



تفسیر التنویر و التئویر

محمد طاهر بن عاشور در سال (۱۲۹۶ هـ. ق / ۱۸۷۹ م) در تونس و در خانواده‌ای علمی زاده شد و خاندان او به دانشمندان عصر شکوفایی علمی اندلس بر می‌گردد که پس از یورش‌های صلیبی و ایجاد دادگاه‌های نفتیش عقاید و دشواری‌هایی که مسلمانان با آن رو به رو شده بودند، به تونس آمدند و در آنجا سکونت گزیدند و چنان که عالمان شمال آفریقا می‌گویند او را می‌باید از استوانه‌هایی شمرد که چراغ دانش را در آن دیار روشن نگاه داشتند و دین و علوم دینی را از جمود و خشک‌اندیشی بیرون آوردند و راه تجدید و نوگرایی و اصلاح را بر آن گشودند، چنان که گفته‌اند او از سرشناس‌ترین شخصیت‌های دانشگاهی زمان خود و از مجددان و توانمندان بارز آن روزگار بود و قریب به نود سال را در جهاد برای آموزش دانش و درهم شکستن و تحطیم خشک‌اندیشی و تقلید گذراند و در علوم مرتبط با قرآن تحولات عظیمی پدید آورد و گزاره‌های دینی را با واقعیت جهان معاصر آشتی داد و نظریاتش در علوم شرعی، تفسیر، آموزش و پرورش، تربیت و اصلاح نهضت بزرگی را پدید آورد. بن‌عاشور سرانجام در سیزدهم رجب سال ۱۳۹۳ هـ. ق / ۱۹۷۳ م درگذشت.

مسعود انصاری

داشت با محیط پیرامونی خویش هرگونه که می‌خواهد رفتار کند و سنت‌گرایان به درستی این نکته را درک کرده‌اند و تا اندازه‌ای هم به آن پرداخته‌اند و بنده نیز پژوهش گسترده‌ای را در این زمینه در قرآن کریم و دیگر متون دینی انجام داده‌ام که ممکن است نتایج آن منتشر شود، در ذکر این نمونه قصد آن است که نظر مفسران به این حقیقت بسیار مهم جلب شود که در فقدان نظریه و فکر تئوریک که وجود داشت، دانش تفسیر با نقش واقعی تاریخی خود هنوز فاصله‌ی بسیار دارد و شاید بتوان امروز نیازهای ناشی از آن را فراموش کرد، اما فردا مستشرقان و خاورشناسان، با نظر و یا بی‌نظر، این آسیب‌ها را یادآور خواهند شد که متأسفانه عمل به اشارت آنان کم‌هزینه نیست و تدارک و جبران آن نیز آسان نخواهد بود. یکی دیگر از این آسیب‌ها آن بود که پیشرفت شگرف بشر در علم بسیاری را بر آن داشت که با مسلم گرفتن یافته‌های علم تجربی، بی‌خبر از آن که شأن قرآن کریم اجل از آن است که از علم کسب شأنی کند و از آن گذشته گزاره‌های قرآنی یک متن دینی است و چنین گزاره‌هایی در روش و موضوع با علم تفاوت‌های عمیق دارند و هر یک را می‌باید در گستره‌ی ویژه‌ی خویش باز شناخت و در عین حال به گزین‌گویی‌های حکیمانه‌ی برآمده از اراده‌ی آگاه الهی نیز نظر داشت که قطعاً با علم مرتبط هستند و در سایه‌ی وضع قواعد و پردازش نظریه‌های لازم می‌باید به تفسیر آن‌ها پرداخت که کلیات این امر را در کتاب «سرّ عیان» باز گفته‌ام. اما دیده شد که برخی از مفسران بدون توجه به این مباحث بسیار مهم به جای نقد فرضیه‌های علمی و یافتن شیوه‌های ارتباط دین و دانش، مقهور علم شدند و به جای پذیرش فضیلت علم، نه به علم‌زدگی، بلکه به علم‌پرستی دچار آمدند و فرضیه‌های مسلم ناشده‌ی علمی را در حاشیه‌ی آیه‌های قرآنی نوشتند و اکنون هرکس می‌داند که آن مباحث ارزش خود را از دست داده‌اند و تنها بر دوش متن متین قرآن کریم سنگینی می‌کنند و نمونه‌ی آشکار آن تفسیر مفصل طنطاوی است که امروزه محل رجوع هیچ قرآن پژوه دانشمندی نیست. از این مقدمه می‌باید این نتیجه را گرفت که تفسیر قرآن کریم نیز مانند هر دانش دیگری به روش و نظریه نیاز دارد و در خلا هر یک از آن‌ها تفسیر کتاب دین آسیب می‌بیند و ارزیابی تفاسیر نوین بدون پیدایی روش و نظریه‌ی تفسیر، کامل و درست نخواهد

