



The Use of the Element of Imagination in Understanding Quranic Stories (A Case Study: Comparing the Approaches of *Min Wahy al-Qur'ān* and *al-Tafsīr al-Munīr*)*

Mina Shamkhi¹ , Qasem Bostanee²  and

Sobhan Daghighaghele³ 

1. Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Teachings, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran (corresponding author). Email: mshamkhi@scu.ac.ir
2. Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Teachings, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: g.bostanee@yahoo.com
3. Ph.D. Candidate, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Teachings, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: sobhan.daghighaghele@gmail.com

Research Article



Abstract

Imagination, as a faculty mediating between reason and the senses, is one of the key tools for grasping meanings beyond the surface level in sacred texts, particularly the Holy Quran. This study, employing a comparative analytical method, examines the role and methods of utilizing the element of imagination in two contemporary Quranic commentaries, *Min Wahy al-Qur'ān* by Sayyid Muhammad Husayn Fadlullah (a Shiite exegete) and *al-Tafsīr al-Munīr* by Dr. Wahbah al-Zuhayli (a Sunni exegete). The findings indicate that Fadlullah, through a creative and artistic lens, employs imagination to re-create the psychological, emotional, and social atmosphere of the Quranic stories, using this faculty to achieve a deeper and more impactful understanding of the verses. In contrast, al-Zuhayli, adopting a more cautious approach, utilizes imagination primarily within the frameworks of rational, historical, and didactic analysis. The study concludes that both exegetes have made balanced use of imagination, though they differ in the degree, form, and purpose of its use. This article, while explaining the role of imagination in Quranic exegesis, analyzes and compares the diverse exegetical approaches in its utilization.

Keywords: Quranic stories, *Min Wahy al-Qur'ān*, *al-Tafsīr al-Munīr*, Fadlullah, Wahbah al-Zuhayli, understanding Quranic stories

* Received 22 May 2025; Received in revised form 22 July 2025; Accepted 25 August 2025; Published online 02 October 2025

Cite this article: Shamkhi, M., & Bostanee, Q., Daghighaghele, S. (2025). The Use of the Element of Imagination in Understanding Quranic Stories (A Case Study: Comparing the Approaches of *Min Wahy al-Qur'ān* and *al-Tafsīr al-Munīr*). *Comparative Interpretation Research*, 11(2), 187-212. <https://doi.org/10.22091/ptt.2025.12860.2453>

Publisher: University of Qom



©The Author(s)

Introduction

The Noble Quran, as the divine word and the everlasting miracle of the Prophet of Islam (PBUH), is a book revealed not only for guidance and worship, but also as a source rich with ethical, historical, and artistic teachings. Quranic stories constitute a significant portion of this heavenly book, offering profound lessons for human guidance through a concise and allegorical mode of expression. With their concise and symbolic language, these stories pursue pedagogical and monotheistic aims. Such a mode of discourse leaves gaps in narrative detail, the filling of which requires tools that go beyond purely lexical or historical analysis. The element of imagination (*khiyāl*), as a mediating faculty between the sense and reason, enables the exegete to guide the audience toward a deeper understanding by re-creating the psychological and emotional atmosphere of the stories. Nevertheless, the use of this element has always been accompanied by caution, since there exists a delicate boundary between “guided imagination” in the service of understanding and “unfounded speculation.”

The central problem of this study is a comparative examination of the manner, extent, and objectives of employing the element of imagination in two contemporary Quranic commentaries: *Min Wahy al-Qur’ān* by Sayyid Muhammad Husayn Fadlullah (a Shiite exegete) and *al-Tafsīr al-Munīr* by Wahbah al-Zuhayli (a Sunni exegete). The main questions addressed are: With what approaches have these two exegetes employed imagination in understanding Quranic stories? What are the fundamental similarities and differences in their approaches?

A comparative study that specifically focuses on the application of imagination in the exegesis of Quranic stories from the perspectives of these two exegetes has thus far been neglected. Although theorists such as Khalafallah, in *al-Fann al-Qiṣaṣī*, have emphasized the literary dimension of the stories, a comparative examination of the practical application of this concept in Quranic exegeses is necessary. This research employs a comparative analytical method. Accordingly, selected examples of Quranic stories in which the two exegetes make use of imagination were extracted and analyzed, and compared on the basis of criteria such as “type of atmosphere-building” and “the purpose of employing imagination.” The findings indicate that Fadlullah, adopting a creative and artistic perspective, makes use of imagination to re-create the psychological, emotional, and social atmosphere of Quranic stories, and places this element in the service of a deeper and more impactful understanding of the verses. In contrast, al-Zuhayli, with a more cautious approach, employs imagination primarily within the framework of rational, historical, and didactic analyses.

Research Findings

The findings reveal fundamental differences in the approaches of the two exegetes: Fadlullah’s approach (creative and literary imagination): With an artistic perspective, he employs imagination to re-create the psychological, emotional, and social atmosphere of Quranic stories:

- In the story of Bilqis, he depicts the atmosphere of fear and astonishment within the court of Saba.
- In the encounter between Joseph (Yūsuf) and Zulaykha, he reconstructs Joseph's inner struggles with detailed psychological nuance.
- In the episode of Moses' sister entering the palace, he visualizes the scene by describing her intelligence in introducing their mother.

His aim is to generate empathy and an emotional perception in the reader. Although such interpretive boldness may sometimes be criticized as speculative, it renders his exegesis dynamic and engaging for contemporary audiences.

Zuhayli's approach (cautious and rational imagination): In contrast, Zuhayli adopts a more cautious method. In *al-Tafsīr al-Munīr*, the use of imagination is limited and serves the purposes of rational clarification and moral instruction:

- μ In the destruction of the people of Thamūd, he provides a brief yet impactful description of the intensity of the thunderous punishment.
- In the confrontation between Moses and the magicians, he analyzes the hardness of Moses and the arrogance of the magicians through rational language.
- In the story of Uzayr, he makes the story more tangible by incorporating historical details.

Zuhayli regards imagination as a supplementary tool and focuses on lexical analysis and moral messages. This approach offers a reliable interpretation for traditional audiences,"but it does not possess the same literary appeal as Fadlullah's approach.

Conclusion

The element of imagination, as a bridge between form and meaning, is one of the most important tools for attaining a deeper understanding of Quranic stories in contemporary exegeses. A comparative examination of *Min Wahy al-Qur'ān* and *al-Tafsīr al-Munīr* shows that both exegetes are aware of the significance of this element, yet their methods and scope of its use differ considerably.

Sayyid Muhammad Husayn Fadlullah, with a creative and innovative approach, employs imagination not merely as a literary device, but as an educational strategy aimed at enhancing religious understanding and the reader's empathy with the stories. His atmospheric depictions, psychological analyses of Quranic characters, and artistically reconstructed dialogues not only render the stories vivid and tangible but also revive the Quran's ethical and monotheistic concepts within a contemporary temporal and spatial context.

In contrast, Wahbah al-Zuhayli, adhering to the Sunni exegetical tradition, adopts an analytical, rational, and cautious stance toward imagination. Wherever he does employ the imagination, he seeks to place it at the service of a clearer explanation of concepts, historical contexts, and the instructive dimensions of the stories. With this approach,

Zuhayli offers an intellectually satisfying, reliable exegesis that is acceptable to a broad traditional audience, even though it does not match Fadlullah's exegesis in terms of emotional impact and literary appeal.

The study shows that both exegetes, while remaining committed to the Quranic text, make use of imagination. Ultimately, it may be said that if the imagination is accompanied by reason, the text of the Quran, and sound scholarly methods, it is not a source of deviation; rather, it becomes one of the most effective pathways for accessing the deeper layers of the Quran. Fadlullah is a representative of the "creative imagination" that turns the stories into a living experience, whereas Zuhayli is a representative of the "analytic imagination" that emphasizes conceptual clarification. These two approaches complement one another: the former responds to the emotional needs of the contemporary reader, and the latter is necessary to guarantee the scholarly precision of exegesis. This methodological diversity reflects the richness of the Islamic exegetical tradition.

References

- Abul Futuh Razi, H. (1987). *Rawd al-jinan wa ruh al-jinan fi tafsir al-Qur'an*. Pazhouheshha-yi Islami-yi Astan Qods Razavi. [In Arabic]
- Fadlullah, M; HT(1998). *Tafsir min wahy al-Qur'an*. Dar al-Malak lil-Tabaah wa al-Nashr. [In Arabic].
- Fakhr Razi, M((1999). *Al-Tafsir al-kabir*. Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Ashour, M. T. (n.d.). *Al-Tahrir wa al-tanwir*. Muassasa-yi Tarikh. [In Arabic].
- Khalafallah, MA. (1999). *Al-Fann al-qisasi fi al-Qur'an al-karim*. Sina. [In Arabic].
- Qurtubi, M. (1985). *Al-Jami' li-ahkam al-Qur'an*. Naser Khosro Publications. [In Arabic].
- Qutb, I3 (1994). *Al-Taswir al-fanni fi al-Qur'an*. Dar al-Shuruq. [In Arabic].
- Tabari, M. (1991). *Jami' al-bayan fi tafsir al-Qur'an*. Dar al-Maref. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (1996). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Intisharat-i Islami-yi Jamiat al-Modarresin-i Hawza-yi Ilmiyya-yi Qom. [In Arabic].
- Zuhayli, W. (2006). *Al-Tafsir al-munir fi al-'aqidat wa al-shari'ah wa al-minhaj*. Dar al-Fikr al-Muaser. [In Arabic].
- Zuhayli, W. (2006). *Usul al-fiqh al-Islami*. Dar al-Fikr [In Arabic].
- Zuhayli, W. (2007). *Al-Fiqh al-Islami wa adillatuhu*. Dar al-Fikr. [In Arabic].

