



کاوشی در روش علامه طباطبایی (ره) در تحلیل متشابهات قرآن

منیره مفتاری نظرلو

چکیده

به دلیل منقح نبودن زوایای روش شناسی؛ تحقیقات پژوهشگران و مفسران قرآنی، از نارسایی‌ها و کج روی‌ها مصون نمانده است، همین مساله است که پرداختن به ابعاد گوناگون روش شناسی تفسیر را، برای دست‌یابی به روش درست ضروری می‌سازد.

نوشتار پیش رو، کاوشی است در حوزه متشابهات قرآن که در صدد مشخص نمودن روش علامه طباطبایی (ره)، در تحلیل آیات متشابه می‌باشد.

روش علامه در تحلیل این آیات، ارجاع آیات متشابه به آیات محکمه و غرر الآیات و نیز، بهره‌گیری از تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر عقلی-اجتهادی است که به گفته علامه، همان روش ائمه اطهار (ع) است.

ایشان بابت بهره‌گیری فراوان از آیات قرآن و نیز، بابت بهره‌گیری از معارف بدیهی و براهین قطعی عقلی و اسالیب زبان عرب و قرائن دیگری؛ چون سیاق و... کوشیده است، تحلیل قابل قبولی از متشابهات به دست دهد. گفتنی است که علامه، از روایات معصومان (ع)، افزون بر فراگیری روش تحلیل متشابهات، به عنوان مؤید مطالب خود استفاده نموده است.

روش، دلغت واصطلاح

«روش» یا «منهج» در لغت به معنای «الطریق» و «الطریق الواضح»، یعنی: راه مستقیم و روشن آمده است.^۱ و در اصطلاح: عبارت است از شیوه‌ای که مفسر در بیان معانی و استنباط الفاظ و کشف رابطه آن‌ها با یکدیگر، به آن پایبند است.^۲ به عبارت دیگر روش تفسیری، طریقی منظم و روشن است که مفسر، بر اساس منابعی- که به کار می‌گیرد- برای تبیین و کشف معانی آیات الهی طی می‌کند.^۳

روش علامه، درتحلیل متشابهات قرآن

بهره‌گیری از آیات دیگر قرآن

تفسیر قرآن به قرآن، یعنی، آیات قرآن را به وسیله آیات دیگر توضیح دادن و مقصود آن را، مشخص ساختن.^۴ درباره کم‌تر روش تفسیری، هم چون این روش اتفاق وجود دارد. پیشینه این روش، به صدر اسلام و زمان حیات پیامبر باز می‌گردد. بامراجعه به سیره پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) مشاهده می‌شود که بارها، پیامبر (ص) برای تبیین آیه‌ای از آیه‌های دیگر کمک گرفته و امامان اهل بیت (ع) نیز، این روش را پیش گرفته‌اند.^۵ افزون بر پیشوایان دین؛ صحابه و تابعین نیز، از این روش بهره‌جسته‌اند.^۶ در دوره‌های بعدی نیز، مفسرانی، هم چون شیخ طبرسی در «مجمع البیان»، و شیخ طوسی در «تبیان» از این روش استفاده کردند. در میان اهل سنت نیز، مفسران چندی به سوی این روش رفته و بسیاری این روش را درست‌ترین روش تفسیر خوانده‌اند؛^۷ و این راه ادامه داشت، تا سده چهاردهم که اوج بهره‌گیری از قرآن در تفسیر بود....

علامه طباطبایی (ره)، از جمله مفسرانی است که به معنای واقعی کلمه قرآن را مفسر قرآن قرار داده و می‌توان او را مروج این شیوه دانست.

علامه، راز و رمز این گزینش را، چنین توضیح داده است؛ در تفسیر آیات قرآنی، سه

راه در پیش داریم:

۱. تفسیر آیه، به تنهایی، با مقدمات علمی و غیر علمی که نزد خود داریم.
۲. تفسیر آیه، به کمک روایتی که در ذیل آیه، از معصوم (ع) رسیده است.^۸