تحولات عمیقی که در دو سده‌ی اخیر دانش تفسیر به خود دیده است، شاید قابل مقایسه با تمام تحولات سیزده قرن پیش از آن باشد، چرا که در این دو قرن و به ویژه در قرن بیستم حجم عظیمی از پرسش‌ها درباره‌ی قرآن کریم و نیز در خصوص موضوعات طرح شده در آن مطرح شد که از حیث گنجایش و نیز از حیث عمق، از بسیاری جهات، به ویژه از جهت نوع واکنشی که دانشوران جهان اسلام به آن داشتند، قابل درنگ و تأمل است. زیرا از یک سوی دانش نوین با تکیه بر روش‌های تجربی و آزمودنی با هر قضیه‌ای که به این روش قابل ارزیابی نبود، بسیار نامهربانانه و به درستی برخورد کرد و در مقابل تکفیر و تفسیق مؤمنان استوار بر ایمان را برانگیخت و از دیگر سوی با پیشرفت شگفت‌انگیزی که در فلسفه‌ی زبان، زیاتشناسی، هرمنوتیک، فلسفه‌ی دین، نظریه‌ی شناخت و معرفت‌شناسی پدید آمد، دین‌ورزان ژرف‌اندیش را بر آن داشت، با تأثیراتی که خواه ناخواه از این واقعیات پذیرفته بودند، با عمق و درنگ بیشتری در این دانش‌ها و نیز نظرگاه‌های خود بنگرند و به رغم روشنگر و الهام‌بخش بودن مکاتب تفسیری گذشته اجتهادات بسیار زیادی را نیز وارد حوزه‌ی دانش تفسیر کنند که نظر به چند ساحتی بودن این اجتهادات باید آن‌ها را در مجموعه‌های گوناگونی دسته‌بندی کرد و در فرصت دیگری به آن پرداخت، اما از این نکته نباید غافل بود که آسیب‌شناسی دقیق از آنچه بر تفسیر گذشته است، تاکنون انجام نگرفته و بارزترین نقطه‌ی ضعف فرایند پیدایی تفاسیر جدید همین است و وقتی تندباد مدرنیسم فرو نشست و کشتی تمدن مدرن در ساحل، آرام گرفت و ارزش‌های نظری مبتنی به آن به صورت گنتمان غالب بخش عظیمی از جامعه‌ی بشری درآمد، آثار خود را از بسیاری جهات بر جامعه‌ی اسلامی نیز گذاشت و چون تئوری لازم درباره‌ی آن پرداخته نشده بود، به همان میزان آسیب‌ها هم فراوان شد و لازم است اندیشمندان جامعه‌ی اسلامی بخش عظیمی از فرصت خود را در شناخت این آسیب‌ها و زیان‌های ناشی از آن هزینه کنند، نمونه‌ی ملموس چنین زیانی در برخوردی است که امروزه در جوامع اسلامی با طبیعت و محیط‌زیست انجام می‌پذیرد، این در حالی است که در حدود سیصد تا چهارصد آیه از آیات قرآن کریم به این نکته تصریح شده است که بشر حق نخواهد

۳۳۳۳

بود. یکی از تفاسیری که نظر به این حقیقت پدید آمده و متأسفانه در دیار ما نیز، مانند بسیاری از کشورهای اسلامی، جز در بخشی از مغرب اسلامی مورد غفلت قرار گرفته، تفسیر «التحریر و التئور» اثر شیخ محمد طاهرین عاشور (۱۲۹۶ - ۱۳۷۹ هـ. ق / ۱۸۷۹ - ۱۹۷۳ م) است، اما نباید فراموش کرد که این غفلت هرگز به آن معنی نیست که باید بن عاشور را در عرصه‌ی فرهنگ اسلامی، یک نام معمولی فرض کنیم و به آسانی از تأثیر او در زمینه‌های مختلف و به ویژه در تفسیر بگذریم و در نقد و گزارش این تفسیر کاهلی کنیم و نگرش اصلاحی او را در زمینه‌های مختلف و روش تفسیری او را چنان که بوده است، مورد توجه قرار ندهیم، بنده به نوبت خود بر این باور هستم که این تفسیر در آینده بیش از گذشته مورد توجه قرار خواهد گرفت و نظر به همین اهمیت و مفروض داشتن این حقیقت که هر اثری از نکات قدرت و ضعف برخوردار است، مهمترین ویژگی‌های تفسیر بن عاشور از نظر می‌گذرد.

