

# ارزیابی روش تفسیری المیزان با تمرکز بر آیات الأحکام

امیر مهاجر میلانی\*

## چکیده

موضوع نوشتار حاضر ارزیابی روش قرآن به قرآن تفسیر المیزان است. رویکرد بسیاری از قرآن پژوهان در ارزیابی روش پیش گفته همانند صاحبان این دیدگاه، بیشتر انتزاعی - کلامی است؛ بر این اساس قرآن پژوهان به صرف بررسی دلایل صاحبان دیدگاه مذکور و با قطع نظر از کاربست عینی و نتیجه التزام عملی به آن، روش پیشین را قبول یا رد می کنند. به باور این تحقیق، برخی آیات الأحکام را می توان یکی از سنجه های مهم در ارزیابی میدانی این روش به حساب آورد؛ زیرا با نظر به خوانش شیعی مشخص در این آیات، می توان کارکرد عینی آیات را ملاحظه کرد.

به اعتقاد نویسنده در برخی آیات الأحکام، وجود برخی روایات یا قراین دیگری همچون تسالم فقهی، عامل شکل گیری ذهنیتی خاص از آیه شریفه در میان اندیشمندان شیعی شده است که اگر بدان روایات یا قراین توجه نشود، آیه شریفه ارتباط روشنی با نگرش شیعی ندارد. در تحقیق حاضر ادعای مذکور در قالب چهار آیه بررسی می شود.

**واژگان کلیدی:** روش تفسیر قرآن به قرآن، روش تفسیری المیزان، روش شناسی المیزان، روایات تفسیری.

## مقدمه

تفسیر گران‌سنگ و ماندگار المیزان که محصول چندین دهه مجاهدت‌های علمی شخصیت کم‌نظیر و جامع‌الاطراف هم‌چون علامه طباطبایی است، با نظر به نفاست و ویژگی‌های متعدد آن، از جایگاه ویژه‌ای در میان تفاسیر شیعی برخوردار است. شاید گزاف نباشد که مهم‌ترین ویژگی این تفسیر را باید در روش تفسیری قرآن به قرآن<sup>۱</sup> و تلاش نویسنده در به‌کارگیری گسترده این روش در تبیین آیات دانست. در این میان به‌رغم گستره بسامد این روش در حوزه‌های قرآنی، خوانش واحدی از آن در میان اندیشمندان قرآنی پدید نیامده است. برخی به‌استناد بعضی فراه‌های المیزان (طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۱۲، ص ۲۶۱) و به‌استناد استفاده مکرر علامه از لغت، شأن نزول و تاریخ در فهم قرآن (برای توضیح جایگاه تاریخ در تفسیر المیزان، ر.ک: احمدی، ۱۳۹۳)، برآند که علامه همانند مشهور مفسران، روش قرآن به قرآن را به‌نحوه‌ی موجهه جزئی یا در حیطه مصطلحات قرآنی قبول دارد؛ بنابراین منعی از کمک‌گرفتن از قراین غیرکتابی مانند روایات، حتی در تعیین هدف جدی از آیات در حدود ظواهر الفاظ نمی‌بیند (معرفت، ۱۳۷۶، ۲۸۲)<sup>۲</sup> درمقابل برخی با تأکید بر اختلاف دیدگاه علامه با مشهور مفسران امامی برآند که علامه در این سطح معنایی، به‌نحوه‌ی موجهه کلیه به قرآن‌بستگی در فهم قرآن معتقد است (سیدان، ۱۳۷۶، ۳۰۸/صادقی، ۱۳۷۶، ۲۸۶).

به‌باور نویسنده هرچند خوانش صحیح از روش علامه به توضیح مسائلی هم‌چون

۱. این روش برای مفسران اولیه و پیشین نیز مأنوس بوده است و در مواردی از آن استفاده می‌کردند (درباره تاریخچه این روش، ر.ک: الأوسی، ۱۴۰۵، ص ۱۲۵).

۲. خوانش پیش‌گفته از روش علامه، از برخی شاگردان دیگر ایشان نیز قابل استفاده است؛ برای نمونه آیت‌الله سبحانی در این باره و در مقام جمع بندی می‌گوید: «تفسیر به اثر اگر تفسیر قرآن به قرآن باشد که مرحوم علامه از همین روش بهره می‌گیرد، درست است ... ولی تفسیر به اثر یعنی قرآن به قرآن و هم‌چنین به معنای اثر منقح از نظر سند و دلالت، مسلماً این خواسته پیامبر اکرم ﷺ است» (سبحانی، ۱۳۸۰؛ متن سخنرانی در بزرگداشت علامه طباطبایی در تبریز: ۷۸، مندرج در:

<https://www.noormags.ir>

تاریخچه این روش<sup>۱</sup> تبیین بسترهای اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و کلامی شکل‌گیری آن،<sup>۲</sup> تبیین صحیح مبانی (درباره منابع قرآنی روش المیزان، ر.ک: فتحی، ۱۳۸۸)، دلایل این نظریه (در توضیح اصل دیدگاه صاحب المیزان با رویکرد انتقادی، ر.ک: عبدالنبی، ۱۳۹۱ و غضنفری، ۱۳۸۲، و با رویکردی همدلانه و همسو، ر.ک: الأوسی، ۱۴۰۵، ص ۱۲۶) و مهم‌تر از همه تتبع در روش عملی ایشان در المیزان منوط است،<sup>۳</sup> ولی در دیدگاه نهایی نویسنده، همسو با برخی المیزان‌پژوهان، خوانش صحیح از روش تفسیری علامه، قرائت اخیر است؛ از این رو محوریت در پژوهش حاضر، روش تفسیری علامه به خوانش سیدان و صادقی تهرانی بوده است و تلاش می‌شود با رهیافتی خاص این روش ارزیابی شود.

در توضیح رویکرد خاص تحقیق حاضر و تمایز آن با دیگر پژوهش‌ها باید اشاره کرد که هرچند در توضیح اصل، دلایل و در نهایت قبول یا رد روش علامه، پژوهش‌های متعددی هست، ولی پژوهشی که در آن محصول آیات تفسیرشده بر

۱. دیدگاه علامه طباطبایی با قرآنیون شیعی کاملاً متفاوت است؛ زیرا ایشان برخلاف قرآنیون، فقط قرآن‌بستگی در فهم خود قرآن را قبول دارد و به هیچ‌عنوان منکر مرجعیت سنت در ماورای فهم قرآن نیست. این امر درحالی است که اصطلاح «قرآنیون»، تداعی‌گر رویکردی حداکثری و افراطی است که باور به قرآن‌بستگی در دین دارد (درباره تاریخچه این روش در حوزه تفسیری شیعی متأخر، ر.ک: تصدیقی شاهرضایی و مؤدب، ۱۳۹۳).

۲. اگرچه تجربه زیسته علامه طباطبایی در شکل‌گیری شخصیت فکری و روحی وی و در نتیجه در سامان‌یافتن تفسیر المیزان در نظم کنونی آن بی‌تأثیر نیست، ولی نویسنده در فصل مربوطه فقط صرف توصیف شرایط آن عصر اکتفا می‌کند و هیچ تبیین و تحلیلی درباره تأثیر این عوامل بر شکل‌گیری زیست جهان فردی و جمعی علامه و نیز پیدایش برداشت‌های تفسیری وی ارائه نمی‌دهد (درباره شرایط فرهنگی، سیاسی و اجتماعی عصر علامه طباطبایی، ر.ک: الأوسی، ۱۴۰۵، فصل اول).

۳. سویزی و راد می‌نویسند: «برای شناخت روش ایشان (علامه طباطبایی)، به دو طریق می‌توان تمسک جست: ۱. سخنان و نوشته‌های وی؛ ۲. تحلیل و بررسی نمونه‌های تفسیری. با مطالعه نوشته‌های علامه، رهیافت قابل توجهی در این زمینه به دست نمی‌آید، ولی با تحلیل و بررسی نمونه‌های تفسیری، نگرش جامع علامه به نظام معنایی قرآن، معناشناسی اجتهادی و روشمند، سنت محوری در روش تفسیر و استفاده از آیات غرر در تبیین و تفسیر واژگان و آیه‌های قرآنی حاصل می‌گردد» (به منظور فهم بهتر اصل دیدگاه علامه طباطبایی با نظر به کاربردی آن از سوی صاحب نظریه، ر.ک: سویزی و راد، ۱۳۹۴).

اساس روش پیش گفته با سنجه‌های معینی ارزیابی شود، انجام نگرفته است. پژوهش حاضر به منظور پوشش خلأ پیش گفته در صدد است نخست با معرفی شاخصی معین و در ادامه با تطبیق دیدگاه تفسیری علامه در فهم آیات بر سنجه مذکور، به قضاوتی آگاهانه در این باره بنشیند. همچنین نوشتار پیش رو می‌کوشد با طرح دلایلی که نویسنده المیزان روش تفسیر خود را با آنها پشتیبانی می‌کند، در ذیل این آیات، زمینه ارتباط ملموس خواننده با دلایل مذکور را فراهم سازد و توانایی مخاطب در راستی‌آزمایی این دلایل را ارتقا بخشد.

به‌باور تحقیق حاضر، آیات الأحکام - البته در حیطه‌ای که خود قرآن در صدد تبیین آن است - یکی از سنجه‌های اصلی در جهت نیل به دو هدف پیش گفته محسوب می‌شود؛ زیرا با نظر به وجود خوانش شیعی مشخص از این آیات - در قبال دیگر قرائات - یا روشن بودن دیدگاه مشهور فقیهان امامی در موضوع این آیات می‌توان از این آیات نیز برای شناخت صحیح اصل نظریه، انسجام مبانی نویسنده و همچنین در جهت بررسی صحت و سقم دلایل آن استفاده کرد.