۳. تفسیر آیه، با استمداد از تدبر و استنطاق معنای آیه از مجموع آیات مربوطه. آن گاه، علامه روش نخست را از گونه تفسیر به رأی خواننده و روش دوم را نیز، روشی محدود شمرده که نیازهای نامحدود آدمی را پاسخ گو نیست. ایشان، در رد روش دوم، به آیه هائی اشاره می کند که به تدبر امر کرده و نیز، روایات متواتری که عرضه نمودن روایات به قرآن را وظیفه قرار داده است. و بالاخره، علامه چنین نتیجه می گیرد که تفسیر واقعی قرآن، تفسیری است که از تدبر در آیات و بهره گرفتن از آیات مربوطه دیگر به دست می آید.^۹ علامه در ادامه چنین می نگارد: طریق سوم، همان روشی است که پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع)، در تعلیمات خود بدان اشاره کرده اند.^{۱۰} ایشان در جای دیگری، چنین می گوید:

اصولا در فهم حقایق قرآنی، دو راه وجود دارد: راه نخست، این است که پس از اثبات مطالب، به کمک بحث های علمی و فلسفی، آن ها را به آیات عرضه کرده و آیات را بر آن معانی حمل کنیم. این راه، گرچه از لحاظ بحث علمی پسندیده است، اما قرآن هیچ گاه به آن رضایت نمی دهد. راه دوم، آن است که قرآن را با خود قرآن تفسیر نموده، و باندبری که بدان مأموریم، از خود قرآن برای کشف معانی آیات استمدادجوییم... درست، همان گونه که خداوند در قرآن فرموده است.^{۱۱}

حال باید گفت، علامه در تحلیل متشابهات قرآن، به وضوح از قرآن، به عنوان منبع اصلی و نیز از روش قرآن به قرآن سود می جوید. ایشان، روش تحلیل آیات متشابه را ارجاع آن ها به آیات محکم و «غرر الآیات» دانسته و بر این باور است که برای فهمیدن معنای آیات متشابه، باید آن ها را به آیات محکمه برگرداند.^{۱۲}

علامه، هم چنین، بنابر احادیث بسیاری از ائمه (ع)؛ از جمله، حدیثی از امام رضا (ع) که فرموده اند: «من ردّ متشابه القرآن الی محکمه هدی الی صراط مستقیم»^{۱۳} روش ارجاع متشابهات به محکّمات را، روش ائمه (ع) نیز می خواند.^{۱۴} از این رو، در موارد بسیاری، از تفسیر قرآن به قرآن، در تحلیل آیات متشابه بهره گرفته، از جمله؛ ایشان در حل شبهه مربوط به استوای خداوند بر عرش با ارجاع آیه متشابه «الرحمن علی العرش استوی» (طه، ۵/۲۰)، به آیات محکم «لیس کمثله شیء» (الشوری، ۱۱/۴۲) و «سبحان الله عما یصفون» (الصفات، ۱۵۹/۳۷)، معنای ظاهری روی تخت نشستن و بر مکانی تکیه زدن را، از خداوند نفی کرده است،^{۱۵}

آن گاه با بهره گرفتن از مجموعه ای از آیات قرآنی،^{۱۶} از جمله آیه «ثم استوی علی العرش يدبر الامر ما من شفیع الا من بعد اذنه» (یونس، ۳/۱۰) و آیه «ثم استوی علی العرش مالک من دونه من ولیّ ولا شفیع» (السجدة، ۴/۳۲)؛ آن را به معنای تدبیر امور و تسلط بر ملک تفسیر می کند.

ایشان در این باره، چنین می گوید: در آیات بالا پس از استقرار بر عرش از تدبیر و نفی هر یار و یاور و شفیع جز خدا سخن به میان آمده که به منزله تفسیر عرش است. یعنی، استوای بر عرش را به تدبیر امور تفسیر نموده است.^{۱۷}

و باز، با استفاده از آیه «...ثم استوی علی العرش یعلم ما یلیج فی الارض و ما یرج منها و ما ینزل من السماء و ما یرج فیها...» (الحدید، ۴/۵۷) آن را، مقام علم نیز شمرده و می گوید: از آیه یاد شده چنین بر می آید که صورت جمیع وقایع، به گونه اجمال نزد خدا حاضر و برایش معلوم است. و روی این حساب، جمله «یعلم ما یلیج...» به منزله تفسیری است برای استوای بر عرش. پس، عرش، همان طور که مقام تدبیر عالم هست، مقام علم نیز هست.^{۱۸}