یکم، نخستین نکته‌ای که در فهم تفسیر بن عاشور کاملاً باید به آن توجه داشت، نگرش او به علم تفسیر است، زیرا «التحریر» در سایه‌ی همین نگرش نکون یافته است و به نظر بنده چنین نگرشی در فهم درست این متن نیز بسیار مؤثر است، زیرا بن عاشور به درستی این حقیقت را درک کرده بود که تفسیر به مفهوم «علمی» نیست که در اصطلاح بسیاری از فنون به کار می‌رود و می‌گوید واقعاً به تسامح می‌باید واژه‌ی «علم» را بر تفسیر اطلاق کرد، چنان که خود در این باره می‌گوید: «در اصطلاح می‌گوییم: تفسیر به علمی گفته می‌شود که بیان معانی الفاظ قرآن و مفاهیم مستفاد از آن را به اختصار یا به تفصیل مورد بررسی قرار می‌دهد... اما اطلاق لفظ علم بر تفسیر فقط با تسامح انجام می‌گیرد، زیرا این اسم وقتی به صورت مطلق به کار می‌رود مراد از آن یا نفس ادراک است، مانند آن که منطقیان می‌گویند: «علم یا تصور است و یا تصدیق» و یا این که مراد از آن ملکه‌ای است در آدمی که از آن به خرد تعبیر می‌شود و یا این که به تصدیق قطعی اطلاق می‌شود و علم به این معنا در برابر جهل به کار می‌رود که چنین مفهومی در بیشتر علوم مراد نیست. دیگر آن که مراد از علم مسائل و قضایای معلوم است و چنین برداشتی از علم عبارت از گزاره‌هایی خبری است که در آن مباحث با استدلال ثابت می‌شوند. باید دانست که مباحث دانش تفسیر قضایایی نیستند که صرفاً با برهان بیان شوند و مباحث کلی نیز نیستند، بلکه بیشتر تصوراتی جزئی، یعنی: تفسیر الفاظ و استنباط معانی هستند. درباره‌ی تفسیر تک واژگان باید گفت که از مصادیق تعاریف لفظی به شمار می‌آیند و استنباط معانی نیز از مصادیق دلالت التزام هستند و هیچ یک از این‌ها «قضیه» نیستند و اگر بگوییم «ملک یوم‌الدین» مرادمان از «یوم‌الدین» روز جزا است و وقتی بگوییم «و حمله و فصاله ثلاثون شهراً» و «فصاله فی عامین» از این دو عبارت می‌توان دانست که کمترین مدت حمل و آبستنی شش ماه است و کسی که چنین نظری دارد و با چنین بیانی سخن می‌گوید، باید بداند که هیچ یک از دو مبحث پیش گفته قضیه نیستند، بلکه اولی تعریف لفظی و دومی دلالت التزام است... (التحریر و التئور: ۱/ص ۱۲ به بعد) بنابراین بن عاشور با در نظر گرفتن ملاحظاتی اطلاق همراه با تسامح علم بر تفسیر را می‌پذیرد و می‌گوید اگر این ویژگی‌ها در تفسیر وجود داشته باشد، سزاوار است که علم (علمی نزدیک به مفهوم دانش) نامیده شود و مهمترین آنها وجهی عقلی و روش‌شناختی است، زیرا در نگاه او سزاوار است که تفسیر مشتمل بر بیان اصول و کلیات تشریح باشد (پیشین)، اما ملاحظه می‌شود که وی این عیب بسیار بزرگ را بر مفسران می‌گیرد که به رغم پرداختن پرده‌مانه به درک و پژوهش الفاظ قرآن، تنها در اندک مواردی برای استنباط کلیات تشریح کوشش

کرده‌اند (پیشین) پیداست مراد بن عاشور از این کلیات قواعد و موازین کلی است که در قایت‌نگذاری شرعی بتواند پاسخگویی تحولات جوامع بشری باشد، آنگاه می‌افزاید پیش‌زمینه‌های تاریخی نیز در علم نامیدن تفسیر مؤثر بوده است و وجود دیگری را نیز برای این موضوع بر می‌شمارد (پیشین).

