

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه علمی
پژوهش نامه نقد آراء تفسیری
سال اول، شماره دوم
پاییز و زمستان ۱۳۹۹ش



صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

مدیر مسئول: محسن دیمه کار گراب

سردبیر: حسن نقی زاده

جانشین سردبیر و ویراستار علمی و ادبی: حامد خانی (فرهنگ مهروش)

ویراستار چکیده انگلیسی مقالات: مهدی حبیب‌اللهی

آوانگاری منابع لاتین: سیده فرناز اتحاد

مدیر اجرایی: سیدحسن موسوی

نشانی: مشهد، نیش سناباد ۳۳، دانشکده علوم قرآنی مشهد مقدس.

تلفن: ۰۵۱) ۳۸۴۴۹۶۰۰ - داخلی ۳۰

رایانامه: pnat@quran.ac.ir

وبگاه: <http://naghdeara.quran.ac.ir>

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: انتشارات دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم.

شماره استاندارد بین‌المللی نشریه:

شاپای چاپی: ۲۷۸۳-۵۲۹۴

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸

بها: ۴۰۰۰۰۰۰ ریال.

هیأت تحریریه

مهدی ابراهیمی، استاد گروه معارف، دانشگاه علوم پزشکی مشهد.
زهره اخوان مقدم، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی تهران.
مرتضی ایروانی نجفی، استاد دانشگاه فردوسی مشهد.
حامد خانی (فرهنگ مهروش)، دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرگان.
محسن دیمه کار گراب، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد.
الهه شاهپسند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد.
علی نصیری، استاد گروه معارف دانشگاه علم و صنعت تهران.
حسن نقی زاده، استاد دانشگاه فردوسی مشهد.

مشاوران علمی

عباس اسماعیلی زاده، علی اکبر بابایی، سید عبدالرسول حسینی زاده، بی بی حکیمه حسینی دولت آباد، حسن خرقانی، محمدعلی رضایی کرمانی نسب پور، سید محمود طیب حسینی، و مجتبی نوروزی.

همکاران این شماره در داوری مقالات

مهدی ابراهیمی، زهره اخوان مقدم، ابوذر پورمحمدی، بی بی زینب حسینی، بی بی حکیمه حسینی دولت آباد، سید عبدالرسول حسینی زاده، فرهنگ مهروش، حسن خرقانی، حسین خوشدل مفرد، کبری راستگو، محسن رجبی، الهه شاهپسند، محمد عترت دوست، محسن دیمه کار گراب، مجتبی نوروزی.

پژوهش نامه نقد آراء تفسیری

در پایگاه های زیر نمایه می شود:

بانک اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله

دوفصلنامه پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری عهده‌دار انتشار آن دسته از مطالعات در حوزه مطالعات قرآن و حدیث است که در آن‌ها تولیدات نظری اندیشمندان، جریان‌های فکری و مکاتب مختلف جهان اسلام در حوزه فهم قرآن کریم بازشناسی یا ارزیابی شوند؛ خواه این تولیدات نظری فهم کلان‌ساختار آموزه‌های قرآنی را دنبال کنند یا در آن‌ها صرفاً کوششی برای بازنمون فهم مفردات و ترکیبات و آیات و سوره‌های مختلف دنبال شده باشد.

براین‌پایه، هر مقاله‌ای که پژوهش در زمینه‌هایی همچون موارد ذیل را ارائه کند، توسعه دهد، یا بومی‌سازی نماید، مطابق با رسالت مجله تشخیص داده خواهد شد: (۱) بازشناسی و نقد آراء مفسران مسلمان در حوزه علوم و معارف مختلف — اعم از دانش‌های دینی (هم‌چون فقه، کلام...) و عرفی (هم‌چون علم النفس، زبان‌شناسی، علم الاجتماع، جغرافیا...) — برپایه رویکردها و روش‌های نوین بازخوانی و نقد آراء در دانش‌های مختلف؛ (۲) کاربردی‌سازی مطالعات قرآنی با پدید آوردن با زمینه تعامل آراء متفکران کهن مسلمان با علوم مختلف.

الف) محورهای موضوعی نشر مقالات

برای تحقق رسالت فوق، هیأت تحریریه پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری از نشر مقالاتی با محورهای زیر استقبال می‌کند:

محور اول: بازشناسی فهم مفسران مختلف از قرآن، مثل کوشش برای بازشناسی آراء تفسیری بزرگان دین و عالمان، اعتبارسنجی انتساب آراء تفسیری و مسئله هویت و انتساب کتب تفسیری، یا بازشناسی و نقد آراء تفسیری عالمان مسلمان و احیاناً غیرمسلمان.

محور دوم: بازشناسی خاستگاه آراء مفسران و عوامل مؤثر بر شکل‌گیری آن‌ها، مثل بازشناسی مبانی کلامی، عرفانی، فلسفی، فقهی، اصولی و قرآن‌شناختی مفسران، بازخوانی نظریه تفسیری بزرگان دین و عالمان مسلمانان، بحث درباره تأثیر مبانی، منابع و رویکردهای مفسران بر فهم ایشان از قرآن کریم، و گونه‌شناسی و تبارشناسی فهم‌ها از قرآن، تحول تفسیرها در گذر زمان و زمینه‌های اجتماعی آن.

محور سوم: بازشناسی تأملات مفسران مسلمان در شئون مختلف هستی و زندگی بشر،

هم‌چون کوشش برای بازشناسی اندیشه‌های دین‌شناختی، اخلاقی، فلسفی، اجتماعی، و روان‌شناسانه مفسران، بازشناسی بینش‌های طبیعت‌شناختی مفسران، اعم از نظریات نجومی، جغرافیایی، زیست‌شناسانه، طبی و امثال آن‌ها، تحلیل‌های زبان‌شناسانه در تفاسیر قرآن کریم، یا نظریه‌پردازی‌های زیبایی‌شناختی در مقام فهم قرآن.

محور چهارم: فهم قرآن در پرتو نظریات و دستاوردهای علمی نوین، مثلاً کوشش برای نقد یا تعدیل آراء مفسران در پرتو نظریات علمی نوین، بازفهم منابع تفسیر قرآن کریم با بهره‌جویی از رویکردها و روش‌های علمی یا آراء دین‌شناختی نوین، یا بحث درباره اصول و مبانی کاربرد علوم نوین در فهم قرآن.

ب) ضوابط شکلی

پذیرش مقاله در پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری مستلزم مراعات این ضوابط است:

۱) مقاله در محیط نرم‌افزار مایکروسافت ورد نوشته، و تنها از طریق سامانه مجله و بدون ذکر نام مؤلفان ارسال شود.

۲) مشخصات نویسندگان در فایل‌های جداگانه ارسال شود و دقیقاً در سامانه نیز مطابق استاندارد مذکور در سامانه درج گردد. درج همه این موارد الزامی است: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، رشته تحصیلی، نام دانشگاه یا مؤسسه محل اشتغال، سمت و نوع اشتغال، و رایانامه تک تک مؤلفان، به همراه شماره تلفن و نشانی مکاتبات پستی نویسنده مسئول.

۳) مقاله به ترتیب مُشمول خواهد بود بر عنوان، چکیده، کلیدواژه‌ها، درآمد، طرح مسئله، بدنه مقاله، نتیجه، و منابع.

چکیده دربردارنده توضیحی است مختصر در حدود ۱۵۰-۲۲۵ کلمه درباره زمینه بحث، مسئله بحث، رویکرد، روش و فرضیات و نتایج محتمل.

درآمد مشتمل است بر تبیینی فشرده از زمینه بحث، ضرورت‌های نظری مطالعه در آن، جایگاه موضوع این مقاله در آن زمینه و مفاهیم بنیادین بحث.

طرح مسئله مروری است فشرده و دسته‌بندی‌شده بر آنچه تا به حال در باره موضوع زمینه بحث گفته‌اند، اشکالات آن دیدگاه‌ها و ابهامات باقی مانده، سؤالاتی از میان آن ابهام‌ها که در این مطالعه قرار است برای‌شان پاسخ یافت و مراحل‌ی که باید پی‌بندی بدین منظور در بخش‌های

بعدی (بدنه مقاله) دنبال شود.

بدنه مقاله دربردارنده سه یا چهار بخش با حجم‌های متوازن است که هر یک دربردارنده سه یا چهار فصل با حجم‌های متوازن اند. نتیجه مقاله لزوماً به معنای مرور و تلخیص مقاله نیست و در آن به دستاوردهای مطالعه تصریح می‌شود.

لازم است عنوان، چکیده، کلیدواژه‌ها، و منابع نیز به انگلیسی ترجمه، و در قالب فایل جداگانه در سامانه ارسال شوند.

ب) شیوه ارجاع‌دهی

ارجاعات برپایه بومی سازی روش مستندسازی ام.ال.ای دنبال می‌شود. درج این ارجاعات نیز به شیوه درون‌متنی است و بی‌فاصله پس از نقل مطالب و میان پرانتز جای می‌گیرد و نام آشهَر مؤلف، نام اثر، جلد و صفحه مورد نظر را مطابق این الگو بیان می‌کند: (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۳۵). هرگاه پیاپی به چند ارجاع داده شود، منابع مختلف در داخل متن مقاله به ترتیب سال تألیف‌شان یا سال درگذشت مؤلفان‌شان درج، و با نقطه‌ویرگول از هم جدا می‌شوند. مثلاً داخل پرانتز ارجاع می‌نویسیم: (ابن حجر عسقلانی، *الاصابه*، ۴/ ۱۲۶؛ طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۳۵). منابعی نیز که به زبان‌های لاتین و جز آن‌ها باشند، نام مؤلف و اثر داخل متن فارسی آوانگاری می‌شود، عنوان اثر به نام اصلی (اگر لازم باشد) در پاورقی می‌آید، و شماره جلد و صفحه نیز به ترتیب با حروف رومی و اعداد لاتین درج می‌شود؛ مثلاً می‌نویسیم: (نولدکه، *تاریخ قرآن*، 154/ II) یا مثلاً: (شاخت، «مالک بن انس»^۲، 187). خواننده از روی اعداد لاتین درمی‌یابد که باید مشخصات اثر را در منابع لاتین بجوید. منابع لاتین و امثال آن‌ها بعد از منابع فارسی و عربی درج می‌شوند.

ارجاع در منابع پایانی مقاله چنین است: مشخصات مؤلف (نام آشهَر مؤلف، نام مؤلف)، مشخصات اثر (نام کتاب با حروف درشت و کج یا نام مقاله داخل گیومه، ویرگول، نام کتاب

1. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*.

2. Schacht, "Malik b. Anas".

یا مجله حاوی آن مقاله با حروف درشت و کج)، مشخصات مترجم یا مُصحح اثر (دقیقاً با این الگو: ترجمه احمد آرام، یا به کوشش علی اکبر غفاری)، و در پایان، مشخصات نشر (محل نشر، ناشر، سال نشر، یا شماره سری و نوبت چاپ مجله). نیز، منابع به ترتیب الفبایی پشت سر هم قرار می‌گیرند. برای نمونه:

- حسینی، محمدرضا، «مقولهٔ جسم لا کالاجسام»، *تراثنا*، سال دهم، شماره ۱۹، بهار ۱۴۱۰ق.

- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *بُعیة الوُعات*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت/صیدا، المكتبة العصرية، ۱۹۶۴م.

نام اشهر مؤلفان و کتاب‌ها را باید بر اساس شیوه یادکرد مؤلف در اغلب آثار یا مراجعه به کتب اعلام و دائرةالمعارف‌ها بازشناخت و لزوماً عنوان پشت جلد اثر صحیح نیست. مثلاً، نام اشهر محمدحسن نجفی، «صاحب‌جواهر» است، یا گرچه مؤلف کتاب *فقیه من لا یحضره الفقیه* در سده‌های متأخر به نام «شیخ صدوق» نیز شناخته می‌شود، نام اشهر وی و ضبط آثاری همچون *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* «ابن بابویه»، و نام اشهر خود کتاب نیز *من لا یحضره الفقیه* است. اگر مؤلفی به چند نام شناخته می‌شد، نامی را برمی‌گزینیم که با بی‌طرفی علمی سازگارتر باشد. شماری از نام‌های پذیرفتنی در شیوه‌نامهٔ ضمیمهٔ مجله (موجود در صفحهٔ نخست پایگاه اینترنتی مجله) قابل دسترسی است.

پ) سیاست‌های پذیرش و نشر

مقاله باید حاصل مطالعات خود نویسندگان باشد و پیش از این هم در هیچ یک از مجله‌های داخل یا خارج از کشور به چاپ نرسیده، و برای ارزیابی نیز هم‌زمان به مجله دیگری ارسال نشده باشد. نیز، مؤلفان باید هنگام ارسال مقاله گواهی کنند که در نشر مقاله هیچ تعارض منافعی وجود ندارد و هیچ شخص حقیقی یا حقوقی مدعی منافع آن مقاله نخواهد شد. لازم است نویسندگان با نگارش تعهدنامه‌ها مطابق الگوی موجود در پایگاه اینترنتی مجله و ارسال تصویر فرم‌های امضاءشده توسط همه مؤلفان موارد فوق را گواهی کنند.

روند ارزیابی چنین است که سردبیر مجله مقاله را پس از ارسال، در ظرف زمان دو روز کاری، نخست از حیث میزان تطابق با رسالت مجله و میزان تطابق آن با ضوابط شکلی مجله

می‌سنبجد و هر مشکلی در این زمینه‌ها را با نویسنده مطرح می‌کند. هر گاه مقاله با رسالت و ضوابط شکلی مجله سازگاری داشت، سردبیر آن را به داوری ارسال می‌کند. لازم است که دست‌کم دو داور اعتبار علمی مقاله را تأیید کنند و مؤلف از مجموع داوری‌ها دست‌کم نیمی از امتیازات نشر مقاله را حاصل کند. هر گاه مقاله در داوری امتیاز لازم را کسب کرد، در جلسهٔ اعضاء هیأت تحریریه به بحث گذاشته خواهد شد. پذیرش مقاله مشروط به تأیید هیأت تحریریه است.

پس از تأیید هیأت تحریریه مقاله پذیرفته، و نتیجه به مؤلفان اعلام می‌شود؛ اما نشر آن منوط به تأیید اصالت و اعتبار علمی مقاله از سوی ویراستار علمی است. ارسال مقاله به پژوهش‌نامهٔ نقد آراء تفسیری مستلزم پذیرش نقش ویراستاران در بهبود کیفیت مقاله است. به هر روی، نشر نهایی مقاله تنها با تأیید نسخهٔ نهایی از جانب مؤلف و ویراستار ممکن خواهد بود. مقالات پذیرفته در سامانهٔ مجله بارگذاری خواهند شد و عنوان و چکیده و کلیدواژه‌های‌شان پیش از انتشار نهایی قابل‌دست‌رسی خواهد بود.

مراحل مختلف گردش کار و پذیرش مقالات در پایگاه اینترنتی مجله با فلودیاگرامی نمایش داده شده است. نیز، شیوه‌نامهٔ تفصیلی نگارش مقاله، نمونهٔ مقالهٔ صفحه‌آرایی شده طبق شیوه‌نامه، فونت‌های لازم برای حروف چینی و صفحه‌آرایی، و توضیحات تکمیلی فراوان دیگر در وب‌گاه مجله به‌نشانی زیر دست‌یافتنی است:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>

فهرست مقالات

- پیش فرض‌های معنایی مؤثر بر مصداق‌یابی «آخر ما نزل» / مریم سلیمانی و الهه شاه‌پسند ۱۱
- انواع روایات تأویلی سوره آل عمران... / محمد هادی قهاری کرمانی ۳۱
- دیدگاه‌های برقی درباره امامت / سید مجید نبوی و دیگران ۶۱
- مفهوم وزن در «والوزن یومئذ الحق»... / بی‌بی حکیمه حسینی دولت آباد و میترا ایوبی ۹۱
- روند تاریخی فهم مفسران از آیه ۳۴ سوره نساء / مصطفی فروتن تنها ۱۱۷
- اسلوب تفسیری محمد متولی شعراوی / سیده‌زینب حسینی و مرضیه محمص ۱۴۳



Semantic Presuppositions Affecting Conceptualization “Ākhir Mā Nazal”

Maryam Soleymāni

Graduate of Master of Quranic Studies,
University of Quranic Theology and Awareness, Mashhad, Iran.

Elāhe ShāhPasand (corresponding author)

Associate professor in Quranic Studies,
University of Quranic Theology and Awareness, Mashhad, Iran
(shahpasand@quran.ac.ir).

Abstract

Examining the last verses revealed to the Holy Prophet of Islam (PBUH), which is known as "The last thing that come down", is one of the almost constant topics in the history of the *Qurʾān*. The multiplicity and difference of the sayings of the predecessors regarding the example of the last verse of the revelation is one of the reasons why this issue becomes more serious. The present article, by analyzing the earlier sources, has extracted the narrations related to the introduction of the last verse revealed to the Holy Prophet (PBUH) and has listed all the verses that have been introduced as the last verse revealed. With the hypothesis that the interpretive interpretations and in-text features of at least some of these verses have led to their being considered "The last thing that come down". In this article, those unique or common semantic features that have given rise to such an interpretation by those who believe in the last verse are highlighted by describing and analyzing the content of these verses. Implicit reference to the end of life as well as the issue of resurrection are among these presuppositions. Finally, it can be said that this hypothesis can be proved not absolutely, but relatively and case-by-case.

Keywords: Last verse of the house, revelation of the *Qurʾān*, verse of completion, verse of religion, interpretive presuppositions.

Original Research

Received: 24/ 5/ 2021, accepted: 1/ 9/ 2021, and published: 16/ 3/ 2022, Pages: 11-30.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



پیش‌فرض‌های معنایی مؤثر بر مصداق‌یابی «آخِرُ ما نَزَلُ»

مریم سلیمانی

دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران.

الهه شاه‌پسند (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران.

(shahpasand@quran.ac.ir).

چکیده

بررسی آخرین آیات نازل شده بر پیامبر گرامی اسلام (ص) که به «آخِرُ ما نَزَلُ» مشهور است، یکی از مباحث تقریباً ثابت منابع تاریخ قرآن محسوب می‌شود. تعدد و اختلاف اقوال پیشینیان در خصوص مصداق آخرین آیه نازله، از علل جدی‌تر شدن این مسأله است. این نوشتار، با این فرضیه که برداشت‌های تفسیری و ویژگی‌های درون متنی دست‌کم برخی از این آیات، منجر به تلقی «آخر ما نزل» بودن آن‌ها شده، تلاش کرده است با واکاوی منابع متقدم، روایات مربوط به معرفی آخرین آیه نازل شده بر رسول اکرم (ص) را استخراج نموده و تمام آیاتی را که به‌عنوان آخرین آیه نازله معرفی شده‌اند، فهرست نماید. آنگاه با توصیف و تحلیل مضمون این آیات، آن دسته از ویژگی‌های معنایی منحصر به فرد یا مشترک آن‌ها را که زمینه چنین برداشتی از سوی قائلان به آخرین آیه منزل بودن آن‌ها را فراهم آورده است، برجسته نماید. اشاره ضمنی به پایان وحی و نیز مسئله معاد از جمله این پیش‌فرض‌ها هستند. درنهایت می‌توان گفت این فرضیه به صورت نسبی و موردی، و نه مطلق، قابل اثبات است.

کلیدواژه‌ها: آخرین آیه منزل، نزول قرآن، آیه اکمال، آیه دین، پیش‌فرض‌های تفسیری.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۰/۳/۳، پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۱۰، نشر: ۱۴۰۰/۱۲/۲۵، صفحه ۱۱ تا ۳۰.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

درآمد

شناخت اولین و آخرین آیات نازل شده بر پیامبر اکرم (ص)، یکی از مباحث تقریباً ثابت در کتب تاریخ و علوم قرآن است، چنان‌که به ندرت می‌توان کتابی در حوزه تاریخ و علوم قرآن یافت که باب سخن در این زمینه را باز نکرده باشد. گمان می‌رود یکی از علل این توجه، تعدد اقوال پیشینیان در خصوص معرفی اولین و آخرین آیات نازل شده بر پیامبر گرامی اسلام (ص) باشد.

شناخت اولین و آخرین آیات، از دیرباز یکی از دغدغه‌های دانشمندان علوم قرآن بوده است؛ از باقلانی (درگذشته ۴۰۳) که بابتی با عنوان «الکلام فی بیان الحکم فی أول ما نزل من القرآن و آخره و مکیه و مدینه، و هل نصّ الرسول (ص) علی ذلک أم لا» در کتاب خود آورده (باقلانی، الانتصار، ۲۳۶/۱)، تا سیوطی (درگذشته ۹۱۱) که هر یک از «أول ما نزل» و «آخر ما نزل» را در یک نوع جداگانه (انواع ۷-۸) مطرح نموده است.

طرح مسئله

به نظر قاضی باقلانی هیچ‌یک از اهل علم ادعایی مبنی بر تصریح رسول خدا (ص) بر اولین و آخرین آیه و سوره نازل شده از قرآن نکرده، ضرورتی برای دانستن آن قائل نشده و جهل به آن را مذمت نموده‌اند، بل که آنچه به این عنوان معرفی شده اجتهادات صحابه و تابعان بوده است (باقلانی، الانتصار، ۲۳۸/۱). سیوطی نیز در خصوص تعدد اقوال پیشینیان حول معرفی آخرین آیات نازله، احتمال داده است که هر یک از آن‌ها از آخرین آیه‌ای که به هنگام رحلت پیغمبر (ص) یا کمی پیش از بیماری ایشان از ایشان شنیده، خبر داده است؛ به این معنا که همان فرد، پس از آن چیز دیگری از آن حضرت نشنیده است. نیز احتمال داده است که آن‌ها آخرین آیه‌ای را که رسول خدا (ص) تلاوت نموده است، به اشتباه به‌عنوان آخرین آیه نازله معرفی کرده باشند (سیوطی، الاتقان، ۱۰۴/۱).

این نوشتار می‌کوشد با بررسی متن روایات مربوط به معرفی آخرین آیات نازله و نیز محتوای این آیات، پیش‌فرض‌های معنایی مؤثر در تعیین آن آیه به‌عنوان مصداق آخرین آیه نازل شده را باز یابد. به عبارت دیگر، هر یک از این روایان بر اساس چه برداشتی از آیه، آن را به‌عنوان

آخرین آیه معرفی کرده و پیش‌فرض‌های تفسیری چه تأثیری در انتخاب آن‌ها داشته است؟ و آیا در بین این آیات ویژگی مشترکی مشاهده می‌شود؟

به‌عنوان پیشینه‌ای از این مسأله، می‌توان به این موارد اشاره داشت: «آخرین نزول؛ مانده یا توبه؟ رهیافتی جدید به مسئله آخرین سوره نازل شده قرآن کریم»: زهرا کلباسی و امیر احمدنژاد، *پژوهش‌های قرآنی* (شماره ۷۶، پاییز ۱۳۹۴ ش، ص ۸۶-۱۱۱). مؤلفان این مقاله کوشیده‌اند با بررسی قرائن مختلف نشان دهند از بین سوره‌هایی که به‌عنوان آخرین سوره منزل معرفی شده‌اند، دیدگاه مربوط به سوره مانده قوی‌تر است. دو مقاله از احمد ابو زید با عنوان «اول ما نزل من الكتاب، إطلالة على الروایات والنصوص التاريخية» (*رسالة الثقلین*، شماره ۶۴، تابستان ۱۳۸۸) و «اول ما نزل من الكتاب، إطلالات على محاولات التوفيق بين الإنزال والتنزيل» (*رسالة الثقلین*، شماره ۶۵-۶۶، بهار و تابستان ۱۳۸۹) نیز به چاپ رسیده که به تعیین اول ما نزل بر اساس روایات و نصوص تاریخی پرداخته است. اما اثر حاضر به بررسی نقش پیش‌فرض‌های تفسیری بر تعیین مصداق آخرین آیه منزل می‌پردازد.

۱. نظریات مختلف در معرفی آخرین آیه

درباره آخرین آیه نازل شده میان دانشمندان علوم قرآن اختلاف نظر وجود دارد که غالباً در منابع اهل سنت بازتاب یافته‌اند. هر یک از این نظرات نیز به اخبار و روایاتی از صحابه و تابعین استناد می‌کنند. چنان‌که در سخن پیشین باقلانی از نظر گذشت، هیچ‌کدام از این اخبار، حدیثی که به رسول خدا (ص) برسد نیست. از نظر زرقانی، همین مسأله خود زمینه‌ای برای تعدد این اقوال بوده است (نیز بنگرید به: زرقانی، *مناهل العرفان*، ۱/۹۷).

۱-۱ آیات مختلف سوره بقره

آیات مختلف سوره بقره را مصداق آخرین آیه دانسته‌اند. برای نمونه، درباره آیه ۲۷۸ چنین گفته‌اند:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ.

ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید؛ و اگر مؤمنید، آنچه از ربا باقی مانده است واگذارید.

این آیه به آیه ربا مشهور است، در نقل‌هایی از عمر بن خطاب (احمد بن حنبل، *المسند*، ۱/ ۳۶۱) و ابن عباس (بخاری، *الصحيح*، ۳/ ۵۹)، آخرین آیه نازل شده است. عمر در تأکید بر آخرین آیه بودن آیه ربا، می‌افزاید رسول خدا (ص) در حالی از دنیا رفت که هنوز این آیه را تبیین ننموده بود (احمد بن حنبل، *المسند*، ۱/ ۳۶۱).

فارغ از بررسی صحّت و یا سقم ادّعی‌ای اخیر، باید توجه داشت که در انتهای این خبر، عمر به‌عنوان نتیجه‌ای برای مقدمه پیش‌گفته می‌افزاید: «فَدَعُوا الرَّبَاَ وَالرَّيْبَةَ» (احمد بن حنبل، *المسند*، ۱/ ۴۲۶)، یا «فَدَعُوا مَا يَرِيْبُكُمْ اِلَىٰ مَا لَا يَرِيْبُكُمْ» (دارمی، *السنن*، ۱/ ۲۴۶). صورت‌بندی این خبر به گونه‌ای است که نشان می‌دهد آخرین آیه خوانده شدن آیه ربا، مقدمه‌ای است برای بیان همین عبارت اخیر؛ به عبارت دیگر، عمر در مقام ملحق کردن حکم برخی موارد مشکوک، به حکم ربا (بنگرید به: ابن رجب، *فتح الباری*، ۳/ ۳۵۷)، مقدّماتاً دلیل آن را آخرین آیه بودن آیه ربا و عدم تبیین آن از سوی نبی اکرم (ص) تعیین کرده است. علاوه بر این، با توجه به مضمون فقهی آیه و امر «فَدَعُوا» در بیان عمر، تأکید بر غیر منسوخ بودن حکم را نیز باید به مورد اخیر افزود.

درباره آیه ۲۸۱ سوره بقره نیز چنین گفته‌اند:

وَأْتَقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ.

ترجمه: و بترسید از روزی که در آن، به سوی خدا بازگردانده می‌شوید، سپس به هر کسی [پاداش] آنچه به دست آورده، تمام داده شود؛ و آنان مورد ستم قرار نمی‌گیرند.

طبق نقل‌های ابوصالح از ابن عباس (ابن منذر، *تفسیر القرآن*، ۱/ ۶۵)، سدّی (طبری، *جامع البیان*، ۶/ ۴۱)، و سعید بن جبیر (باقلانی، *الانتصار*، ۱/ ۲۴۵) آیه ۲۸۱ سوره بقره آخرین آیه نازل شده است. ماتریدی (درگذشته ۳۳۳) اعتقاد به این را که این آیه آخرین آیه منزل است، به عموم مفسران (عامّة أهل التأویل) نسبت داده است (ماتریدی، *تأویلات اهل السنه*، ۲/ ۲۷۳). درباره این که فاصله نزول این آیه تا رحلت نبی اکرم (ص) چند روز بوده است نیز نظرات متفاوت است؛ هفت روز، نه روز، بیست و یک روز، و هشتاد و یک روز اقوالی است که در این زمینه مطرح شده است (بنگرید به: بیهقی، *دلائل النبوه*، ۷/ ۱۳۷؛ ثعلبی، *الکشف و*

البیان، ۲/ ۲۹۰؛ طبرسی، مجمع البیان، ۲/ ۶۷۷؛ واحدی، اسباب النزول، ۱۶). قائلان به ۸۱ روز فاصله بین نزول این آیه و رحلت پیامبر اکرم (ص) معتقدند این آیه در منا نازل شده است (بنگرید به: سیوطی، الدر المنثور، ۲/ ۱۱۶). طبق برخی از همین اخبار، پیامبر اکرم (ص) به دستور جبرئیل این آیه را بعد از آیه دویست و هشتماد این سوره قرار داده است (بغوی، معالم التنزیل، ۱/ ۳۹۲).

نمونه دیگر از همین قبیل، آیه دین یعنی آیه ۲۸۲ سوره بقره است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا...».

ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر گاه به وامی تا سررسیدی معین، با یکدیگر معامله کردید، آن را بنویسید. و باید نویسنده‌ای [صورت معامله را] بر اساس عدالت، میان شما بنویسد. و هیچ نویسنده‌ای نباید از نوشتن خودداری کند؛ همان گونه [و به شکرانه آن] که خدا او را آموزش داده است. و کسی که بدهکار است باید املا کند، و او [نویسنده] بنویسد. و از خدا که پروردگار اوست پروا نماید، و از آن، چیزی نکاهد.

در نقلی از سعید بن مسیب، آیه دین آخرین آیه منزل (أحدث القرآن بالعرش) شمرده شده است (طبری، جامع البیان، ۶/ ۴۱). در نقل ابن شهاب، آیه ربا و دین با همان تعبیر سعید، آخرین آیات شمرده شده‌اند (ابوعبید قاسم بن سلام، فضائل القرآن، ۳۶۹).

۲-۱) آیات سوره نساء

درباره دو آیه از سوره نساء نیز چنین ادعائی مطرح شده است. یکی از آن دو آیه ۹۳ از این

سوره است:

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فِجْرًاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا.

ترجمه: و هر کس عمداً مؤمنی را بکشد، کیفرش دوزخ است که در آن ماندگار خواهد بود؛ و خدا بر او خشم می‌گیرد و لعنتش می‌کند و عذابی بزرگ برایش آماده ساخته است.

از سعید بن جبیر نقل شده است: اهل کوفه درباره آیه‌ای اختلاف داشتند، در آن زمینه به ابن عباس مراجعه کردم و از او پرسیدم، گفت: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ» آخرین آیه منزل است و چیزی آن را نسخ نکرده است (بخاری، *الصحیح*، ۶/ ۴۷). زرقانی مدعی است که برخی این آیه را با استناد به این روایت، آخرین آیه به طور مطلق می‌دانند (زرقانی، *مناهل العرفان*، ۱/ ۹۸). در حالی که چنان‌که از صورت‌بندی خبر برمی‌آید، طرح مسئله آخرین آیه بودن، مقدمه‌ای برای طرح مسئله عدم نسخ آیه است. مؤید این برداشت، اخبار دیگری از ابن عباس است که تنها به عدم نسخ این آیه اشاره داشته است (بخاری، *الصحیح*، ۶/ ۱۱۰). بنابراین مقصود آخرین آیه مربوط به مجازات قتل عمدی مؤمن است نه آخرین آیه به طور مطلق. سیوطی و زرقانی نیز معتقدند مقصود این است که این آیه آخرین آیه در موضوع خودش است و آیه دیگری آن را نسخ نکرده است، نه آنکه مطلقاً آخرین آیه باشد (سیوطی، *الاتقان*، ۱/ ۱۱۸؛ زرقانی، *مناهل العرفان*، ۱/ ۹۹).

آیه کلاله را نیز مصداق آخر ما نزل دانسته‌اند:

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ فِي الْكِلَالَةِ إِنَّ امْرَأًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ بَيَّنَّ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (نساء/ ۱۷۶).

ترجمه: از تو [در باره کلاله] فتوا می‌طلبند؛ بگو: «خدا درباره کلاله فتوا می‌دهد: اگر مردی بمیرد و فرزندی نداشته باشد، و خواهری داشته باشد، نصف میراث از آن اوست. و آن [مرد نیز] از او ارث می‌برد، اگر برای او [خواهر] فرزندی نباشد. پس اگر [ورثه فقط] دو خواهر باشند، دو سوم میراث برای آن دو است، و اگر [چند] خواهر و برادرند، پس نصیب مرد، مانند نصیب دو زن است. خدا برای شما توضیح می‌دهد تا مبدا گمراه شوید، و خداوند به هر چیزی داناست.

در نقلی از براء بن عازب این آیه آخرین آیه نازل شده شمرده شده است (ابن‌ابی‌شیبیه، *المصنف*، ۱۴۷/۶؛ بخاری، *الصحیح*، ۵۰/۶؛ مسلم، *الصحیح*، ۱۲۳۶/۳).

۳-۱) دیگر آیات

افزون بر موارد یادشده، آیات دیگری نیز هستند که واجد وصف آخر ما نزل دانسته شده‌اند. مثلاً، درباره آیه ۱۹۵ سوره آل عمران چنین گفته‌اند:

فاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ ...

ترجمه: پس، پروردگارشان دعای آنان را اجابت کرد [و فرمود که:] من عمل هیچ صاحب عملی از شما را، از مرد یا زن، که همه از یکدیگرید، تباہ نمی‌کنم؛ ...

در نقلی که مجاهد از ام سلمه داشته است، این آیه آخرین آیه منزل شمرده شده است (ابن‌کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱۹۰/۲). نقل دیگری از ام سلمه درباره این آیه وجود دارد که طبق آن، وی به پیامبر (ص) می‌گوید نمی‌شنوم که خداوند در مورد هجرت از زنان یادی کرده باشد! و خداوند این آیه (آل عمران/ ۱۹۵) را نازل نمود (حمیدی، *المسند*، ۱/ ۳۱۰). سیوطی بعد از ذکر تحریری از خیر اخیر ام سلمه که طبق آن سه آیه درباره زنان نازل شده است، می‌گوید: آیه ۱۹۵ آل عمران در بین این سه آیه آخرین آیه است، یا آخرین موردی است که بعد از آنچه در خصوص مردان نازل شده بود نازل شده است (سیوطی، *الاتقان*، ۱/ ۱۰۵). در واقع، سیوطی از طریق تبیین مقصود گوینده مشکل را حل می‌کند؛ به این ترتیب که مقصود گوینده از «آخرین آیه» مطلق نبوده، بل که این آیه را به صورت نسبی و یا در موضوعی خاص آخرین آیه معرفی کرده است.

آیه اکمال در سوره مائده نیز هم‌چون آخرین آیه قرآن یاد شده است:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ...
(مائده/ ۳).

ترجمه: امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم، و اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی برگزیدم.

یعقوبی در *تاریخ* خود آورده است: گفته‌اند که آخرین آیه نازل شده بر پیغمبر اکرم (ص) این

آیه بود: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا»؛ آنگاه ادامه می‌دهد: و همین گفتار نزد ما صحیح و استوار است (یعقوبی، *التاریخ*، ۴۳/۲). یعقوبی مشخص نکرده است که بر اساس کدام روایت چنین ادعایی داشته است. در میان متأخران نیز برخی چون معرفت با استناد به همین گزارش به این قول معتقد شده‌اند (معرفت، *علوم قرآنی*، ۷۸). این در حالی است که بررسی تفاسیر متقدم روایی شیعه تا این اندازه نشان می‌دهد که محتوای این آیه مشتمل بر آخرین فریضه منزل است، نه این‌که آیه سوم سوره مانده آخرین آیه منزل باشد؛ در روایتی از امام باقر (ع) آمده است: «آخرین فریضه‌ای که خداوند نازل فرمود، ولایت بود» (قمی، *التفسیر*، ۱/۱۶۲؛ عیاشی، *التفسیر*، ۱/۲۹۲).

اما در جستجوی این مسأله در منابع اهل سنت، طبق خبری که عمرو بن قیس نقل کرده است، معاویه آیه ۳ مائده را بر منبر خواند و گفت این در روز عرفه در جمعه نازل شده است، آنگاه آیه ۱۱۰ کهف را تلاوت کرد و گفت این آخرین چیزی است که نازل شده است (طبرانی، *مسند الشامیین*، ۳/۳۹۶). گویا به دلیل وجود همین گونه قرائن دال بر نزول آیه در حجة الوداع است که ابن عادل (درگذشته ۷۷۵) این آیه را در کنار برخی دیگر از آیات، در «فصل فی آخر ما نزل علی رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْقُرْآنِ» آورده و نزول همه را در زمان حج پیامبر (ص) دانسته است (ابن عادل، *اللباب*، ۴/۴۷۳).

درباره آیات ۱۲۸-۱۲۹ سوره توبه هم چنین گفته‌اند:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ * فَإِنْ تَوَلَّوْاْ فَقُلْ حَسْبِيَ اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ.

ترجمه: قطعاً، برای شما پیامبری از خودتان آمد که بر او دشوار است شما در رنج بیفتید، به [هدایت] شما حریص، و نسبت به مؤمنان، دلسوز مهربان است. پس اگر روی برتافتند، بگو: "خدا مرا بس است. هیچ معبودی جز او نیست. بر او توکل کردم، و او پروردگار عرش بزرگ است.

در نقلی از ابی بن کعب آیه ۱۲۸ سوره توبه، آخرین آیه منزل شمرده شده است (احمد بن حنبل، *المسند*، ۳۵/۴۲؛ طبری، *جامع البیان*، ۱۴/۵۸۸). در برخی از همین نقل‌ها، دو آیه

۱۲۸ و ۱۲۹ آخرین آیات شمرده شده‌اند (ابن‌ابی‌حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، ۶/۱۹۱۹). این در حالی است که در نقطهٔ مقابل گفته می‌شود این دو آیه در مکه، و دیگر آیات سورهٔ توبه در مدینه نازل شده‌اند (مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، ۲/۲۰۵). لذا به نظر می‌رسد مقصود راوی از این خبر آخرین آیه‌هایی باشد که در مکه نازل شده‌اند. مگر آنکه بگوییم ملاک مکی و مدنی در قول اخیر، مکانی است و مقصود نقل ابی، نزول این آیه بعد از هجرت و در حجّه الوداع است.

آخرین آیه از این قبیل آیهٔ ۱۱۰ سورهٔ کهف است:

... فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا.

ترجمه: پس هر کس به لقای پروردگار خود امید دارد باید به کار شایسته بپردازد، و هیچ کس را در پرستش پروردگارش شریک نسازد.

از معاویه بن ابی‌سفیان نقل شده است که این آیه آخرین آیه‌ای است که از *قرآن* نازل شده است (طبری، *جامع البیان*، ۱۸/۱۳۶). مکی بن ابی‌طالب قیسی بعد از نقل این خبر می‌گوید: مقصودش آخرین آیهٔ مکی است؛ چراکه سورهٔ کهف مکی است (مکی بن ابی‌طالب، *الهدایه*، ۶/۴۴۸۶).

۲. سبب اختلاف و راه‌کار غلبه بر آن

بی‌گمان عواملی در ایجاد این تنوّع آراء دخیل بوده‌اند. اکنون بنا داریم دربارهٔ این عوامل بحث کنیم.

۲-۱) درک نادرست منظور از «آخرین»

یکی از این عوامل، عدم توجهٔ راویان یا افراد پس از آن‌ها به مقصود گویندهٔ اولیه است؛ به این معنا که مقصود او از «آخرین»، آخرین آیه به طور مطلق نبوده است. بل که آن را با در نظر گرفتن موضوع آیه و یا در قیاس با دیگر آیات بیان کرده است. منظور از قید موضوع این است که مقصود راوی یا راویان اولیه، آخرین آیهٔ نازل شده در موضوعی خاص بوده است، اما راویان بعدی از آن اطلاق برداشت کرده‌اند؛ برای نمونه، در روایات معرفی آیهٔ کلاله به‌عنوان آخرین آیه، محتمل است مفاد اخبار مذکور حاکی از معرفی آخرین آیه نازل شده دربارهٔ اربث بوده باشد. بنابراین، آخرین آیه در این خبر نسبی است (زرقانی، *مناهل العرفان*، ۱/۹۹). عدم توجه

به قید «عدم نسخ» در روایات مربوط به آیه ۹۳ نساء نیز منجر شده است برخی به اشتباه آن را آخرین آیه بدانند، در حالی که توجه به این قید نشان می‌دهد مقصود آخرین آیه‌ای است که در باب قتل مومن نازل شده و آیه دیگری آن را نسخ نکرده است.

گاه نیز مقصود گویندگان اولیه از «آخرین آیه»، به صورت تقریبی و در قیاس با برخی آیات دیگر بوده است؛ به عنوان مثال، از نظر زرقانی دیدگاهی که قائل به خاتمیت آیات انتهایی سوره توبه است، قابل نقض است؛ چرا که می‌توان فرض کرد که منظور آخرین آیه از سوره برائت است و نه آخرین آیه به مفهوم مطلق. وی قولی که این دو آیه را برخلاف دیگر آیات سوره برائت مکی می‌داند، مؤید این نقض معرفی می‌کند و احتمال می‌دهد این فرموده خداوند سبحان: «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَعَلَّ حَسْبِيَ اللَّهُ...» (توبه/ ۱۲۹)، از آن جهت که در آن به جهاد با دشمنان امر نشده، مؤید مکی بودن آن است (زرقانی، *مناهل العرفان*، ۱/ ۹۹). نمونه دیگر روایات ناظر به خاتمیت آیه ۱۹۵ سوره آل عمران است که به نظر بیشتر علما مقصود این بوده که این آیه، آخرین آیه از آیات سه‌گانه‌ای است که در یک واقعه نازل شدند و یا آخرین آیه‌ای است که بعد از آیات مختص به مردان نازل شده است (سیوطی، *الاتقان*، ۱/ ۱۰۵).

۲-۲) راه‌حل‌های مفسران

برای جمع بین اقوال پیش‌گفته تلاش‌هایی صورت گرفته است، اما همچنان اتفاق نظری در این خصوص وجود ندارد؛ برای نمونه، یکی از نتایج این تلاش‌ها، جمع بین سه قول اول بوده است. سیوطی معتقد است هیچ‌گونه تضادی میان روایات مربوط به سه قول اول وجود ندارد؛ چرا که ظاهراً همانند ترتیبات در مصحف، به یک باره نازل شده‌اند، ماجرای آن‌ها نیز یکی است؛ لذا هرکس از برخی از آن‌ها به‌عنوان آخر ما نزل یاد کرده است (سیوطی، *الاتقان*، ۱/ ۱۰۲). گرچه نظر اخیر سیوطی قابل قبول می‌نماید، اما همراه بودن این سه آیه در نزول، با ظاهر خبری که تصریح داشت محل درج آیه ۲۸۱ بقره توسط جبرئیل به پیامبر (ص) ابلاغ شده و پس از آیه ۲۸۰م تعیین شده است، منافات دارد.

پس از جمع بین اقوال، ترجیح یکی از اخبار به دلیل وجود برخی مرجحات در آنها، راه‌کار دوم رویارویی با آن‌ها بوده است. برای نمونه، کثرت روایان و تعدد طرق نقل از صحابی، یکی از این مرجحات بوده است؛ چه این‌که آخرین آیه بودن آیه ۲۸۱ سوره بقره با طرق مختلفی

روایت شده و در میان روایات ناظر به معرفی آخرین آیه دارای بیش‌ترین طرفدار است (طبری، *جامع البیان*، ۶/ ۳۹-۴۱؛ سیوطی، *الاتقان*، ۱/ ۱۰۲).

همراهی برخی روایات با بعضی قرائن متنی نیز یکی دیگر از این مرجّحات است؛ برای نمونه، در روایات مربوط به آخرین آیه بودن آیه ۲۸۱ سوره بقره، قید مدّت زمان حیات پیامبر (ص) پس از نزول این آیه وجود دارد، در حالی که دیگر روایات فاقد چنین قیدی هستند. تعیین محل قرار گرفتن آیه ۲۸۱ پس از آیه ۲۸۰ ام سوره نیز مؤید این مسأله است که دست‌کم در بین آیات سه گانه مورد نظر، آیه ۲۸۱ متأخرترین بوده است. و یا در مورد آیه ربا نیز مشاهده می‌شود در برخی تحریرهای این دسته از روایات، توضیحات بیشتری داده شده و اشاراتی به رحلت پیامبر (ص) قبل از تفسیر این آیه شده است که ظاهراً همین اشاره کافی بوده تا عده‌ای به آخرین آیه بودن آیه ربا یقین پیدا کنند.

به هر حال، آنچه برای این مقاله اهمیّت دارد، این است که درباب عوامل وقوع این اختلاف به طور کلی، و پیش‌فرض‌های معنایی مؤثر در آن به طور خاص چه بوده است.

۳. انتظار مفسران از مضمون آخرین آیه

افزون بر موارد یادشده، به نظر می‌رسد پیش‌فرض‌های مفسران هم تأثیر مهمی بر درک‌شان از آخرین آیه نازل‌شده داشته است. خاصه انتظارات مفسران از مضمون آخرین آیه از جمله پیش‌فرض‌های مؤثر در رأی به آخرین بودن یک آیه است. صرف‌نظر از ویژگی‌های روایات، به نظر می‌رسد وجود برخی خصوصیات محتوایی در این آیات، در تعیین آن‌ها به‌عنوان آخرین آیه نازل‌شده مؤثر بوده است.

۳-۱) تأکید بر کلیدی‌ترین مفاهیم دینی

یکی از انتظارات مفسران از آخرین آیه تأکیدش بر کلیدی‌ترین مفاهیم دین است. از نظر برخی مفسران آیه‌ای آخرین معرفی شده که بر مسئله معاد مشتمل باشد. در میان اقوال یادشده، آیات ربا، آیه ۱۹۵ آل عمران، ۹۳ سوره نساء و ۱۱۰ سوره کهف مشتمل بر مضامین مرتبط با مسئله معاد هستند. در مضمون این آیات، وعده عذاب، گونه‌ای اتمام حجّت نسبت به ادامه اعمال زشت را تداعی می‌کند که می‌تواند در آخرین آیه دانستن آن‌ها مؤثر باشد. در امور جاری

زندگی دنیوی نیز انتهای هر عملی با دریافت نتایج حاصل از آن به اتمام می‌رسد و این می‌تواند تداعی کننده آخرین آیه بودن این آیات باشد.

برخورداری از مضمون توحیدی نیز در پشت زمینه انتخاب برخی مفسران جلب نظر می‌کند. مثلاً، از نظر سیوطی، ختم کلام خداوند با جمله «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» در آیه آخر سوره توبه، دلالت یقین آوری بر آخرین آیه بودن آن به طور مطلق دارد؛ چرا که خداوند کلامش را با چیزی ختم فرموده که با آن آغاز نموده است. وی آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ» (انبیاء/ ۲۵) را نیز به عنوان دلیل بر مدعای خود مطرح کرده است (سیوطی، *الاتقان*، ۱/ ۱۰۳). منظور او از استدلال به آیه اخیر این است که نخستین محتوای وحی شده به پیامبران، یگانگی خداست، پس آخرین محتوان نیز همین خواهد بود و لذا اساس دین توحید است.

۳-۲) دلالت بر کمال و جامعیت

دلالت مضمون آیه بر کامل شدن دین هم به نظر می‌رسد از عوامل مؤثر بر انتخاب مفسران بوده است. مثلاً سخن از پایان کار رسالت و کامل شدن دین در آیه اکمال، قرینه‌ای برای آخرین آیه بودن آن دانسته شده است. معرفت در این زمینه می‌گوید:

سوره مائده در سال دهم هجرت (سال حجة الوداع) نازل شده است. علاوه بر آن، سوره مائده مشتمل بر یک سری احکام است که پایان جنگ و استقرار اسلام را می‌رساند. به ویژه آیه اکمال که از پایان کار رسالت خبر می‌دهد و با آخرین آیه در آخرین سوره تناسب دارد. پس آخرین سوره کامل سوره نصر است که در عام الفتح نازل شد و آخرین آیه که پایان کار رسالت را خبر می‌دهد، آیه اکمال است» (معرفت، *علوم قرآنی*، ۷۸).

این دیدگاه به طور پیش فرض دین را یک کلّ در نظر می‌گیرد که اجزای آن آیات قرآن هستند. در این صورت، طبعاً با تکمیل آیات به وسیله نزول آخرین آیه، دین نیز کامل می‌شود. جامعیت در تبیین اصول دین را نیز می‌توان معیار دیگر مفسران برای چنین انتخابی برشمرد. مثلاً آیه ۱۱۰ سوره کهف در بردارنده مضامین رفیعی است که برای هر مخاطبی در هر سطحی از مراتب فضل که باشد، جالب و تفکربرانگیز است؛ از این روست که برخی آن را جامع و

خلاصه علم و عمل که همان توحید و اخلاص در طاعت است خوانده‌اند (کاشانی، *منهج الصادقین*، ۵/ ۳۷۵). از نظر طباطبایی، با بررسی بن‌بند این آیه، مفاهیم اصول دین قابل استنباط است و اصول سه‌گانه دین یعنی توحید، نبوت و معاد در آن جمع شده است (طباطبایی، *المیزان*، ۱۳/ ۴۰۵). این مسأله، در تعیین این آیه به‌عنوان آخرین آیه نازل شده بی‌تأثیر نیست. گویی قرار است آخرین آیه عصاره مفاهیم عمده عقیدتی *قرآن* را به‌عنوان حسن ختام ارائه دهد.

۳-۳ دلالت بر مضمونی پایان‌بخش

اشاره ضمنی آیه به پایان وحی از نظر برخی مفسران حاکی از آن دانسته شده که آیه آخرین است. مثلاً از نظر زرقانی، اشاره ضمنی به پایان وحی در آیه «وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (بقره/ ۲۸۱)، به واسطه ارائه مفاهیمی چون آماده شدن برای روز معاد، و توجه دادن به بازگشت به سوی خداوند و اعطای پاداش عادلانه به دور از ضرر و ظلم، دلیلی منطقی برای آخرین آیه دانستن آن است؛ به طوری که آن را از آیات الاحکامی که در سیاق آن آمده‌اند، برای خاتمه وحی مناسب‌تر دانسته است (زرقانی، *مناهل العرفان*، ۱/ ۹۸). وجود قیدهای «اتَّقُوا» و «وَلِيَتَّقِ ... وَاتَّقُوا ...» در آیات ربا (بقره/ ۲۷۸) و دین (بقره/ ۲۸۲) نیز مضمونی مشابه با آیه ۲۸۱ بقره را تداعی می‌کند. می‌توان تصوّر کرد که چنین مضامینی در این آیات موجب ایجاد ذهنیت آخرین آیه منزل بودن آن‌ها یا نزول هم‌زمانشان به‌عنوان آخرین آیات شده باشد.

