷. همان، ص ۲۷۱.
۵۸. همان، ج ۲، ص ۲۰۸.
۵۹. همان، ج ۱، ص ۲۷۰.

۶۰. جلال‌الدین سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه سیدمهدی حائری قزوینی، ج ۴، ص ۲۱۳؛ محمدحسین ذهبی، *التفسیر و المفسرون*، ج ۱، ص ۲۶۶.
۶۱. جلال‌الدین سیوطی، همان، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۱۳؛ محمودبن عمر زمخشری، *الکشاف*، با کوشش مصطفی حسین احمد، ج ۱، ص ۱۴۵؛ (مقدمه)؛ محمود رجبی، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، ص ۳۴۵-۳۴۶.
۶۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۷، ص ۱۴۰؛ ج ۳، ص ۲۸؛ ج ۱، ص ۲۷؛ ج ۲۰، ص ۲۲؛ ج ۴، ص ۵، ۵۷، ۵۸، ۲۶۸ و ۳۲۱؛ ج ۵، ص ۹، ۱۲۶ و ۱۲۷ و ج ۷، ص ۱۸ و ۸۴-۸۵.
۶۳. همان، ج ۱۶، ص ۳۱۰؛ ج ۲، ص ۱۳۳.
۶۴. همان، ج ۷، ص ۱۲۴.
۶۵. همان، ر.ک: انعام: ۷۸، بقره: ۱۲۴.
۶۶. ابوالقاسم بن محمد راغب، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: ندیم مرعشلی، (مقدمه).
۶۷. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۷، ص ۲۴-۲۵ و ۵۱؛ ج ۶، ص ۱۱-۱۲.
۶۸. همان، ج ۲، ص ۱۹۵.
۶۹. همان، ص ۱۹۳.
۷۰. همان، ص ۱۳۷.
۷۱. همان، ج ۱، ص ۱۳۸.
۷۲. محمد رشیدرضا، همان، ج ۳، ص ۳۲۲-۳۲۳.
۷۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۳، ص ۲۲۷.
۷۴. محمودبن عمر زمخشری، همان، ج ۱، ص ۳۶۹-۳۷۰.
۷۵. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۲، ص ۹.
۷۶. همان، ص ۲۴۳-۲۴۴.
۷۷. همان، ص ۲۴۲.
۷۸. ابوالحسن علی واحدی نیشابوری، *اسباب النزول*، با کوشش امین صالح شعبان، ص ۴.
۷۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، *قرآن در اسلام*، ص ۱۱۷-۱۲۰.
۸۰. همو، *المیزان*، ج ۵، ص ۱۷۰؛ ج ۱۸، ص ۴۴.
۸۱. همان، ج ۵، ص ۱۷۰.
۸۲. همان، ج ۳، ص ۲۲۳؛ ج ۳، ص ۱۹-۲۰؛ ج ۷، ص ۱۸۰.
۸۳. محمدعلی رضایی اصفهانی، «روش برداشت علمی از قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۴۵، ص ۱۰۸.
۸۴. محمدهادی معرفت، *علوم قرآنی*، ص ۴۱۷؛ ناصر مکارم شیرازی، *قرآن و آخرین پیامبر ﷺ*، ص ۱۴۷.
۸۵. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱، ص ۸-۹.
۸۶. همان، ص ۳۶.
۸۷. همان، ص ۱۹۸.

۸۸. همان، ج ۲، ص ۴۱۲.
۸۹. همان، ص ۴۱۲.
۹۰. همان، ص ۴۱۲ - ۴۱۴.
۹۱. همان، ص ۴۱۲.
۹۲. محمد آلوسی، *روح المعانی*، ج ۱۲، ص ۳۳.
۹۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۸، ص ۴۵.
۹۴. همان، ج ۳، ص ۲۴۰.
۹۵. همان، ص ۲۴۳.
۹۶. محمدهادی معرفت، *تفسیر و مفسران*، ج ۲، ص ۷۰ - ۷۲ و ۸۴ - ۱۰۹.
۹۷. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱، ص ۳۵۹ و ۳۶۰.
۹۸. همان، ج ۱۵، ص ۳۸۴.
۹۹. همان، ج ۱۱، ص ۱۳۴.
۱۰۰. همان، ج ۱، ص ۲۱۳.
۱۰۱. همان، ج ۸، ص ۴۹۴.

منابع

- آلوسی، محمد، *روح المعانی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، *مهر تابان*، مشهد، علامه طباطبائی، ۱۴۱۲ق.
- خامه‌گر، محمد، *ساختار هندسی سوره‌های قرآن*، قم، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۲.
- دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران، بی‌تا.
- راغب، ابوالقاسم‌بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق ندیم مرعشلی، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
- رجبی، محمود، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، قم، انتشارات پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۷۹.
- رشیدرضا، محمد، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت، دار المعرفه، بی‌تا.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، «تفسیر روشمند وحی با وحی»، *معرفت*، ش ۶۰، آذر ۱۳۸۱، ص ۸۰-۸۸.
- ، «روش برداشت علمی از قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۴۵، بهار ۱۳۸۵، ص ۹۰-۱۲۷.
- زرکشی، بدرالدین محمدبن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق یوسف عبدالرحمان المرعشلی، چ دوم، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۵.
- زمنخسری، محمودبن عمر، *الکشاف*، به کوشش مصطفی حسین احمد، قم، نشر البلاغه، ۱۴۱۵ق.
- سیوطی، جلال‌الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۰.
- شاکری، سیمین دوخت، «نقش سیاق در تفسیر جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن»، *فصلنامه دانشگاه الزهراء*، ش ۴۱، بهار ۱۳۸۱، ص ۲۰۳-۲۲۲.
- شرتونی، سعید خوری، *اقرب الموارد*، قم، منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ق.
- صدر، سیدمحمدباقر، *دروس فی علم الاصول*، با کوشش محمدکاظم حکیم، قم، دار الثقلین، ۱۴۲۰ق.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
- ، *قرآن در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
- محمدحسین ذهبی، *التفسیر و المفسرون*، بی‌جا، دار الکتب الحدیثه، ۱۳۹۶ق.
- مطهری، مرتضی، *احیاء تفکر اسلامی*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۱.
- معرفت، محمدهادی، *تفسیر و مفسران*، چ دوم، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۸۵.
- ، *علوم قرآنی*، قم، التمهید، ۱۳۷۸.
- مکارم شیرازی، ناصر، *قرآن و آخرین پیامبر ﷺ*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، بی‌تا.
- واحدی نیشابوری، ابوالحسن علی، *اسباب النزول*، به کوشش امین صالح شعبان، قاهره، بی‌نا، بی‌تا.