دوم، بن عاشور چندین مقدمه بر تفسیر خود نوشته است که بدون درک پیام مقدمه‌های بیان شده هرگز نمی‌توان به رهیافت واقعی تفسیری او پی برد و هدف یکی از مقدماتش آن است که به خلأ تئوریک و وجود نداشتن نظریه‌های مناسب در این زمینه تصریح کند و اشارتی بسیار مهم دارد و معتقد است که در کنار استنباط قواعد کلی می‌باید تحولات معرفت‌شناسانه در پیش‌فرض‌های این دانش پدید آورد و دلیل عقب افتادگی در این باره را در واقع همین موضوع می‌داند و یکی از مهم‌ترین دلایل این عقب‌افتادگی را حرص بی‌مورد مفسران، نظر به برخی روایات وارد شده درباره‌ی تفسیر روایی می‌شمارد و می‌گوید: من نمی‌دانم این حرص اشباع‌ناپذیر درباره‌ی توقیف و نقل به چه معنی است و چرا می‌باید چنین باشد! برای این که پروای مفسران همواره آن بوده که در تفسیر آیات دچار اشتباه نشوند و چنین اشتباهی را گناهی بزرگ می‌شمردند و نتیجه‌ی این امر آن شد که مفسران بسیار به نقل توجه داشته باشند، هرچند که برخی منقولات ضعیف و حتی دروغ بوده‌اند و همواره از رای و نظر پروا داشتند، هرچند که راستین و حقیقی می‌بودند، زیرا از آن بیم داشتند که با مخالفت مرویات، دلالت الفاظ و عبارات قرآنی را به بیرون از دایره‌ی اراده‌ی الهی بکشانند و آن‌ها را چنان تفسیر نکنند که خداوند تعالی می‌خواسته است و همین امر موجب شده که بسیاری از تفاسیر افزاز بیان پیشینیان باشد و مؤلف جز جمع روایات تفسیری گذشتگان برای خود هیچ وظیفه‌ای قابل نبوده است. مقدمات ده‌گانه‌ای که بن عاشور بر تفسیر خود نوشته در واقع بیان روش، معرفی مبانی معرفت‌شناسی و نظریه او در باب دانش تفسیر است و در کوتاه سخن او معتقد است در این مقدمات مباحثی مطرح شده است که بینشی به خواننده می‌دهد تا بدون امعان نظر و شناخت وارد عرصه‌ی تفسیر که به راستی دامنه‌ی بسیار گسترده‌ای هم دارد، نشود و این قلم با درنگ در این مقدمات به راستی دریافتم که مباحث بسیار ارزشمندی به ویژه درباره‌ی «نظریه‌ی تفسیر» در این مقدمات بیان شده که بر هر قرآن پژوهی لازم است آن مباحث را که تفسیر نیستند بلکه «درباره‌ی تفسیر» هستند، به دقت مورد بررسی قرار دهد، البته نباید فراموش کرد که مراد اهمیت مباحث طرح شده در این مقدمات است نه اعتبار بخشی و ارزیابی آن که مجال دیگری می‌طلبد. عناوین این مقدمات از قرار زیر است: مقدمه‌ی اول در «تفسیر و تأویل»، مقدمه‌ی دوم در «استعداد علم تفسیر»، مقدمه‌ی سوم در «درست بودن تفسیر به غیر مآثور/روایی»، مقدمه‌ی چهارم در «اموری که می‌توانند هدف مفسر واقع شوند»، مقدمه‌ی پنجم در «اسباب نزول»، مقدمه‌ی ششم در «اختلاف قرائت‌ها»، مقدمه‌ی هفتم در «قصص قرآن»، مقدمه‌ی هشتم در «اسم قرآن» و آیات و سوره‌ها و ترتیب و نام‌های آن‌ها، مقدمه‌ی نهم در «معانی‌ای که گزاره‌های قرآنی در خود دارند و مراد آن‌ها به شمار می‌آیند» و سرانجام مقدمه‌ی دهم در «اعجاز قرآن». سوم، بن عاشور افزون بر شیفتگی و یا ترس پیش‌گفته به یک نکته‌ی اساسی در رابطه با روایات تفسیری و به ویژه روایات تفسیری نقل شده از صحابیان و تابعان اشاره کرده و آن این که بسیاری از این روایات در واقع استنباط هستند و تفسیر توقیفی و مسنون و مأثور به شمار نمی‌آیند و معتقد است که با توقیفی فرض کردن استنباط دیگران نباید حق استنباط را از خود سلب کرد.

چهارم، نکته‌ای دیگر که بن عاشور به آن توجه می‌دهد و به نوعی با

هفتم، در رابطه با نسبت علم تجربی با گزاره‌های مرتبط بیان شده در آیات بن‌عاشور کاملاً با احتیاط برخورد می‌کند و از توالی فاسد آن بر حذر می‌دارد، اما به درستی بر این باور است که در قرآن کریم در رابطه با اطوار پیدایی چنین، آسمان‌ها و افلاک، مباحث تاریخی و جغرافیایی، طب، تشریح و... مباحثی در حد اعجاز بیان شده است و به عنوان نمونه در باب حقیقت خواب، اطوار پیدایی چنین و آفرینش انسان، شناخت طبیعت، روانشناسی، پیدایی آسمان‌ها، نیروی جاذبه‌ی زمین، جهان حیوانات و امثال آن با نظر به حقایق اثبات شده‌ی علمی و پرهیز از فرضیه‌های ابطال‌پذیر سخن گفته و معتقد است که مباحث علمی بیان شده در قرآن، به رغم آن که قرآن کتاب هیچ یک از علوم نیست حق هستند و هیچ تردیدی در آن‌ها نیست، اما این حقایق به سبکی بیان شده‌اند که ضمن اقتناع مخاطب، چنان شگرفی او را بر می‌انگیزند که عظمت قرآن کریم در نگاهش جلوه‌گر می‌شود و در عین حال این مباحث در قرآن به گونه‌ای نیست که قرین جزئیات باشد و روح کلی حاکم بر آن را که عبارت از دعوت و اصلاح است، تحت تأثیر قرار دهد و امکان پیدایی شبهات را فراهم سازد.