شاید نظریه مذکور را بتوان در قالب پرسش بهتری تبیین کرد؛ آیا شناخت محدوده معنایی که هریک از آیات شریفه در صدد بیان آنند، به‌صرف استمداد از قرآن ممکن است یا خیر؟ اگر ممکن است، چه اندازه از آن در آیات احکام منطبق بر موازین فقه شیعی است؟ اگر در آیات احکام متعددی محصول این روش با باورهای فقه شیعی همخوانی نداشته باشد، آیا این ناهماهنگی کشف از خللی در اصل نظریه یا دست‌کم در کلیت آن نمی‌کند؟ به دیگر بیان اگر دیدگاه فقه شیعی در ذیل آیه‌ای مستند به قراین بیرونی از جمله روایات باشد، در این صورت آیا بر اساس قرآن‌بستگی در فهم قرآن دیدگاه‌های رقیب از آیه روشن‌تر قابل فهم نخواهد بود؟ به باور نویسنده در فرض پیش گفته و با فرض عدم تجدید نظر در آموزه‌های فقه شیعی بایستی در دلایل اقامه شده بر کلیت روشن قرآن به قرآن، تردید نمود؛ شایان یادآوری است که برخی در نقد کلیت دیدگاه علامه تاندزه‌ای به اهمیت این دست آیات توجه داشته‌اند (غضنفری، ۱۳۸۲، ص ۲۶).

گفتنی است ارزیابی روش قرآن به قرآن با سنجه پیش گفته، ماهیتی فقهی به پژوهش حاضر نمی‌دهد؛ زیرا نویسنده به هیچ‌عنوان در صدد تبیین دیدگاه خود درباره آیات مطرح شده نیست، بلکه می‌کوشد با مقارنه دیدگاه تفسیری علامه در این آیات که به ادعای خود ایشان مستند به قرآن‌بسنده در فهم قرآن است، مطابقت آن با آموزه‌های فقه شیعی را بسنجد و از این رهگذر، جامعیت روش مذکور را به چالش بکشانند؛ براین‌اساس روشن می‌شود که احتراز علامه از عدم ورود به آیات احکام و تأکید بر نیازمندی مبرم به سنت محکیه برای شناخت تفصیل احکامی که آیات شریفه در صدد بیان آنها نیستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۳)، هیچ‌گونه ارتباطی با اصل پژوهش حاضر ندارد؛ زیرا هر چند تعیین حکم شرعی و تبیین جهاتی که قرآن متعرض بیان آن نیست، نیازمند مراجعه به دلایل غیرقرآنی است، ولی توضیح و تفسیر محدوده معنای که به‌باور مفسر، قرآن در صدد بیان آن است، جزئی از علم تفسیر بوده، مفسر ملزم به بیان دلایل دیدگاه خود می‌باشد. به عبارت دیگر اگرچه در تفصیل آیات الأحکام نمی‌توان نیازمندی فقیه به خارج از منظومه قرآن را انکار کرد - همچنان‌که علامه طباطبایی نیز منکر این احتیاج نیست و نویسنده چنین دیدگاهی را به هیچ‌عنوان به ایشان منتسب نمی‌کند - ولی در مجموع نیازمندی یا عدم نیازمندی مفسر در تفسیر و نه تفصیل این دسته از آیات به خارج از منظومه قرآن، دقیقاً مورد گفت‌وگوی حاضر بوده، رسیدگی به آن از شئون روش‌شناسی علم تفسیر محسوب می‌شود.

### ۱. آیه «وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ» (طلاق: ۴)

فقیهان در تعیین عدّه زن مطلقه‌ای که مایوس از حیض است، دو دیدگاه کلی دارند؛ تمامی فقیهان غیرامامی به استناد آیه محل بحث، برآنند که بر چنین زنی لازم است در هر شرایطی به مدت سه ماه عدّه نگه دارد (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۳ / ابن‌قدامة، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۱۰۵). نسفی بر اساس همین برداشت، آیه شریفه را این‌گونه ترجمه کرده است: «و آنها که از آمدن حیض نومید شده‌اند از زنانان، اگر به شک شوید در حکم عدت

ایشان، عدت ایشان سه ماه است تمام بی نقصان» (نسفی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۰۶۸). همچنان که برخی مفسران اولیه و بعضی مفسران معاصر، فراز «إِنَّ ارْتِبْتُمْ» را به معنای شک در استحاضه یا حیض بودن خون خارج شده دانسته‌اند و تأکید دارند آیه شریفه به معنای این است که اگر زنی یائسه شد و پس از مدتی خونی دید که نمی‌داند حیض است یا استحاضه، عدّه سه ماه بر او لازم می‌شود (ابن جریر، ۱۴۱۲، ج ۲۸، ص ۹۱/خطیب، [بی تا]، ج ۱۴، ص ۱۰۰۹).

در مقابل به‌باور اکثریت قریب به اتفاق فقیهان امامی، زن یائسه در صورتی که همسانان او حیض نشوند، عدّه ندارد و می‌تواند در لحظه پس از طلاق ازدواج کند (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۷۳۳)؛ بر اساس این باور، ترجمه پیشنهادی علامه طباطبایی بدین صورت است: «و از زنان شما آن زنانی که حیض نمی‌بینند، اگر به شک افتادید که از پیری است و یا به خاطر عارضه‌ای است، عدّه طلاقشان سه ماه است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۱۶).

در این میان سید مرتضی برخلاف دیدگاه رایج فقه شیعه با تأکید بر عدم ظهور آیه شریفه در دیدگاه فقه شیعه، بلکه مطابقت آن با دیدگاه تمامی فقیهان اهل سنت، بر آن است که عدّه بر تمامی زنان یائسه بدون شرطی که فقیهان امامی گفته‌اند، لازم است. وی در ادامه تأکید دارد که فقیهان امامی آیه شریفه را به استناد برخی روایات — که در بینش اصولی وی معتبر نیستند — برخلاف ظاهر آن حمل کرده‌اند (مرتضی، ۱۴۱۵، ص ۳۳۴)؛ از همین رو فقیهانی که به حجیت خبر واحد معتقد نیستند، با دیدگاه اختصاصی سید مرتضی موافقت کرده‌اند (ابن زهره، ۱۴۱۷، ص ۳۸۳).

سید مرتضی در کتاب *الانتصار* که هدف از تألیف آن دفاع از باورهای فقه شیعه است، در نقد دیدگاه مشهور شیعه، بر آن است که باتوجه به اینکه آیه شریفه به صراحت موضوع حکم را زنان یائسه می‌داند، نمی‌توان ارتیاب مطرح در آن را به معنای ارتیاب در یائسه بودن یا نبودن معنا کرد و اگر به فرض پذیرفته شود که مقصود از ارتیاب، شک در یائسه بودن است، این سخن هم‌چنان با شرطی که فقیهان امامی برای لزوم عدّه سه ماه مطرح کرده‌اند، ارتباطی ندارد؛ زیرا به گونه‌ای که گذشت،

فقیهان امامی فقط در صورت همسال بودن زن یائسه با زنانی که در سن حیض اند، عده سه ماه را لازم می‌دانند.

براین اساس سید مرتضی تأکید دارد که اگر در آیه شریفه ارتیاب به معنای شک در یائسه بودن باشد، مفاد آیه بدین صورت خواهد بود که اگر زن یائسه در سن حیض باشد، ولی قطع به یائسه بودن خود داشته باشد - به ویژه با امکانات عصر حاضر - بر چنین زنی عده لازم نیست (مرتضی، ۱۴۱۵، ص ۳۳۵). روشن است که این برداشت برخلاف صریح دیدگاه فقیهان امامی بوده، فقط از داود ظاهری نقل شده است (ابن عاشور، [بی تا]، ج ۲۸، ص ۲۸۵). سید مرتضی در ادامه تأکید دارد که برداشت جمهور مفسران و اهل علم به تأویل قرآن، از فراز «إِنَّ ارْتَبْتُمْ» صحیح بوده، مقصود عدم علم به حکم عده زنان یائسه است. وی علاوه بر شأن نزول وارد شده، مذکور بودن ضمیر در فراز «إِنَّ ارْتَبْتُمْ» را شاهی بر ادعای خود می‌داند و تأکید دارد که انتساب ارتیاب به مردان در اموری همچون یائسه بودن که سخن زنان در آن امور پذیرفته می‌شود، بلکه مردان نیز با مراجعه به زنان عالم به موضوع می‌شوند، به هیچ عنوان صحیح نیست (همان، ص ۳۳۶).

این خوانش مختص سید مرتضی نیست و برخی نیز بدان متمایل یا متوقف‌اند (آبی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۲۶/ اردبیلی، [بی تا]، ص ۵۹۵). علامه حلی فقط با رد ادعای سید مرتضی مبنی بر صراحت آیه شریفه در دیدگاه خود، بر آن است که می‌توان به استناد روایات متعدد، دیدگاه مشهور را اثبات کرد (حلی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۵۳).

در نگاه شهید ثانی دلالت آیه شریفه بر مدعای فقه شیعی چندان روشن نیست و توجیحات بیان شده در کلمات علامه حلی هرچند خلاف ظاهرند، ولی می‌توان با نظر به روایات متعدد معتبری که در این موضوع وارد شده‌اند، توجیحات علامه حلی را پذیرفت و آیه را برخلاف دیدگاه سید مرتضی معنا کرد (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۲۳۴).

گفتنی است علامه حلی و صاحب جواهر در صدد نقد دلایل سید مرتضی هستند و برآنند که آیه شریفه نه تنها ظهوری در مدعای سید ندارد، بلکه ظاهر در دیدگاه فقیهان امامی است (حلی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص ۴۶۷/ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۲، ص ۲۳۵).

به‌باور نویسنده اگر آیه شریفه ظهور در مدعای سید نداشته باشد، شفافیت کامل را ندارد و به توضیح نیاز دارد. قطع نظر از روایات شیعی متعددی که درباره آیه شریفه وارد شده است و در شکل‌گیری ذهنیت فقیهان نقش بسزایی داشته، بعید است دیدگاه فقیهان امامی از آیه شریفه قابل استفاده باشد. شاهد بر این ادعا برداشت قاطبه فقیهان غیرامامی از آیه شریفه است که هیچ‌سختی با برداشت فقیهان امامی ندارد؛ براین‌اساس می‌توان نتیجه گرفت که یا قرآن‌بسندگی در فهم قرآن در امثال این آیات صحیح نیست و باید از غیر نیز استمداد جست، یا نتیجه‌گیری فقه شیعی در این‌باره را تخطئه کرد.