به همین ترتیب، گاه برخی مفسران هم نسخ نشدن حکم آیه را ملاک آخرین بودن دانسته‌اند. چنان‌که در برخی از اخبار مربوط به آیه ۹۳ نساء آمده است، برقرار بودن حکم آیه و عدم نسخ آن، یکی از دلایل راویان برای آخرین آیه منزل شمردن آن بوده است (بخاری، *الصحيح*، ۶/ ۴۷). در واقع، آن‌ها برای این‌که بگویند حکم آیه همچنان با همان کلیت و اطلاق خود جاری است، از این تعبیر استفاده کرده‌اند؛ چراکه پیش فرضشان این بود که آیه ناسخ باید در نزول نسبت به منسوخ تأخر داشته باشد؛ پس این جمله که فلان آیه، آخرین آیه منزل است و چیزی آن را نسخ نکرده است، تأکیدی است بر این‌که پس از آن ناسخی نازل

نشده است و بر معرّفی آخرین آیه وحی شده بر رسول اکرم (ص) صراحتی ندارد.

۳-۴) دشواری فهم مضمون آیه

در موردی مثل آیه ربا، دشوار بودن مضمون آیه یا دشواری شناخت مصادیق برخی مفاهیم موجود در آن، گرایش به آخرشماری آن از سوی برخی را ایجاد کرده است؛ چراکه در این صورت امکان طرح این مسأله را داشتند که پیامبر اکرم (ص) فرصت تبیین آن را نیافته و همین دلیل ابهام آن‌ها است. در مورد آیه کلاله نیز همین دلیل قابل طرح است؛ چراکه طبق برخی اخبار، مقصود این آیه برای برخی صحابه دشوار بوده است؛ چه این که طبق منابع اهل سنت، سوالات متعدّد عمر از پیامبر اکرم (ص) درباره کلاله، خشم پیامبر اکرم (ص) را برانگیخته است؛ وی گاه خودش و گاه به واسطه حفصه درباره این آیه از پیامبر اکرم (ص) پرسش‌هایی داشته است که نشان از دشواری این موضوع برای برخی از صحابه دارد (بنگرید به: احمد بن حنبل، *المسند*، ۱/ ۴۲۰؛ صنعانی، *المصنف*، ۱۰/ ۳۰۵).

نتیجه

درباره مصداق آخرین آیه نازل شده، میان دانشمندان علوم قرآن اختلاف نظر وجود دارد، اما هیچ‌یک از این آراء مبتنی بر نصّی از رسول خدا (ص) نیست. بنابراین، می‌توان با اعتقاد به این که این دیدگاه‌ها محصول اجتهادات صحابه است، به بررسی پیش فرض‌های معنایی مؤثر در تعیین آن‌ها به‌عنوان آخرین آیات منزل پرداخت. اشاره ضمنی به پایان وحی، اشتغال بر مسئله معاد، کامل شدن دین، مضامین توحیدی، جامعیت معنایی آیه، عدم نسخ حکم آیه و دشواری فهم معنا و مصداق آن برای صحابه، از جمله زمینه‌هایی است که موجب تعیین این آیات به‌عنوان آخرین آیات منزل شده است. اما نمی‌توان این زمینه‌ها را دلایل تام شمرد؛ چراکه برخی از این ویژگی‌ها، در بعضی دیگر از آیات قرآن نیز قابل مشاهده هستند. در نتیجه، تعدّد این اقوال نباید باعث شود که همه آن‌ها را یکسره فاقد جنبه تاریخی بشماریم، بل که برخی از آن‌ها به دلیل همراه شده با برخی قرائن تاریخی، از بقیه پررنگ‌تر شده‌اند. مانند آخرین آیات سوره بقره که علاوه بر معنای آنها، در انتهای بزرگترین سوره مدنی قرار دارند و در نتیجه، این دیدگاه بنا بر فرض ادامه نزول برخی آیات این سوره تا اواخر دوره مدینه، نسبت به دیگر دیدگاه‌ها طرفداران بیشتری پیدا کرده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمه فارسی محمد مهدی فولادوند، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۶ش.
- ۲- ابن عادل، عمر بن علی، *اللباب فی علوم الكتاب*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ۳- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، ریاض، دار طیبه، ۱۴۲۰ق.
- ۴- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، مکه، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
- ۵- ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، *المصنف*، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۰۹ق.
- ۶- ابن رجب، عبدالرحمان بن احمد، *فتح الباری*، مدینه، مکتبه الغرباء الأثریه، ۱۴۱۷ق.
- ۷- ابن منذر، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن*، مدینه، دار المآثر، ۱۴۲۳ق.
- ۸- ابو عبید قاسم بن سلام، *فضائل القرآن*، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۱۵ق.
- ۹- احمد بن حنبل، *المسند*، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۱ق.
- ۱۰- باقلانی، محمد بن طیب، *الانتصار للقرآن*، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۲ق.
- ۱۱- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الصحيح*، بیروت، دار طوق النجات، ۱۴۲۲ق.
- ۱۲- بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۱۳- بیهقی، احمد بن حسین، *دلائل النبوه*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.
- ۱۴- ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۱۵- حمیدی، عبدالله بن زبیر، *المسند*، دمشق، دار السقا، ۱۹۹۶ق.
- ۱۶- دارمی، عبدالله، *السنن*، ریاض، دارالمغنی للنشر والتوزیع، ۱۴۱۲ق.
- ۱۷- زرقانی، محمد عبدالعظیم بن عبدالباقی، *مناهل العرفان*، قاهره، مطبعة عیسی البابی الحلبي وشركاه.
- ۱۸- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الاتقان*، قاهره، هیئة المصریة العامة للكتاب،

۱۳۹۴ق.

- ۱۹- _____ *الدر المنثور*، بیروت، دارالفکر.
- ۲۰- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *المصنف*، بیروت، المكتبة الاسلامی، ۱۴۰۳ق.
- ۲۱- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۲۲- طبرانی، سلیمان بن احمد، *مسند الشامیین*، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۵ق.
- ۲۳- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۲۴- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۲۰ق.
- ۲۵- عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۰ق.
- ۲۶- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، قم، دار الكتاب، ۱۳۶۳ش.
- ۲۷- کاشانی، فتح الله بن شکرالله، *منهج الصادقین*، تهران، اسلامیه، ۱۳۱۳ش.
- ۲۸- ماتریدی، *تأویلات اهل السنه*، دار الكتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ۲۹- مسلم بن حجاج، *الصحيح*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۰- معرفت، محمدهادی، *علوم قرآنی*، مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۸۱ش.
- ۳۱- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- ۳۲- مکی بن ابی طالب، *الهدایة الی بلوغ النهایه*، شارجه، کلیة الشریعة والدراسات الاسلامیه، ۱۴۲۹ق.
- ۳۳- واحدی، علی بن احمد، *اسباب النزول*، دار الكتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
- ۳۴- یعقوبی، احمد بن اسحاق، *التاریخ*، بیروت، دار صادر.

Bibliography

1. The Holy *Ḳurʿān*, Original Arabic, and also the persian translation by Muḥammad Mahdī Fūlādvand, Tehrān, History Studies and Islamic Cognitions Office, 1376 SAH.
2. ʿAyyāshī, Mūḥammad b. Masʿūd, *al-Tafsīr*, Tehran, Islāmīyya, 1380 SAH.
3. Abu ʿUbayd Qāsīm b. Sallām, *Faḍāʾil al-Qurān*, Beirut, Dār Ibn Kathīr, 1415AH.
4. Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Mūsnad*, Beirut, Mūassetatol rīsāla, 1421 AH.
5. Baghawī, Ḥusayn b. Masʿūd, *Maʿālim al-Tanzīl*, Beirut, Dār Ihyāʾ at-Turāth al-ʿArabī, 1420 AH
6. Bāqīlānī, Muhammad b. Ṭayyeb, *al-Intīṣār lil Qurān*, Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 1422 AH.
7. Beyhaqī, Aḥmad b. Ḥusayn, *Dalaʾil al-Nubuwwah*, Beirut, Dār alkutub al-ʿilmīyah, 1405 AH.
8. Būkhārī, Mūḥammad b. Īsmāʾīl, *al-Saḥīḥ*, Beirut, Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 AH.
9. Dārīmī, ʿAbdullāh, *al-Sunan*, Riāḍ, Dārolmoqnī lil nashr wa al-Tawzīʿ, 1412 AH
10. Ḥomaydī, ʿAbdullāh b. Zūbayr, *al-Mūsnad*, Damascus, Dār al-Sāqaāʿ, 1996 AH.
11. Ibn ʿĀdil, ʿOmar b. ʿAlī, *al-Lūbāb fī ʿUlūm al-Kitāb*, Beirut, Dār Al-Kotob al-ʿelmia, 1419 AH.
12. Ibn Abī Ḥātim, ʿAbdur-Rahmān b. Muḥammad, *Tafsīr al-Ḳurʿān al-Aẓīm*, Mecca, Maktabat Nizār Mustafā Al-Bāz, 1419 AH.
13. Ibn Abī Shayba, ʿAbdullāh b. Muḥammad, *al-Muṣannaf*, Riyāḍ, Maktabat al-Ruṣhd, 1409 AH
14. Ibn Kathīr, Ismāʿīl b. ʿUmar, *Tafsīr al-Ḳurʿān al-Aẓīm*, Riyāḍ, Dār Ṭayyiba, 1420 AH.
15. Ibn Mūndhir, Mūḥammad b. Ībrāhīm, *Tafsīr al-Qurān*, Medina, Dār al-maʿāthīr, 1423 AH.
16. Ibn Rajab, ʿAbdorRḥmān b. ʿAhmad, *Fath al-Bārī*, Medina, Maktabatol Qurabāʿ al-ʿatharīa, 1417 AH.
17. Kāshānī, Faṭḥollāh b. Shukrullāh, *Menhaj al-Sādeqīn*, Tehran,

- Islāmīyya, 1313 SAH.
- 18_ M'avefat, Muhammad Hādī, '*Ūlūm Qurānī*, Tamhīd Publication, 1381 SAH.
 - 19_ Makkī b. abī tāleb, '*al-Hidāyat ilā Bulūq al-Nabāye*, Shārje, Kullīyato sharī'a wa al-derāsāt al-Islāmīyya, 1429 AH.
 - 20_ Māturidī, 'Ābū Manšūr, '*Ta'wīlāt Abl al-Sunnab*, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1426 AH.
 - 21_ Muqātil b. Sulaymān, '*al-Tafsīr*, Beirut, Dār Ihya' at-Turāth, 1423 AH.
 - 22_ Mūsīm b. al-HaJJāj, '*al-Ṣaḥīḥ*, Beirut, Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī
 - 23_ Qomī, 'Āli b. Ībrahīm, '*al-Tafsīr*, Qom, Dār al-kītab, 1363 SAH.
 - 24_ Ṣan'anī, 'AbdulRazzāq b. Humām, '*al-Mūṣannaf*, Beirut, al-maktab al-islāmī, 1403 AH.
 - 25_ Suyūṭī, 'AbdurRahmān b. AbīBakr, '*al-Itqan*, Cairo, al-haya't al-mesrīyal al-'Āmma lil kītab, 1394 AH.
 - 26_ _____ '*al-Durr al-Manṭḥūr*, Beirut, Dārul Fikr
 - 27_ Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, '*Musnad al-Shāmīn*, Mo'assīssa al-Rīsāla, 1405 AH.
 - 28_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, '*Jāmi' al-Bayān*, Mo'assīssa al-Rīsāla, 1420 AH.
 - 29_ Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, '*Majma' al-Bayān*, Tehran, Naser Khosrow, 1372 SAH.
 - 30_ Ṭabāṭabāyī, MuḥammadḤoseyn, '*al-Mīzān*, , Beirut, A'lamī, 1390 SAH.
 - 31_ Tha'labī, Aḥmad b. Muḥammad, '*al-Kashf wa al-Bayān*, Beirut, Dār Ihya' At-Turāth al-'Arabī, 1422 AH.
 - 32_ Wāhīdī, 'Alī b. Aḥmad, '*Asbāb al-Nuzūl*, Dār al-kutub al-'elmīya, 1411 AH.
 - 33_ Ya'qūbī, Aḥma b. Ishāq, '*al-Tārīkh*, Beirut, Dār Ṣād.
 - 34_ Zurqānī, Muḥammad 'Abdol'Azīm b. 'abdolbāqī, '*Manābil al-'Irfān*, Cairo, Maṭba'a 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa Shurakāh.



Ta'wil Narrations about Imam 'Ali (as) In Surah Āl 'Imran

Mohammad Hādī Qahhārī Kermānī

Assistant professor in Islamic Theology, Faculty of Islamic Theology and Law, Shahid Bahonar University, Kerman, Iran (ghahari@uk.ac.ir).

Abstract

One of the teachings of the Ahl al-Bayt (as) in expressing the cognitions of the Holy Qur'an is to open a new gate in harmony with Era called Ta'wil. The verses of the *Qur'an*, in addition to what is taken from their appearance, also have Ta'wil. The best way to achieve the Ta'wil of the *Qur'an* is through the Ahl al-Bayt (as) because according to the Hadith of the Two Treasures (Al-Thaqalayn), the Ahl al-Bayt (as) are considered as the equivalent of the *Qur'an*. In many narrations of Ahl al-Bayt (as), the interpretation of Qur'anic verses has been mentioned. In the present study, the aim is to answer the question: "What kind of Ta'wil have been made towards Imam 'Ali (as) in the Ta'wil narrations of Surah Āl-Imran?" Based on the idiomatic meaning of Quranic interpretation in verses and narrations, Ta'wil narrations related to Imam Ali (as) were extracted from the Ta'wil narrations of Surah Al-Imran, and using the descriptive-analytical method, it was determined as follows: There are five types of Ta'wil in these narrations about that Imam: the innate meaning of the verse, the innate of the verse, the complete meaning of the application or generality of the verse, the realization of the meanings of the verse and the meaning of the similar verse.

Keywords: Interpretation of the *Qur'an*, types of interpretation of the *Qur'an*, interpretive narration, 'Ali b, Abī Ṭālib(as), Surah Al-Imran.

Original Research

Received: 27/ 5/ 2021, accepted: 21/ 9/ 2021, and published: 17/ 3/ 2022, Pages: 31-60.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



انواع روایات تأویلی سورة آل عمران درباره حضرت علی (ع)

محمدهادی قهاری کرمانی

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده حقوق و الهیات، دانشگاه شهید باهنر،
کرمان، ایران (ghahari@uk.ac.ir).

چکیده

یکی از آموزه‌های اهل بیت (ع) در بیان معارف قرآن کریم، گشودن در چهره‌ای نو و هماهنگ با زمان به نام تأویل است. آیات قرآن افزون بر آن چه از ظاهر آن‌ها استفاده می‌شود، دارای تأویل اند و بهترین راه دست یافتن به تأویل قرآن از طریق اهل بیت (ع) است؛ زیرا طبق حدیث ثقلین، اهل بیت (ع) به عنوان عدل قرآن به‌شمار می‌روند. در بسیاری از روایات اهل بیت (ع) به تأویل آیات قرآن پرداخته شده است. این مطالعه در پی یافتن پاسخ به این سؤال است که «در روایات تأویلی سورة آل عمران چه نوع تأویلاتی نسبت به امام علی (ع) صورت پذیرفته است؟». در این راستا، بر اساس معنای اصطلاحی تأویل قرآن در آیات و روایات، روایات تأویلی مرتبط با امام علی (ع) از بین روایات تفسیری سورة آل عمران استخراج، و با کاربری روش توصیفی - تحلیلی مشخص شد که پنج نوع تأویل در این روایات درباره آن حضرت (ع) وجود دارد که عبارت‌اند از: معنای باطنی آیه، مصداق باطنی آیه، مصداق اتم اطلاق یا عموم آیه، تحقق مفاد آیه و معنای آیه متشابه.

کلیدواژه‌ها: تأویل قرآن، انواع تأویل قرآن، روایت تأویلی، امیر مؤمنان (ع)، سورة آل عمران.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۰/۳/۶، پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳۰، نشر: ۱۴۰۰/۱۲/۲۶، صفحه ۳۱ تا ۶۰.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

درآمد

در مورد تأویل قرآن پژوهش‌هایی صورت پذیرفته است. از آن جمله می‌توان آثار زیر را یاد کرد: نخست، کتاب *روش‌های تأویل قرآن* تألیف محمدکاظم شاکر (بنگرید به: منابع) و سپس مقالات «تأویل قرآن» نوشته علی‌اکبر بابایی (معرفت، شماره ۶، پاییز ۱۳۷۲ش)، «تأویل قرآن در منظر اهل بیت (ع)» نوشته حمید آگاه (*پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۵-۶، بهار و تابستان ۱۳۷۵ش)، «معناشناسی تأویل در روایات» نوشته محمد فرجاد (*پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۳۷-۳۸، بهار و تابستان ۱۳۸۳ش)، «معناشناسی تأویل قرآن در منظر اهل بیت (ع)» نوشته سیدحیدر علوی‌نژاد (*حسنا*، شماره ۲، پاییز ۱۳۸۲ش)، «بررسی مفهوم قرآنی تأویل و مقایسه آن با دیدگاه‌های برخی قرآن‌پژوهان معاصر» نوشته شهاب‌الدین ذوالفقاری (*حسنا*، شماره ۲۱، تابستان ۱۳۹۳ش)، «تأویل از نگاه تحقیق» نوشته علی نصیری (*بینات*، شماره ۱۷، بهار ۱۳۷۷ش) و «تأویل» نوشته محمدکاظم شاکر (*دائرة المعارف قرآن کریم*، ۹۰-۱۱۱). این‌ها را می‌توان هم‌چون مهم‌ترین آثار در پیشینه این مطالعه نام آورد.

طرح مسئله

در مطالعات معاصر به استخراج و دسته‌بندی روایات تأویلی سورة آل عمران درباره علی (ع) اهتمام ورزیده نشده است. در این مطالعه بنا داریم چنین کوششی را دنبال کنیم. سؤال اصلی این مقاله آن است که «در روایات تأویلی سورة آل عمران چه نوع تأویلاتی در مورد علی (ع) صورت پذیرفته است؟». در بین روایات تأویلی سورة آل عمران روایاتی وجود دارد که به تأویل آیات بر امام علی (ع) پرداخته‌اند. مطالعه کنونی بر این روایات متمرکز خواهد بود. خواهیم کوشید آن روایات را استخراج و دسته‌بندی کنیم و بر اساس آن، انواع تأویل آیات سورة آل عمران بر امام علی (ع) را بازشناسیم.

۱. معنای تأویل

پیش از آغاز سخن لازم است مفاهیم بنیادین بحث خود را واضح کنیم. بدین منظور، نخست مفهوم تأویل و درک مشهور از آن را بازخواهیم نمود و تحلیل خواهیم کرد. سپس خواهیم دید چنین درکی چه نسبتی دارد با کاربردهای تأویل در قرآن و روایات اسلامی.

۱-۱) تأویل در لغت

در کتب لغت چهار معنا برای تأویل مطرح شده است:

الف) مرجع و عاقبت امر (بنگرید به: خلیل بن احمد، *العین*، ۱/ ۱۲۰؛ ازهری، *تهذیب اللغه*، ۱۵/ ۴۵۸؛ ابن فارس، *مقیاس اللغه*، ۱/ ۱۵۸؛ جوهری، *الصحاح*، ۲/ ۱۲۲۶؛ ابن منظور، *لسان العرب*، ۱/ ۲۶۴؛ راغب اصفهانی،

المفردات، ۳۱)

ب) سیاست و تدبیر کردن (بنگرید به: ازهری، *تهذیب اللغه*، ۱۵/ ۴۵۸)

پ) تفسیر کردن (بنگرید به: خلیل بن احمد، *العین*، ۱/ ۱۲۰؛ ازهری، *تهذیب*

اللغه، ۱۵/ ۴۵۸)

ت) برگرداندن معنای ظاهر لفظ به معنای غیر ظاهر (ابن اثیر، *النهایه*، ۱/ ۸۰).

در کتب لغت یادشده، تأویل در اکثر موارد به معنای وصفی (مرجع و عاقبت امر) و گاهی به معنای مصدری (رجوع و ارجاع دادن) به کار رفته است. از آن جاکه استعمال تأویل به معنای وصفی شیوع بیشتری دارد، این معنا به عنوان معنای اصلی و بنیادین واژه به نظر می‌رسد. هم‌چنین، معانی یکم، سوم و چهارم در مورد «تأویل کلام» کاربرد دارند؛ اما معنای دوم به «تأویل کلام» ارتباطی ندارد.

نکته دیگر آن که معنای دوم، سوم و چهارم را می‌توان به معنای یکم برگرداند. توضیح آن که درباره معنای دوم می‌توان گفت کسی که تدبیر و سیاست می‌کند پشت قضایا و عاقبت امور را می‌بیند و قضایا را بر اساس نتیجه و سرانجام آن‌ها پیش می‌برد. در مورد معنای سوم یعنی تفسیر کردن، خلیل بن احمد آن را به تفسیر سخنی که معنای مختلفی دارد و فهم معنای صحیح آن نیازمند بیان و توضیح دیگری است تعریف می‌کند (بنگرید به: خلیل بن احمد، *العین*، ۱/ ۱۲۰). به دیگر سخن، تأویل گر با ملاحظه وجوه متعدد معانی، وجه درست را که همان معنای ظاهری نهایی است انتخاب می‌کند و به لفظ نسبت می‌دهد. بنابراین، تأویل به معنای سوم به نوع خاصی از تفسیر اطلاق می‌گردد؛ چنان که برخی لغویان گفته‌اند: «تأویل عبارت از تفسیر و بیان عاقبت و سرانجام یک امر است» (جوهری، *الصحاح*، ۲/ ۱۲۲۶). تأویل به معنای چهارم نیز ممکن است به معنای یکم برگردد؛ با این بیان که معنای غیر ظاهر کلام همان معنای

باطنی، عمیق و غایت معانی کلام است.

به نظر می‌رسد برخی بررسی‌های لغوی متأخر و معاصر که با تکیه بر نظر ابن فارس، تأویل را از اضداد شمرده و آن را هم به معنای ابتدای امر و هم به معنای انتهای امر دانسته است (بنگرید به: فیروزآبادی، *بصائر ذوی التمییز*، ۱/ ۷۹؛ هم‌چنین، بنگرید به: شاکر، *مبانی و روش‌های تفسیر*، ۱۹) قابل ملاحظه باشد؛ زیرا ابن فارس در هیأت فعلی ماده «أول» که تأویل، ناظر به آن است، از معنای ابتدای امر، سخنی به میان نیاورده است؛ بلکه وی برای ماده «أول» دو اصل و ریشه معنایی متفاوت معرفی می‌کند که اصل یکم به معنای ابتدای امر است که در واژه «أول» مشاهده می‌شود؛ و اصل دوم به معنای انتهای امر است که آن را در صورت‌های متعددی از این ماده از جمله در واژه «تأویل» مورد توجه قرار داده است (بنگرید به: ابن فارس، *مقایس اللغة*، ۱/ ۱۵۸). از این رو، ضرورتی ندارد معنای ابتدای امر در باب تأویل کلام جستجو، و تأویل کلام به معنای انگیزه و قصد اولیه گوینده دانسته شود (بنگرید به: اسعدی و طیب حسینی، *پژوهشی در محکم و متشابه*، ۱۵۳). نتیجه آن که معنای اصلی تأویل، عاقبت و سرانجام یک امر است و «تأویل کلام» همان مقصود اصلی و نهایی کلام خواهد بود.

۱-۲) معنای تأویل در قرآن

ماهیت تأویل قرآن در آیات و روایات تعریف نشده است؛ لذا بهترین راه برای معناشناسی تأویل قرآن رجوع به آیات و روایات است تا بر اساس کاربردهای قرآنی و روایی این اصطلاح، ماهیت تأویل قرآن کشف شود و تعریفی جامع برای آن ارائه گردد. نگارنده در مقاله‌ای دیگر، کاربردهای تأویل قرآن در آیات و روایات را بررسی و ماهیت تأویل قرآن را بازنموده است (بنگرید به: قهاری کرمانی، «ماهیت تأویل قرآن...»، ۷۲-۸۴).

لفظ تأویل در ضمن هفت سوره از قرآن هفده بار استعمال شده است (بنگرید به: یوسف/ ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰، ۱۰۱؛ کهف/ ۷۸، ۸۲؛ نساء/ ۵۹؛ اسراء/ ۳۵؛ اعراف/ ۵۳؛ یونس/ ۳۹؛ آل عمران/ ۷). از هفده مورد یادشده، پنج مورد آن در مورد قرآن به کار رفته که دو بار به اتفاق مفسران به معنای «مقصود از آیات متشابه» (بنگرید به: آل عمران/ ۷) و سه بار نیز به حسب ظاهر و به نظر مشهور، به معنای «تحقق عینی وعد و وعیدهای قرآن در آخرت»

(بنگرید به: اعراف / ۵۳؛ یونس / ۳۹) است.

۳-۱) معنای تأویل در روایات

در روایات، کلمه تأویل در مورد قرآن در هشت معنا استعمال شده است. این هشت معنا که عبارت اند از: معنای ظاهری آیه، مصداق ظاهری آیه، معنای باطنی آیه، مصداق باطنی آیه، مصداق آیه در گذر زمان (جری و تطبیق)، مصداق عموم یا اطلاق آیه، تحقق مفاد آیه و معنای آیه متشابه (قهاری کرمانی، «ماهیت تأویل قرآن...»، ۷۱-۷۲). بنابراین، «تأویل قرآن» در آیات و روایات دارای هشت معناست. البته می‌توان این معانی هشت‌گانه را در دو معنای عام و خاص برای تأویل قرآن خلاصه کرد: «تأویل قرآن» به معنای عام همه معانی هشت‌گانه را دربر گرفته، اما «تأویل قرآن» به معنای خاص فقط شامل معنای سوم تا هشتم است. دلیل این تقسیم آن است که با مرور آیات و روایاتی که در آن‌ها کلمه تأویل در مورد قرآن استعمال شده است، مشاهده می‌شود که تمامی آیات و اکثر روایات، ناظر به معنای تأویل قرآن به معنای سوم تا هشتم است (همان، ۸۴).

نکته دیگر آن که دو معنای اول تأویل قرآن یعنی معنا و مصداق ظاهری آیه در حوزه تفسیر قرآن قرار می‌گیرد. وانگهی، طبق آنچه در بررسی معنای لغوی تأویل گذشت، لغت‌شناسان یکی از معانی تأویل را تفسیر کردن دانسته‌اند. براین پایه، تأویل قرآن به معنای عام شامل تفسیر نیز می‌شود. ازاین‌رو، در روایات به این دو معنا نیز اطلاق تأویل شده است. بنابراین، تأویل قرآن به معنای عام، اعم از تفسیر است و نسبت آن با تفسیر عموم و خصوص مطلق است؛ ولی تأویل قرآن به معنای خاص نسبتش با تفسیر تباین است (همان، ۸۴). مراد از تأویل قرآن در این مقاله، تأویل به معنای خاص است؛ بنابراین، ما درصدد بیان روایات تأویلی مرتبط با علی (ع) در سوره آل عمران هستیم که مشتمل بر یکی از معانی سوم تا هشتم باشند.

۲. تأویل به‌مثابه بیان معنای باطنی

از روایات فراوانی استفاده می‌شود که آیات قرآن علاوه بر معنای ظاهری از معنای باطنی برخوردار است. اصل وجود باطن برای قرآن، مورد اتفاق خاصه و عامه است و روایات فراوانی که به تواتر معنوی رسیده بر آن دلالت دارد (بنگرید به: شاکر، روش‌های تأویل قرآن، ۸۷-

۹۱). در برخی از روایات ضمن پذیرفته شدن این که قرآن کریم دارای بطن و بطون (معانی باطنی) است، بطن آن «تأویل» نامیده شده است. برای نمونه، فضیل بن یسار از امام باقر (ع) سؤال می‌کند که مقصود از ظهر و بطن قرآن چیست. حضرت در پاسخ می‌فرماید که ظهر قرآن، تنزیل آن و بطن قرآن تأویل آن است: بخشی از تأویل قرآن محقق شده و بخش دیگر آن هنوز محقق نشده است؛ قرآن مانند خورشید و ماه جریان دارد (عیاشی، التفسیر، ۱/ ۱۱). در شماری از روایات شیعی می‌توان دید که آیات سورة آل عمران درباره علی (ع) به معنای باطنی تأویل شده‌اند. در برخی از آن‌ها علی (ع) هم چون معنای باطنی آیه تلقی شده، و در برخی دیگر نیز علی (ع) هم چون مصداق باطنی آیه یاد شده است. اکنون می‌خواهیم درباره نمونه‌های وقوع قسم نخست در روایات شیعی بحث کنیم.

۲-۱) تفسیر آیه اعتصام در روایات نبوی

در روایات تأویلی سورة آل عمران روایاتی مشاهده می‌شود که در آن معنای باطنی آیه بر امام علی (ع) تأویل شده است. مراد از مصداق باطنی آیات، امور خارجی و واقعیات عینی به لحاظ معنای باطنی آیات است. شمار قابل توجهی از این روایات‌ها در تفسیر آیه «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران/ ۱۰۳) و با استناد به وقوع رویدادی در زمان پیامبر اکرم (ص) آمده‌اند. برای نمونه، از امام باقر (ع) روایت شده است:

جَاءَ رَجُلٌ فِي هَيْئَةِ أَعْرَابِيٍّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ بِأَيِّ أُمَّتٍ وَأُمَّي مَا مَعْنَى وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا؟ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ (ص): أَنَا نَبِيُّ اللَّهِ وَ عَلِيٌّ [بْنُ أَبِي طَالِبٍ] حَبْلُهُ.

ترجمه: مردی اعرابی نزد پیامبر (ص) آمد و گفت: ای رسول خدا! پدر و مادرم به فدایت معنای «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» چیست؟ پیامبر (ص) به او فرمود: من پیامبر خدا و علی بن ابی‌طالب (ع) ریسمان او ست (فرات کوفی، التفسیر، ۹۱).

لازم به ذکر است که وقوع همین رویداد در زمان پیامبر (ص) و صدور عین همین مضمون را از قول ابن عباس نیز روایت کرده‌اند (فرات کوفی، التفسیر، ۹۰). در روایاتی دیگر از قول دیگر ائمه (ع) نیز می‌توان همین شیوه تأویل را مشاهده کرد. برای نمونه، نقل کرده‌اند که فردی

اعرابی درباره آیه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا» (آل عمران/ ۱۰۳) از پیامبر (ص) سؤال کرد. رسول خدا (ع) دست علی (ع) را گرفت و فرمود: «يَا أَعْرَابِي، هَذَا حَبْلُ اللَّهِ فَأَعْتَصِمْ بِهِ»؛ یعنی ای اعرابی! این ریسمان خدا است، پس به او چنگ بزن! در ادامه روایت آمده است:

فَدَارَ الْأَعْرَابِي مِنْ خَلْفِ عَلِيٍّ (ع) وَ احْتَضَنَهُ، وَ قَالَ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أُشْهِدُكَ أَنِّي قَدِ اعْتَصَمْتُ بِحَبْلِكَ».

ترجمه: پس آن عرب، علی (ع) را بغل کرد و گفت: خدایا! من تو را شاهد می گیرم که به ریسمان تو چنگ زده ام (ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ۳/ ۷۶).

برپایه روایتی دیگر، اهل یمن به نزد رسول خدا (ص) آمدند و گفتند: «ای رسول خدا! وصی تو کیست؟». حضرت فرمود:

هُوَ الَّذِي أَمَرَكُمُ اللَّهُ بِالْإِعْتِصَامِ بِهِ، فَقَالَ عَزَّ وَ جَلَّ: وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَ لَا تَفَرَّقُوا. فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، بَيْنَ لَنَا مَا هَذَا الْحَبْلُ؟ فَقَالَ: «هُوَ قَوْلُ اللَّهِ: إِلَّا بِحَبْلِ اللَّهِ مِنَ اللَّهِ وَ حَبْلِ مِنَ النَّاسِ فَالْحَبْلُ مِنَ اللَّهِ كِتَابُهُ، وَ الْحَبْلُ مِنَ النَّاسِ وَصِيٌّ». فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَ مَنْ وَصِيكَ؟ فَقَالَ: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ: أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ». فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَ مَا جَنْبُ اللَّهِ هَذَا؟ فَقَالَ: «هُوَ الَّذِي يَقُولُ اللَّهُ فِيهِ: وَ يَوْمَ يَعِضُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا هُوَ وَصِيٌّ وَ السَّبِيلُ إِلَيَّ مِنْ بَعْدِي». فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، بِالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ نَبِيًّا، أَرِنَاهُ فَقَدْ اشْتَقْنَا إِلَيْهِ. فَقَالَ: «هُوَ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ آيَةً لِلْمُتَوَسِّمِينَ، فَإِنْ نَظَرْتُمْ إِلَيْهِ نَظَرَ مَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ، أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ، عَرَفْتُمْ أَنَّهُ وَصِيٌّ كَمَا عَرَفْتُمْ أَنِّي نَبِيُّكُمْ، فَتَحَلَّلُوا الصُّفُوفَ وَ تَصَفَّحُوا الْوُجُوهَ، فَمَنْ أَهْوَتْ إِلَيْهِ فَلُوبِكُمْ فَإِنَّهُ هُوَ، لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: فَاجْعَلْ أَفْنِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ إِلَيْهِ وَ إِلَى ذُرِّيَّتِهِ». ثُمَّ قَالَ: فَقَامَ أَبُو عَامِرٍ الْأَشْعَرِيُّ فِي الْأَشْعَرِيِّينَ، وَ أَبُو غُرَّةَ الْخَوْلَانِيُّ فِي الْخَوْلَانِيِّينَ، وَ ظَبْيَانُ وَ عَثْمَانُ بْنُ قَيْسٍ فِي بَنِي قَيْسٍ، وَ عَرَفَةُ الدَّوْسِيُّ فِي الدَّوْسِيِّينَ، وَ لَاحِقُ بْنُ عِلَاقَةَ، فَتَحَلَّلُوا الصُّفُوفَ، وَ تَصَفَّحُوا الْوُجُوهَ، وَ أَخَذُوا بِبِدِ الْأَصْلَعِ الْبَطْنِيِّ، وَ قَالُوا: إِلَى هَذَا أَهْوَتْ أَفْنِدَتُنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَقَالَ النَّبِيُّ (ص): «أَنْتُمْ نُحْبَةُ اللَّهِ حِينَ عَرَفْتُمْ وَصِيَّ رَسُولِ اللَّهِ قَبْلَ أَنْ تَعْرِفُوهُ، فَبِمَ عَرَفْتُمْ أَنَّهُ هُوَ؟ فَرَفَعُوا أَصْوَاتَهُمْ يَبْكُونَ، وَ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَظَرْنَا إِلَى الْقَوْمِ فَلَمْ تَحِنَّ لَهُمْ

«قُلُوبُنَا»، وَ لَمَّا زَايَنَاهُ رَجَفَتْ قُلُوبُنَا ثُمَّ اطمَأْنَنْتْ نُفُوسُنَا، فَانجَاسَتْ اَكْبَادُنَا، وَ هَمَلْتْ اَعْيُنُنَا، وَ تَبَلَّجَتْ صُدُورُنَا حَتَّى كَانَهُ لَنَا اَبٌ وَ نَحْنُ عِنْدَهُ بَنُونَ.

ترجمه: همان کسی که خداوند در آیه وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا (آل عمران/ ۱۰۳) به شما دستور داده است به او بپیوندید. گفتند: ای رسول خدا! برای ما روشن کن که این ریسمان چیست؟ فرمود: این گفته خداوند است: «إِلَّا بِحَبْلِ مِّنَ اللّهِ وَحَبْلِ مِّنَ النَّاسِ» (آل عمران/ ۱۱۲) ریسمان خدا، کتاب او ست و ریسمانی از جانب مردم جانشین من است. گفتند: ای رسول خدا! جانشین تو کیست؟ فرمود: همان کسی که خداوند درباره او فرموده است: «أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَى عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللّهِ» (زمر/ ۵۶). گفتند: ای رسول خدا! منظور از جنب الله کیست؟ فرمود: همان کسی که خداوند درباره او می‌فرماید: «وَيَوْمَ يَعِضُ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا» (فرقان/ ۲۷). او همان جانشین من است و راه رسیدن به من پس از من است. گفتند: ای رسول خدا! تو را قسم می‌دهیم به کسی که تو را به حق به پیامبری مبعوث گردانیده است که او را به ما نشان بدهی، بسیار مشتاق دیدار او هستیم. فرمود: او کسی است که خداوند او را نشان‌های گردانیده است برای کسانی که به دنبال علامت و نشانه هستند. اگر به او نگاه کنید، همچون نگاه کسی که دارای قلب است و گوش فرا می‌دهد و حضور دارد، خواهید فهمید که او جانشین من است. همچنان که دانستید من پیامبر شما هستم. پس داخل صفها بشوید و به چهره‌ها نگاه کنید. قلب‌های شما به هرکس تمایل پیدا کرد، پس همان است؛ زیرا خداوند عزوجل در کتابش فرموده است: «فَاجْعَلْ اُفَيْدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوَىٰ اِلَيْهِمْ» (ابراهیم/ ۳۷)؛ یعنی به او و نسل او گرایش داشته باشد. سپس ابوعامر اشعری از میان اشعری‌ها و ابوغزه خولانی از میان خولانی‌ها و ظیبیان و عثمان بن قیس از میان بنی‌قیس و عرفه دوسی از میان دوسی‌ها و لاحق بن علاقه، بلند شدند و به داخل صف‌ها رفتند و چهره‌ها را برانداز کردند و دست «اصلع بطین» (کسی که موی سرش از دو جانب پیشانی ریخته و شکمش برآمده) را گرفتند و گفتند: ای رسول خدا! قلب‌های ما مشتاق ایشان است؛ آنگاه رسول خدا (ع) فرمود: شما نخبگان خدا هستید که

جانشین رسول خدا (ع) را قبل از این که به شما معرفی شود، شناختید. از کجا دانستید که او همان است؟ آنگاه صدای شان را به همراه گریه بلند کردند و گفتند: ای رسول خدا! به این جمع نگاه کردیم، قلب‌های ما مشتاق هیچکدام از آن‌ها نبود؛ اما وقتی او را دیدیم قلب‌های ما لرزید و سپس جان‌های ما مطمئن شد و جگر ما جوشید و چشم‌های مان اشکبار گردید و سینه‌هایمان شکافت؛ تا آن جا که گویی او پدر ما ست و ما فرزندان او (نعمانی، الغیبه، ۳۹).

به‌همین ترتیب، از امام زین‌العابدین (ع) درباره آیه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران/ ۱۰۳) روایت شده است که وقوع چنین رویدادی را در زمان پیامبر (ص) گزارش کردند:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) ذَاتَ يَوْمٍ جَالِسًا وَمَعَهُ أَصْحَابُهُ فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ: يَطَّلِعُ عَلَيْكُمْ مِنْ هَذَا الْبَابِ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ يَسْأَلُ عَمَّا يَعْنِيهِ، فَطَّلَعَ عَلَيْهِ رَجُلٌ، طَوَّالٌ شَبِيهُ بِرَجَالِ مُضَرَ، فَتَقَدَّمَ فَسَلَّمَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَجَلَسَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي سَمِعْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ فِيمَا أَنْزَلَ: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» فَمَا هَذَا الْحَبْلُ الَّذِي أَمَرْنَا اللَّهَ بِالْإِعْتِصَامِ بِهِ وَالْأَلَّا تَتَفَرَّقَ عَنْهُ؟ فَأَطْرَقَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مَلِيًّا ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع)، وَقَالَ: هَذَا حَبْلُ اللَّهِ الَّذِي مَنْ تَمَسَّكَ بِهِ عُصِمَ بِهِ فِي دُنْيَاةٍ، وَلَمْ يَصِلْ بِهِ فِي آخِرَتِهِ.

ترجمه: رسول خدا (ص) روزی در مسجد نشسته بودند و یارانش نیز با او بودند که فرمود: الان از این در، کسی وارد خواهد شد که از اهل بهشت است و از چیزی سؤال خواهد کرد که برایش مهم است. همان موقع مرد بلندقامتی که شبیه به مردان قبیله مضر بود وارد شد، جلو آمد و به رسول خدا (ص) سلام کرد و نشست و گفت: ای رسول خدا! من شنیده‌ام که خداوند عزوجل در آیه‌ای فرموده است: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا»؛ این ریسمان کیست که خداوند امر کرده است به او چنگ بزنیم و از او جدا نشویم؟ رسول خدا (ع) سرش را پایین انداخت، سپس سرش را بلند کرد و با دستش به علی بن ابی‌طالب (ع) اشاره کرد و فرمود: این آن طنابی است که هرکس آن را بگیرد در دنیا در امن و امان خواهد بود و در آخرت نیز گمراه نمی‌شود (نعمانی، الغیبه، ۴۲).

روایت دیگر از ابن قبیله از امام باقر (ع) روایت شده است که درباره آیه ۱۰۳ آل عمران

چنین فرمودند:

وَلَا يَأْتِي عَلَى بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) الْحَبْلُ الَّذِي قَالَ اللَّهُ [تَعَالَى فِيهِ] وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا فَمَنْ تَمَسَكَ بِهِ كَانَ مُؤْمِناً وَمَنْ تَرَكَهُ خَرَجَ مِنَ الْإِيمَانِ.

ترجمه: ولایت علی بن ابی طالب (ع) ریسمانی است که خدای متعال درباره آن فرموده است: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران/ ۱۰۳)؛ پس کسی که به آن چنگ زند مؤمن است و کسی که آن را رها کند از دایره ایمان بیرون است (فرات کوفی، التفسیر، ۹۱).

از امام صادق (ع) نیز در تفسیر این آیه گزارشی مشابه روایت شده است:

بَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ (ص) جَالِسٌ فِي جَمَاعَةٍ مِنْ أَصْحَابِهِ إِذْ وَرَدَ عَلَيْهِ أَعْرَابِي فَبَرَكَ بَيْنَ يَدَيْهِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّنِي سَمِعْتُ [اللَّهُ تَعَالَى] يَقُولُ [اللَّهُ] فِي كِتَابِهِ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا فَهَذَا الْحَبْلُ الَّذِي أُمِرْنَا بِالْإِعْتِصَامِ بِهِ مَا هُوَ؟ قَالَ: فَضْرَبِ النَّبِيَّ (ص) يَدَهُ عَلَى كَتِفِ عَلِيِّ [بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع)] فَقَالَ: وَلَا يَأْتِي هَذَا؛ قَالَ: فَقَالَ [فَقَامَ] الْأَعْرَابِي وَصَبَطَ بِكَفِّهِ [بِأَصْبَعِهِ بِأَصْبَعِهِ] جَمِيعاً ثُمَّ قَالَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَاعْتَصِمُوا [وَأَعْتَصِمُوا] بِحَبْلِ اللَّهِ؛ قَالَ: وَشَدَّ أَصَابِعَهُ.

ترجمه: رسول خدا (ص) نزد عدهای از یارانش نشسته بود که یک اعرابی آمد و پیش روی او نشست و گفت: ای رسول خدا! شنیدم که خدای متعال در کتابش می گوید: وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا، منظور از ریسمانی که امر شدیم تا به آن چنگ بزیم چیست؟ پیامبر (ص) دستش را بر کتف علی بن ابی طالب (ع) زد و فرمود: منظور ولایت این شخص است (فرات کوفی، التفسیر، ۹۱).

بر پایه روایتی دیگر، از امام کاظم (ع) درباره آیه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً» پرسیده شد. آن حضرت فرمودند: «عَلَى بْنِ أَبِي طَالِبٍ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ»؛ یعنی علی بن ابی طالب (ع) ریسمان محکم خداوند است (عیاشی، التفسیر، ۱/ ۱۹۴). عبارت «حَبْلُ اللَّهِ» در آیه ۱۰۳ آل عمران، به قرآن یا پیامبر (ص) تفسیر (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۳/ ۳۶۹)، ولی در

روایات فوق به امام علی (ع) تأویل شده است. پس تأویل در این روایات از نوع بیان مصداق باطنی آیه به‌شمار می‌رود. لازم به ذکر است که در روایات ذیل عنوان معنای باطنی آیه، عبارت «حَبْلِ اللّهِ» به ولایت امام علی (ع) تأویل شده بود که آن تأویل از نوع بیان معنای باطنی آیه به‌شمار می‌رفت.

افزون‌براین، از امام کاظم (ع) روایت شده است که پیامبر (ص) در خطبه‌ای که در بیماری‌اش خواند، فرمود:

يَا مَعَاشِرَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ، وَمَنْ حَضَرَ فِي يَوْمِي هَذَا وَ سَاعَتِي هَذِهِ مِنَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ، لِيَبْلُغَ شَاهِدُكُمْ غَايَتِكُمْ، أَلَا إِنِّي قَدْ خَلَفْتُ فِيكُمْ كِتَابَ اللَّهِ فِيهِ النُّورُ وَالْهُدَى، وَالْبَيَانُ لِمَا فَرَضَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مِنْ شَيْءٍ، حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ حُجَّتِي وَ حُجَّةَ وَلِيِّي، وَ خَلَفْتُ فِيكُمْ الْعِلْمَ الْأَكْبَرَ، عَلَّمَ الدِّينَ وَ نَوَّرَ الْهُدَى وَ ضِيَاءَهُ، وَ هُوَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، أَلَا وَ هُوَ حَبْلُ اللَّهِ وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَ لَا تَفَرَّقُوا.

ترجمه: ای گروه مهاجران و انصار و ای تمام کسانی که از جن و انس در این روز و در این ساعت این‌جا حاضر اید، باید حاضران به غایبان اطلاع دهند که من کتاب خدا را در میان شما گذاشتم؛ کتابی که در آن نور و هدایت و بیان هر آنچه که خداوند تبارک و تعالی بر شما واجب گردانیده است. آن کتاب، حجت خدا و حجت من و حجت جانشین من بر شماست. دیگر این‌که در میان شما علم اکبر یعنی، علم دین و نور هدایت و روشنائی آن را به‌جا نهادم و او علی بن ابی‌طالب (ع) است و هم او ریسمان خداوند است: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَ لَا تَفَرَّقُوا» (سیدرضی، *خصائص الائمه*، ۷۴).

عبارت «حَبْلِ اللّهِ» در آیه ۱۰۳ آل‌عمران، به قرآن یا پیامبر (ص) تفسیر شده (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۳/ ۳۶۹)؛ ولی در روایات فوق به ولایت امام علی (ع) تأویل شده است. پس تأویل در این روایات از نوع بیان معنای باطنی آیه به‌شمار می‌رود.

۲-۲) روایات امام باقر (ع)

همین رویکرد را در روایات متعددی از امام باقر (ع) در تفسیر آیات مختلفی از سوره

آل عمران می‌توان دید. برای نمونه، از امام باقر (ع) نقل شده است که درباره آیه «ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ أَيْنَ مَا تُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ» (آل عمران/ ۱۱۲) فرمود: «حَبْلٌ مِّنَ اللَّهِ كِتَابُ اللَّهِ، وَ حَبْلٌ مِّنَ النَّاسِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (ع)»؛ یعنی منظور از ریسمانی از جانب مردم، علی بن ابی طالب (ع) است (ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ۳/ ۷۵). از امام صادق (ع) درباره آیه ۱۱۲ آل عمران روایت شده که فرمود: «الْحَبْلُ مِّنَ اللَّهِ كِتَابُ اللَّهِ، وَ الْحَبْلُ مِّنَ النَّاسِ هُوَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (ع)»؛ یعنی منظور از ریسمانی از جانب خدا، همان کتاب خدا و منظور از ریسمانی از جانب مردم، علی بن ابی طالب است (عیاشی، التفسیر، ۱/ ۱۹۶).

در روایتی دیگر از این سخن می‌رود که از امام باقر (ع) درباره «إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَ حَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ» (آل عمران/ ۱۱۲) سؤال شد. حضرت فرمودند:

مَا يَقُولُ النَّاسُ فِيهَا؛ قُلْتُ: يَقُولُونَ حَبْلٌ مِّنَ اللَّهِ كِتَابُهُ وَ حَبْلٌ مِّنَ النَّاسِ عَهْدُهُ الَّذِي عَاهَدَ إِلَيْهِمْ؛ قَالَ: كَذَبُوا قُلْتُ: فَمَا تَقُولُ فِيهَا؛ فَقَالَ لِي: حَبْلٌ مِّنَ اللَّهِ كِتَابُهُ وَ حَبْلٌ مِّنَ النَّاسِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (ع).

ترجمه: مردم درباره آن، چه می‌گویند؟ راوی گفت: می‌گویند که منظور از حَبْلٌ مِّنَ اللَّهِ، کتاب خدا و منظور از حَبْلٌ مِّنَ النَّاسِ، عهده‌ای است که با آنان بسته است؛ حضرت فرمود: دروغ گفتند؛ گفتیم: شما چه می‌گویید؟ حضرت به من فرمود: منظور از حَبْلٌ مِّنَ اللَّهِ، کتاب خدا و منظور از حَبْلٌ مِّنَ النَّاسِ، علی بن ابی طالب (ع) است (فرات کوفی، التفسیر، ۹۲).