هشتم، ویژگی‌های کلی؛ از حیث روش باید گفت که روش تفسیری بن‌عاشور کاملاً با دیگر تفاسیر متمایز است و اگر بتوان در تاریخ تفسیر قایل به روش شد، تفسیر التحریر یکی از روشمندترین تفاسیر نوشته شده بر قرآن کریم است، زیرا در گزارش و شرح آیات از همه‌ی استمدادهای موجود بهره برده و توان عقلی و علمی خود را به کار بسته است و نظر به موضوع مورد بحث و به اقتضای آن روش تفسیر آیات را برگزیده است، به عنوان نمونه در مباحث نظری و اعتقادی کاملاً انتقادی به قضایا نگریسته و به رغم آن که احساس می‌شود دلیستگی بسیاری به کلام اشعری دارد، اما در تفسیر آیات صفات و مباحث مربوط به ذات خداوندی تلاش کرده است که از مباحث انتزاعی فاصله بگیرد و دلالت سر راست و مستقیم آیات را بپذیرد و بسیار اتفاق افتاده است که ضمن ابراز احترام و ادب نظرگاه‌های طرح شده را مورد نقد قرار می‌دهد و در پاره‌ای موارد روشی بین - بین را برگزیده است و در پاره‌ای موارد نیز به نظر می‌رسد با اطمینان کامل سخن نمی‌گوید، به عنوان نمونه در باب رؤیت، در تفسیر برخی آیات به صراحت، اما بدون ذکر دلیل توگویی قایل به رؤیت است، چنان که در تفسیر آیه‌ی «کَلَّا لَإِنَّهُمْ عَنِ رَبِّهِمْ یَوْمئذٍ لَّحٰجِجُونَ» [مطففین، ۱۵] می‌گوید: «... زیرا کسانی که دعوت پیامبران را دروغ انگاشته‌اند، روز قیامت، وقتی مؤمنان خداوند متعال را می‌بینند، آنان او را نخواهند دید.» اما در ذیل عبارت «لا تدرک الأبصار»

[انعام، ۱۰۳] برخلاف مفسرانی از قبیل فخر رازی چندان با شدت به نظریات مخالفان پاسخ نمی‌دهد و درصدد رد و اثبات بر نمی‌آید و به روایت این دو نظرگاه و وجوب ایمانی اجمالی به آن بسنده می‌کند: «این آیه دلالت نمی‌کند که در آخرت نیز نمی‌توان خدا را دید، چنان‌که مخالفان رویت، یعنی: معتزله به آن استناد کرده‌اند، زیرا احوال آخرت را نمی‌توان به آنچه ما در دنیا می‌دانیم و می‌شناسیم، جاری ساخت، در عین حال این عبارت را نمی‌توان دال بر جایز بودن رؤیت خداوند متعال در آخرت نیز دانست و اگر کسی بخواهد در این باره به این آیه استناد کند، مانند فخر رازی در تفسیر کبیر، خویش را به زحمت و تکلف انداخته است... ما اتفاق نظر داریم که در رؤیت خداوند به هیچ وجه با رویاروی شدن و در جهت تحقق نخواهد یافت و در عین حال اتفاق نظر داریم که انکشاف کامل علمی (شناخت و آگاهی) از حقیقت حق تعالی برای مؤمنان حاصل خواهد شد. همچنین بر این باور هستیم که نقش بستن صورت مرئی در چشم به نسبت خداوند متعال امری ناشدنی است و شعاع و پرتو بیرون آمده از چشم به خداوند متعال ثلثی

نقد تفسیر روایی نیز ارتباط دارد، قضیه‌ی شأن نزول است و می‌گوید مفسران چنان شأن نزول را توسعه دادند که مجال را برای دلالت معانی بلند قرآنی تنگ کردند و از این حقیقت غافل نبودند که آیات عام نازل شده به سبب خاص، دامنه‌ای هم سنگ و متوازن با دیگر احکام بیان شده در قرآن دارد... بسیاری از مفسران در این کار به راه‌های بس دراز رفته و بیش از آن که می‌باید به اسباب نزول پرداخته‌اند و حتی روش برخی از آنان انسان را به این پندار گرفتار می‌سازد که همه‌ی آیات قرآن براساس سبب ویژه‌ی نازل شده‌اند و حتی این باور را با اطمینان خاطر بیان کرده‌اند.

