

شاخص‌ها و ویژگی‌های تفسیر «التحریر و التنویر»

تاریخ دریافت: ۹۴/۰۲/۱۵

محمد عزتی بخشایش^۱

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۸/۲۰

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد معارف قرآن دانشگاه مفید

چکیده

ابن عاشور از اندیشمندان بزرگ شمال آفریقا است. وی مالکی مذهب، اشعری مسلک متأثر از محمد عبده، احیاگر علم مقاصد الشریعه، متخصص در علوم مختلف، ادیبی چیره دست و مفسری صاحب سبک و در عین حال متعهد به سلف به حساب می‌آید. «التحریر و التنویر» تفسیری جامع، با روش اجتهادی و رویکرد ادبی، مبتنی بر ظریف‌ترین نکات بلاغی، دربردارنده آراء بسیار و از تفاسیر پر مغز اهل سنت به حساب می‌آید. یکی از موضوعات مطرح در حوزه بررسی مبانی و اندیشه‌های تفسیری، کاوش در ابعاد مختلف زندگی مفسر و آثار و ابعاد وجودی شخصیت وی است. هویت و شخصیت مفسر به عوامل گوناگون علمی، تربیتی، جغرافیایی و تاریخی آنان وابسته است. در این مقاله به بررسی شخصیت علمی اجتماعی ابن عاشور خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: ابن عاشور؛ تفسیر؛ تفاسیر معاصر؛ تفاسیر ادبی؛ تفاسیر اجتهادی.

مقدمه

حیات جوامع مدیون اندیشمندانی است که سالیان دراز برای مبارزه با جهل انسان‌ها تلاش کرده‌اند و هدفی جز آگاهی دادن به جامعه را پی نگرفته‌اند. در این میان دانشمندانی که در حوزه علوم دینی فعالیت می‌کنند، به عنوان پایه تحولات به حساب می‌آیند. معمولاً هر اندیشه‌ای که در حوزه علوم انسانی رقم می‌خورد، طوفانی از تحولات را در عرصه‌های دیگر به وجود می‌آورد. دانشمندانی که نقش محوری در تحولات جوامع دارند و شاه‌رگ حیات جوامع وابسته به اندیشه آن‌هاست، زیاد نیستند و چه بسا غبار گمنامی نام آن‌ها را از یادها برده باشد، اما نقش بی‌رنگ آن‌ها، پررنگ‌تر از هر نقشی است.

ابن عاشور از معدود اندیشمندانی است که حیات فرهنگی شمال آفریقا، به ویژه سرزمین تونس و ام‌دار تلاش‌های اوست. او احیاگر فرهنگ عربی - اسلامی در اوج استعمار فرانسه است.

1. Email: m.ezzati@iran.ir

آن هنگام که سلطه فرانسه تا جایی پیش رفته بود که گرفتن شناسنامه فرانسوی برای تونس‌ها مجاز بود و آموزش زبان عربی جای خود را به یادگیری زبان فرانسوی داده بود، ابن‌عاشور با تلاش مضاعف، این سلطه را تا جایی که می‌توانست کم‌رنگ کرد.

گفتار اول: چشم‌اندازی کوتاه به شخصیت ابن‌عاشور

نگاهی به زندگی ابن‌عاشور

محمد طاهر ابن‌عاشور در سال ۱۸۷۸ م مصادف با ۱۲۹۶ ق در تونس به دنیا آمد. جد بزرگ او از مراکش به اسپانیا مهاجرت کرد، ولی به خاطر آزار و اذیت مسیحیان به تونس رفت. خاندان وی در سده‌های ۱۱-۱۴ جزء عالمان و صاحبان مناصب در تونس به شمار می‌آمدند. پدر بزرگ مادری ابن‌عاشور که دارای منصب صدارت بود، تربیت محمد طاهر را به عهده گرفته و او را از همان کودکی با علم و دانش مأنوس ساخت. شیخ محمدالعزیز بوعتور علاوه بر این که پدر بزرگ ابن‌عاشور بود، مقام استادی وی را هم برعهده داشت. محمد طاهر در شش سالگی قرآن و بعضی از متون دیگر را حفظ کرد. وی در سن چهارده سالگی وارد دانشگاه زیتونه شد و بعد از هفت سال یعنی در سال ۱۹۰۰ م فارغ التحصیل شد.

ابن‌عاشور در مدت تحصیل خود علوم زیر را فرا گرفت:

علوم قرآن، قرائت، حدیث، فقه مالکی، اصول، فرائض، سیره، تاریخ، نحو، صرف، لغت، ادب، بلاغت، کلام، منطق، ریاضی، زبان فرانسه و عروض. او بعد از فارغ التحصیل شدن در دانشگاه زیتونه و مدرسه صادقیه، مشغول تدریس شد. ابن‌عاشور در سال ۱۹۷۳ م مصادف با سال ۱۳۹۳ ق درگذشت.

عصر زندگی

عصری که ابن‌عاشور در آن زندگی می‌کرد یکی از دوره‌های ویژه و استثنائی بود. به همین خاطر می‌توان آن دوره را عصر فتنه‌ها و اضطراب‌ها نامید. از طرفی فساد و ضعف، کشور و سیاستمداران تونس را فراگرفته بود و از سوی دیگر دولت‌های خارجی، به ویژه فرانسه در امور داخلی این کشور مداخله می‌کردند. تونس حدود ۷۰ سال تحت استعمار فرانسه بود. استعمار در سال ۱۸۸۱ م شروع شد، یعنی محمد طاهر دوساله بود و در سال ۱۹۵۲ م تونس به استقلال رسید. در زمان استعمار برخی از علما مثل محمد سنوسی حرکت‌های اصلاحی و اعتراضی را علیه وضع موجود به راه انداختند و از طرفی دیگر روشنفکرانی مانند جمال‌الدین

اسدآبادی (م۱۳۱۴)، محمدعبده (م۱۳۲۳) و رشیدرضا (م۱۳۵۴) افکار روشنگرانه‌ای را در مجلات *عروه الوثقی* و *المنار* تبلیغ می‌کردند و این افکار در علمای دانشگاه زیتونه تأثیرات بسزایی داشت. ابن عاشور شیفته اندیشه‌های سیدجمال و محمد عبده بود و این دو تأثیر بسزایی در شخصیت ابن عاشور داشتند.

اوضاع فرهنگی تونس تا زمان استعمار در حالت سنتی و عربی خالص بود. هرچند بعضی حرکت‌های روشنگرانه‌ای مانند تأسیس مدرسه صادقیه انجام گرفته بود، اما وضع غالب افکار سنتی بود. بعد از حضور فرانسه در تونس نظام آموزشی و فرهنگی این کشور به کلی تغییر کرد. در این زمان زبان فرانسه جایگزین زبان عربی شد. سیطره فرهنگ فرانسوی بر این کشور به جایی رسید که گرفتن شناسنامه فرانسوی برای تونسی‌ها قانونی شد. اولین کسی که بعد از این قضایا زبان عربی را در بحث‌های علمی احیاء کرد، ابن عاشور بود.

فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی

ابن عاشور در طول زندگی خود فعالیت‌های علمی و اجتماعی فراوانی داشته است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. استاد دانشگاه زیتونه و مدرسه صادقیه؛ دانشگاه زیتونه حالت سنتی داشت، اما مدرسه صادقیه پرچم دار روشنگری بود.
۲. عضو کمیته اصلاح نظام آموزشی در دانشگاه زیتونه
۳. ریاست دانشگاه زیتونه
۴. نماینده حکومت برای نظارت علمی دانشگاه زیتونه
۵. عضو مجلس اوقاف
۶. شیخ الاسلامی فقه مالکی
۷. مشاور حکومت در امور دینی
۸. منصب قضاء
۹. مقام افتاء
۱۰. عضویت در مجمع لغت عربی دمشق؛ مجمع مهم علمی است که علمای بزرگی از کشورهای مختلف در آن عضو هستند.
۱۲. عضویت در مجمع لغت عربی قاهره

آثار و تألیفات

این عاشور آثار زیادی اعم از مقاله و کتاب از خود به جا گذاشته است. او حدود ۳۹ کتاب تألیف کرده است که بخشی از آن چاپ شده است، اما بخش دیگری هنوز به صورت خطی باقی مانده است. کتاب‌های او را می‌توان در قالب هشت موضوع طبقه بندی کرد: تفسیر، حدیث، فقه، اصول، مطالعات و پژوهش‌های اسلامی، ادبیات (صرف، نحو، لغت، معانی و بیان) تاریخ و تراجم. از مهم ترین آثار وی می‌توان به کتاب‌های زیر اشاره کرد: *التحریر و التنویر؛ مقاصد الشریعه الاسلامیه؛ اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام؛ الیس الصبح بقرب؛ التعلیم العربی الاسلامی؛ دراسه تاریخیه و آراء اصلاحیه؛ تقد علمی لکتاب «الاسلام و اصول الحکم» لعلی عبد الرزاق و کشف المعطی من المعانی و الالفاظ الواقعه فی الموطأ.*

گفتار دوم: تفسیر التحریر و التنویر در یک نگاه

این تفسیر در ۳۰ جلد نوشته شده است و از مهم ترین تفاسیر غرب اسلام و حتی می‌توان گفت از مهم ترین تفاسیر اهل سنت است. نوشتن این تفسیر حدود ۴۰ سال طول کشیده است؛ ابن عاشور در سال ۱۳۴۰ق شروع به نوشتن آن کرده است و در سال ۱۳۸۰ق تفسیر خود را تمام نموده است.

تفسیر التحریر و التنویر از تفاسیر جامع به حساب می‌آید و در آن از علوم مختلفی به صورت مفصل بحث شده است. همچنین ابن عاشور رویکردهای مختلفی در این تفسیر داشته است. اما با این وجود، روش این تفسیر اجتهادی و رویکرد غالب آن ادبی است. ادبیات یا به اصطلاح خود ابن عاشور «قواعد عربیت» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱/۱۶) به صورت کلی که شامل صرف، نحو، لغت، معانی و بیان می‌شود، در این تفسیر نقش ویژه‌ای دارد. یکی از محققین درباره اهمیت ادبیات در تفسیر ابن عاشور می‌نویسد: «لغت در تفسیر التحریر و التنویر از مهم ترین و بارزترین پایه‌هایی است که این تفسیر بر آن قائم شده است و بر ساقه‌های آن ایستاده است، بلکه این طنابی است که ارکان تفسیر ابن عاشور را محکم و قوی و متمایز از سایر تفاسیر کرده است.» (مفتاح العلی، پیشین، ۳۸۵) حتی قالب اجتهادی این تفسیر نیز بر مبنای ادبیات استوار است و هنگامی که مؤلف در بیان استدلال بر چیزی است، با ادبیات استدلال می‌کند؛ به عنوان مثال ایشان برای اثبات جزء سوره نبودن بسمله، به بلاغت قرآن استدلال می‌کند و می‌گوید اقتضای بلاغت این است که یک جمله را بدون کم و کاست در اول هر سوره تکرار نماییم. (ابن عاشور، پیشین، ۱/ ۱۴۰) به هر حال اساس این تفسیر به ترتیب مبتنی بر ادبیات، عقل و اثر است.

برخی از نویسندگان گفته‌اند این تفسیر از تفاسیر قرآن به قرآن است و بعضی از آن‌ها ادعا کرده‌اند این تفسیر از تفاسیر طراز اول قرآن به قرآن به شمار می‌رود. اما اگر دقیق بنگریم خواهیم دید که این ادعا صحیح نیست، زیرا روش تفسیری قرآن به قرآن زیر مجموعه روش اثری است، در حالی که تفسیر التحریر و التنویر اجتهادی است. ابن عاشور در تفسیر آیات، کمتر از آیات دیگر استفاده کرده است و آن را به عنوان استراتژی خود در تفسیر قرآن قرار نداده است و این اندازه کمک گرفتن از آیات موجب نمی‌شود تفسیر ابن عاشور، جزء تفاسیر قرآن به قرآن به حساب آید. یکی از نویسندگان که درباره شخصیت ابن عاشور و روش تفسیر التحریر و التنویر تحقیق مفصّلی انجام داده است، به این نکته مهم گوشزد کرده و معتقد است، این تفسیر خالی از روش قرآن به قرآن است. (مفتاح العلی، پیشین، ۳۳۵) علاوه بر آن، جاهایی هم که از قرآن استفاده کرده است، بیشتر برای استشهاد و تأیید است نه برای تفسیر و تبیین آیات، تا آن را تفسیر قرآن به قرآن بنامیم.

شیوه تفسیری ابن عاشور

در مورد شیوه تفسیری ابن عاشور کتاب‌ها و پایان‌نامه‌های متعددی نوشته شده است. به عنوان نمونه می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

۱. الشیخ محمد الطاهر بن عاشور و منهجه فی تفسیره التحریر و التنویر (دکتر هیبا ثامر مفتاح العلی)
 ۲. منهج الامام الطاهر بن عاشور فی التفسیر التحریر و التنویر (دکتر نبیل احمد صقر)
 ۳. بررسی منهج تفسیری و برخی نوآوری‌های التحریر و التنویر (پایان‌نامه، علی شفیعی)
 ۴. روش ابن عاشور در تفسیر التحریر و التنویر (پایان‌نامه، نصرت خاور نجفی)
 ۵. روش شناسی ابن عاشور در تفسیر التحریر و التنویر (پایان‌نامه، فریده عبودیت)
- شیوه تفسیر ابن عاشور را می‌توان به دو مرحله تقسیم کرد:

الف. ارائه دورنمایی از سوره: ابن عاشور قبل از این که به صورت تفصیلی وارد تفسیر و بررسی آیات یک سوره بشود، ابتدا دورنمایی از سوره ارائه می‌دهد و بعد از آن وارد تفسیر آیات می‌شود. ارائه این دورنما در پنج مرحله انجام می‌گیرد:

۱. نام سوره و وجه نامگذاری آن
۲. مکی و مدنی بودن سوره؛ همراه با استدلال و بررسی تاریخی آن

۳. بیان ترتیب سوره از جهت نزول و بیان سوره قبل و بعد آن

۴. تعداد آیات و بررسی آن

۵. اغراض و مقاصد سوره

ب. بحث گسترده از تک تک آیات: در این مرحله ابن عاشور وارد تفسیر تک تک آیات می‌شود و جزئیات آن‌ها را به صورت گسترده بیان می‌کند. وی در این بخش آیات را تحت هفت عنوان بررسی می‌نماید:

۱. بررسی مفردات (از جهت معنا و ضبط)

۲. معنای جملات و تعیین مراد آن‌ها

۳. راه‌های استعمال فصیح

۴. وجوه اعجاز

۵. نکات بلاغی آیات

۶. اتصال و پیوستگی آیات

بحث‌های کلامی و فقهی در ذیل آیات

ابن عاشور در تفسیرش به بیان وجوه اعجاز، نکات بلاغی، اسالیب استعمال، بیان تناسب و اتصال آیات با یکدیگر، بیان اغراض سوره، بیان مفردات قرآن و ضبط دقیق آن‌ها اهتمام خاصی داشته است.

وی همچنین در مورد شیوه برخورد با نظریات علمای گذشته معتقد است: چگونگی برخورد مردم با آراء علمای سلف به دو صورت است. برخی هر آنچه را علمای سلف معتقد هستند، بدون هیچ چون و چرایی قبول می‌کنند و هیچ چیزی را از آن کم و زیاد نمی‌کنند. برخی دیگر هر آنچه را گذشتگان گفته‌اند، ردّ می‌کنند. هر دو روش اشتباه است و باید راه سوّمی را برگزید و آن راه عبارت است از این که آنچه از علمای گذشته به ما رسیده، با دقت بررسی کنیم، اشکالات آن نظریات را برطرف کرده و موارد لازم را بر آن‌ها بیفزاییم و در نهایت آن را به عنوان نظریه نهایی قبول و عرضه کنیم، زیرا چشم‌پوشی از فضایل آن‌ها کفران نعمت است. (ابن عاشور، پیشین، ۷/۱)

ابن عاشور در تفسیرش مباحث فقهی را در حد آیات الاحکام مطرح کرده است و با اجتهاد کامل وارد بررسی آن‌ها شده است. اما در مورد مسائلی که خارج از آیات الاحکام است وارد بحث نشده است، زیرا وی معتقد است تفسیر نیازی به فقه ندارد. (همان: ۲۴) وی در مورد مسائل اعتقادی نیز چنین نظری دارد، ولی در عین حال با تفصیل بیشتری وارد این مسائل شده است. (همان)

اشاره شد که این تفسیر از تفاسیر اجتهادی است؛ چرا که ابن‌عاشور در این تفسیر از عقل در قالب‌های مختلف برای تفسیر آیات کمک گرفته است. بیشتر استدلال‌های او در قالب ادبیات، کلام و فقه است. وی در نهایت تفسیر خودش را این چنین توصیف می‌کند: «ساوی هذا التفسیر علی اختصاره مطولات القماطیر، ففیه أحسن ما فی التفاسیر، و فیه أحسن مما فی التفاسیر.» (همان)

می‌توان چارچوب تفسیر التحریر و التنبؤیر و همچنین نظریات ابن‌عاشور درباره علم تفسیر را از مقدمات دهگانه (همان: ۹-۱۲۸) این تفسیر به دست آورد. ابن‌عاشور قبل از آن که به تفسیر آیات بپردازد مطالب مهم و پرثمری را در قالب ده مقدمه بیان نموده و سعی کرده است تفسیر خود را بر این مقدمات پی‌ریزی کند. اوتقریباً در طول تفسیرش به این مقدمات پایبند مانده است.

مباحث بلاغی و همچنین مباحث کلامی در تفسیر ابن‌عاشور به صورت وسیع مطرح شده است، به همین خاطر در ادامه برای آشنایی بهتر با این تفسیر نگاهی کوتاه به این دو بحث می‌اندازیم:

الف) مباحث بلاغی التحریر و التنبؤیر

تفسیر التحریر و التنبؤیر یکی از منابع بسیار مهم در بحث بررسی بلاغت قرآن است. ابن‌عاشور با تبخّر خاص خود در مباحث ادبی و با اطلاع کامل از اقوال علمای معانی و بیان مسائل بلاغی قرآن را به صورت دقیق بررسی و تحلیل نموده است. این مفسّر تونسوی در مقدمه دهم تفسیرش وقتی وجوه اعجاز قرآن را تبیین می‌کند، وجه اول را به مباحث بلاغی قرآن اختصاص می‌دهد. وی در این بخش فهرستی از مباحث بلاغی قرآن را متذکر می‌شود و در مورد تشبیه و استعاره می‌گوید: این دو نزد عرب جایگاه بلند و قدر اعلائی در باب بلاغت دارند. بدین وسیله امرأ القیس بر شعرای عرب فائق آمد. ابن‌عاشور می‌نویسد تشبیهات و استعارات قرآن عرب را ناتوان و عاجز ساخته است، مانند «وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا» (مریم/۴) و «وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ» (اسراء/۲۴) و «وَ آيَةُ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ» (یس/۳۷) و «انلعي ماءك» (هود/۴۴) و «صِبْغَةَ اللَّهِ» (بقره/۱۳۸) (ابن‌عاشور، پیشین، ۱۰۷)

ابن‌عاشور در این تفسیر علاوه بر بیان نکات بلاغی آیات، مباحث بسیار مهم نظری علم معانی و بیان را هم مطرح کرده است. در ادامه به دو نمونه اشاره می‌کنیم:

۱. یکی از مسائلی که می‌توان به آن اشاره کرد، مسأله استعمال لفظ در بیش از یک معناست، اعم از این که هر دو معنا حقیقی باشند و یا هر دو مجازی باشند و یا این که یکی حقیقی و دیگری مجازی باشد. این بحث از مباحث الفاظ اصول ماست که ریشه آن به مباحث ادبی برمی‌گردد. ابن‌عاشور این نوع استعمال را جایز می‌داند. وی در مقدمه نهم