از همین‌رو روشن می‌شود بخشی از دلایل یا ادعاهای علامه طباطبایی در مقام استدلال بر روش تفسیری قرآن به قرآن، مطابق با واقعیت‌های عینی نیست و به تأمل بیشتری نیاز دارد؛ برای نمونه ایشان در مواضع متعددی از المیزان بر آن است که در تمامی قرآن، آیه‌ای که درصدد بیان معنایی باشد ولی آشنا به لغت از فهم مراد آن عاجز باشد، وجود ندارد و بازگشت همه اختلافات و متشبهات به اختلاف در مصداق است. ایشان دلیل خود را این‌گونه بیان می‌کند:

و کیف! و هو أفصح الكلام و من شرط الفصاحة خلو الكلام عن الإغلاق و التعقيد، ... و إنما الإختلاف كل الإختلاف في المصداق الذي ينطبق عليه المفاهيم اللفظية (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹).

به‌باور نویسنده، این ادعا و همانند آن به‌هیچ‌عنوان با واقعیت خارجی سازگاری ندارد؛ زیرا آیه پیش‌گفته درصدد بیان معناست، ولی مقصود آن چندان روشن نیست و قطعاً به توضیح نیاز دارد. علاوه بر اینکه به اذعان خود ایشان، اصحاب پیامبر ﷺ در برداشت از برخی آیات با یکدیگر اختلاف داشته‌اند (همان، ص ۱۴) که این امر اختلاف گویای عدم وضوح برخی آیات و تفسیرپذیری آنان است؛ از این‌رو ابن‌خلدون در جهت اثبات وضوح دلالتی قرآن، منکر وجود اختلاف اصحاب پیامبر ﷺ در فهم آیات شده است و می‌نویسد: «إن القرآن نزل بلغة العرب و علی أسالیب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه و يعلمون معانيه فی مفرداته و تراکیبه» (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۵۳).



اما همان گونه که علامه طباطبایی بهراستی بر آن تأکید دارد، این اختلاف بهاندازه‌ای روشن در کتب تفسیر ماثور گزارش شده است که به هیچ عنوان نمی‌توان آن را انکار کرد. ذهبی از قرآن‌پژوهان معاصر نیز با رد دیدگاه ابن‌خلدون بر اختلاف اصحاب در برخی آیات تأکید دارد (ذهبی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۹). وی در ادامه ذیل عنوان «تفاوت الصحابة فی فهم القرآن»، شواهد متعدد دیدگاه خود را بیان می‌کند؛ بنابراین می‌توان تأکید کرد که اختلاف مخاطبان، نخستین نشانه عدم وضوح معنای برخی آیات حتی در سده نخست بوده است.

بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که یکی دیگر از دیدگاه‌های علامه طباطبائی نیازمند بازنگری است. ایشان بر آن است که تمامی آیات قرآن یا بر معنای واحدی به وضوح دلالت دارند، یا اگر مقصود آیه مردد میان احتمالاتی است، با مراجعه به آیات محکم، منظور آیه به وضوح روشن شده، در نتیجه کل قرآن یا محکم بنفسه بوده یا با واسطه آیات دیگر از آیات محکم محسوب می‌شوند و بنابراین کل آیات قرآن، محکومات‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۲). به باور نویسنده این ادعا به شکل پیش گفته آن صحیح نیست؛ زیرا احتمالات آیه محل بحث، با مراجعه به هیچ یک از آیات قرآن در معنای واحدی متعین نمی‌شود.

## ۲. آیه «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (نور: ۳)

آیه محل بحث بهرغم ظاهر اولیه، از جهات متعددی مورد سؤال است و فقیهان و مفسران با رویکردهای متفاوتی در صدد پاسخ به این ابهامات‌اند. به باور بسیاری هر چند ظاهر آیه شریفه به قرینه صدر و ذیل آن و روایات وارده درباره شأن نزول آن، در مقام تشریح برخی احکام در موضوع ازدواج زناکاران است، ولی قراین خارجی برخلاف آن بوده، باید به نوعی آیه شریفه را توجیه کرد.

به باور برخی لازمه تشریحی دانستن آیه شریفه، صحت ازدواج مرد مسلمان بدکار با زن مشرک و ازدواج زن بدکار مسلمان با مرد مشرک است که هر دو به اجماع تمامی

مسلمانان، باطل می‌باشد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۴۴۱/ حکیم، ۱۴۱۶، ج ۱۴، صص ۱۱۰ و ۱۵۴/ خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۲۱۸). این استدلال در میان اندیشمندان اهل سنت نیز سابقه تاریخی طولانی دارد و برخی همانند شافعی به استناد آن، آیه شریفه را منسوخ (ر.ک: شافعی، ۱۴۱۰، ج ۵، صص ۱۵۸-۱۵۹) و برخی دیگر همانند طبری، آیه شریفه را حمل بر اخبار کرده‌اند (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۸، ص ۵۹).

قرینه دوم تأکید بر این نکته دارد که به اجماع فقیهان، ازدواج مرد بدکار با زن عفیف اشکال ندارد و اگر سخنی در این میان باشد، به ازدواج مرد عفیف با زن بدکار مربوط می‌شود. صاحب جواهر در این باره تأکید دارد که در دیدگاه معروف فقیهان امامی، تزویج فاسق به صورت مطلق صحیح است و مرد بدکار از این حکم استثنا نشده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۴۴۱). محقق خویی بر آن است هیچ‌یک از فقیهان امامی دیدگاهی مبنی بر منع ازدواج مرد زناکار با زن عفیف ندارد (خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۲۱۸).

به‌باور محقق خویی این دو قرینه قطعی‌اند؛ در نتیجه هدف امامان معصوم علیهم‌السلام از روایات متعدد صحیح‌السندی که به صراحت دلالت بر تشریحی بودن آیه مذکور دارند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۵۴)، روشن نیست و فهم این روایات را باید به خود آنان ارجاع داد ((خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۲۱۹).

در هر صورت برخی با قبول دو استدلال پیش‌گفته، در نتیجه اخباری دانستن آیه شریفه، واژه نکاح در آیه شریفه را برخلاف موارد استعمال قرآنی آن - که عقد نکاح است<sup>۱</sup> - به معنای ارتباط جنسی «وطی» دانسته‌اند و برآنند که مقصود آیه شریفه، اخبار از حقیقتی تکوینی مبنی بر عدم ارتباط جنسی مرد زناکار جزء با زن بدکاره و مشرک و عدم ارتباط جنسی زن بدکاره جزء با مرد بدکار یا مشرک است (حکیم، ۱۴۱۶، ج ۱۴، صص ۱۱۰ و ۱۵۴/ خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۲۱۸). در مقابل صاحب جواهر واژه نکاح را در همان معنای متبادر خود که ازدواج است، می‌داند و برآن است که آیه شریفه در صد اخبار از واقعیتی غالبی است؛ زیرا نوع مردان بدکار با زنان بدکاره یا مشرک ازدواج

۱. این واژه در قرآن ۲۳ مرتبه تکرار شده است که متبادر از آن در تمامی موارد، «عقد» می‌باشد.

می‌کنند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۴۴۱).

به‌باور نویسنده، ادعاهای مذکور بیش از آنکه نتیجه استدلال‌های فقهی - قرآنی باشد، از پای‌بندی فقیهان امامی به روایاتی که دلالت بر عدم حرمت ازدواج با زن بدکاره دارند، سرچشمه گرفته است و متفکر قرآن‌پژوهی که اصرار بر عدم وجود آیه‌ای که ظهورش مراد نباشد، دارد، می‌تواند پاسخ‌های متعددی از دو قرینه پیش‌گفته ارائه کند؛ برای نمونه قرینه دوم که بر اجماعی و مسلم بودن صحت ازدواج مرد بدکار با زن عقیف تأکید دارد، صحیح نیست و برخی فقیهان اعم از امامی و غیرامامی برخلاف آن فتوا داده‌اند. شیخ صدوق در المقنع می‌نویسد: «و لا تتزوج الزانية و لا تزوج الزانی حتی تعرف منهما التوبة، فإن الله عزوجل يقول: الزانی لا ینکح إلا زانیة أو مُشركة...» (صدوق، ۱۴۱۵، ص ۳۰۶).

ایشان در ازدواج موقت نیز بر این نکته تأکید دارد (همان، ص ۳۳۸). صاحب حدائق در این باره می‌نویسد:

المشهور بین الأصحاب - رضوان الله علیهم - جواز التزویج بالزانیة و إن كانت مشهورة بالزنا علی کراهیة، سواء الزانی و غیره، فقال الشیخان: إن من فجر بامرأة لم یجز له تزویجها إلا بعد ظهور توبتها، و تبعهما ابن البراج و کذا أبو الصلاح، إلا أنه أطلق الحكم فی الزانی و غیره، و مثله أيضا الصدوق فی المقنع، و مال السید السند - قدس سره - فی شرح النافع إلى التحريم فی المشهورة بالزنا قبل التوبة، والجواز فی غیرها علی کراهة، و هو ظاهر المحدث الکاشانی فی الوافی والمفاتیح (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۴۹۱).

شیخ صدوق از کتاب معتبر طلحه بن زید (طوسی، [بی‌تا]، ص ۸۶) به سند صحیح (خویی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۱۷۹) از امام صادق علیه السلام به نقل از امام باقر علیه السلام روایتی نقل می‌کند که ایشان در کتاب حضرت علی علیه السلام خوانده است که اگر مردی پس از عقد و پیش از عروسی با زن دیگری ارتباط نامشروع داشته باشد، چون مرد زناکار است، زن از مرد جدا شده، مرد نیز به پرداخت نصف مهریه موظف است (صدوق، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۰۲/همو، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۱۶). این دیدگاه برخلاف دیدگاه رایج در میان فقیهان غیرامامی در دو سده نخست هجری است؛ همچنان که انتساب دیدگاه مذکور به حضرت علی علیه السلام

درمیان فقیهان امامی (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۹۹) و غیرامامی نیز مطرح بوده است (ابن قدامه، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۱۴۲).