کاربرد عنصر خیال در فهم قصص قرآن

(مطالعه موردی: مقایسه عملکرد من وحی القرآن و التفسیر المنیر)*

مینا شمخی^۱ , قاسم بستانی^۲  و سبحان دغاغله^۳ 

۱. استاد تمام، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.
(نویسنده مسئول). رایانامه: m.shamkhi@scu.ac.ir
۲. استاد تمام، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.
رایانامه: g.bostanee@yahoo.com
۳. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.
رایانامه: sobhan.daghaghele@gmail.com

چکیده

تخیل به عنوان نیرویی واسط میان عقل و حس، یکی از ابزارهای مهم درک مفاهیم فراتر از ظاهر در متون مقدس به ویژه قرآن کریم است. این پژوهش با روش تحلیل تطبیقی به بررسی نقش و شیوه‌های بهره‌گیری از عنصر تخیل در دو تفسیر معاصر «من وحی القرآن» اثر سید محمدحسین فضل‌الله (از مفسران شیعه) و «التفسیر المنیر» اثر وهبه زحیلی (از مفسران اهل سنت) می‌پردازد. بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد که فضل‌الله با نگاهی خلاقانه و هنری از تخیل برای بازآفرینی فضای روانی، عاطفی و اجتماعی قصص قرآنی بهره می‌گیرد و این عنصر را در خدمت فهم عمیق‌تر و تأثیرگذارتر از آیات قرار می‌دهد. در مقابل، زحیلی با رویکردی محتاطانه‌تر، تخیل را بیشتر در چارچوب تحلیل‌های عقلانی، تاریخی و تعلیمی به کار می‌گیرد. نتیجه پژوهش بیانگر آن است که هر دو مفسر با رویکردی متعادل از تخیل بهره‌گرفته‌اند؛ اما میزان، شکل و هدف بهره‌برداری آن‌ها متفاوت است. این مقاله ضمن تبیین جایگاه تخیل در تفسیر قرآن، رویکردهای متنوع تفسیری در بهره‌گیری از آن را تحلیل و مقایسه می‌کند.

کلیدواژگان: قصص قرآنی، من وحی القرآن، التفسیر المنیر، فضل‌الله، وهبه زحیلی، فهم قصص قرآن

مقاله پژوهشی



دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۲ | بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۰۱ | پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۸ | انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰

استاد: شمخی، مینا؛ بستانی، قاسم؛ ودغاغله، سبحان. (۱۴۰۴). کاربرد عنصر خیال در فهم قصص قرآن (مطالعه موردی: مقایسه عملکرد من وحی القرآن و التفسیر المنیر)، پژوهش‌های تفسیری تطبیقی، ۱۱(۲)، ۱۸۷-۲۱۲.
<https://doi.org/10.22091/ptt.2025.12860.2453>



© نویسنده(ها)

ناشر: دانشگاه قم

مقدمه

قرآن کریم به عنوان کلام الهی و معجزه جاویدان پیامبر اسلام (ص)، کتابی است که نه تنها برای هدایت و عبادت، بلکه به مثابه منبعی غنی از معارف اخلاقی، تاریخی و هنری نازل شده است. قصص قرآنی بخش مهمی از این کتاب آسمانی را تشکیل می‌دهند که با زبانی ایجازگرا و تمثیلی، درس‌هایی عمیق برای هدایت بشر ارائه می‌کنند. این داستان‌ها فراتر از گزارش‌های تاریخی با بهره‌گیری از تصاویر ادبی و نمادین، مخاطب را به تأمل در معانی عمیق‌تر دعوت می‌کنند. فهم این قصص به‌ویژه در دنیای معاصر که تحت‌تأثیر رسانه‌های تصویری و داستان‌سرایی مدرن است، نیازمند ابزارهایی فراتر از تحلیل لغوی یا تاریخی است. یکی از این ابزارها، عنصر تخیل است که به عنوان قوه‌ای واسط میان حس و عقل به مفسر امکان می‌دهد تا خلأهای روایی قرآن را با گمانه‌زنی‌های منطقی و هنرمندانه پر کند و آیات را برای مخاطب امروزی زنده و ملموس سازد.

در تاریخ تفسیر قرآن، مفسران از روش‌های گوناگونی برای تبیین قصص قرآنی بهره برده‌اند. در میان تفاسیر معاصر، تفسیر «من وحی القرآن» اثر سید محمدحسین فضل‌الله، عالم شیعی لبنانی (متولد ۱۳۱۴ ش/۱۹۳۵ م، درگذشته ۱۳۸۹ ش/۲۰۱۰ م) و «التفسیر المنیر» اثر وهبه زحیلی، فقیه سنی سوری (متولد ۱۳۱۱ ش/۱۹۳۲ م، درگذشته ۱۳۹۴ ش/۲۰۱۵ م) دو نمونه برجسته از کاربرد تخیل در تفسیر هستند. فضل‌الله با رویکردی اجتهادی و اجتماعی از تخیل برای بازسازی فضای روانی و عاطفی قصص استفاده می‌کند تا مخاطب را با پیام‌های توحیدی و تربیتی آیات همدل سازد. زحیلی با روشی عقل‌گرا و محتاطانه، تخیل را در چارچوب تحلیل‌های تاریخی و تعلیمی به کار می‌برد تا معانی را روشن و عبرت‌آموز کند. این پژوهش با روش تحلیل تطبیقی به بررسی نقش تخیل در این دو تفسیر می‌پردازد تا تفاوت‌ها و شباهت‌های رویکردهای شیعی و سنی را در فهم قصص قرآنی تبیین کند و جایگاه این عنصر را در تفسیر معاصر نشان دهد.

پیشینه تحقیق

به طور خاص هیچ اثری اعم از کتاب، پایان‌نامه و مقاله که به صورت تطبیقی این دو تفسیر را مورد بررسی قرار دهد، یافت نشد، اما در برخی آثار، بررسی هرکدام از این دو تفسیر به صورت جداگانه انجام گرفته است و به صورت ضمنی و محدود به بحث تخیل اشاره نموده‌اند که در ذیل ذکر می‌شود:

- حسن محمدعلی حکیم (۱۴۰۲) در «المنهج الحركي للقرآن الكريم تفسیر (من وحی القرآن)» آنموذجا للعلامه السید محمدحسین فضل‌الله، نویسنده در این کتاب روش قرآن کریم در بیان آیات در مراحل مختلف را تشریح می‌کند و این مسئله را در تفسیر من وحی القرآن و از منظر فضل‌الله بررسی می‌کند. همچنین به صورت بسیار محدودی به تخیل اشاره می‌کند.

- شمس الله معلم کلایی (۱۳۹۳) در «اصول و قواعد تفسیر روش‌شناسی تفسیر من وحی القرآن». در این کتاب نیز نویسنده به روش‌شناسی تفسیر مدنظر می‌پردازد، بدون آنکه به مبحث تخیل در داستان‌های قرآنی در تفسیر من وحی القرآن اشاره کند.

- فاطمه رجب محمد (۱۳۹۰) در مقاله «روش‌شناسی تفسیر من وحی القرآن» در دوفصلنامه حدیث اندیشه. نگارنده در این مقاله به بررسی روش آیت الله فضل الله در نحوه تفسیر قرآن می‌پردازد. این روش‌شناسی شبیه روش تحلیل قصص قرآنی فضل الله بوده است؛ اما نگارنده اشاره‌ای به روش تخیل در تحلیل قصص قرآن نمی‌کند.

- خدیجه احمدی (۱۳۹۸) در مقاله «بازخوانی و نقد روش‌شناسی وهبه زحیلی در تفسیر التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج» در فصلنامه نقد کتاب. نویسنده به‌طور کلی روش زحیلی را در تفسیر المنیر نقد و بررسی کرده است.

- خدیجه احمدی بیغش و طاهره محسنی (۱۳۹۷) در مقاله «تحلیل و بررسی التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المجتمع» در دوفصلنامه حسنا. نویسندگان در این مقاله نیز به‌طور کلی روش زحیلی را در تفسیر المنیر نقد و بررسی کرده است؛ اما بحث خاصی درباره تخیل انجام نمی‌دهد.

- آمنه رضایی (۱۳۹۱) در مقاله «روش‌شناسی التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج» در دوفصلنامه حدیث اندیشه. محقق در این مقاله نیز نقد و بررسی روش کار زحیلی را مدنظر قرار داده است اما در این پژوهش، ضمن واکاوی روش تخیل در تحلیل قصص قرآن در اثر دو مفسر (فضل الله و زحیلی) به بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های کار این دو مفسر در این زمینه پرداخته شده است.

بیان مسئله

قصص قرآنی با وجود اهمیت در انتقال پیام‌های اخلاقی، توحیدی و تربیتی - که بیش از یک سوم آیات قرآن را به‌خود اختصاص داده‌اند - همواره با چالش فهم عمیق روبرو بوده است. سبک ایجازگرا و تمثیلی قرآن که مباحث جزئی تاریخی و روانی بسیاری را مسکوت می‌گذارد؛ خلأهایی روایی ایجاد می‌کند که برای پرکردن آن‌ها مفسران به ابزارهایی مانند تخیل نیاز دارند. این عنصر اگرچه می‌تواند روایت را کامل‌تر و برای مخاطب معاصر جذاب‌تر سازد؛ اما استفاده از آن بدون چارچوب ممکن است به تحریف یا گمانه‌زنی‌های بی‌اساس منجر شود. مسئله اصلی این پژوهش، بررسی تطبیقی شیوه‌های بهره‌گیری از تخیل در دو تفسیر معاصر است. چگونه فضل الله و زحیلی از این ابزار برای فهم قصص قرآنی استفاده کرده‌اند؟ آیا تخیل می‌تواند بدون تحریف حقیقت قرآنی، به درک ژرف‌تر کمک کند؟ تفاوت‌های رویکردهای شیعی و سنی در این زمینه چیست؟

روش مطالعه تطبیقی که بر پایه مقایسه ساختارمند میان دو نظام تفسیری (شیعی اجتهادی و سنی سنتی) استوار است، این امکان را می‌دهد تا تفاوت‌ها و شباهت‌ها را به‌طور نظام‌مند تحلیل کنیم. در تفسیر «من وحی القرآن» فضل‌الله با نگاهی هنری و خلاق، تخیل را برای بازآفرینی فضای روانی، عاطفی و اجتماعی قصص به‌کار می‌گیرد. او برخلاف تفاسیر سنتی که به نقل روایات یا تحلیل لغوی بسنده می‌کنند، صحنه‌ها را با زبانی ادبی زنده می‌سازد - مانند توصیف هراس بلقیس در دربار سبأ یا کشمکش درونی یوسف در مواجهه با زلیخا - تا مخاطب را به تجربه‌ای عمیق و همدلانه برساند. این رویکرد که ریشه در اجتهاد پویای شیعی دارد، ضمن جذابیت برای نسل جوان و پاسخ به نیازهای اجتماعی (مانند مقاومت در لبنان پرآشوب)، ممکن است به گمانه‌زنی‌های بدون منبع صریح متهم شود و مرز میان تفسیر و تأویل را چالش‌برانگیز کند.