هم چنین، علامه در باب «نظر کردن به خدا» که در آیه شریفه «إلی ربها ناظرة» (القیامة، ۲۳/۷۵) آمده، رؤیت قلبی را اثبات نموده، اما، دیدن با چشم سر را رد می کند. ایشان با ارجاع به آیات محکم چون «لن ترانی» (الاعراف، ۱۴۳/۷) و «لا تدرکه الأبصار» (الأنعام، ۱۰۳/۶) و «لیس کمثله شیء» (الشوری، ۱۱/۴۲) نظر کردن به خدا را، به معنای دیدن خدا با چشم مادی، رد کرده است.^{۱۹} و آن گاه با توجه به مجموعه ای از آیات قرآنی، آن را به معنای حصول علم بدیهی و ضروری، نسبت به خدای سبحان می گیرد که تعبیر آن به رؤیت، جهت مبالغه در روشنی و قطعیت آن است. و این علم، فقط برای شایستگان از بندگانش، آن هم در روز قیامت دست می دهد.^{۲۰}

علامه در این باره، چنین می آورد:

آیه: «أولم یکف برّبک أنّه علی کلّ شیء شهید... ألا إنّه بکلّ شیء محیط» (فصلت، ۵۴-۵۳) پیش از اثبات رؤیت، نخست اثبات کرده که خداوند، نزد هر چیزی، حاضر و شاهد بوده و بر هر چیزی محیط است. و حضورش به چیزی و یا به جهتی معین و به مکانی مخصوص اختصاص ندارد به گونه ای که اگر به فرض محال، کسی بتواند خدا را ببیند، می تواند او را در وجدان خودش و در نفس خود و نیز، در ظاهر هر چیز و در باطن آن ببیند.

آیه: «ما کذب الفؤاد ما رأی» (النجم، ۱۱/۵۳) نیز، به این معنا اشاره دارد. چون، نسبت رؤیت را به «فؤاد» می دهد که مراد از آن، نفس انسانیت است. پس، معلوم می شود که فؤاد هم، دیدنی مخصوص به خود دارد. و آن، عبارت است از یک گونه توجه خاص قلبی؛ توجهی غیر حسی و مادی و غیر عقلی و ذهنی.

و باز، آیات ۱۴ و ۱۵ سوره مطففین دلالت دارد، بر این که تیرگی گناهان دیده دل های مردم را پوشانده و اگر گناهان نباشد؛ جان ها خدا را می بینند، نه چشم ها.^{۲۱}

بهره گیری از سیاق

سیاق، از ریشه «س و ق» در فرهنگ معین، به معانی «راندن؛ اسلوب؛ روش و طریقه» آمده است.^{۲۲} و در اصطلاح؛ سیاق عبارت است، از ساختار و قالب کلامی که لفظ مورد بحث در آن قرار دارد. و قرینه سیاق، عبارت است از هر گونه دلالت لفظی یا عقلی که با آن کلام، همراه است.^{۲۳}

برخی نیز، تعریف محدودتری برای آن به دست داده اند، از جمله:

سیاق، گونه ای ویژگی برای واژگان یا عبارت و یا یک سخن است که بر اثر همراه بودن آن ها، با کلمات و جملات دیگر به وجود می آید.^{۲۴}

این وجه از تعریف برای سیاق، فقط قراین متصل لفظی کلام را در بر می گیرد. علامه طباطبایی (ره)، با آن که سیاق را بهترین دلیل برای بیان معنای قرآن و فهم مراد دانسته و از آن در تفسیر آیات قرآن و از جمله متشابهات، بهره می جوید، اما، در تفسیر المیزان تعریفی از سیاق به دست نداده است. با این حال، از کاربردهای سیاقی المیزان می توان به دست آورد که ایشان در بیش تر موارد از گونه قراین متصل لفظی و یا قرائن منفصل لفظی - سیاق زبانی - بهره جسته است.

علامه در تحلیل آیات متشابه قرآن، از سیاق استفاده نموده است، از جمله: ایشان، در باب رفع شبهه مربوط به قصد ارتکاب معصیت و «هم» حضرت یوسف درآیه «ولقد هممت به و هم بها لولا أن رأی برهان ربّه...» (یوسف، ۲۴/۱۲)؛ با بهره گیری از سیاق، نظر کسانی را که این آیه را به گونه ای شبهه زا و این گونه معنا نموده اند که: (زلیخا قصد یوسف را کرد و یوسف قصد زلیخا را نمود [و] اگر برهان پروردگار خود را ندیده بود، مرتکب گناه می شد)^{۲۵}