تفسیرش به این نکته اشاره کرده است. (همان: ۹۶) او در مجاز مرسل نیز این مبنا را پذیرفته‌اند و ذیل آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْبِغُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَفَاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (نور / ۴۱) این مسأله را مطرح نموده‌اند. ابن عاشور می‌گوید: کلمه «يَسْبِغُ» در این آیه هم در معنای حقیقی استعمال شده است و هم معنای مجازی آن مورد نظر است. تسبیح عقلا تسبیح حقیقی است و از این جهت این استعمال حقیقی است. اما تسبیح پرنده از باب مجاز مرسل است که بر تنزیه دلالت می‌کند. بنابراین، یک کلمه در یک جمله به هر دو طریق استعمال شده است. او برای تأیید این مطلب شاهی می‌آورد و آن جمله دوم همین آیه است. در این جمله هم لفظ «صلاه» به کار رفته است و هم لفظ تسبیح استفاده شده است و این اختلاف در تعبیر برای مراعات حال دو گروه (عقلا و پرنده) است. از این رو بر تسبیح عقلا «صلاه» که به معنای دعا است، اطلاق شده است و چون نمی‌شد «صلاه» را در حق پرنده اطلاق کرد، حتی به صورت مجاز، برای پرندگان تنها لفظ تسبیح باقی ماند و آن را مجازاً بر پرنده اطلاق کرد. (ابن عاشور، پیشین: ۱۸ / ۲۰۶)

۲. ابن عاشور در تفسیرش در جاهای متعددی وارد بحث استعاره و انواع آن شده است. یکی از مباحثی که ابن عاشور آن را در بحث ترشیح استعاره مطرح کرده است و در عین حال کتب مشهور علم مانند اسرار البلاغه جرجانی، مفتاح العلوم سکاکی، تلخیص مفتاح العلوم خطیب قزوینی و مطول تفتازانی از آن مسأله خالی هستند، بحث تقسیم ترشیح بر دو نوع است. ابن عاشور در جاهای متعددی ترشیح را به دو بخش تقسیم نموده است:

الف) گاهی اوقات ترشیح و ملائم مستعارمنه در معنای حقیقی خودش استعمال می‌شود که در این صورت فقط تقویت مجاز از آن استفاده می‌شود، مانند: «هو اسد دامی البرائن» و یا جمله «والموتى يبعثهم الله» در آیه «إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» (انعام / ۳۶) که به یک وجه «يبعثهم الله» به معنای حقیقی استعمال شده است و ترشیح برای موتی است. (ابن عاشور، پیشین: ۱ / ۲۹۶ و ۶ / ۸۲)

ب) گاهی اوقات علاوه بر آن که ترشیح برای استعاره اولی است، خودش نیز استعاره دیگری است، یعنی همین ترشیح که ملائم مستعارمنه در استعاره اولی است، در عین حال استعاره است از ملائم مستعارمنه برای ملائم مستعارله و به آن تشبیه شده است. مانند آیه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا كَذَٰلِكَ يَبِينُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ»

(آل عمران / ۱۰۳) در این آیه «اعتصموا» استعاره از «التوثیق للدين» است و «جبل» هم ترشیح برای مستعارمنه (اعتصموا) است و در عین حال همین «جبل» استعاره است برای دین و دین هم ملائم مستعارله است. بنابراین، «جبل» علاوه بر آن که ملائم مستعارمنه است، استعاره برای ملائم مستعارله هم هست. (ابن عاشور، پیشین: ۱ / ۲۹۶ و ۳ / ۱۷۵)

ابن عاشور همین قسم را نیز به دو بخش دیگر تقسیم کرده است:

۱. این استعاره دوم که ترشیح برای استعاره اول بود، استقلال دارد. یعنی اگر استعاره اول هم نباشد باز همین ترشیح استعاره بودنش به عنوان یک استعاره مستقل حسن است و در استعاره بودنش نیازی به استعاره اولی ندارد. مانند عبارت «و ما ربحت تجارتهم و ما کانوا مهتدین» در آیه ۱۶ سوره بقره.

۲. استعاره دوم که ترشیح برای استعاره اولی است، زمانی می‌تواند استعاره باشد و استعاره بودنش حسن است که استعاره اولی وجود داشته باشد. به بیان دیگر استعاره دومی تابع استعاره اولی است مانند این شعر:

و ما أُمُّ الرُّدِّينِ و ان أَدَلَّتْ بعالمه باخلاق الکرام
اذا الشيطان قصَّع فی قفاها تنفقناه بالجبل التَّوَّام (همان: ۱ / ۲۹۶)

ب) مباحث کلامی التحریر و التنویر

ابن عاشور مانند اکثر علمای اهل سنت اشعری مسلک است و کتاب‌هایی را که در دوران تحصیلش آموخته همگی از منابع مهم این مسلک هستند. علاوه بر آن اکثر مستندات و منابع ابن عاشور در مسائل اعتقادی التحریر و التنویر مانند آراء ابوبکر باقلانی، شرح مقاصد تفتازانی و العواصم ابن عربی از کتاب‌های مهم اشاعره است. اما او جزء اشاعره‌ای است که به عقل اهمیت زیادی داده و سعی کرده‌است، این مباحث را به صورت منطقی و عقلانی تحلیل کند و این در سایه آشنایی وی با محمد عبده و اوضاع ویژه آن دوران است. تلاش ابن عاشور درست‌تر تفسیرش بر آن است که آراء اشاعره گذشته را منطقی جلوه دهد و به مخاطب بقبولاند که نظریات بزرگان اشاعره در گذشته عقلانی بوده‌اند. وی بیشتر اوقات به مخالفت با اقوال معتزلی‌ها اقدام کرده و آن‌ها را باطل جلوه داده است.

ابن عاشور برخلاف مسائل فقهی که در تفسیر آیات زیاد به آن‌ها پرداخته است، مسائل کلامی را به تفصیل بررسی کرده است. او در تفسیر برخی از آیات شخصیت اشعری‌گری خود را دخالت داده است و همچنین شخصیت سنی‌گری خویش را در مقابل شیعه در مقام تفسیر آیات نمایان کرده است. در ادامه بحث به چند نمونه از این موارد اشاره می‌کنیم:

۱. یکی از مسائلی که از قدیم معرکه آراء و انظار نحله‌های فکری بود، بحث رؤیت خدا است. در قرآن کریم برخی آیات وجود دارد که توهم امکان رؤیت خدا را در ذهن‌ها ترسیم می‌کند. براساس این آیات و برخی احادیث مانند حدیثی که جریر از پیامبر نقل می‌کند و می‌گوید: «كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ نَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ قَالَ إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تَضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ...» (بخاری جعفی، بی تا: ۹ / ۱۵۶) نزد پیامبر ﷺ زمانی که به ماه شب چهارم نگاه می‌کرد، نشسته بودیم که فرمودند: شما پروردگارتان را همان طوری که این ماه را می‌بینید، خواهید دید؛ در دیدن پروردگارتان اختلاف نخواهید داشت.» برخی از مسلمانان قائل به رؤیت خدا در دنیا و آخرت شده‌اند و برخی دیگر از جمله اشاعره قائل به رؤیت خداوند متعال در آخرت شده‌اند. در مقابل، برخی از جمله امامیه و معتزله رؤیت را نفی کرده‌اند.