در «التفسیر المنیر»، زحیلی با احتیاط بیشتری عمل می‌کند و تخیل را با تحلیل‌های عقلانی، تاریخی و تعلیمی ترکیب می‌نماید. او صحنه‌ها را مختصر توصیف می‌کند - مانند هلاکت قوم ثمود یا مناجات زکریا - اما تمرکز اصلی‌اش بر واقع‌نمایی تاریخی و عبرت‌آموزی است. این روش که مبتنی بر نقل‌های مأثور اهل سنت است؛ مخاطبان سنتی را مطمئن‌تر می‌سازد، اما از عمق عاطفی و خلاقیت کمتری برخوردار است.

این مقایسه تطبیقی نشان می‌دهد که تفاوت‌ها نه تنها مذهبی (اجتهاد شیعی در برابر سنت سنی)، بلکه اجتماعی و روش‌شناختی هستند. فضل‌الله تخیل را ابزاری تربیتی و هنری برای تحول اجتماعی می‌بیند؛ در حالی که زحیلی آن را کمکی منطقی برای تعادل عقیده و شریعت می‌داند. بیان مسئله بر این پایه استوار است که در دنیای امروز، جایی که رسانه‌های تصویری و داستان‌سرایی مدرن بر فهم انسان تأثیر گذاشته، تفسیر قرآن بدون بهره‌گیری متعادل از تخیل ناقص می‌ماند؛ اما چگونه می‌توان از افراط (تحریف) و تفریط (تحلیل خشک) پرهیز کرد؟ علاوه بر این به جایگاه تخیل در نظریه‌های تفسیری معاصر می‌پردازد.

نظریه‌پردازانی مانند محمد احمد خلف‌الله در «الفن القصصی فی القرآن الکریم» بر جنبه ادبی و تخیلی قصص تأکید کرده‌اند؛ اما کاربرد عملی آن در تفاسیر نیاز به بررسی تطبیقی دارد. آیا رویکرد خلاق فضل‌الله می‌تواند الگویی برای تفاسیر آینده باشد؟ یا روش محتاطانه زحیلی پایدارتر است؟ این پژوهش، با تحلیل تطبیقی به دنبال پاسخ به این سؤال‌ها است تا نشان دهد تخیل هدایت‌شده می‌تواند پلی برای فهم معاصر قرآن باشد و پیشنهادهایی عملی برای مفسران آینده ارائه دهد. در نهایت، این مطالعه بر ضرورت تنوع رویکردها تأکید دارد تا جهان اسلام با چالش‌های فکری گوناگون، تفاسیری خلاق و محتاط برای نسل‌های آینده داشته باشد.

آشنایی با تفاسیر

در ادامه با ساختار، محتوای تفاسیر «من وحی القرآن» و «التفسیر المنیر»، اصول و مبانی تفسیر قصص در این دو تفسیر آشنا خواهیم شد.

آشنایی با تفسیر «من وحی القرآن»

تفسیر من وحی القرآن تفسیری ترتیبی است که آخرین چاپ آن توسط انتشارات دارالملاک لبنان در ۲۵ جلد به زیور طبع آراسته شد؛ البته جلد آخر آن فهرست موضوعی این کتاب است. چاپ نخست آن را می‌توان سخنرانی‌های فضل‌الله در موضوع تفسیر آیات قرآن دانست که سپس مکتوب شده‌اند. چاپ‌های دوم و سوم این کتاب همراه با بازنگری و ویرایش مفسر همراه بوده است و دگرگونی‌های فراوانی در محتوا صورت گرفته است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۵-۱۴).

فضل‌الله سعی کرده است با سبکی متفاوت و مستقل از دیگر مفسران و به‌دور از هرگونه تبعیت کورکورانه از پیشینیان، آیات قرآن را تفسیر کند. وی کوشیده است تا این روش خود را تا آخر حفظ کند هرچند گاهی در مواردی ناخواسته قواعد خود را نقض کرده است؛ لیکن به‌طور کلی به اصول تفسیری خود پایبند بوده است. به‌عنوان مثال علیرغم تأکید او بر عدم ورود به مباحث جزئی که قرآن مسکوت گذاشته، اما در قصه عزیر وارد مبحث کیستی نام او شده است با اینکه قرآن نام او را بیان نکرده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۱۵۶ و ج ۴، ص ۲۳۱). مثال دیگر در مورد تمسک به ظواهر قرآن است. علیرغم اینکه تمسک به ظواهر الفاظ قرآن یکی از اصول تفسیری فضل‌الله است، اما او در رد مبحث تجسم اعمال آن را ناشی از جمود مفسران و علما بر الفاظ قرآن بی‌توجه به استعاره و مجاز می‌داند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۳۲۸). این تفسیر در زمره تفاسیر اجتهادی و با رویکرد و گرایش اجتماعی جای می‌گیرد. از این‌رو، گرایش آن را می‌توان اجتماعی دانست که فضل‌الله با هدف تأثیرگذاری تربیتی و ارشادی بر نسل جوان و به‌طور خاص جامعه لبنان اقدام به تحلیل آیات قرآن و مفاهیم اسلامی موجود در آن نموده است.

آشنایی با «التفسیر المنیر»

تفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج در شمار تفاسیر معاصر و جامع‌نگر قرار می‌گیرد. این تفسیر در ۱۶ جلد و با حجمی بیش از ۷ هزار صفحه حاصل سال‌ها پژوهش، تدریس و تأمل قرآنی مؤلف است و رویکردی میان‌رشته‌ای میان فقه، کلام، اخلاق و مسائل اجتماعی دارد.

زحیلی در مقدمه تفسیر خود تصریح می‌کند که هدفش از نگارش این اثر ارائه تفسیری جامع، معاصر، روش‌مند و متعادل است؛ تفسیری که احکام شریعت، مبانی عقیده، ارزش‌های اخلاقی و رهنمودهای تربیتی قرآن را برای انسان معاصر تبیین کند (زحیلی، ۲۰۰۶ م، ج ۱، ص ۲۴).

تفسیر المنیر با بهره‌گیری از روش تحلیلی و موضوع محور (تحلیل سیاقی-موضوعی) نوشته شده و زحیلی در آغاز هر سوره، با بیانی روان به بیان اهداف و محورهای اصلی آن سوره می‌پردازد. در ادامه هر بخش از آیات را برحسب مضمون، دسته‌بندی کرده و به تفصیل تفسیر می‌کند. سپس در پایان هر بخش، خلاصه‌ای کاربردی با عنوان «الفوائد والهدایة» می‌آورد که نکات کلیدی، پیام‌های اخلاقی و آموزه‌های اجتماعی آیات را جمع‌بندی می‌نماید (ر.ک: زحیلی، ۱۴۲۷ ق، ج ۲، ص ۲۹۷ و ج ۵، ص ۱۸۵).

مفهوم تخیل و نقش آن در تفسیر قرآن کریم

تفسیر قرآن فرآیندی پیچیده و چندلایه است که تنها با اتکال صرف به عقل یا نقل نمی‌توان به همه لایه‌های آن دست یافت. یکی از ابزارهای مهم درک و دریافت معانی قرآن به‌ویژه در بخش‌هایی مانند آیات معاد، تمثیل‌ها و صحنه‌های کیهانی، عنصر تخیل است. تخیل توان ذهنی انسان برای تصویرسازی، تجسم معانی و ادراک هنری از مفاهیم بلند قرآنی است که مفسران برجسته به‌ویژه در قرون اخیر از آن بهره برده‌اند.

تخیل در لغت و اصطلاح: واژه «تخیل» از ریشه «خ ی ل» گرفته شده و در لغت به معنای تصویرسازی ذهنی از چیزی است که یا وجود ندارد یا به شکل دیگری موجود است (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۳۰۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱، ص ۲۲؛ مصطفوی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۶۳). در اصطلاح، تخیل نیرویی میان حس و عقل است که قادر به بازآفرینی مفاهیم از طریق صورت‌های محسوس یا معنوی است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۴۵).

در تفاسیر عرفانی، تخیل پلی است میان شهود و عقل. ابن عربی تخیل را «مرآة الأرواح» می‌نامد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۳)، تفسیرهایی مانند فی ظلال القرآن با زبان ادبی و تصویرساز، تخیل را وسیله‌ای برای درک عمق آیات معرفی می‌کنند (سید قطب، ۱۴۱۶ ق، ج ۶، ص ۳۷۹۰).

محمد احمد خلف‌الله در کتاب الفن القصصي في القرآن الكريم معتقد است که داستان‌های قرآن دارای ساختار ادبی و تخیلی هستند و پیام اخلاقی دارند؛ نه فقط تاریخی (خلف‌الله، ۱۹۹۹ م، ص ۸۵-۹۸). عنصر تخیل، نیرویی اساسی در فهم عمیق و زیباشناسانه قرآن کریم است؛ به‌ویژه در آیات معاد، تمثیل‌ها و صحنه‌های تجسمی. مفسران معاصر به‌ویژه در قرن پانزدهم هجری به اهمیت این عنصر آگاه بوده‌اند. گرچه برخی با احتیاط و برخی با جسارت بیشتر از تخیل در تفسیر بهره برده‌اند؛ اما در یک نکته مشترک‌اند که فهم ژرف آیات قرآن بدون تخیل هدایت‌شده، ناتمام است.

تخیل در تفسیر «من وحی القرآن» و «التفسیر المنیر»

در ادامه به بررسی عنصر تخیل در دو تفسیر «من وحی القرآن» و «التفسیر المنیر» می‌پردازیم.

بهره‌گیری از تخیل در تفسیر «من وحی القرآن»

در این قسمت به بررسی داستان‌های انبیاء از منظر فضل‌الله در تفسیر «من وحی القرآن» می‌پردازیم.