عبارت «حَبْلٌ مِّنَ النَّاسِ» در آیه ۱۱۲ سورة آل عمران، به وابستگی و اتکاء به مردم تفسیر (بنگرید به: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۳/ ۵۲)، ولی در چهار روایت اخیر به امام علی (ع) تأویل شده است. پس تأویل در این روایات از نوع بیان مصداق باطنی آیه به‌شمار می‌رود. به‌همین ترتیب، برپایه روایتی دیگر، امام علی (ع) از پیامبر (ص) روایت کرده که حضرت پیرامون آیه تَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ (آل عمران/ ۱۹۵) فرمود: «أَنْتَ التَّوَابُ، وَ أَنْصَارُكَ الْأَبْرَارُ: منظور از ثواب، تو هستی (عیاشی، التفسیر، ۱/ ۲۱۲). واژه «تَوَابًا» ظهور در پاداش بهشتی دارد، اما در این حدیث به امام علی (ع) تأویل شده است؛ لذا تأویل در این روایت از نوع مصداق باطنی آیه محسوب می‌گردد.

هم‌چنین، از امام باقر (ع) نقل شده است که درباره آیه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران/ ۱۹) فرمودند:

التَّسْلِيمُ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) بِالْوَلَايَةِ.

ترجمه: یعنی مقصود [از اسلام]، تسلیم شدن به ولایت علی بن ابی طالب (ع) می‌باشد (ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ۳/ ۹۵).

واژه «الْإِسْلَامُ» در آیه مذکور، ظهور در دین اسلام و تسلیم شدن در برابر آن دارد؛ ولی در این روایت به تسلیم شدن در برابر ولایت علی بن ابی طالب (ع) تأویل شده است که معنای باطنی آیه به‌شمار می‌رود.

از امام باقر (ع) روایات دیگری هم با این مضمون رسیده است. مثلاً روایت کرده‌اند که از آن حضرت درباره آیه «وَلَيْنَ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٍ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (آل عمران/ ۱۵۷) پرسیده شد. حضرت در پاسخ فرمودند:

أَتَدْرِي مَا سَبِيلُ اللَّهِ؟ قُلْتُ: لَا وَاللَّهِ حَتَّى أَسْمَعَهُ مِنْكَ. قَالَ: سَبِيلُ اللَّهِ عَلِيٌّ (ع) وَ دُرَيْتُهُ، مَنْ قُتِلَ فِي وَوَلَايَتِهِ قُتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَ مَنْ مَاتَ فِي وَوَلَايَتِهِ مَاتَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ.

ترجمه: آیا می‌دانی راه خدا چیست؟ راوی گفت: نه به خدا، مگر این‌که از شما بشنوم. حضرت فرمود: راه خدا، علی (ع) و نسل او می‌باشد؛ هرکس در راه ولایت او کشته شود، در راه خدا کشته شده است و هرکس با ولایت او بمیرد، در راه خدا مرده است (ابن بابویه، معانی الاخبار، ۱۶۷).

عبارت «سَبِيلِ اللَّهِ» ظهور در راه خدا دارد، اما در این حدیث به راه ولایت امام علی (ع) تأویل شده است؛ بنابراین، تأویل ذکر شده در این روایت از نوع بیان معنای باطنی آیه به‌شمار می‌رود.

۲-۳) روایات امام صادق (ع)

همین رویکرد را در روایات امام صادق (ع) نیز می‌توان پی‌جویی کرد. برای نمونه، از امام صادق (ع) نقل شده است که درباره آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ» (آل عمران/ ۷) فرمود:

آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) وَ الْأَيْمَةُ (ع): مقصود از آیات محکم، علی (ع) و دیگر امامان (ع) می باشند (کلینی، الکافی، ۳۶۹/۲). چنان که مشهود است، عبارت «آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ» ظهور در آیات محکم قرآن دارد، اما در این حدیث به علی (ع) و دیگر امامان (ع) تأویل شده است؛ لذا تأویل در این عبارت از نوع بیان مصداق باطنی آیه می باشد. در روایاتی دیگر از امام صادق (ع) نیز همین معنا را می توان یافت. برای نمونه، نقل است که امام صادق (ع) پس از تلاوت آیه «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ» (آل عمران/ ۸۱) فرمودند:

لَتُؤْمِنُنَّ بِرَسُولِ اللَّهِ (ص)، وَ لَتَنْصُرُنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع). قُلْتُ: وَ لَتَنْصُرُنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟! قَالَ: نَعَمْ، مِنْ أَدَمَ فَهَلُمَّ جَزَاءً، وَ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ نَبِيًّا وَ لَا رَسُولًا إِلَّا رَدًّا إِلَى الدُّنْيَا حَتَّى يَقَاتِلَ بَيْنَ يَدَيِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع).

ترجمه: باید به رسول خدا (ص) ایمان بیاورید و به یاری علی (ع) بشتابید، راوی گفت: به یاری علی (ع) بشتابید؟ فرمود: بلی، خداوند هیچ پیامبر و رسولی را نفرستاده، مگر این که آن ها را به دنیا باز می گرداند تا در رکاب علی (ع) بجنگند (عیاشی، التفسیر، ۱۸۱/۱).

نیز، گفته اند امام صادق (ع) آیه ۸۱ آل عمران را تلاوت کرد و فرمود:

لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ يَعْنِي رَسُولَ اللَّهِ (ص) وَ لَتَنْصُرُنَّهُ يَعْنِي وَصِيَّهُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع).

یعنی منظور از «لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ» این است که به رسول خدا (ص) ایمان بیاورید و مراد از «لَتَنْصُرُنَّهُ» نیز آن است که جانشینش علی (ع) را یاری کنید (استرآبادی، تأویل الآيات، ۱۲۱).

به همین ترتیب، از امام صادق (ع) درباره آیه ۸۱ آل عمران روایت شده که فرمود:

يَعْنِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ يَعْنِي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ تُخْبِرُوا أَمَمَكُمْ بِخَيْرِهِ وَ خَيْرِ وَلِيهِ مِنَ الْأَيْمَةِ.

ترجمه: منظور از لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ، رسول خدا (ص) است، و منظور از لَتَنْصُرُنَّهُ، علی (ع) است؛ یعنی امتهايتان را از پیامبر (ص) و جانشینش باخبر سازید (قمی، التفسیر، ۲۴۶/۱).

عبارت «لَتَنْصُرُنَّهُ» در آیه ۸۱ سوره آل عمران، ظهور در یاری رساندن به پیامبر (ص) دارد؛ اما در سه حدیث اخیر به یاری کردن امام علی (ع) تأویل شده است. این گونه، تأویل را در این روایات باید از نوع بیان معنای باطنی محسوب کرد.

۳. دیگر انواع تأویل

گونه‌های دیگر تأویل هم در روایات اهل بیت (ع) نمونه دارد. در برخی روایات تأویل کاری است از قبیل بیان مصداق اتم اطلاق یا عموم آیه. در برخی دیگر نیز کوششی است برای تحقیق مفاد آیه، و بالاخره، در برخی نیز کوششی است برای بیان معنای آیه مشابه.

۳-۱) مصداق اتمّ اطلاق یا عموم آیه

در بسیاری از آیات قرآن کریم واژه‌ها یا عباراتی به صورت عام یا مطلق آمده است که بر مصادیق متعددی تطبیق می‌کنند. در روایات تفسیری متعددی که در ذیل این گونه از آیات نقل شده به بیان مصداق عموم یا اطلاق آیه پرداخته شده است. در برخی از این روایات ضمن بیان این نوع از مصادیق آیات، تصریح شده است که این مصادیق در زمره تأویل آیه به‌شمار می‌آیند. ضمناً، گاهی اوقات از برخی مصادیق عموم یا اطلاق آیه، تحت عنوان مصداق اتمّ و اکمل نام برده شده است.

لازم به ذکر است که مصداق عموم یا اطلاق آیه با مصداق باطنی آیه متفاوت است؛ زیرا مصداق عموم یا اطلاق آیه برای غیر معصوم نیز قابل فهم است؛ اما تشخیص مصداق باطنی آیه فقط در اختیار معصوم است و اگر بر فرض، غیر معصوم چنین مصادیقی را بیان کند، فاقد حجیت است (قهاری کرمانی، «ماهیت تأویل قرآن...»، ۷۸). در روایات تأویلی سوره آل عمران از این گونه تأویل در مورد امام علی (ع) وجود دارد که به نقل آن‌ها می‌پردازیم.

از امام صادق (ع) نقل شده است که درباره آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» (آل عمران/ ۷) فرمود: «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ أُمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْأَيْمَةَ مِنْ بَعْدِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ»؛ یعنی منظور از راسخان در علم، علی (ع) و دیگر امامان (ع) هستند (کلینی، الکافی، ۱/ ۵۳۰). عبارت «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» جمع مُحَلّی به الف و لام، و عام است و همه راسخان در علم را دربر می‌گیرد؛ اما در این روایت به علی (ع) و دیگر امامان (ع)

تأویل شده است. بنابراین، تأویل در این روایت از نوع بیان مصداق اتمّ عموم آیه به شمار می‌رود.

هم‌چنین، از ابن عباس درباره آیه «أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَ مَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبِهِ فَلَنْ يَصُرَ اللَّهُ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ» (آل عمران/ ۱۴۴) چنین نقل شده است:

يَعْنِي بِالشَّاكِرِينَ صَاحِبَكَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ وَ الْمُؤْتَدِينَ عَلَى أَعْقَابِهِمُ الَّذِينَ أَذْتَدُوا عَنْهُ.

ترجمه: منظور از شاکرین علی بن ابی طالب (ع) است و منظور از کسانی که به گذشته خود برگشته‌اند، کسانی هستند که از علی (ع) برگشته‌اند (ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ۲/ ۱۲۰).

واژه «الشَّاكِرِينَ» جمع محلی به الف و لام، و عام است و همه شاکران را دربر می‌گیرد؛ اما در این روایت به علی (ع) تأویل شده است. بنابراین، تأویل در این روایت از نوع بیان مصداق اتمّ عموم آیه به شمار می‌رود.

نمونه دیگر را در تفسیر علی بن ابراهیم قمی می‌توان جست. وی درباره آیه «فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَ أُودُوا فِي سَبِيلِي وَ قَاتَلُوا وَ قُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَ لَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ اللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ» (آل عمران/ ۱۹۵) چنین روایت کرده است:

فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ يَعْنِي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ سَلْمَانَ وَ أَبَا ذَرٍّ حِينَ أُخْرِجَ وَ عَمَّارَ الَّذِينَ أُودُوا فِي اللَّهِ وَ أُودُوا فِي سَبِيلِي وَ قَاتَلُوا وَ قُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَ لَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ اللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ.

ترجمه: منظور از کسانی که هجرت کرده و از خانه‌های خود رانده شده‌اند، علی (ع) و سلمان و ابوذر و عمار هستند که در راه خدا آزار و اذیت شدند. [خداوند درباره آن‌ها فرموده است:] از خانه‌های خود رانده شده و در راه من آزار دیده و

جنگیده و کشته شده‌اند؛ بدی‌های‌شان را از آنان می‌زدایم و آنان را در باغ‌هایی که از زیر (درختان) آن نهرها روان است در می‌آورم. (این) پاداشی است از جانب خدا و پاداش نیکو نزد خداست (قمی، *التفسیر*، ۱/ ۱۲۹).

عبارت «الَّذِينَ هَاجَرُوا وَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ» در آیه ۱۹۵ آل‌عمران، مطلق است؛ اما در این حدیث به علی (ع) و سلمان و اباذر و عمار تأویل شده است؛ بنابراین، تأویل ذکر شده در این روایت از نوع مصداق اتم اطلاق آیه به‌شمار می‌رود.

نیز، روایت کرده‌اند که امام صادق (ع) در مورد آیه رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا (آل‌عمران/ ۱۹۳) فرمود: «هُوَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) نُودِيَ مِنَ السَّمَاءِ أَنْ آمِنُ بِرَسُولِ اللَّهِ؛ فَآمَنَ بِهِ»؛ یعنی او علی (ع) است که از آسمان ندا آمد که به رسول الله (ص) ایمان بیاور و او ایمان آورد (عیاشی، *التفسیر*، ۱/ ۲۱۱). عبارات «إِنَّا سَمِعْنَا» و «آمَنَّا» مطلق اند و طبق سیاق آیات، ظهور در گفتار همه صاحبان خرد دارند، ولی در این روایت بر علی (ع) تأویل شده که گویا فقط آن حضرت، ندای منادی را شنیده و ایمان آورده است؛ لذا تأویل در این حدیث از نوع مصداق اتم اطلاق آیه است.

۳-۲) تحقق مفاد آیه

در برخی از آیات و روایات، مصداق خارجی و تجسم عینی وعده‌ها و پیشگویی‌های قرآن کریم تأویل آن آیات نامیده شده است. به دیگر سخن، در برخی آیات وعد و وعده‌هایی داده شده است که در زمان نزول آیه مصداق بالفعل نداشته‌اند و آن وعده‌ها در آینده محقق خواهند شد. به مصادیق این خبرهای غیبی و پیشگویی‌ها که در آینده تحقق می‌یابند، اطلاق تأویل قرآن شده است. فرق بین تحقق مفاد آیه با مصداق باطنی آیه این است که تحقق مفاد آیه برای غیر معصوم نیز قابل فهم است؛ اما تشخیص مصداق باطنی آیه فقط در اختیار معصوم است و اگر بر فرض، غیر معصوم چنین مصادیقی را بیان کند، فاقد حجیت است.

هم‌چنین، فرق بین تحقق مفاد آیه با مصداق آیه در گذر زمان (جری و تطبیق) این است که تحقق مفاد آیه فقط یک مصداق دارد و یکبار مفاد آیه در آینده محقق می‌شود؛ اما مصداق آیه در گذر زمان — یا همان جری و تطبیق — مصادیق متعددی در گذر زمان دارد. به‌علاوه، در جری و تطبیق، یک مصداق برای تنزیل و زمان نزول آیه و یک یا چند مصداق برای تأویل آیه در

گذر زمان وجود دارد؛ اما در تحقق مفاد آیه مصداقی در زمان نزول آیه وجود ندارد و فقط یک مصداق در آینده محقق می‌شود (قهاری کرمانی، «ماهیت تأویل قرآن...»، ۷۸).

در روایات تأویلی سورة آل عمران از این نوع تأویل در مورد امام علی (ع) وجود دارد که اکنون می‌خواهیم نمونه‌هایش را مرور کنیم. از این جمله، از امام علی (ع) روایت شده است که فرمودند:

أَخَذَ مِيثَاقَ الْأَنْبِيَاءِ بِالْإِيمَانِ وَ النَّصْرَةِ لَنَا، وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ: وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ يَعْنِي لَتُؤْمِنُنَّ بِمُحَمَّدٍ (ص) وَ لَتَنْصُرُنَّ وَصِيَّهُ، فَقَدْ آمَنُوا بِمُحَمَّدٍ (ص) وَ لَمْ يَنْصُرُوا وَصِيَّهُ، وَ سَيَنْصُرُونَهُ جَمِيعاً. وَ إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِيثَاقِي مَعَ مِيثَاقِ مُحَمَّدٍ (ص) بِاللُّصْرَةِ بَعْضُنَا لِبَعْضٍ، فَقَدْ نَصَرْتُ مُحَمَّدًا (ص) وَ جَاهَدْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ، وَ قَتَلْتُ عَدُوَّهُ، وَ وَفَيْتُ اللَّهَ بِمَا أَخَذَ عَلَيَّ مِنَ الْمِيثَاقِ وَ الْعَهْدِ وَ النَّصْرَةِ لِمُحَمَّدٍ (ص)، وَ لَمْ يَنْصُرْنِي أَحَدٌ مِنْ أَنْبِيَائِهِ وَ رُسُلِهِ، وَ ذَلِكَ لَمَّا قَبَضَهُمُ اللَّهُ إِلَيْهِ، وَ سَوْفَ يَنْصُرُونَنِي.

ترجمه: خداوند از پیامبران عهد و پیمان گرفت که به ما ایمان بیاورند و به یاری ما بشتابند؛ آن‌جا که می‌فرماید: «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ» (آل عمران/ ۸۱)؛ یعنی به محمد (ص) ایمان بیاورند و به یاری جانشین او بشتابند که به زودی همگی او را کمک خواهند کرد. خداوند پیمان مرا هم‌راه با پیمان محمد (ص) اخذ کرد؛ به این‌که برخی از ما برخی دیگر را یاری رسانند. پس من به یاری محمد (ص) شتافتم و در حضور او جنگیدم و دشمنانش را کشتم و از طریق کمک کردن به محمد (ص) به آن عهد و پیمانی که خداوند از من گرفته بود، وفا کردم؛ اما هیچ‌یک از پیامبران خدا و فرستادگان او به یاری من نیامدند؛ چراکه خداوند، آن‌ها را قبض روح کرده است؛ ولی آنان به زودی به یاری من خواهند آمد (حلی، مختصر البصائر، ۱۳۱).

سخنی منقول از امام صادق (ع) درباره آیه «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ

وَ حِكْمِهِ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ» (آل عمران / ۸۱) نیز نمونه دیگر برای چنین تأویلی است. گفته‌اند امام صادق (ع) این آیه را تلاوت کرد و فرمود:

لَتُؤْمِنُنَّ بِرَسُولِ اللَّهِ (ص)، وَ لَتَنْصُرُنَّ عَلِيًّا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع)؛ قَالَ: نَعَمْ وَ اللَّهُ مِنْ لَدُنْ آدَمَ وَ هَلُمَّ جَزَاءً، فَلَمْ يَبْعَثِ اللَّهُ نَبِيًّا وَ لَا رَسُولًا إِلَّا رَدَّ جَمِيعَهُمْ إِلَى الدُّنْيَا حَتَّى يَقَاتُلُوا بَيْنَ يَدَيِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع).

ترجمه: باید به رسول خدا (ص) ایمان بیاورید و به یاری علی (ع) بشتابید، و فرمود: بلی، به خدا قسم، از آدم گرفته تا همه پیامبران، خداوند هیچ پیامبر و یا رسولی را نفرستاده، مگر این‌که همه آن‌ها را به دنیا باز می‌گرداند تا در حضور علی (ع) بجنگند (حلی، مختصر البصائر، ۱۱۲).

از امام صادق (ع) درباره آیه ۸۱ آل عمران هم روایت شده است که فرمود:

مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا مِنْ لَدُنْ آدَمَ (ع) فَهَلُمَّ جَزَاءً إِلَّا وَ يَرْجِعُ إِلَى الدُّنْيَا وَ يَنْصُرُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع)، وَ هُوَ قَوْلُهُ: لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ يَعْنِي رَسُولَ اللَّهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ يَعْنِي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع)، ثُمَّ قَالَ لَهُمْ فِي الذُّرِّ: أَقْرَبْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَيَّ ذَلِكَمِ إِصْرِي أَيَّ عَهْدِي: قَالُوا أَقْرَبْنَا.

ترجمه: خداوند هیچ پیامبری را از آدم (ع) گرفته تا سایر پیامبران نفرستاده است، مگر این‌که باز می‌گردند و به علی (ع) کمک می‌کنند، و این گفته خداوند است: لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ، که مقصود، ایمان به رسول خدا (ص) می‌باشد و لَتَنْصُرُنَّهُ، که مقصود، یاری کردن علی (ع) است؛ سپس در عالم ذرّ به آن‌ها فرمود: آیا اقرار کردید و در این باره پیمانم را پذیرفتید؟ گفتند: آری، اقرار کردیم (قمی، التفسیر، ۱/۱۰۶).

در سه روایت فوق، دو نوع تأویل صورت پذیرفته است. اول این‌که عبارت «لَتَنْصُرُنَّهُ» که ظهور در یاری پیامبر (ص) دارد بر یاری امام علی (ع) تأویل شده که این تأویل از نوع بیان معنای باطنی آیه است. نوع دوم تأویل، تحقق مفاد آیه است؛ زیرا تحقق یاری رساندن به امام علی (ع) را در دوران رجعت آن حضرت دانسته است. بدیهی است که یاری رساندن به امام علی (ع) در واقع، همان یاری کردن پیامبر (ص) است.

در روایات شیعی تأویل از نوع تحقق مفاد آیه مصادیق دیگر نیز دارد. برای

نمونه، از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمود:

لَقَدْ تَسَمَّوْا بِاسْمِ مَا سَمَّى اللَّهُ بِهِ أَحَدًا إِلَّا عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ (ع)، وَ مَا جَاءَ تَأْوِيلُهُ. قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ مَتَى يَجِيءُ تَأْوِيلُهُ؟ قَالَ: «إِذَا جَاءَ جَمَعَ اللَّهُ أَمَامَهُ النَّبِيِّينَ وَ الْمُؤْمِنِينَ حَتَّى يَنْصُرُوهُ، وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ: وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: وَ أَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ فَيَوْمَئِذٍ يَدْفَعُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) اللِّوَاءَ إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع)، فَيَكُونُ أَمِيرَ الْخَلَائِقِ كُلِّهِمْ أَجْمَعِينَ، يَكُونُ الْخَلَائِقُ كُلُّهُمْ تَحْتَ لِيَوَائِهِ، وَ يَكُونُ هُوَ أَمِيرَهُمْ، فَهَذَا تَأْوِيلُهُ.

ترجمه: کسانی نامی بر خود نهاده‌اند که خداوند آن نام را جز بر علی بن ابی طالب (ع) نهاده، و تأویل آن هنوز نیامده است. گفتم: جانم فدایت! چه وقت تأویل آن می‌آید؟ فرمود: زمانی که تأویل آن بیاید، خداوند پیامبران و مؤمنان را در برابر خود جمع می‌کند تا به یاری علی (ع) بشتابند. خداوند در این زمینه فرموده است: «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَيَّ ذَلِكَمْ إِيصْرِي قَالُوا أَأَقْرَضْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَ أَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ» (آل عمران/ ۸۱). در آن روز رسول خدا (ص) پرچم را به دست علی (ع) می‌سپارد و علی (ع)، امیر همه مخلوقات می‌شود و همه خلائق در زیر پرچم او قرار می‌گیرند و او امیر و سرور همه آن‌ها خواهد بود. تأویل این نام، چنین است (عیاشی، التفسیر، ۱/ ۱۸۱).

در این روایت، تحقق لقب «امیرالمؤمنین» بر علی (ع) در زمان تحقق مفاد آیه ۸۱ آل عمران یعنی در دوران رجعت آن حضرت دانسته شده است؛ بنابراین، تأویل در این روایت از نوع تحقق مفاد آیه به‌شمار می‌رود؛ زیرا تحقق مفاد آیه به منزله تحقق لقب امیرالمؤمنین شمرده، و بر تحقق لقب امیرالمؤمنین اطلاق تأویل شده است. از امام باقر (ع) نیز درباره آیه وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا (آل عمران/

۸۳) پرسیده شد. آن حضرت فرمودند:

ذَلِكَ حِينَ يَقُولُ عَلِيٌّ (ع): أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِهَذِهِ الْآيَةِ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ
لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ إِلَى
قَوْلِهِ: كَاذِبِينَ.

ترجمه: این زمانی است که علی (ع) می فرماید: من شایسته ترین مردم نسبت به
آیه «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا وَ
لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ... كَاذِبِينَ» (نحل / ۳۸) هستم (عیاشی، التفسیر، ۱/
۱۸۳).

در این روایت، زمان تحقق مفاد آیه ۸۳ آل عمران را در دوران رجعت امام علی (ع)
برشمرده شده است؛ زیرا در آن زمان است که همه کسانی که در آسمانها و زمین هستند، از
روی اختیار یا اجبار، تسلیم خداوند خواهند شد. بنابراین، تأویل در این روایت از نوع بیان
تحقق مفاد آیه به شمار می رود.

۳-۳) معنای آیه متشابه

در آیه هفتم سوره آل عمران:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ
مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ
تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ
عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذْكُرُ إِلَّا أَوْلُوا الْأَلْبَابِ

تأویل بر معنای اصلی آیه متشابه، اطلاق شده است. آیات متشابه آیتی است که ظهور در
معنای شبهه انگیز دارند. به دیگر سخن، تشابه در آیات متشابه، تشابه حق و باطل است به
گونه ای که سخن حق گونه خداوند، باطل گونه جلوه گر می شود (بنگرید به: معرفت، علوم
قرآنی، ۲۳۶). به همین دلیل است که آیات متشابه نیاز به تأویل دارند تا معنای اصلی آنها که
فراتر از معنای ظاهری بوده و به گونه ای می توان آن را به عنوان معنای باطنی آیه محسوب کرد،
آشکار گردد. دلیل این که معنای اصلی آیه متشابه را می توان به عنوان معنای باطنی آیه به شمار

آورد آن است که طبق آیه هفتم آل عمران فقط خدا و راسخان در علم بر این معنا آگاهی دارند. بدیهی است که اگر این معنا ظاهر و آشکار بود دیگران نیز مطلع می‌شدند (قهاری کرمانی، «ماهیت تأویل قرآن...»، ۸۲-۸۳).

در روایات تأویلی سورة آل عمران از این نوع تأویل در مورد امام علی (ع) وجود دارد. مثلاً جابر جعفی از امام باقر (ع) خواست که این گفته خداوند را که به پیامبرش (ص) فرمود: «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ» (آل عمران/ ۱۲۸) معنا کند. حضرت فرمود:

لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ يَا مُحَمَّدُ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) كَانَ حَرِيصًا عَلَى أَنْ يَكُونَ عَلَى (ع) مِنْ بَعْدِهِ عَلَى النَّاسِ، وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ خِلَافٌ مَا أَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ (ص). قَالَ: قُلْتُ لَهُ: فَمَا مَعْنَى ذَلِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، عَنِّي بِذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ لِرَسُولِهِ: لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ يَا مُحَمَّدُ، فِي عَلِيٍّ (ع) وَفِي غَيْرِهِ، أَلَمْ أَتْلُ عَلَيْكَ يَا مُحَمَّدُ، فِيمَا أَنْزَلْتُ مِنْ كِتَابِي إِلَيْكَ أَلَمْ أَسَبِّ النَّاسَ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ إِلَى قَوْلِهِ: فَلْيَعْلَمَنَّ - قَالَ: - فَوَضَّ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الْأَمْرَ إِلَيْهِ.

ترجمه: چیزی وجود دارد که خداوند آن را گفته است و چیزی هست که خداوند آن را اراده کرده است. ای جابر! رسول خدا (ص) بسیار اشتیاق داشت که پس از او علی (ع) فرمانروای مردم شود؛ اما خداوند برخلاف اراده رسول خدا (ص) چیز دیگری را در نظر داشت. از حضرت پرسیدم: پس معنای آیه چیست؟ فرمود: معنای آیه این است که ای محمد! در مورد علی (ع) و غیر او، اختیار امر در دست من است؛ مگر در آیات قرآن بر تو نازل نکردم: الف لام میم؛ آیا مردم پنداشتند که تا گفتند ایمان آوردیم رها می‌شوند و مورد آزمایش قرار نمی‌گیرند؟ به یقین کسانی را که پیش از اینان بودند، آزمودیم تا خدا آنان را که راست گفته‌اند معلوم دارد و دروغگویان را (نیز) معلوم دارد؛ آن‌گاه رسول خدا (ص) این امر را به خداوند واگذار کرد (عیاشی، التفسیر، ۱/ ۱۹۷).

در روایتی دیگر از قول امام باقر (ع) نیز می‌توان همین مضمون را دید. برپایه این نقل دیگر، وقتی نزد آن حضرت آیه «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ» خوانده شد فرمودند:

بَلَىٰ وَاللَّهِ، إِنَّ لَهُ مِنَ الْأَمْرِ شَيْئًا وَشَيْئًا وَشَيْئًا، وَ لَيْسَ حَيْثُ ذَهَبْتَ، وَ لَكِنِّي أُخِيرُكَ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمَّا أَمَرَ نَبِيَّهُ (ص) أَنْ يَظْهَرَ وَ لَا يَهْرَ عَلَى (ع) فَكَرَّ فِي عِدَاوَةِ قَوْمِهِ لَهُ، وَ مَعْرِفَتِهِ بِهِمْ. وَ ذَلِكَ الَّذِي فَضَّلَهُ اللَّهُ بِهِ عَلَيْهِمْ فِي جَمِيعِ خِصَالِهِ: كَانَ أَوَّلَ مَنْ آمَنَ بِرَسُولِ اللَّهِ (ص) وَ بِمَنْ أَرْسَلَهُ، وَ كَانَ أَنْصَرَ النَّاسِ لِلَّهِ تَعَالَى وَ لِرَسُولِهِ (ص)، وَ أَقْتَلَهُمْ لِعَدُوِّهِمَا، وَ أَشَدَّهُمْ بُغْضًا لِمَنْ خَالَفَهُمَا، وَ فَضَّلَ عِلْمَهُ الَّذِي لَمْ يَسَاوِهِ أَحَدٌ، وَ مَنَاقِبِهِ الَّتِي لَا تُحْصَى شَرْفًا. فَلَمَّا فَكَّرَ النَّبِيُّ (ص) فِي عِدَاوَةِ قَوْمِهِ لَهُ فِي هَذِهِ الْخِصَالِ، وَ حَسَدِهِمْ لَهُ عَلَيْهَا ضَاقَ عَنْ ذَلِكَ، فَأَخْبَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ لَيْسَ لَهُ مِنْ هَذَا الْأَمْرِ شَيْءٌ، إِنَّمَا الْأَمْرُ فِيهِ إِلَى اللَّهِ أَنْ يَصِيرَ عَلِيًّا (ع) وَصِيَّهُ وَ وَلِيَّ الْأَمْرِ بَعْدَهُ، فَهَذَا عَنِّي اللَّهُ، وَ كَيْفَ لَا يَكُونُ لَهُ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ، وَ قَدْ فَوَّضَ اللَّهُ إِلَيْهِ أَنْ جَعَلَ مَا أَحَلَّ فَهُوَ حَلَالٌ، وَ مَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، قَوْلُهُ: وَ مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا.

ترجمه: آری؛ به خدا قسم، چیزهای زیادی به او [پیامبر] مربوط می شود و آنگونه نیست که تو فکر می کنی. اما به تو خبر بدهم که خداوند تبارک و تعالی وقتی به پیامبر خود دستور داد که جانشینی علی (ع) را اعلام نماید، [پیامبر (ص)] درباره دشمنی قومش نسبت به او و شناخت خودش نسبت به آنها، اندیشه کرد؛ و [متوجه شد که این دشمنی] به دلیل این است که خداوند، او را در تمامی ویژگی ها بر آنها برتری داده است ... وقتی که پیامبر (ص) به دشمنی قوم خود با علی (ع) و به حسادت آنها نسبت به او اندیشید، بسیار نگران و ناراحت شد و خداوند به او خبر داد که این کار به او ربطی ندارد و این موضوع به خداوند بر می گردد که پس از او علی (ص) را جانشین و ولی امر او گرداند. منظور خداوند از آیه، چنین است؛ بنابراین، چگونه ممکن است که رسول خدا (ص) اختیاری نداشته نباشد، در حالی که خداوند به او اختیار داده است که هرچه را حلال کرده است، حلال باشد و هرچه را حرام کرده است، حرام باشد؛ چنان که فرموده است: و آنچه را رسول

به شما داد آن را بگیریید و از آن چه شما را باز داشت، باز ایستید (عیاشی، التفسیر، ۱/ ۱۹۷).

در تحریری دیگر از همین روایت نیز از قول آن حضرت می‌خوانیم:

بَلَىٰ وَ اللّٰهُ لَقَدْ كَانَ لَهُ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ وَ شَيْءٌ؛ فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَمَا تَأْوِيلُ قَوْلِهِ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ؛ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَحْرَصَ [عَلَى] أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٍّ [بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع)] مِنْ بَعْدِهِ فَأَبَى اللّٰهُ؛ ثُمَّ قَالَ: وَ كَيْفَ لَا يَكُونُ لِرَسُولِ اللّٰهِ (ص) مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ وَ قَدْ فَوَّضَ [فِرْضَ] إِلَيْهِ فَمَا أَحَلَّ كَانَ حَلَالًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ مَا حَرَّمَ كَانَ حَرَامًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

ترجمه: آری؛ به خدا قسم، چیزهای زیادی به او [پیامبر] مربوط می‌شود. راوی به حضرت گفت: فدایت شوم؛ تأویل لیس لک من الامر شیء؟ فرمود: رسول خدا (ص) بسیار تلاش کرد که علی (ع) پس از او جانشینش باشد، اما خدا ابا کرد؛ سپس حضرت فرمود: چگونه ممکن است که برخی امور به رسول خدا (ص) مربوط نباشد، در حالی که خداوند به او اختیار داده است که هرچه را حلال کرده است، حلال باشد و هرچه را حرام کرده است، حرام باشد (کوفی، تفسیر فرات الکوفی، ۹۳).

عبارت «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ» متشابه است: اولاً، در متن حدیث آمده است که چیزی وجود دارد که خداوند آن را گفته است و چیزی هست که خداوند آن را اراده کرده است. این بدین معناست که معنای ظاهری آیه مراد خداوند نیست. ثانیاً، عبارت مذکور ظهور در معنای شبهه‌انگیزی دارد که گویا خداوند اختیار هیچ کاری را به پیامبر (ص) واگذار نکرده است؛ ولی در سه بیان فوق، رفع تشابه از این معنا شده است. بنابراین، تأویل در این روایات از نوع بیان معنای آیه متشابه است.

نتیجه

از مرور مجموع ۳۱ روایت تأویلی سورة آل عمران درباره امام علی (ع) این نتیجه حاصل می‌شود که در آنها از مجموع شش نوع تأویل قرآن پنج نوع آن وجود دارد: معنای باطنی آیه

(۷ روایت)، مصداق باطنی آیه (۱۲ روایت)، مصداق اتمّ اطلاق یا عموم آیه (۴ روایت)، تحقق مفاد آیه (۵ روایت) و معنای آیه متشابه (۳ روایت). در روایات یادشده نوع دیگر تأویل قرآن یعنی مصداق آیه درگذر زمان (جری و تطبیق) را نمی‌توان مشاهده کرد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آگاه، حمید، «تأویل قرآن در منظر اهل بیت (ع)»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵-۶، ۱۳۷۵ش.
- ۳- ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهایه*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷ش.
- ۴- ابن بابویه، محمد بن علی، *معانی الاخبار*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
- ۵- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب*، قم، علامه، ۱۳۷۹ق.
- ۶- ابن فارس، احمد، *مقاییس اللغه*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۷- ابن منظور، محمد، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
- ۸- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغه*، بیروت، دارالکتاب العربی.
- ۹- استرآبادی، علی، *تأویل الآیات الظاهره*، به کوشش حسین استاولی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ق.
- ۱۰- اسعدی، محمد و طیب حسینی، سید محمود، *پژوهشی در محکم و متشابه*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ش.
- ۱۱- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۲۸ق.
- ۱۲- خلیل بن احمد، *العین*، تهران، اسوه، ۱۴۱۴ق.
- ۱۳- ذوالفقاری، شهاب‌الدین، «بررسی مفهوم قرآنی تأویل و مقایسه آن با دیدگاه‌های برخی قرآن‌پژوهان معاصر»، *حسنا*، شماره ۲۱، ۱۳۹۳ش.
- ۱۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات*، قم، نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.
- ۱۵- حلّی، حسن بن سلیمان، *مختصر البصائر*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۱ق.
- ۱۶- سید رضی، محمد بن حسین، *خصائص الائمه (ع)*، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۶ق.
- ۱۷- شاکر، محمد کاظم، *روش‌های تأویل قرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۷۶ش.

- ۱۸- _____، *مبانی و روش های تفسیر*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ش.
- ۱۹- _____ «تأویل»، *دائرة المعارف قرآن کریم*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸ش.
- ۲۰- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۲۱- علوی‌نژاد، سیدحیدر، «معناشناسی تأویل قرآن در منظر اهل بیت (ع)»، *حسنا*، شماره ۲، ۱۳۸۲ش.
- ۲۲- عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تهران، اسلامیة، ۱۳۸۰ق.
- ۲۳- فرجاد، محمد، «معناشناسی تأویل در روایات»، *پژوهش های قرآنی*، شماره ۳۷-۳۸، ۱۳۸۳ش.
- ۲۴- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *بصائر ذوی التمییز*، بیروت، المكتبة العلمیه.
- ۲۵- فرات بن ابراهیم کوفی، *التفسیر*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۲۶- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۳ش.
- ۲۷- قهاری کرمانی، محمدهادی، «ماهیت تأویل قرآن در آیات و روایات و بررسی دیدگاه‌های مشهور بر اساس آن»، *پژوهشنامه تأویلات قرآنی*، دوره دوم، شماره سوم، ۱۳۹۸.
- ۲۸- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، قم، دارالحديث، ۱۴۲۹ق.
- ۲۹- معرفت، محمدهادی، *علوم قرآنی*، قم، انتشارات تمهید، ۱۳۸۸ش.
- ۳۰- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیة، ۱۳۷۱ش.
- ۳۱- نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیبه*، تهران، نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.

Bibliography

1. The Holy *Ḳurʿān*.
2. Āgāh, Ḥamīd, "Interpretation of Ḳurʿān in Household's View(as)", *Quranic Researches*, No. 5-6, 1375 SAH.
3. Ālawīnezahād, Sayyed Heydar, "Semantics of Ḳurʿān Interpretation in Household(as) view", *Hosnā*, No. 2, 1382 SAH.
4. Asʿādī, Muḥammad and Tayyeb Ḥoseynī, Sayyed Maḥmūd, *A research on Decisive and Ambiguous verses*, Qom, Ḥowze and University Research Institute, 1390 SAH.
5. Astarābādī, ʿĀlī, *Taʿwīl al-Āyat al-Zabira*, by Ḥusayn Ostāwalī, Qom, Jāmeʿa Modarresīn, 1409 AH.
6. ʿAyyāshī, Muḥammad b. Masʿūd, *Tafsīr al-ʿAyyāshī*, Tehran, Islāmīyya, 1380 AH.
7. Azharī, Muḥammad b. Ahmad, *Tabzīb al-Luqa*, Beirut, Dārul Kītāb al-ʿArabī
8. Farjād, Muḥammad, "Semantic of Interpretation in Traditions", *Ḳurʿānic Researches*. No. 37 and 38. 1383 SAH.
9. FīrūzĀbādī, Muḥammad b. Yaʿqūb, *Basāʿir Zawī al-Tamyīz*, Beirut, al-Maktabata al-ʿIlmīyya.
10. Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, *al-Tafsīr*, Tehrān, Wezārat Farhang wa Ershād Eslāmī, 1410 AH.
11. Ḥellī, Ḥasan b. Sulaymān, *Mukhtasar al-Basāʿir*, Qom, Jāmeʿe Modarresīn, 1421 AH.
12. Ibn Athīr, Mubārak b. Muḥammad, *al-Nabāye*, Qom, Esmāʿeliān, 1367 SAH.
13. Ibn Bābwayh, Muḥammad b. ʿAlī, *Maʿānī al-Akbbār*, Qom, Jāmeʿe Modarresīn, 1403 AD.
14. Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqāyīs al-Luqa*, Qom, Sāzmāne Tablīqāte Eslāmī, 1410 AH.
15. Ibn Manzūr, Muḥammad, *Līsān al-ʿArab*, Beirut, Dār Ihyāʾ at-Turāth al-ʿArabī, 1408 AH.
16. Ibn Shahr Āshūb, Muḥammad b. ʿĀlī, *Manāqīb Āle abi Talīb*, Qom, ʿĀllāme, 1379 SAH.
17. Jawhari, Ismaʿīl b. Hammad, *al-Ṣiḥāḥ*, Beirut, Dārul Maʿārefa, 1428

- AH.
- 18_ Khālil b. Aḥmad, *al-ʿAyn*, Tehrān, Oswe, 1414 AH.
 - 19_ Kulaynī, Muḥammad b. Yaʿqūb, *al-Kāfi*, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1429 AH.
 - 20_ Mʿarefat, Muhammad Hādī, *ʿUlūm Qurʾānī*, Qom, Tamiid Publication, 1388 SAH.
 - 21_ Makārem Shīrāzī, Nāser, *Tafsīr Nemune*, Tehrān, Islāmīyya, 1371 SAH.
 - 22_ Nuʿmāni, Muḥammad b. Ibrāhīm, *al-Qaybat lil Nuʿmānī*, Tehrān, Sadūq, 1397 SAH.
 - 23_ Qahhārī Kermānī, Muḥammad Hādī, “The Nature of the Interpretation of the *Qurʾān* in Verses and Hadiths and the Study of Popular Views based on it”, *Qurʾānic Interpretation Research*, second ed. Third number, 1398 SAH.
 - 24_ Qumī, Ālī b. Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qumī*, Qom, Dār al-Kitāb, 1363 SAH.
 - 25_ Rāqīb Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *al-Mufradāt*, Qom, Nashre Ketāb, 1404 AH.
 - 26_ Sayyed Rażī, Muḥammad b. Ḥūsayn, *Kbasāʿis al-Aemma(as)*, Mashhad, Āstāne Qodse Razawi, 1406 AH.
 - 27_ Shākir, Muḥammad Kāzim, *The Methods of Qurʾān Interpretation*, Qom, Daftar Tabliqāt Eslāmī Ḥowze ʿElmiyye, 1376 SAH.
 - 28_ _____ *Basics and Methods of Interpretation*, Qom, World center of Islamic Sciences, 1382 SAH.
 - 29_ _____ “Interpretation”, *Encyclopedia of Qurʾān*, Qom, Pazhūheshgāh Olūm wa Farhange Eslāmī, 1388 SAH.
 - 30_ Ṭabāṭabāyī, MuhammadHoseyn, *al-Mizān*, Beirut, Aʿālamī, 1390 SAH.
 - 31_ Zūlfaqārī, Shihāb al-Din, “A Study of Qurʾānic interpretation and its comparison with some of Qurʾān Scholars”, *Ḥusnā*, No. 21, 1393 SAH.



Burqī'i Notes on Imamate: A Critical Review

Seyyed Majid Nabavi (corresponding author)

Ph.D in Quranic and Hadith Studies, Arak University,
Arak, Iran (majidnabavi1366@gmail.com).

'Ali HasanBegī

Associate professor in Quran and Hadith Studies, Arak University,
Arak, Iran.

Majid Ma'āref

Professor in Quran and Hadith Studies, University of Tehran,
Tehran, Iran.

Keyvān Ehsāni

Assistant professor in Quran and Hadith Studies, Arak University,
Arak, Iran.

Abstract

Sayyed Abul Fazl Burqī'i (1908 – 1993) is one of the contemporary Iranian scholars who criticizes Shiites and Shiite beliefs. Burqī'i does not accept the Imamate which is a divine appointment and divine authority. The purpose of this research is to review his views on Imamate and to examine the validity of these views by reviewing his arguments. Some Burqī'i views on Imamate have a fundamental challenge to the necessities of the Shiite religion, while others in particular conflict with the necessity of the Twelver religion, that is, the existence of Imam Mahdi (as). And some reject the famous Shiite saying about issues related to Imamate: Burqī'i denies the prophetic tradition in its actual form, he believes that there is no religious text on Imamate and the principle of Imamate is not mentioned in the *Qur'an*. He also considers Imam Mahdi to be illusory. In the present study, by reviewing all the sayings of the burqa, first a clear picture of all of them is presented and it becomes clear that these views cannot be combined with Shiite attitudes. Then each of these cases will reveal the critique and weakness of his arguments based on Shiite principles.

Keywords: Imamate, Burqī'i, Qur'āniyyūn, Criticism of Shiite Beliefs.

Original Research

Received: 5/ 12/ 2020, accepted: 29/ 1/ 2022, and published: 17/ 3/ 2022, Pages: 61-90.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



دیدگاه‌های برقی امامت: بازخوانی و نقد

سیدمجید نبوی (نویسنده مسئول)

دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک،

اراک، ایران (majidnabavi1366@gmail.com).

علی حسن بگی

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه اراک، اراک، ایران.

مجید معارف

استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

کیوان احسانی

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه اراک، اراک، ایران.

چکیده

سیدابوالفضل برقی (۱۲۸۷-۱۳۷۲ش) یکی از عالمان ایرانی معاصر است که به نقد شیعه و عقاید شیعی می‌پردازد. برقی امامت را که منسوب الهی و حجت الهی باشد قبول ندارد. در این مطالعه بنا داریم آراء او درباره امامت را مرور کنیم و صحت و سقم این آراء را با مرور استدلالات وی بسنجیم. برخی دیدگاه‌های برقی درباره امامت چالشی بنیادین با ضروریات مذهب شیعی دارند، برخی خاصه با ضروری مذهب اثنی عشری یعنی وجود امام زمان (ع) در تعارض اند، و برخی نیز نفی کننده قول مشهور شیعیان درباره مسائل مربوط به امامت اند: برقی به انکار سنت نبوی در شکل بالفعل موجود آن می‌پردازد، معتقد است که نص شرعی بر امامت وجود ندارد و اصل امامت در قرآن نیامده است، هم‌چنین او امام زمان را موهوم می‌داند. بنا داریم در این مطالعه با مرور مجموع اقوال وی، نخست از مجموع آن‌ها تصویری واضح بازنماییم و معلوم کنیم که این دیدگاه‌ها با نگرش‌های شیعی قابل جمع نیستند. سپس به نقد هریک نیز خواهیم پرداخت و سستی استدلالات او را بر پایه مبانی شیعی آشکار خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها: امامت، برقی، شبهه، قرآنیون، نقد شیعه.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۳۹۹/۹/۱۵ ش، پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۹ ش، نشر: ۱۴۰۰/۱۲/۲۶ ش، صفحه ۶۱ تا ۹۰.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

درآمد

چنان‌که هم شیعیان و هم عامه مسلمانان پذیرا شده‌اند، حدیث مشهور «ثَقَلَيْنِ» تمسک به قرآن و اهل بیت (ع) را به همراه هم عامل نجات از گمراهی معرفی کرده است (برای متن حدیث، بنگرید به: ترمذی، السنن، ۵/ ۶۶۳؛ نسائی، السنن الکبری، ۵/ ۴۵؛ نیز: ابن کثیر، بی تا، ۱۹۰/ ۷). تعبیر «وَلَنْ يَنْفَرَقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ» در این حدیث که در نقل‌های مختلف آن دیده می‌شود اشاره به جدایی ناپذیری قرآن و اهل بیت (ع) دارد. وانگهی، در برابر قول اجماعی شیعیان و عامه مسلمانان که هر دو به ضرورت استفاده از احادیث و سنت نبوی اذعان دارند، جریانی فکری در سده‌های اخیر شکل گرفته است که پیروانش به «قرآنیون» شهرت یافته‌اند (برای مرور تفصیلی منابع درباره قرآنیون و نقد آراء آن‌ها، بنگرید به: اخوان، «شخصیت‌شناسی...»، سراسر مقاله).

یکی از وابستگان جریان فکری قرآنیون که به نقد افراطی عقاید و احادیث شیعه می‌پردازد سید ابوالفضل برقی است (برای انتساب برقی به جریان فکری قرآنیون، بنگرید به: محمدی فام و نبوی، «نقد و بررسی...»، نیز، اخوان مقدم، «شخصیت‌شناسی...»، سراسر دو مقاله). برخی او را از تندروترین افراد جریان قرآنی می‌دانند (تصدیقی و شاهرزایی، «نقد دیدگاه...»، ۵). برقی در حوزه‌های علمیه شیعی درس خوانده، و به قول خودش اجازه اجتهاد نیز گرفته است. برقی در آثار خود — هم‌چون همه وابستگان به جریان فکری قرآنیون — حکم به کفایت قرآن برای سعادت بشر و رد احادیث می‌کند.

او تنها قرآن را عامل وحدت مسلمانان صدر اسلام می‌داند و می‌گوید مومنان در اعصار کهن تنها قرآن را حجت و مایه هدایت می‌دانستند. نیز، با اشاره به مضامین قرآن کریم در وصف هدایت — هم‌چون «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» و «إِنَّ هُدًى آللَّهِ هُوَ الْهُدًى» (بقره/ ۱۲۰) — و با یادکرد حدیث پیامبر اکرم (ص) که فرمودند «من طلب الهدایة من غیر القرآن أضله الله»، هدایت و حجت الهی را در قرآن منحصر می‌دانند. فراتر از این، او توجه به هدایتگری قرآن را سبب اصلی گسترش اسلام در قرن‌های اولیه می‌داند و می‌گوید:

متأسفانه پس از گذشت یکی دو قرن، اخباری به نام دین پیدا شد و اشخاصی به نام محدث یا مفسر ظهور کردند و مطالبی از قول پیامبر (ص) یا از قول بزرگان اسلام

آوردند و مردم به سوی ایشان جلب شدند، کم‌کم علما یا در واقع عالم‌نمایانی پیدا شدند که با اخبار و احادیث خود موجب اختلاف و تفرقه شدند. « (برقی، *عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول*، ۹).

از برقی تا ۴۵ سالگی نقدهای افراطی زیادی علیه شیعه دیده نمی‌شود؛ اما پس از ۴۵ سالگی کم‌کم از عقاید شیعی فاصله می‌گیرد و با نگارش کتاب‌هایی به نقد عقائد و تفکرات شیعه بر اساس قرآن می‌پردازد. وابستگی او به تفکر قرآنیون پایه و اساس نقدهای او بر مسائل مختلف است. به عبارت دیگر او با قرآن به نقد افراطی احادیث و اعتقادات شیعه می‌پردازد. او احادیث را مایه گمراهی می‌داند و علیه محدثان و راویان سخنان تندی به زبان می‌آورد.