نهم، تفسیر بن‌عاشور در واقع چکیده‌ای از نظرگاه‌های اصلاحی و نوگرایانه‌ی او نیز هست که اصلاح وضع موجود در جوامع اسلامی با در نظر گرفتن واقعیت‌های نوینی که جهان در قرن بیستم با آن مواجه بود، تنها بخشی از آن است، زیرا یکی از مهم‌ترین تلاش‌های مفسر در التحریر اصلاح خود تفسیر و مفسران است و آرای اشتباه و توجیه‌ناپذیر بسیاری از مفسران گذشته را با دلیری نقد می‌کند و بر برداشت‌های درست نیز، از نگاه خود تأکید می‌گذارد و در اصلاح اجتماعی بیشترین توافق را با پیشروان دعوت و اصلاح در زمان معاصر و به ویژه محمد عبده دارد و در عین حال معتقد است که زمان بهترین مفسر است و زمان است که انسان را به معانی نوین و نگرش نوگرایانه رهنمون می‌شود و فضا را برای اندیشه‌های ژرف فراهم می‌کند تا با غور بیشتری در معانی الفاظ و عبارات و گزاره‌های قرآنی درنگ کنند، اما در این کار ناروشمندی را نمی‌پذیرفت و به حفظ گوهر دین اهتمام ویژه و به رعایت حلال و حرام و احکام الهی عنایت خاصی داشت، چنان که در سال ۱۹۶۱، حبیب بورقیه از او خواست که شکستن روزه را برای بالا بردن میزان تولید، جایز بشمارد و فتوای مشهور او با عبارت «صدق الله و کذب بورقیه» خداوند راست می‌گوید و بورقیه دروغ می‌گوید، زیانزد همگان شد و او بین اجتهاد روشمند و پیش‌زمینه‌های نظری و تئوریک اجتهاد و اصلاح را کاملاً با تأویل لجام گسیخته متفاوت می‌دانست.

ششم، قطعاً یکی از چند ویژگی مهم تفسیر بن‌عاشور رویکرد بلاغی و زیبایی آن است و این موضوع هم در متن و هم در مقدمه مورد تأکید قرار گرفته است و در همه‌ی قریب به اتفاق آیات کوشیده است که از ظرایف زیبایی و دقایق بلاغی پرده بردارد و شگرفی‌های زیبایی آن را به روشنی بیان کند و از حیث روش در مقدمه شیفتگی خود به زمخشری را آشکارا در این بخش از تفسیر بیان کرده است، بن‌عاشور مانند زمخشری معتقد است که در تفسیر آیات از دانا بودن به علوم بلاغی هیچ گریزی نیست و دانستن معانی و بیان مهم‌ترین شرط هر مفسری است و تأکید می‌کند که مفسر نباید در هیچ آیه‌ای از بیان ظرایف این هنر عظیم زیبایی غافل باشد، زیرا بدون آگاهی از این دانش در موارد بسیاری مقصود و مراد از کلام بر او پنهان می‌ماند، چنان‌که در تفسیر خود اعجاز بیانی قرآن کریم را مهم‌ترین وجه از وجوه اعجاز شمرده و در مقدمه‌ی دهم در این پاره به تفصیل سخن گفته است و وجوه زیبایی اعجاز را بازشناسانده و نکات بلاغت عربی را به روشنی توضیح داده و از اسلوب‌های در خدمت گرفتن تک‌واژگان و شیوه‌ی چپش آنان در کنار همدیگر سخن گفته است. ضمن آن که از بخش‌هایی از تفسیر و به ویژه مباحثی را که ذیل عبارت «و علم الأسماء كلها» [بقره،] بیان کرده، معلوم می‌شود که از مسایل و مباحث زیانشناسی کاملاً آگاه بوده و در مباحث مرتبط، اعجاز قرآن، پیدایی زبان و تطورات آن را شرح داده و به برتری‌های منحصر به فرد زبان عربی و اسلوب‌های بیان، اشتراک لفظی و معنایی، ترادف و تضاد و مباحثی از این دست که بسیار در زبان عربی کاربرد دارند، اشارات و تصریحات فراوانی دارد.

نخواهد گرفت، زیرا حالت چشمان در آخرت از آن نوعی نخواهد بود که در دنیاست... به روشنی پیداست که چنین نگرشی افزون بر آن که در مخالفت کامل با بسیاری از اهل حدیث است، با ظرافت خاصی تفاوت‌های بسیار باریکی با نگرش رسمی اشعری نیز دارد.