براین اساس متفکر قرآنی باید برخلاف دیدگاه رایج فقیهان امامی و بر اساس ضوابط کتاب تعارض، روایاتی را که برخلاف روایات پیش گفته‌اند، حمل بر تقیه کند و بر اساس ظاهر آیه شریفه، ازدواج عقیف با زن بدکاره و مرد بدکار با زن عقیف را ممنوع بداند. گفتنی است عدم جواز این ازدواج منحصر به شیخ صدوق نیست و از کتاب **فقه الرضا** نیز قابل استفاده می‌باشد (نامعلوم، ۱۴۰۶، ص ۲۷۸).

درباره قرینه نخست، باید اشاره کرد که با نظر به اجماعی بودن عدم صحت ازدواج زن بدکاره مسلمان با مرد مشرک و نیز عدم صحت ازدواج مرد بدکار مسلمان با زن مشرک، این اجماع کاشف از نسخ بخشی از آیه شریفه بوده، به هیچ عنوان دلیل بر تشریحی ندانستن تمامی آیه نخواهد بود (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۰۵۰)، بلکه به‌باور برخی می‌توان با نظر به اطلاق «الزانی» و «الزانیه» و شمول آن بر مسلمان و غیرمسلمان، نتیجه گرفت که آیه شریفه دلالتی بر جواز ازدواج مسلمان با مشرک ندارد و بلکه فقط درصدد بیان این نکته است که باید شوهر و همسر از حیث عفت، هم‌شأن یکدیگر باشند؛ به همین دلیل آیه شریفه درصدد الغای دیگر شرایط معتبر در نکاح همچون هم‌شأنی در اسلام و کفر نیست و دلالتی بر مشروعیت ازدواج مسلمان با کافر ندارد (سخاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۳۸ / زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۰۴۹)؛ از این رو صادقی تهرانی به عنوان مفسر قرآنی، با نص دانستن آیه شریفه درصدد توجیه یا ردّ قراین ظنی غیرکتابی بوده، از عدم افتای فقیهان امامی طبق مضمون آن ابراز تعجب می‌کند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۷).

گفتنی است عدم جواز ازدواج زن عقیف با مرد بدکار درمیان اندیشمندان اهل سنت نیز مطرح است. برخی به استناد همین آیه برآنند که چنین ازدواجی جایز نیست (ابن تیمیه، ۱۴۰۸، ج ۳، صص ۶۵ و ۱۵۱ / شوکانی، ۱۴۱۳، ج ۶، ص ۱۷۳ / البانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۷۵۲). نووی تأکید دارد که آیه شریفه بر حرمت چنین ازدواجی صراحت کامل دارد (ر.ک: نووی، [بی تا]، ج ۱۶، ص ۲۲)؛ همچنان که ابن حزم دلالت آیه بر حرمت

ازدواج مرد بدکار با زن عقیف را به اندازه‌ای روشن و شفاف می‌داند که ابراز هرگونه تردید در این باره را به شدت ناروا اعلام می‌کند (ر.ک: ابن حزم، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۶۵).  
با روشن شدن فضای حاکم بر آیه شریفه، می‌توان مطالب ارائه شده از سوی علامه طباطبایی را ارزیابی کرد. ایشان همانند برخی، آیه شریفه را در مقام تشریح می‌داند و بر آن است که هر چند ساختار نحوی دو فعل «لَا يَنْكِحُ» و «لَا يَنْكِحُهَا» نهی نیست، ولی به قرینه صدر و ذیل آیه هدف از نفی، تأکید طلب بوده و مقصود جدی همان نهی و تشریح است. ایشان در ادامه با نقل دو دیدگاهی که اصرار بر اخباری بودن آیه شریفه دارند، برخلاف ظاهر بودن هر دو دیدگاه تأکید دارد (همان، ج ۱۵، ص ۷۹).

به باور نویسنده، این سخن ایشان صحیح است و به هیچ عنوان نمی‌توان آیه پیش گفته را حمل بر اخبار کرد (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۴۹۵)؛ همچنان که صراحت روایات متعدد و معتبر بر تشریح حرمت در آیه شریفه هیچ گونه قابل انکار نیست (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۵۴) و شأن نزول نقل شده از طریق اهل سنت نیز صریح در تشریحی بودن آیه شریفه است. البانی علاوه بر نقل تصحیح این روایات از ترمذی، بیهقی، نیشابوری و ذهبی، خود نیز سند این روایات را صحیح می‌داند (ر.ک: البانی، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۲۹۶).

صاحب المیزان در ادامه و در جهت اجتناب از مخالفت با فتوای مشهور فقیهان مبنی بر عدم حرمت ازدواج مرد با زن زناکاره و برعکس (ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۴۹۱) و از سویی اجتناب از منسوخ دانستن آیه شریفه، بر آن است که مقصود از مرد و زن زناکار بر اساس تفسیر اهل بیت علیهم السلام کسی است که علاوه بر شهرت بر زنا، اقامه حدّ نیز بر وی صورت گرفته باشد و تازمانی که توبه نکنند، فقط می‌توانند با هم‌شان خود یا مشرک ازدواج کنند (همان). وی در ادامه سیاق آیه شریفه را نیز شاهد بر این برداشت می‌داند؛ زیرا خداوند در آیه قبل، دستور بر جاری کردن حدّ بر مرد و زن بدکار می‌دهد و سپس تأکید بر عدم ازدواج با مرد و زن بدکار شده است؛ بنابراین موضوع آیه محل بحث، هر زناکاری نیست و مختص به کسانی است که حدّ بر آنها جاری شده باشد.  
به باور نویسنده، علامه طباطبایی در توضیح و تفسیر آیه پیش گفته، همچنان تحت

تأثیر باورهای سنتی خود بوده است؛ در نتیجه در خود توانایی فتوا به ظاهر یا صریح آیه شریفه را نمی‌بیند و نحوه ورود، نوع بحث و نتیجه‌گیری ایشان چنین القا می‌کند که پیش از ورد به تفسیر آیه و برداشت از آن، به نوعی با پیش‌داوری نتیجه بحث روشن بوده، آیه شریفه نیز باید بر آن اساس معنا شود. این نکته همان نقیصه‌ای است که خود ایشان در مواردی مفسر را از آن برحذر می‌دارد (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۶)؛ زیرا توضیح پیشین نه با مبانی روش تفسیری وی همخوانی دارد و نه به‌خودی‌خود سخن صحیحی است؛ چراکه بر اساس بیان ایشان، اولاً ازدواج مرد بدکار با زن مشرک جایز، و ثانیاً ازدواج مرد بدکار با زن عفیف ممنوع خواهد بود؛ و عدم التزام فقهی به این دو پیامد، همان قراینی‌اند که فقیهان بر اساس آن تشریح در آیه شریفه را نپذیرفته‌اند.

علامه مدعی است بر اساس تبیین اهل بیت علیهم‌السلام، مقصود از شخص بدکار در آیه شریفه، مرد یا زنی است که علاوه بر شهرت بر زنا، حدّ نیز بر او جاری شده است. این ادعا کاملاً اشتباه بوده، حتی یک روایت نیز بدین‌مضمون وارد نشده است (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۰۶۶)؛ همچنان‌که روایات وارده در ذیل آیه شریفه به‌اندازه‌ای با یکدیگر متعارض‌اند که نمی‌توان این روایات را بر دیدگاه مشهور حمل کرد (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۳، ص ۴۹۱). آیت‌الله زنجانی با تقسیم‌بندی روایات به یازده طایفه، مباحث بسیار مفصّلی در مقام کیفیت جمع این روایات یا علاج آنها در فرض تعارض مطرح کرده است که نشانگر عدم وضوح دلالت روایات می‌باشد. افزون بر اینکه ایشان نیز نخست جمع خاصی را می‌پذیرد، ولی در مباحث بعدی با اطلاع از روایت دیگری که در کتاب‌های مرجع در باب دیگری تبویب شده است، از دیدگاه سابق خود عدول می‌کند (ر.ک: همان، ص ۲۱۳۷)؛ بنابراین مفسر قرآنی که تأکید بر وضوح کامل آیات و مرادبودن تمامی ظواهر آن دارد، نمی‌تواند این‌گونه روایات را شاخص فهم قرآن قرار دهد و ظاهر یا نصّ قرآنی را توجیه کند.

باتوجه به نکاتی که گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که بعضی دیگر از دلایل علامه طباطبایی برای اثبات دیدگاه خود صحیح نیست؛ برای نمونه ایشان با تأکید بر اینکه قرآن نور است و نور با غیرخود نورانی نمی‌شود، می‌کوشد روش تفسیری

قرآن به قرآن را مستند سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶-۹ و ج ۳، ص ۸۶). به باور نویسندگان، این استدلال نیز همانند دلیل سابق علامه، از جهتی که مد نظر ایشان است، مخالف با واقعیت عینی بوده، باید با تأمل بیشتری ارزیابی شود؛ زیرا روشن است که مفاد آیه شریفه دست کم مبهم بوده، باید با مراجعه به غیر که همان سنت معصومان علیهم السلام است، مقصود آن را تبیین کرد و نمی توان با استدلالی انتزاعی، واقعیت موجود را نادیده گرفت.

همانند استدلال پیش گفته، استدلال به مفهوم موافق آیه «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً» (نحل: ۸۹) است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۸۶). ایشان در مقام استدلال به آیه شریفه می نویسند: «و حاشا أن يكون القرآن تبيانا لكل شيء و لا يكون تبيانا لنفسه» (همان، ج ۱، ص ۱۱).

در پاسخ حلی به استدلال پیش گفته، می توان به این نکته اشاره کرد که تبیان بودن قرآن نسبت به هر شیئی حتی نسبت به خود صحیح است، ولی آیه شریفه دلالتی بر این ندارد که قرآن در تمامی امور برای همه انسان ها تبیان است؛ بنابراین همچنان که وجداناً قرآن برای تمامی اشخاص مبین تمامی امور نیست، در فهم خود قرآن نیز می تواند نسبت به تمامی مخاطبان تبیان نباشد.