ابن‌عاشور در چند جا این مسأله را مطرح کرده و سعی کرده است حقیقت بحث را روشن نماید. ولی با وجود این حرف‌های وی در این زمینه مضطرب بوده و این اضطراب نشانه ابهام مسأله برای خود ایشان است. او تصریح می‌کند که باید علم به حقیقت مسأله را به خداوند واگذار نماییم. (ابن‌عاشور، پیشین: ۶ / ۲۵۲ و ۸ / ۲۷۵)

ابن‌عاشور معتقد است رؤیت خداوند در این دنیا برای انسان‌ها محال است، زیرا خداوند برتر از آن است که دیدگان مخلوقات بر او احاطه داشته باشد. آنچه از نظر ابن‌عاشور مورد اختلاف است سه مسأله است (همان: ۶ / ۲۵۱)

۱. جواز یا عدم جواز رؤیت خدا در آخرت

۲. وقوع رؤیت خدا در این دنیا برای پیامبر اسلام

۳. رؤیت درخواستی حضرت موسی علیه السلام

جواز یا عدم جواز رؤیت خدا در آخرت

ابن‌عاشور معتقد است آیاتی که رؤیت در این دنیا را نفی می‌کنند، هیچ دلالتی بر نفی آن در آخرت ندارند. بنابراین، آیاتی مانند «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام / ۱۰۳) شامل رؤیت اخروی نمی‌شوند. از نظر صاحب تفسیر التحرير و التنوير رؤیت اخروی با رؤیت موجود در دنیا متفاوت است. او ابتدا آراء اشاعره و معتزله را بیان می‌کند و در مرحله بعد در مقام داوری می‌گوید چند چیز مورد اتفاق است:

۱. همه معتقد به وجوب تنزیه خداوند از مقابله و جهت داشتن هستند.
 ۲. هم معتزله و هم اشاعره معتقدند که انکشاف تام خداوند متعال برای مؤمنان در آخرت رخ خواهد داد.
 ۳. همه معتقد به امتناع رؤیت جسمانی (ترسیم صورت مرئی در چشم یا اتصال شعاع خارجی از چشم به مرئی) خداوند متعال هستند. (ابن عاشور، پیشین: ۶ / ۲۵۲)
- ابن عاشور بعد از بیان این مطالب می‌گوید: باید اجمالاً بر امکان رؤیت در آخرت ایمان داشته باشیم، اما غیر از این چیز دیگری ثابت نمی‌شود. (همان: ۲۵۲) وی می‌گوید: ظاهر ادله (آیات و روایات) صرف نظر از کیفیت رؤیت، جواز اصل رؤیت را ثابت می‌کند، اما این اثبات به صورت قطعی نیست، بلکه قابل خدشه است، همان طوری که معتزله آن‌ها را تأویل کرده‌اند. (همان: ۲۹ / ۳۲۸)
- او ذیل آیه ۱۴۳ اعراف بعد از بیان جواز رؤیت در آخرت، به اشکال معتزله اشاره می‌کند و می‌گوید ما نیز قبول داریم که «لن» برای نفی ابد و تاکید نفی در آینده دلالت می‌کند، اما این مطلب هیچ منافاتی با جواز رؤیت در آخرت ندارد، زیرا غایت این نفی همین دنیاست و «لن» نفی ابد در این دنیا می‌کند.
- ابن عاشور در مقام بیان آراء مختلف به چند دسته اشاره می‌کند و بعد از بیان آن‌ها، به بررسی اقوال معتزله و اشاعره می‌پردازد و می‌گوید: معتزله رؤیت خدا در آخرت را به کلی نفی کرده‌اند و ادله‌ای که ظاهرشان دال بر جواز است، به صورت‌های گوناگون مانند مجاز، اشتراک و تقدیر گرفتن محذوف تأویل نموده‌اند. چون ظاهر ادله جواز رؤیت معارض با اصول عقیدتی آن‌ها بود، دست از ظهور این ادله برداشتند.
- اشاعره جواز را پذیرفته‌اند و برای ادعای خود ادله و استدلال‌هایی را آورده‌اند. از نظر ابن عاشور اشاعره نتوانسته‌اند به صورت کامل ادعای خود را ثابت کنند. (همان: ۳۲۹) صاحب تفسیر *التحریر و التنبؤ* در ادامه می‌گوید نزاع بین این دو گروه لفظی است. «و قد یؤول الخلاف بین الفریقین إلى اللفظ، فإن الفریقین متفقان على استحالة إحاطة الإدراک بذات اللّٰه و استحالة التحیز، و أهل السنة قاطعون بأنها رؤیة لا تنافی صفات اللّٰه تعالی» (همان: ۲۷۵/۸) همانا اختلاف بین این دو گروه، به اختلاف لفظی بر می‌گردد، هر دو گروه استحاله احاطه ادراک را به ذات خدا و استحاله تحیز را قبول دارند و اهل سنت [اشاعره] قاطعانه می‌گویند که این رؤیت، رؤیتی است که منافاتی با صفات خداوند متعال ندارد.

ابن عاشور معتقد است، هیچ یک از معتزله و اشاعره نتوانسته‌اند برای ادعای خود استدلالی را بیاورند که بی‌اشکال باشد و همچنین هر یک از طرفین اشکالاتی را که علیه یکدیگر مطرح نموده‌اند، کامل نبوده است. از این رو، ابن عاشور می‌گوید: «و بهتر است کیفیت رؤیت را به علم خداوند واگذار نماییم؛ همان طوری که سایر متشابهات مربوط به شوون خالق را باید به علم خداوند واگذار نماییم، و این معنای قول گذشتگانمان است که می‌گویند «إنها رؤیة بلا کیف» و این عبارت، عبارت حقی است که جامع است، هر چند معتزله از این عبارت بدشان بیاید.» (همان: ۲۹ / ۳۲۹) از عبارت ابن عاشور می‌توان به دست آورد که او همان نظر سلف را دارند و ایمان به ظاهر و اجمال قرآن را لازم می‌دانند.

وقوع رؤیت خدا در این دنیا برای پیامبر اسلام

بین علمای اهل سنت اختلاف هست که آیا پیامبر مکرّم اسلام خداوند را در این دنیا دیده است یا نه؟ ابن عاشور بعد از بیان این مطلب می‌گوید: عده‌ای از صحابه از قبیل عایشه، ابن مسعود و ابوهزیره قائل به نفی شده‌اند و برای ادعای خود تمسک به عموم آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام/۱۰۳) شده‌اند که عمومیت آن پیامبر را هم شامل می‌شود. اما جمهور آن را در حق پیامبر جایز می‌دانند و ابی بن کعب و ابن عباس قائل به این قول شده‌اند. ابن عاشور می‌گوید: در مورد این مطلب از پیامبر سؤال شد، پیامبر در جواب به پاسخی اشاره کردند که روات در لفظ آن پاسخ اختلاف نموده‌اند. در حقیقت خداوند به وسیله این اختلاف حقیقت امر را بر مردم پوشیده نگه داشت. (ابن عاشور، پیشین: ۶ / ۲۵۲)