به شدت رد کرده و می‌گوید: معنای آیه، چنین است: به خدا قسم، هر آینه همسر عزیز، قصد او را کرد و به خدا قسم، او هم اگر برهان پروردگارش را ندیده بود، هر آینه، قصد او را کرده بود. ۲۶

اگر معنای آیه، آن بود که ایشان در تقدیر گرفته‌اند، جا داشت که آیه، چنین باشد: «و لقد همّت به و همّ بها» [و] «لولا أن رأى برهان ربه...» در حالی که هیچ وجهی برای فصل (بدون واو) به نظر نمی‌رسد و سیاق اجازه آن را نمی‌دهد. ۲۷

هم چنین، در جهت حل شبهه مربوط به «میزان» که در برخی آیات ۲۸ آمده و نیز، این که برخی مراد از میزان، در قیامت را همان ترازوی معروف (که مانند ترازوی معمولی دنیا، دارای دو کفه بوده و یک زبانه و... می‌دانند که با آن، سنگینی چیزی سنجیده می‌شود، ۲۹ باید گفت، علامه معنای بالا را رد کرده، بلکه این احتمال را - که مراد از میزان در قیامت، عبارت است از دین با اصول و فروعش که با این میزان، عمل بندگان سنجیده می‌شود - به دلیل سازگارتر بودن با سیاق کلام می‌پذیرد. ۳۰

باید دانست که علامه، برخی توجیه‌های دیگر مفسران را، به دلیل مخالفت با سیاق آیه، رد می‌کند. ۳۱

بهره‌گیری از معارف بدیهی و براهین قطعی

در تفسیر قرآن، دوگونه کار کرد برای عقل می‌توان، در نظر گرفت:

الف) کار کرد ابزاری و برهانی (یا عقل منبع) که از استدلال‌ها و قراین عقلی، در تفسیر استفاده می‌شود.

ب) کار کرد اجتهادی (یا عقل مصباح) که به وسیله عقل، در آیات و روایات تدبر داشته یا به جمع بندی آیات و روایات پردازیم.

آیت الله جوادی آملی، بر این باور است که تفسیر عقلی، همان تفسیر قرآن با عقل برهانی است که نقش منبع دارد. ۳۲

علامه طباطبایی (ره)، بر این باور است که خرد و شیوه تفکری - که بر اصول منطقی مبتنی است - در تفسیر قرآن به کار می‌آید. ۳۳

ایشان درباره روش عقلی درست بنابر آیه ۱۸ سوره زمر، چنین می‌فرماید: کتاب و

سنت، بشر را به استفاده هر چه بیشتر از روش عقلی صحیح فرا می خواند و راه عقلی صحیح، چیزی جز مقدمات بدیهی و یا متکی بر بدیهیات نمی باشد.^{۳۴}

علامه، با توجه به آیه ۱۲۵ سوره نحل، عقل بشر را مفطور بر چندگونه تفکر می خواند، از جمله، «حکمت» که ظاهراً، منظور از آن، همان برهان منطقی است که عبارت است از این که بشر، مقدمات حقیقی و یقینی را در ذهنش ترتیب داده و از ترتیب آن ها به بهره های تصدیقی و واقعی که پیش تر نمی دانسته، برسد.^{۳۵}

از این رو، علامه، آیات متشابه قرآن را، با توجه به بدیهیات و معلومات عقلی مسلم، تفسیر کرده است. مثلاً، در تفسیر آیه «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (القیامة، ۲۳/۷۵) گفته است: مراد از نظر کردن به خدای متعال، نظر حسی مربوط به چشم جسمانی مادی نیست، زیرا، برهان قطعی بر محال بودن آن، در باره خدای متعال وجود دارد، بلکه، مراد بر پایه آن چه برهان به آن سوق می دهد، نظر قلبی و دیدن دل، با حقیقت ایمان است.^{۳۶}

بهره گیری از زبان و اسالیب زبان عربی

باید گفت که دایره مسائل بلاغی، صرف و نحوی و لغوی، در تفسیر المیزان گسترده است. علامه، در مقدمه المیزان می آورد که نکته های ادبی را - که فهم اسلوب عربی به آن نیاز داشته باشد - در تفسیر خود آورده است.