گفتنی است این توضیح هر چند در مواضع متعددی از المیزان مورد انکار علامه بوده است (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۸۴-۸۵)، ولی به گونه عجیبی در ذیل آیه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۶۴) مورد پذیرش ایشان قرار گرفته است. وی در ذیل آیه مذکور تصریح دارد که سخن پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام حتی در توضیح و تبیین نصوص و ظواهر کتاب، حجت است و باید پذیرفته شود. شیخ اعظم در کتاب *فرائد الأصول*، ادعایی مطرح می کند که اگر اثبات شود، باید در بسیاری از دیدگاه های علامه طباطبایی بازنگری جدی صورت گیرد. شیخ *انصاری* در این باره می نویسد: «المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الإمام على ظاهر القرآن» (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۴۳).

با مراجعه به تمامی متن پیش گفته، روشن می شود که مقصود شیخ اعظم، اقتصار بر نص اصطلاحی نیست و شامل اظهر نیز می شود؛ همچنان که صریح عبارت ایشان

به سنت محکمه به خیر واحد مربوط است و قاعده پیش گفته را مختص به اخبار بلاواسطه نمی‌داند.

### ۳. آیه «فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ» (نساء: ۲۵)

به‌باور بسیاری از فقیهان امامی و غیر امامی، حدّ شرعی کنیز در صورت انجام عمل منافی عفت، نصف حدّ زن آزاد یعنی پنجاه تازیانه است و در این حکم تفاوتی میان ازدواج کنیز و عدم آن نیست (ابن‌قدامه، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۴۹ / طوسی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۹۴). در مقابل برخی همچون ابن‌عباس، ابن‌طاوس، ابو عبیده (ر.ک: ابن‌قدامه، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۴۹)، سعید بن جبیر (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۶)، عطاء، ابن‌جریح (ر.ک: نووی، ۱۳۹۲، ج ۱۱، ص ۲۱۴)، ابودرداء، حسن بصری و قتاده (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۱۴۳) با تأکید بر مفهوم شرط آیه مذکور که به‌صراحت تنصیف حدّ کنیز را مشروط به ازدواج آن دانسته است، بر آنند که کنیزی که مرتکب عمل خلاف عفت شده است، فقط در صورت داشتن شوهر، پنجاه تازیانه بر وی جاری می‌شود (تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۴۵۲).

در این میان تنها عامل شکل‌گیری دیدگاه نخست را می‌توان وجود روایاتی دانست که در آن تصریح به لزوم اقامه حدّ بر کنیز غیرشوهردار نیز شده است. در این باره علاوه بر روایاتی که اعتبارشان ثابت نیست (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۳۴)، به دو صحیحه محمد بن مسلم و ابی بصیر می‌توان اشاره کرد. محمد بن مسلم از - یکی از دو - امام باقر یا امام صادق علیه السلام درباره فراز «فَإِذَا أَحْصِنَ» می‌پرسد. ایشان در پاسخ می‌فرماید: با آمیزش با کنیز، احصان محقق می‌شود. محمد بن مسلم در ادامه می‌پرسد اگر با آنان آمیزش نشود، حدّی بر آنان نیست؟ امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: در این صورت نیز حدّ بر آنها جاری می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۳۵). پرسش و پاسخ مطرح‌شده عیناً در صحیحه ابی بصیر نیز وارد شده است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۱۶). روشن است که قطع نظر از دو روایت معتبر پیشین، ظهور قضیه شرطیه در مفهوم مخالف مسلم بوده است (طوسی،



[بی تا]، ج ۳، ص ۱۷۱) و به هیچ عنوان نمی توان از دیدگاه فقیهان دفاع کرد. به عبارت دیگر فقیه فقط به استناد قراین غیرکتابی می تواند به چنین برداشتی از آیه شریفه رسیده باشد و اگر در بینش تفسیری قرآن پژوهی، قرآن در سطح لفظی در فهم خود نیاز به غیر ندارد و به صورت شفاف مقصود خود را بیان کرده است، باید همانند برخی مفسران اولیه و قرآنیون معاصر همچون عبدالکریم خطیب و تهرانی، به استناد قضیه شرطیه آیه مذکور - که به صراحت تنصیف حد را در فرض احسان کنیز مطرح کرده است - قراین غیرکتابی و روایات را توجیه یا به استناد مخالفت با قرآن رد کند و به ظهور مسلم قرآن اخذ نماید (خطیب، [بی تا]، ج ۳، ص ۷۶۲ / صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۴۵۲)؛ زیرا اگر بتوان به استناد روایتی مفهوم شرط قضیه شرطیه را نادیده گرفت، در این صورت سؤال می شود که چرا نتوان درباره معنای واژه قرآنی به روایت معتبری تمسک کرد و آن را برخلاف ظاهرش حمل نمود؟! چرا نشود به استناد روایت معتبری به قرینه سیاق توجه نکرد و در نتیجه آیه را در خارج از بافت فعلی آن معنا نمود؟! چرا نتوان به استناد روایت معتبری، واژه ای را از شبکه معنایی قرآنی آن خارج کرده، به صورتی متمایزی معنا کرد؟!]

با روشن شدن فضای کلی آیه شریفه، ارزیابی نحوه ارتباط علامه طباطبایی با آن و بررسی انسجام دیدگاه های تفسیری ایشان و در نهایت اتقان دلایل وی بر روش تفسیری خود با سهولت بیشتری قابل پیگیری است. ایشان نخست با اشاره به دو خوانش متفاوت از فراز «فَإِذَا أَحْصَيْنَ»، خوانش معلوم آن یعنی «أَحْصَنَ» را بر خوانش متعارف امروزی ترجیح می دهد. سپس در ادامه با طرح سه معنا برای واژه «احسان» تأکید دارد که بر اساس دو معنا یعنی ازدواج یا عفت جمله شرطیه در آیه شریفه مفهوم ندارد؛ زیرا در فرض نخست، با نظر به اینکه بر کنیز مجرد نیز در صورت اتکاب عمل منافی عفت، نصف حد زن آزاد جاری می شود، نمی توان به مفهوم شرط آیه پای بند بود و هدف از بیان این جمله را باید در اشاره به مورد سخن گذشته دانست که منظور کنیزان متأهل است. اگر مقصود از احسان کنیز، عفت آن باشد، همچنان آیه شریفه نسبت به فرض عدم ازدواج کنیز مفهوم نخواهد داشت؛ بر این اساس اگر کنیز مجبور به زنا نباشد، عقیف

و بر ظاهر اسلام بوده، در صورت ارتکاب زنا نصف حدّ زنان آزاد بر وی جاری می‌شود و در فرض عدم عفت کنیز که مساوق با اجبار مالک کنیز بر روابط نامشروع به‌انگیزه مالی است، کنیز از خود اراده‌ای ندارد و مستحق حدّی نخواهد بود.

براین اساس اگر مقصود از احصان در آیه شریفه، ازدواج یا عفت کنیز باشد، آیه شریفه را به‌گونه‌ای می‌توان معنا کرد که با باورهای فقهی مخالفت نداشته باشد. در نهایت ایشان تأکید دارد که اگر احصان به‌معنای اسلام باشد - که مؤید آن خوانش معلوم است - مفهوم آن قابل التزام بوده، بدون هیچ‌گونه مؤونه زایدی آیه شریفه را بر اساس ظاهر آن می‌توان معنا کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۷۸).

به‌باور نویسنده، تقابل دو باور یا دو جریان متمایز در اندیشه ایشان در آیه محل بحث نیز به‌روشنی قابل مشاهده است. ازسویی ایشان در صدد پای‌بندی به جریان یا اندیشه قرآن‌بستگی در فهم قرآن است و می‌کوشد به خواننده بقبولاند که در تمامی قرآن، آیه‌ای نیست که ظاهر آن مراد نبوده، برای نیل به مقصود آن در مرحله لفظی، نیاز به غیر کتاب باشد و ازسویی تعلق کامل وی به باورهای سنتی و متداول فقیهان و اجتناب از اتخاذ رویکرد روشنفکرانه، عاملی است که نمی‌تواند به تمامی مبانی سابق خود پای‌بند بماند.

در توضیح ادعای مذکور باید گفت حتی با فرض قبول اینکه مقصود از احصان، اسلام باشد، با توجه به روایت معتبره دیگری که مورد قبول فقیهان امامی و غیر امامی است و تأکید بر حدّ کنیز کافر دارد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۳۸/ بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۹۲)، همچنان التزام به مفهوم آیه شریفه امکان‌پذیر نخواهد بود و اگر این روایت نتواند مفهوم جمله شرطیه در آیه شریفه را نفی کند، دو روایت پیش‌گفته نیز به‌همین شکل نخواهند توانست مفهوم مخالف آیه شریفه را نفی کنند. علاوه بر اینکه ایشان خوانش معلوم در فراز «أُحْصَنَ» را ترجیح می‌دهد و این خوانش را مؤید تفسیر احصان به اسلام قرار داده است. در این صورت با نظر به مفهوم مخالفی که در این فرض بدان اشاره شد، توجیهی که ایشان در وجه بیان این فراز مطرح کرده است، کاملاً بی‌مورد خواهد بود؛ افزون‌براینکه نه اصل ترجیح خوانش معلوم بر مجهول و نه تفسیر

احسان به اسلام ثابت است؛ زیرا:

اولاً، در میان قرآء هفت‌گانه فقط حمزه، کسائی و عاصم به روایت *ابی بکر* و *مفضل* این فراز را به صیغه معلوم قرائت کرده‌اند و دیگر قرآء - حتی عاصم به روایت حفص - آیه شریفه را به خوانش متداول امروزی قرائت کرده‌اند (فارسی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۵۱).

ثانیاً، آیه شریفه در سیاق موضوع ازدواج با کنیز است و پس از بیان شرایط ازدواج با کنیز می‌گوید اگر کنیزان ازدواج کرده مرتکب فاحشه شده‌اند، حد آنها نصف حد زن آزاد است؛ همچنان که آیه شریفه در ادامه تأکید دارد که جواز ازدواج با کنیز، مختص کسی است که از نظر غریزه جنسی خوف وقوع در مشقت داشته باشد و در نهایت بیان می‌دارد که در هر صورت بهتر است با کنیزان ازدواج نکنید؛ بر این اساس روشن است که مقصود از احسان در آیه شریفه، همان ازدواج است (بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۹۲). ابن حزم نیز در این باره چنان جازم است که هیچ‌گونه خلاف آن را محتمل نمی‌داند. وی می‌نویسد: «فبیقین ندری أن الله تعالی أراد فإذا تزوجن و وطنن» (ابن حزم، ۱۴۲۱، ج ۱۲، ص ۱۷۹).