رؤیت درخواستی حضرت موسی علیه السلام

مسأله مهم دیگری که در این جا مطرح است، رؤیت درخواستی حضرت موسی علیه السلام است. حضرت موسی که از خداوند درخواست رؤیت نمود، چه نوع رؤیتی مدّ نظرش بود؟ آیا منظور حضرت همان رؤیت معمول این دنیا که به وسیله چشم انجام می‌پذیرد، بود یا رؤیتی که به عقیده اهل سنت در آخرت رخ خواهد داد و لایق ساحت قدسی پرودگار است، مورد نظر حضرت موسی علیه السلام بود؟ و یا این که اصلاً سؤال از رؤیت در واقع درخواست خود حضرت موسی نبود، بلکه بیان درخواست بنی اسرائیل بود؟ قرآن درخواست بنی اسرائیل را این گونه بیان می‌کند «وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً» (بقره/۵۵)

ابن‌عاشور از این سه، گزینه دوم را می‌پذیرد و معتقد است هیچ شکی نیست که سؤال حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام مربوط به رؤیتی است که لایق ذات قدسی خداوند متعال می‌باشد و این مثل رؤیتی است که به عقیده او خداوند در آخرت وعده آن را به مؤمنان داده است. بنابراین، درخواست حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام نه بر محور رؤیت معمول این دنیا است و نه بیان درخواست بنی‌اسرائیل، بلکه حضرت موسی همان رؤیت موعود در آخرت (به عقیده اهل سنت) را در این دنیا درخواست نموده است. (ابن‌عاشور، پیشین: ۸ / ۲۷۵)

متأسفانه ابن‌عاشور از انکار حق اهل‌بیت، از بقیه علمای سنی عقب نمانده و تمام آیاتی که در مورد آن بزرگواران نازل شده را، با ادله واهی به معانی دیگر تأویل کرده است. در ادامه به چند مورد اشاره می‌کنیم:

الف) وی در تفسیر آیه «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری/۲۳) از یک قاعده نحوی استفاده کرده است و آن را طوری تفسیر نموده که اهل‌بیت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خارج از محدوده دلالتی آیه قرار گرفته است. ابن‌عاشور عبارت «الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» را این‌گونه معنا می‌کند: «هیچ اجری از شما نمی‌خواهم مگر مودت خودم را به خاطر خویشاوندی که بین ما (قریش) وجود دارد.» او در این باره می‌نویسد: «کلمه فی برای ظرفیت مجازی است، چون مجرور آن، یعنی قربی صلاحیت ندارد مظلوف باشد و ظرفیت مجازی در این جا به معنای تعلیل است و این معنا برای حرف فی زیاد عارض می‌شود، مانند «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ» (حج/۷۸) و قربی مانند رجعی و بشری، اسم مصدر است و به معنای خویشاوندی است. خدا می‌فرماید: «وَأْتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ» (اسراء/۲۶) بنابراین، معنای آیه چنان که نظم آن می‌طلبد، این‌گونه است: برای قرآن هیچ اجری از شما نمی‌خواهم مگر این که مرا دوست بدارید. یعنی با من معامله دوستی انجام دهید نه معامله دشمنی، به خاطر خویشاوندی که بین ما (قریش) وجود دارد.» (ابن‌عاشور، پیشین: ۲۵ / ۱۴۶)

ب) صاحب تفسیر/التحریر و التنویر وقتی به آیه تطهیر در سوره احزاب می‌رسد با یک استدلال نحوی این آیه را مربوط به زنان پیامبر می‌داند و احادیثی را که در این باره وارد شده است مردود یا خارج از مدلول آیه می‌داند. ایشان در این باره می‌نویسد:

«آیه تطهیر متصل است به آیات ما قبل، چون این آیه تعلیل برای اوامر و نواهی است که در آیات قبلی ذکر شد. همانا کلمه «أَئِمَّا» ربط ما بعد به ما قبل را افاده می‌کند، زیرا حرف «ان» جزء کلمه «أَئِمَّا» است و «ان» یکی از شوونش این است که مانند فاء سببیت، غنی می‌کند همان‌گونه که شیخ عبدالقاهر بیان کرده است. پس معنای آیه این گونه می‌شود: خدا شما را به

اوامری که گفته شد امر کرده است و از نواهی که ذکر شد نهی نموده است، چون او خواسته که شما از نقایص پیراسته باشد و به کمالات آراسته شوید.» (همان: ۲۱ / ۲۴۶)

او در ادامه «بیت» را توضیح می‌دهد و می‌گوید: منظور از «بیت»، بیت زنان پیامبر هست و زنان پیامبر اهل این بیت هستند. وی آیه بعد را که می‌فرماید: ﴿وَ اذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ (احزاب/۳۴)، تأیید بر این مطلب می‌گیرد و در پایان می‌گوید:

«منظور از اهل بیت زنان پیامبر ﷺ می‌باشد و خطاب متوجه به آن‌هاست. همچنین آیات قبلی و بعدی نیز مربوط به زنان پیامبر ﷺ هست و کسی در این شکی ندارد و صحابه پیامبر ﷺ و تابعین نیز، از آیات، زنان پیامبر ﷺ را فهمیده‌اند.» (ابن عاشور، پیشین: ۲۱ / ۲۴۵)

این مقاله در مقام نقد آراء ابن عاشور نیست، از این رو، فقط به این جمله اکتفا می‌کنیم که اکثر مفسران اهل سنت احادیث زیادی را در تأیید دخول پنج تن آل عبا تحت آیه مورد بحث ذکر کرده‌اند و آن احادیث را قبول کرده‌اند. از جمله، ابن کثیر در تفسیرش (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ ق: ۳۶۵/۶) و آلوسی در روح المعانی (آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۱۱ / ۱۹۴)

متأسفانه ابن عاشور در تمام آیاتی که در مورد اهل بیت (علیهم‌السلام) نازل شده است، از این گونه اشکال تراشی‌های بی‌مورد انجام داده است. حتی شأن نزول آیه مباهله را که قریب به اتفاق مفسران اهل سنت از قبیل زمخشری درکشاف (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۱ / ۳۶۸)، فخر رازی در مفاتیح الغیب (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ ق: ۸ / ۲۴۷)، ابن کثیر در تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر، پیشین، ۴۷ / ۲)، سیوطی در الدر المنثور (سیوطی، ۱۴۰۴ ق: ۲ / ۳۸)، آلوسی در روح المعانی (آلوسی، پیشین، ۱۸۱ / ۲) و زحیلی در التفسیر المنیر (زحیلی، ۱۴۱۸ ق: ۳ / ۲۴۸) مربوط به پنج تن آل عبا دانسته‌اند، به نحوی توجیه کرده است. عجیب‌تر این که ابن عاشور در تفسیر معمولاً از نظریات ابن عطیه در المحرر الوجیز، قرطبی در جامع لأحكام القرآن و ابن عربی در أحكام القرآن پیروی می‌کند و این مفسران شأن نزول این آیه را مربوط به پنج تن آل عبا دانسته‌اند (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ ق: ۱ / ۴۴۷ و ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۲۷۵ و قرطبی، ۱۳۶۴ ش: ۴ / ۱۰۴)، حال آن که ابن عاشور برخلاف نظر آن‌ها قائل شده است. (ابن عاشور، پیشین: ۳ / ۱۱۴)