داستان بلقیس و سلیمان(ع)

در داستان بلقیس و سلیمان(ع) در سوره نمل «قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ» (نمل: ۲۹)، فضل‌الله فضای حاکم بر دربار ملکه سبا پس از دریافت نامه سلیمان را چنین توصیف می‌کند: «مشاوران و وزیران دربار از قدرت خود به ملکه سخن گفتند، درحالی‌که نگرانی و حیرتی که دلش را فراگرفته و ترسش را افزون کرده بود، احساس می‌کردند. چرا که نامه‌ای غیرعادی از نظر لحن و محتوا بود و معنای آن، از دست رفتن استقلال و سرفروود آوردن در برابر پادشاهی دیگر بود... او نمی‌دانست در صورت تسلیم شدن چه سرنوشتی در انتظارش خواهد بود» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۷، ص ۲۰۴).

این توصیف که با تبحر ادبی و مشابه کار یک نویسنده خلاق نگاشته شده، نشان‌دهنده استفاده فضل‌الله از تخیل برای بازسازی فضای روانی و اجتماعی آن لحظه است؛ اما بسیاری از مفسران به تحلیل معنای ظاهری آیه و ارتباط آن با آیات دیگر اکتفا کرده و وارد چنین فضاسازی‌هایی نمی‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۵، ص ۳۵۷؛ مظهری، ۱۴۱۲ ق، ج ۷، ص ۱۱۲). همچنین برخی تنها به نقل روایات تاریخی بسنده کرده و از تخیل در پرداخت قصه پرهیز دارند (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۹، ص ۹۵؛ حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۸۵). به این ترتیب رویکرد فضل‌الله در استفاده محدود از تخیل یا پندار نه برای تحریف حقیقت، بلکه برای تکمیل روایت و ایجاد ارتباط عمیق‌تر با مخاطب است که او را از دیگر مفسران متمایز می‌سازد.

درخواست آب توسط بنی اسرائیل

مثال دیگر از فضاسازی درست، توصیف فضای تشنگی بنی اسرائیل و درخواست آب از موسی(ع) است. در توضیح آیه «وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ» (بقره: ۶۰)، فضل‌الله فضای درخواست را چنین ترسیم می‌کند: «آن‌ها در بیابان سرگردانی(تیه) این درخواست را درحالی مطرح کردند که هیچ نشانه‌ای از وجود آب در آن حوالی وجود نداشت. لذا آن‌ها طبق تجربه خود دریافته بودند که موسی(ع) به دلیل مقام والا و جایگاه ویژه‌ای که نزد خداوند داشت در مواقع اضطراری می‌توانست از خداوند درخواست کمک کند و فریادرس آن‌ها باشد؛ مانند واقعه عبور ایشان از نیل. بر این اساس از موسی(ع) درخواست آب کردند» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۵۹). علاوه بر این، فضل‌الله در تخیل قصه سعی کرده است علتی نیکو از بعضی ماجراها، حوادث و رخدادها به دست دهد. برای مثال او دلیل نزول صاعقه بر بنی اسرائیل را سعی کرده با آمیزهای از گمانه‌زنی منطقی

و احساس‌های ادبی که همان فضاسازی است، بیان کند. در اکثر تفاسیر به تبیین معنای استسقاء و ارتباط آن با معجزه موسی بسنده شده است. طبری می‌گوید آنان به جای شکر نعمت الهی، غذاهای دنیوی متنوع خواستند و این نشانه ناسپاسی بود (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۱۷).

این درخواست تحقیر نعمت الهی و میل به امور پست در برابر برتر بود (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۴۴). قرطبی تأکید می‌کند که آنان نعمت آسمانی را رها کردند و به غذای زمینی بسنده نمودند و این دنیا طلبی آنان را نشان می‌دهد (قرطبی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۱۷). فخر رازی علت را طبع مادی و بی‌صبری در برابر رزق الهی می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۲۷). طبرسی و طوسی بیان می‌کنند که آنان ناسپاس بودند و خداوند به خاطر لجاجتشان ذلت و عذاب را برایشان مقرر کرد (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۰؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۹). علامه طباطبایی نتیجه می‌گیرد که این داستان بیانگر روحیه ناسپاسی و ضعف ایمان بنی اسرائیل است و به‌عنوان عبرت برای مسلمانان آمده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۹۰).

تصمیم فرعون بر قتل موسی (ع)

درباره عزم فرعون به قتل موسی (ع) نیز چنان یک قصه‌پرداز، دلیل گفته شدن عبارتی از مکالمه فرعون با دربارش را این‌گونه به‌قلم کشیده است: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى» (غافر: ۲۶) گویی به‌نظر می‌رسد که فرعون از جانب دربارش با مخالفتی مواجه شده است و برای همین از آن‌ها می‌خواهد که با قتل موسی (ع) موافقت کنند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۰، ص ۳۲). این حدس که در آیه صراحتی ندارد، نشان‌دهنده تلاش فضل‌الله برای تحلیل روان‌شناختی و سیاسی موقعیت است.

طبری درباره «ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى» بر معنای لغوی عبارت تأکید دارد؛ یعنی فرعون می‌گوید «رهایم کنید تا موسی را بکشم». هیچ دلالتی بر اینکه مخالفانی در دربارش وجود داشته‌اند و او می‌کوشد نظر آن‌ها را جلب کند، مطرح نمی‌کند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۴، ص ۳۷).

فضل‌الله این فاصله را کم کرده و برخلاف ظاهر، فرض کرده که فرعون در برابر مخالفت‌هایی ایستاده و با دربارش گفت‌وگو دارد؛ تحلیلی روان‌شناختی-سیاسی که طبری آن را وارد نکرده است.

در تفسیر المیزان تحلیل بیشتر در راستای بیان علت گفتن این جمله توسط فرعون است. از یک طرف ترس از دین مردم و تغییر آیین و از طرف دیگر احتمال رشد موسی و قیام او؛ اما باز هم تمرکز برانگیزه خوف فرعون و نه به‌طور صریح گفت‌وگو با دربار یا مخالفت داخلی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۲۷)، فضل‌الله این «مخالفت دربار» را وارد روایت می‌کند؛ چیزی که مفسران بزرگ به‌طور معمول آن را گرایش تحلیلی فرضی می‌دانند نه مطلبی قطعی.

ورود خواهر موسی (ع) به دربار فرعون

یکی دیگر از نقاط قوت کاربرد صحیح تخیل در روایت فضل‌الله، توصیف جالب و نزدیک به واقع صحنه‌های وقوع اتفاق‌هایی است. در آیه ۱۲ سوره قصص او صحنه‌سازی ورود خواهر موسی (ع) به دربار فرعون را چنین انجام می‌دهد: «او مانند انسانی عادی که گویی ربطی به آن کودک ندارد، وارد خانه (قصر) فرعون شد و قوم را سرگرم موسی (ع) دید، درحالی که از همدیگر درباره زنی نیک و شایسته برای شیردهی و کفالت موسی (ع) می‌پرسیدند. او از این موقعیت استفاده کرد تا خود را نیز درگیر این قضیه نشان دهد و مادرش را به‌عنوان کسی که شایسته این کار است معرفی کند» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۷، ص ۲۷۱). این بازسازی صحنه با تخیل فضل‌الله غنی شده و حالت‌ها و انگیزه‌های خواهر موسی را به تصویر می‌کشد. طبری فقط اصل ماجرا را نقل می‌کند که شیر زنان بر موسی (ع) حرام شد و خواهرش پیشنهاد مادر را داد بدون صحنه‌پردازی.

فخر رازی نیز همین روایت را می‌آورد و بیشتر بر جنبه معنایی و نقلی تکیه دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۴، ص ۵۸۲). قرطبی ماجرا را تاریخی و مختصر گزارش می‌کند، بدون توصیف حالت‌های خواهر موسی (قرطبی، ۱۳۶۳، ج ۱۳، ص ۲۵۷). طبرسی روایت را باز می‌گوید و بر نتیجه بازگشت موسی به مادرش تأکید دارد (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۷، ص ۳۸۰). علامه طباطبایی بر تدبیر الهی تمرکز کرده و تحلیل فلسفی ارائه می‌دهد نه تصویر صحنه (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۴، ص ۶۶۴).

فضل‌الله با تخیل صحنه را بازسازی می‌کند؛ ورود عادی خواهر موسی به قصر مشاهده درباریان سرگرم کودک، استفاده از فرصت و معرفی مادر به‌عنوان دایه.

درخواست موسی (ع) از فرعون برای آزادی بنی اسرائیل

در آیه «فَأَرْسَلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (اعراف: ۱۰۵) که موسی (ع) از فرعون آزادی بنی اسرائیل را طلب می‌کند، فضل‌الله این درخواست را چنین ادامه می‌دهد: «اینها (بنی اسرائیل) کسانی هستند که در بردگی و بیچارگی، ذلت و ناتوانی زندگی می‌کنند. آزادی تحرک و اختیار تعیین سرنوشت زندگی خود را ندارند. امری که باعث شده است تا بی‌هیچ مقاومتی تسلیم امر واقع (که زور و ستم فرعونیان است) شوند...» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۳۹۷).

این توصیف که وضعیت روانی و اجتماعی بنی اسرائیل را تصویر می‌کند از تخیل فضل‌الله برای تکمیل گفت‌وگو بهره گرفته است. طباطبایی آیه را تنها درخواست موسی برای آزاد کردن بنی اسرائیل از سلطه فرعون می‌داند و تأکید می‌کند که مقصود رهایی آنان از بردگی و خروج از مصر است، بدون پرداختن به حالت‌های روانی یا اجتماعی قوم (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۲۱۲). موسی پیام الهی را ابلاغ کرد و خواستار آزادی بنی اسرائیل شد؛ بیان در حد یک مطالبه سیاسی-دینی است، نه روان‌شناختی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶،

ص ۲۸۲). ابوالفتح رازی نیز فقط اصل درخواست موسی را گزارش می‌کند که قوم خود را آزاد بگذارد و همراه او بفرستد (رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۸، ص ۳۲۲).

فضل‌الله این درخواست را بسط می‌دهد و اوضاع بنی اسرائیل را ترسیم می‌کند: زندگی در ذلت و بردگی، نداشتن اختیار سرنوشت و تسلیم شدن در برابر ستم فرعونیان. او از عنصر تخیل بهره می‌گیرد تا تصویر روانی و اجتماعی قوم را بازسازی کند.