ایشان در تحلیل متشابهات قرآن، در موارد چندی، از این مباحث سود برده است. مثلاً: در حل شبهه ذنب پیامبر اکرم (ص)، در سوره فتح، علامه، مراد از ذنب، در آیات ۱-۳ سوره فتح را به معنای عرفی کلمه - یعنی، مخالفت تکلیف مولوی الهی - رد کرده، بلکه با بهره گیری از لغت، «ذنب» را به معنای عملی که آثار بدی دارد، گرفته، آن گاه، مراد از کلمه ذنب را - درباره پیامبر (ص) - آثار خطرناکی که دعوت پیامبر (ص) از ناحیه کافران و مشرکان به بار می آورد، دانسته است. گناهی که در نظرگاه کافران، وی را در برابر آن سزاوار عقوبت می ساخت.^{۳۷}

ایشان، هم چنین درباره شبهه مربوط به «هم» یوسف (ع)، در آیه «و لقد همّت به و همّ بها لولا أن رأى برهان ربه...» (یوسف، ۲۴/۱۲)، با استفاده از قواعد صرف و نحوی، درباره ترکیب آیه مورد نظر، توجیه قابل قبولی به دست داده و سخن نحویون در این باره و به تبع

آن، معنای نادرست برخی مفسرین را رد می‌کند.

ایشان سخن نحویون را، مبنی بر این که جزای «لولا»، مقدم بر خودش نمی‌شود، بنابراین جمله «وهم بها» یک جمله تام و غیر مربوط به «لولا» بوده و جزای لولا در تقدیر است،^{۳۸} بدین سان رد می‌کند:

هر دو جمله «ولقد همّت به» و «وهم بها» دو جمله سوگند بوده و جمله «هم بها» جزای «لولا» نیست. بلکه به دلیل این که عطف شده بر «ولقد همّت به» و جمله «همّت به» جمله قسم خورده شده برای «لام» قسم در «لقد» است، پس، جمله «وهم بها» نیز قسم خورده شده آن خواهد بود. و اما، جزای «لولا» - که در معنای جمله دومی است - حذف شده، زیرا، با بودن جمله دومی، نیازی به ذکر آن نبوده است.^{۳۹}

در نتیجه، سخن برخی مفسران که آیه را بر پایه سخن نحویون، این گونه شبهه‌زا معنا کرده‌اند: زلیخا قصد یوسف را کرد و یوسف قصد زلیخا را کرد و اگر برهان پروردگار خود را ندیده بود، مرتکب می‌شد، را رد می‌کند.^{۴۰}

و باز، علامه در جهت رد شبهه نسبت اعضا و جوارح به خدا، از اسالیب زبان عرب بهره می‌گیرد، مثلاً، در مورد «دست خدا»، در آیه «وقالت اليهود يد الله مغلولة» (المائدة، ۶۴/۵)، دست را استعاره از اعمال قدرت گرفته...^{۴۱} و نیز، در باره به کار رفتن «عین» در باره خدا، در آیه «فإنک بأعیننا» (الطور، ۴۸/۵۲)، آن را کنایه از مراقبت و نظارت گرفته است.^{۴۲}

گفتنی است که علامه با اعتقاد به مسئله وضع الفاظ برای روح معنا، از این مورد مهم نیز برای تحلیل متشابهات سود جسته است از جمله در مورد معانی کلام الهی؛ آمدن خداوند در قیامت، عرش الهی، بال فرشتگان و...^{۴۳}

بهره‌گیری از روایات

علامه طباطبایی، فهم معنای آیات را، متوقف بر روایات ندانسته و بر این باور است که بدون یاری گرفتن از روایات نیز، می‌توان مقاصد قرآن را فهمید. ایشان در تفسیر آیات قرآن، هرچند به روایات استناد نداشته، اما، غالباً معنایی را که با استمداد از آیات دیگر بیان می‌کند، هماهنگ با روایات مربوط به آن آیات است. بعید نیست که ایشان در فهم معنای آیات، از روایات الهام گرفته باشد. یعنی، نخست، روایت، او را به معنای آیه نزدیک

ساخته و سپس، با تدبیر در سیاق آیه و آیات دیگر قرآن و... به آن معنا رسیده باشد. ۴۴
علامه می گوید: وظیفه مفسر، این است که به احادیث پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) که
در تفسیر قرآن وارد شده - مرور و غور کرده و با روش ایشان آشنا شود. پس از آن، بر پایه
دستوری - که از کتاب و سنت استفاده شده - به تفسیر قرآن پرداخته و از روایاتی - که در
تفسیر آیه وارد شده، به آن چه موافق مضمون آیه است - بهره بگیرد. ۴۵