ثالثاً، صریح روایاتی که تنها دلیل چشم‌پوشی از مفهوم مخالف آیه شریفه است، دلالت بر این دارد که مقصود از احسان، اسلام نیست. جای بسی شگفت است که به استناد روایاتی که به صراحت مقصود از احسان کنیز را، ازدواج یا آمیزش می‌دانند، از مفهوم مخالف آیه‌ای رفع ید کرده، ولی در مقام استظهار از آیه به جهت اجتناب از مخالفت با ظاهر آیه، احسان را به معنای اسلام یا عفت معنا کرد! به‌باور نویسنده این نکته شاهد خوبی بر دوگانگی باورها و تعلق‌های صاحب *المیزان* است که نتیجه آن جز عدم انسجام خروجی با مبانی نویسنده آن نیست.

رابعاً، آیه شریفه با تحقق شرایط خاصی ازدواج با کنیزان مؤمن را با عبارت «فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ» اجازه داده است؛ بنابراین فراز «فَإِذَا أُحْصِنَ» که در ادامه این فراز واقع شده است، نمی‌تواند به معنای اسلام باشد؛ زیرا در صدر فقط ازدواج با زنان مؤمن را تجویز می‌کند و در ادامه می‌فرماید: «اگر زنا کرده باشند، حد آن نصف حد کنیز خواهد بود»، یا دست‌کم این قرینه مانع انعقاد ظهور آیه شریفه در دیدگاه رقیب می‌شود.

از این رو مشخص می‌شود که تفسیر احسان به عفت نیز صحیح نیست؛ زیرا علاوه بر مخالفت این دیدگاه با صریح روایات پیش‌گفته و ناسازگاری آن با سیاق آیه شریفه و ازسویی نبودن شاهد محکمی بر آن، مخالف با فصاحت قرآن نیز هست؛ چراکه بر این اساس باید گفت آیه شریفه در صدد بیان این نکته است که اگر کنیزان عقیف شدند و زنا کردند، برای آنها نصف حد زن آزاد است. روشن است که طرح عفت با زنا در کنار یکدیگر هیچ مناسبتی ندارد و یقیناً مخالف فصاحت قرآن می‌باشد. شاید بر همین اساس قرطبی تأکید دارد که به اتفاق دانشمندان، مقصود از احسان در این آیه عفت نیست (قرطبی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۲۳).

آخرین نکته‌ای که درباره فراز مذکور قابل طرح است، تبیین هدف از سخن به‌میان‌کشیدن احسان کنیز است؛ زیرا اگر حد کنیز در هردو صورت ازدواج و عدم ازدواج، نصف حد زن آزاد است، چه لزوم یا نیازی به طرح صورت احسان کنیز است؟ فقیهان و مفسران در پاسخ به این پرسش، به وجوه متعددی با عبارات‌هایی همچون «شاید» و «احتمالاً» اشاره کرده‌اند (اردبیلی، [بی‌تا]، ص ۵۲۱/ بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۹۲/ منتظری، [بی‌تا]، ص ۱۵/ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۴۳) که خود دلیل بر عدم شفافیت آیه شریفه است.

بر این اساس اگر ابن‌عاشور بر تحیر اهل تأویل در فهم این آیه تفسیر می‌کند (ر.ک: ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۹۴)، سخنی گزاف نگفته است و نمی‌توان با چشم‌پوشی بر حقایق عینی، ادعاهایی همچون روشن‌بودن تمامی آیات، فهم‌پذیری استقلالی قرآن و مانند آن را مطرح کرد.

#### ۴. آیه «عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَ عَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ» (بقره: ۲۳۶)

آیه محل بحث، ناظر به فرعی است که در ادبیات فقیهان به «متعّه زن مطلقه» معروف می‌باشد. به‌باور فقیهان امامی اگر در عقد نکاح، مهریه‌ای برای زن معین نشود و مرد پیش از همبسترشدن، او را طلاق دهد، بر چنین مردی لازم است چیزی به‌عنوان

متعّه به زن مطلقه خود ببخشد (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۷۴). متعه وجوبی پیش گفته به اقتضای مذهب، مختص همین مورد است (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۲۰۹/ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱، ص ۵۷). در مقابل به باور برخی فقیهان طراز اول و برخی مفسران قرآنی، نه تنها انطباق آیه شریفه بر مذهب خالی از اشکال نیست، بلکه به روشنی از روایات خلاف دیدگاه مسلم فقیهان امامی قابل استفاده است.

خداوند در این آیه نخست با تأکید بر بی مانع بودن طلاق برخی زنان خاص، می فرماید: «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً»، سپس در ادامه با طرح موضوع متعه می فرماید: «وَوُتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ» (بقره: ۲۳۶).

یکی از نکات مناقشه انگیز آیه شریفه که عامل اختلافات فراوان و تأویل های بی موردی شده است، عطف فراز «تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً» با حرف عطف «أو» می باشد؛ زیرا بر این اساس آیه شریفه نخست بیان می دارد که طلاق زنان غیرمدخوله (زنانی که شوهرشان با آنها همبستر نشده است) و همچنین زنان غیرمفروضه (زنانی که در عقد نکاح، مهری برایشان معین نشده است) مانعی ندارد و در ادامه از شوهران این دو گروه خواستار بخشش متاعی به اندازه وسع و امکانات خود بر زنان مطلقه می شود. این تفسیر برخلاف مقتضای مذهب امامی است که تأکید بر اختصاص لزوم متعه بر زنان غیرمدخوله غیرمفروضه دارد.

بر این اساس برخی در مقام انطباق آیه شریفه بر مقتضای مذهب، «أو» را به معنای «و او» (ابوالفتوح، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۳۰۶) و برخی به معنای «إلی آن» (جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۳۴) دانسته اند. ناگفته روشن است که هر دو تأویل پیش گفته برخلاف ظهور، بلکه صریح آیه شریفه است.

برخی دیگر با قبول اینکه مقصود از «أو» در آیه شریفه، همان معنای متعارف آن است، بر آنند که هر چند در این صورت مقصود از معطوف علیه، زن مفروضه غیرمدخول بها و مقصود از معطوف، زن غیرمفروضه غیرمدخول بها می باشد، ولی به قرینه آیه بعدی که بر زن مفروضه غیرمدخول بها تنصیف مهر را ثابت می کند، روشن می شود

که ضمیر مفعولی در فراز «مَتَّعُوهُنَّ» فقط بر معطوف رجوع می‌کند؛ بنابراین حکم به متعه فقط مختص زن غیر مفروضه غیر مدخول بها می‌شود که مذهب نیز بر آن است. بلاغی علاوه بر اجماعی دانستن دیدگاه مذکور، به صحیحه حلبی، صحیحه ابی بصیر، روایت ابی بصیر و ابی الصباح کنانی استناد می‌کند (بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۱۳).

مطابق دیدگاه چهارم که از مجموع سخنان شیخ طوسی در الخلاف و التبیان قابل استفاده است، «أو» به معنای حقیقی خود می‌باشد، ولی باتوجه به مفهوم شرطی که از صدر آیه استفاده می‌شود، متعه مختص به زن مدخوله بوده، باید به قرینه این مفهوم از اطلاق آیه «وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲۴۱) چشم‌پوشی کرد؛ براین اساس می‌توان نتیجه گرفت در صورت همبستر شدن مرد با زن مطلقه خود - هم در صورت تعیین و هم در صورت عدم تعیین مهر در عقد نکاح - متعه‌ای بر مرد لازم نمی‌آید (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۰۰). البته ایشان پاسخ دیگری نیز از تمسک به اطلاق آیه اخیر داده است که این پاسخ کاملاً با مبانی ایشان و مقتضای مذهب در تضاد بوده، سبب تعجب برخی فقیهان نیز شده است (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۷۰۸۶). در هر صورت اگر تمامی دیدگاه‌های ایشان درباره دو آیه محل بحث پذیرفته شود، وی همچنان توضیحی بر عدم لزوم متعه بر زن مفروضه غیر مدخوله ارائه نمی‌کند، در صورتی که به تصریح ایشان، صدر آیه شامل این زنان نیز می‌شود (طوسی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۶۹).

در مقابل برخی فقیهان (ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۴، ص ۴۸۸/ اراکی، ۱۴۱۹، ص ۵۵۱/ زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۷۱۰۵) و برخی مفسران قرآنی (ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۱۱) برآنند که بر اساس آیات و روایات، لزوم اختصاص متعه به موردی که اصحاب اقتصار بدان کرده‌اند، وجهی ندارد.

آیت‌الله زنجانی همانند شیخ طوسی و طبرسی (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۹۵) با تأکید بر اطلاق صدر آیه معتقد است این فراز از آیه شریفه شامل سه نوع زن مطلقه می‌شود. این سه دسته زن عبارت‌اند از: «غیرمدخوله مفروضه»، «غیرمدخوله غیر مفروضه» و «غیر مفروضه غیرمدخوله»؛ بنابراین اگر آیه شریفه با عبارت «وَمَتَّعُوهُنَّ»

خواستار لزوم متعه برای زنان می‌شود، هر سه قسم پیش‌گفته را شامل می‌شود و اگر در ادامه برای زنان قسم اول، نصف مهر را نیز ثابت می‌کند، با نظر تفاوت محتوایی این دو حکم، دستور اخیر هیچ منافاتی با حکم متعه ندارد؛ در نتیجه قرینه بر عدم اختصاص متعه بر این قسم نخواهد بود؛ همچنان‌که در آیه محل بحث، جمله شرطیه‌ای که در آن متعه بر زنان خاصی قرار داده شود، نیست؛ در نتیجه مفهوم مخالفی نیز وجود ندارد. آیت‌الله اراکی تصریح دارد که دلالت آیه شریفه بر عدم متعه در غیر محل وفاق، بیشتر همانند مفهوم لقب است تا مفهوم شرط؛ براین اساس اطلاق آیه «وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره: ۲۴۱)، حتی شامل زنان مدخوله نیز می‌شود (همان).