تفاسیر کلاسیک و معاصر بیشتر بر معنای مستقیم و نقلی آیه متمرکزند، درحالی‌که فضل‌الله با تصویرسازی و تحلیل اجتماعی، بُعد انسانی و روانی بنی اسرائیل را برجسته کرده است.

داستان حضرت عزیر(ع)

فضل‌الله در تفسیر آیه مربوط به عزیر(ع) در آیه «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا» (بقره: ۲۵۹)، به نحوه تفکر و حالت‌های درونی عزیر پرداخته و چنین می‌نویسد: «آن مرد غرق در افکار و پرسش‌های ذهنی خود بود که مدام به ذهنش خطور می‌کرد. بنابراین، پاسخ او باید به گونه‌ای باشد که این انسان طعم مرگ را بچشد و این مرگ صد سال به درازا بکشد. سپس خداوند او را زنده کند، درحالی‌که چیزی به خاطر نیاورد و گمان کند تنها یک یا دو روز خوابیده است. آنگاه پاسخ خود را در زنده‌ای که پس از مرگ دوباره به زندگی بازگشته، بیابد». همچنین او در توصیف صحنه تغییر نکردن غذا و نوشیدنی عزیر می‌افزاید: «شدت شگفتی در چشمان او به طور کامل آشکار بود» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۷۰)، این درحالی است که نص آیه هیچ اشاره‌ای به شگفتی عزیر یا شدت آن ندارد. روشن است که این توصیف برآمده از پندار و تخیل فضل‌الله است که برای تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب و تصویرسازی صحنه به کار گرفته شده است. اکثر مفسران، داستان عزیر را واقعی و نشانه‌ای از قدرت الهی بر احیای مردگان می‌دانند و بر جنبه‌های ظاهری آن تمرکز دارند.

طبری این آیه را گزارش تاریخی می‌داند: «مردی بر قریه ویران گذشت، در دل پرسشی درباره احیای مردگان داشت، خدا او را میراند و پس از صد سال زنده کرد؛ تمرکز بر اصل روایت و نشان دادن قدرت خداست، بدون اشاره به حالت‌های روانی عزیر» (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ص ۱۹). ابن کثیر نیز ماجرا را نشانه قدرت الهی بر معاد می‌بیند و به ذکر اقوال درباره اینکه آن مرد چه کسی بود (عزیر یا غیر او) می‌پردازد؛ اما هیچ‌گونه توصیف عاطفی یا تخیلی از چهره و نگاه او نمی‌آورد (ابن کثیر، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۵۲۶). علامه طباطبایی به تحلیل عقلی و کلامی آیه می‌پردازد و آن را برهانی برای امکان معاد جسمانی می‌داند؛ باز هم فقط ظاهر آیه و بُعد اعتقادی برجسته شده است، نه حالت‌های درونی شخصیت (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ص ۳۵۸).

فضل الله از زاویه‌ای متفاوت وارد می‌شود، او به «افکار درونی و شگفتی عزیر» توجه می‌کند، از حیرت و نگاه پر از تعجب او سخن می‌گوید و حتی صحنه «تغییر نکردن غذا و نوشیدنی» را با تصویرسازی ادبی پررنگ می‌سازد.

بیشتر تفاسیر کلاسیک (طبری، ابن کثیر، المیزان) بر ظاهر آیه و اثبات قدرت الهی برای احیای مردگان تمرکز دارند؛ اما فضل الله با افزودن لایه‌ای روان‌شناختی و تخیلی، ماجرا را به صورت یک تجربه درونی و عاطفی بازسازی می‌کند.

مواجهه یوسف (ع) و زلیخا

همچنین در تفسیر آیه «وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ» (یوسف: ۲۳)، فضل الله صحنه مواجه شدن یوسف (ع) با زلیخا در خلوت را چنین به تصویر کشیده است: «او احساس کرد که بی اراده به سمتش جذب می‌شود. بنابراین در پاسخ به آن احساس قصد او را کرد همان‌گونه که زلیخا قصد او را کرده بود. اما درنگ کرد و پا پس کشید و آن حالت را با اراده و صلابت پس زد. زیرا آنچه در او به وجود آمد مانند جایگاه زلیخا، ارادی نبود تا به فرجام آن برود. اما مجذوب شدن بدنی او شبیه انقباض طبیعی و فورانی غریزی بود» (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۲، ص ۱۸۴) این توصیف که حالت‌های درونی یوسف را با ذکر امور جزئی بازسازی می‌کند، نمونه بارزی از استفاده فضل الله از تخیل برای تحلیل روان‌شناختی است.

دیگر مفسران بدین صورت به تخیل نپرداخته‌اند. زمخشری روایت را در سطح لغوی و نحوی توضیح می‌دهد: «مراوده» را به معنای خواستن مکرر و با اصرار زلیخا از یوسف می‌داند و بر جنبه بلاغی آیه تکیه می‌کند؛ بدون پرداختن به حالت‌های روانی یوسف (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۴۵۴). کاشانی بیشتر بر شأن دینی و اخلاقی داستان متمرکز است؛ زلیخا قصد گناه داشت و خدا یوسف را به لطف خویش از آن بازداشت. در این تفسیر نیز خبری از توصیف امور جزئی احساسی و روانی نیست (کاشانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۳، ص ۳۵۴). شوکانی تأکید می‌کند که زلیخا در خلوت قصد گناه داشت و یوسف به مدد الهی از آن دور شد. بیان او روایی و گزارش گونه است نه توصیفی-روان‌شناختی (شوکانی، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۲۰).

فضل الله با نگاهی متفاوت حالت‌های درونی یوسف را بازسازی می‌کند؛ بدین گونه که او ابتدا کشش غریزی را احساس کرد، اما با صلابت و اراده از آن باز ایستاد. وی این «مقاومت» را به صورت یک تجربه طبیعی و انسانی شرح می‌دهد تا جنبه روان‌شناختی آن برای مخاطب روشن‌تر شود.

تفاسیر کلاسیک (زمخشری، کاشانی، شوکانی) بر معنای ظاهری و اخلاقی آیه تمرکز دارند و از تخیل پرهیز می‌کنند؛ درحالی که فضل الله با بهره‌گیری از تخیل کنترل شده و تصویرسازی درونی، قصه را به صحنه‌ای روان‌شناختی و ملموس برای مخاطب امروزی بدل کرده است.

جمع بندی عنصر تخیل در «من وحی القرآن»

فضل‌الله در تفسیر خود از عنصر تخیل بهره می‌گیرد تا فضا و شرایط روانی-اجتماعی داستان‌های قرآنی را بازسازی کند. او برخلاف بسیاری از مفسران که به ظاهر الفاظ، معناهای لغوی یا نقل روایات بسنده کرده‌اند با فضاسازی ادبی، تصویرسازی و تحلیل روان‌شناختی، لحظه‌های قرآنی را زنده و ملموس برای مخاطب امروزی می‌سازد. در داستان بلقیس، او هراس و اضطراب دربار سبأ را به تصویر می‌کشد. در ماجرای استسقاء، تشنگی و اضطراب بنی اسرائیل را مجسم می‌کند؛ در تصمیم فرعون به قتل موسی کشمکش درونی دربار را حدس می‌زند؛ در ورود خواهر موسی به قصر صحنه را بازسازی می‌کند؛ در گفت‌وگوی موسی و فرعون، رنج بردگی بنی اسرائیل را نشان می‌دهد؛ در قصه عزیر حالت‌های درونی و شگفتی او را بازتاب می‌دهد و در مواجهه یوسف و زلیخا، کشمکش‌های نفسانی را با بیانی روان‌شناختی ترسیم می‌کند.

این شیوه، هر چند گاه بر پایه حدس و گمان ادبی است؛ اما برای تحریف یا تغییر معنای آیات به کار نرفته، بلکه روشی برای تکمیل روایت، افزایش تأثیرگذاری و برقراری ارتباط عمیق‌تر با خواننده است. بدین ترتیب، تخیل در «من وحی القرآن» عنصری تمایزبخش به‌شمار می‌آید که آن را از تفاسیر سنتی -که بیشتر به ظاهر معنا یا روایت تاریخی محدود می‌شوند- جدا می‌سازد.

بهره‌گیری از تخیل در تفسیر «التفسیر المنیر»

زحیلی بسیار کم، مختصر و آمیخته با استدلال و دیگر پرداخت‌ها از تخیل استفاده کرده است. در ذیل به برخی از کاربردهای تخیل در روایت‌های زحیلی پرداخته می‌شود:

مناجات زکریا با خداوند

وی درباره مناجات زکریا با خداوند که پس از بشارت او بر تولد یحیی (ع) انجام شده مقصود از آیه ۴۱ آل عمران را چنین توسعه داده و تفسیر می‌کند: «این آیه نشانه‌ای بر بارداری همسر من باشد و علامتی برای اینکه زمان حمل را بدانم تا به وقت زایمان بتوانم نعمت را شکر کنم» (زحیلی، ۱۴۲۷ ق، ج ۳، ص ۲۱۹). همان‌گونه که مشاهده شد این عبارت‌ها از این جنبه تخیل هستند که در واقع از زبان زکریا جاری نشدند، اما به واقع تبیین و توضیح منظور او بودند. اکثر مفسران، درخواست زکریا برای نشانه را واقعی و برای اطمینان قلبی و اثبات معجزه الهی می‌دانند و بر جنبه معجزه‌آسای سه روز سخن نگفتن تمرکز دارند (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ص ۱۷۶؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۳، ص ۹۴؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۲۱۱). زحیلی با تفسیری کاربردی‌تر، هدف از درخواست نشانه را به دانستن زمان حمل و شکر نعمت مرتبط می‌کند، که تبیینی فراتر از نص آیه است.