ایشان در تحلیل متشابهات قرآن، نقش روایات را، از جهت آموزش روش تحلیل
متشابهات و نیز، از جهت تأیید یافته های خود، با استفاده از تدبر آیات، می داند. مثلاً:
در زمینه صفات الهی، علامه با آوردن حدیثی از امام علی (ع) و اشاره به این که آن حضرت
نیز، در باره اسماء و صفات خداوند، اصل معانی را اثبات کرده و ویژگی هایی را - که
مصادیق ممکنه آن را دارند - از خداوند نفی کرده است. این مطلب را، همان مطالب اثبات
شده خود می شمارد. ۴۶

و باز، در باره نسبت دادن «آمدن» به خدا، در برخی آیات، از جمله: «وجاء ربك و
الملك صفاً صفاً» (الفجر، ۲۲/۸۹)، علامه، با توجه به روایتی از امام رضا (ع) در این باره، مبنی
بر این که منظور از آمدن خدا در قیامت، آمدن امر خداست، اذعان می کند که معنای
یادشده، عیناً همان معنایی است که به نظر وی نزدیک آمده است. ۴۷

هم چنین، علامه با توجه به روایتی از امام صادق (ع)، در باره معنای عرش، روش امامان
معصوم علیهم السلام، در باره تحلیل آیات متشابه را فرا می گیرد.
ایشان در این باره، چنین می گوید:

این که امام (ع) فرمود: «در باره معنای عرش و کرسی، همان را می گوئیم که خود او
فرموده...»، اشاره است به شیوه امامان اهل بیت (ع) که در تفسیر همه آیات متشابه قرآن
داشته اند، و آن این است؛ آیاتی که در باره اسماء و صفات و افعال خدا و آیات خارج از
حس، بحث می کند، به آیات محکمات ارجاع می دهند. ۴۸

گفتنی است که علامه، در موارد بسیاری، روایات ذیل آیات متشابه را، به دلایل معتبر
و خاصی رد می کند. از جمله، ایشان در ارتباط با، آیه ۴۲ سوره یوسف و شبهه مربوط به
اظهار نیاز آن حضرت به مخلوق، با نقل روایتی از «الدر المنثور»، آن را به دلیل مخالفت
با صریح قرآن رد کرده است. ۴۹

بهره‌گیری از ویژگی مخاطب

علامه از این قرینه نیز، در تحلیل متشابهات سود جسته است. ایشان، در حل شبهه مربوط به عبوس شدن و چهره برگرداندن پیامبر اکرم (ص)، در برابر یک نابینا، در آیات سوره عبس، با توجه به قرینه (مقام مخاطب) و این که مقام رسول خدا (ص) بلندتر از آن است که چنین کاری به ایشان نسبت داده شود، صدور این رفتار ناستوده را از شخص کریم الخلقی، چون پیامبر (ص) - که خدایش پیش تر، وی را به خلق عظیم ستوده - محال می‌داند. ۵۰

بهره‌گیری از مبانی کلامی

در تفسیر، با جهت‌گیری‌های کلامی، یک مفسر، در تفسیر آیات اعتقادی یا فقهی از مذهب و عقاید خود دفاع می‌کند. در تفسیر علامه نیز، گونه‌ای جهت‌گیری کلامی به چشم می‌خورد. مثلاً، در مواردی از متشابهات، هم‌چون جبر و اختیار، تحابط اعمال، شفاعت، عصمت انبیا و... .

علامه در *المیزان*، از هیچ‌یک از اصول شیعه تخطی نکرده، بلکه، به دفاع از همه آن‌ها برخاسته که نتیجه آن، مخالفت با گروهی از اشاعره و معتزله است. آنان، در بعضی مسائل اعتقادی، مانند توحید و عدل الهی، با شیعه اختلاف نظر دارند.

ایشان، مذهب مجسمه و مشبهه را رد کرده و کوشیده به کمک ظواهر بعضی از آیات، ابهام معنای آیات دیگر را برطرف سازد. مانند ارجاع آیات متشابهی - که ظاهر آن، تشبیه و تجسیم خداوند است - به آیات تنزیه.