ویژگی‌های تفسیر التحریر و التنویر

ویژگی‌های هر تفسیری می‌تواند معیاری برای تشخیص نوع شخصیت مفسر، توانمندی‌های مفسر، مسائل مطرح شده برای وی، اهداف مفسر برای نگارش تفسیر، علمیت و

به طور کلی جایگاه تفسیر مورد نظر در بین تفاسیر و مسائلی از این دست باشد. از این رو، دست‌یابی به ویژگی‌های کتب تفسیری نقش ویژه‌ای در شناخت و معرفی آن کتاب‌ها دارد. بی‌شک تفسیر *التحریر و التنبؤیر* جزء برترین‌های حوزه علم تفسیر است. این برتری مدیون ویژگی‌ها و خصوصیات است که در این تفسیر موجود است و حتی برخی از این ویژگی‌ها، بی‌نظیر هستند. اگر این ویژگی‌ها و خصوصیات در تفسیر ابن‌عاشور نبود، این تفسیر نیز همانند بیشتر تفاسیر در بین صدها تفسیر دیگر هضم می‌شدند و چنین نمودی نداشتند. برای شناخت بهتر این تفسیر لازم است به صورت مختصر برخی از این ویژگی‌ها بیان شود.

۱. ادبیات و علوم عربیّت: اولین و مهم‌ترین ویژگی تفسیر *التحریر و التنبؤیر* مباحث ادبی و به اصطلاح خود ابن‌عاشور علوم عربیّت است. همه صاحب‌نظران آن هنگام که پیرامون تفسیر *التحریر و التنبؤیر* لب‌به‌سخن می‌گشایند، برجسته‌ترین ویژگی آن را مباحث ادبی می‌دانند. ادبیات به معنای عام و به اصطلاح علوم عربیّت شامل لغت، شعر، راه‌های استعمال عربی، معانی، بیان، صرف و نحو می‌شود. این مفسر آفریقایی انصافاً در قله این علوم ایستاده است. اما در بین این علوم دو فنّ معانی و بیان در *التحریر و التنبؤیر* نمود ویژه‌ای دارند و این ناشی از هدف مؤلف آن در تدوین *التحریر و التنبؤیر* می‌شود. وی در این باره می‌نویسد: «و لکن فنّی از فنون قرآن هست که هیچ‌آیه‌ای از قرآن خالی از نکات دقیق و ظریف آن نیست که عبارت از فن بلاغت است. هیچ‌یک از مفسران تفسیرشان را به این فن اختصاص نداده‌اند، درحالی که به فنون دیگر پرداخته‌اند. به همین خاطر بر خود لازم دیدم که هر وقت نکته‌ای از نکات این فنّ در آیات قرآنی به ذهنم خطور کرد در حدّ فهم خودم تذکر دهم.» (همان: ۱ / ۸)

۲. مقدمات دهگانه: از خصوصیات کم‌نظیر تفسیر ابن‌عاشور و از شاهکارهای ابن‌عاشور در *التحریر و التنبؤیر*، مقدمات دهگانه است. ابن‌عاشور در این مقدمات، مباحث کلیدی علم تفسیر را نسبتاً مفصل و به صورت تحلیلی بیان کرده است و چارچوب تفسیر خود را در این مقدمات مشخص کرده است. صاحب‌التحریر و التنبؤیر در این مقدمات مباحثی از قبیل چیستی تفسیر و تأویل، نیازمندی‌های تفسیر، اغراض مفسر، تفسیر مآثور و تفسیر به‌رأی، جایگاه اسباب نزول در تفسیر آیات، نقش قرائت‌های مختلف در علم تفسیر، اسلوب قرآن در نقل قصص و فوائد قصه، مسائل مربوط به اسامی قرآن و آیات و سوره‌ها و نقش آن‌ها در تفسیر، گستره جملات قرآنی از جهت القاء معنا و اعجاز قرآن و ارتباط آن با تفسیر را مورد بحث و بررسی قرار داده است.

۳. **اهتمام به دیدگاه‌ها و اقوال مختلف:** شاخصه دیگری که التحریر و التنویر را از بیشتر تفاسیر متمایز کرده است، وجود اقوال و وجوه مختلف و متضاد در آن است. تعدّد و ذکر اقوال مختلف در تفسیرالتحریر و التنویر منحصر به یک حوزه نمی‌شود، بلکه ابن‌عاشور در بیشتر حوزه‌هایی که وارده شده است، اقوال و وجوه مختلفی را درباره مسائل آن حوزه بیان کرده است. این ویژگی را در تفاسیر دیگر کمتر می‌بینیم؛ زیرا اگر تعدّد اقوالی هم در آن کتب تفسیری باشد منحصر به یک یا دو حوزه می‌شود. اما ابن‌عاشور زمانی که وارد مباحث اعتقادی می‌شود همچون یک متکلم طراز اول و مسلط به اقوال و وجوه متعدّد سخن می‌گوید. آن هنگام که وارد مسائل فقه و اصول می‌شود همانند فقیهی تمام عیار اقوال مختلف را بررسی می‌کند. زمانی که وارد مباحث ادبی می‌شود، مانند یک ادیب زبردست و صاحب نظر، نظریات مختلف را مطرح کرده و اقوال را به چالش می‌کشد.

۴. **توجه به مقاصد الشریعه:** یکی از مبانی مهم فکری ابن‌عاشور، بحث مقاصد شریعت است. بحث مقاصد جایگاه ویژه‌ای را در استنباط احکام دارد. منظور از مقاصد شریعت، یعنی اهداف و غایات کلی فقه و شریعت. مقاصد شریعت به صورت کلی به فقه نگاه می‌کند. امام الحرمین جوینی (۴۷۸ق) از پیشتازان این اندیشه به حساب می‌آید. بعد از وی غزالی (۵۰۵ق) این بحث را در کتاب *المستصفی فی علم الاصول* با مطرح کردن بحث ضروریات، حاجیات و تحسینیات پیگیری کرد. فخرالدین رازی (۶۰۶ق) و آمدی (۶۳۱ق) نیز در کتاب هایشان اشاراتی به این مسأله داشتند. اما در اواسط قرن هفتم با ظهور عزّ بن عبد السلام (۶۶۰ق) این بحث به صورت گسترده مطرح شد. ایده وجود مصالح و مفاسد در تمام احکام دین از ایده‌هایی است که وی درباره آن به تفصیل سخن گفته است. قرافی (۶۸۵ق) و طوفی (۷۱۶ق) نیز در گسترش این مسأله بی‌تأثیر نبودند. بعد از این‌ها نوبت به ابن تیمیه (۷۲۸ق) و شاگردش ابن قیم (۷۵۱ق) رسید تا در پیشرفت این بحث سهمی داشته باشند. در قرن هشتم شاطبی (م ۷۹۰) در کتاب *الموافقات* این بحث را به اوج خود رساند و یک جلد از این کتاب را به بحث مقاصد الشریعه اختصاص داد. از این رو، بحث مقاصد با نام شاطبی گره خورده است و از او به عنوان معلّم اول در بحث مقاصد یاد می‌کنند. اما بعد از شاطبی این بحث را کد ماند و چندین قرن کسی این بحث را مطرح نمود تا این که محمدعبده با دیدن کتاب *الموافقات* شاطبی، بحث مقاصد شریعت را جزء بحث‌های مهم دانست و شاگردان خود را به پی‌گیری این بحث مشتاق نمود. ابن‌عاشور که شیفته افکار محمد عبده بود، این بحث را با افکار محمد