هلاکت قوم ثمود با عذاب الهی

از معدود توصیف‌های صحنه‌ای که زحیلی انجام داده است، صحنه‌پردازی هلاکت قوم ثمود با عذاب الهی است: «فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ بِالْحَقِّ فَجَعَلْنَاهُمْ غُثَاءً» (المومنون: ۴۱)، زحیلی این صحنه را این‌گونه توصیف می‌کند: «سرانجام آن‌ها این شد که صدایی نازل شد و بر آن‌ها عذابی آمد و این صاعقه‌ای بود که دارای صدایی بسیار شدید و مهلک بود که دل‌ها را به لرزه درمی‌آورد و جان‌ها هنگام شنیدن آن قبض می‌شد پس همه آن‌ها جان دادند و تبدیل به اجساد بی حرکت و بر زمین افتاده شدند. سرعت هلاکت آن‌ها به دلیل کفر و نافرمانیشان نسبت به پروردگار چنان بود که گویی هیچ‌گاه در دنیا نبودند و در سرزمین‌شان اقامت نداشتند» (زحیلی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۸، ص ۴۵). در این صحنه‌پردازی نحوه هلاکت این قوم، کیفیت صیحه الهی و سرعت نابودی آن‌ها تخیل شده است. اکثر مفسران، صیحه را عذابی واقعی و ناگهانی می‌دانند که قوم ثمود را به دلیل کفرشان هلاک کرد و بر جنبه عبرت‌آموزی آن تأکید دارند.

اکثر مفسران کلاسیک و معاصر تنها به معنای ظاهری و عبرت‌آموزی آیه پرداخته‌اند. قرطبی صیحه را به‌عنوان عذابی واقعی و ناگهانی می‌داند که قوم ثمود را به دلیل کفر و نافرمانی‌شان هلاک کرد؛ و بر جنبه عبرت‌آموزی آن تأکید دارد (قرطبی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۱۲۴). نسفی نیز همین دیدگاه را ارائه می‌دهد و صیحه را ابزار عذاب فوری و کامل معرفی می‌کند، بدون پرداختن به کیفیت یا شدت تجربه قربانیان (نسفی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۱۸۰). رشیدرضا نیز روایت را گزارشی و اخلاقی می‌داند؛ تمرکز بر هشدار است که آیه به انسان‌ها می‌دهد نه بر تصویرسازی صحنه یا حالت‌های روانی قوم (رشیدرضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۰، ص ۵۰-۴۵).

زحیلی با بهره‌گیری از صحنه‌پردازی، نحوه هلاکت قوم ثمود را با ذکر امور جزئی و تخیل ترسیم می‌کند: «صدایی مهیب نازل شد که دل‌ها را به لرزه درآورد و جان‌ها قبض شد، اجساد بی حرکت روی زمین افتادند و سرعت نابودی به حدی بود که گویی هیچ‌گاه در دنیا وجود نداشته‌اند.» وی کیفیت صیحه، واکنش روانی و جسمانی قربانیان و فوریت هلاکت را برجسته می‌کند.

مواجهه حضرت لوط (ع) با قوم خود

از دیگر توصیف‌های معدود صحنه، مواجهه حضرت لوط (ع) با هجوم قوم خود در پی شنیدن خبر آمدن مهمانانی غریبه به خانه لوط (ع) است. وی صحنه را به‌طور مختص چنین با تخیل پردازش می‌کند، به نحوی که خواننده خود را در آن صحنه حاضر و شاهد واقعه تصور کند: «هنگامی که فرشتگان ناراحتی لوط (ع) و اضطراب و دفاع او را دیدند، خود را به او شناساندند... پس هنگامی که فهمید آن‌ها فرستادگان پروردگارند، اجازه داد تا قومش وارد خانه شوند.

در این هنگام جبرئیل با دستش به چشمان و دستان آن‌ها اشاره کرد. پس دیدگان آن‌ها کور و دستانشان خشک شد... سخن فرشتگان متضمن پنج بشارت برای لوط (ع) بود: اینکه آنان فرستادگان خداوند هستند و دوم کفار به آنچه می‌خواهند دسترسی نخواهند یافت؛ سوم خداوند آن‌ها را نابود خواهد کرد؛ چهارم خداوند لوط (ع) و خانواده اش را از عذاب خواهد رها کند و پنجم پشتیبان او قوی است و او خداوند است» (زحیلی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۲، ص ۱۲۰). البته انتهای توصیف به استدلال عقلی کشیده شده است و همان‌گونه که پیش از این گفته شد، به‌طور کامل تخیل نیست.

مفسران مختلف با رویکردهای متفاوت به تحلیل و تفسیر این واقعه پرداخته‌اند. در ادامه، آراء برخی از مفسران برجسته در مقایسه با تفسیر زحیلی ارائه می‌شود. طبری در تفسیر خود، بیشتر بر معنای لغوی و ظاهری آیه تمرکز دارد و به تحلیل‌های روان‌شناختی یا تصویرسازی‌های تخیلی نمی‌پردازد؛ او به بیان رویدادها و وقایع به‌صورت گزارشی اکتفا می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۰، ص ۹۳). فخر رازی نیز مانند طبری، بیشتر بر جنبه‌های ظاهری و معنای لغوی آیه تأکید دارد. او به تحلیل‌های روان‌شناختی یا تصویرسازی‌های تخیلی وارد نمی‌شود و بیشتر به تبیین مفاهیم و معانی لغوی می‌پردازد (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۵، ص ۵۰). قرطبی نیز در تفسیر خود، به بیان رویدادها و وقایع به‌صورت گزارشی اکتفا می‌کند و به تحلیل‌های روان‌شناختی یا تصویرسازی‌های تخیلی نمی‌پردازد. او بیشتر بر جنبه‌های فقهی و احکام مرتبط با آیه تمرکز دارد (قرطبی، ۱۳۶۳، ج ۱۳، ص ۳۴۱).

در مقایسه با تفسیر زحیلی، دیگر مفسران برجسته مانند طبری، فخر رازی و قرطبی بیشتر بر معنای لغوی و ظاهری آیه تمرکز دارند و به تحلیل‌های روان‌شناختی یا تصویرسازی‌های تخیلی نمی‌پردازند. این تفاوت رویکردها نشان‌دهنده تنوع در روش‌های تفسیری و تأکید بر جنبه‌های مختلف قرآن است.

مقابله حضرت موسی (ع) با جادوگران

فضاسازی صحنه مقابله موسی (ع) با جادوگران نیز از دیگر مواردی است که زحیلی اقدام به تخیل کرده است تا تفسیر خود را واضح ارائه دهد. درباره آیات: «قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى * قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى» (طه: ۶۵-۶۶). وی در این زمینه آورده است: «جادوگران به موسی (ع) در روز مشخص شده گفتند یا تو اول اسباب جادویت را بر زمین بینداز یا ما بندازیم؟ و در این اختیاردادن، اعتماد به نفس شدید آن‌ها به خودشان و مهارتشان و عدم ترس از کار موسی (ع) نهفته است. اما موسی (ع) مانند فردی آگاه و زیرک پاسخ داد. چرا که کسی که عملی را با تأخیر انجام دهد به آنچه مقتضای حال است، آگاه‌تر است.

او نیز درحالی که به جایگاه خود باور داشت و از پیروزی خود مطمئن بود گفت: بیندازید آنچه را که می‌خواهید بندازید. این اذن به انجام فعل است نه دستوری که اقرار به کارشان باشد. او با این سخن خود می-خواست مردم ساخته دست آنان را ببینند و تأمل کنند. علاوه بر این نیروهای آن‌ها را تخلیه سازد. اگر پس از آنکه از شعبده خود فارغ شوند حق برای آن‌ها به وضوح آشکار شود در جان‌هایشان تأثیر بیشتری خواهد داشت» (زحیلی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۶، ص ۲۴۲).

در این فضا سازی، غرور کاذب ساحران، زیرکی موسی (ع) در نحوه پاسخ‌دهی و تعیین نوبت و توضیح دلیل آن به وضوح انجام شده است. به نحوی که خواننده اشراف نسبی کاملی نسبت به فضای ابتدای مواجهه آن‌ها پیدا می‌کند. همان‌گونه که در مثال قبل ذکر شد در لابه‌لای این فضا سازی تخیلی رگه‌های پررنگی از استدلال منطقی و استنتاج عقلی مشاهده می‌گردد.

زحیلی با تفسیری خلاقانه و منطقی، فضای مواجهه موسی (ع) با جادوگران را به گونه‌ای بازسازی کرده که خواننده را به عمق ماجرا می‌برد. در مواجهه موسی (ع) با جادوگران، اکثر مفسران برجسته بیشتر بر تبیین معنای ظاهری آیات و شرح وقایع تمرکز داشته‌اند و به فضا سازی یا تحلیل روان‌شناختی وارد نشده‌اند (زحیلی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۶، ص ۱۲۷) صحنه را به صورت گزارشی بیان می‌کند و بر وقوع معجزه و شکست ساحران تأکید دارد، بدون تصویر سازی یا تحلیل روانی (زحیلی، ۱۴۲۷ ق، ج ۳، ص ۴۰۰)، همان رویکرد را دارد و بیشتر به شرح وقایع و معنای لفظی آیه می‌پردازد و به حالت‌های درونی شخصیت‌ها نمی‌پردازد (زحیلی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۴، ص ۱۷۶). بیشتر بر تبیین فلسفی و کلامی آیه تمرکز دارد و تحلیل روانی یا تخیلی ارائه نمی‌کند، بلکه با استدلال عقلی دلایل پیروزی موسی (ع) و شکست جادوگران را توضیح می‌دهد.

داستان حضرت عزیر (ع)

در تفسیر آیه ۲۵۹ سوره بقره «أَوَكُلِّدِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا»، زحیلی محل قبض روح عزیر را بیت المقدس می‌داند و می‌افزاید که این واقعه زمانی رخ داد که عزیر از خرابه‌های بیت المقدس، پس از هجوم بخت النصر، عبور می‌کرد. او این امور جزئی را برای روشن سازی زمینه تاریخی و جغرافیایی قصه ارائه می‌دهد (زحیلی، ۱۴۲۷ ق، ج ۳، ص ۳۱). این تحلیل، قصه را برای مخاطب ملموس تر می‌کند و به درک معجزه احیای عزیر کمک می‌کند.