در باب شبهه جبر و اختیار، علامه، بارها در *المیزان*، نظریه‌های معتقدان به جبر و تفویض را به نقد کشیده و خود، حد میانه، میان جبر و تفویض، یعنی «امر بین الامرین» را برگزیده است. ۵۱

مساله عصمت انبیا نیز، از این گونه است. به باور ایشان، عصمت انبیا، از مسلمات دین بوده که هر نظریه‌ای مخالف آن ابراز گردد، مردود خواهد بود. از این رو، با تکیه بر این اصل محکم، علامه، آیات حاکی از رفتارهای خلاف عصمت و وارستگی عملی انبیا را - که در شمار متشابهات اند - به گونه‌ای تحلیل می‌کند که با عصمت پیامبران منافاتی نداشته باشد. ۵۲

بهره‌گیری از مباحث فلسفی

باید گفت که هرچند علامه، به عنوان روش تفسیری خود، فلسفه را بر نگزیده و بر روش فلسفی صرف تاخته است،^{۵۳} اما، تفسیر المیزان، دارای مباحث فلسفی بسیاری است که از قدرت علمی و تعمق بینش فلسفی علامه حکایت دارد. علامه، هرگز آیه‌ای را با فلسفه تفسیر نکرده، بلکه، مباحث فلسفی المیزان، معانی مستفاد از آیات را تأیید می‌کند.

مثلاً، در رفع شبهه مربوط به سخن گفتن و شهادت اعضای بدن در قیامت - که در برخی آیات مطرح شده - از جمله، آیه‌های: «یوم تشهد علیهم ألسنتهم و أیدیهم و أرجلهم بما كانوا یعملون» (النور، ۲۴/۲۴) و «الیوم نختم علی أفواههم و تکلمنا أیدیهم و تشهد أرجلهم» (یس، ۶۵/۳۶)، علامه، شعور و علم را برای تمام موجودات، از جمله اعضای بدن اثبات می‌کند،^{۵۴} آن‌گاه، با طرح بحثی فلسفی، مطلب اثباتی خود را، بدین گونه تأیید می‌کند: در مباحث فلسفی اثبات شده که علم، عبارت است از حضور چیزی برای چیز دیگر...، موجودات مادی - از این جهت که ثابت در وضع خود هستند - مجرد و علم دارند...^{۵۵} و اما، علامه در برخی مباحث فلسفی خود، پاره‌ای از نظریه‌های فلسفی - که نتیجه آن مخالفت با قرآن است - مردود می‌داند.

مثلاً، در شبهه مربوط به معنای کلام الهی - که در برخی آیات،^{۵۶} به آن اشاره شده - علامه تفسیر فلاسفه را مبنی بر متکلم بودن خداوند، به واسطه عالم، بعید شمرده و بر این باور است که آن‌چه در آیات قرآن آمده، بر این معنا دلالت ندارد. و نمی‌توان، آیات را جز بر این پایه حمل کرد که آیات، کلام حقیقی خدایند و نه نمایانگر جهان و وجودهای خارجی که به پندار فیلسوفان، کلام خدا به شمار می‌آید.^{۵۷}