عبده مبنی بر توجه کردن به روح قرآن و اسلام، منطبق یافت و این مسأله را پی‌گیری نمود. ابن‌عاشور با نوشتن کتاب *مقاصد الشریعه* بحث مورد نظر را در قرن ۱۴ که از زمان شاطبی راکد مانده بود، احیا کرد. وی معتقد بود که باید این بحث را جایگزین علم اصول کرد، به همین خاطر از این بحث به عنوان علم مقاصد الشریعه یاد می‌کرد. (حسنی، ۱۴۲۶ق: ۴۱-۷۲ و ابن‌عاشور، ۱۴۲۱ق: ۱۴۴) شاید ابن‌عاشور اولین کسی است که در این فن کتاب مستقل نوشت (عمر بن صالح بن عمر، ۱۴۲۳ق: ۱۳۶) از همین روست که عبد المجید النجار در ابتدای کتابش ابن‌عاشور را شیخ المقاصدیین در عصر حاضر می‌داند، همان گونه که شاطبی شیخ المقاصدیین در گذشته بود. (نجان، ۲۰۰۸م: ۱۴)

ابن‌عاشور در مقدمه کتاب *مقاصد الشریعه* هدف خویش را در تدوین این کتاب، کاستن از اختلافات علمای فقه و اصول می‌داند و معتقد است چون در علم اصول مسائل قطعی و اجماعی اندک است، در نتیجه علما در احتجاجات خود به نظر مشترکی نمی‌رسند، از این رو این کتاب را نوستم تا از شدت اختلافات کاسته شود. (ابن‌عاشور، پیشین: ۱۶۵)

بحث مقاصد شریعت و اغراض شارع یکی از زیربناهای اصلی تفسیر ابن‌عاشور است و ایشان در جاهای حساس به اغراض و مقاصد شارع استدلال می‌کند. ابن‌عاشور در کتاب *مقاصد الشریعه* دومین راه اثبات مقاصد شریعت را آیات قرآنی می‌داند. وی در پایان این بحث می‌نویسد: ﴿وَاللَّهُ لَا يَخِبُ الْفَسَادَ﴾ (بقره/۲۰۵)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (نساء/۲۹)، ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ﴾ (مائده/۹۱) در تمام این آیات به مقصد شرعی تصریح و یا اشاره شده است. (همان: ۱۹۳)

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت روشن می‌شود که تفسیر التحریر و التنویر از تفاسیر بسیار ارزنده و جامعی است که گوی سبقت را از بیشتر تفاسیر ربوده است و حاوی مطالب پرمغز زیادی است. ابن‌عاشور در تفسیرش از روش اجتهادی با رویکرد ادبی برای رمزگشایی آیات استفاده کرده است. مباحث ادبی و کلامی در این تفسیر به صورت گسترده مطرح شده است. این تفسیر چنانکه مؤلف آن در این باره می‌نویسد: «ساوی هذا التفسیر علی اختصاره مطولات القماطیر، فقیه احسن ما فی التفاسیر، و فیه احسن مما فی التفاسیر»

منابع

١. قرآن کریم
٢. آلوسی، سید محمود، (١٤١٥ق) روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول؛
٣. ابن عاشور، محمد بن طاهر (١٤٢٠ق)، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه تاریخ، چاپ اول؛
٤. ————— (١٤٢١ق) مقاصد الشریعه الاسلامیه، اردن، دارالنفاث، تحقیق: المیساوی، محمد، چاپ دوم؛
٥. ابن عربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر [بی تا]، أحكام القرآن، دار إحياء الكتب العربیه؛
٦. ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب، (١٤٢٢ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیه؛
٧. ابن عمر، عمر بن صالح، (١٤٢٣ق)، مقاصد الشریعه عند الامام عز بن عبد السلام، اردن، دارالنفاث، چاپ اول؛
٨. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، (١٤١٩ق)، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، بیروت، دارالکتب العلمیه، محمدعلی بیضون، چاپ اول؛
٩. بخاری جعفی، ابو عبد الله محمد بن اسماعیل، [بی تا] صحیح البخاری، بیروت، دارالجیل؛
١٠. بری، حوأس، (٢٠٠٢م)، مقایس البلاغیه فی تفسیر التحریر و التنویر لمحمد الطاهر ابن عاشور، بیروت، مؤسسه العربیه للدرسات و النشر؛
١١. ثامر مفتاح العلی، هیا، (١٩٩٤م)، الشیخ محمد الطاهر بن عاشور و منهجه فی تفسیره التحریر و التنویر، دوحه قطر، دار الثقافه؛
١٢. تفتازانی، سعدالدین، (١٤٢٤ق)، المطول، انتشارات امام المنتظر؛
١٣. جرجانی، عبد القاهر، (١٤٢٦ق)، اسرار البلاغه، دار الكتاب العربی؛
١٤. حسنی، اسماعیل، (١٤٢٦ق)، نظریه المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور، امریکا، معهد العالمی للفکر الاسلامی، چاپ دوم؛
١٥. زحیلی، وهبه بن مصطفی، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، بیروت، دار الفكر المعاصر، ١٤١٨ق؛
١٦. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الكتاب العربی، ج سوم، ١٤٠٧ق؛
١٧. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ١٤٠٤ق؛
١٨. سکاکی، ابو یعقوب، مفتاح العلوم، دارالکتب العلمیه، ١٤٠٧ق؛
١٩. صقر، نبیل احمد، منهج الامام الطاهر بن عاشور فی تفسیر التحریر و التنویر، دار المصریة، بی تا؛
٢٠. غالی، بلقاسم، شیخ الجامع الاعظم محمد الطاهر بن عاشور حیاته و آثاره، (بی جا)، بی تا؛
٢١. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج سوم، ١٤٢٠ق؛
٢٢. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ج اول، ١٣٦٤ش؛
٢٣. نجار، عبد المجید، مقاصد الشریعه بابعاد جدید، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ج دوم، ٢٠٠٨م