اکثر مفسران تنها به تبیین معنای ظاهری آیه بسنده کرده‌اند و به تحلیل تاریخی یا فضا سازی جغرافیایی وارد نشده‌اند. فخر رازی تنها به شرح معنای آیه و مفهوم احیای مردگان توجه دارد و محل وقوع یا زمینه تاریخی را ذکر نمی‌کند (زحیلی، ۱۴۲۷ ق، ج ۷، ص ۲۶). ابن کثیر نیز ماجرا را به صورت گزارشی و معجزه‌ای بیان می‌کند و بر جنبه قدرت الهی در احیای مردگان تمرکز دارد؛ بدون فضا سازی مکانی (زحیلی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱،

ص ۵۲۶). ابن‌عاشور تنها بر تبیین معنای ظاهری آیه و دلالت عقلی آن تأکید می‌کند و مطالب جزئی تاریخی یا جغرافیایی ارائه نمی‌دهد (زحیلی، ۱۴۲۷ ق، ج ۲، ص ۵۰۷).

اما زحیلی با ترکیب تحلیل و روایت، قصه را برای مخاطب معاصر غنی‌تر کرده است. این روش، اگرچه گاه به دلیل فقدان منبع صریح قابل نقد است، اما در تبیین قصص قرآن مؤثر عمل می‌کند.

جمع‌بندی عنصر تخیل در تفسیر «التفسیر المنیر»

زحیلی در مقایسه با فضل‌الله، بهره‌گیری بسیار محدودی از تخیل دارد و اغلب آن را با تحلیل و استدلال منطقی ترکیب می‌کند. در داستان‌های قرآنی، او به‌ندرت به فضاسازی می‌پردازد و به‌طور معمول هدفش روشن‌سازی معنای آیات و پیام قصص برای مخاطب معاصر است. به‌عنوان مثال در مناجات حضرت زکریا (ع)، زحیلی با تبیین هدف نشانه‌طلبی او (دانستن زمان حمل و شکر نعمت) از زبان زکریا (ع)، نوعی تخیل کاربردی ارائه می‌دهد. در هلاکت قوم ثمود، صحنه نابودی و حالت‌های جسمانی و روانی آنان را به تصویر می‌کشد. در مواجهه لوط (ع) با قوم خود، خواننده را در صحنه حاضر می‌کند و پیام فرشتگان را روشن می‌سازد. در مقابله موسی (ع) با جادوگران، غرور ساحران و زیرکی موسی (ع) با بیان مطالب جزئی تخیلی و منطقی بازسازی می‌شود و در داستان عزیز، مکان و زمینه تاریخی واقعه برای ملموس‌تر شدن قصه شرح داده می‌شود.

در مجموع، تخیل در تفسیر زحیلی کمتر و مختصر است، بیشتر برای توضیح، روشن‌سازی و تحلیل منطقی به‌کار رفته و کمتر برای تصویرسازی روان‌شناختی یا احساسی عمیق. این رویکرد، در کنار استدلال و تفسیر تحلیلی، قصص قرآنی را برای مخاطب معاصر قابل فهم و ملموس می‌کند، بدون آنکه از متن آیه یا واقعیت تاریخی فاصله بگیرد.

بررسی تطبیقی استفاده از تخیل در تفاسیر «من وحی القرآن» و «التفسیر المنیر»

در بررسی رویکرد دو مفسر برجسته، محمدحسین فضل‌الله در تفسیر «من وحی القرآن» و وهبه زحیلی در تفسیر «التفسیر المنیر» به استفاده از تخیل در روایت قصص قرآنی، تفاوت‌ها و شباهت‌های قابل توجهی آشکار می‌شود. هر دو مفسر، با توجه به ماهیت خاص قصص قرآنی که مبتنی بر حقیقت و عاری از تحریف است، از تخیل به‌صورت محدود و با احتیاط بهره‌برده‌اند تا خلأهای روایی ناشی از سبک ایجاز‌گرای قرآن را جبران کنند. با این حال شیوه استفاده، عمق و اهداف آن‌ها در این فرآیند تفاوت‌های اساسی دارد که در ادامه به‌صورت جامع تحلیل می‌شود.

رویکرد کلی به تخیل

فضل‌الله و زحیلی هر دو تخیل را نه به عنوان ابزاری برای تحریف یا افزودن عناصر غیرواقعی، بلکه به منظور غنای روایت و نزدیک‌تر کردن مخاطب به فضای قصه به کار برده‌اند. تخیل در تفاسیر آن‌ها بیش از آنکه خلق عناصر به کل جدید باشد، به «پندار» یا «گمانه‌زنی منطقی» شبیه است که در چارچوب نص قرآنی و با حفظ حقیقت آن شکل می‌گیرد. این دو مفسر، خلأهای روایی را که به دلیل سبک خاص قصه‌گویی قرآن (ایجاز و تمرکز بر پیام‌های اخلاقی و هدایتی) ایجاد شده، با احتیاط پر کرده‌اند. با این حال، فضل‌الله با جسارت و خلاقیت بیشتری به این حوزه وارد شده و از تخیل به مثابه ابزاری ادبی و روان‌شناختی بهره برده، درحالی که زحیلی محتاط‌تر عمل کرده و تخیل را با استدلال و تحلیل تاریخی-منطقی آمیخته است.

فضل‌الله: تخیل خلاق و ادبی

فضل‌الله در استفاده از تخیل، رویکردی شبیه به یک داستان‌سرای چیره‌دست دارد. او با تبحر خاصی فضاسازی می‌کند؛ حالت‌های روانی شخصیت‌ها را بازسازی می‌کند و مخاطب را به عمق تجربه‌های قصه‌های قرآنی می‌برد.

- فضاسازی و تصویرسازی: فضل‌الله در مواردی مانند داستان بلقیس و سلیمان با توصیف فضای دربار ملکه سبأ و حالت‌های روانی او (ترس، حیرت، و نگرانی از آینده) مخاطب را به قلب ماجرا می‌کشاند. این توصیف‌ها، که با زبانی ادبی و تأثیرگذار ارائه شده‌اند از تخیل او برای بازسازی موقعیت استفاده می‌کنند، بدون آنکه از چارچوب آیه خارج شوند.

- تحلیل روان‌شناختی: در داستان‌هایی مانند مواجهه یوسف و زلیخا یا تصمیم فرعون برای قتل موسی (ع)، فضل‌الله به تحلیل انگیزه‌ها و حالت‌های درونی شخصیت‌ها می‌پردازد. برای مثال او در صحنه یوسف و زلیخا، کشمکش درونی یوسف را با ذکر مطالب جزئی ظریف توصیف می‌کند که در آیه صراحت ندارد؛ اما به درک بهتر شخصیت و پیام اخلاقی داستان کمک می‌کند.

- غنای عاطفی: در داستان عزیر یا درخواست آب توسط بنی اسرائیل، فضل‌الله با توصیف شگفتی عزیر یا حس درماندگی بنی اسرائیل، لایه‌ای عاطفی به روایت می‌افزاید که مخاطب امروزی را با قصه هم‌دل‌تر می‌سازد. این رویکرد، تفسیر او را از حالت تحلیلی صرف، به تجربه‌ای احساسی و ملموس تبدیل می‌کند.

فضل‌الله با این روش نه تنها خلأهای روایی را پر می‌کند، بلکه قصص قرآنی را به گونه‌ای بازسازی می‌کند که برای مخاطب معاصر جذاب و قابل فهم باشد. او گویی نقاشی نیمه‌تمام قرآن را با خطوطی ظریف و هماهنگ تکمیل می‌کند؛ بدون آنکه اصالت اثر را خدشه‌دار کند. با این حال، این جسارت گاه ممکن است

انتقاداتی را برانگیزد، زیرا برخی مباحث جزئی افزوده شده، فاقد منبع صریح قرآنی یا روایی هستند و به گمانه‌زنی وابسته‌اند.

زحیلی: تخیل محتاطانه و منطقی

زحیلی رویکردی محافظه‌کارانه‌تر به تخیل دارد و آن را به‌ندرت و با آمیزه‌ای از استدلال منطقی و تحلیل تاریخی به‌کار می‌برد. تخیل در تفسیر او بیشتر در خدمت تبیین معانی و روشن‌سازی زمینه‌های قصه است تا خلق فضاهای ادبی یا عاطفی.

- فضاسازی محدود: زحیلی در مواردی مانند هلاکت قوم ثمود یا مقابله موسی (ع) با جادوگران، به توصیف صحنه‌هایی زنده اما مختصر می‌پردازد. برای مثال در داستان ثمود، او سرعت و شدت عذاب را با توصیف حالت‌های جسمانی و روانی قوم غنی می‌کند، اما این توصیف‌ها کوتاه و فاقد عمق ادبی فضل‌الله هستند.

- تکیه بر استدلال: در داستان مناجات زکریا (ع) یا مواجهه لوط (ع) با قومش، زحیلی تخیل را با استدلال عقلی درهم می‌آمیزد. او گاه انگیزه‌های شخصیت‌ها را توضیح می‌دهد (مانند هدف زکریا (ع) از درخواست نشانه)؛ اما این توضیح‌ها بیشتر تحلیلی‌اند تا تخیلی. این ویژگی باعث می‌شود تفسیر او کمتر به فضاسازی ادبی متکی باشد.

- زمینه‌سازی تاریخی: زحیلی در داستان عزیز با افزودن مباحث جزئی تاریخی (مانند ارتباط با خرابه‌های بیت المقدس) قصه را ملموس‌تر می‌کند. این رویکرد اگرچه تخیلی است؛ اما به تحلیل‌های تاریخی و جغرافیایی وابسته است و از خلاقیت ادبی فاصله دارد.

زحیلی با این روش، تعادلی بین وفاداری به نص و تبیین قصه برای مخاطب ایجاد می‌کند. او از تخیل به‌عنوان ابزاری کمکی استفاده می‌کند؛ اما آن را در حاشیه نگه می‌دارد و ترجیح می‌دهد بر جنبه‌های کلامی، معنوی و عبرت‌آموز قصص تمرکز کند. این محافظه‌کاری باعث می‌شود تفسیر او کمتر در معرض نقد قرار گیرد؛ اما در عین حال از نظر جذابیت و تأثیرگذاری عاطفی در مقایسه با فضل‌الله ضعیف‌تر عمل می‌کند.