بر همین اساس آیت‌الله زنجانی نتیجه می‌گیرد:

با بحث‌هایی که پیرامون عمده آیات که آیات سوره بقره بود انجام گرفت، به دست آمد که اگر ما باشیم و آیات قرآنی، مقتضای آیات مذکور لزوم متعه در هر طلاق است (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۷۰۹۳).

تهرانی نیز پس از بررسی آیه دقیقاً به چنین جمع‌بندی از آیه شریفه می‌رسد (ر.ک: تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۱۱). شهید ثانی تأکید می‌کند که اگر مخالفت مذهب نمی‌شد، فقیه می‌توانست از آیات شریفه لزوم متعه بر هر مطلقه‌ای را اثبات کند! (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۲۰۹).

با تبیین اجمالی رویکرد آیه شریفه روشن می‌شود که روایات وارده در این موضوع نیز از جهات متعددی با آیه شریفه هماهنگ بوده، برخلاف دیدگاه فقیهان امامی، متعه را منحصر در غیرمدخوله غیرمفروضه نمی‌کنند؛ برای نمونه امام باقر<sup>ع</sup> در صحیح زراره می‌فرماید: «مُتَعَةُ النِّسَاءِ وَاجِبَةٌ دُخِلَ بِهَا أَوْ لَمْ يُدْخَلْ بِهَا» (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۰۷)، یا امام صادق<sup>ع</sup> در صحیح حلبی درباره آیه شریفه: «وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ»، می‌فرماید: «مَتَاعُهَا بَعْدَ مَا تَنْقُضِي عِدَّتُهَا، عَلَى الْمُوسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۰۵).

در این روایات با تصریح به دخول و عدّه، به استناد آیات شریفه، حکم به لزوم متعه شده است. در مقابل صاحب جواهر به استناد مطابقت این دو روایت و مانند آن، با فتاوی

شافعی، سعید بن جبیر و زهری، این روایات را بر تقیه حمل کرده است! (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱، ص ۵۸). به باور نویسنده این توجیه نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا شافعی پس از امام باقر و امام صادق علیهما السلام متولد شده، است و تقیه این دو امام علیهم السلام از وی بی‌معناست. از سویی دیدگاه غالب جهان اهل سنت و فقهای معاصر این دو امام علیهم السلام برخلاف این روایات بوده است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۹۹).

گفتنی است در قبال این روایات متعدد حتی یک روایت معتبر که دلالت بر عدم متعه بر زنان مدخوله کند، نیست (زنجان، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۷۱۰۱) و روایاتی که بلاغی بدان استناد کرده است، همگی در مقام تفصیل میان زن غیرمدخوله مفروضه با زن غیرمدخوله غیرمفروضه بوده، هیچ ارتباطی با زن مدخوله ندارند. آیت‌الله زنجان با توجه به بینش اصولی خود مبنی بر جواز تخصیص کتاب به خبر واحد، به استناد این روایات، فقط زن غیرمدخوله مفروضه را از مدلول آیات خارج می‌داند؛ چنان‌که صادقی تهرانی نیز با نظر به دیدگاه‌های اصولی خود مبنی بر عدم جواز کتاب با خبر واحد ظنی، این قسم از زنان را نیز مستحق دریافت متعه می‌داند. آیت‌الله زنجان در این باره می‌نویسد:

باتوجه به تام‌بودن سند و دلالت برخی روایات بر لزوم متعه مطلقه به نحو مطلق، خصوصاً صحیح علی‌بن‌رئاب که تصریح بر مدخوله و غیرمدخوله داشت و نظر به اینکه آن مقداری که مدلول روایات مفصله بین فرض مهر و عدم فرض مهر در غیرمدخوله بود، عدم متعه در صورت فرض مهر و تعلق نصف مهر بود؛ لذا این یک صورت را از تحت عمومات و مطلقات مذکور خارج نموده و در غیر آن که صورت مدخوله بودن و صورت عدم ذکر مهر با عدم دخول است، به اقتضای روایات باید حکم به لزوم متعه نمود (زنجان، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۷۱۱).

علامه طباطبایی بر آن است که با نظر به ذیل آیه «حَقًّا عَلَی الْمُحْسِنِینَ» که ظاهر در دخالت احسان در حکم است و از سویی احسان نیز واجب نیست، روشن می‌شود که از خود آیات نمی‌توان لزوم متعه را نتیجه گرفت؛ بنابراین با قطع نظر از نصوص روایی، متعه حتی در غیرمدخوله غیرمفروضه نیز واجب نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۴۵).

استدلال پیش‌گفته مورد توجه مالک بن انس در کتاب *مدوئه کبری* و در ادامه مورد



پذیرش فقیهان مالکی قرار گرفته است (مالک بن انس، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۳۹/ ابن رشد، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۴۹). از دیدگاه اینان علاوه بر قرینه پیش گفته، مشخص نکردن متعه و ارجاع آن بر شئون مرد نیز قرینه دیگری بر الزامی نبودن متعه است.

دیدگاه مذکور به رغم مخالفت با برداشت تمامی فقیهان غیرمالکی، با مبانی نویسنده المیزان ناسازگاری جدی دارد؛ زیرا اگر بتوان بر اساس روایاتی نتیجه گرفت که هر چند بر اساس ظهور خود قرآن، حکمی مستحب است، ولی به قرینه روایات، مقصود جدی از این فراز برخلاف ظاهر آن بوده و حکم مذکور واجب است، چرا درباره معنای برخی واژه‌ها یا عدم قرینت برخی قراین کتابی دیگر، یا نفی ارتباط برخی آیات که در ظاهر مرتبطاند، نتوان از روایات استفاده کرد؟! آیا این عملکرد ایشان چیزی جز محکم کردن قراین غیرکتابی همچون روایات در فهم آیات شریفه است؟

نویسنده هر چند در صدد قضاوت در صحت برداشت علامه طباطبایی یا دیگر فقیهان و مفسران نیست، ولی اشاره به این نکته که برخی فقیهان، دلالت آیه پیش گفته بر وجوب متعه را در حدّ نص اصطلاحی ارزیابی می‌کنند (زنجانی، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۷۱۰۶)، به خودی خود نشانگر عدم وضوح برخی آیات بوده، نیاز به توضیح مخاطبان واقعی قرآن را در این باره کاملاً مبرهن می‌کند. عدم وضوح پیش گفته و نیاز به توضیح در حدی روشن است که نمی‌توان با برخی استدلال‌های انتزاعی - کلامی، واقعیت را عوض کرد.

باتوجه به اشکال نخست، محور دوم کلام ایشان نیز با تردیدهای جدی روبه‌رو خواهد شد. ایشان اگر با استناد به قراین روایی بر آن است که متعه بر اساس همین آیه واجب شده است، بایستی به استناد همین روایات، نه تنها وجوب متعه را مختص به زن غیرمدخوله غیرمفروضه نداند، بلکه هماهنگ با ظاهر آیات و روایات، متعه را حتی در زن مدخوله نیز واجب بداند؛ زیرا روشن شد که مقتضای روایات، لزوم متعه در زن مدخوله مفروضه و غیرمفروضه نیز هست، ولی به نظر می‌رسد ایشان با نظر به وضوح مقتضای مذهب در این باره و قبول آن، بر مسند تفسیر می‌نشینند و در صدد است در نهایت خروجی آیه شریفه همان اندیشه رایج فقه شیعی باشد و به گونه‌ای که گذشت، این امر

همان پیش‌داوری است که ایشان در مواردی مفسران را از آن پرهیز می‌کند؛ چنان‌که چگونگی تعامل ایشان با آیه محل بحث، بهترین شاهد بر دیدگاه نویسنده است که تأکید دارد علامه طباطبایی تعلق جدی به پایگاه سنت دارد و در انطباق باورهای سنتی با قرآن کریم تلاش‌های فراوانی داشته است. این تلاش هرچند از جهات متعددی مطلوب و در موارد زیادی نیز موفق بوده است، ولی در برخی موارد سبب عدم انسجام می‌شود. سومین و آخرین محوری که درباره دیدگاه‌های علامه طباطبایی بدان اشاره می‌شود، عدم تبیین شفافیت از اختصاص متعه بر زن غیرمدخوله غیرمفروضه است. اگر در صدر آیه به وضوح درباره چندین زن مطلقه سخن به میان آمده و در ادامه خواستار متعه برای آنان شده است، بر اساس چه تبیینی ایشان متعه را مختص به زن غیرمدخوله غیرمفروضه می‌داند. روشن است که صرف امر به تنصیف مهر در زن غیرمدخوله مفروضه سبب اختصاص پیشین نمی‌شود. علاوه بر اینکه این ادعا به گونه‌ای که گذشت، با ظاهر فراز «مَتَّعُوهُنَّ» در تعارض می‌باشد.

## نتیجه

با بررسی‌های صورت‌گرفته در برخی آیات که خوانش شیعی مشخصی درباره آنها نیست، روشن می‌شود که علامه طباطبایی در این آیات به مبانی روش تفسیری خود یعنی روش تفسیر قرآن به قرآن، پای‌بندی کاملی نداشته است؛ زیرا با توجه به اینکه ایشان در پایگاه سنت بوده است و به شدت از اتخاذ رویکردی روشنفکرانه اجتناب دارد، در این آیات نتوانسته است بر ظواهر یا تصریح آیات پای‌بند باشد؛ به عبارت دیگر ایشان با نوعی پیش‌داوری که پیش از ورود به تفسیر در برخی گزاره‌های فقهی داشته است، در مسند مفسری قرآنی که باید کاملاً بی‌طرف باشد، نشسته، در صدد انطباق آیه بر باورهای گذشته خود برآمده است. این پیش‌داوری علاوه بر اینکه از دیدگاه خود ایشان یکی از آفات مهم علم تفسیر است، در برخی موارد عامل عدم انسجام مبانی روشی این تفسیر ارزشمند با خروجی آن شده است. شاید بر همین اساس در ابتدای المیزان، تأکید دارد که از ورود جدی به آیات الأحکام اجتناب خواهد کرد؛ چه بسا خود



ایشان متوجه بوده است که پای‌بندی کامل به روش قرآن به قرآن حتی نسبت به آیات الأحکام، عامل شکل‌گیری فقه جدیدی خواهد شد که با باورهای سنتی وی در تنافی آشکار است. همچنان‌که با روش‌شناسی صورت‌گرفته در ذیل آیات پیش‌گفته، روشن می‌شود که برخی دلایل علامه با واقعیت عینی آیات مخالف است و برخی دیگر نیز نمی‌تواند تمامی مدعای ایشان را ثابت کند.