چنان‌که شاگرد وی عبدالله حیدری نیز اشاره دارد، عنوان آثار او که در زندگی‌نامه خود نوشت‌اش با عنوان *سوانح ایام* نیز یاد شده‌اند گویای نوع نگرش و نقدهای او بر باورهای شیعی است: *اصول دین از نظر قرآن، بررسی علمی در احادیث مهدی، تابشی از قرآن، تضاد مفاتیح‌الجنان با قرآن، خرافات وفور در زیارات قبور، درسی از ولایت، دعا، دعاهایی از قرآن، دعای ندبه و خرافات آن، عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول، فریب جدید در ائتلاف تالیث و توحید، قرآن برای همه، گفتگویی با حافظ، ترجمه احکام القرآن شافعی، و ترجمه اثری از ابن تیمیه با عنوان فارسی رهنمود سنت در رد اهل بدعت (حیدری، آیت الله برقی، ...، ۱۲۳). گرچه این آثار اکنون همگی در دست‌رس نیست، عنوان اغلب آن‌ها مشخص می‌کند که برقی از دیدگاه‌های شیعه فاصله گرفته، و به نقد اعتقادات شیعه پرداخته است.*

طرح مسئله

به نظر می‌رسد مهم‌ترین کتاب برقی که بیش‌ترین زمان را صرف نگارش آن کرده، کتاب *عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول* است. وی در این کتاب ۱۰۰۰ صفحه‌ای بخش اصول از کتاب *کافی* را نقد می‌کند. در این نقدها ضرورت امامت برای زندگی دینی را انکار می‌کند، امامت امامان را از جانب خدا نمی‌داند، و می‌گوید نص شرعی بر امامت ائمه (ع) وجود ندارد. این‌گونه، اندیشه‌های او در برابر مهم‌ترین اصل اعتقادی مذهب تشیع قرار می‌گیرد؛ مذهبی که پیروانش انتخاب امام را از جانب خدا می‌دانند، اهل بیت (ع) را حجت‌های الهی

بر مردم می‌شناسند و معتقد اند که در احادیث مختلفی از پیامبر اکرم (ص) یک‌یک این امامان معرفی شده‌اند (برای روایات شیعی در این باره، بنگرید به: کلینی، *الکافی*، ۷/۲ «بَابُ مَا نَصَّ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ وَرَسُولُهُ عَلَى الْأَيِّمَةِ (ع) وَاحِدًا فَوْاحِدًا»؛ نیز، برای نمونه از تعریف مذهب تشیع بر پایه اعتقاد به اصل امامت، بنگرید به: خاتمی، *فرهنگ علم کلام*، ۱۴۱).

در مطالعه کنونی قرار است آراء برقعی درباره امامت را بازخوانی و نقد کنیم. می‌خواهیم بدانیم: اولاً، برقعی از میان مسائل گسترده کلام شیعی در زمینه امامت بر نقد کدامین باورها تمرکز کرده است؛ ثانیاً، مهم‌ترین ادله او در نقد باورهای شیعی درباره امامت کدام اند؛ و ثالثاً، در مقام سنجش اقوال او در این زمینه چه سستی‌ها و نقاط ضعفی در استدلال‌اش می‌توان یافت.

پیش از ورود به بحث لازم به ذکر است که درباره برقعی و برخی آراء او مطالعاتی صورت گرفته‌اند. مثلاً، پروین تیموری و همکارانش ادله قرآنی برقعی درباره برزخ را نقد کرده‌اند (تیموری، «نقد ادله...»، سراسر اثر). به همین ترتیب، نگرش‌های او درباره قرآن‌بستگی را محمدی‌فام و همکارانش به تفصیل در دو مقاله نقد کرده‌اند (بنگرید به: منابع). محمدطیسی نیز آراء وی درباره رجعت را به همراه آراء عبدالوهاب فرید تنکابنی در اثری با مشخصات زیر مرور و نقد نموده است:

محمدطیسی، سیدعلی، «بررسی آراء عبدالوهاب فرید تنکابنی و سیدابوالفضل برقعی در نقد عقیده رجعت»، *امامت پژوهی*، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ش.

اما مرتبط‌ترین مطالعه با موضوع بحث در این مطالعه رساله کارشناسی ارشد مهدی تیموری است با عنوان *نقد و بررسی آراء سید ابوالفضل برقعی پیرامون امامت با نظر به آراء علامه طباطبایی* (دانشکده الهیات دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۳ش). مؤلف در فصل دوم این اثر آراء برقعی درباره انتصابی بودن امامت، و در فصل سوم تا پنجم آن به آراء برقعی درباره عصمت و علم غیب و شفاعت می‌پردازد. در این پایان‌نامه بیش‌تر سعی شده است آیات مرتبط با این بحث‌ها استخراج، و پاسخ‌هایی بر پایه آراء طباطبایی به برقعی داده شود. با این حال، مطابق هدف مؤلف، در این پایان‌نامه به استنادات غیرقرآنی برقعی و قعی نهاده نشده، و به

نقدهایی نیز که در آثار طباطبایی بازتاب آشکار نداشته‌اند توجه نشده است. اما نگارش پیش رو منحصر به آیات نیست و تنها بر اساس نظرات علامه طباطبایی به برقی پاسخ داده نمی‌شود. هم‌چنین موضوعات ارائه شده در این مقاله با پایان نامه مذکور تفاوت‌های زیادی دارد. البته به نظر می‌رسد برای پاسخ به برقی در موضوعات مختلف باید چندین مقاله و کتاب نوشته شود تا دقیقاً و به طور کامل به تمامی اشکالات او پاسخ داده شود.

۱. انکار ضروریات مذهب تشیع

از نگاهی کلان می‌توان گفت بخش مهمی از استدلال‌ات برقی رویاروی ضروریات مذهب تشیع قرار می‌گیرند؛ ضروریاتی که نه تنها از منظر شیعیان اثنا عشری، که از منظر همه فرقه‌های شیعی نمی‌توانند پذیرفتنی باشند.

۱-۱) انکار حجت الهی بودن امام

برقی در مواضع متعدد به انکار وجود حجتی الهی (امام از جانب خدا) می‌پردازد. او با استفاده از آیه «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء/ ۱۶۵) می‌گوید بعد از انبیاء دیگر شخصی در جایگاه حجت خدا وجود ندارد (برقی، *عرض اخبار اصول*، ۵۲، ۳۷۷) و فقط قرآن حجت است (همان، ۳۷۷). در جای دیگر قرآن و عقل را حجت معرفی می‌کند و معتقد است که تنها انبیاء بر بشر حجت الهی هستند و بعد از آنان کسی بر مردم حجت نیست. سپس به این روایت از علی (ع) اشاره می‌کند که فرمودند: «تَمَّتْ بِنَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ (ص) حُجَّتُهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۹۱). او می‌افزاید: «با پیامبرمان محمد (ص) حجت الهی به تمامیت رسید» (برقی، *عرض اخبار*، ۵۲). سپس می‌افزاید: «دلیلی متقن نداریم که شخصی یا اشخاصی غیر از انبیاء بر بندگان خدا حجت باشند» (همان، ۵۳).

در ارزیابی این سخنان برقی توجه به چند نکته ضروری است. نخست این که برداشت او از آیه قابل دفاع نیست. برقی از آیه «لِنَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء/ ۱۶۵) پایان یافتن حجت الهی بعد از رسولان را برداشته کرده است؛ در حالی که عموم مفسران آیه را به گونه‌ای دیگر فهمیده‌اند. مفسران خواه شیعی و خواه عامی مذهب گفته‌اند که بر پایه این

آیه، خداوند رسولان مبشر و منذر را ارسال کرده است تا مردم پس از ارسال آن‌ها دلیل قانع‌کننده برای تبعیت نکردن نداشته باشند. به عبارت دیگر، منظور آن است که با ارسال رسولان دیگر هیچ عذر و دلیلی برای عصیان و نافرمانی خداوند وجود ندارد (بنگرید به: فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۱/۲۶۸؛ آلوسی، *روح المعانی*، ۳/۱۹۳؛ رشیدرضا، *المنازل*، ۶/۷۲؛ شنفیطی، *اضواء البیان*، ۱/۳۴۰؛ ابن‌عاشور، *التحریر و التنویر*، ۴/۳۲۱).

گذشته از این، اگر حجیت قرآن کفایت می‌کرد نباید جنگ‌ها و خونریزی‌های متعدد پس از پیامبر (ص) اتفاق می‌افتاد. برای نمونه، سه جنگ جمل، نهروان، صفین بر علی (ع) تحمیل شد و کشته‌های زیادی در این جنگ‌ها اتفاق افتاد. اگر قرآن حجت بود، نباید این جنگ‌ها اتفاق می‌افتاد. پس قرآن نیازمند حجتی دیگر است که احکام قرآن را اجرایی کند و آن اهل بیت (ع) می‌باشند. قاعده لطف هم که از قواعد مسلم علم کلام است می‌گوید سنت خداوند بر اتمام حجت است؛ یعنی خدا به صورت مشخص راه هدایت را از راه گمراهی مشخص می‌کند. به عبارت دیگر، این‌که خداوند با ارسال رسل و کتب و غیره زمینه اطاعت را فراهم سازد مصداق بارز همان لطفی است که بر خدا واجب است. بنابر قاعده لطف، خداوند با ارسال حجت‌هایی زمینه هدایت بندگان را فراهم می‌کند. اهل بیت (ع) حجت‌های الهی از جانب خداوند به سوی مردم هستند و آن‌ها مردم را به سوی خدا و اطاعت او دعوت می‌کنند.

نقد دیگر بر سخن او این است که دیدگاه او مستلزم پایان یافتن حجت‌ها پس از پیامبر (ص) است. گویی برقی غیرمستقیم به پلورالیزم دینی اعتقاد دارد: برقی در سخنان خود می‌گوید با پیامبر اسلام حجت‌ها به پایان رسیده است و دلیل بر حجت بودن اشخاص دیگر وجود ندارد. با این استدلال، تمامی فرقه‌های اسلامی حق هستند؛ چراکه همگی برای اثبات عقاید خود به قرآن استناد می‌کنند. این نمی‌تواند صحیح باشد؛ چراکه برخی فرقه‌ها در برخی مسائل تضاد صد در صدی دارند و با هم قابل جمع نیستند.

دربارۀ حجیت عقل هم باید گفت عقل غالب مسائل را می‌فهمد و غالباً صحیح عمل می‌کند؛ اما هیچ‌کسی نمی‌تواند بگوید که عقل اشتباه نمی‌کند. به عبارت دیگر، عقل بدون اشتباه نیست و باید حجتی باشد که اگر عقل اشتباه کرد تذکر دهد. این حجت همان اهل بیت (ع) است.

۲-۱) انکار رافع اختلاف بودن امام

به باور عموم شیعیان یکی از خدمات مهم امام معصوم به بشریت آن است که با رجوع به او رفع اختلاف می‌شود. برقی به عکس می‌خواهد از این بگوید که وجود امام به رفع اختلافات نمی‌انجامد. وی در ضمن بحث از روایتی مذکور در منابع شیعی به این مبنای خویش تصریح می‌کند. در روایت آمده است:

بین هشام بن حکم یا شاید هم هشام بن سالم — هردو از اصحاب امام صادق (ع) — و مردی شامی بحثی پیش آمد. هشام از مرد شامی پرسید: آیا خدا پس از پیامبر اکرم (ص) حجتی قرار داده است که اختلاف و تشّت مردم را زائل سازد؟ مرد شامی گفت: آری، قرآن و سنت. هشام گفت: آیا کتاب و سنت ما را نفع داد و رفع اختلاف کرد؟ مرد شامی گفت: آری. هشام گفت: پس چرا من و تو اختلاف داریم و تو برای حلّ اختلاف از شام تا این‌جا سفر کرده‌ای؟ مرد شامی از جواب عاجز ماند و از هشام پرسید: در این زمان چه کسی می‌تواند رفع اختلاف کند؟ هشام نیز امام صادق (ع) را رافع اختلاف معرفی کرد (کلینی، الکافی، ۱/ ۱۳۰-۱۳۲).

برقی در این‌جا می‌نویسد:

ملاحظه می‌کنید که غیرمستقیم می‌خواهد بگوید قرآن و سنت فائده زیادی برای مسلمین ندارد و رافع اختلاف نیست! ... ما به جای مرد شامی از وی می‌پرسیم: پس چرا در میان پیروان امام رفع اختلاف نشده و آنان نیز به مذاهب و مسالک گوناگون منقسم شده‌اند؟ اگر بگویی از آن رو که پیروان ائمه به امام پشت کردند و چنان‌که باید و شاید از وی تبعیت نکردند همین جواب را به تو بر می‌گردانیم و می‌گوییم: قرآن و سنت نیز رافع اختلاف‌اند اما دکان‌داران تفرقه‌فروش، بی‌غرضانه و با رعایت کامل موازین استنباط از کتاب خدا، به قرآن مراجعه نکردند و الاّ اختلاف رفع می‌شد. ... ثانیاً: توجه داشته باش قول ما به پیروی از کلام خدا است که کتاب الهی و سنت پیامبر را رافع اختلاف و منازعه شمرده است (نساء/ ۵۹)؛ ولی تو ادعا می‌کنی که قرآن برای رفع اختلاف کافی نیست و امام رافع اختلاف است (برقی، عرض اخبار اصول، ۳۹۳-۳۹۷).

وی در جای دیگر مرجع حل اختلافات را فقط قرآن و سنت رسول خدا (و نه کس دیگری) می‌داند و برای سخن خود به آیه ۵۹ سوره نساء اشاره می‌کند (برقی، همان، ۴۳۱-۴۳۳). در مقام نقد این نگرش اولاً باید گفت که هشام رافع اختلاف بودن قرآن را انکار نکرده، بل که آن را کامل ندانسته است. بی‌تردید هشام حدیث ثقلین را که یکی از مبانی و اصول اعتقادی شیعه است قبول دارد و برپایه آن تبعیت از قرآن و اهل بیت (ع) به نحو توأمان را مایه هدایت می‌داند. مسئله این است که هشام رافع اختلاف بودن قرآن به تنهایی را نپذیرفته است. او می‌خواهد بگوید که پس از رجوع به قرآن برخی اختلافات قابل حل است؛ اما برخی اختلافات قابل حل نیست. نیز، می‌خواهد بگوید مواردی که قابل حل نیست سبب تفرقه و اختلاف می‌شود و باید این اختلافات از جانب کسی که بیش‌ترین علم را نسبت به قرآن دارد رفع شود. از دید هشام، چون کسی عالم‌تر از اهل بیت (ع) نسبت به قرآن وجود ندارد آن‌ها رافع اختلاف هستند.

دربارۀ علت اختلاف میان شیعیان هم که برقی بحث آن را پیش کشیده است باید گفت عوامل مختلفی دلیل این اختلاف می‌تواند باشد؛ اما همان‌طورکه در زمان رسول خدا مردم قرآن می‌خواندند و فهم خود را به پیامبر عرضه می‌کردند و اختلافات رفع می‌شد، همین‌گونه رجوع به اهل بیت (ع) نیز سبب رفع اختلاف می‌شود. تا زمانی که پیامبر (ص) در جامعه حضور داشت و مردم به ایشان رجوع می‌کردند؛ کم‌ترین اختلاف ممکن وجود داشت؛ اما پس از پیامبر بیش‌ترین اختلافات به وجود آمد.

دربارۀ رافع اختلاف بودن اهل بیت (ع)، پیامبر (ص) فرموده‌اند:

النُّجُومُ أَمَانٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ مِنَ الْعَرَقِ، وَ أَهْلُ بَيْتِي أَمَانٌ لِأُمَّتِي مِنَ الْإِخْتِلَافِ، فَإِذَا خَالَفَتْهَا قَبِيلَةٌ مِنَ الْعَرَبِ اخْتَلَفُوا فَصَارُوا حِزْبَ إِبْلِيسَ» (حاکم نیشابوری، المستدرک، ۱۶۲؛ نیز، برای یادکرد این حدیث در منابع اهل سنت، بنگرید به: چگینی، «اعتبارسنجی...»، سراسر اثر).

۳-۱) انکار انحصاری بودن امامت

برقی دربارۀ برخی احادیثی که می‌گوید امامت پس از امام حسن و امام حسین (ع) در فرزندان امام حسین (ع) است و پس از آنان در دو برادر جمع نمی‌شود می‌نویسد:

امامت و پیشوایی در هر مسلمانی که واجد شرایط و لایق باشد ممکن است؛ چنان که قرآن فرموده: «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا» (فرقان/ ۷۴). اگر دو برادر مانند حضرت محمد بن علی بن الحسین و حضرت زید بن علی بن الحسین یا دو پسرعمو مانند حضرت سجاد و حسن مثنی یا حضرت جعفر بن محمد و محمد نفس زکیه و... به شریعت اسلام و مسائل دین، عالم باشند، چه اشکالی دارد که هر دو پیشوایی کنند و مردم را ارشاد نمایند؟ اصلاً چرا و به چه دلیل امامت را انحصاری بدانیم؟ (برقعی، *عرض اخبار اصول*، ۶۵۶-۶۵۷).

در مقام نقد باید گفت که انحصاری بودن امامت دلیل قرآنی دارد. قرآن می فرماید:

وَ إِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره/ ۱۲۴).

براساس این آیه و همان طور که مفسران اشاره کرده اند امامت جعل و انتصاب الهی و هم چنین عهد الهی است. طباطبایی درباره این آیه می نویسد: «امام یعنی مقتدا و پیشوایی که مردم به او اقتداء نموده، در گفتار و کردارش پیرویش کنند» (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۲۷۰) این امامت، همان طور که از آیه بر می آید، بعد از امتحانات محقق می شود و جعل و نصب الهی است (نیز بنگرید به: همان، ۱/ ۲۴۷). بنابراین، امامت از جانب خدا تعیین می شود و انحصاری است. آیه مورد استناد برقعی به امامت الهی اشاره ندارد و در آن جعل الهی مطرح نیست؛ مراد آن آیه این است که افراد باتقوا می توانند از خدا درخواست پیشوایی در برخی امور دنیوی کنند که ممکن است خدا هم به آن ها عنایت کند؛ اما کسی نمی تواند ادعا کند پیشوا از جانب الهی و با عهد الهی به این منصب رسیده است.

برقعی ابتدا معنای امام را از انحصار به امام معصوم خارج می کند، سپس به نفی امام به معنای امام معصوم شیعی می پردازد. او امام را به معنی یک فرد عادی بدون وجود نص و عصمت و مرجعیت انحصاری می داند. در برخی موارد هم امام را به قرآن تفسیر می کند. برای مثال او برخی از روایت هایی را که در آن لفظ امام به کار رفته است به معنای قرآن می گیرد. نیز، روایت هایی که در کتاب *کافی* ضمن «باب من مات و لیس له إمام من أئمة الهدی» آمده است

را به معنای امامان شیعی نمی‌داند و فقط *قرآن* را پیشوای هدایت می‌انگارد (برقی، *عرض اخبار اصول*، ۷۶۰-۷۶۲). او در این باره می‌نویسد:

به نظر ما در اخباری که می‌گوید: «مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ فَمِيتُهُ مِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ» [هر که بمیرد و امامی نداشته باشد مرگ او چونان مرگ در زمان جاهلیت است] یا «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامًا زَمَانَهُ فَقَدْ مَاتَ مِيتَةَ الْجَاهِلِيَّةِ» [هر که بمیرد و به امام زمان خویش معرفت نداشته باشد، مانند مرگ در زمان جاهلیت، می‌میرد] و نظایر آن، مقصود از لفظ «امام» *قرآن کریم* است (برقی، *عرض اخبار*، ۷۵۲).

هم‌چنین، برقی درباره آیه «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ» (اسراء/ ۷۱) می‌گوید: لفظ «امام» معانی متعدد دارد... و چنان‌که در *مجمع البیان* [ذیل آیه هفدهم سوره اسراء] آمده، به کتاب و نامه اعمال، «امام» گفته می‌شود. به پیغمبر نیز از آن رو که مقتدی و متبوع است امام اطلاق شده، به کتاب آسمانی و زمام‌دار و هم‌چنین به آن‌که کسی را گمراه یا هدایت کند و حتی به مادر، امام گفته می‌شود.... لذا باید با استفاده از قرائن موجود در آیه و یا آیات قبل و بعد، دریابیم که مقصود از امام کدام یک از معانی است. طبرسی حدیثی از حضرت رضا (ع) نقل کرده است که فرمود: «فیه یدعی کلّ إناسٍ بإمام زمانهم و کتاب ربهم و سنّة نبیهم».... چنان‌که ملاحظه می‌شود حضرت رضا، زمام‌دار هر عصر را امام نامیده است؛ نه امام به معنایی که مورد پسند کلینی است (برقی، *عرض اخبار اصول*، ۷۵۲-۷۵۵).

وی در همین راستا می‌نویسد:

اگر کسی اصرار کند که مقصود از امام در این روایات امام بشری است می‌گوییم: اگر مقصود از امام کسی است که مقید به کتاب خدا و تابع آن و تابع سنت پیامبر (ص) باشد، در این صورت شناخت او فرع بر شناخت *قرآن* است؛ زیرا تا کسی نسبت به *قرآن* معرفت نداشته باشد، نمی‌تواند تابع و غیرتابع را بشناسد. پس امام اصلی *قرآن* و امام فرعی بشر خواهد بود؛ اما اگر مقصود از امام کسی است که شناخت او از اصول یا فروع دین باشد و عصایش حرف بزند و سنگ مَهر کند و با فرشتگان مرتبط و از مافی الضمیر مردم آگاه و عالم به غیب باشد... چنین اعتقادی

عین شرک است و ربطی به اسلام و قرآن ندارد (برقی، *عرض اخبار اصول*، ۷۵۵).

در ارزیابی سخنان برقی توجه به چند نکته الزامی است. نخست این که سخنان برقی درباره معنای آیه «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ» (اسراء/۷۱) دارای اشکال است. در آیه عبارت «كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ» آمده است و با توجه به این که در دوره هایی از تاریخ پیامبری وجود نداشت، نمی توان معنای امام را به نبی محدود کرد؛ چون خداوند می فرماید همه مردم را می آورد. با همین استدلال احتمال دیگری نیز که برقی مطرح می کند ناپذیرفتنی است: نامه اعمال نیز نمی تواند منظور باشد؛ چرا که هرکسی در اعمال و عقاید خود بالاخره تابع شخصی بوده است. بنابراین، مراد شخصی است که مردم را به تبعیت از خود فراخوانده باشد؛ چه امام دوزخی باشد و چه امام بهشتی. این آیه می خواهد بگوید که همه تبعیت کنندگان و تبعیت شوندهگان در پیشگاه الهی حضور پیدا می کنند.

درک وی از معنای روایت «مَنْ مَاتَ وَلَيْسَ لَهُ إِمَامٌ فَمِيتُهُ مِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ» نیز نمونه ای ندارد. چنان که گفتیم برقی می گوید در اخباری که مرده جاهل به امام را مرده جاهلی معرفی می کند مراد از امام قرآن کریم است (برای تصریح او به این معنا، بنگرید به: برقی، *عرض اخبار*، ۷۵۲-۷۵۵). این در حالی است که نه تنها شیعیان این روایات را به معنای امام معصوم می دانند که حتی عامه مسلمانان هم این از روایات چنین درنیافته اند که مراد اشاره به قرآن باشد؛ بل که آن را حمل بر پیشوای از جنس انسان ها کرده اند (برای نمونه، بنگرید به: ابن حبان، *صحیح*، ۱۰/۴۳۴). از میان عامه مسلمانان، برخی تعبیر امام را به معنای مطلق حاکم جامعه اسلامی که برای حفظ جماعت باید از او تبعیت کرد و در بیعت او باقی ماند گرفته اند (بنگرید به: صهیب، حاشیه بر *الجامع الصحیح*، ۴/۲۳۴).

۲. نقد باورهای بنیادین تشیع اثنی عشری

پاره ای از آراء برقی نیز مخالفتی مستقیم با بینش بنیادین شیعیان اثنی عشری درباره ضرورت وجود امام زنده، و ولادت و حیات امام زمان (ع) دارد. او از اساس منکر این است که برای امامت فردی نیاز باشد سخن صریح از قول پیامبر اکرم (ص) رسیده باشد. نیز، معتقد است امامان شیعه (ع) همواره جانشینی برای خود مشخص نکرده اند. وجود امام زمان (ع) را

نیز باورناپذیر می‌انگارد.

۲-۱) انکار وجود نص شرعی دال بر امامت

برقی بر این باور است که نص شرعی بر امامت وجود ندارد. می‌نویسد:

«حضرت علی (ع) به خلافت الهی حضرت امام حسن (ع) هیچ اشاره‌ای نفرمود و او را به جانشینی خود به اُمت معرفی نکرد و حضرت حسن نیز حضرت سیدالشهداء (ع) را جانشین خود نساخت و هم‌چنین امام حسین (ع)، حضرت سجاد (ع) را به عنوان جانشین خود معرفی نفرمود و هکذا. بدین ترتیب، بی‌دلیل بودن امامت منصوصه آشکار می‌شود.» (برقی، *عرض اخبار اصول*، ۷۵۵-۷۵۹).

هم‌چنین، برقی در جای دیگر می‌گوید:

ائمه خود را تابع دین می‌دانستند؛ اما مذهب‌سازان (منظورش شیعیان است)، ائمه (ع) را اصل دین می‌شمارند و عدم ایمان به آن‌ها را ضلالت می‌دانند؛ در حالی که ابوالائمہ حضرت علی (ع) در دعای خویش عرض می‌کرد: اللَّهُمَّ إِنِّي أُشْهِدُكَ، وَكَفَى بَكَ شَهِيدًا، إِنِّي أَشْهَدُ أَنَّكَ أَنْتَ رَبِّي، وَأَنَّ رَسُولَكَ مُحَمَّدًا (ص) نَبِيِّي، وَأَنَّ الدِّينَ الَّذِي شَرَعْتَ لَهُ دِينِي، وَأَنَّ الْكِتَابَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْهِ إِمَامِي» و خود را نه اصل دین و نه فرع دین می‌دانست و اصلاً به اصل امامت اشاره نفرمود (برقی، *عرض اخبار اصول*، ۲).

نیز، می‌افزاید:

چون نص شرعی بر امامت ائمه اثنی‌عشر وجود ندارد پس از وفات هر یک از ایشان، میان پیروان، اختلاف و انشعاب به وجود می‌آمد. سپس به این دلیل که متکلمان شیعه می‌گویند: «در قُرآن عدد رکعات نماز نیامده به همین خاطر نام و نشان ائمه نیز نیامده» اشکال وارد می‌کند و می‌گوید عدد رکعات نماز بلکه خود نماز از فروع دین است اما امامت از اصول دین است و از قُرآن انتظار می‌رود که چیزی جزء اصول دین است آن را بیان کند (برقی، *عرض اخبار*، ۹۲۸-۹۳۱).

در ارزیابی سخنان برقی توجه به چند نکته ضروری است که به آن‌ها اشاره می‌شود.

یک اشکال استناد وی به یک حدیث مرسل آن هم برخلاف بدبینی او به اعتبار غالب روایات است. روایتی که برقی از *صحیفه علویه* نقل می‌کند مرسل است. قدیم‌ترین منبع این حدیث کتاب *مصباح المتهدجد* شیخ طوسی است و در آن جا نیز به صورت مرسل نقل شده است (شیخ طوسی، *مصباح المتهدجد*، ۱/ ۳۰۰). در قرن یازدهم نویسنده *صحیفه علویه* عبدالله بن صالح سماهیجی (درگذشته ۱۱۳۵ق) به تکرار همان روایت مرسل می‌پردازد (سماهیجی، *الصحیفه العلویه*، ۳۶۰) و برقی نیز در صفحه یادشده به عبارت فوق را به نقل از سماهیجی می‌آورد. این‌گونه، برقی برای اثبات عقایدش از احادیث مرسل هم استفاده می‌کند؛ درحالی‌که در دیگر موارد عمده احادیث را مردود و جعلی و ضعیف می‌داند. چنین روشی روش صحیحی در نقد نیست و نشان می‌دهد برخورد وی با روایات تاریخی گزینشگرانه است و روشمند نیست.

باید به خاطر داشت که برخلاف زعم برقی نصوص زیادی برای امامت اهل بیت (ع) وجود دارد؛ از جمله این‌که در *قرآن کریم* خطاب به پیامبر آمده است: «وَ أُنزِلُ عَشِيرَتِكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعراء/ ۲۱۴). مفسران در ذیل این آیه که به آیه انذار مشهور شده است، روایت‌هایی نقل کرده اند که دلالت بر امامت علی (ع) می‌کند. برای نمونه، از براء بن عازب صحابی نقل شده است که:

چون این آیه نازل شد، پیامبر اولاد عبد المطلب را جمع کرد. آن‌ها چهل مرد بودند که هر کدام یک بزغاله می‌خوردند و یک قلدح بزرگ می‌نوشیدند. پیامبر خدا به علی دستور داد که پای گوسفندی را طبخ کند و به نان مخلوط سازد. آن گاه گفت: به نام خدا نزدیک شوید. آنها ده نفر ده نفر نزدیک آمدند و خوردند. آن گاه قلدحی آوردند که پر از شیر بود. پیامبر جرعه‌ای از آن نوشید. سپس به آنها گفت: به نام خدا بنوشید. همگی نوشیدند تا سیر شدند. ابو لهب پیش‌دستی کرده گفت: این مرد شما را سحر کرده است. پیامبر (ص) سخنی نگفت و روز دیگر نیز آنها را دعوت کرد و مثل روز پیش از آنها پذیرایی نمود. آن گاه آنها را انذار کرده فرمود: «ای فرزندان عبد المطلب، من مأمورم که شما را انذار کنم و بشارت دهم. اسلام آورید و اطاعتم کنید. تا هدایت شوید». آن گاه فرمود: «چه کسی با من برادر و

همکار می‌شود و چه کسی دست دوستی به من می‌دهد و بعد از من وصی من و در خاندان من جانشین من و ادا کننده دین من می‌شود؟». همه سکوت کردند تا سه بار تکرار کرد و هم چنان آن‌ها ساکت بودند. در هر سه بار علی (ع) جواب می‌داد: من. پیامبر (ص) هم در مرتبۀ سوم به علی (ع) گفت: تو! قوم برخاستند؛ در حالی که به ابو طالب می‌گفتند: پسرت را اطاعت کن که او را بر تو امیر ساخت (طبرسی، مجمع البیان، ۳۲۲/۷).

از صحابی دیگر ابورافع نیز نقل شده است که:

پیامبر (ص) همه را در شعب ابی طالب جمع کرد. گوسفندی را پختند و همگی خوردند تا سیر شدند و از کاسه‌ای نیز همگی نوشیدند تا سیراب گشتند. آن گاه پیامبر (ص) به آنها فرمود: خدا مرا مأمور کرده است که خویشاوندان نزدیکم را بترسانم. شما خویش و قبیله من هستید. خدا پیامبری را برنگزید؛ مگر این که یکی از افراد خانواده‌اش را برادر و وزیر و وارث و جانشین و وصی او گردانید. چه کسی برمی‌خیزد و با من بیعت می‌کند که برادر و وارث و وزیر و وصی من باشد و نسبت به من همچون هارون باشد نسبت به موسی، الا این که بعد از من پیامبری نخواهد بود؟ علی (ع) برخاست و با او بیعت نمود و او را اجابت کرد. سپس پیامبر (ص) به علی (ع) فرمود: نزد من آی. آن گاه دهانش را گشود و آب دهان خود را در دهان او ریخت و میان شانه‌ها و بر سینه او نیز آب دهان خود را مالید. ابولهب گفت: به پادشاه این که اجابت کرد، بد چیزی به او بخشیدی. دهان و صورتش را پر از آب دهان کردی. پیامبر فرمود: پر از علم و حکمتش کردم (طبرسی، مجمع البیان، ۷/۳۲۲).

دعوت پیامبر (ص) از قریش و اعلام جانشینی امام علی (ع) در کتابهای مختلف اهل سنت نیز ذکر شده است (ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۱۵۳-۱۵۱؛ سیوطی، الدر المنثور، ۹۷/۵؛ حسکانی، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، ۱/۵۴۳-۵۴۲؛ ابن هشام، السیره النبویه، ۱/۲۶۲). بنابراین، پیامبر (ص) امیرالمومنین را به عنوان وصی و خلیفه و پیشوای بعد خود انتخاب نموده است و سخن برقی صحیح نیست.

۲-۲) معرفی جانشین و امام بعدی

برقعی مدعی است که اهل بیت (ع) امام بعد از خود را معرفی نکردند. این سخنی خلاف واقع است؛ چراکه اهل بیت (ع) در طول حیات خود و به هنگام مرگ به امام بعدی توصیه و امام بعدی را مشخص می‌کردند (کلینی، *الکافی*، ۷/۲). علاوه بر این، احادیثی از پیامبر (ص) با عنوان «اثنا عشر خلیفه» نقل شده مانند حدیث: «یکون من بعدی اثنا عشر خلیفه کلهم من قریش»؛ یعنی «پس از من دوازده خلیفه خواهد بود که همگی از قریش اند» (احمد بن حنبل، *السنن*، ۹۲/۵). این روایات نشان می‌دهد پیامبر (ص) به معرفی جانشینان خود اهتمام داشته است و گاه به صورت مستقیم و با اسم و گاه به صورت کلی معرفی می‌کردند.

نکته دیگر این که درباره اختلافات و انشعاباتی باید گفت که پس از شهادت امام حسین (ع) شرایطی به وجود آمد که انمه نتوانند در برخی موارد صریح و آشکارا سخن بگویند. در نتیجه اطلاعات کم‌تری به دست پیروان می‌رسید و سبب تصمیمات اشتباه می‌شد. افزون بر این، جو اختناق، عواطف و احساسات افراطی هم سبب شد برخی این اندیشه را که امام باید قیام به سیف داشته باشد را بپذیرند. نیز، طمع و حب مال در میان گروه‌هایی مانند واقفیه سبب شد امامت برخی امامان انکار شود. برخی افراد نیز برای محمد حنفیه یا اسماعیل بن جعفر اعتقاد به مهدی بودن داشتند. کوشش‌های غلات و جهل عوام نیز موجب فراموشی بیش‌تر نصوص درباره ائمه دوازده‌گانه می‌شد. بنابراین، استدلال برقعی مبنی بر این که نص بر امامت وجود ندارد همین امر سبب انشعابات شده است صحیح نیست و انشعابات دلایل دیگری دارد.

۳-۲) موهوم دانستن امام زمان (ع)

برقعی کتابی با عنوان *بررسی علمی در احادیث مهدی* نوشته است که در آن به رد احادیث امام زمان (ع) می‌پردازد. او در این کتاب وجود امام زمان (ع) و مسائل مختلف پیرامون امام مهدی (ع) را انکار می‌کند. برای نمونه، روایتی درباره امام زمان (ع) را که در منابع شیعی آمده است موضوع بحث قرار می‌دهد:

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّائِعُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ صَفْوَانَ بْنِ عَمْرٍو عَنْ شُرَيْحِ بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ عَمْرٍو الْبُكَائِيِّ عَنْ كَعْبِ الْأَحْبَارِ قَالَ فِي الْخُلَفَاءِ هُمْ اثْنَى عَشَرَ فَإِذَا كَانَ عِنْدَ انْقِصَابِهِمْ وَ آتَى طَبَقَةَ صَالِحَةَ مَدَّ اللَّهُ

لَهُمْ فِي الْعُمْرِ كَذَلِكَ وَعَدَّ اللَّهُ هَذِهِ الْأُمَّةَ ثُمَّ قَرَأَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَالَ وَكَذَلِكَ فَعَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بَيْنِي وَإِسْرَائِيلَ وَلَيْسَ بِعَزِيزٍ أَنْ يَجْمَعَ هَذِهِ الْأُمَّةَ يَوْمًا أَوْ نِصْفَ يَوْمٍ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ (مجلسی، بحار الأنوار، ۵۱ / ۶۶).

او درباره این روایت می نویسد:

بدیهی است که این احتمال نامعقول نیست؛ ولی چه ارتباطی به پسر موهوم حضرت عسکری (ع) دارد؟ (برقی، بررسی علمی در احادیث مهدی، ۱۹۰).

در ارزیابی سخنان برقی باید به ارتباط آیه مذکور با حضرت مهدی (ع) و ادله و استنادات وجود و تولد امام مهدی (ع) توجه شود. نخست، در خصوص ارتباط آیه یادشده با حضرت مهدی (ع) باید یادآور شد که بسیاری از مفسران آیه را مرتبط با حضرت مهدی (ع) می دانند. برای مثال، طباطبایی حضرت مهدی (ع) را مصداق آیه می داند (طباطبایی، المیزان، ۱۵ / ۱۵۸). همین رویکرد را در میان مفسران پیشین شیعه هم چون طبرسی (مجمع البیان، ۷ / ۲۳۹) و ابوالفتوح رازی (روض الجنان، ۱۴ / ۱۷۲) و همین طور دیگر مفسران معاصر شیعی هم چون صادقی تهرانی (الفرقان، ۲۱ / ۲۱۵) می توان دید. بنابراین، این که برقی آیه را مطلقاً بی ارتباط با حضرت مهدی (ع) می خواند سخن صحیحی نمی تواند باشد. دست کم شماری از مفسران هستند که چنین پیوندی را احساس کرده اند.

برقی وجود حضرت مهدی (ع) را موهوم می خواند؛ درحالی که دلایل قطعی فراوانی بر وجود و تولد امام وجود دارد. مثلاً ابوالحسن اشعری که تقریباً هم دوره امام عسکری است در کتاب مقالات اسلامیین به فرزند امام عسکری (ع) یعنی حضرت مهدی (ع) اشاره کرده است (اشعری، مقالات الاسلامیین، ۱ / ۱۷). علاوه بر او، ابن اثیر (الکامل، ۱۶ / ۳۲۰) سبط ابن جوزی (تذکره الخواص، ۳۲۵-۳۲۶). ابن خلکان (وفیات الاعیان، ۴ / ۱۷۶)، ابن صباغ (الفصول المهمة، ۲۸۱)، ذهبی (العبر، ۱ / ۳۷۳)، قندوزی (ینابیع الموده، ۲ / ۵۴۳) و زرکلی (الاعلام، ۶ / ۸۰) در سده های متمادی درباره مهدی امت مطلب نوشته اند.

همین که حکومت عباسی پس از شهادت امام به دنبال امام زمان (ع) دستور به تفتیش خانه ایشان جهت یافتن فرزند امام می دهد و در نهایت او را نمی یابد دلیل دیگر بر وجود امام است

(هاشم العمیدی، در انتظار قنوس، ۱۷۵). هم‌چنین برخی از یاران امام عسکری (ع) نیز به تولد امام مهدی (ع) اشاره کرده‌اند (کلینی، الکافی، ۱/ ۲۶۴، ۳۲۸؛ مفید، الارشاد، ۲/ ۳۴۹؛ طوسی، الغیبه، ۱۹۸، ۲۳۱). بنابراین، امام زمان (ع) متولد شده است و موهوم دانستن وجود او با واقعیات تاریخی هم‌خوانی ندارد.

۳. نقد دیگر باورهای مشهور شیعی

در نوشتارهای برقی نقدهای مکرری به دیگر باورهای مشهور شیعی نیز می‌توان یافت. اکنون بنا داریم برخی از مهم‌ترین موارد را مرور کنیم.

۳-۱) نبود اصل امامت در قرآن

برقی به امام معصوم که از جانب خدا تعیین شده اعتقاد ندارد و به کلینی و البته عموم شیعیان خرده می‌گیرد و می‌گوید:

اگر کلینی و امثال او می‌خواهند غیر از پیامبر (ص)، حجّتی معصوم و منصوب من عندالله، معرفی نمایند، باید به قرآن کریم استناد کند، زیرا موضوع امامت الهیّه جزء اصول دین به شمار می‌رود و قرآن نیز متکفل بیان اصول دین است؛ اما اینان چون در کلام خدا چیزی در این مورد نمی‌یابند، ناگزیر می‌خواهند از طریق روایات، امامت الهیّه را اثبات کنند! در حالی که خودشان می‌دانند که اخبار واحده حجّیت ندارند (برقی، عرض اخبار اصول، ۳۹۱-۳۹۲).

درباره این سخنان برقی باید گفت که اصل امامت در قرآن آمده است:

وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (بقره/ ۱۲۴).

افزون‌براین، می‌دانیم بیان مصداق آن و توضیح و شرح آیات به پیامبر (ص) واگذار شده است و پیامبر (ص) به هنگام نزول آیات، شرح و تفسیر آیات را برای مردم بیان می‌فرمودند. شماری از گفتارهای پیامبر (ص) درباره امامت را می‌توان یک‌جا در اثری از مکارم شیرازی با عنوان آیات ولایت مشاهده کرد. مؤلف در این اثر آیات مربوط به اهل بیت (ص) را براساس گفتار پیامبر (ص) گرد آورده است (مکارم، آیات ولایت، سراسر اثر). علاوه بر این، روایات زیادی هم درباره امامت و فضیلت اهل بیت (ع) اشاره دارد و بسیاری از آن‌ها متواتر هستند یا

لا اقل خبر واحد نیستند (ری‌شهری، *دانش‌نامه...*، ۱/ ۴۹۵).

۲-۳) انکار برتری امامت بر نبوت در قرآن و روایات

برقی آیات و روایت‌هایی که اشاره به برتری مقام امامت بر نبوت دارد را قبول ندارد. از جمله این روایت‌ها همان است که شیعیان درباره آیه ۱۲۴ سوره بقره نقل کرده‌اند. مطابق این روایت‌ها، پس از آن که خدا حضرت ابراهیم (ع) را آزمود و او سر بلند از این آزمون‌ها بیرون آمد، خدا به او فرمود: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا». حضرت ابراهیم (ع) پرسید: آیا فرزندانم نیز امام خواهند شد؟ خداوند فرمود: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ». عموم شیعیان بر اساس این آیه مقام امامت را از مقام نبوت بالاتر می‌دانند.

برقی در رد این نظر که امامت بالاتر از نبوت است دلایلی را ذکر می‌کند. مثلاً می‌گوید بر اساس عقاید شیعه به امام وحی نمی‌شود؛ اما به امام قرآنی — ابراهیم (ع) — وحی می‌شود. پس اگر امام را بالاتر از نبی بدانیم این مسئله ربطی به ائمه شیعه ندارد؛ چون به آن‌ها وحی نمی‌شود (برقی، *عرض اخبار اصول*، ۴۰۷). در پاسخ به برقی باید گفت علت وحی نشدن به امامان این است که پیامبر اسلام «خَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب/ ۴۰). است و با اتمام نبوت، وحی قطع شده است؛ اما آزمون‌های الهی و رسیدن به مقام امامت بعد پیامبر (ص) قطع نشده است و ائمه معصومین به این مقام نائل شده‌اند. آن‌ها از نسل ابراهیم (ع) هستند، هیچ‌گاه جزء ظالمین نبوده‌اند و خداوند آن‌ها را به امامت منصوب کرده است.

نیز وی می‌گوید:

وحی نبوت بالاترین نحوه ارتباط خدا با بنده خویش است و الهام قلبی و خواب‌دیدن و... ارتباطی ما دون وحی نبوت است. پس چگونه ممکن است در مقامی بالاتر از نبوت، وحی در کار نباشد؟! (همان‌جا).

در پاسخ باید به خاطر داشت همان‌طور که گفته شد بر اساس قرآن، وحی با خاتم النبیین تمام شد اما امامت تمام نشد و خداوند وعده امامت را به فرزندان حضرت ابراهیم (ع) که ظالم نباشند داده است (بقره/ ۱۲۴).

وی می‌افزاید:

براساس اعتقاد شیعه امامت مقامی است بالاتر از نبوت؛ در حالی که برخی از قدمای شیعه چنین عقیده‌ای نداشتند؛ چنان‌که عبدالجلیل قزوینی می‌فرماید: «به اتفاق علما درجه نبوت رفیع‌تر از درجه امامت است» (برقی، همان‌جا).

می‌دانیم در عبدالجلیل قزوینی چنین سخنی البته در کتاب خود گفته است (قزوینی رازی، *النقض*، ۵۷). وانگهی، در مقام نقد باید به این توجه داشت که عبدالجلیل قزوینی رازی در دورانی زندگی می‌کرده که حکومت و قدرت در دست اهل سنت بوده و بیش‌تر نزاع‌های درون دینی به ضرر شیعیان تمام می‌شده است. او رویکرد تقریب‌مذهبی داشته، و سعی کرده است به نوعی بین شیعه و سنی را آشتی دهد (برای نمونه از لحن آشتی‌جویانه او در بحث از عمر بن خطاب خلیفه دوم، بنگرید به: قزوینی رازی، *النقض*، ۱۷۷). بنابراین، به صرف ادعای یک عالم شیعی نمی‌توان دیدگاهی را به اتفاق علماء نسبت داد.

برقی معتقد است نمی‌توان بی‌اقامه دلیل قاطعانه ادعا کرد که ابراهیم (ع) قبل از خطاب «إِنِّي جَاعِلُكَ ...» به پیامبری مبعوث شده بود. او در صدد اثبات این است که نبوت و امامت یکی است و در این‌جا عبارت «إِنِّي جَاعِلُكَ ...» یعنی خداوند او را پیامبر قرار داد. او می‌گوید:

به گواهی قرآن، گرچه نبوت بدون وحی متصور نیست ولی وحی بدون نبوت کاملاً ممکن است. گیرم که به حضرت ابراهیم (ع) وحی می‌شد ولی تا پیش از اتمام کلمات الهی به مقام نبوت بر همه مردم، مبعوث نشد (برقی، همان‌جا).

این ادعای برقی هم صحیح نیست. مفسران شیعه ابتلاء ابراهیم (ع) را مربوط به اواخر عمر او می‌دانند (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۲۶۷؛ صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۲/ ۱۲۲). بنابراین، قطعاً ابراهیم (ع) قبل از پیری به نبوت رسیده بود. برخی نیز ابتلاء ابراهیم (ع) را ابتلا به ذبح اسماعیل، ابتلا به آتش، و ابتلا به افرادی که ستاره و خورشید و ماه می‌پرستیدند می‌دانند (صنعانی، *التفسیر*، ۱/ ۷۶؛ طبری، *جامع البیان*، ۱/ ۴۱۶؛ ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۱/ ۲۶۸؛ طبرسی، *مجمع البیان*، ۱/ ۳۷۷). با این حساب هم باز ابراهیم (ع) به نبوت رسیده بود؛ چون خدا در واقعه ذبح اسماعیل (ع) می‌فرماید: «فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَ نَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (صافات/ ۱۰۳-۱۰۵). به دلیل این‌که

در این مقطع زمانی به ابراهیم (ع) وحی می‌شد قطعاً ابراهیم (ع) پیامبر بوده، و این پیامبری قطعاً قبل از امامت اتفاق افتاده است.

برقعی می‌گوید بر فرض پذیرش برتری امامت بر نبوت، برای رسیدن به امامت باید نبوت داشت و غیر نبی نمی‌تواند به این مقام برسد (بنگرید به: برقعی، *عرض اخبار اصول*، ۴۰۷-۴۱۹). این اشکال نیز شبیه اشکال پیشین است: برقعی می‌گوید برای رسیدن به امامت باید نبوت داشت؛ درحالی‌که بر اساس قرآن نبوت به پایان رسیده است؛ اما با توجه به پاسخ خداوند به خواسته ابراهیم (ع) و حکم «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» نمی‌توان محدودیتی برای امامت قائل شد و هر که را خدا صلاح بداند می‌تواند برای امامت برگزیند.

۳-۳) انکار خلیفه‌الله بودن انسان

برقعی خلیفه‌الله بودن انسان یا ائمه (ع) را از جمله خرافات می‌داند. او به فهم رایج از آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره/ ۳۰) و خلیفه داشتن خدا اشکال وارد می‌کند. استدلال او کمابیش چنین است: کسی که خلیفه کسی یا چیزی می‌شود باید هم‌نوع او باشد و با او سنخیت داشته باشد. در اشاره قرآنی به داستان داوود (ع) هم که خدا می‌گوید داوود را خلیفه‌ای روی زمین قرار داده است (ص/ ۲۶)، داوود (ع) جانشین جالوت شد؛ نه این‌که جانشین و خلیفه خدا شده باشد. اگر منظور جانشین خدا بود، باید خداوند قرینه‌ای در آیه قرار می‌داد.

وانگهی، در نقد سخن وی باید توجه داشت این انتظار که خلیفه الهی با خدا هم‌نوع باشد باطل و محال است؛ چون خداوند می‌فرماید «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری/ ۱۱)؛ اما خلیفه‌الله می‌تواند مطابق دستورات خدا عمل کند و از این حیث که دستورات خدا را جاری می‌کند خلیفه او محسوب شود. علاوه بر این، با این استدلال برقعی باید گفت کسی که از خدا پیامی می‌آورد یعنی پیامبران هم لابد باید با او هم‌نوع و هم‌جنس باشند که بطلانش آشکار است.

برقعی بر این باور است که منظور از خلیفه‌ای که خدا قرار داده، همان نسل بشر است که هم‌چون شب و روز، پایی و پشت سرهم به جای یک‌دیگر می‌آیند. او می‌گوید لفظ خلیفه مضاف به الله نیست و در آیه تعبیر «خلیفتی» یا «خلیفتنا» یا «خلیفة لی» یا «خلیفة متی» و نظایر آن نیامده است. در پاسخ باید گفت جنس بشر امکان خلیفه‌الله بودن را دارد؛

همان طور که جنس فرشته این امکان را ندارد و برترین های بشر از جانب خدا خلیفه الله می شوند. این که برقی می گوید در آیه خلیفه الله و امثال آن نیامده است صحیح نیست؛ چرا که قرآن نیست قرآن تک تک عبارات و الفاظ را به کار ببرد و استفاده کند که اگر این کار را می کرد قطعاً قرآن حجم زیادی داشت.

مفسران مختلف از آیات قرآن مفهوم خلیفه اللهی را برداشت کرده اند (طوسی، *التبیان*، ۸ / ۵۵۶؛ طباطبایی، *المیزان*، ۱ / ۱۱۵؛ صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۱ / ۲۷۹؛ مدرسی، *من هدی القرآن*، ۱ / ۱۳۰). برای مثال، طبرسی می نویسد:

عن ابن عباس «إِنِّي جَاعِلٌ» أَي خَالِقٌ «فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» أَرَادَ بِالْخَلِيفَةِ آدَمَ (ع) فَهُوَ خَلِيفَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ يَحْكُمُ بِالْحَقِّ (طبرسی، *مجمع البیان*، ۱ / ۱۷۶).