مقایسه نقاط قوت و ضعف

در ادامه به نقاط قوت و ضعف در هر دو تفسیر می‌پردازیم:

نقاط قوت و ضعف فضل‌الله

نقاط قوت: خلاقیت ادبی، فضاسازی قوی، توجه به جنبه‌های روان‌شناختی و عاطفی و توانایی جذب مخاطب معاصر از نقاط قوت رویکرد فضل‌الله است. او قصص قرآنی را به‌گونه‌ای بازسازی می‌کند که گویی مخاطب

در زمان و مکان وقوع داستان حضور دارد. این روش برای خوانندگان امروزی، به‌ویژه کسانی که به دنبال ارتباط عمیق‌تر با متن هستند بسیار مؤثر است.

نقاط ضعف: استفاده گسترده‌تر از تخیل گاه او را به مرز گمانه‌زنی‌های بدون پشتوانه صریح می‌کشانند. برخی مطالب جزئی مانند توصیف شگفتی عزیر (ع) یا حالت‌های درونی یوسف، ممکن است از نظر برخی مفسران غیرضروری یا حتی غیرقابل قبول تلقی شوند.

نقاط قوت و ضعف زحیلی

نقاط قوت: محافظه‌کاری، تکیه بر استدلال و پرهیز از افزودن مطالب جزئی غیرضروری، تفسیر زحیلی را به منبعی مطمئن و قابل اتکا برای مخاطبان سنتی تبدیل کرده است. او با ترکیب تخیل محدود و تحلیل منطقی، قصص را روشن و قابل فهم می‌سازد.

نقاط ضعف: فقدان عمق ادبی و عاطفی در تفسیر زحیلی باعث می‌شود، روایت‌های او کمتر برای مخاطب امروزی جذاب باشند. تمرکز بیش از حد بر جنبه‌های تحلیلی و عبرت‌آموز، قصص را از حالت داستانی به گزارشی صرف نزدیک می‌کند.

اهداف و تأثیرها

فضل‌الله با استفاده از تخیل، به دنبال آن است که قصص قرآنی را به تجربه‌ای زنده و ملموس برای مخاطب تبدیل کند. او می‌خواهد خواننده نه تنها پیام قصه را درک کند، بلکه آن را احساس و با شخصیت‌ها هم‌ذات‌پنداری کند. این رویکرد برای مخاطبان مدرن که به داستان‌سرایی و روایت‌های عاطفی عادت دارند، بسیار جذاب است. در مقابل، زحیلی هدفی آموزشی‌تر دارد و می‌خواهد قصص را به‌عنوان منبعی برای عبرت و هدایت تبیین کند. او با تخیل محدود زمینه‌های تاریخی و معنوی قصه را روشن می‌سازد؛ اما کمتر به دنبال تأثیرگذاری عاطفی است.

در مجموع فضل‌الله و زحیلی هر دو از تخیل به‌عنوان ابزاری برای غنای قصص قرآنی استفاده کرده‌اند؛ اما با رویکردهایی متفاوت. فضل‌الله با خلاقیت ادبی و تمرکز بر فضاسازی و روان‌شناسی، قصص را به روایت‌هایی جذاب و عاطفی تبدیل می‌کند که برای مخاطب امروزی بسیار تأثیرگذار است؛ اما گاه در معرض نقد به دلیل گمانه‌زنی‌های بدون منبع صریح قرار می‌گیرد. زحیلی با محافظه‌کاری و تکیه بر استدلال، تفسیری مطمئن و منطقی ارائه می‌دهد که برای مخاطبان سنتی مناسب‌تر است؛ اما از نظر جذابیت و عمق عاطفی در مقایسه با فضل‌الله ضعیف‌تر عمل می‌کند.

انتخاب بین این دو رویکرد به نیاز مخاطب بستگی دارد: اگر هدف، تجربه‌ای عمیق و ادبی از قصص قرآنی باشد، فضل‌الله گزینه‌ای کم‌نظیر است؛ اما اگر هدف، تبیینی دقیق و محتاطانه باشد، زحیلی پاسخگوی

این نیاز خواهد بود. هر دو مفسر در نهایت با احترام به حقیقت قرآنی، راه‌هایی متفاوت برای نزدیک‌تر کردن مخاطب به این قصص همیشگی برگزیده‌اند.

نتیجه‌گیری

عنصر تخیل به‌عنوان پلی میان صورت و معنا، یکی از مهم‌ترین ابزارهای درک عمیق‌تر از قصص قرآنی در تفاسیر معاصر است. بررسی تطبیقی میان دو تفسیر من وحی القرآن و التفسیر المنیر نشان می‌دهد که هر دو مفسر به جایگاه این عنصر واقف بوده‌اند، اما روش و گستره استفاده آن‌ها تفاوت چشمگیری دارد.

سید محمدحسین فضل‌الله با رویکردی خلاقانه و نوآورانه، تخیل را نه تنها ابزار ادبی، بلکه راهبردی تربیتی برای ارتقاء فهم دینی و همدلی مخاطب با قصه‌ها به‌کار برده است. فضاسازی‌های او تحلیل‌های روان‌شناختی شخصیت‌های قرآنی و بازسازی هنرمندانه دیالوگ‌ها، نه تنها قصه‌ها را زنده و قابل لمس کرده، بلکه مفاهیم اخلاقی و توحیدی قرآن را در بستر زمان و مکان معاصر احیا نموده است.

درمقابل، وهبه زحیلی با پایبندی به سنت تفسیری اهل سنت، رویکردی تحلیل‌گر، عقلانی و محتاطانه نسبت به تخیل داشته است. او هر جا که از تخیل بهره برده، کوشیده است آن را در خدمت تبیین بهتر مفاهیم، زمینه‌های تاریخی و عبرت‌آموزی قصص قرار دهد. با این رویکرد، زحیلی تفسیری عقل‌پسند، مطمئن و مورد پذیرش طیف گسترده‌تری از مخاطبان سنتی ارائه داده است؛ گرچه از حیث عاطفه‌انگیزی و جذابیت ادبی به قوت تفسیر فضل‌الله نمی‌رسد.

در نهایت می‌توان گفت که تخیل اگر با عقل، نص و روش‌های علمی همراه گردد، نه تنها انحراف‌آفرین نیست، بلکه یکی از مسیرهای نافذتر برای درک ژرفای قرآن است. تفسیر فضل‌الله نماینده تخیل هدایت‌شده و آفرینش‌گر است؛ درحالی‌که زحیلی نمایان‌گر تخیل تحلیل‌شده و تعلیل‌گراست. هر دو با رعایت حدود قرآنی، راه‌هایی مشروع برای بهره‌گیری از تخیل در فهم کلام وحی را پیش‌روی مفسران معاصر نهاده‌اند.

منابع

- ابن‌عاشور، محمد بن طاهر. (بی‌تا). التحرير و التنویر. مؤسسه تاریخ.
- ابن‌عجیه، احمد بن محمد. (۱۴۱۹ ق). البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید. حسن عباس زکی.
- ابن‌عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیة (أحمد شمس الدین، محقق). طبعة دار الکتب العلمیة.
- ابن‌کثیر، اسماعیل. (۱۴۲۰ ق). تفسیر القرآن العظیم. دار ابن حزم.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- حائری، میرسید علی. (۱۳۷۷). مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر. دار الکتب الاسلامیة.

- حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ ق). نور الثقلین. انتشارات اسماعیلیان.
- خلف الله، محمد احمد. (۱۹۹۹ م). الفن القصصي في القرآن الكريم. سینا.
- زحیلی، وهبة. (۱۴۲۷ ق). التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج. دار الفكر المعاصر.
- زحیلی، وهبة. (۲۰۰۶ م). أصول الفقه الإسلامي. دارالفکر.
- زحیلی، وهبة. (۲۰۰۷ م). الفقه الاسلامی وأدلته. دارالفکر.
- زمخشري، محمود. (۱۴۰۷ ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل. دار الكتاب العربي.
- سمرقندی، نصرین محمد. (۱۴۱۶ ق). تفسیر السمرقندی (عمر عمروی، محقق). دارالفکر.
- سید قطب، ابراهیم. (۱۴۱۶ ق). التصوير الفني في القرآن. دار الشروق.
- شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۱۴ ق). فتح القدير. دار الکلم الطیب.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۳). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (محمد جواد بلاغی، محقق). انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن الحسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. دار احیاء التراث العربی.
- عبد، محمد؛ و رشید رضا. (بی تا). تفسیر المنار. دارالمعرفة.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). التفسیر الکبیر. دار احیاء التراث العربی.
- فضل الله، محمد حسین. (۱۴۱۹ ق). تفسیر من وحی القرآن. دارالملاک للطباعة و النشر.
- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ ق). تفسیر الصافی. انتشارات صدر.
- قراملکی، فرامرز. (۱۳۸۸). روش شناسی پژوهش تطبیقی در علوم انسانی. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۳). الجامع لأحكام القرآن. انتشارات ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). تفسیر قمی (طیب موسوی جزایری، محقق). دار الکتاب.
- کاشانی، ملا فتح الله. (۱۴۲۳ ق). زبدة التفاسیر. بنیاد معارف اسلامی.
- مدرسی، سید محمد تقی. (۱۴۱۹ ق). من هدی القرآن. دار محبی الحسین.
- مراغی، احمد مصطفی. (۱۳۹۴ ق). تفسیر المراغی. مکتبه مصطفی البابی الحلبي.
- مظهری، محمد ثناء الله. (۱۴۱۲ ق). تفسیر مظهری. مکتبه رشديه.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. دار الکتب الإسلامية.
- نسفی، عبد الله بن احمد. (۱۴۱۶ ق). تفسیر النسفی (مدارک التنزیل و حقایق التاویل). دار النفائس.
- «پیام تسلیت در پی رحلت آیت الله آقای حاج سید محمد حسین فضل الله»، پایگاه اطلاع رسانی آیت الله خامنه‌ای، تاریخ درج مطلب: ۱۴ تیر ۱۳۸۹.

«زندگی‌نامه»، وبگاه مؤسسه علامه مرجع سید محمدحسین فضل‌الله.

شیواپور، حامد. (۱۳۸۷). من وحی القرآن تفسیری اجتماعی و واقع‌گرایانه. فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، (۵۳).
تقریب‌نیوز، گزارش تأسیس شبکه ایمان.