بن‌عاشور به طور کلی برای عقل استدلالی در فهم غیرمعارف از صفات الهی مجالی قابل نیست و بر این باور است که عقل استدلالی توانا بر درک خداوند عالم است، زیرا دلایل کافی برای اثبات آن وجود دارد، اما این پندار فیلسوفان را هرگز بر نمی‌تابد که می‌گویند: «علم خدا به کلیات تعلق می‌گیرد نه به جزئیات» و این نظرگاه را کاملاً مردود می‌شمارد و به شدت با فیلسوفان مخالفت می‌ورزد و مباحثی از قبیل «صدور معلول از علت» و «آن که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود» که ظاهراً مراد عقل اول است، کاملاً نادرست می‌داند و شدیداً با آن‌ها مخالفت می‌ورزد و همین مخالفت‌ها را با دیگر نحله‌های فکری هم دارد و به عنوان نمونه نمی‌توان او را یک اشعری مذهب تمام عیار دانست، زیرا در بسیاری از مسائل با اشاعره اختلاف نظر دارد و به عنوان نمونه در باب قدر (جبر) نگرش اشعری را با جدیت نقد می‌کند و به ویژه قاعده‌ی اخذ لوازم را درست نمی‌داند و بر این باور است که چنین رویکردی پیوستگی جامعه‌ی اسلامی را از هم می‌گسلد و وحدت مسلمانان را در اعتقاد به مبانی برتر دچار خدشه می‌کند و صریحاً اعلام می‌دارد: «لوازم مذهب، مذهب به شمار نمی‌آید و بسیار اتفاق افتاده است که اشاعره با استناد به لوازم، معتزله را که نزدیکی شگرفی با آنان دارند، تکفیر کرده‌اند و این درست نیست و مصالح امت اسلامی را تأمین نمی‌کند (مقدمه‌ی محمد طاهر المیادی بر مقاصد الشریعة الاسلامیة، ص ۳۰ و ۳۱، به نقل از «الیس الصبح بقریب، ص ۲۰۸ به بعد)

دیگر ویژگی‌های کلی این تفسیر را می‌توان در موارد زیر برشمرد: (۱) در هر کجا که مجالی دست داده در بیان وجوه اعجاز کوشیده است. (۲) برای ارتباط و تناسب آیات با همدیگر اعتبار ویژه‌ای قابل است و توضیح می‌دهد که بدون فهم چنین تناسبی هرگز نمی‌توان مقاصد آیات را به روشنی فهمید. (۳) اغراض و اهداف کلی سوره‌ها و اجمالی از مباحث آن‌ها را در ابتدای همه‌ی سوره‌ها آورده است. (۴) بیان دلالت روشن تک واژگان و تبیین معانی مفردات با عنایت به متون معتبر لغت از دیگر ویژگی‌های تفسیر بن‌عاشور است. (۵) بن‌عاشور بسیار کوشیده است ضمن بیان فواید مستنبط از آیات، رابطه‌ی آن‌ها با عرصه‌ی زندگی مسلمانان را گزارش دهد و این جنبه از تفسیر را می‌باید منحصر به فرد و بسیار روشنگر دانست که مفاهیم قرآنی را با زندگی مسلمانان پیوندی آشکار می‌دهد و به آن‌ها در زندگی انسان مسلمان جلوه‌ی عینی می‌بخشد. (۶) به احادیث پیامبر اکرم (ص) عنایتی ویژه دارد، اما معتقد است که میان روایات تفسیری و آیات قرآن کریم می‌باید رابطه‌ی مستقیم وجود داشته باشد و در مقدمه‌ی مربوط به روا بودن تفسیر غیر مأثور و اسباب نزول به تفصیل در این باره سخن گفته و تأکید کرده است که در تفسیر آیات قطعاً می‌باید از احادیث درست بهره برد و از احادیث ضعیف و موضوع (ساختگی) پرهیز کرد، چنان که در تفسیر خود بسیار کوشیده است که اعتبار حدیثی را که نقل کرده است معلوم بدارد. (۷) در رابطه با آیات احکام، اصولاً جانب مذهب خاصی را نمی‌گیرد و ضمن بیان اختلاف آرا در مقام ترجیح و بیان نظر خویش بر می‌آید و به طور کلی معتقد است که این اختلافات نباید در وحدت جامعه‌ی اسلامی خللی ایجاد کند و در شرح آیات متضمن احکام فقهی به ویژه به مباحث اجتماعی و نیز مقاصد شریعت اهتمام ویژه‌ای دارد و با توجه به تخصص او در این باب به اختلاف موارد کاملاً مقاصد را بیان داشته و مقرر می‌دارد که هیچ یک از احکام شرعی