طبرسی در جای دیگر هم از قول پیامبر (ص) نقل می کند که فرمودند:

من أمر بالمعروف ونهی عن المنکر فهو خلیفه الله فی أرضه (همان، ۲ / ۸۰۷؛ نیز، بنگرید به: میدی، *کشف الاسرار*، ۲ / ۲۳۴).

ابن عطیه هم که می گوید «ولا یقال خلیفه الله إلا لرسوله» (ابن عطیه، *المحرر الوجیز*، ۴ / ۵۰۲) باز در واقع دارد بر این صحنه می گذارد که دست کم باید رسول خدا را خلیفه او دانست (برای نمونه از تأکید مفسران اهل سنت بر این که آدم ابوالبشر خلیفه خدا بوده است، بنگرید به: زمخشری، *الکشاف*، ۱ / ۱۲۴؛ قاسمی، *محاسن التأویل*، ۱ / ۲۸۵).

برقی در اشکال دیگر خود می گوید: «اگر مراد از خلیفه خلیفه الله بود، ملائکه عرض نمی کردند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ»؛ زیرا مفسد و خون ریز که اهلیت و لیاقت جانشینی خدا را ندارد!» (برقی، *عرض اخبار*، ۵۳۵). در مقام نقد باید توجه کرد چنان که طباطبایی می گوید، منظور از خلیفه در این جا جانشینی خدا در زمین است. گرچه برخی گفته اند که منظور جانشینی موجودات قبل از آدم است، طباطبایی می گوید خداوند اسماء را به آدم ابوالبشر (ع) آموخت و سپس به ملائکه عرضه کرد. این با خلیفه بودن انسان برای خدا تناسب دارد؛ نه با این که آدم جانشین موجودات قبل از خودش باشد (طباطبایی، *المیزان*، ۱ / ۱۱۵). او می نویسد:

سیاق کلام به این اشاره دارد که منظور از خلافت یادشده جانشینی خدا در زمین است؛ نه این‌که آن‌طور که بعضی از مفسران احتمال داده‌اند انسان‌ها جانشین ساکنان قبلی زمین شوند که در آن ایام منقرض شده بودند. جوابی که خدا به ملائک داده، این است که اسماء را به آدم تعلیم داده، و سپس فرموده است: اکنون ملائک را از این اسماء خبر بده. این پاسخ با احتمال یادشده هیچ تناسبی ندارد. پس دیگر خلافت اختصاصی به شخص آدم ندارد؛ بل‌که فرزندان او نیز در این مقام با او مشترک اند (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۱۱۵)

وی در ادامه می‌افزاید:

ملائک از فساد و خونریزی اطلاع؛ داشتند چون در زمین چنین اتفاقاتی می‌افتد؛ اما مقام خلافت همان‌طورکه از نام آن پیدا است، تمام نمی‌شود مگر به این‌که خلیفه نمایشگر مستخلف‌عنه باشد و تمامی شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیر او را حکایت کند؛ البته آن شئون و آثار و احکام و تدابیری که به خاطر تأمین آنها خلیفه و جانشین برای خود معین کرده است (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۱۱۵).

پس جنس بشر ظرفیت خلیفه شدن را دارد؛ اما ملک ندارد. حال، اگر از این ظرفیت‌ها استفاده کامل شد و انسانی در آزمون‌های الهی سربلند شد، خلیفه‌الله می‌شود. بنابراین، انسان بالقوه به‌سبب وجود ظرفیت و استعدادها و ویژه‌اش خلیفه‌الله است.

نکته آخر این‌که برقعی می‌نویسد:

خلیفه با تنوین آمده است نه با حرف تعریف «ال» که بگوییم به پیغمبر یا امام یا اشخاص معینی اطلاق شده است (برقعی، *عرض اخبار اصول*، ۴۷۰).

در پاسخ باید گفت اولاً، همان‌طورکه زمخشری اشاره می‌کند منظور از خلیفه می‌تواند هر نبی‌ای باشد (زمخشری، *الکشاف*، ۱/ ۱۲۴، ۱۷۷). ثانیاً، گاهی تنوین برای تعظیم و بزرگداشت نیز به کار می‌رود (کاشانی، *زبدة التفاسیر*، ۱/ ۱۷۸). پس با توجه به سخنان خداوند و فرشتگان می‌توان چنین استنباط کرد که تنوین در خلیفه برای عظمت و بزرگداشت استعمال شده است.

نتیجه

دلایل برقی بر قرآن بسندگی و نفی سنت موجود صحیح نیست. برقی برای انکار حجت الهی به آیاتی اشاره می‌کند که آن آیات، معنای پایان یافتن حجت‌های الهی را نمی‌دهد. برقی وجود نص بر امامت را انکار می‌کند؛ در حالی که پیامبر (ص) در همان روزهای اول دعوت و در مهمانی انذار خویشان به وصایت علی (ع) اشاره کرده است و علاوه بر این، نصوص پرشماری نیز بر امامت اهل بیت (ع) وجود دارد. برقی امامت انحصاری را انکار می‌کند؛ در حالی که بر اساس قرآن امامت عهد الهی است و امام از جانب خدا تعیین می‌شود. اصل امامت نیز در قرآن وجود دارد و آیات زیادی به آن اشاره داشته‌اند که مفسران آن‌ها را ذکر کرده‌اند. برقی امام زمان (ع) را موهوم می‌داند که با دلایل متعدد از شیعه و سنی این سخن برقی نیز قابل پذیرش نیست. هم‌چنین، برقی برتری امام بر نبی و خلیفه‌الله بودن انسان را انکار می‌کند؛ اما قرآن در ذکر رویدادهای ابراهیم (ع) به این برتری اشاره دارد و خلیفه‌الله بودن انسان نیز با آیات خلقت آدم (ع) در آغاز سوره بقره قابل اثبات است.

منابع

- ۱- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۲- ابن اثیر، مبارک بن محمد، *الکامل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۳- ابن حبان، محمد، *الصحيح*، بیروت، مؤسسة الرساله.
- ۴- احمد بن حنبل، *المسند*، بیروت، دارصادر.
- ۵- اخوان مقدم و دیگران، «شخصیت‌شناسی و منبع‌شناسی قرآنیون»، *سُنیّه*، شماره ۵۷، زمستان ۱۳۹۶ش.
- ۶- ابن خلکان، احمد بن محمد، *وفیات الاعیان*، بیروت، دارالفکر.
- ۷- ابن صباغ، علی بن محمد، *الفصول المهمّة*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۹ق.
- ۸- ابن عاشور، محمدطاهر، *التحریر والتنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۹- ابن عطیه، عبد الحق بن غالب، *المحرر الوجیز*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۱۰- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ۱۱- ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویه*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، بیروت، المكتبة العلمیه.
- ۱۲- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان*، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ۱۳- اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین*، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن، ۱۹۸۰م.
- ۱۴- برقی، *بررسی علمی در احادیث مهدی*، بی‌جا، بی‌تا.
- ۱۵- برقی، *عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول*، بی‌جا، بی‌تا.
- ۱۶- ثعلبی، احمد بن ابراهیم، *الکشف والبیان*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۱۷- حسکانی، عبیدالله بن احمد، *شواهد التنزیل*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.
- ۱۸- ذهبی، محمد بن احمد، *العبر*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

- ۱۹- چگینی، رسول، «اعتبار سنجی حدیث امان در روایات اهل سنت»، *امامت پژوهی*، شماره ۱۵، ۱۳۹۳ش.
- ۲۰- رشیدرضا، محمد، *المنار*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
- ۲۱- ری شهری، محمد، *دانش‌نامه امیرالمؤمنین (ع)*، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۹ش.
- ۲۲- زرکلی، خیرالدین، *الاعلام*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۹۲م.
- ۲۳- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۲۴- سبط ابن جوزی، اسماعیل بن قزاوغلی، *تذکرة الخواص*، بیروت، مؤسسه اهل البيت، ۱۴۰۱ق.
- ۲۵- سماهیجی، عبد الله بن صالح، *الصحیفة العلویة*، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۶ق.
- ۲۶- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الدر المنثور*، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۲۷- شنیطی، محمدامین، *اضواء البیان*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ق.
- ۲۸- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان*، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ق.
- ۲۹- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۱ق.
- ۳۰- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۳۱- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۳۲- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۳۳- طوسی، محمد بن حسن *مصباح المتهجد*، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۱ق.
- ۳۴- _____ *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۵- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۳۶- قاسمی، جمال‌الدین، *محاسن التأویل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- ۳۷- قزوینی رازی، عبدالجلیل، *النقض*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸ش.
- ۳۸- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، *ینابیع الموده*، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۸ق.
- ۳۹- کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، *زبده التفاسیر*، قم، معارف اسلامی، ۱۴۲۳ق.

- ۴۰- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- ۴۱- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- ۴۲- مدرسی، محمدتقی، *من هدی القرآن*، تهران، انتشارات محبی‌الحسین، ۱۴۱۹ ق.
- ۴۳- مفید، محمد بن محمد، *الإرشاد*، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.
- ۴۴- محمدی فام، حسین و نبوی، سیدمجید، «نقد و بررسی دلایل ابوالفضل برقعی در مدعای قرآن‌بسندهی در تفسیر»، *سقیه*، شماره ۵۹، تابستان ۱۳۹۷ ش.
- ۴۵- مکارم شیرازی، ناصر، *آیات ولایت در قرآن*، قم، نسل جوان، ۱۳۸۶ ش.
- ۴۶- میبدی، احمد بن محمد، *کشف الاسرار*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
- ۴۷- نسائی، احمد بن شعیب، *السنن الکبری*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
- ۴۸- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۰ م.
- ۴۹- هاشم العمیدی، ثامر، *در انتظار ققنوس*، ترجمه مهدی علی‌زاده، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۴ ش.

Bibliography

1. Abu al-Futuḥ al-Razī, Ḥusayn b. ‘Alī, *Rawḍ al-jinan*, Mashhad, Āstān Qods Razawī, 1408AH.
2. Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Mūsnad*, Beirut, Dār Ṣād
3. Akḥawān Muqaddam and others, “Recognizing Personality and Source Studies of Qur’ānic View”, *Safīne*, No. 57, winter, 1396 SAH.
4. Ālūsī, Maḥmūd b. ‘Abdullāh, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, Beirut, Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 AH.
5. Ash‘arī, ‘Alī b. Ismā‘īl, *Maqalat al-Islamiyyin*, ed. H. Ritter, Wiesbaden, 1980.
6. Burqī‘i, *Arze akbbāre osūl bar qoran va oqūl*, no date, no publisher.
7. Burqī‘i, *Barresi elmi dar abadith mahdi*, no date, no publisher.
8. Chegīnī, Rasūl, “The Validation of “Asylum Hadith” in the narrations of Sunnis”, *Emāmat Pajūbī*, Number 15, 1393 SAH.
9. Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *al-‘Ebar*, Dārul Kutub al-‘IlmiyyAH.
10. Dhamakhsharī, Mahmūd b. ‘Ūmar, *al-Kashshāf*, Beirut, Dārul Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH.
11. Dhiriklī, Khayr al-Dīn, *al-A‘alām*, Beirut, Dār al-‘Ilm Līl Malā‘īn, 1992.
12. Fakhruddīn Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Ihyā’ at-Turāth al-‘Arabī, 1420 AH.
13. Ḥākīm Neyshābūrī, Muḥammad b. ‘Abdulla, *al-Mustadrak*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.
14. Hāshīm al-‘Āmīdī, Thāmīr, *Waiting for Phoenix*, with the persian translation by Mahdī ‘Ālīzāde, Qom, Imām Khumeynī Foundation, 1384 SAH.
15. Ḥaskānī, ‘Ubaydallāh b. Aḥmad, *Shawābīd al-Tanzīl*, Tehrān, Wizārat Irshād Islāmī, 1411 AH.
16. Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Tāhīr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Arabic History Foundation, 1420 AH.
17. Ibn Athīr, Mubārak b. Muḥammad, *al-Kāmil*, Beirut, Dārul Kitāb al-‘Arabī, 1420 AH.

18. Ibn 'Āṭīyah, 'Abd al-Ḥaqq b. Ghālib, *Al-Muḥarar al-Wajiz*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 AH.
19. Ibn Ḥibbān, Muḥammad, *al-Ṣaḥīb*, Beirut, Al-Risālah Foundation
20. Ibn Hishām, 'Abd al-Malik, *al-Sirab al-Nabawīyyah*, ed. Mustafā Saqqā and others, Beirut, al-Maktabatol 'Elmīa
21. Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar, *Tafsīr al-Ḳur'ān al-'Aẓīm*, Beirut, Dārul Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 AH.
22. Ibn Khallikān, Aḥmad b. Muḥammad, *Waffiāt al-A'āyān*, Beirut, Dār al-Fikr
23. Ibn Ṣabbāq, 'Āli b. Mūḥammad, *al-Fusūl al-Mubimma*, Beirut, Dār al-Aḍwā, 1409 AH.
24. Kāshānī, Fathollāh b. Shukrullāh, *Zubdat al-Tafāsīr*, Qom, Maāref Islāmī, 1423 AH.
25. Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb, *al-Kāfi*, Tehran, Islāmīyya, 1407 AH.
26. Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Bīḥār al-Anwār*, Beirut, Al-Wafā Foundation, 1403 AH.
27. Makārim Shīrāzī, Nāsir, *Vilāyat Verses in Ḳur'ān*, Qom, Nasli Javān, 1386 SAH.
28. Meybudī, Aḥmad b. Muḥammad, *Kashf al-Asrār*, Tehrān, Amīrkabīr, 1371 SAH.
29. Modarresī, MuḥammadTaqī, *Mīn Huda al-Ḳur'ān*, Tehrān, Muḥebbī Al-Ḥusayn Publication, 1419 AH.
30. Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad, *al-Irshād*, Beirut, Dār al-Mufīd, 1414 AH.
31. Muḥammadī Fām, Ḥusayn and Nabawī, Sayyed Majīd, "Study and Critics of Abulfadl Borqa'ī in Ḳur'ān-sufficiency claim in Tafsīr", *Safīna*, Number59, Summer, 1397SAH.
32. Nasa'ī, Aḥmad b. Shu'ayb, *al-Sunan al-Kubrā*, Beirut, Dārul Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 AH.
33. Qāsīmī, Jamaloddīn, *Maḥasin al-Ta'wīl*, Dārul Kutub al-'Ilmiyyah, 1418 AH.
34. Qazvīnī Rāzī, 'Ābdul Jalīl, *al-Naqd*, ed. Jalāloddīn Muḥaddīth Urmawī, Tehrān, National Works Institute, 1358 SAH.

- 35_ Qundūzī, Solaymān b. Ibrāhīm, *Yanābī' al-Mawadda*, Beirut, 'Ālamī, 1418 AH.
- 36_ Rashīd Riḍā, Muḥammad, *al-Manār*, Dāral Ma'rifa, 1414 AH.
- 37_ Reyshahrī, Muḥammad, *Dānesbnāme 'Āmīr al-Mu'minīn(as)*, Qom, Dār al-Ḥadith, 1389 SAH.
- 38_ Ṣadīqī Tīhrānī, Muḥammad, *al-Furqān*, Qom, Islamic Culture, 1406 AH.
- 39_ Samāhījī, 'Abdullāh b. Ṣalīḥ, *Al-Saḥīfa al-'Alawīyya*, Tehrān, Islāmīyya, 1396 AH.
- 40_ Ṣan'ānī, 'Abd al-Razzāq b. Hamam, *Tafsīr al-Ḳur'ān*, Beirut, Dāral Ma'rafa, 1411 AH.
- 41_ Ṣhanqītī, Muḥammad Amīn, *Aḍwa' al-Bayān*, Beirut, Dāruḥ Kutub al-'Ilmiyyah, 1427 AH.
- 42_ Sibṭ b. al-Jawzī, Yūsuf b. Qiz-Ughlī, *Tazkīrat al-Ḳhawās*, Beirut, Ahlol bayt Foundation, 1401 AH.
- 43_ Suyūṭī, 'Abd al-Rahmān b. AbīBakr, "*al-Durr al-Mantḥūr*", Qom, Mar'āashī library, 1404 AH
- 44_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut, Dāral Ma'rafa, 1412 AH.
- 45_ Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān*, Tehrān, Naser Khosrow, 1372 SAH.
- 46_ Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥuseyn, *al-Mizān*, , Beirut, A'lamī, 1390 AH.
- 47_ Tha'labī, Aḥmad b. Ibrāhīm, *al-Kashf wa al-Bayān*, Beirut, Dār Ihyā' at-Turāth al-'Ārabī, 1422 AH.
- 48_ Tūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Mīshbāḥ al-Mutabajjid*, Beirut, A'alamī, 1411 AH.
- 49_ _____ *al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr 'Āmilī, Beirut, Dār Ihyā' at-Turāth al-'Ārabī.

The meaning of “weighing” in Quran 7: 8 Critical Understanding of Commentators’ Views



BibiḤakīme Ḥoseynī DowlatĀbād (corresponding author)

Assistant professor in Quranic Exegesis,
University of Quranic Theology and Awareness, Mashhad, Iran
(dolatabad@quran.ac.ir).

Mitrā Ayyūbī

Graduate of Master of Quranic Studies,
University of Quranic Theology and Awareness, Mashhad, Iran.

Abstract

In the verse "Wa al-wazu Yawma'idhin al-ḥaq" most Shiite and Sunni commentators have interpreted "weight" as a measure of deeds, trial, punishment of action, obedience to every obedient and limits. They have also interpreted "ḥaq" to mean justice and truth. Moreover, most Sunni commentators believe in the existence of a scale in the Hereafter similar to the scale of the world, which has two pans and a girder. On the other hand, there are narrations about the interpretation of the extent of deeds on Imam Ali (AS). In the present article, the principle of the problem has been studied analytically and also an attempt has been made to analyze the correct interpretation of "rate" using narrative reasons and rational analysis. The present study shows that the rate of deeds should be a perfect human being who has the infallibility and superiority of the nation of the Prophet (PBUH) and these characteristics, based on several groups of narrations, are in accordance with Imam Ali (AS). Also, the quality of this measurement was discussed and two related doubts, namely the possibility of multiplicity and the design of the scale of the Prophet, were analyzed.

Keywords: weight, amount, scale of resurrection, interpretation, 8th verse of Surah al-‘Āraf, Imam Ali (AS).

Original Research

Received: 29/ 5/ 2021, accepted: 29/ 1/ 2022, and published: 17/ 3/ 2022, Pages: 91-116.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



مفهوم «وزن» در آیه «وَالْوِزْنُ يُوَمِّدُ الْحَقَّ» (اعراف / ۸): بازخوانی انتقادی دیدگاه مفسران

بی بی حکیمه حسینی دولت‌آباد (نویسنده مسئول)

استادیار گروه تفسیر، دانشکده علوم و معارف قرآن کریم،

مشهد، ایران (dolatabad@quran.ac.ir).

میترا ایوبی

دانشجوی کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم

و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران.

چکیده

در آیه «وَالْوِزْنُ يُوَمِّدُ الْحَقَّ» بیشتر مفسران شیعه و اهل سنت، «وزن» را به معانی: سنجش اعمال، دادرسی، جزای عمل، طاعت هر مطیع و حدود آورده‌اند و نیز «حق» را به معانی عدل و حقیقت، تفسیر نموده‌اند. ضمن این‌که غالب مفسران اهل سنت معتقد به وجود ترازویی در آخرت شبیه ترازوی دنیا هستند که دارای دو کفه و یک شاهین است. از سوی دیگر روایاتی نیز مبنی بر تأویل میزان اعمال بر امام علی (ع) وجود دارد. در این مقاله ضمن بررسی اصل مسأله به روش تحلیلی، تلاش شده تا تأویل صحیح «میزان» با استفاده از دلایل نقلی و تحلیل عقلی مورد موشکافی قرارگیرد. این مطالعه نشان می‌دهد میزان اعمال باید انسان کاملی باشد که برخوردار از عصمت و افضل امت پیامبر (ص) است؛ و این شاخصه‌ها بر پایه چند دسته از روایات، منطبق بر حضرت علی (ع) است. هم‌چنین، کیفیت این سنجش مطرح شده و دو شبهه مرتبط که امکان تعدد میزان و طرح میزان بودن پیامبر (ص) بود، مورد تحلیل قرار گرفت. **کلیدواژه‌ها:** وزن، میزان، ترازوی قیامت، تاویل، آیه ۸ سوره اعراف، امام علی (ع).

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۰/۳/۸ ش، پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۹ ش، نشر: ۱۴۰۰/۱۲/۲۶ ش، صفحه ۹۱ تا ۱۱۶.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

درآمد

مسئله سنجش اعمال در چندین آیه از *قرآن* مطرح شده است (انبیاء/ ۴۷؛ مؤمنون/ ۱۰۲، ۱۰۳؛ قارعه/ ۶-۹؛ اعراف/ ۸-۹). از آن میان، آیات سوره اعراف در تفاسیر فریقین بیش تر مورد بحث قرار گرفته، و از این رو، نیازمند توجه ویژه است:

وَ الْوَزْنَ یَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ (اعراف/ ۸-۹).

ترجمه: وزن کردن [اعمال، و سنجش ارزش آنها] در آن روز، حق است! کسانی که میزان‌های (عمل) آنها سنگین است، همان رستگارانند! و کسانی که میزان‌های (عمل) آنها سبک است، افرادی هستند که سرمایه وجود خود را، بخاطر ظلم و ستمی که نسبت به آیات ما می‌کردند، از دست داده‌اند.

سنجیدن اعمال در قیامت که ریشه در آیات *قرآن* کریم نیز دارد یکی از اعتقادات مسلم مسلمانان است. چنین سنجشی به باور ایشان هول‌انگیزترین مرحله از مواقف قیامت، و جایی است که وضعیت نهایی انسان برای ورود به بهشت یا دخول در جهنم آشکار می‌شود. از سوی دیگر، طبق اعتقاد شیعیان علی (ع) در آخرت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. پس شناخت میزان اثرگذاری علی (ع) در مراحل پس از مرگ شایان توجه به نظر می‌رسد.

طرح مسئله

تنها در چند کتاب مثل، *فضائل الصحابه* احمد بن حنبل، *مستدرک* حاکم نیشابوری، *عمده* ابن بطریق، *مناقب* ابن مغزلی، *مناقب* خوارزمی و *ینابیع الموده* قندوزی به تقریب بیش از ۳,۰۰۰ روایت در باب فضائل علی (ع) ذکر شده است. اگر بخواهیم با حذف احادیث تکراری تخمینی از حداقل شمار این روایت‌ها داشته باشیم، بعید به نظر می‌رسد که به عددی کم‌تر از ۵۰۰ روایت درباره فضیلت علی (ع) در کتب عامه مسلمانان دست یابیم. شماری از این روایت‌ها مقامات آن حضرت را در قیامت بازگو می‌کنند؛ فضائلی مثل این‌که علی (ع) در قیامت حامل لوی حمد، پیشوای روسفیدان قیامت، ساقی کوثر، همراه و مُصاحب پیامبر (ص)، قسمت‌کننده بهشت و دوزخ، برادر پیامبر (ص)، سید آخرت، قائد به سوی بهشت،

دهنده جواز بهشت، حبیب خدا، نور، و مؤذن آخرت است.

از میان صفات یادشده در روایات اهل سنت، جای صفت «میزان الاعمال» خالی است. صفت فوق که حکایت از جایگاه مهم و حساس علی (ع) در ابتدای مراحل قیامت دارد، در کتب روایی و تفاسیر مآثور شیعی یاد شده، و برپایه منابع موجود، اولین بار ابوحمزه ثمالی (درگذشته ۱۵۰ق) در تفسیرش طبق روایتی از امام صادق (ع) علی (ع) را میزان اعمال دانسته است (ابوحمزه ثمالی، *التفسیر*، ۱۶۲).

بعد از ابوحمزه ثمالی، نیز روایات حاکی از این وصف برای آن حضرت را پدیدآورندگان تفاسیر مآثور فراوان یاد کرده‌اند. برای نمونه، علی بن ابراهیم (زنده در ۲۰۷ق) در تفسیر خود (قمی، *التفسیر*، ۲/ ۲۷۴-۲۷۳)، صفار (درگذشته ۲۹۰ق) در *بصائر الدرجات* (۱/ ۷۹)، بحرانی (درگذشته ۱۱۰۷ق) در تفسیر *البرهان* (۴/ ۸۱۳)، و حویزی (درگذشته ۱۱۱۲ق) در *نورالثقین* (۵/ ۱۸۸) روایات مرتبط با این معنا را در آثار خودشان آورده‌اند.

درک این که میزان بودن علی (ع) به چه معناست نیازمند تأمل است. کلمه میزان از ریشه وزن است و این ریشه معنای مختلفی دارد. مشتقات این ریشه را به معنای تعدیل و استقامت (ابن فارس، *مقایس اللغة*، ۶/ ۱۰۷)، معرفت و شناخت اندازه یک شیء (راغب اصفهانی، *مفردات*، ۸۶۸)، و سنگ ترازو و خود ترازو (ابن منظور، *لسان العرب*، ۱۳/ ۴۴۶) گرفته‌اند. در قرآن کریم واژه «میزان» ۹ بار و جمع آن «موازين» ۷ بار آمده است (عبدالباقی، *المعجم المفهرس*، ۹۱۶). گاه میزان در این آیات به معنای وسیله سنجش کالا و مبادلات مالی است:

وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ « (هود / ۸۵).

ترجمه: و ای قوم من! پیمانانه و وزن را با عدالت، تمام دهید! و بر اشیاء (واجناس) مردم، عیب نگذارید و از حق آنان نگاهید و در زمین به فساد نکوشید.

گاه نیز می توان از کاربردهای قرآنی آن معنای هماهنگی و نظم در آفرینش را دریافت:

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ « (الرحمن / ۷).

ترجمه: آسمان را بر افراشت و میزان و قانون [در آن] گذاشت.

چنان که گفته‌اند، مقصود از میزان همان تنظیم زمین و آسمان است که در پرتو آن تعادل در

عالم هستی به وجود می‌آید و کاخ آفرینش برپا می‌ماند (سبحانی، منشور جاوید، ۵/ ۴۶۴).
 گاه نیز مراد از میزان در قرآن را تشریح قوانین الهی دانسته‌اند؛ مثلاً آن‌جا که گفته می‌شود:
 لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقَومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...
 (حدید/ ۲۵).

ترجمه: ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم، و با آنها کتاب (آسمانی) و میزان (ابزار شناسائی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند....

در این آیه تعبیر میزان درباره قوانین عادلانه الهی بکار رفته است؛ قوانینی که مایه گسترش قسط و عدل در جامعه بشری است. در سخن آیه «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ...» (شوری/ ۱۷) نیز، طباطبایی میزان را به معنای دین گرفته، و گفته است که مراد از میزان به قرینه ذیل آیه و آیات بعد همان دینی است که کتاب الهی مشتمل بر آن است. به باور طباطبایی، دین را از این جهت میزان خوانده‌اند که عقائد و اعمال انسان‌ها به وسیله آن سنجیده می‌شود و در نتیجه، روز قیامت بر طبق آن پاداش و جزا داده می‌شود. این‌گونه، طباطبایی نتیجه می‌گیرد که میزان عبارت است از دین با اصول و فروعش (طباطبایی، المیزان، ۱۸/ ۵۴).

براین پایه، جا دارد بپرسیم که وقتی از علی (ع) هم‌چون میزان قیامت یاد می‌شود کدام‌یک از این معانی در مد نظر است. تا کنون کوششی برای توضیح این معنا صورت نگرفته است که میزان بودن علی (ع) در قیامت به چه معنا می‌تواند باشد. مطالعه کنونی تلاشی برای پاسخ به همین سؤال است. چنان‌که گفتیم، آراء مفسران درباره مفهوم قرآنی وزن اعمال را می‌توان در مرور بحث‌ها ذیل آیه ۸ سوره اعراف مشاهده کرد. ما در این مطالعه می‌خواهیم با مرور این آراء تفسیری و بازخوانی و نقد آن‌ها بدانیم که اولاً، درباره وزن اعمال در قیامت چه آرائی بازگو شده است؛ ثانیاً، مضمون روایات حاکی از میزان بودن علی (ع) در قیامت چیست؛ ثالثاً، در مقام بازخوانی و نقد آیات و روایات، به چه درکی از میزان بودن علی (ع) در قیامت می‌توان رسید.

۱. دیدگاه مفسران

در گام نخست از این بحث آراء مفسران در بحث از آیه ۸ سوره اعراف و سخن از وزن اعمال در قیامت را مرور می‌کنیم.

۱-۱) آراء عالمان اهل سنت

در تفسیر «والوزن یومئذ الحق»، کهن‌ترین رأی که در تفاسیر اهل سنت به دست آمد نظر طبری (درگذشته ۳۱۰ق) است. وی با استناد به گفتاری از حذیفه بن یمان — صحابی پیامبر (ص) — صاحب ترازوهای قیامت را جبرئیل می‌داند که در قضاوت بین دو فرد، حسنات ظالم را به مظلوم می‌دهد و اگر ظالم عاری از حسنات باشد، سیئات مظلوم را بر ظالم بار می‌کند؛ به گونه‌ای که ظالم با باری به اندازه کوه برمی‌گردد (بنگرید به: طبری، *جامع البیان*، ۹۱/۸).

درباره چستی ترازوی آخرت، افزون بر طبری، سمرقندی (درگذشته ۳۹۵ق) و سیوطی (درگذشته ۹۱۱ق) نیز مراد از میزان مذکور در قیامت که حسنات و سیئات اشخاص در آن سنجیده می‌شود را همان ترازویی می‌دانند که در بازارها به کار می‌رود: ترازوی قیامت نیز دارای شاهین (عقربه ترازو) و دو کفه است. آن‌ها این دیدگاه را به روایتی چند مستند می‌کنند؛ مثلاً روایتی که در آن گفته می‌شود مردی را در قیامت وزن می‌کنند و وزنش از بال پشه‌ای کم‌تر بازنموده می‌شود؛ یا مثلاً، سخن کعب الاحبار، مفسر تابعی (درگذشته ۳۲ق)، که می‌گوید میزان را در میان دو درخت کنار بیت المقدس قرار می‌دهند؛ یا مثلاً روایتی منسوب به سلمان فارسی که گنجایش کفه‌های ترازوی آخرت را بیش از آسمان‌ها و زمین و آنچه در آن است می‌داند (بنگرید به: سمرقندی، *بحر العلوم*، ۵۰۴/۱؛ سیوطی، *الدر المنثور*، ۷۰/۳).

طبری افزون بر موارد فوق، اخبار رسیده از پیامبر اکرم (ص) و دیگر بزرگان دین — هم‌چون حدیث نبوی که پیامبر (ص) سنگین‌ترین چیزی که در میزان اعمال گذاشته می‌شود را حسن خلق دانسته‌اند — مؤید این رأی اخیر می‌داند (*جامع البیان*، ۹۲/۸ - ۹۱). بغوی (درگذشته ۵۱۰ق) نیز، هم‌راه با بیان این ادعا که اکثر اهل سنت قائل به وجود ترازویی شبیه به ترازوی دنیا هستند، فاصله دو کفه ترازوی آخرت را به اندازه فاصله شرق و غرب می‌داند (بغوی، *التفسیر*، ۱۸۰/۲). از میان مفسران نزدیک به دوران معاصر، رشیدرضا (درگذشته ۱۳۵۴ق) استفاده از لفظ «کَفَّتین» در روایات یادشده را بعید نمی‌داند که از باب مجازگویی باشد (رشیدرضا، *المنار*، ۳۲۵/۸).

درباره این‌که چه چیزی قرار است با این ترازو سنجیده شود هم آراء مختلفی ابراز داشته‌اند. گاه گفته‌اند که عمل انسان وزن خواهد شد (طبری، *جامع البیان*، ۹۱/۸؛ زمخشری،

الکشاف، ۸۸/۲؛ رشیدرضا، **المنار**، ۲۸۶/۸). این که اعمال انسان که از قبیل اعراض هستند و جسم ندارند چه گونه قرار است وزن شوند برای برخی مفسران مسئله شده است. این کثیر (درگذشته ۷۷۴ق) در این باره معتقد است اعمال در قیامت تجسم پیدا می کنند و سپس وزن می شوند. او به روایاتی استناد می کند که در آن ها گفته می شود قرآن یا عمل شخص در روایات به صورت جوانی تجسم پیدا می کنند. نیز، روایتی از ابن عباس را که بغوی در تفسیر خود آورده است به شهادت می گیرد:

گاه گفته شده است که کتاب اعمال وزن می شود. نظر دیگر هم این است که شخص صاحب عمل را وزن می کنند. وانگهی، می توان میان تمام این موارد جمع کرد؛ بدین سان که بگوییم یک بار عمل انسان، و یک بار کيفر و جزاء عمل، و زمانی هم خود شخص را توزین می کنند (ابن کثیر، **تفسیر**، ۳/۳۵۱-۳۵۰).

چنان که در سخن ابن کثیر هم بازتاب یافته، یک نظر دیگر آن است که خود شخص وزن می شود. پیش از این هم به روایتی اشاره کردیم که می گفت: مرد بزرگ بلند قامتی که بسیار خورده و بسیار نوشیده است را می آورند و وزن می کنند اما [به جهت سبکی اعمالش] به اندازه بال پشه ای وزن ندارد (طبری، **جامع البیان**، ۸/۹۱-۹۲). رأی دیگر آن است که نامه های اعمال را وزن می کنند؛ نه خود اشخاص را (ابن کثیر، **تفسیر**، ۳/۳۵۱-۳۵۰)، و بالاخره، رأی دیگر هم آن است که آخرین عمل از اعمال هر کسی پیش از مرگش وزن می شود. این گونه، هر که خدا خیرش را بخواهد آخرین عملش را به خیر ختم می کند و برای هر که اراده شر کرده باشد آخرین عمل او را به شر ختم می نماید (سیوطی، **الدر المنثور**، ۳/۶۹).

در باره کیفیت توزین آراء دیگری نیز بیان شده است. مثلاً برخی مفسران وزن کردن اعمال را به معنای جزا دادن به عمل گرفته اند (ماتریدی، **تأویلات اهل السنه**، ۴/۳۶۴). «حق» را نیز گاه به معنای عدل (طبری، **جامع البیان**، ۸/۹۱)، حقیقت (ماتریدی، همان جا) و کم نشدن از نیکی های نیکوکار و اضافه نشدن به بدی های گناهکاران دانسته اند (طبرانی، **التفسیر الکبیر**، ۳/۱۱۷).

در مجموع از بررسی آراء مفسران اهل سنت می توان دریافت که غالباً معتقد اند در آخرت ترازویی شبیه ترازوهای رایج در دنیا نصب می شود (بغوی، **التفسیر**، ۲/۱۸۰)، آن گاه مأمور

الهی حسنات بنده را در یک کفه، و سیئاتش را در کفه مقابل قرار می‌دهد: اگر حسنات سنگین‌تر بود او به بهشت می‌برند و اگر سیئاتش غلبه کرد راهی دوزخ خواهد شد. حتی برپایه برخی روایات اهل سنت چه‌بسا در این میان عملی از محاسبه ترازو بازماند؛ آن‌سان که شخص را پس از این‌که حکم دوزخی بودنش صادر شد و راهی جهنم گشت فرابخوانند و ندا دهند که باید بازگردد؛ زیرا چیزی از حسناتش جا مانده، و محاسبه نشده است (سیوطی، *الدرالمشور*، ۷۱-۶۹/۳).

۱-۲) نقد آراء مفسران اهل سنت

هرگاه بخواهیم برپایه اقوال مفسران اهل سنت از توزین اعمال تصویر واضحی ارائه دهیم با دشواری‌هایی روبه‌رو خواهیم بود. مثلاً، اگر بنا بر این باشد که حسنات هر فردی با سیئاتش سنجیده شود، راهی برای مقایسه میان افراد مختلف و جای دادن ایشان در درجات مختلف نخواهد بود. در قیامت که تمام خلایق از اولین و آخرین جمع‌اند، با این حجم و کثرت اعمال خیر و شر چه‌گونه درجات افراد و طبقه آن‌ها در بهشت مشخص می‌شود؟ آیا اگر اعمال نیک بنده با اعمال بد خودش توزین شود، عدالت برقرار می‌گردد؟ مثلاً اگر صاحب عملی ۱۰۰ حسنه داشته باشد، بالاتر از کسی که ۹۹ حسنه دارد قرار می‌گیرد؟

روایاتی از اهل سنت البته چنین مضمونی دارند. مثلاً ابن‌ابی‌حاتم نقل کرده است (*التفسیر*، ۳/۶۹) که شمار حسنات هر فردی را از شمار سیئاتش کم می‌کنند؛ مثلاً می‌گویند: زید یک حسنه بیشتر از تعداد سیئاتش دارد؛ پس اهل بهشت خواهد بود؛ یا مثلاً می‌گویند: عمرو اهل جهنم است زیرا در سنجش نیک و بدش یک سیئه بیشتر از تعداد حسناتش دارد. سیوطی (درگذشته ۹۱۱ق) هم از قول ابن‌عباس آورده است: «کسی که حتی یک عمل صالح بیشتر از اعمال بدش داشته باشد به بهشت می‌رود؛ اما اگر یک گناه بیشتر داشته باشد جهنمی خواهد بود» (*الدرالمشور*، ۳/۶۹).

به‌طبع پذیرش یک چنین سنجش کمی با دشواری روبه‌روست و کیفیت چنین سنجشی نیز با نظر به نصوص دینی مبهم است. برپایه *قرآن کریم* و روایات اسلامی همه حسنات و سیئات را نمی‌توان در یک سطح ارزیابی کرد؛ آن‌سان که بشود با شماردن تعداد آن‌ها حکمی نهایی درباره کسی راند. شاید حسنات یک شخص اقداماتی تکرارناپذیر و در عین حال دارای

اجزهای بزرگ باشند؛ مثل جهاد در راه خدا؛ اما حسنات دیگری کاری مختصر و در عین حال مداوم باشد؛ از قبیل انفاق روزانه به فقیران که البته هر بار تکرارش حسنه‌ای برای فرد حساب می‌شود.

در آیاتی از *قرآن کریم* تأکید می‌شود که نمی‌توان همهٔ اعمال نیکوی افراد را دارای یک درجه از ارزش انگاشت. مثلاً یک جا آمده است:

أَجْعَلُكُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَ عِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ جَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (توبه/۱۹).

ترجمه: آیا سیراب کردن حجاج، و آباد ساختن مسجد الحرام را، همانند (عمل) کسی قرار دادید که به خدا و روز قیامت ایمان آورده، و در راه او جهاد کرده است؟! [این دو] نزد خدا مساوی نیستند! و خداوند گروه ظالمان را هدایت نمی‌کند!

براین اساس، اگر بنا باشد ترازوی آخرت شبیه ترازوی دنیا تصور شود و در عین حال عدالت برقرار شود، باید سنجش اعمال این گونه باشد که همهٔ اعمال انسان را در یک کفه بریزند و در کفهٔ مقابل سنگ ترازو قرارداده شود. نیز، باید آن سنگ معیار برای همهٔ خلایق یکسان باشد تا عدالت در سنجش برقرار گردد و همه با یک معیار سنجیده شوند. آن گاه، اگر اعمال فردی مطابق این معیار بود، کفهٔ اعمال او سنگین شود و حکم آیه «فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» اجراء گردد؛ یا چنانچه اعمال وی مطابق معیار سنجش الهی نبود کفهٔ اعمالش سبک گردد و این گونه، حکم «وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ» جاری شود (بنگرید به: اعراف/۸-۹).

به بیان دیگر، راه عقلایی سنجش اعمال در قیامت این است که همهٔ اعمال خوب و بد بنده در یک سوی ترازو قرار بگیرد و بین خیر و شرش تفکیک قائل نشوند؛ آن گاه هر عملی که سنخیت با معیار سنجش داشت کفه را سنگین کند و هر عملی که از سنخ معیار توزین نبود — چون فاقد ارزش و فاقد وزن است — از سنگینی بکاهد. این تصویر از توزین قیامت بسیار شبیه همانی است که در روایتی از علی (ع) نیز نقل شده است (ابن بابویه، *التوحید*، ۲۶۸).

در نصوص دینی دربارهٔ این که چرا اعمال بد شخص موجب کاستن از وزن کلی اعمالش می‌شود به صراحت سخنی گفته نشده است. می‌توان بر سبیل حدس چنین دریافت هرگاه

شخص وقت خود را صرف امری باطل کند، از آن رو که در آن ساعت از عمرش باید کاری مطابق با معیار حق انجام می داد و نداده، عمر خویش را هدر داده و مرتکب عملی باطل شده، و از همین رو کفه اعمال خود را در ترازو سبک کرده است. بر این اساس، حبط اعمال بدان می ماند که کسی مطلب صحیحی را بنویسد و بعد آن را پاک بکند. در قرآن کریم آمده است:

فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَ خَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطِلُونَ (غافر/ ۷۸).

ترجمه: هنگامی که فرمان خداوند صادر شود، به وسیله حق دآوری خواهد شد؛ و آنجا اهل باطل زیان خواهند کرد.

۳-۱) آراء علماء شیعه

علمای امامیه نیز درباره معنای «وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ» اقوال مختلفی ابراز داشته اند. گاه گفته اند که مراد از حق بودن وزن آن است که نتیجه آن سنجش یعنی مجازات گناهکاران بر اساس عدالت خواهد بود و به کسی در قیاس با دیگری ظلم نمی شود (قمی، التفسیر، ۱/ ۲۲۴). گاه نیز حق بودن توزین اعمال را به این معنا عادلانه دانسته اند که در حق اعمال خود فرد عدالت مراعات می شود و کوچک ترین عمل خیر یا شر او از محاسبه نخواهد افتاد (طوسی، التبیان، ۴/ ۳۵۳). برخی نیز به جمع میان دو رأی فوق گراییده، و گفته اند که در قیامت هم سنجش اعمال، هم مجازات گناهکاران، بر اساس عدالت است و به کسی ظلم نمی شود (طبرسی، مجمع البیان، ۴/ ۶۱۶). دیدگاه چهارم بالکل متفاوت است. بر پایه آن، وقتی گفته می شود «وزن، حق است» منظور آن است که آن میزان و سنگ ترازویی که اعمال در قیامت با آن سنجیده می شود چیزی به نام «حق» است؛ به این معنا که هر قدر عمل فردی مشتمل بر حق باشد به همان اندازه اعتبار و ارزش دارد. بر پایه این دیدگاه، اعمال نیک چون مشتمل بر حق است دارای ثقل است (طباطبایی، المیزان، ۸/ ۱۱-۱۰).

چنان که از این آراء دریافته می شود، مفسران شیعه از ظاهر آیات چنین دریافته اند که عمل نیک باعث ثقل میزان و عمل بد باعث خفت آن است (همان، ۸/ ۱۱). برخی مفسران کهن شیعی هم چون علی بن ابراهیم قمی (زنده در ۳۰۷ق) و طوسی (درگذشته ۴۶۰ق) با توجه به عبارت «وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ» (اعراف/ ۸) بیان داشته اند همچنان که فرمان برداری و اطاعت باعث رسیدن به ثواب الهی است، انکار

آیات و حجت‌های الهی از جمله ائمه (ع) هم سبب سبکی میزان خواهد بود (قمی، *التفسیر*، ۱/ ۲۲۴؛ طوسی، *التبیان*، ۴/ ۳۵۳).

این‌گونه، مفسران شیعه درباره این‌که چه چیزی در ترازوی قیامت سنجیده می‌شود معتقد اند که اعمال مورد سنجش قرار می‌گیرند؛ نه صاحبان آن‌ها. برخی از ایشان بیان داشته‌اند که از ظاهر آیات می‌توان دریافت میزان اعمال از قبیل ترازو نیست تا فرض تساوی دو کفه درباره آن معنا داشته باشد. نیز، اغلب معتقد اند که عمل نیک باعث سنگینی، و عمل بد باعث سبکی میزان قیامت می‌شود.

۴-۱) نظر مختار

بر اساس مقایسه میان اقوال مختلف می‌توان درباره متعلق وزن در آیه «وَالْوِزْنُ يُوَمَّيذُ الْحَقِّ» گفت که نمی‌تواند مراد از سنجش اعمال، توزین ظاهر عمل انسان باشد؛ زیرا حرکات و سکنات آدمی در تمام اعمال — اعم از گناه و طاعت — مشترک است: آن‌چه مهم است و سنجیده می‌شود صفتی است که عارض بر حرکات و سکنات انسان شود. به بیانی دیگر، میزان انطباق صفات رفتار با معیار حق مورد توجه است و بر اساس شدت و ضعف انطباق عمل با معیار حق، عمل ما باعث ثقل میزان یا خفت آن خواهد شد.

برخی روایات شیعی را می‌توان مؤید همین تفسیر دانست. برای نمونه، نقل شده است که امام زین‌العابدین (ع) فرموده‌اند:

اعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ أَهْلَ الشَّرْكِ لَا تُنْصَبُ لَهُمُ الْمَوَازِينُ وَلَا تُنْشَرُ لَهُمُ الدَّوَابِئُ وَ
إِنَّمَا تُنْشَرُ الدَّوَابِئُ لِأَهْلِ الْإِسْلَامِ» (مجلسی، *بحارالانوار*، ۷۵/ ۱۴۵-۱۴۳).

ترجمه: ای بندگان خدا، بدانید که برای مشرکان موازین نصب نمی‌شود و دیوانی از آن‌ها گشوده نمی‌شود؛ بل که گشودن دیوان عمل مخصوص مسلمین است.

شاید این‌که برای مشرکان میزان عمل نصب نمی‌شود از همین‌رو است که مشرکان بر مدار حق نیستند و در واقع چیزی برای سنجش ندارند؛ زیرا کسی که بر اساس حق زندگی نکرده است نمی‌توان زندگی‌اش را بر اساس حق سنجید. بعید نیست که آیه ۶۹ سوره زمر هم از تعبیر «قضاوت بر اساس حق» به همین قضاوت کردن با معیار حق اشاره داشته باشد:

وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَ وُضِعَ الْكِتَابُ وَ جِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ
بِالْحَقِّ وَ هُمْ لَا يظَلْمُونَ.

ترجمه: زمین به نور پروردگار خود روشن می‌شود، کتاب نهاده می‌شود و پیامبران و شهیدان آورده می‌شوند، میان مردم به راستی قضاوت می‌شود و به آن‌ها ظلم نمی‌شود.

چنان‌که طباطبایی (المیزان، ۸/ ۱۲) هم از این آیه دریافته، منظور آن است که ملاک سنجش، حق و راستی است. آیات دیگری از قرآن کریم را نیز که درباره حکم و قضاء به حق سخن می‌گویند باید بر همین معنا حمل کرد (بنگرید به: انبیاء/ ۱۱۲؛ زمر/ ۷۵؛ غافر/ ۷۸).

بر پایه این دیدگاه، معیار سنجش اعمال بندگان در آخرت سنگ محک است به نام «حق». سنجش اعمال هم بدین گونه خواهد بود که اعمال بنده در کفه‌ای قرار می‌گیرد و در کفه مقابل «حق» نهاده می‌شود: اگر اعمال فرد از سنخ حق باشد، میزان عمل او وزین می‌گردد و اگر اعمالش با حق مطابقت نیابد، میزان او سبک خواهد شد. طباطبایی در تأیید این دیدگاه به روایتی از امام صادق (ع) استناد جسته است. بر پایه این روایت، امام صادق (ع) در پاسخ به این سؤال که آیا اعمال سنجیده می‌شوند فرمود عمل جسم نیست که قابل سنجش باشد؛ بل که مراد از عمل، صفت کاری است که عامل انجام می‌دهد (طباطبایی، المیزان، ۸/ ۱۶).

هرگاه این تفسیر از آیه را نپذیریم و آیه را چنین معنا کنیم که صرفاً بیان می‌دارد سنجیدنی که روز قیامت روی می‌دهد حق است، باید به این پرسش اساسی پاسخ دهیم واحد سنجش چه خواهد بود. به نظر می‌رسد پذیرش قول مختار می‌تواند ما را از این ابهام رها کند. گذشته از این، در آیه گفته نشده است که «و الوزن... حق»؛ بل که آمده است: «وَالْوِزْنُ... الْحَقُّ». به بیان دیگر، گفته نشده «وزن در قیامت حقی است»؛ بل که گفته شده «وزن در قیامت حق است». پس باید وزن را هم چیزی از جنس حق فرض کنیم. این وقتی ممکن است که بگوییم وزن چیزی از جنس عقیده است؛ زیرا اعتقادات آدمی هستند که می‌توانشان به وصف حق خواند. خُلق و عمل و قول را هم به اعتبار تطابقشان با اعتقاد حق است که می‌توان حق دانست (بنگرید به: جوادی آملی، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، ۴۹). این گونه، منطقی‌تر آن است که حق را صفتی برای خود ترازو بگیریم و بگوییم که منظور آن است که ترازو خودش

چیزی از جنس حق — یعنی همان اعتقاد صحیح — است.

۲. تحلیل مفهوم میزان اعمال

بر اساس آن چه گذشت، «میزان» در آخرت «حق» است و هر عملی که با «حق» مطابق باشد وزن خواهد بود. آن چه مسلم است این است که حق به تنهایی متصور نیست؛ بل که باید در چیزی تجلی یابد. از آن جا که اعمال انسان‌ها مورد سنجش قرار می‌گیرد، باید حق در اعمال یک انسان تجلی یابد.

۱-۲) شاخصه‌های میزان اعمال

با این مقدمه، ویژگی‌هایی برای میزان الاعمال قابل تصور است که اکنون باید به آن‌ها پردازیم. نخست این‌که انسانی که قرار است حق در آن تجلی کند، باید مصداق تام انسان کامل باشد؛ زیرا بر اساس سیره عقلا هر چیزی را باید با معیاری سنجید که با آن هم‌خوانی دارد. هم‌چنان‌که مثلاً سنجش وزن با مقیاس طول بی‌معناست، میزانی هم که عمل انسان را با آن می‌سنجند باید مطابق با انسان و عمل او باشد. مثلاً نماز بندگان باید با یک نماز کامل سنجیده شود.