١. مصباح المنير، المقرئ الفيومي، احمد بن محمد، ٢ / ١٨٠ .
- ٢٧٠٦ .
٢. ابن جرير الطبري و منهجه في التفسير، بكر اسماعيل، محمد / ٣١ .
٣. المنهج الأثرى في تفسير القرآن الكريم، ابوطبره، هدى جاسم محمد / ٢٣، قم، مكتب الأعلام الإسلامي، ١٣٧٢ هـ . ش، ج اول .
٤. درسنامه روش ها و گرايش هاى تفسيرى قرآن، رضايى اصفهاني، محمدعلى / ٥٦ .
٥. ر. ك: تفسير القرآن العظيم، القرشى الدمشقى، اسماعيل بن كثير، تصحيح: على شيرى، ٦ / ٧٣٤ .
٦. ر. ك: مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسى ابى على الفضل بن حسن، ٧ / ٩٣ .
٧. مقدمه في اصول التفسير، ابن تيميه الحراني، تقى الدين احمد، تحقيق: محمود محمد محمود نصار / ٩٣ .
٨. قرآن در اسلام، طباطبائى، محمد حسين، مصحح: رضا ستوده / ٨٧ و ٨٨ .
٩. همان / ٨٨ - ٩١ .
١٠. همان / ٨٨ .
١١. الميزان في تفسير القرآن، طباطبائى، محمد حسين، ترجمه: محمد باقر موسى همدانى، ١ / ١٧ و ١٨ .
١٢. همان، ٣ / ٣١ .
١٣. عيون اخبار الرضا (ع)، شيخ صدوق، ١ / ٢٩٠ .
١٤. الميزان، ١٤ / ١٧٧؛ و نیز همان، ٣ / ١٠٤ - ١٠٥؛ قرآن در اسلام / ٥٠ - ٥٢ .
١٥. الميزان، ١٤ / ١٧٨ .
١٦. يونس، ٣ / ١٠؛ السجدة، ٤ / ٣٢؛ البروج، ١٥ / ٨٥ - ١٦؛ الزمر، ٧٥ / ٣٩؛ غافر، ٧ / ٤٠؛ الحاقّة، ١٧ / ٦٩؛ التوبة، ٩ / ١٢٩ .
١٧. الميزان، ٨ / ١٩٥ - ١٩٨؛ رسائل توحيدى، طباطبائى، محمد حسين، ترجمه و تحقيق: على شيروانى / ١٨٠ .
١٨. الميزان، ٨ / ١٩٨ - ١٩٧ .
١٩. الميزان، ٣ / ٦٧ .
٢٠. همان، ٨ / ٣٠٦ .
٢١. الميزان، ٣ / ٦٨؛ و نیز ٨ / ٣٠٨ - ٣٠٩ .
٢٢. فرهنگ فارسى، معين، محمد، ٢ / ١٩٦٧ .
٢٣. هروموتيك و منطق فهم دين، ربانى گلبايجانى، على / ٢٥٠ .
٢٤. روش شناسى تفسير قرآن، بابايى، على اكبر؛ عزيزى كيا، غلامعلى؛ روحانى راد، مجتبى / ١٢٠ .
٢٥. الدرالمثور في تفسير المأثور، سيوطى، جلال الدين، ٤ / ٥٢٤ - ٥٢٠ .
٢٦. الميزان، ١١ / ١٧٣ - ١٧٤ .
٢٧. همان / ١٨٢ .
٢٨. الرحمن، ٥٥ / ٧؛ الحديد، ٧٥ / ٢٥؛ الشورى، ٤٢ / ١٧؛ الأعراف، ٧ / ٩٨ .
٢٩. روح المعانى في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، آلوسى بغدادى، سيد محمود، قرائت و تصحيح: محمد حسين العرب، ٨ / ١٢٣ .
٣٠. الميزان، ١٨ / ٥٤ .
٣١. ر. ك: همان، ١١ / ١٨٥ - ١٨٦ .
٣٢. ر. ك: تسنيم، جوادى آملى، عبدالله، ١ / ٢٩ .
٣٣. الميزان، ٥ / ٤١٨ .
٣٤. همان / ٤٢٢ .
٣٥. همان / ٤٣٥ - ٤٣٦ .
٣٦. الميزان، ٢٠ / ١٧٨ .
٣٧. همان، ١٨ / ٣٨١ - ٣٨٢ .
٣٨. التفسير الكبير، رازى، فخر الدين محمد، ١٨ / ٩٤ .
٣٩. الميزان، ١١ / ١٧١ - ١٨٢ .
٤٠. همان / ١٨٢ .
٤١. الميزان، ٦ / ٤٧ .

۴۲. المیزان، ۱۰/۳۳۶.
۴۳. ر. ک: همان، ۲/۱۵۶-۴۷۹؛ همان، ۱۷/۶؛ همان، ۱۴/۱۷۷.
۴۴. مکاتب تفسیری، بابایی، علی اکبر، ۲/۲۶۴-۲۶۵.
۴۵. قرآن در اسلام/۹۲.
۴۶. المیزان، ۸/۴۷۷.
۴۷. همان، ۲/۱۵۷.
۴۸. همان، ۱۴/۱۷۷.
۴۹. همان، ۱۱/۲۴۹.
۵۰. همان، ۲۰/۳۳۲-۳۳۱.
۵۱. ر. ک: همان، ۱/۱۵۵-۱۵۳.
۵۲. همان، ۱۷/۲۹۶ و نیز، ر. ک: همان، ۲/۲۰۸-۲۰۰.
۵۳. ر. ک: همان، ۱/۱۱.
۵۴. همان، ۱۷/۵۷۹-۵۸۰ و ۵۷۴-۵۷۶.
۵۵. همان، ۱۷/۵۸۱.
۵۶. النساء، ۴/۱۶۴؛ البقرة، ۲/۲۵۳.
۵۷. المیزان، ۲/۴۹۷-۴۹۸.