از مقاصد خیالی نیست و برخی از مقاصد خاص و برخی دیگر عام هستند و استنباط احکام الهی بدون فهم این مقاصد به درستی انجام نمی‌شود و با توجه به آن که کتابی هم در این زمینه دارد، به تفصیل در تفسیر نیز به این موضوع پرداخته است. (۸) در باب اختلاف قرائت‌ها ضمن آن که یکی از مقدمات دهگانه را به آن اختصاص داده به اقتضای موارد در ذیل آیات قرائت‌ها را آورده و اگر دلیل و یا وجوهی برای ترجیح آن‌ها وجود داشته باشد، به آن‌ها نیز تصریح کرده است. (۹) نکات و ظرایف صرفی و نحوی را نیز کاملاً بیان کرده و ضمن یادآور شدن اختلاف نحویان در موارد بسیاری کوشیده است رأی راجح را نیز بیان کند و مصادر اشتقاق تک واژگان را بشناساند. (۹) در گزارش قصه‌های قرآنی به خصوص به ویژگی‌های ماهوی و ساختاری بیان این قصه‌ها و پند و عبرت حاصل از آن عنایت بیشتری دارد. (۱۰) به روایت‌های اسرائیلی و حتی متن عهدین استناد کرده و در مجموع به آن‌ها نگرشی انتقادی دارد و صحت و سقم و تحریفات احتمالی را از نظر خود بیان می‌کند. (۱۱) تلاش برای بیان مبانی اصلاح امت و اصول تعلیم و تربیت، برای آن که امت اسلامی به جایگاه و نقش خود در تمدن بشری برسد، بخش عمده‌ای از تفسیر را به خود اختصاص داده است. (۱۲) سبک نگارش تفسیر نیز مطلوب، قابل فهم و گذشته از برخی تکرارها، از هرگونه خشوی محفوظ است. سی جزء تفسیر «التحریر و التئیر» در پانزده مجلد و یازده هزار و یکصد و نود و هفت صفحه در «داربوسلامة للنشر والتوزیع»، در تونس، الشركة التونسية للتوزیع و ... به طبع رسیده است.

منابع و مآخذ

۱. بن‌عاشور، طاهر، التحریر و التئیر، تونس دار بوسلامة للنشر و التوزیع، ۱۹۹۹ م.
۲. بن‌عاشور، طاهر، الیس الصبح بقریب، تونس، الشركة التونسية لقنون الرسم، ۱۹۸۸ م.
۳. بن‌عاشور، طاهر، مقاصد الشریعة الاسلامیة، یا تحقیق محمد طاهر المیسوی، ۱۹۹۸، ۱۴۱۸ هـ. ق، البصائر الانتاج العلمی.
۴. ترائی، حسن، قضایا التجدید، خرطوم، مرکز البحوث و الدراسات الاجتماعیة، ۱۹۹۰ م.
۵. بن‌عاشور، محمد الطاهر، اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام، تونس، الشركة التونسية للتوزیع، ۱۹۸۵.
۶. چابری، محمد عابد، ینة العقل العربی، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۴ م.
۷. چابری، محمد عابد، المثقفون فی انحصاره العربیة، بیروت مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۵ م.
۸. چابری، محمد عابد، التراث والحداثه، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۱ م.
۹. العروی، عبد الله، الایدیولوجیا العربیة المعاصر، بیروت، المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۹ م.
۱۰. چابری، محمد، قضایا فی الفكر المعاصر، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۷ م.
۱۱. عبدالرحمن، طه، العمل الدینی و تجدید العقل، بیروت، المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۷ م.
۱۲. ادونیس، علی احمد سعید، فاتحة لنهايات القرن، بیروت، دارالعودة، ۱۹۸۰ م.
۱۳. الفیلی، محمد عادل، نظریات جدیدة فی القرآن المعجز، بیروت، دارالجیل، ۱۴۱۷ هـ. ۱۹۹۷ م.
۱۴. عماره، محمد، توکرایب دینی و مدرنیزم غربی (ترجمه‌ی مسعود انصاری) شیراز، ایلاف.
۱۵. عماره، محمد، الاسلام و قضایا المعاصر، بیروت، دارالوحده، ۱۹۸۰ م.
۱۶. عماره، محمد، التراث فی ضوء العقل، بیروت، دارالوحده، ۱۹۸۰.
۱۷. دبای، محمد، الشیخ المفسر الطاهر بن‌عاشور.
۱۸. الذالی، یلقاسم، محمد الطاهر بن‌عاشور، حیاته و آثاره، بیروت، دارابن خرم، ۱۹۹۶ م.
۱۹. الحمد، محمد بن ابراهیم، مدخل تفسیر التحریر و التئیر لما بن‌عاشور.