با توجه به آنچه گفته شد، اعمال و عبادات بندگان هم باید با اعمال و عبادت انسانی سنجیده شود که بر مدار حق زیسته باشد و در تمام عمر خویش موفق به انجام اعمال کاملِ مرضی خدا گشته باشد. چنین شخصیتی قطعاً مُخْلِص (خالص‌شده برای خدا) است؛ هم‌چنان‌که قرآن کریم گروهی از انسان‌ها را مُخْلِص نامیده است؛ همان‌ها که حتی ابلیس هم طمعی در گمراه کردن ایشان ندارد (حجر/ ۴۰). انسان کاملِ معیار سنجش اعمال آدمیان در آخرت از این گروه است؛ زیرا اگر تحت تأثیر ابلیس قرار می‌گرفت موفق به انجام اعمال خیر در حد اعلی نمی‌شد.

چنین انسان کاملی قطعاً معصوم نیز باید باشد؛ زیرا اگر ذره‌ای از عمر خویش را در راه باطل صرف کرده باشد، آن عمل برایش سیئه محسوب می‌شود و خفت و سبکی میزان عملش را به هم‌راه دارد. هرگاه چنین شود، اعمالش دیگر قابلیت معیار شدن را نخواهند داشت. براین اساس، چنین انسانی معصوم و صاحب ایمان و یقین سرشار خواهد بود؛ عصمتی که

حاصلش دوری از هر گونه گناه و حتی سهو و نسیان و خطاست. در مقام توضیح باید افزود هرگاه میزان و معیار آخرت برای شناخت حق از ناحق عملی خطا را هرچند از روی سهو و نسیان انجام دهد، لازم خواهد آمد که میزان دیگری بیابیم که دچار این سهو و نسیان نباشد. وانگهی، از آنجا که میزان دوم هم از عصمت بی بهره است و چه بسا دچار سهو و نسیان انسانی شود، این جستجوی میزان باید به تسلسل بینجامد و این چنین، هرگز معیاری برای سنجش اعمال شناخته نمی شود. پس لازم است که مقام عصمت حاصل از ایمان کامل باشد.

بر همین اساس است که برخی مفسران معاصر با توصیف نفس انسان به مثابه گوهر وجود او بیان داشته اند این گوهر چنان آفریده شده است که توان عروج به قله عصمت را دارد. از نظر ایشان اگر نفس کسی به وادی عقل ناب و کشف و شهود تام و صحیح وارد شود، فقط حق و حقیقت را درک خواهد کرد و از هرگونه شک و تردید و سهو و نسیان و غفلت در امان خواهد ماند (بنگرید به: جوادی آملی، وحی و نبوت در قرآن، ۲۰۳). هرگاه بپذیریم که میزان آخرت یک انسان کامل و معصوم است، لاجرم افضلیت او بر جمیع بشریت هم پذیرفته خواهد شد.

۳-۲) امکان تعدد میزان

در کوشش برای تطبیق ویژگی های یادشده بر مصداقی بخصوص و دستیابی به تأویل مفهوم قرآنی میزان لازم است درباره مسئله ای بحث شود: آیا ممکن است چنین میزانی متعدد باشد یا نه. چه بسا گفته شود منعی ندارد که میزان اعمال تعدد یابند؛ چنانکه مثلاً نماز کامل از یک شخص و روزه کامل از شخصی دیگر هم چون میزان عمل به کارگرفته شوند.

در مقام تحلیل این احتمال، نخست باید به خاطر داشت که معیار سنجش در آخرت حق است و حق تعددبردار نیست که شامل افراد مختلف شود. آنجا که در قرآن گفته می شود «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ» (یونس/ ۳۲) به همین معنا تصریح دارد که بعد از حق جز گمراهی چیز دیگری نیست. پس اگر افراد متعددی صاحب ایمان کامل باشند و موفق به انجام کامل تمام اعمال شان گردند و صاحب مقام عصمت و افضلیت باشند، لاجرم همگی یک حقیقت واحد بیش نیستند؛ همان گونه که از امام زین العابدین (ع) درباره اهل بیت (ع) نقل شده است که فرموده اند:

همه ما از نوری واحد ایم و روح ما از عالم امر الهی است: اولین ما محمد (ص) است، آن که در میان است محمد است، آخرین ما نیز محمد است و همه ما محمد ایم (بهبهانی، *الدمعة الساکبه*، ۶/ ۴۲).

عباراتی از راغب اصفهانی عالم لغوی و مفسر مشهور نیز حاکی است که او نیز به وحدت میزان باور دارد. او می‌گوید این که در آیه‌ای از تعبیر «میزان» استفاده شده، به اعتبار کسی است که حساب‌رسی می‌کند؛ آن جاها هم که از تعبیر «موازين» استفاده شده، به اعتبار افرادی است که مورد محاسبه قرار می‌گیرند (راغب اصفهانی، *مفردات*، ۸۶۸).

۳-۳ میزان بودن پیامبر اکرم (ص)

نکته شایان تأمل دیگر این است که چه منعی دارد خود پیامبر اکرم (ص) را میزانی برای اعمال امت اسلام تلقی کنیم. به طبع همه اوصافی که پیش از این درباره میزان قیامت گفتیم در ایشان به حد اعلی موجود است. گرچه این امر به ظاهر هیچ منعی ندارد، نمی‌توان در نصوص شرعی عبارتی یافت که دلالتی آشکار بر آن داشته باشد.

در *قرآن کریم* از مقامات پیامبر اکرم (ص) فراوان یاد، و اوصافی هم چون بشیر، نذیر، سراج منیر، صاحب مقام محمود، و رحمة للعالمین برای ایشان ذکر شده است؛ اما از این هرگز سخن نمی‌رود که پیامبر (ص) میزان اعمال انسان‌ها باشند. روایتی هم در منابع روایی شیعه یا اهل سنت در این باب ذکر نشده است و اساساً میزان اعمال بودن ایشان از سوی محدثان و مفسران حتی یک مدعی هم ندارد.

از آن سو، به طور خاص در گفتار پیامبر اکرم (ص) بارها از این سخن رفته که علی (ع) میزان اعمال است. محدثان و مفسران شیعه نیز روایات بسیاری از دیگر ائمه شیعه (ع) در این باب آورده‌اند. فراتر از این، می‌دانیم بنا بر آیه مباهله علی (ع) به مثابه نفس پیامبر (ص) معرفی شده است. پس چه پیامبر (ص) میزان باشند چه علی (ع) تفاوتی ندارد؛ جز این که روایات پیامبر و ائمه (ع) این جایگاه را برای علی (ع) باز نموده‌اند.

۴. میزان اعمال بودن علی (ع)

این‌گونه، به نظر می‌رسد علی (ع) بهترین فردی است که می‌تواند برای چنین مقامی انتخاب شود: یکی از افراد امت پیامبر اکرم (ص) که به ایشان ایمان آورده، بر ایمانش پایداری

کرده، لحظه‌ای ایمانش را به ظلم نیالوده است، و سایرین می‌توانند خود را با او در لحظه لحظه زندگی قیاس کنند و نحوه اطاعت خود از دستورات پیامبر (ص) را با نحوه اطاعت و فرمان‌برداری او بسنجند.

۴-۱) وفور اوصاف یادشده در علی (ع)

اثبات مقام عصمت برای علی (ع) به عنوان تنها گزینه اعلام شده از سوی پیامبر (ص) کار دشواری نیست. بر پایه روایات شیعی علی (ع) از مصادیق مسلم آیه تطهیر (بنگرید به: قمی، التفسیر، ۱۵۶/۲)، و از جمله صادقانی است که قرآن مردم را به ملازمت‌شان امر می‌کند (ابن بابویه، معانی الاخبار، ۵۸/۱؛ نیز، بنگرید به: ابن عساکر، تاریخ دمشق، ۳۶۱/۴۲).

گذشته از این، روایات متعدد و پرشماری در منابع مختلف اهل سنت نیز می‌توان یافت که بر مقامی والا برای علی (ع) دلالت می‌کنند؛ روایاتی مثل این که علی (ع) باب علم پیامبر (ص) است (احمد بن حنبل، المسند، ۱۱/۳۵؛ بخاری، الصحيح، ۱۱۶/۷). بر این‌ها همه باید روایاتی را افزود که در منابع مختلف اهل سنت درباره اهل بیت پیامبر (ص) روایت شده است؛ هم چون حدیث ثقلین (مسلم، الصحيح، ۱۸۷۴/۴)، یا هم چون حدیث سفینه که اهل بیت (ع) را یگانه کشتی نجات امت اسلامی می‌شناساند (حاکم نیشابوری، المستدرک، ۲/۳۷۳).

علاوه بر این‌ها، عصمت رفتاری و مدیریتی علی (ع) آشکار است. به خاطر همین عصمت او است که پیامبر (ص) در برابر شکایت عیب‌جویان از شیوه مدیریت او می‌ایستد و مردم را از جانب خدا به ولایت و اطاعت بی‌چون و چرای او فرامی‌خواند. افزون بر این، می‌دانیم در دوران بیست و پنج ساله خانه نشینی، علی (ع) در عین ناراضی بودن از وضعیت موجود و از دست دادن جایگاهی که از طرف خدا برای او معین شده بود هرگز دست به شورش نزد؛ بل که فرمود:

به یقین می‌دانید که من از دیگران [به خلافت] محقرتر ام. باین حال، به خدا قسم تا وقتی که امور مسلمانان با سلامت در جریان است و در جامعه ظلم و جور نباشد و فقط من مظلوم واقع شده باشم دست روی دست خواهم گذاشت و تسلیم خواهم بود (ابن میثم، شرح نهج البلاغه، ۲۰۵/۲).

این حدّ از ایشار و خودگذشتگی و این میزان خیرخواهی برای مسلمانان از کسی که ظلم‌های

بسیار از سوی همین مردم به او شده است صرفاً از پیشوایی معصوم برمی آید که هیچ هوای نفسانی ندارد و تمام هم و غمّش هدایت و صلاح امت است.

علاوه بر این‌ها همه، بر پایه روایات اسلامی علی (ع) صدیق اکبر است و مدعی این مقام پس از ایشان افترازننده‌ای کذاب بیش نیست (احمد بن حنبل، فضائل الصحابه، ۲/ ۵۸۳). حداقل استنباطی که از این صفت می‌توان داشت همین است که علی (ع) دارای مرحله عصمت در کلام نیز هست. افزون بر این، به اعتراف دوست و دشمن علی (ع) افضل این امت تا روز قیامت است (همان، ۲/ ۷۶۴؛ خوارزمی، المناقب، ۱۰۶)؛ چرا که هم پیامبر (ص) بارها بدان اشاره فرموده‌اند، هم سیره و تاریخ زندگی علی (ع) مؤید این است. او ست که در خانه کعبه دنیا آمد (ابن جوزی، زاد المسیر، ۱/ ۲۰)، در دامان پرمهر پیامبر (ص) پرورش یافت (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲ «وَضَعَنِي فِي حِجْرِهِ»)، هرگز بر بت سجده نکرد (ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ۸/ ۲)، از فطرت پاک الهی خویش خارج نشد (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۴/ ۱۱۵) و پایه‌های اسلام و احکام قرآن با دلاوری‌های او تثبیت گردید (فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۳۲/ ۲۳۱).

۴-۲) مستندات روایی این دیدگاه

در تأیید برداشت فوق، می‌توان به روایاتی استناد کرد که به صراحت علی (ع) را هم چون میزان اعمال بازنموده‌اند. از این جمله روایتی است که از امام صادق (ع) درباره آیه «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ» (شوری/ ۱۷) ذکر شده است. بر پایه این روایت، امام صادق (ع) فرمود:

میزان علی (ع) است و دلیل این مدعا قول خدا در سوره الرحمان (آیه ۷) است که فرمود: «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ»؛ زیرا منظور از میزان امام است (قمی، التفسیر، ۲/ ۲۷۴-۲۷۳؛ بحرانی، البرهان، ۴/ ۸۱۳).

روایتی از امام رضا (ع) در توضیح روایت فوق رسیده است. بر پایه آن امام رضا (ع) فرمودند: در آیه «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» مراد از سماء پیامبر (ص) است که خدا او را به سمت خود بالا برد. مراد از میزان هم علی (ع) است که خدا او را برای خلقتش نصب کرد. سپس خدا فرمود: «أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ»؛ یعنی امام را

نافرمانی نکنید. بعد افزود «وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ»؛ یعنی امام را با عدالت استقرار دهید. «وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» هم یعنی حق امام را دست کم نگیرید و به او ظلم نکنید (همان، ۲۳۱/۵).

بر پایه روایتی دیگر هم از امام صادق (ع) درباره آیه «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ» (انعام/ ۱۵۳) سؤال شد. ایشان فرمودند: «والله على (ع) میزان و صراط است» (ابوحمزه ثمالی، التفسیر، ۱۶۲).

نکته قابل توجه این است که آیه ۱۵۳ سوره انعام به دنباله روی از صراط مستقیم امر می‌کند؛ درحالی که می‌دانیم راه چیزی است که باید پیموده شود؛ نه این که از آن تبعیت کنند. کاربست تبعیت در آیه نشان می‌دهد منظور از «صراط مستقیم من» قطعاً یک انسان کامل است؛ انسانی که بشود از آن تبعیت کرد و طبق سخن امام صادق (ع)، هم صراط مستقیم و هم میزان اعمال باشد.

آخرین شاهد از این قبل را می‌توان در متن زیارت نامه‌های مأثور یافت. بر پایه برخی از این زیارت نامه‌ها ائمه (ع) امر کرده‌اند که وقتی قرار است ضمن اعمال زیارتی به علی (ع) سلام داده شود از عنوان «میزان اعمال» برای توصیف مقام والای او بهره جویند: «السلام عَلَى مِيزَانِ الْأَعْمَالِ» (ابن مشهدی، المزار، ۱۸۰).

۴-۳) روایات مؤید این دیدگاه

افزون بر موارد یادشده، روایات فراوان دیگری نیز می‌تواند یافت که گرچه تصریح در معنای فوق ندارند، مستلزم تثبیت چنین جایگاهی برای علی (ع) هستند. از جمله این روایات‌ها، همان‌هاست که درباره ضرورت دوستی علی (ع) رسیده است. برای نمونه، نقل است که پیامبر (ص) فرمودند:

یا علی، تو را دوست نمی‌دارد مگر کسی که مؤمن باشد و از تو منزجر و متنفر نیست مگر کسی که منافق باشد (هشمی، مجمع الزوائد، ۱۳۳/۹).

بر پایه این روایت، پیامبر (ص)، علی (ع) را در دنیا وسیله سنجش و شناخت مؤمن از منافق قرار داده است. این در حالی است که قیامت بازتاب دنیا ست و میزان شناخت در دنیا همان میزان شناخت در آخرت خواهد بود.

از سوی دیگر، در روایات محبت و ولایت علی (ع) و فرزندان او حسنه معرفی شده است. مثلاً نقل کرده‌اند که امام حسن (ع) فرمودند من به اهل بیتی تعلق دارم که خداوند محبت‌شان را واجب کرد (فراش کوفی، التفسیر، ۱۹۸؛ ابن حجر هیثمی، الصواعق المحرقة، ۴۸۸/۲، ۶۵۱). چنان‌که گذشت، آن‌چه باعث ثقل میزان افراد می‌شود حسنه است؛ زیرا حسنه عملی است که سنخیت و تطابق کامل با حق داشته باشد. پس حسنه همان حق است. براین پایه، با توجه به مضامین روایات فوق ولایت علی (ع) همان حق است.

از همین رو ست که در روایات پیامبر (ص) دوستی علی (ع) حسنه، و دشمنی با او سیئه بازنموده می‌شود. برای نمونه، آورده‌اند که علی (ع) به یکی از یاران فرمود: آیا تو را خبر بدهم از حسنه‌ای که هرکس همراه بیاورد، خدا او را داخل بهشت می‌گرداند و از سیئه‌ای که هرکس همراه آورد خداوند او را با صورت به آتش دوزخ می‌اندازد و از او عملی را قبول نمی‌کند؟ آن حسنه حبّ ما اهل بیت و آن سیئه نیز دشمنی با ما است (قندوزی، ینابیع الموده، ۲۹۱/۱؛ نیز برای مضمونی مشابه، بنگرید به: کلینی، الکافی، ۱۸۵/۱).

دسته دیگر از همین قبیل روایات، آن روایاتی هستند که دربارهٔ سیادت امام حسن و امام حسین (ع) بر همهٔ جوانان اهل بهشت رسیده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: ابن ماجه، السنن، ۱/۱۳۴-۱۳۵؛ ترمذی، السنن، ۵/۴۷۳؛ باعونی، جواهر المطالب، ۲/۶۸۷). وقتی این روایت‌ها در کنار آن دسته از روایات قرار گیرند که علی (ع) را سید اوصیاء و برتر از همهٔ ائمه (ع) می‌شناساند، معنایی جز این ندارند که علی (ع) سید و سرور بر همهٔ بهشتیان است. بُرسی (درگذشته حدود ۸۱۳ق) در عبارتی نزدیک به این معنا می‌نویسد:

به درستی که جبرئیل سید ملائکه است و انبیاء و رسل سادات اهل زمین اند و محمد (ص) سید انبیاء و مرسلین و سید اهل آسمان‌ها و زمین‌ها ست: جبرئیل خادمش و انبیاء نوابش هستند و همگی به نبوتش خبر داده‌اند. و علی (ع) نیز نفس این سید و روح و گوشت و خون و برادر و فدائی و تک‌سوار لشکر او ست. دو فرزندش سادات اهل بهشت اند؛ درحالی‌که سیادت بر اهل آخرت مستلزم سیادت بر اهل دنیا ست. همسرش هم سیدهٔ نساء عالمین است. پس علی (ع)

سید، فرزند سید (سیدالبطحاء لقب ابوطالب بود)، برادر سید، پدر سادات و همسر سیده و قرین سیادت است (برسی، مشارق انوار الیقین، ۹۸).

دسته دیگر از همین قبیل روایاتی هستند که علی (ع) را حاکم بر صراط و بهشت و دوزخ معرفی می‌کنند. مثلاً روایت شده است:

علی (ع) در روز شورا به اعضاء شورای شش نفره‌ای که عمر بن خطاب برای تعیین خلیفه پس از خود معین کرده بود فرمود: «شما را به خدا قسم می‌دهم، آیا در میان شما کسی به جز من هست که پیامبر (ص) در شأنش فرموده باشد که تو تقسیم‌کننده بهشت و دوزخ هستی؟». همگی گفتند: نه به خدا قسم (ابن حجر هیثمی، الصواعق المحرقة، ۲/ ۳۴۷؛ نیز برای مضامین مشابه، بنگرید به: قندوزی، ینابیع الموده، ۳/ ۲۳).

از همین قبیل است روایاتی که در آن‌ها گفته می‌شود علی (ع) از حق جدایی ندارد (برای نمونه، بنگرید به: صاعدی، فضائل الصحابه، ۱۰۳). ابن‌ابی‌الحدید از روایات نبوی با این مضمون دست‌کم به شش مورد اشاره کرده است (شرح نهج البلاغه، ۲/ ۲۹۷).

نتیجه

حقیقت معنای میزان در آیه ۸ سوره اعراف نمی‌تواند ترازویی خارج از وجود انسانی باشد. دیگر تفسیرهای مطرح‌شده از میزان فاقد اتقان و دقت کافی است. از آنجا که میزان در آیه ۸ سوره اعراف با وصف «حق» آمده که واحد است، تعدد میزان هم نمی‌تواند صحیح باشد. هم‌چنین، با توجه به جایگاه پیامبر اکرم (ص) و سنجش اعمال انسان‌ها بر مبنای اطاعت‌پذیری از ایشان، میزان نمی‌تواند خود پیامبر (ص) باشد؛ بل که کامل‌ترین پیروان ایشان میزان همگان قرار می‌گیرد.

چنان‌که دیدیم این معنا با روایات نیز هماهنگی دارد: اعمال بندگان در عالم پس از مرگ با سنگ محکی به نام «حق» سنجیده می‌شود که باید با انسان و اعمالش سنخیت داشته باشد. پس باید انسانی کامل یافت شود محک سنجش اعمال واقع شود. چنین انسانی از مؤلفه‌های عصمت و افضلیت هم باید برخوردار باشد تا سزاوار میزان اعمال بودن دانسته شود. بر طبق روایات، این حق مجسم و انسان کامل علی (ع) است که خط سیر حیات او از آغاز تا پایان دلیل این مدعا است.

منابع

- ١- قرآن کریم.
- ٢- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه قم، کتابخانه مرعشی، ١٤١٠ق.
- ٣- ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الأخبار، قم، ١٤٠٣ق.
- ٤- _____ التوحید، قم، ١٣٩٨ق.
- ٥- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، زاد المسیر، بیروت، دارالکتب العربی، ١٤٢٢ق.
- ٦- ابن حجر هیثمی، احمد بن محمد، الصواعق المحرقة، به کوشش کامل محمد خراط، بیروت، مؤسسة الرساله، ١٤١٧ق.
- ٧- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، قم، ١٣٧٩ق.
- ٨- ابن فارس، أحمد، مقایس اللغة، قم، ١٤٠٤ق.
- ٩- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٩ق.
- ١٠- ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ دمشق، بیروت، دارالفکر، ١٤١٥ق.
- ١١- ابن ماجه، محمد بن یزید، السنن، بیروت، دارالجیل، ١٤١٨ق.
- ١٢- ابن مشهدی، محمد بن جعفر، المزار الکبیر، قم، ١٤١٩ق.
- ١٣- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، ١٤١٤ق.
- ١٤- ابن میثم، میثم بن علی، شرح نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر کتاب، ١٤٠٤ق.
- ١٥- ابو حمزه ثمالی، ثابت بن دینار، تفسیر القرآن، بیروت، دارالمفید، ١٤٢٠ق.
- ١٦- احمد بن حنبل، المسند، بیروت، مؤسسة الرساله، ١٤١٦ق.
- ١٧- _____ فضائل الصحابه، به کوشش وصی الله محمد عباس، بیروت، مؤسسة الرساله، ١٤٠٣ق.
- ١٨- باعونی، محمد بن احمد، جواهر المطالب، قم، مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه، ١٤١٥ق.
- ١٩- بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان، قم، ١٤١٥ق.

- ۲۰- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الصحيح*، قاهره، المجلس الاعلى للشئون الاسلاميه، ۱۴۱۰ق.
- ۲۱- برسی، رجب بن محمد رجب، *مشارك أنوار اليقين*، قم، ذوی القربى، ۱۴۲۷ق.
- ۲۲- بهبهانی، محمدباقر بن عبدالکريم، *الدمعة الساکبة*، منامه، مکتبه العلوم العامه، ۱۴۰۸ق.
- ۲۳- بغوی، حسین بن مسعود، *التفسیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۲۴- ترمذی، محمد بن عیسی، *السنن*، قاهره، دارالحديث، ۱۴۱۹ق.
- ۲۵- جوادی آملی، عبدالله، *وحی و نبوت در قرآن*، به کوشش علی زمانی، قم، اسراء، ۱۳۹۰ش.
- ۲۶- *شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی*، به کوشش سعید بندعلی، قم، اسراء، ۱۳۹۵ش.
- ۲۷- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک*، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
- ۲۸- خوارزمی، موفق بن احمد، *المناقب*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۱ق.
- ۲۹- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۹ش.
- ۳۰- رشیدرضا، محمد، *المنار*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
- ۳۱- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۳۲- سبحانی، جعفر، *منشور جاوید*، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳ش.
- ۳۳- سمرقندی، نصر بن محمد، *بحرالعلوم*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
- ۳۴- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الدر المنثور*، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۳۵- صاعدی، سعود بن عید، *فضائل الصحابة*، ۱۴۳۱ق.
- ۳۶- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۳۷- صفار، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، قم، ۱۴۰۴ق.
- ۳۸- طبرانی، سلیمان بن احمد، *التفسیر الکبیر*، اربد، دارالکتاب الثقافی، ۲۰۰۸م.

- ۳۹- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البيان*، تهران، فراهانی، ۱۳۷۲ش.
- ۴۰- طبری، محمد بن جریر، *جامع البيان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۴۱- طوسی، محمد بن حسن، *التبيان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ق.
- ۴۲- عبدالباقی، محمدفواد، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم*، قم، ژکان، ۱۳۸۸ش.
- ۴۳- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۴۴- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، قم، دار الکتاب، ۱۳۶۳ش.
- ۴۵- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، *تبايع المودة*، به کوشش علی حسینی، قم، اسوه، ۱۴۲۲ق.
- ۴۶- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، قم، دار الحدیث، ۱۴۳۰ق.
- ۴۷- فرات بن ابراهیم کوفی، *التفسیر*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۴۸- ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات أهل السنة*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ۴۹- مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- ۵۰- مسلم بن حجاج، *الصحيح*، قاهره، دار الحدیث، ۱۴۱۲ق.
- ۵۱- *نهج البلاغه*، گردآوری شریف رضی، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
- ۵۲- هیشمی، علی بن ابی بکر، *مجمع الزوائد*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۶۷م.

Bibliography

1. Holy *Qur'an*
2. 'Abdulbāqī, Muḥammad Fu'ād, *al-Muḥjam al-Mofaḥras li'lfāz al-Qurān al-Karīm*, Qom, Zhakān, 1388 SAH.
3. Abū Ḥamza al-Thumālī, Thābit b. Dīnār, *Tafsīr al-Qur'an*, Beirut, Dāral Mufid, 1420 AH.
4. Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Mūsnaḍ*, Beirut, Mūassesatol Risāla, 1421 AH.
5. ————— *Faḍāil al-Ṣaḥāba*, ed. Wasīyyullāḥ Muḥammad 'Abbās, Beirut, Mūassesatol risāla, 1403 AH.
6. Bā'unī, Muḥammad b. Aḥmad, *Jawāḥir al-Maṭālib*, Qom, Mjma' Iḥya' al-Thīqāfa al-Islāmīyya, 1415 AH.
7. Baghawī, Ḥusayn b. Mas'ūd, *al-Tafsīr*, Beirut, Beirut, Dār Ihyā' at-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
8. Baḥrānī, Ḥāshīm b. Solaymān, *al-Burbān*, Qom, 1415AH.
9. Behbahānī, Muḥammad Bāqir b. 'Abd al-Karīm, *al-Dam'ato al-Sākiba*, Manāme, Maktabatol 'ulūmul 'Āmma, 1408 AH.
10. Būkhri, Mūḥammad b. Ismā'el, *Al-Ṣaḥīḥ*, Cairo, al-Majlis al-A'ālā lilshu'un al-Islāmīyya, 1410 AH.
11. Bursī, Rajab b. Muḥammad Rajab, *Mashāriq Anwār al-Yaqīn*, Qom, Zawīl Qūrbā, 1427 AH.
12. Fakhr Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Ihyā' at-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
13. Furāt b. 'Ibrāhīm Kūfī, *al-Tafsīr*, Tehrān, Wezārat Farhang wa Ershād Eslāmī, 1410 AH.
14. Ḥākīm Neyshābūrī, Muḥammad b. Abdulla, *al-Mustadrak*, ed. 'AbdulQādir 'Aṭā, Beirut, Dāru Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 AH.
15. Haythamī, 'Alī b. AbīBakr, *Majma' al-Dhawā'id*, Beirut, Dāral Kītāb al-Arabī, 1967.
16. Ibn Abī al-Ḥadīd, 'Abd al-Ḥumaīd b. Ḥībatollāḥ, *Sharḥ Nahj al-Balāqa*, Qom, Mar'āshī library, 1410 AH.
17. Ibn al-Jawzī, 'Abdur-Raḥmān b. 'Alī, *Zād al-Masīr*, Beirut, Dāru Kutub al-'Arabī, 1422 AH.
18. Ibn 'Asākīr, 'Alī b. Ḥasan, *Tārīkh Dimashq*, Beirut, Dāru Fikr,

- 1415 AH.
- 19_ Ibn Bābwayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Ma‘ānī al-Akbbār*, Qom, Jāme‘e Modarresin, 1403 AD.
 - 20_ _____ *al-Tawḥīd*, Qom, 1398 SAH.
 - 21_ Ibn Fāres, Aḥmad, *Maqāyīs al-Lūqa*, Qom, 1404 AH.
 - 22_ Ibn Ḥajar al-Haythamī, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Ṣawā‘iq al-Muḥriqa*, ed. Kāmīl Muḥammad Kharrāt, Beirut, al-Risāla Foundation, 1417 AH.
 - 23_ Ibn Kathīr, Ismā‘īl b. ‘Umar, *Tafsīr al-Ḳur‘ān al-‘Aẓīm*, Beirut, Dārul Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 AH.
 - 24_ Ibn Mājīh, Muḥammad b. Yazīd, *al-Sunan*, Beirut, Dār al-Jīl, 1418 AH.
 - 25_ Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mokarram, *Līsān al- ‘Ārab*, Beirut, 1414 AH.
 - 26_ Ibn Mashhadī, Muḥammad b. Ja‘far, *al-Mazār al-Kabīr*, Qom, 1419 AH.
 - 27_ Ibn Meytham, Meytham b. ‘Ālī, *Sharḥ Nahj al-Balāqa*, Tehrān, Daftar Nashr al-kitāb, 1404 AH.
 - 28_ Ibn Shar Āshūb, Muḥammad b. ‘Ālī, *Manāqīb Āli Abi Talīb*, Qom, ‘Āllāme, 1379 SAH.
 - 29_ Jawādī Āmulī, Abullāh, *Revelation and Prophecy in Ḳur‘ān*, ed. ‘Ālī Zamānī, Qom, Isrā‘, 1390 SAH.
 - 30_ _____ “*Expanding of Wisdom in the view of Ḥusaynī Movement*”, ed. Sa‘īed Band‘Ālī, Isrā‘, 1395 SAH.
 - 31_ Khārazmī, Muwaffaq b. Aḥmad, *al-Manāqīb*, Qom, Jāme‘e Modarresin, 1411 AH.
 - 32_ Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *al-Kāfi*, Qom, Dāral Ḥadīth, 1430 AH.
 - 33_ Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Al-Wafā Foundation, 1403 AH.
 - 34_ Māturidī, Muḥammad b. Muḥammad, *Ta‘wīlāt Abl al-Ṣunnah*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1426 AH.
 - 35_ Muslim b. Ḥajjāj, *al-Ṣaḥīḥ*, Cairo, Dāral Ḥadīth, 1412 AH.
 - 36_ *Nahj al-Balāqa*, gathered by Al-Sharīf Al-Raḍīyy, Qom, Hejrat,

- 1414 AH.
- 37_ Qumī, ‘Āli b. Ībrāhīm, *al-Tafsīr*, Qom, Dārul Kitāb, 1363 SAH.
- 38_ Qundūzī, Sulaymān b. Ībrāhīm, *Yanābī‘ al-Mawadda*, ed. ‘Āli Ḥussaynī, Qom, ‘Uswah, 1422 AH.
- 39_ Rāqīb Iṣfāhānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Mufradāt Alfāḍ al-Ḳur‘ān*, Tehrān, Murtaḍawī, 1369 SAH.
- 40_ Rashīd Riḍā, Muḥammad, *al-Manār*, Dāral Ma‘rifā, 1414 AH.
- 41_ Ṣāedī, Saud b. ‘Aayd, *Fadā‘il al-Sabāba*, 1431 AH.
- 42_ Ṣaffār, Muḥammad b. Ḥasan, *Basā‘ir al-Darajāt*, Qom, 1404 AH.
- 43_ Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad, *Baḥr al-‘Ulūm*, Beirut, Dāral Fikr, 1416 AH.
- 44_ Subḥānī, Ja‘far, *Mansbūr Jāwīd*, Qom, Imam Sadiq (as) Foundation, 1383 SAH.
- 45_ Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān b. AbīBakr, “*al-Durr al-Munṭḥūr*”, Qom, Mar‘āashī library, 1404 AH.
- 46_ Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Irbīd, Dāral Kitāb al-Thaqāfi, 2008.
- 47_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘ārifa, 1412 AH.
- 48_ Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, Tehran, Naser Khosro, 1372 SAH.
- 49_ Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥuseyn, *al-Mizān*, Beirut, A‘lamī, 1390 SAH.
- 50_ Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Isā, *al-Sunan*, Cairo, Dāral Ḥadīth, 1419 AH.
- 51_ Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *al-Tibyān*, Beirut, Dār Ihyā’ at-Turāth al-‘Arabī, 1391 SAH.
- 52_ Zamakhsharī, Mahmūd b. ‘Ūmar, *al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH.

Understanding Quran 4: 34 The Historical Process



Moṣṭafā Forūtan Tanhā

Associate professor in Islamic Theology, Birjand University,
Birjand, Iran (mforoutan@birjand.ac.ir).

Abstract

Some of the verses of the *Qurʾān* have drawn the attention of the exegetes of the *Qurʾān* during the time, or the exegetes look at them have changed through the history. One of these verses is the verse 34 of surah an-Nisa, which deals with the “Ghavamiat” of the men over the women. Considering the movements, which aim at the equality of the women’s rights with that of the men as a new discourse of the contemporary period, we can explain the Changes in the interpretations provided for this verse and the impact of social changes and new discourse on the interpretation of the *Qurʾān*. Using comparative - historical analysis, this paper examines the initial part of the verse and finally concluded that contemporary commentators, contrary to early ones, have been criticized the cause of revelation of this verse, and pointed out the limits of the “Ghavamiat” and limits of men’s advantages over women, and even some of the advantages of women on men. also, the volume of interpretation proposed by contemporaries is much more than early ones and indicates their efforts to answer some questions and focus on this verse regarding the discourse of contemporary period about women.

Keywords: History of Tafsir, verse 34 of Surah an-Nisa’, Family, woman’s rights, the impact of discourse on *Qurʾān*’s interpretation.

Original Research

Received: 1/ 3/ 2020, accepted: 16/ 3/ 2022, and published: 17/ 3/ 2022, Pages: 117-141.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



روند تاریخی فهم مفسران از آیه ۳۴ سوره نساء

مصطفی فروتن تنها

استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران (mforoutan@birjand.ac.ir).

چکیده

برخی آیات قرآن کریم در بعضی دوره‌های تاریخی مورد توجه خاص مفسران قرار گرفته، یا نگاه مفسران به آن‌ها در طول تاریخ دچار تحولاتی شده است. از جمله این آیات آیه ۳۴ سوره نساء است که به بحث قوام بودن مردان بر زنان می‌پردازد. با توجه به مطرح شدن بحث‌های حقوق زنان هم‌چون گفتمانی جدید در دوران معاصر، پی‌گیری آراء تفسیری درباره این آیه از سده‌های متقدم تا کنون می‌تواند نشان‌دهنده روند تغییرات نگاه مفسران در تفسیر این آیه و تأثیر تحولات اجتماعی و گفتمان جدید بر تفسیر قرآن باشد. در این مطالعه با استفاده از تحلیل تطبیقی - تاریخی، بخش نخست این آیه را بررسی خواهیم کرد. بنا داریم نشان دهیم که مفسران معاصر در حرکتی برخلاف مسیر متقدمان در تفسیر آیه، سبب‌زول پادشده برای آیه را نقد، قوامیت را محدود، دامنه برتری‌های مردان بر زنان را مشخص، و متقابلاً حتی برخی برتری‌های زنان بر مردان را نیز در مقام تعدیل بحث مطرح کرده‌اند. چنان‌که خواهیم دید، حجم تفسیر ارائه‌شده توسط معاصران از این آیه بسیار بیش‌تر از متقدمان است؛ امری که نشان می‌دهد تمرکز آن‌ها بر این آیه و تلاش‌شان برای پاسخ به برخی سؤالات، با توجه به گفتمان دوره معاصر درباره زنان است.

کلیدواژه‌ها: تاریخ تفسیر، آیه ۳۴ سوره نساء، خانواده، حقوق زن، تأثیر گفتمان بر تفسیر.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۱۱ ش، پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۵ ش، نشر: ۱۴۰۰/۱۲/۲۶ ش، صفحه ۱۱۷ تا ۱۴۱.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

درآمد

تاریخ تفسیر قرآن کریم در اغلب موارد ارتباطی وثیق با تحولات جوامعی دارد که مفسران در آن‌ها حضور داشته‌اند. به این ترتیب، برخی آیات در بعضی دوره‌های زمانی هم‌چون اصولی بدیهی و بی‌نیاز از اثبات فرض می‌شده‌اند و گذرا از آن‌ها عبور می‌شده است؛ اما مفسران در دوره‌ای دیگر روی همان آیات تمرکز کرده، و بحث‌های مفصلی در تفسیر آن‌ها باز نموده‌اند. یکی از تحولات اجتماعی دوران معاصر که باعث تمرکز بی‌سابقه مفسران بر برخی آیات شد، پدید آمدن بحث‌هایی تحت عنوان حقوق بشر و به تبع آن، حقوق زنان، تساوی حقوق زن و مرد و فمینیسم است. با ایجاد این گفتمان جدید در زمینه حقوق زنان سؤالات جدیدی مطرح شد که مفسر مجبور بود به آن‌ها پاسخ گوید و موضع اسلام را درباره آن‌ها مشخص کند؛ سؤالاتی مثل این‌که آیا حقوق زن و مرد در همه زمینه‌ها مساوی است یا نه؛ آیا زبان قرآن یک زبان مردانه است یا نه، و اگر نیست، چرا همیشه یا اغلب از ضمائر مذکر استفاده می‌کند؛ آیا از نگاه قرآن، مردان برتر از زنان هستند یا نه، و سؤالاتی دیگر از این دست (بنگرید به: پاکتچی، تاریخ تفسیر، ۱۸۰-۱۸۲).

طرح مسئله

یکی از آیات مرتبط با حقوق زنان آیه ۳۴ سوره نساء است که گاه به نام آیه نشوز و گاه به نام آیه قوامیت از آن یاد می‌شود. ارتباط این آیه با مسائل زنان موجب شده است که عالمان مسلمان و خاصه مفسران در دوران معاصر برای بازفهم آن کوشش کنند. مطالعه و بازخوانی درک مفسران از این آیه خود موضوع مطالعات برخی معاصران قرار گرفته است. از آن جمله می‌توان پایان‌نامه کارشناسی ارشد زهرا خوش‌سخن با عنوان *بررسی تاریخی رویکرد حقوقی قرآن در اختلافات خانوادگی با تکیه بر آیه ۳۴ سوره نساء* در دانشگاه پیام نور قم (برای این اثر، بنگرید به: معموری، «بررسی سیر تطور...»، ۱۴۰)، مقاله «بررسی سیر تطور فهم آیه ۳۴ سوره نساء» نوشته علی معموری و زهرا خوش‌سخن (تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۳۹۱ش) و «سیر تاریخی آراء مفسران درباره مفهوم قوامون» نوشته جعفر نکونام و دیگران (پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۳۹۷ش) را یاد کرد.

باین حال، مطالعات یادشده به مضمون کلی آیه توجه نموده، و درباره تحول فهم‌ها از اجزاء آن بحث نکرده‌اند. در مطالعه کنونی بناست صرفاً روی بخش نخست از آیه تمرکز کنیم و سیر تحول درک مفسران در گذر زمان از این بخش را بازشناسیم؛ همان بخش آغازین آیه که در آن گفته می‌شود:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ....

ترجمه: مردان، سرپرست زنان‌اند؛ به دلیل آن‌که خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده است، و [نیز] به دلیل آن‌که از اموال‌شان خرج می‌کنند....

می‌خواهیم با مرور تفاسیر مختلف قرآن کریم بدانیم که در گذر زمان کدام مفسر بر این آیه تمرکز کرده، و کدام‌یک نگاهی گذرا به آن داشته است. نیز، می‌خواهیم بدانیم آیا نوع نگاه مفسران به این آیه در هر دوره تاریخی صرفاً تفصیل‌یافته آراء تفسیری پیشین است یا تغییر و تحول دیگری نیز در آن می‌توان مشاهده کرد. نیز، می‌خواهیم بدانیم آراء تفسیری در بحث از آیه قوامیت در دوره‌های تاریخی مختلف با چه مفاهیم اجتماعی پیوند خورده است. مقایسه این آراء و شناخت تحول آن‌ها در گذر زمان می‌تواند نسبت به پیوند میان فهم قرآن و تحولات اجتماعی آگاه کند.

۱. تحول تحلیل‌ها از سبب‌نزول آیه

درباره سبب‌نزول این آیه چند روایت با مفهوم تقریباً یک‌سان نقل شده که مضمون آن‌ها چنین است: مردی به‌خاطر نافرمانی همسرش به صورت او سیلی زد. آن زن به پیامبر (ص) شکایت برد و حضرت حکم به قصاص شوهر دادند. سپس این آیه نازل شد و مشخص کرد که مردان برتر از زنان هستند. در نتیجه پیامبر (ص) پی برد که اشتباه کرده است و قصاص لازم نیست (طبری، جامع البیان، ۵/۳۷-۳۸).

۱-۱) تفاسیر کهن

طبری در تفسیر خود چند روایت با همین مضمون را ذکر کرده، و بدون هیچ رد و نقدی آن‌ها را پذیرفته است (جامع البیان، ۵/۳۷-۳۸). از روایات می‌توان نتیجه گرفت که مرد می‌تواند هر ضرب و جرحی — به‌جز قتل — را نسبت به همسرش انجام دهد و او حق قصاص

ندارد. سمرقندی اشاره‌ای مختصر به سبب نزول پیش گفته دارد (سمرقندی، *بحرالعلوم*، ۱/ ۲۹۹). طبرسی (*مجمع البیان*، ۳/ ۶۸)، ابوالفتوح رازی (*روض الجنان*، ۵/ ۳۴۸) و فخر رازی (*التفسیر الکبیر*، ۱۰/ ۷۰) نیز همین روایت یا روایاتی نزدیک به آن را ذکر کرده و پذیرفته یا درباره آن سکوت کرده‌اند. زمخشری نیز همین روایات را در سبب نزول این آیه آورده، و صرفاً قدری بیش‌تر از پیشینیان خود متعرض اختلافات فقهی در تفصیل بحث شده است (زمخشری، *الکشاف*، ۱/ ۵۰۶). این مفسران همگی قوامیت را به معنای صاحب‌اختیاری مرد در تنبیه بدنی زن و مستلزم عدم وجوب قصاص می‌دانند.

همین رویکرد را در تفاسیر متأخرتر از سده ۷ق نیز می‌توان مشاهده کرد. بیضاوی نیز همین سبب نزول را ذکر می‌کند (*انوار التنزیل*، ۲/ ۷۲-۷۳). ابوحنیف اندلسی همراه با ذکر سبب، این قید را می‌افزاید که احتمالاً مرد همسرش را به خاطر نشوز کتک زده است (*البحر المحیط*، ۳/ ۶۲۲). ثعالبی هیچ شأن نزولی برای آیه ذکر نکرده، و البته سخنی در مخالفت با فهم غالب نیز نگفته است (ثعالبی، *التفسیر*، ۲/ ۲۲۹). کاشانی (*منهج الصادقین*، ۳/ ۱۸)، آلوسی (*روح المعانی*، ۳/ ۲۴) و لاهیجی (*تفسیر*، ۱/ ۴۶۹-۴۷۰) نیز همین سبب نزول را برای آیه ذکر کرده‌اند. به این ترتیب، گویا مضمون روایت شأن نزول مورد پذیرش همه این مفسران قرار گرفته، و بحثی اگر احیاناً هست، بر سر جزئیات و استثنائات آن است.

۲-۱) تفاسیر معاصر

در تفاسیر معاصر با نگاه دیگری به سبب نزول آیه روبه‌رو می‌شویم. برخی معاصران در تفاسیر خود هرگز چنین سبب نزولی را برای آیه یاد نمی‌کنند. برای نمونه، سید قطب اصلاً این سبب نزول را مطرح نمی‌کند (بنگرید به: قطب، *فی ظلال القرآن*، ۲/ ۶۴۸). احتمالاً دلیل این خودداری آن است که چنین سبب نزولی را برای آیه پذیرفتنی نمی‌دانند. بانو امین اصفهانی، محمدجواد مغنیه و محمدتقی مدرسی اساساً سبب نزولی برای این آیه ذکر نکرده‌اند (بنگرید به: امین، *مخزن العرفان*، ۴/ ۶۲-۶۳؛ مغنیه، *الکشاف*، ۲/ ۳۱۳-۳۱۵؛ مدرسی، *من هدی القرآن*، ۲/ ۷۳-۷۵).

برخی دیگر از مفسران، گرچه متعرض روایات سبب نزول مذکور برای آیه شده‌اند، در آن‌ها تردیدهایی نیز روا، یا اساساً روی مدلولات جنبی آن روایت‌ها تمرکز داشته‌اند. برای نمونه،

طباطبایی همان سبب نزول را برای آیه ذکر کرده، و بر پایه آن علت حکم ضرب زنان در ادامه آیه را نشوز زن دانسته است؛ چرا که زدن زن بدون دلیل قانع کننده با ادامه آیه — که به رفتار نیکو با زن توصیه می کند — منافات دارد. وی سپس نقدی نیز به این روایت وارد می کند و آن را با عصمت پیامبر (ص) در تضاد می داند؛ چراکه روایت فوق گویای این است که پیامبر (ص) در حکم و تشریح دچار اشتباه شدند و خدا با نزول این آیه اشتباه آن حضرت را تصحیح کرد (طباطبایی، *المیزان*، ۴/ ۳۴۸-۳۴۹).

صادقی تهرانی نیز با انتقال روایت شأن نزول آیه به پاورقی عملاً آن را به حاشیه بحث خود می راند و از آن صرفاً نسخ سنت نبوی در قصاص بین زن و شوهر را می جوید و البته تأکید می کند که در این زمینه روایات مشابه دیگری نیز وجود دارد (صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۷/ ۳۹). وی بر خلاف تفسیری که از این آیه ارائه داده، نقدی بر این روایت مطرح نکرده است. باین حال، ذکر آن در پاورقی گویا ست که وی نمی خواهد چنین روایاتی را در تفسیر آیه به صورت مستقیم دخالت دهد.

از میان مفسران معاصر، فضل الله به صراحت روایات سبب نزول این آیه را رد می کند؛ زیرا معتقد است که این آیه برخلاف آنچه در روایات شأن نزول آمده است اساساً منافاتی با قصاص ندارد؛ بل که در پی بیان مسئله نقش مرد در زندگی زناشویی، و قیومیت او بر زن است و منافاتی بین قصاص و قوام بودن مرد نیست. وی احتمال می دهد که این روایات از طریقی غیر قابل اعتماد و به اجتهاد افراد نقل شده باشند. فضل الله هم چنین اشکال طباطبایی در منافات این روایت با عصمت را بازگو کرده است (فضل الله، *من وحی القرآن*، ۷/ ۲۲۸-۲۲۹).

۳-۱) تحلیل تمایز نگاه معاصران و قدما

تفاسیر غیر معاصر با نگاهی مثبت به روایات سبب نزول این آیه پرداخته و اغلب آن را پذیرفته بودند. می شد انتظار داشته باشیم که مثلاً به این نکته توجه نشان دهند که بر پایه گزارش های تاریخی، سعد بن ربیع یعنی همان صحابی که گفته شده است رفتار او با همسرش به نزول این آیه انجامید دست کم سه سال پیش از نزول سوره نساء در جنگی از دنیا رفته است (معموری، «بررسی سیر تطور»، ۱۴۴-۱۴۵). این رویکرد البته با توجه به غلبه فضای مردسالارانه در جوامع گذشته غریب نیست.

از آن سو، مفسران معاصر سعی کرده‌اند از محدود کردن آیه به فضای سبب نزول پرهیز نمایند. ایشان بیش تر به جنبه‌های عمومی حکم مذکور در آن توجه نشان داده‌اند. از میان این مفسران، برخی مثل فضل‌الله به صراحت روایات شأن نزول را رد کرده‌اند. آن‌ها نیز که ترجیح داده‌اند این روایت‌ها را بپذیرند کوشیده‌اند مدلولات آن را در بحث از آیه به حاشیه بکشانند یا با قیود مختلفی مضمون آن را بپذیرا شوند. برخی نیز هم‌چون سید قطب، مغنیه و مدرسی هم اساساً ترجیح داده‌اند وارد بحث از روایات سبب نزول نشوند.

۲. معنای قَوَامِیت

یکی از واژه‌های کلیدی این آیه واژه «قَوَام» است که بر اساس تحلیل‌های سنتی صرف عربی باید آن را صیغه مبالغه از ریشه قوم انگاشت. توسعه یا تضییق معنای این واژه می‌تواند درک مفسر از معنای کل آیه را تحت تأثیر قرار دهد. اکنون می‌خواهیم تحول تاریخی برداشت‌های مفسران از این واژه را مرور کنیم.

۲-۱) قوامیت به معنای امیر بودن

طبری در تفسیر خود قوامیت را چنین معنا کرده است که مردان امیر بر زنان‌شان اند. زنان هم باید اوامر الهی را در اطاعت شوهران بپذیرند و از آنان پیروی کنند (جامع البیان، ۵/ ۳۷). سمرقندی نیز در بحر العلوم (۱/ ۲۹۹) قوامیت را به معنای تسلط مردان بر زنان‌شان در امور مختلف تفسیر کرده، و این را مستلزم اموری هم‌چون تأدیب زنان هم دانسته است.

طبرسی هم در مجمع البیان (۳/ ۶۸-۶۹) از کاربرد واژه در آیه چنین می‌فهمد که آیه مردان را سرپرست و در تدبیر زندگی و تربیت و تعلیم و امور مشابه مسلط بر زنان معرفی کرده، و بدین ترتیب، قوامیت را به معنای ولایت مرد بر زن گرفته است. ابوالفتوح رازی (روض الجنان، ۵/ ۳۴۸) و فخر رازی (التفسیر الکبیر، ۱۰/ ۷۰) نیز گذرا همین معانی را درباره واژه بیان کرده‌اند؛ امری که نشان می‌دهد چنین معنایی از نگاه‌شان به قدری بدیهی بوده که مستغنی از بحث انگاشته شده است. زمخشری نیز قوامیت را به معنای حق امر و نهی زنان و همانند ولایت حاکم بر رعیت دانسته است (الکشاف، ۱/ ۵۰۵).

بیضاوی نیز در این باره تعابیری مشابه زمخشری دارد (بیضاوی، انوار التنزیل، ۱۲/ ۷۲).

این گونه، به نظر می‌رسد زمخشری و بیضاوی، متأثر از همان سبب نزولی که پیش از این گفته شد، قوامیت را به طور جزئی‌تر به معنای صاحب‌اختیاری مرد در تنبیه بدنی زن می‌دانند؛ به این معنا که هرگاه مردی همسر خود را تنبیه بدنی کند، قصاص لازم نخواهد آمد. ابوحنیفان اندلسی قوامیت را به معنای انجام دادن امور، نگهبانی و حفاظت دانسته است و بیانش مضمونی شبیه بیان طبرسی دارد (*البحر المحیط*، ۳/ ۶۲۳). ثعالبی، حفظ، استیلا و امارت مرد بر زن را لوازم قوامیت مرد دانسته است (*التفسیر*، ۲/ ۲۲۹).

فتح‌الله کاشانی نیز بیانی شبیه زمخشری و بیضاوی دارد (کاشانی، *منهج الصادقین*، ۳/ ۱۸). لاهیجی نیز به گونه‌ای مختصر همین معانی را برای قوامیت ذکر کرده است (لاهیجی، *تفسیر*، ۱/ ۴۶۹). آلوسی با بیان رأیی بسیار مشابه دیگر مفسران، تنها این نکته را می‌افزاید که کاربرد جمله اسمیه و استفاده از صیغه مبالغه نشان‌دهنده رسوخ وصف قوامیت در مردان است (بنگرید به: آلوسی، *روح المعانی*، ۳/ ۲۳).

۲-۲) نگرش معاصران

اغلب مفسران معاصر قوامیت مردان بر زنان را به مدیریت خانواده مرتبط دانسته‌اند. سید قطب علاوه بر بحث‌های واژگانی معمول، برای روشن شدن معنای قوام بحث مفصلی درباره خانواده می‌نماید و سعی می‌کند قوام بودن مرد را به خاطر علل تکوینی و تفاوت در استعدادهای زن و مرد، و از باب توزیع وظایف بداند و تصویری عادلانه از آن ارائه دهد (*قطب، فی ظلال القرآن*، ۲/ ۶۴۸-۶۵۲).

مغنیه تأکید می‌کند که منظور از قوامیت مرد سلطه مطلق و دیکتاتوری نیست. نیز، می‌افزاید قوامیت به این معنی نیست که زن هیچ اراده و اختیاری ندارد؛ بل که منظور این است که شوهر گونه‌ای از ولایت را بر همسرش دارد؛ ولایتی که از نظر فقهی مستلزم دادن حق طلاق به شوهر، لزوم اطاعت زن از شوهر در امور جنسی، و لزوم کسب اجازه زن از شوهر برای خروج از منزل است. وی در پایان تأکید می‌کند که قوامیت مرد منحصر به همین امور است (مغنیه، *الکاشف*، ۲/ ۳۱۵). گویی مغنیه در پی پاسخ‌گویی به این اشکال مُقَدَّر است که آیا قوام بودن مطلق است یا نه. وی هم‌چنین بر این باور است که اگر شوهر نتواند بر زن انفاق کند — چه از روی عناد، چه از روی عجز — قوام بودن خود را از دست می‌دهد و زن می‌تواند از

حاکم شرع درخواست طلاق نماید (مغنیه، *الکاشف*، ۲/۳۱۶).

بیانات فضل‌الله نشان می‌دهد او نیز هم‌چون مغنیه خود را با یک اشکال مُقَدَّر روبه‌رو می‌بیند. وی می‌گوید منظور از قوام بودن مرد، حقی است که او به‌واسطه تحمل مسئولیت خانواده به دست می‌آورد و این حق محدود است. نیز، می‌افزاید که قوام بودن مرد به معنی سیادت و سیطره‌ای نیست که زن نتواند هیچ حرفی در مقابل شوهر بزند و هیچ اختیاری در امور مادی و حیاتی خود نداشته باشد تا به شخصیتی وابسته و پوچ تبدیل شود. نیز، تأکید می‌کند صدور چنین احکامی از شارع مقدس بعید است (فضل‌الله، *من وحی القرآن*، ۷/۲۳۱-۲۳۲).

محمدتقی مدرس‌نیز در توضیح معنای قوامیت به روابط مردان و زنان در خانواده نظر دارد. او در توضیح معنای ریشه، قِیم را به معنای نظم‌دهنده می‌گیرد. بر همین اساس، قوامیت مردان را نیز به معنای تنظیم‌کنندگی مستمر شئون زنان می‌داند و مستلزم مسئولیت تام مردان در قبال شئون زنان‌شان می‌انگارد. در توضیح وجه چنین حکمی هم می‌گوید که طبیعت آفرینش مرد بر حب ریاست، و طبیعت زن بر حب اطاعت بنا شده است. به همین دلیل، گاه مردان به حقوق زنان تجاوزاتی می‌کنند. این تجاوزها سبب شده است که کتب آسمانی در پی جلوگیری برآیند و موارد مدیریت مردان بر زنان را چنان محدود کنند که از سویی با طبیعت دو جنس سازگار باشد و از دیگر سو مانع فساد گردد. اسلام نیز هم‌سو با دیگر کتب آسمانی به‌خاطر همین سازگاری‌اش با فطرت انسان، مدیریت خانواده را بر دوش مرد گذاشته، و البته حدودی نیز برای او تعیین کرده است (مدرس‌نیز، *من هدی القرآن*، ۲/۷۳-۷۴).

طباطبایی معنای قیمومیت مرد را این می‌داند که چون مرد هزینه زندگی زن را از مال خودش می‌دهد تا استمتاع ببرد، زن باید در امور مربوط به استمتاع از او اطاعت کند و در اموال شوهرش که به او سپرده خیانت نکند. از نظر طباطبایی، دامنه استقلال و آزادی زنان تا آنجایی گسترده است که به حق شوهر مزاحمت نداشته باشد. او نیز بحث گسترده‌ای در باب خانواده مطرح کرده است (طباطبایی، *المیزان*، ۴/۳۴۶-۳۵۲) و در عین حال بر این نیز تأکید می‌کند که قوامیت مردمان بر زنان محدود به مسئولیت مردان در خانواده نیست؛ بلکه این آیه مسئولیت مطلق و تام مردمان در خصوص نیازهای جنس مؤنث را بیان می‌کند (همان، ۴/۳۴۳).

یگانه مفسری که بیانش تا حدودی خارج چارچوب پیوند آیه با مباحث خانواده قرار می‌گیرد صادقی تهرانی است. او هم چون طباطبایی منظور از قوام بودن مردان را قوام بودن مطلق بر مطلق زنان می‌داند و محدودیت آن به خانواده را نمی‌پذیرد. از آن سو، همان اندازه که طباطبایی بر پیوند میان آیه با مسائل خانواده تأکید می‌کند، وی بر استقلال بحث آیه از مسائل خانواده و گسترده‌تر بودن دامنه شمول حکم آن تأکید دارد. او بر این باور است که اگر قرآن مسئله را در محدوده خانواده طرح می‌کند از آن روست که دیگر محیطها بر پایه خانواده شکل می‌گیرند؛ نه بدان سبب که حکم آیه محدود به ولایتی در محدوده خانواده است (صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۳۶/۷).

این‌گونه، مسئولیت قوامیت را مستلزم محافظت و حراست مردان از همه افراد جنس مؤنث خواه در امور تکوینی و خواه در امور تشریحی، و حراست از وجود و کرامت زنان و کلیه حقوق و نیازهای ایشان می‌داند (صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۳۶-۳۷/۷). وی می‌افزاید ولایت و قوامیت مردان بر زنان مانند سایر ولایتها در اسلام، محدود و تابع مصالح است: همان‌طور که مردان در این‌جا فضیلت دارند، مسئولیت بیش‌تری نیز داشته و لغزش بیش‌تری خواهند داشت؛ اما زنان که مسئولیت ندارند، سعادتمندتر و راحت‌تر خواهند زیست (صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۴۱-۴۲/۷).

یگانه مفسری که کاملاً برخلاف انتظار از روی آیه کاملاً گذرا عبور کرده بانو امین اصفهانی است. وی به همین بسنده می‌کند که قوام را کسی بداند که امور مهم کس دیگری را پی‌گیری می‌کند و به انجام می‌رساند (امین، *مخزن‌العرفان*، ۶۲/۴).

۲-۳) هسته معنایی مشترک در آراء مفسران

چنان‌که از مرور تفاسیر فوق آشکار می‌شود، معنای مشترکی که مفسران مسلمان در طول تاریخ از واژه قوام داشته‌اند همان معنای ولایت مرد بر زن و مدیریت مرد بر امور زن است؛ هرچند معدود افرادی چون طباطبایی و صادقی تهرانی چنین قوامیتی را محدود به خانواده ندانسته، و آن را به شکل مطلق بر وظائف جنس مرد بر جنس زن حمل کرده‌اند. با این حال، از مرور تفاسیر می‌توان دریافت هرچه به دوران معاصر نزدیک می‌شویم معنای قوامیت که پیش از این بدیهی و مستغنی از توضیح دانسته می‌شد، بیش‌تر محل بحث و تأمل واقع شده است.

در تفاسیر سده‌های متقدم و میانه گذرا به بحث از قوامیت پرداخته شده بود. موارد کوشش برای تفصیل بحث در این تفاسیر اندک بودند. در این تفاسیر سخن از محدودیت و قیدی در دایره فعالیت فردی که قوام است نیست و همه چیز روشن و حل شده به نظر می‌رسد؛ انگار چالشی در این زمینه وجود ندارد. از آن سو، هرچه به دوران معاصر نزدیک‌تر می‌شویم، قیودی برای قوام ذکر می‌شود: گویا سؤالی در جامعه شکل گرفته که مفسران خود را موظف به پاسخ‌گویی در برابر آن می‌دانند.

بدین ترتیب، مشاهده می‌کنیم که مفسران معاصری همچون مغنیه، فضل‌الله، مدرسی و صادقی تهرانی بر محدود بودن این ولایت و قوامیت تأکید می‌کنند، با توضیحات‌شان در رد قوامیت مطلق می‌کوشند، چنین قوامیت مطلقی را نوعی دیکتاتوری مرد می‌انگارند، و لزوم اطاعت بی‌چون و چرای زنان از مردان در همه شئون زندگی را نفی می‌کنند. این توضیحات هرگز در تفاسیری که پیش از دوران معاصر نوشته شده‌اند به چشم نمی‌خورد. پیدا است موضع‌گیری‌ها تحت تأثیر فضای دفاع از حقوق زنان در دوران معاصر است.

۳. تفصیل رجال بر نساء

محور دیگر بحث در اغلب تفاسیر این است که آیا می‌توان از آیه نتیجه‌ای درباره برتری مطلق مردان بر زنان گرفت یا نه. رویکرد مفسران سنتی و معاصر در تحلیل این مسئله نیز کاملاً متمایز است.

۳-۱) تحلیل‌های سنتی درباره تفصیل

طبری رجال و نساء را به معنای شوهران و همسران‌شان می‌داند؛ نه مطلق مردان و زنان. بر این اساس، تفصیل «بعضهم علی بعض» در آیه را به معنای برتری شوهران بر زنان‌شان می‌انگارد و علت این برتری را نفقه‌دهی مردان و تلاش ایشان می‌داند. (طبری، جامع البیان، ۳۷/۵). طبری سخنی از قبیل برتری‌های عقلانی مرد نمی‌گوید. با این حال، مفسران بعد از وی به این می‌گیرند که بر چنین برتری‌هایی تأکید کنند.

از عبارات تفسیر سمرقندی می‌توان چنین برداشت کرد که وی این تفصیل را محدود به زن و شوهر نمی‌داند و مطلق تفصیل مردان بر زنان مدنظر او است. وی مردان را در عقل و تدبیر و

قوت نفس برتر از زنان برمی‌شمارد و طبع مرد را به دلیل غلبه حرارت و خشکی برتر و قوی‌تر از طبع سرد و تر زن می‌داند (سمرقندی، *بحرالعلوم*، ۱/ ۲۹۹-۳۰۰). گرچه طبرسی به صراحت نمی‌گوید، به نظر می‌رسد برداشت وی هم از تفضیل رجال بر نساء برتری شوهران بر زنان است. او علاوه بر بحث از برتری‌های تشریحی مردان بر زنان در مهر و نفقه، برتری‌های تکوینی‌ای هم چون قدرت علم و عقل و حسن رأی و مصمم بودن برای مردان برمی‌شمارد (طبرسی، *مجمع البیان*، ۳/ ۶۸). ابوالفتوح رازی نیز هم‌سو با طبرسی، تفاوت‌های فقهی در احکام زن و مرد - مانند ارث، دیه، حق طلاق و مردانه بودن نبوت و امامت و خلافت - و نیز تفاوت‌هایی تکوینی هم چون نقصان عقل و ایمان زنان را مطرح می‌کند و از این طریق در پی اثبات برتری مردان بر زنان است (*روض الجنان*، ۵/ ۳۴۸-۳۴۹).

زمخشری نیز برتری مرد بر زن را از آیه فهمیده، و برداشتی اعتقادی - سیاسی نیز مطابق با نظر معتزله از این بخش آیه کرده است. وی می‌گوید آیه نشان می‌دهد که دلیل ولایت فضیلت و برتری است؛ نه قهر و غلبه. او نیز مانند مفسران پیشین، از جمله طبرسی، برتری‌های سنتی و فقهی مردان بر زنان را برمی‌شمارد و البته این نکته را مطرح می‌کند که این برتری‌ها کلی و عمومی است و ممکن است یک زن خاص، در یک ویژگی خاص، برتر از مردان یا حداقل برابر با آنان باشد. بدین ترتیب، وی نیم‌نگاهی هم به احتمال برتری زن بر مرد دارد (زمخشری، *الکشاف*، ۱/ ۵۰۵). فخر رازی همچون ابوالفتوح رازی عمل می‌کند، مصادیق متعدد برتری مرد بر زن را برمی‌شمرد و البته اشاره کوتاهی نیز به اغلی بودن این برتری دارد (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۰/ ۷۰-۷۱).

بیضاوی قوامیت و تفضیل مردان بر زنان را نتیجه دو دسته فضائل وهبی و کسبی ایشان می‌داند و کمال عقل و حسن تدبیر و قدرت جسمانی بیشتر و اعتبار بیشتر شهادت در محکمه و سهم بالاتر در ارث و وظائف حاصل از ازدواج از جمله مهر و نفقه را مصادیق این دو دسته فضائل می‌داند (بیضاوی، *انوار التنزیل*، ۲/ ۷۲). از این جا می‌توان احتمال داد که او از آیه فقط برتری شوهر بر زن را درنیافته است؛ بل که برتری مطلق مردان بر زنان را مد نظر دارد؛ هر چند به صراحت اشاره‌ای نمی‌کند.

ابوحیان اندلسی نیز برتری مطلق جنس مرد بر جنس زن را از آیه استنباط کرده است. او

توضیح می‌دهد که قرآن به جای «فضل الله بعضهم علی بعض» نگفته است «فضل الله علیهن» و ضمیر را با ابهام مطرح کرده است. بعد از این نتیجه می‌گیرد که ممکن است یک زن خاص بر مردی خاص برتری داشته باشد؛ اما البته حکم کلی از دید وی نیز برتری اعلیٰ مردان بر زنان است. وی نیز همانند زمخشری دلیل ولایت را از این آیه استخراج می‌کند. از نظر او هم دلیل ولایت مردان فضل ایشان است؛ نه غلبه و قدرت (ابوحیان، *البحر المحیط*، ۳/۶۲۳).

ثعالبی نیز تفضیل و قوامیت مردان را به هم پیوند می‌زند و امر و نهی زن توسط مرد در احکام و واجبات شرعی، و هم‌چنین وظایف زن نسبت به حفظ مال و نیکی به خانواده شوهر را نتیجه پذیرش این تفضیل می‌داند (ثعالبی، *التفسیر*، ۲/۲۲۹). کاشانی هم در بحث مختصرش همان برتری‌های سنتی مردان را مطرح کرده است؛ برتری‌هایی از این قبیل که کامل‌ترین و شریف‌ترین فضیلت مردان بر زنان این است که همه انبیاء و امامان مرد بوده‌اند (کاشانی، *منهج الصادقین*، ۳/۱۸-۱۹). لاهیجی نیز با رویکردی مشابه به روایتی استناد می‌کند که برپایه آن اگر مردان نبودند زنان خلق نمی‌شدند. البته او ادامه آیه را متضمن مدح زنان می‌داند (لاهیجی، *تفسیر*، ۱/۴۶۹-۴۷۰).

آلوسی تفکیک بیضاوی از برتری‌های وهبی و کسبی مردان را باز می‌گوید. نیز، بدون آن‌که از ابوحیان اندلسی اسم بیاورد به گفتارش اشاره، و آن را نقد می‌کند: «گفته‌اند چون قرآن عبارت را به صورت «فَضَّلَهُمُ اللَّهُ عَلَیْهِنَّ» نیاورده، و مرجع ضمیر را به صورت مبهم مطرح کرده است معلوم می‌شود که بعضی از زنان ممکن است از بسیاری مردان بافضیلت‌تر باشند...». آلوسی سپس این دیدگاه را رد می‌کند و می‌گوید علت عدم تفضیل و ذکر مردان در قرآن این بوده که برتری مردان بر زنان بسیار واضح است. او در ادامه روایاتی را هم که در آن‌ها حق مرد بر زن را نزدیک به مرز وجوب سجده زن بر شوهر می‌شناساند ذکر کرده است (روح المعانی، ۳/۲۳-۲۴).

۳-۲) سویه غالب در تفاسیر معاصر

در تفاسیر معاصر با نگاهی تقریباً نو به تفضیل مردان بر زنان مواجه می‌شویم. سید قطب در تفسیر این آیه بر تساوی زن و مرد در اجر و ثواب اعمال و استقلال شخصیت مدنی زن با توجه به سایر آیات اشاره کرده است (قطب، *فی ظلال القرآن*، ۲/۶۴۹). به نظر می‌رسد با این

کار می‌خواهد فضیلت مردان بر زنان را مقید کند. این مسئله در تفاسیر پیشین، یا اصلاً مورد اعتنا واقع نشده بود یا ظهوری بسیار کم‌رنگ داشت.

سید قطب به استعداد های جسمی و روحی و وظایف متفاوت زن و مرد اشاره می‌کند و شرایط طبیعی را دلیل این تفاوت‌ها و برتری‌های مذکور در آیه برای مردان می‌داند. وی بر این باور است که به دلیل همین تفاوت‌ها اگر خداوند زنان را قوام بر مردان قرار می‌داد به زن ظلم کرده بود. او سرپیچی از این قاعده فطری را نیز دلیل مشکلات برخی خانواده‌ها در جاهلیت قدیم و جدید (یعنی فرهنگ غربی) می‌داند. نیز، به رغم تفاسیر پیشین که یا اصلاً برتری‌های زنان را مطرح نمی‌کردند یا فقط احتمال آن را می‌دادند، به‌صراحت عاطفه، انعطاف‌پذیری و سرعت در برآوردن نیازهای کودک را برتری‌های زنان بر مردان می‌شناساند (همان‌جا).

وی در ادامه نیز درصدد بیان قیودی برای قوام بودن و برتری برمی‌آید و توضیح می‌دهد که این قوامیت بدان معنا نیست که زن در خانه و جامعه هیچ شخصیت و استقلالی ندارد (همان‌جا). توضیحات وی نشان می‌دهد که در گفتمانی جدید نسبت به مسائل زنان حضور دارد و در پی پاسخ‌گویی به سؤالات جدیدی است که پیش از این برای مفسران مطرح نبوده است و از همین‌رو برای دفاع از زنان احساس وظیفه می‌کند.

طباطبایی نیز، تفضیل را به معنی زیادت‌هایی می‌داند که خداوند در انجام امور سخت به مردان داده است. بدین ترتیب، به‌نوعی آن را مقید می‌کند. هم‌چنین از عمومیت تفضیل نتیجه می‌گیرد که قوامیت مردان فقط به معنای قیمومت شوهر بر زن نیست و وصفی برای نوع مردان در برابر نوع زنان است. وی هم‌چنین قیوم بودن مرد بر زن را نافی استقلال فردی و مالی و اراده شخصی زنان نمی‌داند. نیز، از آیه برداشت می‌کند که اسلام، ضمن رد نکردن ارزش احساسات زنانه، زمام امور را به مردان می‌سپارد؛ چرا که داشتن عقل بیش‌تر امتیاز آنان است. طباطبایی می‌گوید طایفه مردان به داشتن عقل نیرومندتر و ضعف عواطف از زنان ممتاز اند و زنان به عقل کم‌تر و عواطف بیش‌تر شناخته می‌شوند. بدین ترتیب، یک برتری دوطرفه را مطرح می‌کنند که از یک لحاظ، باعث برتری مردان و از لحاظ دیگر، باعث برتری زنان می‌شود (طباطبایی، المیزان، ۳/۴-۳۴۳-۳۴۴، ۳۴۷).

بانو امین اصفهانی ضمن بحثی بسیار مختصر تنها به این نکته اشاره می‌کند که برتری

مردان بر زنان امری ناظر به اغلب مصادیق است؛ وگرنه، چه بسا برخی زنان حتی در عقل و نیروی بدنی بر بعضی مردان برتری داشته باشند (امین، *مخزن‌العرفان*، ۴ / ۶۳). در این جا برخلاف انتظار می‌بینیم که بانو امین به مباحث حقوق زنان توجه بسیار کم‌رنگی نشان داده، و نگرش مفسران کهن را پذیرا شده است.

محمد جواد مغنیه بر خلاف تفاسیر متقدم که گاه خلقت زن را طفیل آفرینش مرد می‌نمایانند به این تصریح می‌کند که زندگی بدون زن یا بدون مرد استوار نمی‌ماند. او معتقد است اگر زنان و مردان از همه جهات مساوی بودند اکتفاء خدا به خلق یک جنس کافی بود. وی دعوت به مساوات بین زن و مرد در همه چیز را مخالف منطق حیات می‌داند و گویا با این سخن، کنایه‌ای به فمینیست‌ها می‌زند! نیز، بر خلاف طباطبایی معتقد است منظور آیه برتری مطلق مردان بر مطلق زنان نیست؛ بل که برتری شوهران بر همسران‌شان مورد بحث است. وی نیز حکم تفضیل را اغلبی و نتیجه نظر به بیش‌تر مصادیق می‌داند و این را نیز محتمل می‌انگارد که گاه زنانی از برخی جهات بر مردان برتری‌هایی داشته باشند (مغنیه، *الکاشف*، ۲ / ۳۱۴-۳۱۵).

فضل‌الله ضمن نقل و پذیرش نظریه مشهور تفضیل مردان بر زنان می‌گوید با توجه به تشریحات مساوی برای زن و مرد در اکثر جوانب، و با توجه به تجربیات ما مبنی بر حضور بسیاری از زنان در عرصه‌های فکری و اجتماعی هم‌پای مردان مشخص می‌شود که میزان عقل زن و مرد برابر است؛ اما آنچه در روایات به عنوان نقصان عقل زنان ذکر شده، از ناحیه سلبی است نه ایجابی (فضل‌الله، *من وحی القرآن*، ۷ / ۲۳۵-۲۳۶). گویا مقصود فضل‌الله این است که در مرحله ثبوت عقل زن و مرد یکسان است؛ ولی در مرحله کاربرد، حجاب احساسات - مخصوصاً در مسائل خانوادگی - مانع کاربرد حداکثری عقل در زنان می‌شود.

فضل‌الله می‌افزاید که در بحث *قرآن* از شهادت زنان نیز به امکان انحراف ایشان اشاره شده است نه حتمیت آن. بدین ترتیب، دلیل برتری مردان همین است که کم‌تر تحت تأثیر احساسات قرار می‌گیرند. او در ادامه نیز یادآور می‌شود که ویژگی‌های بدنی زنان مثل وضع حمل و شیردهی و تربیت فرزند هم باعث نیاز او به حمایت مردان می‌شود و مدیریت مردان بر خانواده و سرپرستی امور زنان را ضروری می‌کند (همان‌جا).

۳-۳) تأکید معاصران بر کرامت زنان

اغلب مفسران سده‌های متقدم و میانه حتی اشاره‌ای به برتری‌های احتمالی زنان بر مردان نمی‌کردند. شواهد نشان می‌دهد که این رویکرد در دوران معاصر تغییر کرده، و توجه به صفات ارزشمندی که در زنان بیش از مردان یافت می‌شود گسترش یافته است. نتیجه آن شده است که مفسران دیگر کم‌تر از برتری وجودی مردان بر زنان سخن بگویند، یا مثلاً تفضیل مردان بر زنان را حکمی واقع‌بینانه و متناسب با میل فطری دو جنس و مدیریت آن بشناسانند یا مثلاً تعبیر «فضل الله بعضهم علی بعض» را نه به معنای تفضیل مردان بر زنان که به معنای کلی تفضیل برخی انسان‌ها بر انسان‌های دیگر بگیرند (برای نمونه، بنگرید به: مدرسی، *من هدی القرآن*، ۷۳-۷۴/۲).

برخی مفسران نیز گرچه برتری مردان بر زنان را پذیرا می‌شوند و آن را به معنای برتری عقلی، بدنی و فکری می‌دانند، چنین تفضیلی را نتیجه حکمت الهی برای حراست از وجود و کرامت زنان در کلیه حقوق و نیازهای‌شان می‌دانند. از آن جمله صادقی تهرانی است. وی با تأکید بر این که «اگر زنان، شایسته حمایت نمی‌بودند، قوام بودن مردان بر آنان واجب نمی‌شد» به‌نوعی می‌خواهد بر حقوق متقابل و کرامت ذاتی زنان هم تأکید کند و به‌صراحت می‌گوید همان‌طور که مردان بر زنان در بعضی جهات فضیلت دارند، زنان نیز در بعضی جهات افضل از مردان هستند (صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۳۶-۴۲/۷).

صادقی قوام بودن را فقط به خاطر ذکور بودن مردان نمی‌داند؛ بل که آن را نتیجه شایستگی جنس مرد برای این مسئولیت دانسته است. او می‌گوید در صورت فقدان این شایستگی قوامیت عکس می‌شود یا از دو طرف ساقط می‌گردد. صادقی با اشاره به دیگر آیات *قرآن* (مثلاً نحل/ ۹۷) این نکته را نیز مطرح می‌کند که منظور از تفضیل، برتری مردان در ثواب و فضیلت نیست. نیز، دلیل این تفضیل‌ها را حکمت خداوند می‌داند و ولایت و قوامیت مردان بر زنان را مانند سایر ولایت‌ها، محدود و تابع مصالح می‌شناساند. وی حتی به نحوی تلاش می‌کند تفضیل مردان بر زنان را مایه دردسر و لغزش و مسئولیت بیش‌تر، و از طرف دیگر، راحتی و سعادت برای زنان بازنماید (صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۳۶-۴۲/۷).

این‌گونه، در مقام جمع‌بندی از بحث نگرش‌های مفسران به تفضیل مردان باید بگوییم که

در تفاسیر متقدم تمرکز روی برتری مردان بر زنان است و اصلاً بحثی از موارد عدم برتری مردان بر زنان یا تساوی مرد و زن در برخی امور یا احتمال وجود ویژگی‌های برتری در زنان نسبت به مردان نیست؛ اما در دوران معاصر، برخی ویژگی‌های برتر زنان نسبت به مردان هم‌چون یک واقعیت عینی در کنار ویژگی‌های برتر مردان نسبت به زنان مطرح می‌شود. نکته دیگر این‌که در تفاسیر پیشینیان گرایشی به آن دیده می‌شد که تفضیل را به معنای برتری مطلق مردان بر زنان بدانند؛ اما در تفاسیر معاصر این نظریه نقد و رد می‌شود و به‌عکس، کوشش‌ها به سمت محدود نشان دادن و ارائه قیودی برای این تفضیل می‌رود؛ آن‌سان که با توجه به آیات دیگر نشان داده شود زن و مرد در کسب اجر و ثواب اعمال یکسان هستند. نکته آخر هم این‌که با توجه به طرح گفتمان جدید در مسائل و حقوق زنان و بحث‌های فمینیسم، گاه دیده می‌شود که مفسران معاصر در مقام پاسخ‌گویی و موضع‌گیری در مقابل آرائی مانند تساوی مرد و زن در همه ابعاد برآمده‌اند.

۴. مقایسه نحوه پردازش بحث

تفاوت بیان‌ها و تفاسیر مفسران یگانه جایی نیست که می‌شود اختلاف رویکردشان با هم‌دیگر را بازشناخت. نحوه ورود مفسران به بحث از یک آیه، میزان حجمی که به بحث از آن اختصاص می‌دهد و پیوندی که میان آن با مسائل دیگر برقرار می‌کند همگی می‌توانند حاکی از نوع نگاه مفسر باشند. اکنون بنا داریم در آخرین مرحله از مرور تاریخی آراء مفسران به تفاوت ایشان در نحوه پردازش بحث توجه کنیم.

۴-۱) حجم بحث‌ها درباره تفضیل

مقایسه حجم مباحث تفاسیر مختلف درباره بخش نخست از آیه قوامیت می‌تواند نشان‌دهنده اهمیت یا چالش‌برانگیز بودن این آیه برای آن مفسر یا به‌عکس، معمولی و غیرچالشی دیده شدن آن باشد. توضیحات مفسران کهن درباره این آیه هیچ نشانی از آن ندارد که در مقام تفسیر آن خود را در قیاس با دیگر آیات گرفتار چالشی مهم دیده‌اند. مؤلفان این تفاسیر بحث‌هایی بسیار مختصر درباره این آیه کرده‌اند. گویا مسئله خاصی در این آیه مطرح نشده، و همه چیز روشن است و موضوعات این آیه مسئله‌ای مبتلی به نیست که نیاز باشد روی

آن تمرکز ویژه‌ای کنند.

برای نمونه، طبری در تفسیر قوامیت بحثی کوتاه ارائه می‌دهد (جامع البیان، ۳۷/۵-۳۸) و گفتار سمرقندی نیز درباره این بخش از آیه بسیار کوتاه است (سمرقندی، بحر العلوم، ۱/۲۹۹-۳۰۰). طبرسی نیز تفسیری بسیار مختصر و گذرا از آیه ارائه می‌کند. گویا همه چیز روشن است و مسئله خاصی مطرح نیست تا نیاز باشد روی آن تمرکز بشود (طبرسی، مجمع البیان، ۶۸/۳-۶۹). ابوالفتح رازی (روض الجنان، ۳۴۸/۵-۳۴۹) و زمخشری (الكشاف، ۵۰۵-۵۰۶) نیز در قیاس با بحث‌شان از دیگر آیات، بحثی با حجمی متوسط در تفسیر این آیه مطرح کرده‌اند. فخر رازی نیز که به طول بحث مشهور است وقتی به این آیه می‌رسد سخنانی اندک دارد (فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۷۰/۱۰-۷۱). بحث بیضاوی نیز بسیار مختصر است (انوار التنزیل، ۷۲/۲-۷۳).

اگر احکام فقهی مستخرج از آیه را از بحث ابوحیان اندلسی کنار بگذاریم، بحث او نیز تعلیل قوامیت مردان بسی کوتاه است (ابوحیان، البحر المحیط، ۳/۶۲۲-۶۲۳). همین رویکرد را ثعالبی، کاشانی، لاهیجی و آلوسی نیز دنبال می‌کنند (ثعالبی، التفسیر، ۲/۲۲۹؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۳/۱۸-۱۹؛ شریف لاهیجی، تفسیر، ۱/۴۶۹-۴۷۰؛ آلوسی، روح المعانی، ۳/۲۳-۲۴). بحث درباره اسباب و علل قوامیت مردان در این آثار کم‌تر پیش می‌آید که از حدود یک صفحه تجاوز کند. برعکس، وقتی به تفاسیر دوران معاصر می‌رسیم با صفحات پیاپی و بحث‌هایی طولانی درباره جزئیات مختلف آیه روبه‌رو می‌شویم.

۲-۴) پیوند زدن بحث به مسائل اجتماعی

تمایز مهم و آشکار دیگر تفاسیر کهن با تفاسیر نو در پیوند زدن بحث به مسائل اجتماعی است. بر خلاف تفاسیر قدیم که بیش‌تر به جنبه‌های فردی و حداکثر خانوادگی این آیه پرداخته‌اند، تفاسیر معاصر به دنبال ارائه نگاهی جامع به خانواده در جامعه اسلامی بوده، و سعی کرده‌اند بحث خانواده را پایه‌ای برای مباحث اجتماعی قرار دهند و تفسیر خود را در این فضا ارائه کنند.

برای نمونه، سید قطب قبل از شروع تفسیر آیه مقدمه‌ای در باب جایگاه خانواده در اسلام مطرح می‌کند و بر اهمیت خانواده هم‌چون کوچک‌ترین نهاد اجتماع تأکید می‌کند. ورود به

بحثی چنین گسترده گویای اهمیت مبحث خانواده در نگاه این مفسر، به تبعیت از رویدادهای اجتماعی و گفتمان معاصر است. او تلاش می‌کند دیگر آیات مربوط به خانواده و روابط زن و مرد را نیز مورد توجه قرار دهد و نوعی تفسیر *قرآن* به *قرآن* از این آیات بازنماید تا بتواند به یک نگاه جامع برسد. سپس با ذکر نمونه‌هایی از چند نهاد اجتماعی، نهاد خانواده را بالاتر و مهم‌تر از همه آن‌ها معرفی می‌کند و می‌کوشد با تبیین تفاوت استعدادهای زن و مرد و بحث‌هایی روان‌شناسانه، دلیل قوامیت مرد بر زن را توضیح دهد (قطب، *فی ظلال القرآن*، ۱۲/ ۶۴۸-۶۵۲).

طباطبایی نیز تقریباً بحث گسترده‌ای در این باره مطرح می‌کند. او هرگز خود را مثل قدما مقید نمی‌داند که دامنه بحث را صرفاً در حد تعلیل سبب‌نزول آیه محدود کند. طباطبایی از یک‌طرفه شدن تفضیل به نفع مردان جلوگیری می‌کند و می‌کوشد نگاه جامعی به منافع و جایگاه زن و مرد هر دو داشته باشد (طباطبایی، *المیزان*، ۴/ ۳۴۳-۳۵۲). مغنیه نیز گرچه بحثی مختصرتر از سید قطب و طباطبایی ارائه می‌دهد، به مسائل حقوق زنان توجه دارد و کاملاً مشخص است که می‌خواهد تفسیری در مقام رویارویی با گفتمان جدید پدید آورد (بنگرید به: مغنیه، *الکاشف*، ۲/ ۳۱۳-۳۱۶).

بحث فضل‌الله از همه مفصل‌تر و در حدود ۱۰ صفحه، و موضوع اصلی بحث در آن هم تأکید بر نقش زن و مرد در خانواده و اهمیت و جایگاه خانواده هم چون یک نهاد اجتماعی است (فضل‌الله، *من وحی القرآن*، ۷/ ۲۲۶-۲۳۷). مدرسی هم اساساً این آیه را زیرمجموعه بحث خودش درباره حقوق اجتماعی در *قرآن* جای داده است (مدرسی، *من هدی القرآن*، ۲/ ۷۳-۷۵). صادقی تهرانی نیز سعی در ارائه بحثی جامع در باب خانواده به مدد آیات و روایات در این زمینه دارد (صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۷/ ۳۶-۴۴). این میزان اختصاص به حجم در تفاسیر معاصر نشان می‌دهد که بحث خانواده و حقوق زنان از مسائل مطرح و مبتلی‌به در دوران معاصر است و مفسر نیاز می‌بیند که در آیات مرتبط با این مسائل دقیق‌تر بنگرد و بر اساس *قرآن* درباره جزئیات جدید مطرح‌شده در این زمینه‌ها نظریه‌پردازی کند.

یگانه مورد خلاف انتظار، *مخزن العرفان* بانو امین اصفهانی است. انتظار داشتیم بانوی اصفهانی به دلیل زن بودن و نیز حضور در دوره معاصر، بحثی گسترده درباره این آیه مطرح کند

و در جزئیات بیش‌تری وارد شود؛ اما به رغم این انتظار وی توضیحی بسیار مختصر ارائه نموده، و از بحث‌های اجتماعی مفصل اجتناب کرده است (بنگرید به: امین، *مخزن‌العرفان*، ۴/ ۶۲-۶۳). انگار نویسنده این تفسیر در چند سده پیش به سر می‌برد و مباحث خانواده و حقوق زن برایش مطرح نیست و به همین دلیل به‌صورتی گذرا از روی آیه عبور کرده است.

نتیجه

بر پایه آن‌چه گفته شد اکنون می‌توان دریافت که فهم مفسران از عبارت آغازین آیه ۳۴ سوره نساء - الرجال قوامون علی النساء... - در طول تاریخ با فراز و نشیب‌هایی همراه بوده، و مخصوصاً در دوران معاصر با توجه به پیدایی گفتمان جدید درباره حقوق زنان و فمینیسم دچار تحولاتی شده است. این تحولات خود را در گسترده‌تر شدن بحث‌ها پیرامون آیه، ذکر قیودی بر آراء متقدمان، و بی‌توجهی و کم‌توجهی به مباحثی هم‌چون سبب‌نزول یادشده برای آیه که از نگاه قدما بسیار مهم تلقی می‌شد جلوه‌گر کرده است.

نیز، به نظر می‌رسد گفتمان دفاع از حقوق زنان تأثیری قابل‌توجه بر توجه مفسران به جزئیات آیه نهاده است؛ آن‌سان که برخلاف ادوار پیشین درباره این بحث کنند که آیا مراد آیه تفصیل مطلق جنس مرد بر زن است یا صرفاً این برتری ناظر به روابط زناشویی و محدود به حدود زندگی خانوادگی است. به همین ترتیب، توجه به قابلیت‌های احتمالی زنان در قیاس با مردان نیز که نخستین بار در سده‌های میانه ظهوری کم‌رنگ پیدا می‌کند، در دوران معاصر هم‌چون واقعیتی عینی موضوع بحث قرار می‌گیرد و نسبت آن با حکم مذکور در آیه سنجیده می‌شود. در پایان باید گفت حجم مباحث اجتماعی و روان‌شناسانه در تفاسیر معاصر از این آیه کاملاً بی‌سابقه است و نمی‌توان برایش دلیلی غیر از پیدایی گفتمان جدید حقوق زنان و خانواده جست.

منابع

- ۱- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمه فارسی محمدمهدی فولادوند، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸ق.
- ۲- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان*، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۴۰۸ق.
- ۳- ابوحيان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحيط*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- ۴- امین، نصرت بیگم، *مخزن العرفان*، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ش.
- ۵- آلوسی، محمود، *روح المعانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۶- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۷- پاکتچی، احمد، *تاریخ تفسیر*، به کوشش محمد عترت دوست، تهران، انجمن علمی دانشجویی هیات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷ش.
- ۸- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، *التفسیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۹- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۱۰- سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
- ۱۱- شریف لاهیجی، محمد بن علی، *تفسیر*، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ش.
- ۱۲- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان*، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
- ۱۳- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- ۱۴- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۱۵- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۱۶- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۱۷- فضل الله، محمدحسین، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
- ۱۸- قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت/ قاهره، دارالشروق، ۱۴۱۲ق.
- ۱۹- کاشانی، فتح الله، *منهج الصادقین*، تهران، علمی، ۱۳۳۶ش.
- ۲۰- مدرسی، محمدتقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ق.

- ۲۱- معموری، علی و خوش‌سخن مظفر، زهرا، «بررسی سیر تطور فهم آیه ۳۴ سوره نساء»،
تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال نهم، شماره دوم، تابستان، ۱۳۹۱ ش.
- ۲۲- مغنیه، محمدجواد، *الکاشف*، تهران، اسلامیة، ۱۴۲۴ ق.

Bibliography

1. The Holy *Ḳurʿān*, Original Arabic, And also the persian translation by Muḥammad Mahdī Fūlādvand, Tehrān, History Studies and Islamic Cognitions Office, 1418 AH
2. Abu al-Futuḥ al-Razī, Ḥusayn b. ʿAlī, *Rawḍ al-Jīnān*, Mashhad, Āstān Qods Razawī, 1408 AH.
3. Abū Ḥayyān Andulusī, Muḥammad b. Yūsuf, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut, Dār Al-Fīkr, 1420 AH.
4. Ālūsī, Maḥmūd, *Rūḥ al-Maʿānī*, Beirut, Dār Kutub al-ʿIlmiyyah, 1415 AH.
5. Amīn, Nosrat Beygūm, *Makḥzan al-ʿIrfān*, Tehrān, Niḥdat Zanān Musalmān, 1361 SAH.
6. Bayḍāwī, ʿAbdullah b. ʿUmar, *Anwār al-Tanzīl*, Beirut, Dār Ihyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, 1418 AH.
7. Faḍlullāh, Muḥammad Ḥusayn, *Mīn Waḥy al-Ḳurʿān*, Beirut, Dāral mīlāk, 1419 AH.
8. Fakhr Rāzī, Muḥammad b. ʿUmar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Ihyāʾ at-Turāṯ al-ʿArabī, 1420 AH.
9. Kāshānī, Faṭḥollāh b. Shokrollah, *Mīnḥaj al-Ṣādeqīn*, Tehran, ʿElmī, 1336 SAH.
10. Maghniyyah, Muḥammad Jawād, *al-Kāshif*, Tehrān, Islāmīyya, 1424 AH.
11. Maʿmūrī, ʿAlī and Zahra Khoshsokhan Muẓaffar, “*An Examination of the Course of Evolution in Understanding the Meaning of the Verse 34 of Sura Al-Nisa*”, Researches of Ḳurʿān and Ḥadīth Sciences, 9th year, Number2, Summer, 1391 SAH.
12. Modarresī, Muḥammad Taqī, *Mīn Ḥudā al-Ḳurʿān*, Tehrān, Muḥebbī al-Ḥusayn Publication, 1419 AH.
13. Pākatchī, Aḥmad, *Tārīkh Tafsīr*, ed. Muḥammad ʿEtratdust, Tehrān, Anjoman Elmī Dāneshjuīe Elāḥiāt Imam Sādiq University, 1378 SAH.
14. Quṭb, Sayyid, *Fī Zilāl al-Ḳurʿān*, Beirut, Dāral Shurūq, 1412 AH.
15. Ṣādiqī Tīhrānī, Muḥammad, *al-Furqān*, Qom, Islamic Culture, 1365 SAH.

- 16- Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad, *Babr al-‘Ulūm*, Beirut, Dāral Fikr, 1416 AH.
- 17- Sharīf Lāhījī, Muḥammad b. ‘Ālī, *Tafsīr*, Tehrān, Dād Publication, 1373 SAH.
- 18- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dāral Ma‘refa, 1412 AH.
- 19- Ṭabaršī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, Tehran, Naṣīr Khosrow, 1372 SAH.
- 20- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥuseyn, *al-Mizān*, , Qom, Jame‘e Modarresin, 1417 AH.
- 21- Tha‘alabī, A‘bd al-Raḥmān b. Muḥammad, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār Iḥyā’ At-Turāth al-‘Ārabī, 1418 AH.
- 22- Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Ūmar, *al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Ārabī, 1407 AH.



Al-Sha'arāwī's Style of Interpreting the Quran

Seyyede Zeynab Hoseyni

PHD student in Teaching Islamic Theology, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Marziye Mohasses (corresponding author)

Faculty member and associate professor in Qur'an and Hadith Studies, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (m_mohasses@sbu.ac.ir).

Abstract

The methodology of interpretive books refers to the study of interpretive processes and products and is an important type of interpretive studies. The organized thought of the commentators to achieve the meaning of the divine verses and intentions includes a series of methods and tendencies. Sha'arāwī interpretive style in this research is examined in an analytical-descriptive manner. Poetic interpretation is one of the contemporary Quranic interpretations that has used most of the analytical capacities of the divine text with a social approach. Mohammad Metwali Sha'arāwī first tried to interpret each verse with another appropriate verse in terms of meaning and vocabulary, and then sought help from the prophetic hadiths. Hence, his enlightening method of interpretation is based on the verses and the Prophetic tradition. In addition to using credible sources, he has paid considerable attention to the treasures of literature for a deeper understanding as well as useful historical information. Based on the findings of this study, poetic interpretation by explaining the apparent concepts of theology and refining the Quranic themes appropriate to the contemporary era, the moral and educational growth of society and responding to the interpretive ambiguities of the audience and the sufficiency of the *Qur'an* to guide man in individual life and socially acknowledged.

Keywords: Tafsir, Muhammad Metwali Al-Sha'arāwī, social tendency, interpretation of Qur'an to Qur'an.

Original Research

Received: 6/ 8/ 2021, accepted: 14/ 2/ 2022, and published: 17/ 3/ 2022, Pages: 143-165.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



اسلوب تفسیری محمد متولی شعرای

سیده‌زینب حسینی

دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی،

دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

مرضیه محمصی (نویسنده مسئول)

عضو هیأت علمی استادیار دانشکده الهیات و ادیان

دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (m_mohases@sbu.ac.ir).

چکیده

روش‌شناسی کتب تفسیری به بررسی فرآیندها و فرآورده‌های تفسیری اطلاق می‌شود و گونه‌ای پراهمیت از مطالعات تفسیری به‌شمار می‌آید. اندیشه سامان‌یافته مفسران در بردارنده سلسله‌ای از روش‌ها و گرایش‌ها برای دستیابی به مدلول آیات و مراد الهی است. در مطالعه حاضر به شیوه تحلیلی - توصیفی اسلوب تفسیری شعرای بررسی می‌شود. تفسیر شعرای یکی از تفسیرهای قرآنی معاصر است که با رویکردی اجتماعی از غالب ظرفیت‌های واکاوی متن الهی بهره می‌جوید. محمد متولی شعرای ابتدا تلاش کرده است که هر آیه را با آیه متناسب دیگر از نظر معنا و لغت تفسیر کند و سپس از احادیث نبوی استمداد جستجو است. از این رو، روش وی در تفسیر آیات هم ابتدا بر اساس خود قرآن و سنت نبوی است. وی افزون بر بهره‌گیری از منابع دینی، به زبان و ادبیات عرب و همچنین داده‌های تاریخی التفات قابل توجهی داشته است. بر اساس یافته‌های این مطالعه، تفسیر شعرای با شرح و تبیین مفاهیم ظاهری کلام و تدقیق در مضامین قرآنی متناسب با دوران معاصر، رشد اخلاقی و تربیتی جامعه و پاسخ‌گویی به ابهامات تفسیری مخاطبان را هدف گرفته، و بر اساس باور به کفایت قرآن برای هدایت‌گری انسان در زندگی فردی و اجتماعی پدید آمده است.

کلیدواژه‌ها: محمد متولی شعرای، گرایش اجتماعی، تفسیر قرآن به قرآن.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۰/۵/۱۵ ش، پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲۵ ش، نشر: ۱۴۰۰/۱۲/۲۶ ش، صفحه ۱۴۳ تا ۱۶۵.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOI:

درآمد

مهم‌ترین عامل شکل‌گیری گرایش اجتماعی در تفسیر تحولات جدید دنیای اسلام بود. از همین رو، مهم‌ترین ویژگی این رویکرد تفسیری نیز، واقع‌نگری و توجه به نیازهای زمانه و بیان نگاه قرآن نسبت به تحولات زندگی اجتماعی و اقتضانات آن است. این واقع‌نگری و توجه به تحولات اجتماعی سبب طرح مباحثی در تفسیر قرآن می‌شود که در زندگی روزمره مسلمانان مورد نیاز است و از دیگر سو مانع پرداختن مفسر به مباحث فرعی که دغدغه انسان امروز نیست می‌شود.

در هر جامعه‌ای سؤالات جدیدی مطرح می‌شود که مستلزم پاسخ متناسب با خود است. قرآن‌پژوهان گذشته هر یک به سؤالات زمان خود پاسخ داده‌اند. تکرار آن سؤالات و پاسخ‌ها نیازهای جامعه امروزین را برطرف نمی‌کند؛ بل که باعث آشفته‌گی‌های علاقه‌مندان به فهم قرآن در تفاسیر گذشتگان، و مانع ابتکار و نواندیشی در جامعه می‌شود. از همین رو، مفسران امروزین در تفاسیر اجتماعی خود به منظور گسترش پیام قرآن در میان عموم مسلمانان به روشن‌نویسی، جاذبه‌آفرینی و آسان‌گویی روی آوردند.

بسیاری از این مفسران، خاصه عرب‌زبانان، در نگارش تفاسیر خود از نثری جذاب و خواندنی بهره گرفته‌اند که حتی فقط خواندن آن هم برای خواننده نشاط‌آور باشد. شاید به دلیل توجه به این نکته بوده است که تفسیر اجتماعی در کلام برخی از صاحب نظران، ادبی توصیف شده است (ذهبی، *التفسیر و المفسرون*، ۲/ ۵۵۰؛ محمدصالح، *التفسیر و المفسرون*، ۲۹۹).

طرح مسئله

یکی از مفسران معاصر قرآن خطیب دینی مشهور، عالم حنفی مصر، از شخصیت‌های فعال در حوزه تبلیغ قرآن در سطح بین‌المللی، و از مروجان تقریب مذاهب اسلامی محمد متولی شعرای (۱۹۱۱-۱۹۹۸ م/ ۱۳۲۹-۱۴۱۹ ق/ ۱۲۹۰-۱۳۷۷ ش) است (برای زندگی او، بنگرید به: زعفرانی‌زاده، «شعراوی»، سراسر مقاله). از شعراوی تألیفات متعددی برجای مانده است. عمده این آثار باور به پاسخ‌گویی دین برای همه نیازهای بشری، مخالفت با سکولاریسم

و غرب‌گرایی، توضیح مبانی و ارکان مسلمانی، جایگاه قرآن کریم در هدایت انسان و مفاهیم اخلاقی بازتابیده در آن را ترویج می‌کنند.

از میان آثار شعراوی، مهم‌ترین‌شان تفسیر قرآن کریم است. این تفسیر حاصل بازنویسی نطق‌های تلویزیونی او است و در آن آیات قرآن کریم از سوره حمد تا سوره صف به زبانی ساده و قابل فهم برای عموم توضیح داده می‌شود؛ آن‌سان که واعظان در سراسر جهان اسلام بتوانند به نحوی جذاب محتوایش را در مقام خطابه آموزش دهند. تفسیر شعراوی را گاه از بهترین تفاسیر اجتماعی شناسانده (تندی، *اضواء...*، ۱۳)، و البته برخی نیز، خاصه سلفیان، بر آن نقدهای تندی وارد کرده‌اند (باز، *محاكمة الشعراوی*، ۲۰۷). در هر حال، نمی‌توان در این تردید کرد که تفسیر وی در فضای فرهنگی مسلمانان عرب‌زبان از مشهورترین تفاسیر معاصر است.

تفسیر شعراوی به‌همراه جایگاه او در وعظ و مسئولیت‌های اجتماعی متعددش هم‌چون وزارت اوقاف سبب شده است انبوهی از آثار به زبان عربی درباره زندگی و آراء و مواضع سیاسی او نوشته شوند. از میان این آثار می‌توان به کتاب *شعراوی: الداعية المجدد* نوشته ابراهیم عبدالعزیز (قاهره، دارالضیاء، ۱۹۹۲م) اشاره کرد که نویسنده این کتاب به معرفی شعراوی و تفکرات وی خاصه درباره آفرینش انسان و موضع وی در برابر یهود می‌پردازد. اثر دیگر کتاب *شعراوی تحت قبة البرلمان* نوشته محمد مصری است (قاهره، دارالاحمدی، ۱۹۹۹م). مؤلف در این کتاب به مسئولیتهای سیاسی شعراوی مثل نمایندگی مجلس و وزارت و موضع وی در برابر گرایش نمایندگان پارلمان مصر به انگلیس پرداخته است.

از میان دیگر آثار درباره شعراوی باید به این موارد اشاره کرد: *شعراوی: انا من سلالة اهل البيت* نوشته سعد ابوالعینین (قاهره، مطابع القاهره، ۱۹۹۵م)، *محمد متولی شعراوی شاهد علی العصر* نوشته عمر بَطِيشه (قاهره، دارالفاروق، ۲۰۱۰م)، *الامام شعراوی: مفسرا و داعية* نوشته احمد عمر هاشم (قاهره، اخبار الیوم)، *محمد متولی شعراوی من القرية الى العالمیه* نوشته محمد محجوب (قاهره، مكتبة التراث الاسلامی، ۱۹۸۸م)، و *شعراوی وحديث الذکریات* نوشته محمد صدیق منشاوی (قاهره، دارالفضیله).

نگارش این حجم از آثار درباره یک شخصیت معاصر غریب می‌نماید و نشان‌دهنده میزان نفوذ اجتماعی و تأثیر او است. باین‌حال، مبانی و منابع شعراوی در فهم قرآن و تحلیل شیوه

بیان و آراء تفسیری او کم‌تر موضوع بحث واقع شده‌اند. از میان معدود مواردی از این دست می‌توان به مطالعه سیدحیدر فرع شیرازی و احمد حیدری با عنوان «توظيف الأمثال العامية فی تفسیر الشعراوی» اشاره کرد که در آن کاربرد گسترده ضرب‌المثل‌های عامیانه در تفسیر شعرای متولای مرور می‌شود (*آفاق الحضارة الاسلامیه*، شماره ۴۵، ۱۴۴۱ق). مطالعه کنونی تلاشی درازدامنه‌تر را هدف گرفته است. می‌خواهیم در این مطالعه گرایش‌ها، روش‌ها و منابع تفسیری شعرای را بازشناسیم.

۱. گرایش اجتماعی تفسیر شعرای

یک ویژگی مهم و بارز تفسیر شعرای همین است که مؤلف می‌خواهد با نگارش تفسیر، مشکلات زندگی اجتماعی عموم مسلمانان را چاره جوید. او می‌خواهد مسلمانان را به وحدت فرابخواند و در تعامل فکری با دیگران مسلح به بینش‌های دینی عقلانی کند. چاره را نیز در پناه بردن به هدایت *قرآن* می‌جوید و از همین رو، در نگارش تفسیر به دنبال آن است که میان عموم انسی با مفاهیم *قرآن* پدید آورد.

۱-۱) توجه به آرمان‌های اجتماعی اسلام

تفسیر اجتماعی تفسیری است که بر آیات اجتماعی *قرآن* تأکید و عنایت و توجه ویژه داشته و به مشکلات مسلمانان در عصر خویش و شبهات و اشکالات مخالفان نسبت به *قرآن* و اسلام توجه کرده است. مفسرانی که گرایش اجتماعی دارند روحیه‌ای اجتماع‌گرایانه دارند: آیات *قرآن* را از زاویه فرد نمی‌بینند و تعصبات نژادی، ملی و مذهبی را در تفسیر دخالت نمی‌دهند (رضایی اصفهانی، *منطق تفسیر قرآن*، ۲/ ۳۴۸-۳۵۲). بر اساس این تعریف می‌توان گفت که تفسیر شعرای گرایشی اجتماعی دارد؛ زیرا نگاه شعرای نگاهی اصلاحی - اجتماعی است و مفسر در تلاش برای آگاه‌سازی جامعه‌ی زمانه خویش است (بنگرید به: بیومی، محمد متولی شعرای...، ۷۰).

با بررسی تفسیر شعرای می‌توان توجهی بارز به آرمان‌های اجتماعی *قرآن* یافت. مثال آشکار این توجه گفتار او در توضیح آیه ۲۰۰ سوره آل عمران است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران/ ۲۰۰).

ترجمه: ای اهل ایمان در کار دین صبور باشید و یکدیگر را به صبر و مقاومت سفارش کنید و مهیا و مراقب کار دشمن بوده و خدا ترس باشید، باشد که پیروز و رستگار گردید.

شعراوی در تفسیر آیه فوق با استناد به آیه «وَالصَّابِرِينَ فِي الْبُؤْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (بقره/ ۱۷۷) می نویسد:

مشقات و مشکلاتی وجود دارد که در جامعه و بر افراد جامعه وارد می شود. این مشکلات از طرف افرادی بر جامعه تحمیل می شود که مشتاقانه مقابل برقراری طریق مستقیم الهی می ایستند و در آسیب رساندن به افراد یا تمسخر آن ها یا در به سختی انداختن و جنگ با ایشان کوتاه نمی آیند. این طریق الهی همان اصلاح اشتباهات جامعه است. صبر در برابر این مشکلات همان صبر در «بأساء و ضراء و حین البأس» استحال اگر دشمن جامعه بر روش باطل خود صبر و استقامت نشان داد، افراد جامعه باید مصابره کنند؛ یعنی با صبر مضاعف به اتفاق یکدیگر مشکلات و مشقات را تحمل کنند تا بر دشمن جامعه پیروز شوند (شعراوی، *التفسیر*، ۴/ ۱۹۷۳-۱۹۷۴).

کوشش او برای باز نمودن تفسیری اجتماعی با هدف وحدت اسلامی سبب شده است لحن او از شیوه بیان تفاسیر معمول اهل سنت فاصله بگیرد و بیش از آن که بر مفاهیم فرقه ای تأکید کند، به دنبال آموزه های اجتماعی عام و وحدت بخش باشد. یک مثال از این گرایش او را در تفسیرش بر آیه ۴۰ سوره توبه می توان دید:

إِلَّا تَصْرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِي اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَ أَيْدُهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَ جَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

ترجمه: اگر او را یاری نکنید [خدا یاری اش خواهد کرد]؛ هم چنان که در آن ایامی که کفار بیرونش کردند و در حالی که او دومی از دو تن بود [یاری اش کرد]؛ همان

موقعی که در غار بودند و او به همراه خود می‌گفت غم مخور؛ خدا با ماست. پس خداوند [در چنان شرایط سختی] سکینت خود را بر او نازل نمود [و در عین بی کسی] با جنودی که شما رؤیتشان نکردید تاییدش کرد و کلمه آنان که کافر شدند را پست نمود؛ [آری] کلمه خداست که همواره غالب و والا ست و خدا نیرومند و شایسته کار است.

برخلاف عموم مفسران اهل سنت که در نگاه ایشان برترین فضیلت و علت اولویت ابوبکر بر دیگران در امر خلافت این آیه ذکر شده است و روایاتی با همین مضمون را در ذیل این آیه نقل می‌کنند (برای نمونه، بنگرید به: آلوسی، روح المعانی، ۵/ ۲۸۹؛ سیوطی، الدر المنثور، ۳/ ۲۴۱)، شعرای هیچ اشاره‌ای به برتر بودن و اولویت ابوبکر نمی‌کند و می‌کوشد پیامی قابل استفاده برای عموم مسلمانان از آن استخراج کند (بنگرید به: شعرای، التفسیر، ۸/ ۵۱۲۳-۵۱۳۳).

۲-۱) ترویج نگرش عقلانی به معارف دین

میزان اعتبار عقل برای شناخت معارف دینی و محدوده کاربرد آن در فهم دین از مسائل مورد اختلاف مفسران است. شعرای از مفسرانی است که برای عقل عرفی در تبیین اعتقادات و فهم قرآن قلم‌رویی قائل است. یک جلوه توجه او به ادله عقلی را می‌توان در توجه او به استدلال‌ات عقلی دید. او خواه در بیان آراء و اعتقادات خود و خواه در نقد آراء مخالفان، فراوان به دلائلی استناد می‌کند که بر پایه عقل عرفی بنا شده‌اند و به کار اقناع و تفهیم عموم می‌آیند.

یک نمونه از این رویکرد را در تفسیر آیه ۱۵۰ سوره نساء می‌توان یافت:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا.

ترجمه: کسانی که به خدا و پیامبرانش کفر می‌ورزند، و می‌خواهند میان خدا و پیامبران او جدایی اندازند، و می‌گویند ما به بعضی ایمان داریم و بعضی را انکار می‌کنیم و می‌خواهند میان این دو راهی برای خود اختیار کنند.

شعراوی در توضیح این آیه به برهان عقلی برای اثبات وجود خدا تکیه می‌کند و می‌نویسد:

می‌دانیم که معنای کفر ستر است و ستر اقتضاء دارد که چیزی وجود داشته باشد تا پوشانده شود. از این رو، کسی که به وجود خدا کافر است در واقع پوشاننده وجود خداست و وجود خدا بر کفر سبقت دارد. پس کلمه کفر به خدا در واقع دلیلی بر وجود خداست. اگر از کافر پرسیده شود با کفرت چه چیز را می‌پوشانی، پاسخ می‌دهد: الله را. بنابراین، او در مرحله اول به وجود خدا ایمان دارد (شعراوی، *التفسیر*، ۵/ ۲۷۶۹).

مثال دیگر از این رویکرد عقل‌گرایانه را در تفسیر آیه ۱۷۱ سوره نساء می‌بینیم:
 ...فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا.
 ترجمه: ... پس به خدا و پیامبرانش ایمان بیاورید و نگویید [خدا] سه‌گانه است. باز ایستید که برای شما بهتر است. خدا فقط معبودی یگانه است. منزّه از آن است که برای او فرزندی باشد. آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است از آن اوست، و خداوند بس کارساز است.

شعراوی در تبیین احدیت و واحدیت خدا از دو اصطلاح منطقی کل و کلی استفاده می‌کند و پس از توضیح معنای این دو اصطلاح بیان می‌دارد که بر خدا نه می‌توان اسم کلی اطلاق کرد نه کل: خدا افراد و اجزاء ندارد؛ پس کلی یا کل نیست. او می‌افزاید معنای «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (توحید/ ۱) و «وَاللَّهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ» (بقره/ ۱۶۳) همین است (شعراوی، *التفسیر*، ۵/ ۲۸۶۹).

۳-۳) ارائه بیانی عامه فهم

گرایش شعراوی به اصلاح اجتماعی افزون بر آن که سبب شده است وی به استدلالات مبتنی بر عقل عرفی نزدیک شود، او را به بیان مفاهیم قرآنی با بهره‌جویی از امثال و حکم نیز کشانده است. ضرب‌المثل معنای دور از ذهن را به ذهن نزدیک می‌کند؛ چنان‌که ابوهلال عسکری درباره آن می‌گوید:

... با وجود ایجازش، عمل اطناب را انجام می‌دهد و زمانی که در میان کلام استفاده می‌شود شگفتی آن نمایان می‌گردد (ابوهلال عسکری، *جمهرة الأمثال*، ۵/ ۱).

شعراوی از مثل‌ها بسیار در تفسیرش استفاده کرده، و این‌گونه متن *قرآن* را به شئون زندگی و واقعیات آن پیوند داده است. او خود در این باره می‌نویسد:

ضرب‌المثل معنا را به ذهن نزدیک، و حکمت را به انسان تقدیم می‌کند.
ضرب‌المثل باب افتخارآمیزی در ادبیات عرب است (شعراوی، *التفسیر*، ۱/۱۶۵).

برای نمونه، در بحث از آداب توبه ذیل تفسیر آیه ۱۶۰ سوره بقره می‌گوید هرکس مرتکب گناه شود، توبه‌اش باید به مانند گناه او باشد: اگر پنهانی مرتکب گناهی شد، کافی است که مخفیانه توبه کند؛ اما اگر حدود الهی را علنی بشکنند، توبه او باید علنی باشد. صحیح نیست کسی در برابر مردم به طور علنی از دستورات خدا سرپیچی کند و برای افرادی الگوی گناه بشود و ایشان را گستاخ کند که حدود الهی را بشکنند؛ بعد میان خود و خدا پنهانی توبه کند. در ادامه برای تقریب بهتر منظورش به ذهن مخاطبان به ضرب‌المثل «تَضْرِبُنِي فِي شَارِعٍ وَتُصَالِحُنِي فِي حَاوِرَةٍ» استشهد می‌کند؛ یعنی «در خیابان مرا فرومی‌کوبی و در بیابان با من آشتی می‌کنی» (شعراوی، *التفسیر*، ۲/۶۷۸).

به همین ترتیب، در تفسیر آیه «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (آل عمران/ ۲) به ضرب‌المثل «الذی لَهُ أَبٌ لَا يَحْمِلُ هَمًّا» اشاره می‌کند و می‌نویسد:

[چنان‌که گفته‌اند] «کسی که پدر دارد، در هیچ مسئله‌ای از مسائل زندگی ناراحتی و نگرانی ندارد» و پدر متکفل و مراقب امور او ست. کسی نیز که پروردگار دارد باید از ناراحتی و نگرانی درباره امور خود شرم کند؛ زیرا خدا حی و قیوم است و امور انسان را استوار می‌کند (شعراوی، *التفسیر*، ۲/۱۲۶۱).

شعراوی در تفسیر مفهوم *مُظَاهِرَةٌ* در ذیل آیه ۴ سوره توبه نیز بیان می‌دارد که تعبیر قرآنی «لَم يَظَاهِرُوا» در این آیه از ریشه «ظهر» به معنای پشت است. سپس می‌افزاید که پشت بیش از دست تحمل می‌کند؛ مثلاً شخص نمی‌تواند گونی گندم را بادست حمل کند؛ اما می‌تواند آن را بر پشت خود حمل کند (شعراوی، *التفسیر*، ۸/۴۸۷۰). در ادامه به ضرب‌المثل «مَنْ لَهُ ظَهْرٌ لَا يَضْرِبُ عَلَى بَطْنِهِ» (کسی که کمر دارد به شکم او ضربه وارد نمی‌شود) استناد می‌کند و می‌گوید مطابق *مُفَادًا* این *مَثَل*، به کسی که طرفدارانی دارد که از او حمایت می‌کنند ضرر و

نومیدی نمی‌رسد و مخالفانش ناگزیر شکست خواهند خورد؛ کسی نیز که پشتیبان ندارد، شکم و دنده‌های او را لگدمال می‌کنند. براین اساس، توضیح می‌دهد که چرا در آیه یادشده مشرکانی که با پیامبر (ص) عهدی دارند و از دشمنان پیامبر (ص) پشتیبانی نکرده‌اند از حکم کلی جنگ با مشرکان استثناء شده‌اند.

۲. جایگاه منابع دینی در تفسیر شعرای

یک مسئله مهم دیگر در شناخت شیوه شعرای در تفسیر این است که وی برای فهم قرآن از کدام منابع و متون دینی بهره می‌جوید و به هر یک چه سهمی در باز نمودن معنای متن می‌دهد.

۲-۱) تفسیر قرآن با قرآن

یک منبع مهم شعرای در فهم قرآن خود قرآن است. شعرای تلاش می‌کند بین آیاتی از قرآن که درباره موضوع واحدی سخن می‌گویند ارتباط برقرار کند و قرآن را با خود قرآن تفسیر موضوعی کند. بر این تأکید دارد که هیچ‌یک از آیات قرآن با دیگری تعارض ندارد و بعضی از آن بعض دیگر را تفسیر می‌کنند (شعراوی، التفسیر، ۴/ ۱۹۶۰، ۴۶۱۸). این گونه، قرآن را به مثابه یک کل می‌داند که تجزیه‌ناپذیر است.

برای نمونه، در تفسیر آیه ۱۹۰ سوره اعراف:

فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ.

ترجمه: و چون به آن دو، [فرزندی] شایسته داد، در آنچه [خدا] به ایشان داده بود، برای او شریکانی قرار دادند، و خدا از آنچه [با او] شریک می‌گردانند برتر است.

با توجه به آیه ۱۲ سوره یونس تفسیری متفاوت از مفهوم شرک به خدا بازمی‌نمایاند. شعراوی با استناد به این آیه می‌گوید وقتی شخصی در ضعیف‌ترین حالات زندگی خود قرار می‌گیرد و در رویارویی با حوادث ضعیف است، خود را تسلیم خدا می‌کند و از او یاری می‌طلبد؛ اما زمانی که به مطلوبش رسید خدا را از یاد می‌برد. بعد می‌گوید که معنای شریک قراردادن برای خداوند همین است (شعراوی، التفسیر، ۸/ ۴۵۱۷).

به همین ترتیب، در تفسیر آیه «أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ مَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ» (آل عمران/ ۲۲) درباره مجازات قاتلان انبیاء از آیه ۲۰ سوره شوری بهره می‌جوید و می‌گوید:

کسانی که انبیاء را بناحق کشته‌اند، عذاب دردناکی دارند و اعمال‌شان در دنیا و آخرت تباه می‌شود. حبط یعنی یک عمل ثمره ندارد. انسان عاقل به دنبال انجام عملی است که هدف داشته باشد؛ یعنی سود داشته باشد. انسان در بین هدف‌ها هم گزینش می‌کند که کدام عمل دارای سود و دوام سود بیش‌تر است. آیه ۲۰ سوره شوری اشاره دارد که هرکس به دنبال نتیجه عملش در آخرت باشد، در آخرت به او می‌دهیم و هر کس هم در دنیا بخواهد، در دنیا به او می‌دهیم و در آخرت از آن بی بهره است. این یعنی ممکن است فردی در ظاهر کار خیر کند؛ ولی در ذهنش نیت کار برای خدا نباشد. در این صورت باید به دنبال پاداش از کسی باشد که به خاطر او این عمل را انجام داده است (شعراوی، التفسیر، ۳/ ۱۳۷۹-۱۳۸۰).

در تفسیر آیه ۱۰۷ سوره توبه نیز می‌توان مثالی دیگر برای این شیوه یافت؛ آیه‌ای که

می‌گوید:

وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَ كُفْرًا وَ تَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِضَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لِيَحْلِفْنَ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَى وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ.

ترجمه: و آن‌هایی که مسجدی اختیار کردند که مایه زیان و کفر و پراکندگی میان مؤمنان، و کمینگاهی است برای کسی که قبلاً با خدا و پیامبر او به جنگ برخاسته بود و سخت سوگند یاد می‌کنند که جز نیکی قصدی نداشتیم؛ اما خدا گواهی می‌دهد که آنان قطعاً دروغگو هستند...

می‌نویسد این آیه در مقام بیان حالتی از احوال منافقان است. منافقان در ملکات نفسانی‌شان تعارض وجود دارد. ملکه زبانی ایشان ایمان آورده، ولی ملکه قلبی‌شان کافر است. هماهنگی بین ملکات متناقض امر دشواری برای نفس است و تلاش مضاعف عاطفی، عقلی و حرکتی را می‌طلبد. این‌گونه، منافقان زمانی که با اهل ایمان ملاقات می‌کنند یک نوع سخن می‌گویند که در آیه «وَ إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا...» (بقره/ ۱۴) به آن اشاره شده، و زمان خلوت با خودشان هم به طرز دیگری سخن می‌گویند که در ادامه آیه — وَ إِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ... — یاد شده است (شعراوی، التفسیر، ۵۴۸۶/۹).

۲-۲) توجه ویژه به سیاق

از نظر مفسران مختلف استفاده از سیاق در تفسیر *قرآن* و فهم معنای مراد آیات قرآنی بسیار کارساز است؛ چون *قرآن* با ادبیات خاصی که دارد، با کم‌ترین لفظ بیشترین معنا را افاده می‌کند و توجه به سیاق خواننده را به درک معانی دیگری فراتر از منطوق و مفهوم لفظ سوق می‌دهد. شعرای نیز در موارد متعددی برای تفسیر و درک معنای الفاظ به سیاق آیات توجه کرده است. او گاه نیز به صراحت بیان می‌کند که اصل در آیات وصل بودن‌شان است (شعراوی، *التفسیر*، ۱/۱۰۴، ۱۰/۱۰۶۲۸۶).

نمونه‌ای از توجه او به سیاق آیات را می‌توان در تفسیر آیه ۱۲۴ سوره توبه دید:

وَ إِذَا مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيْكُمُ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيْمَانًا وَ هُمْ يَسْتَشِيرُونَ.

ترجمه: و چون سوره‌ای نازل شود، از میان آنان کسی است که می‌گوید این [سوره] ایمان کدام یک از شما را افزود؛ اما کسانی که ایمان آورده‌اند بر ایمانشان می‌افزاید و آنان شادمانی می‌کنند.

شعرانی درباره این آیه می‌گویند از سیاقش می‌فهمیم کسی که سؤال طرح شده در آیه را می‌پرسد، چند گروه را مخاطب خود می‌داند: کسانی که ایمان ضعیف دارند، کسانی که جدیداً اسلام آورده‌اند و یا منافقان. این سه گروه کسانی هستند که کفر یا بخشی از کفر را از قلب خود بیرون نکرده‌اند و توانایی برخی از آن‌ها در دریافت ایمان هنوز تأیید نشده است. در ادامه نیز می‌گویند که سیاق آیه در «أَيْكُمُ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا» نشان می‌دهد که در این جا زمزمه‌ای بین برخی از افراد رخ داده و این زمزمه لحن تمسخرآمیز به خود گرفته است. زمزمه‌کننده هم اذعان دارد که با شنیدن *قرآن* ایمانش زیاد و کم نشده است و اکنون دارد با منافق یا ضعیف‌الایمانی مثل خودش نجوا می‌کند (شعراوی، *التفسیر*، ۹/۵۵۹۱).

مثال دیگر آیه ۱۳۴ سوره بقره است که یک بار نیز عیناً در آیه ۱۴۱ تکرار شده است:

تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَ لَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

ترجمه: آن جماعت را روزگار سپری شد؛ برای ایشان است آنچه به دست آورده‌اند؛ و برای شماست آنچه به دست آورده‌اید؛ و از آنچه آنان می‌کرده‌اند، شما بازخواست نخواهید شد.

وی می‌گوید عده‌ای گمان کرده‌اند که این آیه تکرار شد است؛ در حالی که چنین نیست. مطابق سیاق، معنای آیه اول این است که نسبت شما با ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و... موجب شفاعت شما نخواهد شد. سیاق آیه دوم نیز بیان می‌کند که یهودی یا نصرانی بودن ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و... در روز قیامت حجتی به نفع شما نیست و از این رو، نه نسبت شما با ایشان به شما سودی می‌رساند و نه هم‌چون حجتی برای شما به حساب می‌آید. پس این دو آیه معنایی کاملاً متفاوت با هم دارند و هرکدام درباره موقفی جداگانه از مواقف قیامت بحث می‌کنند (شعراوی، التفسیر، ۱/ ۶۲۲).

۲-۳) تفسیر قرآن با سنت

از عبارات مختلف شعراوی در جای‌جای تفسیری می‌توان چنین دریافت که معتقد است احادیث برای توضیح مجملات قرآن وارد شده‌اند و به این اعتبار، سنت نبوی تکمیل‌کننده قرآن است، بعد از آیات قرآن در جایگاه دوم قرار می‌گیرد و از نظر معنایی و موضوعی در خدمت قرآن است. توجه و عنایت شعراوی به حدیث در تفسیرش نمودار است.

برای نمونه، در تفسیر آیه «وَأَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ» (هود/ ۹۰) به حدیث «اللَّهُ أَفْرَحَ بِتُوبَةِ عَبْدِهِ مِنْ أَحَدِكُمْ سَقَطَ عَلَى بَعِيرِهِ وَقَدْ أَضَلَّهُ فِي أَرْضٍ فَلَاةٍ» استناد می‌کند؛ حدیثی که می‌گوید خدا از توبه بنده‌ای از بندگان که بر شترش افتاده و شتر او را در سرزمینی متروک گم‌راه کرده است خوش حال می‌شود (بخاری، الصحيح، ۵/ ۲۳۲۵). او با استناد به این حدیث توضیح می‌دهد که خدا باب توبه را حتی بر کسی که اصرار بر گناه دارد بسته است (شعراوی، التفسیر، ۱۱/ ۶۶۲۵).

به همین ترتیب، در تفسیر آیه «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (آل عمران/ ۱۸۰) به روایات استناد می‌کند. این آیه می‌گوید کسانی که به آن چه خدا از فضل خود به آنان عطا کرده است بخل می‌ورزند هرگز تصور نکنند که آن بخل برای شان

خوب است: به زودی روز قیامت فرا می‌رسد و آن‌چه به آن بخل ورزیده‌اند طوق گردن‌شان می‌شود. شعرای در بحث از این آیه از این حدیث نبوی مدد می‌جوید:

مَنْ آتَاهُ اللَّهُ مَالًا لَمْ يُوَدِّ زَكَاتَهُ، مُثَلَّ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ شُجَاعًا أَفْرَعًا، لَهُ زَيْبَتَانِ. يَطْلُبُهُ حَتَّى يَمْكُنَهُ يَقُولُ: أَنَا كَنْزُكَ (ابن حبان، الصحيح، ۸ / ۴۹؛ نسائی، السنن، ۱۵ / ۳۸-۳۹).

ترجمه: هر کس که خداوند به او مالی داده است و او زکات آن مال را نپردازد، آن مال روز قیامت به شکل اژدهای بزرگی ظاهر می‌شود که دو نقطه سیاه بالای چشم دارد. در روز قیامت آن فرد برگردنش آویزان می‌گردد، سپس این اژدها با دهانش او را گاز می‌گیرد و نیش‌هایش را در او فرو می‌کند و می‌گوید: من مال تو هستم، من آن گنجی هستم که تو گرد آوردی!

شعراوی با استناد به این روایت می‌نویسد:

کسانی که به آن‌چه خدا از فضل خود به آنان عطا کرده است بخل می‌ورزند، گمان می‌کنند که چون با بخل اموالی را برای خود گردآوری می‌کنند برای آنان خوب است. چنین نیست: خدا طوقی به گردن آن‌ها می‌اندازد و مردم ایشان را با طوقی بر گردن مشاهده می‌کنند و می‌گویند: این بخیل خدا را از حق خود در مالش منع کرده و حق او را نپرداخته است. کسی که پس‌اندازش بخل بر خدا باشد، به میزان زیادی بخل، ریسمان دور گردنش ضخیم تر می‌شود (شعراوی، التفسیر، ۳ / ۱۹۰۶).

به همین ترتیب، در تفسیر «وَيَسْبُحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَ الْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ» در آیه ۱۳ سوره رعد و بحث از تسبیح فرشتگان و خوف ملائکه به این روایت نبوی استناد می‌کند که:

مَا مِنْ يَوْمٍ يَصْبِحُ الْعِبَادُ فِيهِ إِلَّا مَلَكَانِ يَقُولَانِ يَقُولُ أَحَدُهُمَا اللَّهُمَّ أَعْطِ مُنْفِقًا خَلْفًا وَيَقُولُ الْآخَرُ اللَّهُمَّ أَعْطِ مُمْسِكًا تَلْفًا.

ترجمه: هر روزی که بندگان خدا صبح می‌کنند، دو فرشته فرو می‌آیند، یکی از آن‌ها می‌گوید: خدایا به انفاق کننده عوض بده، و دیگری می‌گوید: خدایا مال ممسک و بخیل را تلف کن (مسلم، الصحيح، ۲ / ۷۰۰).

شعراوی درباره این روایت می‌گوید از آن‌جا که مطابق حدیث فرشتگان دائماً طالب خیر و نیکی برای مردم اند، پس ملائکه با شنیدن صدای رعد برای خود نمی‌ترسند؛ بل که آن‌ها برای مردم می‌ترسند. فرشتگان از رسالت خود هم‌چون نگهبان انسان‌ها آگاه اند و می‌ترسند که ایشان مرتکب هر چیزی بشوند. از این‌رو، برای اهالی زمین طلب آموزش می‌کنند (شعراوی، *التفسیر*، ۱۲/۷۲۵۵).

۲-۴) تفسیر با تکیه بر سبب نزول

از میان روایات مختلف، شعراوی توجه ویژه‌ای به روایات اسباب‌نزول داشته است. وی نیز هم‌چون اغلب مفسران معتقد است خصوص سبب ملاک فهم آیه نیست و باید اصل را بر تعمیم داشتن حکم آیه در همه مصادیق گذاشت (شعراوی، *التفسیر*، ۱/۳۰۳). باین‌حال، از نگاه وی درک سبب نزول می‌تواند به فهم دقیق‌تر مراد آیه بینجامد. برای نمونه، در تفسیر «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا...» (نساء/ ۵۸) به سبب نزول آیه اشاره می‌کند و می‌گوید:

آیه درباره عثمان بن طلحه نازل شد که کلیددار کعبه بود. هنگامی که پیامبر (ص) با فتح مکه وارد این شهر شد عثمان در کعبه را بست و از پشت بام بالا رفت و از گشودن در خودداری کرد و گفت: اگر بدانم او پیامبر خداست از گشودن در امتناع نخواهم کرد. علی (ع) دستش را پیچاند و کلید را از او گرفت و در را باز کرد و رسول خدا (ص) وارد شد و دو رکعت نماز خواند. هنگامی که پیامبر (ص) از کعبه بیرون رفت، عباس از او خواست که کلید را به او بدهد و مقام کلیدداری از این پس از آن عباس باشد. این آیه نازل شد. پیامبر (ص) دستور داد که کلید را به عثمان برگردانند و او از او عذرخواهی کنند. علی (ع) به عثمان گفت: خداوند درباره تو آیه نازل کرده است و آیه را برای او خواند. عثمان اسلام آورد و جبرئیل فرود آمد و به پیامبر گفت کلیدداری کعبه در فرزندان عثمان همیشگی است (شعراوی، *التفسیر*، ۴/۲۳۴۹).

همین توجه به سبب نزول را در تفسیر آیه ۷۷ سوره آل‌عمران نیز می‌توان دید:

إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يَكْلُمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يَزَكِيهِمْ وَلَا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ».

ترجمه: کسانی که پیمان خدا و سوگندهای خود را به بهای ناچیزی می‌فروشند، آنان را در آخرت بهره‌ای نیست و خدا روز قیامت با آنان سخن نمی‌گوید و به ایشان نمی‌نگرد و پاک‌شان نمی‌گرداند و عذابی دردناک خواهند داشت.

شعراوی در توضیح این آیه بیان می‌دارد که:

گروهی در دوران فحطی نزد کعب بن اشرف یهودی آمدند و از او طلب غذا و لباس کردند. کعب به آن‌ها گفت: آیا می‌دانید این مرد رسول خدا است؟ آن‌ها گفتند بله. او گفت: من می‌خواستم به شما لباس و غذا بدهم؛ اما خدا شما را محروم کرد. آن‌ها پرسیدند: چرا خدا ما را از خیر کثیر محروم کرد؟ کعب پاسخ داد: چون شما ایمان خود را به محمد (ص) اعلام کردید. هنگامی که در این وضعیت قرار گرفتند، غذا و لباس را بر ایمان ترجیح دادند و به کعب بن اشرف گفتند: ما بر پایه کتاب‌های خود دریافته‌ایم که اشتباه کرده‌ایم و محمد (ص) رسول نیست. کعب به آن‌ها غذا و لباس داد. این‌ها کسانی هستند که آیات خدا را با قیمت اندکی، یعنی غذا و پوشاک، خریداری کردند. هرکس آیات خدا را به بهای ناچیز بخرد، یکی از احکام خدا را از بین می‌برد تا به مردم وانمود کند که مدرن است، یا مطابق با روح زمان است، یا به اولیای الهی فعلی را نسبت می‌دهد که خدا آن را تأیید نمی‌کند. بنابراین هرکسی در هر سنی و در هر مذهبی از این ادیان چنین کاری کند، آیات خدا را به بهای اندکی خریداری می‌کند و هرکس آیه‌ای از خدا را منوط به فروش کند تا قیمت آن را بگیرد مصداق حکم این آیه می‌شود. مقصود از عهد در این جا یا عهد فطرت است یا عهدی که خداوند بر اهل کتاب گرفت که اگر آن‌ها رسالت رسول خدا صلی الله علیه و آله را دریابند، پس باید اعتقاد به آن داشته باشند (شعراوی، التفسیر، ۳/۱۵۵۳).

۳. توجه شعراوی به زبان و ادبیات عرب

شعراوی که خود شاعر و خطیبی بلیغ و برجسته است بر این تأکید ویژه دارد که فهم آیات

بدون فهم زبان عربی بسیار سطحی خواهد بود (بنگرید به: شعرای، *التفسیر*، ۴/ ۲۵۱۰). چنین فهمی به نظر او زمانی برای فردی ممکن می‌شود که فراتر از فراگیری زبان عربی، در آن به قدری تسلط یابد که زبان عربی در ذهن او هم‌چون ملکه‌ای حاضر باشد. تنها هرگاه چنین شود خواهد توانست که بلاغات و اشتقاقات و استعمالات موجود در این زبان را به خوبی درک بکند (همان، ۶/ ۳۵۷۸).

۳-۱) نقد مستشرقان

شعراوی بر همین پایه معتقد است بسیاری از خطاها که مستشرقان در فهم *قرآن* دچار آن شده‌اند نتیجه همین است که زبان عربی برای ایشان هم‌چون ملکه‌ای ذهنی درنیامده است. او می‌گوید:

اگر در گفتار مستشرقان دقت کنیم در خواهیم یافت که به دلیل دارا نبودن همین ملکه فهم‌شان از آیات مختلف سطحی است و گاه نقدهای جاهلانه‌ای را به *قرآن* نسبت می‌دهند (همان، ۸/ ۵۱۲۴).

یک نمونه از این خطا به زعم شعراوی در تفسیر مستشرقان از واژه‌های غیرعربی یادشده در *قرآن* دیده می‌شود:

مستشرقان بیان کرده‌اند که اگر *قرآن* به زبان عربی مبین نازل شده است، پس علت وجود واژگان بیگانه رومی و فارسی در آن چیست؟ چرا مثلاً واژه‌های رقیم، صراط و طفقا رومی اند و واژه‌های اباریق، دینار و سجیل فارسی؟

شعراوی در پاسخ می‌گوید مستشرقان متوجه نبوده‌اند که عربی از واژگان مختلف در زبان‌های مختلف استقبال کرده است. این نتیجه اختلاط و درهم‌آمیختگی عرب‌ها با دیگر اقوام است. به مرور این الفاظ بیگانه در زبان عربی جریان یافتند و عربی شدند. ما در دوران معاصر نیز برخی کلمات را تعریب می‌کنیم؛ یعنی واژگانی از الفاظ اقوام دیگر در زبان عربی جریان می‌یابند و عرب‌ها از آن‌ها استفاده می‌کنند و بعد خودشان آن‌ها را به عربی تبدیل می‌کنند (شعراوی، *التفسیر*، ۱۱/ ۶۸۲۷). او در پاسخ‌های متعدد دیگری نیز که به مستشرقان می‌دهد بر همین ضعف و ناآگاهی از عربی تأکید می‌کند (برای نمونه، بنگرید به: همان، ۱/ ۴۱۵، ۲/ ۸۱۳، ۳/ ۱۹۱۴).

۲-۳) تفسیر لغوی

یک جلوه دیگر توجه شعراوی به ادبیات عرب را می‌توان در تحلیل‌های ریشه‌شناختی او از معنای کلمات بازشناخت. مثلاً، در تفسیر آیه «وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (بقره/ ۱۳۵) کلمه حنیف را با توجه به ریشه معنا کرده است:

حَنَفٌ به معنای تمایل و انحنا در پاهاست؛ به طوری که یک پا به پای دیگر متمایل باشد؛ مثلاً پای راست به چپ یا چپ به راست متمایل گردد. به راه راست حنیف می‌گویند؛ زیرا از راه کج و نادرست به سمت راه درست مایل است. پیامبران (ع) پس از این‌که نادرستی و گرایش به چپ و راست در جامعه رواج یابد ارسال می‌شوند تا جامعه را به راه اعتدال بازگردانند؛ زیرا تمایل از اعوجاج، اعتدال است (شعراوی، التفسیر، ۱/ ۶۰۶-۶۰۷).

در تفسیر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتُّوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهاً فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعْنَا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً» (نساء/ ۴۷) نیز «أَنْ نَطْمِسَ» را با توجه به ریشه لغت «طمس» معنا کرده است:

طمس به معنای محو و از بین بردن است. از این‌رو، طَمَسَ درباره چیزی به کار می‌رود که بعد از آن‌که یک شیء متمایز بود، محو شود (شعراوی، التفسیر، ۱/ ۲۲۸۶).

در بحث از کاربرد دیگر مشتقات همین ریشه در ذیل بحث از آیات دیگر نیز می‌گوید:

معنای طمس در این‌جا پنهان کردن ویژگی‌ها و نشانه‌های این چهره‌هاست. بنابراین این صورت‌ها یک تکه بدون پیشانی، ابرو، چشم، بینی، لب یا چانه است. پس طَمَسَ به معنای نابودی صورتی است که یک شیء در آن صورت قرار دارد (همان، ۱۰/ ۶۱۷۰).

در تفسیر آیه «وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ» (انعام/ ۱۳) نیز به معنای ریشه «سکن» اشاره می‌کند و می‌گوید مشتقات این ماده به هر دو معنای سکنا گزیدن و آرامش یافتن به کار رفته‌اند. بعد می‌افزاید که هر دو معنا در این آیه هم‌زمان موجود است (شعراوی، التفسیر، ۱/ ۶).

(۳۵۲۲)

۳-۳) استناد به اشعار عربی برای فهم بهتر آیات

شعر یکی از بارزترین مستندات مفسران برای بازنمودن معنای آیات است. از گذشته‌های دور مفسرانی مثل ابن‌عباس از آن بهره‌جسته‌اند و مفسران سرشناسی هم‌چون طبری و زمخشری نیز شواهدی فراوان از شعر شاعران را در تفسیر خود وارد کرده‌اند. شعراوی نیز که خود شاعر است و دیوانی دارد (به کوشش صائم عبدالدائم، چاپ قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۹م) و افزون‌براین شیفته شعر است (برای گزارش‌هایی در این باره، بنگرید به: خفاجی، «الشیخ شعراوی شاعراً»، ۵۲) در موارد متعددی به شعر استناد می‌کند.

برخی از این اشعار همان‌ها هستند که در کتب نحو هم‌چون شواهد کاربردها اسلوب‌های مختلف نحوی در لهجه‌های مختلف عربی یاد شده‌اند. مثلاً در تفسیر آیه «لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (اعراف/ ۲۰۴) برای بیان فرق بین «لعلّ» و «لیت» از این بیت مشهور یاد می‌کند که:

أَلَا لَيْتَ الشَّبَابِ يَعُودُ يَوْمًا
فَأُخْبِرُهُ بِمَا فَعَلَ الْمَشِيبُ.

یعنی ای کاش روزی جوانی برگردد تا به او از دوران پیری خبر دهم. بعد می‌نویسد لعلّ به آرزوی ممکن اشاره دارد؛ اما لیت برای آرزوی محال به کار می‌رود که غیرممکن و غیرقابل پیش‌بینی است: وقتی می‌خواهیم نشان دهیم که این چیزی است که دوست داریم اما می‌دانیم که غیرممکن است از لیت بهره می‌جوئیم؛ چنان‌که مثلاً وقتی آرزوی جوانی می‌کنیم نیک می‌دانیم که این آرزو تحقق نخواهد یافت. وقتی هم که از لعلّ بهره می‌جوئیم سبب آن است که تحقق آن آرزو را ممکن و شدنی می‌دانیم (شعراوی، التفسیر، ۸/ ۴۵۴۷).

در تفسیر «بَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (توبه/ ۳) نیز برای توضیح اینکه چرا برای عذاب، به جای آوردن کلمه «انذار» از بشارت استفاده شده است، باز به قول شاعر استناد می‌کند:

كَمَا أْبْرَقَتْ قَوْمًا عَطَاشًا غَمَامَةً
فَلَمَّا رَأَوْهَا أَقْسَعَتْ وَتَجَلَّتْ

ترجمه: هم‌چنان‌که ابر باران‌زایی برای تشنگان جلوه‌گری کند و چون دیدندش پنهان شود.

می‌گوید این آیه نیز، به کفار بشارت می‌دهد و ایشان انتظار خبرخوب دارند. سپس خبر بدی از عذابی که در انتظار آنهاست می‌دهد: مثل آن است که برای شخصی که از تشنگی شدید رنج می‌برد یک فنجان آب یخ بیاورند و وقتی به او رسیدند و تقریباً دهانش آب را لمس کرد، آب را روی زمین خالی کنند. این افزایش شکنجه و حسرت است. روح آن فرد ابتدا آرام و خوشحال است و سپس ناراحتی فرا می‌رسد (شعراوی، التفسیر، ۸/ ۴۸۶۸).

نتیجه

از مجموع آنچه گفته شد می‌توان دریافت شعراوی که خود حافظ قرآن و عالمی آگاه از احادیث و البته برخوردار از توان شاعری و ذوق ادبی است همین سرمایه‌ها را در تفسیر قرآن به‌کار می‌گیرد. او قرآن را هم‌چون بهترین منبع برای تبیین معنای خود آیات قرآن می‌شناسد و در کنار آن سنت نبوی (ص) را منبع محوری در تفسیر برمی‌شمارد. هم‌چنین به ضرب‌المثل‌ها و گزارش‌ها درباره سبب نزول آیات دقت می‌کند و به لغت و ریشه کلمات جایگاهی ویژه می‌دهد. افزون بر سیاق آیات، به اشعار عرب در تفسیر خود استناد می‌کند. شیوه او از این حیث شبیه غالب مفسران است؛ اما نکته‌ای هست که سبب می‌شود رویکرد او با بسیاری از مفسران دیگر متفاوت باشد: او می‌خواهد تفسیر قرآن را به خدمت اصلاح وضعیت اجتماعی مسلمانان بگیرد. همین سبب شده است که او در کنار بهره‌جویی از قرآن و حدیث هم‌چون سرمایه مشترک مسلمانان، بر استدلال با کاربرد عقل عرفی، و بر ملموس و قابل فهم کردن بیان خود با بهره‌جویی از ضرب‌المثل‌های عامه‌فهم اصرار داشته باشد.

منابع

- ١- قرآن كريم، اصل عربى؛ نيز، ترجمه محمد مهدي فولادوند، تهران، دفتر مطالعات تاريخ و معارف اسلامى، ١٤١٨ق.
- ٢- آلوسى، محمود بن عبدالله، *روح المعانى*، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤١٥ق.
- ٣- ابن حبان، محمد، *الصحيح*، بيروت، مؤسسة الرساله، ١٤١٤ق.
- ٤- ابوهلال عسكرى، حسن بن عبدالله، *جمهرة الأمثال*، بيروت، دارالجيل، ١٩٨٨م.
- ٥- باز، محمد، *محاكمة الشعراوى: الشيخ الشعراوى ما له و ما عليه*، قاهره، ١٩٩٧م.
- ٦- بخارى، محمد بن اسماعيل، *الجامع الصحيح*، دمشق، دار ابن كثير، ١٤١٤ق.
- ٧- بيومى، محمدرجب، *محمد متولى شعراوى*، قاهره، دار التراث الاسلامى، ١٩٩٠م.
- ٨- تندى، محمدامين ابراهيم، *اضواء على خواطر شعراوى*، قاهره، مكتبة التراث.
- ٩- خفاجى، محمد عبدالمنعم، «الشيخ شعراوى شاعراً»، *الأهرام*، شماره ٧٤١، ١٩٩٨م.
- ١٠- ذهبى، محمد حسين، *التفسير و المفسرون*، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٩٧٦م.
- ١١- رضايى اصفهانى، محمدعلى، *منطق تفسير قرآن*، قم، جامعة المصطفى، ١٣٩٥ش.
- ١٢- زعفرانى زاده، سعيد، «شعراوى، محمد متولى»، *دانشنامه جهان اسلام*، جلد ٢٧، تهران، بنياد دائرة المعارف اسلامى، ١٣٩٨ش.
- ١٣- سيوطى، عبدالرحمان بن ابى بكر، *الدر المنثور*، قم، كتابخانه مرعى، ١٤٠٤ق.
- ١٤- شعراوى، محمد متولى، *التفسير*، بيروت، اخبار اليوم، ١٩٩١م.
- ١٥- محمد صالح، عبدالقادر، *التفسير و المفسرون فى العصر الحديث*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامى رضوى، ٢٠٠٣م.
- ١٦- مسلم بن حجاج، *الصحيح*، بيروت، دار احياء التراث العربى.
- ١٧- نسائى، احمد بن شعيب، *السنن*، حلب، مكتب المطبوعات الإسلاميه، ١٤٠٦ق.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*, Original Arabic, And also the persian translation by Muḥammad Mahdī Fūlādvand, Tehrān, History Studies and Islamic Cognitions Office, 1418 AH.
2. Ābu Hilāl 'Askarī, Ḥasan b. 'Abdullāh, *Jumbura al-'Amthāl*, Beirut, Dāral Jeil, 1988.
3. Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abd Allāh, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Beirut, Dārul Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 AH.
4. Bayyūmī, Muḥammad Rajab, *Muḥammad Metwallī al-Sha'rawī: Jawla fī Fekriḥ al-Fasiḥ*, Ciro, Dār al-Tūrāth al-Islāmī, 1990.
5. Bāz, Muḥammad, *Muḥākama al-Sha'rawī: al-Shaykh al-Sha'rawī mā lab wa mā ā'layb*, Cairo, 1997.
6. Būkhārī, Muḥammad b. Ismā'iel, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Damascus, Dār Ibn Kathīr, 1414 AH.
7. Ibn Ḥibbān, Muḥammad, *al-Ṣaḥīḥ*, Beirut, Al-Risālah Foundation, 1414 AH.
8. Khafājī, Muḥammad 'Ābd al-mun'im, "*Al-Shaykh Sha'rawī Shā'iran*", Al-Ahrām, Number 741, 1998.
9. Muḥammad Ṣāliḥ, 'Ābd al-Qādir, *al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn fī al-'Āsre al-Ḥadīth*, Mashhad, Raḍawī Islamic Sciences University, 2003.
10. Muḥlīm b. Ḥajjāj, *al-Ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Ābdulbāqī, Beirut, Dār Ihyā' at-Turāth al-'Ārabī
11. Nasa'ī, Aḥmad b. Shu'ayb, *al-Sunan*, Beirut, Maktab Maṭbū'āt al-Islāmīyya, 1411 AH.
12. Reḍāyī Isfahanī, Muḥammad 'Ālī, *Mantiq Tafsīr Qur'an*, Qom, Jmeatul Mustafā, 1395 SAH.
13. Sha'rawī, Muḥammad Mutawallī, *Al-Tafsīr*, Beirut, Akhbār al-Yawm, 1991.
14. Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān b. AbīBakr, "*al-Durr al-Muntbūr*", Qom, Mar'āashī library, 1404 AH.
15. Tandī, Muḥammad Amīn Ibrāhīm, *Aḍwā' Alā Khawātir Sha'rawī wa Manbajub fī Tafsīr al-Qur'an*, Cairo, Maktabato turāth, 1990.
16. Za'farānīzāde, Sa'id, "*Sha'rawī, Muḥammad Metwallī*", The

Encyclopedia of the Islamic World, Volume 27, Tehrān, The Encyclopedia of the Islamic Foundation, 1398 SAH.

- 17- Zahabī, Muḥammad b. Ḥusayn, *al-Tafsīr wa al-Mufasserun*, Beirut, Dār Ihyā' at-Turāth al-‘Arabī, 1976.



**Semmiannual Journal of
Critical Studies on the Quranic Exegesis**
vol. 2, year 1, winter 2021



Licensee: University of Holy Quran Sciences and Education

Responsible manager: Mohsen Deymekar Garrab

Editor: Hassan Naghizadeh

Deputy Editor-in-Chief and Scientific and Literary Editor: Hamed Khani (Farhang Mehrvash)

Editor of English Abstracts of Articles: Mehdi Habibollahi

Transliteration of Latin sources: Seyedeh Farnaz Ittihad

Executive Director: Seyed Hassan Mousavi

Address:

Faculty of Holy Quran Sciences and Education, 33 Sanabad street, Mashhad, Iran.

Phone: 38449600 (051) - Internal 30

Email: pnat@quran.ac.ir

Web adress: <http://naghdeara.quran.ac.ir>

Publisher:

University of Holy Quran Sciences and Education (Mashhad Faculty of Quranic Sciences)

Lithography, printing and binding:

Publications of the University of Holy Quran Sciences and Education.

International Standard Issue of the Journal:

Printed edition: 2783-5294

Electronic edition: 2783-5308

Price: 400'000 Rials.