## منابع

١. أبي، حسن بن ابي طالب؛ كشف الرموز فى شرح مختصر النافع؛ قم: انتشارات اسلامى، ١٤١٧ق.
٢. آخوند، محمد كاظم بن حسين؛ رسالة فى الدماء الثلاثة؛ قم: انتشارات اسلامى، ١٤١٣ق.
٣. ابن ادريس حلى، محمد بن منصور؛ السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى؛ قم: انتشارات اسلامى، ١٤١٠ق.
٤. ابن بابويه (صدوق)، محمد بن على؛ المقنع؛ قم: مؤسسه امام هادى عليه السلام، ١٤١٥ق.
٥. —؛ علل الشرائع؛ قم: كتابفروشى داورى، ١٣٨٦.
٦. —؛ من لا يحضره الفقيه؛ قم: انتشارات اسلامى، ١٤١٣ق.
٧. ابن تيميه، احمد بن عبد الحليم؛ الفتاوى الكبرى؛ بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤٠٨ق.
٨. ابن جزرى، شمس الدين؛ النشر فى القرائات العشر؛ بيروت: المطبعة التجارية الكبرى، [بى تا].
٩. ابن حزم، على بن احمد؛ المحلى بالآثار؛ بيروت: دارالفكر، ١٤٢١ق.
١٠. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد؛ تاريخ ابن خلدون؛ بيروت: دارالفكر، ١٤٠٨ق.
١١. ابن رشد، محمد بن احمد؛ المقدمات الممهديات؛ بيروت: دارالغرب الإسلامى، ١٤٠٨ق.
١٢. ابن زهره، حمزه بن على؛ غنية النزوع إلى علمى الأصول والفروع؛ قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، ١٤١٧ق.
١٣. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحرير والتنوير؛ [بى جا]: [بى نا]، [بى تا].
١٤. ابن قدامه، عبدالله بن احمد؛ المغنى؛ قاهره: مكتبة القاهره، ١٣٨٨.

١٥. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی؛ *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*؛ مشهد: آستان قدس رضوی، ١٤٠٨ق.
١٦. احمدی، محمدحسن؛ «روش شناسی تاریخی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، *تاریخ در آیین پژوهش*؛ ش ٣٦، بهار و تابستان ١٣٩٣، ص ٢٢-٥.
١٧. اردبیلی، احمد بن محمد؛ *زبدة البیان فی أحكام القرآن*؛ تهران: المكتبة الجعفریة، [بی تا].
١٨. انصاری، مرتضی بن محمد امین؛ *فرائد الأصول*؛ قم: کنگره شیخ اعظم، ١٤٢٨ق.
١٩. الأوسی، علی؛ *منهج العلامة الطباطبائی فی تفسیر المیزان*؛ تهران: معاونیة الرئاسة للعلاقات الدولية فی منظمة الإعلام الإسلامی، ١٤٠٥ق.
٢٠. البانی، محمد ناصر الدین؛ *سلسلة الأحادیث الصحیحة*؛ ریاض: مكتبة المعارف، ١٤١٥ق.
٢١. بحرانی، یوسف بن احمد؛ *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*؛ قم: انتشارات اسلامی، ١٤٠٥ق.
٢٢. تصدیقی شاهرضایی، علی و سیدرضا مؤدب؛ «نقد دیدگاه روش تفسیر قرآن به قرآن قرآنیان شیعه»، *پژوهش دینی*؛ ش ٢٩، پاییز و زمستان ١٣٩٣، ص ١٦-١.
٢٣. جرجانی، سید امیر؛ *آیات الأحكام*؛ تهران: انتشارات نوید، ١٤٠٤ق.
٢٤. حسینی روحانی قمی، سید صادق؛ *فقه الصادق*؛ قم: دارالکتاب، ١٤١٢ق.
٢٥. حلّی، جعفر بن حسن؛ *المعتبر فی شرح المختصر*؛ قم: مؤسسه سیدالشهداء، ١٤٠٧ق.
٢٦. حلّی، حسن بن یوسف؛ *تحریر الأحكام الشرعیة علی مذهب الإمامیة*؛ قم: مؤسسه امام صادق، ١٤٢٠ق.
٢٧. —؛ *مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة*؛ قم: انتشارات اسلامی، ١٤١٣ق.
٢٨. خطیب، عبدالکریم؛ *التفسیر القرآنی للقرآن*؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
٢٩. خمینی، سید روح الله؛ *کتاب الطهارة*؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار، ١٤٢١ق.
٣٠. خویی، سید ابوالقاسم؛ *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال*؛ [بی جا]:

[بی‌نا]، [بی‌تا].

۳۱. —؛ موسوعة الإمام الخوئی؛ قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸ق.
۳۲. ذهبی، محمد السیدحسین؛ التفسیر والمفسرون؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۳۳. سویزی، علی محمد و علی، راد؛ «روش اجتهادی تفسیر قرآن به قرآن در المیزان»، معرفت؛ ش ۲۱، مهر ۱۳۹۴، ص ۲۸-۱۳
۳۴. سیدان، جعفر؛ «گفت‌وگو با استاد سیدجعفر سیدان»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی؛ ش ۹-۱۰، بهار و تابستان ۱۳۷۶، ص ۳۰۶-۳۱۷.
۳۵. شبیری زنجانی، سیدموسی؛ کتاب نکاح؛ قم: مؤسسه پژوهشی رأی‌پرداز، ۱۴۱۹ق.
۳۶. صادقی، محمد؛ «گفت‌وگو با استاد محمد صادقی تهرانی»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی؛ ش ۹-۱۰، بهار و تابستان ۱۳۷۶، ص ۳۰۵-۲۸۴.
۳۷. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیرالقرآن بالقرآن؛ قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
۳۸. طباطبایی حکیم، سیدمحسن؛ مستمسک العروة الوثقی؛ قم: مؤسسه دارالتفسیر، ۱۴۱۶ق.
۳۹. طباطبایی حکیم، سیدمحمدسعید؛ مصباح‌المنهاج - کتاب الطهارة؛ قم: مؤسسه المنار، [بی‌تا].
۴۰. طباطبایی فشارکی، سیدمحمدبن قاسم؛ الرسائل الفشارکیة؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیرالقرآن؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۲. طبرسی، فضل‌بن حسن؛ مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن؛ تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۴۳. طبری، ابو جعفر محمدبن جریر؛ جامع‌البیان فی تفسیرالقرآن؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.

۴۴. طوسی، محمدبن حسن؛ الخلاف؛ قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۴۵. —؛ الفهرست؛ نجف: المكتبة الرضوية، [بی تا].
۴۶. —؛ تهذیب الأحكام؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۷. عاملی، زین الدین بن علی؛ روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان؛ قم: انتشارات تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۲ق.
۴۸. —؛ مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
۴۹. عبدالنبی، مهدی؛ «تحلیل و نقد نظریه تفسیر قرآن به قرآن»، سمات؛ ش ۷، تابستان ۱۳۹۱.
۵۰. غضنفری، علی؛ «بررسی شیوه تفسیری علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، پیام جاویدان؛ ش ۱، زمستان ۱۳۸۲، ص ۲۷-۱۶.
۵۱. فارسی، حسن بن احمد بن عبدالغفار؛ الحجة للقراء السبعة؛ دمشق: دارالمأمون للتراث، ۱۴۱۳ق.
۵۲. فاضل جواد، جواد بن سعد؛ مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۵۳. فتحی، علی؛ «مبانی قرآنی تفسیر قرآن به قرآن»، معرفت؛ ش ۱۳۶، فرودین ۱۳۸۸.
۵۴. قرشی، سید علی اکبر؛ تفسیر أحسن الحديث؛ تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۷.
۵۵. قرطبی، احمد بن عمر؛ المفهم لما أشكل من كتاب تلخیص مسلم؛ بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۱۷ق.
۵۶. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۵۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۵۸. کرکی، علی بن حسین؛ جامع المقاصد فی شرح القواعد؛ قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۴ق.

٥٩. مالك بن انس، مالك بن عامر الأصبحي المدني؛ المدونة الكبرى؛ بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٥ق.
٦٠. مرتضى، علي بن حسين؛ الانتصار في إفرادات الإمامية؛ قم: انتشارات اسلامي، ١٤١٥ق.
٦١. —؛ المسائل الناصريات؛ تهران: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٤١٧ق.
٦٢. معرفت، هادي؛ «كفت وگو با استاد هادي معرفت»، فصلنامه پژوهش هاي قرآني؛ ش ٩-١٠، بهار و تابستان ١٣٧٦، ص ٢٦٧-٢٨٣.
٦٣. مفيد، محمد بن نعمان؛ المقنعة؛ قم: كنگره جهاني هزاره شيخ مفيد، ١٤١٣ق.
٦٤. نامعلوم؛ فقه الرضاؑ؛ مشهد: مؤسسه آل البيتؑ، ١٤٠٦ق.
٦٥. نجفي، محمد حسن؛ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٤ق.
٦٦. نسفي، نجم الدين محمد؛ تفسير نسفي؛ تهران: سروش، ١٣٦٧.
٦٧. نووي، يحيى بن شرف؛ المجموع في شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي؛ بيروت: دار الفكر، [بي تا].
٦٨. —؛ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج؛ بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢.