

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ

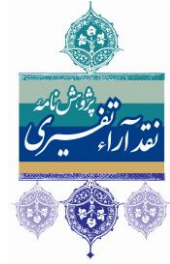


دوفصلنامه علمی

پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری

شماره پیاپی ششم، سال سوم، دوره دوم

زمستان ۱۴۰۱ش



صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

مدیر مسئول: محسن دیمه‌کار گراب

سرمدیر: مهدی ابراهیمی

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

ویراستار چکیده انگلیسی مقالات و آوانگار منابع لاتین: سیده‌فرناز اتحاد

مدیر اجرایی: سیدحسن موسوی

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

تلفن: ۳۸۴۴۹۶۰۰ (۰۵۱) - 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: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

بها: ۴۰۰٬۰۰۰ ریال.

هیأت تحریریه

مهدی ابراهیمی، استاد گروه معارف، دانشگاه علوم پزشکی مشهد.
مرتضی ایروانی نجفی، استاد دانشگاه فردوسی مشهد.
علی اکبر بابایی، استاد گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم.
حامد خانی (فرهنگ مهرش)، دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد گرگان.
محسن دیمه‌کار گزّاب، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد.
محمدباقر سعیدی روشن، استاد گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم.
الهه شاه‌پسند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد.
سید محمود طیب‌حسینی، استاد گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم.
علی غضنفری، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی تهران.

مشاوران علمی

زهره اخوان مقدم، عباس اسماعیلی‌زاده، سیدعبدالرسول حسینی‌زاده، بی‌بی‌حکیمه حسینی حکمت، حسن خرقانی، محمدعلی رضایی کرمانی نسب‌پور، علی نصیری، حسن نقی‌زاده و مجتبی نوروزی.

همکاران این شماره در داوری مقالات

مهدی ابراهیمی، زهره اخوان مقدم، مهدی حبیب‌اللهی، بی‌بی‌حکیمه حسینی حکمت، سیدعبدالرسول حسینی‌زاده، حسین خوشدل مفرد، قاسم درزی، محسن رجبی، مرتضی سلمان‌نژاد، الهه شاه‌پسند، سید محمود طیب‌حسینی، محمد عترت‌دوست، محسن دیمه‌کار گزّاب، زهرا محققیان، مجید معارف، فرهنگ مهرش، یحیی میرحسینی، مجتبی نوروزی، و مریم ولایتی کبابیان.

پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:



گوگل اسکالر <<https://scholar.google.com>>



پایگاه مجلات تخصصی نور <<https://www.noormags.ir>>



پایگاه اطلاعات نشریات کشور <<https://www.magiran.com>>



سیویلیکا <<https://civilica.com>>



پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی <<https://www.sid.ir>>



سامانه مدیریت نشریات علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم <<http://journals.quran.ac.ir>>



پرتال جامع علوم انسانی <<http://ensani.ir>>

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.

براین پایه، 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 علم‌النفس، زبان‌شناسی، علم‌الاجتماع، جغرافیا...)) - برپایه رویکردها و روش‌های نوین بازخوانی و نقد آراء در دانش‌های مختلف؛ (۲) کاربردی‌سازی مطالعات قرآنی با پدید آوردن بازمینه 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 فایلی 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 مُشمَل خواهد بود بر عنوان، چکیده، کلیدواژه‌ها، درآمد، طرح مسئله، بدنه مقاله، نتیجه، و منابع.

چکیده در بردارنده 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 توضیح مفاهیم بنیادین بحث در ضمن توضیح زمینه و ضرورت و جایگاه بحث.

طرح مسئله مروری است فشرده و دسته‌بندی‌شده بر آن‌چه تا به حال در باره موضوع زمینه بحث گفته‌اند، اشکالات آن دیدگاه‌ها و ابهامات باقی‌مانده، سؤالاتی از میان آن ابهام‌ها که در

این مطالعه قرار است برای‌شان پاسخ یافت، و مراحل‌ی که باید پیاپی بدین منظور در بخش‌های بعدی (بدنه مقاله) دنبال شود.

بدنه مقاله دربردارنده حداقل سه و حداکثر چهار بخش با حجم‌های متوازن است که هر یک دربردارنده حداقل سه و حداکثر 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 مقاله، نام و سمت مؤلفان، چکیده، کلیدواژه‌ها، و منابع نیز به انگلیسی ترجمه، و در قالب فایل‌ی جداگانه در سامانه ارسال شوند.

ب) شیوه ارجاع‌دهی

ارجاعات برپایه بومی‌سازی 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 اشهر مؤلف، نام اشهر اثر، جلد و صفحه مورد نظر را مطابق این الگو بیان می‌کند: (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۳۵). اسم اشهر کتاب و نام مجله باید با حروف درشت و کج نوشته شود و نام مقاله‌ها داخل گیومه بیاید. 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 در پاورقی می‌آید (به ارجاعات پایین همین صفحه و پاورقی‌های‌شان توجه کنید)، و شماره جلد و صفحه نیز به ترتیب با حروف رومی و اعداد لاتین درج می‌شود؛ مثلاً می‌نویسیم:

(نولدکه، *تاریخ قرآن*، 154/ II؛ شاخت، «مالک بن انس»، 187-190).

1. Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*.
2. Schacht, "Mālik b. Anas".

خواننده از روی اعداد لاتین و نام مؤلف و اثر به زبان اصلی در پاورقی درمی‌یابد که باید مشخصات منبع را در منابع لاتین بجوید. منابع لاتین و امثال آن‌ها بعد از منابع فارسی و عربی، و قبل از آوانگاری عموم منابع با خط لاتین (بیبلیوگرافی^۱) درج می‌شوند. ارجاع در منابع پایانی مقاله چنین است: مشخصات مؤلف (نام اَشْهَرِ مؤلف، نام مؤلف)، مشخصات اثر (نام کتاب با حروف درشت و کج یا نام مقاله داخل گیومه، ویرگول، نام کتاب یا مجله حاوی آن مقاله با حروف درشت و کج)، مشخصات مترجم یا مُصَحِّح اثر (دقیقاً با این الگو: ترجمه احمد آرام، یا به‌کوشش علی‌اکبر 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 جِسْم لا کَالْجِسام»، *تراثنا*، سال دهم، شماره ۱۹، بهار ۱۴۱۰ق.

- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر، *بُعْیَةُ الوُعَات*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت/صیدا، المكتبة العصرية، ۱۹۶۴م.

نام اَشْهَرِ مؤلفان و کتاب‌ها را باید بر اساس شیوه‌ی یادکرد مؤلف در اغلب آثار یا مراجعه به‌کتاب اعلام و دائرةالمعارف‌ها بازشناخت و لزوماً عنوان پشت جلد اثر صحیح نیست. مثلاً، نام اشهر محمدحسن نجفی، «صاحب‌جواهر» است، یا گرچه مؤلف کتاب *فقیه مَن لا یَحْضُرُهُ الفقیه* در سده‌های متأخر به‌نام «شیخ صدوق» نیز شناخته می‌شود، نام اَشْهَرِ وی و ضبط آثاری همچون *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* «ابن بابویه»، و نام اشهر خود کتاب نیز *مَن لا یَحْضُرُهُ الفقیه* است. اگر مؤلفی به‌چند 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 امضاء شده 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 می‌سنجد 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 جلسه اعضای هیأت تحریریه به بحث گذاشته خواهد شد. پذیرش مقاله مشروط به تأیید هیأت تحریریه است. هیأت تحریریه مقاله‌ها را در سه سطح پژوهشی، ترویجی و مروری قابل نشر خواهند شناخت.

پس از تأیید هیأت تحریریه و تعیین سطح آن 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 پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری مستلزم پذیرش نقش ویراستاران در بهبود کیفیت مقاله، و ورود به کاری گروهی است. البته نشر نهایی مقاله تنها با تأیید نسخه نهایی از جانب مؤلف و ویراستار ممکن خواهد بود. مقالات پذیرفته در سامانه مجله بارگذاری خواهند شد و عنوان و چکیده و کلیدواژه‌های‌شان پیش از انتشار نهایی قابل دست‌رسی خواهد بود.

مراحل مختلف گردش کار و پذیرش مقالات در پایگاه اینترنتی مجله با فلودیاگرامی نمایش داده شده است. نیز، شیوه‌نامه تفصیلی نگارش مقاله، نمونه مقاله صفحه‌آرایی شده طبق شیوه‌نامه، فونت‌های لازم برای حروف چینی و صفحه‌آرایی، و توضیحات تکمیلی فراوان دیگر در وب‌گاه مجله^۱ دست‌یافتنی است.


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

فهرست مقالات

- ۱۱ تفسیر حکیم ترمذی از مفهوم قرآنی قلب/ بگم عقبه
- ۴۱ تحلیل آراء و روایات تفسیری ابوهریره/ مرتضی اوحدی و حبیب‌الله حلیمی جلودار
- ۶۷ روش دروزه در تفسیر قصص قرآن... / محمد عترت‌دوست
- ۹۱ سطوح فهم در تفسیر قرآن کریم... / مهدی فرامرزی پلنگر و عباس اسکونیان
- ۱۲۳ کاربردهای حکمت در علوم اسلامی... / غلام‌رضا بخشی‌زاده چنار و حامد خانی (فرهنگ مهرش)
- ۱۵۹ ارزیابی دیدگاه مفسران در باره علل تأخیر نزول آیه وضو/ سیدمحمود طیب‌حسینی و علی بدری
- ۱۷۷ نقد آراء تفسیری طباطبایی در تفسیر نمونه/ امان‌اله ناصری کریموند و دیگران
- ۱۹۹ رویارویی یوسف (ع) با زلیخا و زنان مصر... / مرتضی سلطانی
- ۲۲۱ روش تفسیری احمد خلیلی در جواهرالتفسیر/ بتول باقری و حسین خوشدل مفرد
- ۲۳۹ نقد مبانی تفسیر نمونه در رویارویی با علوم تجربی جدید/ حسن زرنوشه فراهانی و صابر خلیلی
- ۲۶۵ معجزات پیامبران در تفسیر المنار: بررسی و نقد/ ساره تافرد و علی‌اکبر کلاتری
- ۲۸۵ نقدهای تسنیم در آیه ولایت بر مفاتیح الغیب... / حمید محمدی و احمد زارع زردینی

Al-Ḥakīm al-Tirmidhī's Interpretation of Quranic Content of 'Al-Qalb' (the Heart)



Bagom, Aghabe 

PhD graduated of Quranic Sciences and Hadith, Gorgan Branch,
Islamic Azad University, Gorgan, Iran (bagomaghabeh@yahoo.com)

Abstract

Al-Ḥakīm al-Tirmidhī explains Quranic concepts in many places in his works. One of these concepts is the heart. He considers the heart as one of the organs of the body, and sometimes he calls it an organ and sometimes it is called a part of body, he places it next to other organs, he talks about its interactions with other organs, and he explains different human behaviors based on the different states of their heart. Sometimes, for such a heart, organs such as eyes, ears, blood vessels, knots, and lust are considered, he explains how Satan finds his way into the heart through his entry into the heart vessels, and he gives other attributes to the heart which are, at least from the dominant view of the commentators of the Qur'an, descriptions of a nature other than the organ of heart. The sum of these descriptions has made it difficult to understand al-Ḥakīm al-Tirmidhī's mental picture of the Quranic concept of heart. In this study, by reviewing and categorizing his scattered explanations, we should reread his understanding of this concept from the heart. The hypothesis of this study is that Al-Ḥakīm al-Tirmidhī attributed immaterial effects such as light, knowledge, wisdom, emotional states and the like to the human physical heart, and explained all these attributes based on his medical knowledge about the human heart as an Iranian Ḥakīm.

Keywords: Heart, Fu'ād, ego, knowledge, Inshirāh al-Ṣadr, Ḍayq al-Ṣadr.

Original Research


Received: 17/ 2/ 2023, accepted: 14/ 3/ 2023, and published: 16/ 3/ 2023, Pages: 11-40.

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>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.1.6

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



تفسیر حکیم ترمذی از مفهوم قرآنی قلب

بگم عقبه ^{ID}

دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد گرگان،
دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران (bagomaghabeh@yahoo.com)

چکیده

حکیم ترمذی در جای‌جای آثارش به تبیین مفاهیم قرآنی می‌پردازد. یکی از این مفاهیم قلب است. وی قلب را به مثابه اندامی از اندام‌های بدن می‌انگارد و گاه بضعه و گاه مُضَعَه لقب می‌دهد، در کنار دیگر اندام‌ها می‌نشانند، از تعاملات آن با دیگر جوارح سخن می‌گوید و رفتارهای مختلف انسان را هم برپایه وضعیت‌های مختلف قلبش تبیین می‌کند. گاه نیز برای همین قلب اندامی اعضائی هم‌چون چشم، گوش، عروق، عَقد، و شهوت قائل می‌شود، به تبیین شیوه راه یافتن شیطان در قلب از طریق ورودش به عروق قلب می‌پردازد، و اوصافی دیگر به قلب می‌دهد که دست‌کم از نگاه غالب مفسران قرآن توصیفات ماهیتی غیر از قلب اندامی اند. مجموع این توصیفات فهم تصویر ذهنی حکیم ترمذی از مفهوم قرآنی قلب را دشوار کرده است. بناست که در این مطالعه با مرور و دسته‌بندی تبیین‌های پراکنده او از قلب درک وی از این مفهوم را بازخوانی کنیم. فرضیه این مطالعه آن است که حکیم ترمذی عوارضی غیرمادی اعم از نور، معرفت، علم، حکمت، حالات نفسانی و امثال آن‌ها را به همین قلب جسمانی منتسب کرده، و مجموع این اوصاف را برپایه دیدگاه‌های طبّی خویش درباره قلب انسان به مثابه یک حکیم تبیین نموده است.

کلیدواژه‌ها: قلب، فؤاد، نفس، معرفت، ضیق صدر، انشراح صدر.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۸ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۳ش، نشر: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ش، صفحه ۱۱ تا ۴۰.

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>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.1.6

درآمد

واژه قلب ۱۳۲ بار در قرآن کریم به کار رفته است (عبدالباقی، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن، ۵۴۹-۵۵۱). در قرآن طیف گسترده‌ای از افعال یا انفعالات به قلب منتسب شده است: تعقل با قلب صورت می‌گیرد (حج/ ۴۶)، قلب مرکز شکل‌گیری احساسات و انگیزه‌ها و رفتارها معرفی می‌شود (برای نمونه، بنگرید به: آل عمران/ ۱۵۹)، یا از کوری قلب، در پرده بودنش، و مهر خوردن بر آن سخن می‌رود (برای نمونه، بنگرید به: بقره/ ۸۸). این شواهد سبب شده است که مفسران از دیرباز مفهوم قرآنی قلب را به شیوه‌های مختلفی تفسیر کنند (مثلاً بنگرید به: غزالی، احیاء علوم الدین، ۳/ ۳-۵).

در دوران معاصر مطالعات گسترده‌ای درباره مفهوم قلب در قرآن انجام شده است. در این مطالعات برخی بر این تأکید ورزیده‌اند که مراد از قلب مذکور در قرآن روح و ساحت معنوی (رستمی‌زاده، «رابطه فکر و قلب با فهم قرآن»، ۵۴-۵۸)، یا همان نفس انسان (دهقان‌پور، «ماهیت، عوامل و آثار قساوت قلب از دیدگاه قرآن»، ۵۴؛ قراباغی، «اسباب قساوت قلب از منظر قرآن و حدیث»، ۱۰) است. برخی نیز به گفتارهای دانشمندانی استناد کرده‌اند که مغز را مرکز تفکر می‌نمایانند، و بر این تأکید نموده‌اند که در قلب هم سلول‌های عصبی فراوان موجود است و چه بسا اشارات قرآن به وقوع عمل ادراک در قلب انسان به همین واقعیت راجع است (احمدی، «رمز و راز واژه قلب در قرآن»، ۱۱۷).

این تفسیرها از مفاهیم یادشده غالباً بر مطالعه و تحلیل تاریخی معنای واژه‌ها در عصر نزول و سیر تحول تدریجی معنای اصطلاحات در فرهنگ اسلامی بنا نشده‌اند. افزون بر ابهام یادشده در معنای تعبیر قرآنی قلب، ارتباط آن در قرآن با مفاهیم دیگری همچون صدر (نحل/ ۱۰۶)؛ فؤاد (اسراء/ ۳۶؛ قصص/ ۱۰)، و نفس (نساء/ ۶۵؛ یوسف/ ۵۳) نیز مبهم به نظر می‌رسد. برخی این‌ها را مترادف انگاشته (مقاتل، التفسیر، ۲/ ۳۸، ۱۵۳، ۲۵۷؛ ابن‌ابی‌حاتم، التفسیر، ۴/ ۱۳۷۳)، و برخی نیز میان‌شان فرق نهاده‌اند (بیان الفرق...، سراسر اثر؛ نیز بنگرید به: حسن‌زاده، «معناشناسی فؤاد در قرآن»، ۱۲۶).

طرح مسئله

حکیم ترمذی (زنده از حدود ۲۲۰- حدود ۳۰۰ ق)، فقیه، محدث، و مفسر بزرگ مسلمان و از پایه‌گذاران تصوف نظری است. وی به داشتن آموزه‌های اثرگذار در تاریخ اندیشه‌های اسلامی شناخته می‌شود. گفته‌اند وی در رویکردش به تفسیر قرآن بیش از هر چیز در جست‌وجوی حکمت است؛ حکمتی که به پاکی قلب اشخاص بینجامد و این‌گونه، در سلوک معنوی افراد را به کمال اخلاقی برساند (مهروش، «مبانی نظریه تفسیری حکیم ترمذی»، ۱۳۱). حکیم ترمذی در جست‌وجوی چنین حکمتی به ضرورت شناخت انسان توجه ویژه نشان داده، و بحث‌های پردامنه و منسجمی را در آثار متعدد خویش درباره ربط میان حکومت، معرفت، ولایت، و ابعاد وجودی انسان مطرح کرده است (پاکتچی، «انسان‌شناسی حکیم ترمذی»، ۷۸).

از مباحث پردامنه در آثار حکیم ترمذی نحوه تعامل نفس، روح، قلب، صدر (سینه)، فؤاد، کبد، طحال، ریه‌ها، کلیه‌ها، و دیگر اعضاء بدن انسان است. او گاه از قلب همچون بضعه‌ای از گوشت یاد می‌کند که در جوف بضعه‌ای دیگر با نام فؤاد قرار گرفته است (برای نمونه، بنگرید به: حکیم ترمذی، *ادب النفس*، ۵۲). وی قلب را پادشاه، و اعضاء بدن را بندگان وی می‌شناساند و اصل ۲۲۰ از کتاب *نوادر الاصول* خود را هم به توضیح همین معنا اختصاص می‌دهد. برپایه توضیحات وی در آثار مختلفش، هر عضوی از اعضاء انسان به مشیت قلب کار می‌کند (حکیم ترمذی، *نوادر الاصول*، ۳/ ۴۵)؛ چنان‌که هرگاه قلب انسان به چیزی تمایل یابد بدنش به همان متمایل می‌شود (همان، ۳/ ۱۶۸-۱۶۹، ۲۵۸)؛ اما قلب خود برپایه مشیت خدا کار می‌کند؛ زیرا خدا قلب را به غیر خود واگذار نکرده است (حکیم ترمذی، *نوادر الاصول*، ۳/ ۴۵-۵۳). قلب در دست خدا ست و قرآن که می‌گوید «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ» (حجر/ ۴۲) به همین اشاره دارد که ابلیس را بر قلب‌ها سلطه نیست (حکیم ترمذی، *غور الامور*، ۶۱). وی جای دیگری براساس روایتی نبوی می‌گوید قلب دارای دو چشم و دو گوش است (همان، ۱/ ۶۷)؛ تعبیری که دست‌کم در نگاه اول به نظر می‌رسد نوعی مجازگویی است و مراد از آن برخورداری قلب اندامی از این اجزاء نمی‌تواند باشد. با این حال،

حکیم ترمذی همین بیان را مکرراً برای توصیف نحوه عمل کرد قلب اندامی به کار می‌گیرد (مثلاً بنگرید به: همان‌جا).

از آن سو، موارد کاربرد قلب در مقام تقابل با بدن هم در آثار او دیده می‌شوند؛ مثل وقتی که ندامت را به معنای ماندن قلب کسی پیش خدا (همو، *نوادر الاصول*، ۲/ ۱۱۰-۱۱۱)، یا تَوَسُّم (حجر/ ۷۵) - به معنای نوعی پیش‌گویی با رفتارهایی از جمله دیدن آینده افراد هنگام نظر به چهره ایشان - را نتیجه سوار شدن قلب بر مرکبی از نور خدا (همان، ۳/ ۸۶-۸۸) می‌نمایاند. از همین قبیل است وقتی که در توضیح شیوه صبر، میان صبر قلب و صبر اندام‌ها فرق می‌گزارد و می‌گوید برخی با قلب و جوارح خود صبر می‌کنند؛ به نحوی که قلب از پروردگارش راضی، و جوارح از معصیت محفوظ است (همان، ۲/ ۲۹۰، ۳۰۳، ۳۱۶). مثال دیگر از این بیان‌ها توضیح وی درباره تفاوت حیات قلب و جسد مؤمنان و کافران است: قلب کافر مُرده است هر چند جسدش زنده باشد؛ اما مؤمن هم‌زمان قلب و جسدش زنده‌اند (همان، ۴/ ۲۲۱).

این‌گونه، با مرور آثار حکیم ترمذی نمی‌توان به سادگی دریافت که تعبیر قرآنی قلب از نگاه او آیا به اندام گوشتی اشاره دارد یا به ساحت غیرمادی وجود انسان. عین همین ابهام‌ها البته درباره درک او از برخی مفاهیم دیگر هم چون روح، نفس فؤاد و صدر نیز مطرح است. خاصه باید به این توجه کرد که وی این اصطلاحات را در دورانی به کار می‌برد که هنوز فیلسوفان مسلمان به معنایی اجماعی و تثبیت‌شده برای آن‌ها نرسیده بودند. براین پایه، لازم است که در حمل این اصطلاحات بر معناهایی که در ادوار متأخرتر فرهنگ اسلامی و خاصه در میان فیلسوفان مسلمان رواج یافته‌اند احتیاط شود.

در این مطالعه بنا داریم با مروری بر آراء تفسیری پراکنده وی به درک او از قلب دست یابیم. می‌خواهیم بدانیم از نگاه حکیم ترمذی اولاً، ماهیت قلب چیست: آیا قلب در اصطلاح وی عضوی از اعضاء ساحت مادی و جسمانی انسان تلقی می‌شود یا تعبیری برای اشاره به ساحت غیرمادی انسان است یا باید بسته به بافت کلام در هر جایی آن را بر معنایی متفاوت حمل کرد؛ ثانیاً، رابطه قلب انسان با ساحت غیرمادی و قوای مختلف وجود انسان از دید حکیم ترمذی چه‌گونه توصیف شده است؛ ثالثاً، عوارض وجودی قلب انسان چیست و چه تحولات و تغییراتی در آن، و هریک نیز متأثر از چه عواملی روی می‌تواند بدهد.

۱. ماهیت قلب

در کوشش برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های یادشده لازم است نخست شواهد کاربردهای قلب در آثار حکیم ترمذی را مرور کنیم؛ خاصه در بافت‌هایی که از قلب در مقام تقابل با بدن یا در مقام توضیح جایگاه آن در بدن سخنی رفته است.

۱-۱ اجزاء قلب

حکیم ترمذی برای قلب اجزائی برمی‌شمرد. وی می‌گوید قلب قطعه‌ای از گوشت است که در جوف قطعه‌ای دیگر که فؤاد نامیده می‌شود جای دارد. قلب و فؤاد دو قطعه اند که یکی ظاهر و دیگری باطن است (حکیم ترمذی، *نوادرالاصول*، ۲/ ۶۲، ۲۵۶، ۳/ ۵۸؛ برای نمونه مشابه، بنگرید به: همان، ۴/ ۱۲۰). قلب و فؤاد قرین یکدیگر اند (همان، ۳/ ۲۲۰). فؤاد غشاء یا همان پرده روی قلب است که دو گوش، دو چشم و یک باب دارد و قلب در جوف آن قرار می‌گیرد؛ گویی فؤاد پیراهن قلب است (حکیم ترمذی، *الفروق*، ۷۳). این دو را به جهت التزاق‌شان به هم دیگر و هم‌راهی‌شان در امور می‌توان به اسم هم‌دیگر نامید؛ چنان‌که می‌توان دو تعبیر قلب و فؤاد را به جای هم به کار برد (حکیم ترمذی، *ریاضة النفس*، ۳۰-۳۱؛ برای عبارات مشابه، بنگرید به: همو، *منازل القربه*، ۸۶-۸۷؛ همو، *المسائل المکنونه*، ۵۸)

ظاهراً حکیم ترمذی خود نیز در مواضعی میان قلب و فؤاد فرق نمی‌گزارد. مثلاً در جایی می‌گوید که قلب دو چشم، دو گوش، و یک باب دارد و صدر (سینه) منزل آن است (حکیم ترمذی، *ادب النفس*، ۵۲). این‌گونه، اجزائی را که در عبارات پیش‌گفته به فؤاد منتسب کرده است هم‌چون اجزاء قلب یاد می‌کند. حکیم ترمذی در جای دیگر صورت‌بندی پیچیده‌تری از اجزاء قلب — یا شاید اجزائی که قلب هم یکی از آنهاست — ارائه می‌دهد: درونی‌ترین لایه درون سینه انسان لُبّاب است، روی آن حَبَّةُ القلب قرار دارد، روی آن شَغاف، روی آن قلب، روی آن غِلاف، روی آن ضمیر، و روی آن فؤاد کشیده شده است؛ چنان‌که هریک از این‌ها را می‌توان به منزله قلب دیگری انگاشت. وی هریک از رفتار و احوال انسان را به یکی از این لایه‌ها نسبت می‌دهد (حکیم ترمذی، *غور الامور*، ۲۹-۳۰).

وی در سخن از چشم، گوش و بَصَرِ قلب می‌گوید از میان همهٔ اَحشاء — یا همان اندام‌های

درونی انسان — خدا به قلب او دو چشم عطا کرده است که بر فؤادش جا دارند. خدا در دو چشم قلب انسان «بَصَر» یا به عبارت دیگر، نور بصیرتی قرار داده است که باطن امور و غائب اوقات را می‌تواند معاینه و مشاهده کند. نیز، به قلب سمعی داده است که با آن کلام خدا را می‌شنود (حکیم ترمذی، *منازل القربة*، ۸۶؛ همو، *نوادر الاصول*، ۱/ ۶۷، ۸۹).

بَصَر یا همان نور بصیرت قلب افزون بر آگاهی بخشی از بواطن امور دنیا می‌تواند برای افراد راهی به سوی خدا نیز بگشاید (حکیم ترمذی، *نوادر الاصول*، ۴/ ۱۰۵)؛ زیرا که خدا خود نور است و قلب می‌تواند از چنین نوری پر شود (همان، ۳/ ۸۸؛ قس: نور/ ۳۵). درکل به باور او فهم انسان چیزی از جنس نور است که بر قلب عارض می‌شود و با تابیدنش بر قلب، بَصَر قلب را می‌گشاید (حکیم ترمذی، *نوادر الاصول*، ۱/ ۱۳۶)؛ لابد — مطابق دیدگاه قدما که باور داشتند رؤیت وقتی روی می‌دهد که نور از چشم به اجسام برسد — به این معنا که با گشوده شدن بصر قلب، نور یا همان بَصَر قلب به امور عارض شده می‌افتد و این‌گونه انسان به فهم دست پیدا می‌کند.

خداوند نورهای مختلفی دارد که بر قلب می‌تاباند و اگر چشم‌های قلب گشوده باشند این نورها — یا درواقع، معرفت‌ها — در قلب راه پیدا می‌کنند: نور عقل، نور عظمت خدا، نور رحمت خدا، نور یقین و جز آن‌ها (برای انوار مختلف، بنگرید به: حکیم ترمذی، *غور الامور*، ۱۱۲-۱۱۳). دست‌یابی به یقین یعنی مرتبه بالای فهم نیز تنها با بهره‌جویی از ابصار قلوب، یعنی لابد با راه‌یابی انوار مختلف به قلب، امکان‌پذیر است (همان، ۱/ ۱۸۹).

از اجزاء دیگر قلب وتین یا همان رگ قلب است. حکیم ترمذی آن را نیاط (آونگ) قلب می‌خواند؛ گویی این رگ طنابی است که قلب را از آن آویخته‌اند. او می‌گوید روح — یا همان توان حرکت و قوه حیات (بنگرید به: بخش ۲) — گرچه در دماغ انسان جای دارد، ولی به همین وتین قلب آویخته شده است (همان، ۳/ ۱۰۱، ۴/ ۱۸۰). به بیان دیگر، رگ قلب در حکم افسار برای روح است (حکیم ترمذی، *ریاضة النفس*، ۳۱) و اگر بند این رگ باز شود روح یا همان توان حرکت از دست خواهد رفت و فرد خواهد مُرد. به باور او، روح یا همان توان حرکت و قوه حیات از همین رگ قلب است که به سراسر بدن رسانده می‌شود (همان، ۳/ ۱۰۱، ۴/ ۱۸۰). هرگاه این قوه حرکت و حیات یا همان روح در فردی افزایش یابد، قلبش هم در کارها تواناتر

می‌شود (همو، *نوادراصول*، ۴/۱۰۵).

افزون بر این‌ها، به نظر حکیم ترمذی قلب گره‌هایی نیز دارد که با آن‌ها محکم بسته می‌شود و در جای خود می‌ماند یا اگر در آن‌ها خللی افتد به لرزش درمی‌آید. حکیم ترمذی از آن گره‌ها با تعبیر «عُقَدُ الْقَلْبِ» یاد می‌کند. وی می‌گوید ایمان این گره‌ها را محکم می‌کند و این‌گونه، موجب تقویت ضمیر، و در نتیجه راسخ شدن عزم فرد می‌شود (همان، ۳/۱۶۹).

۲-۱) قلب هم‌چون عاملی مؤثر بر رفتار

حکیم ترمذی رفتار انسان را هم‌چون یک نظام حکومتی پادشاهی بازمی‌نمایاند که دارای خزانه و فرماندهان و رَعِیَّتِی است: قَلْبُ آن پادشاه، و جوفِ قلب خزانه‌ای است که در آن گنج‌های معرفت جای دارند. فرماندهان پادشاه نیز همان دو چشم قلب هستند که روی فؤاد یعنی پرده دربرگیرنده قلب قرار دارند. عقل هم وزیر این پادشاه است و چشمان قلب تنها با تابیدن پرتو عقل می‌تواند ببیند. اعضاء بدن هم رَعِیَّت و نواحی تحت فرمان پادشاه اند. صدر نیز آرگ پادشاهی قلب است (حکیم ترمذی، *نوادراصول*، ۴/۴۰).

به باور وی، سبب آن‌که قلب را قلب می‌نامند همین است که قدرت تَقَلُّب یعنی متحول شدن را دارد. خدا قلب را برای خدمت‌گزاری آفریده است و از همین رو ست که قلب به اذن مُقَلَّبِ آن یعنی خدا تقلب دارد و دچار تحول می‌شود. خدا هرکس را که برای خدمت به خود آفریده باشد دارای قلب می‌گرداند؛ زیرا هر خدمتی مستلزم برخورداری از وضعیت خاصی است که با تقلب قلب حاصل می‌شود (حکیم ترمذی، *منازل القربه*، ۸۷، ۸۸؛ همو، *المسائل المکنونه*، ۵۹).

این تحول در اثر تابیدن سه نور مختلف در قلب روی می‌دهد: نور معرفت و علم و عهد. نور «حیاتِ بالله» پیش‌تر در قلب قرارداد شده است و با همین نور است که سه نور دیگر به قلب می‌رسند (همو، *منازل القربه*، ۸۷). این‌گونه، بر پایه تبیین حکیم ترمذی قلب معدن نور است و از این بابت آن را به «خُبْرِ فَنید» یا نان آتش دیده و بریان تشبیه می‌کند. وی می‌گوید نوری که در قلب است رَبِّش را می‌شناسد؛ زیرا آن نور نور رب است (همو، *ادب النفس*، ۵۲). وی بخشی از قلب را که دریافت‌کننده نور خداست حَبَّة الْقَلْب می‌نامد و می‌گوید حَبَّ یعنی دوستی نیز از همین ریشه است و به همین خاطر حُب نامیده شده که از همین حَبَّة الْقَلْب

نشأت گرفته است (حکیم ترمذی، *ادب النفس*، ۵۳).

او در تفسیر آیه «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (زمر/ ۲۲)، می‌گوید قلب مُضغِه‌ای است که خداوند آن را از بطانت ارض یعنی خاک‌های زیرین زمین خلق کرده است؛ یعنی از آن‌چه رد پای ابلیس به آن نرسیده است. وی می‌افزاید همین سبب شده است که قلب معدن معرفت باشد (حکیم ترمذی، *غورالامور*، ۶۱-۶۲). او البته معتقد است که شیطان با این همه می‌تواند راهی برای ورود به قلب اشخاص بیابد. سپس می‌کوشد با تبیینی از جایگاه اندام قلب در بدن و ارتباط آن با عروق بدن توضیح دهد شیطان چه‌گونه از طریق عروق، خود را به قلب افراد می‌رساند و آن‌ها را گمراه می‌کند. بر پایه تبیین وی، در پایان مسیر عروق به قلب حفره‌ای است که شیطان با راه یافتن به آن خرسند می‌شود (همان‌جا).

به باور او این‌که در *قرآن* گفته می‌شود روز قیامت کسی را جز برخورداران از قلب سلیم بهره‌ای نخواهد بود (شعراء/ ۸۹)، مراد همین است که هرگاه قلب و عروق کسی آسیبی دید و راه ورود شیطان به آن گشوده شد، سلامت قلبش از دست خواهد رفت (حکیم ترمذی، *غورالامور*، ۶۱-۶۲). قلب سلیم آن قلبی است که از آن ریشه عروق برکنده شود و راه ورود شیطان بالکل سد گردد (همان، ۶۲). در تفسیر «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ» (اسراء/ ۶۵) نیز می‌گوید مراد آن است که شیطان بر قلوب بندگان خدا راه نمی‌یابد (حکیم ترمذی، *غورالامور*، ۶۱)؛ لابد به همین معنا که راه ورود شیطان از طریق همین عروق به قلب‌های ایشان مسدود شده است. البته برای مسدود ماندن راه ورود شیطان به قلب لازم است که طبیعت قلب چنان‌که هست نماند. قلب از خاک‌های زیرین زمین آفریده شده، و این خاک‌ها نمناک، و طبع آن یابس و خشن است. اگر نور الهی که لطیف است بر آن نتابد، قطعاً سبب خواهد شد که دیر یا زود به اصل خود یعنی همان یبوست و خشونت بازگردد و این‌گونه، در برابر ورود شیطان آسیب‌پذیر باشد (همان‌جا).

۳-۱) جایگاه قلب در بدن

کاربردهای قلب در آثار حکیم ترمذی هم‌چون بخشی از بدن بسیار است. یک نمونه از این قبیل را در توضیحات وی درباره رابطه قلب با زبان می‌توان دید. وی زبان را ترجمان قلب می‌شناساند: مکنونات قلب هرکسی روی زبان او آشکار می‌شوند (بنگرید به: همان، ۲/ ۲۲۸،

۱۰۱/۴). بعد، زبان یک نفر مطالب را به گوش‌های دیگران پرتاب می‌کند و آن مطالب دوباره از طریق گوش‌ها به قلب آن افراد راه می‌یابند (حکیم ترمذی، *نوادیر الاصول*، ۱۹۲/۲). از نظر حکیم ترمذی زبان هم نوعی از علم دارد؛ چنان‌که قلب نیز نوعی از علم دارد و البته علم زبان از علم قلب سرچشمه می‌گیرد (همان، ۳۰۲/۲).

به باور او قلب انسان با کبد و طحال هم ارتباطی دارد: کبد از سمت راست به قلب متصل است و چه بسا حرارت قلب سبب سوختن کبد شود؛ چنان‌که یک بار وقتی پیامبر (ص) قرآن می‌خواندند و شنونده‌ای با شنیدن آیات الاهی افتاد و درگذشت پیامبر (ص) گفتند کبدش سوخته است. حکیم ترمذی از این نتیجه می‌گیرد حرارت قلب آن فرد موجب سوختن کبد او شده بود (حکیم ترمذی، *نوادیر الاصول*، ۲۵۳/۲؛ نیز بنگرید به: همان، ۳۳۰/۲). از آن سو، استقامت قلب در راه خدا نیز با نیرویی امکان‌پذیر است که در کبد جای دارد (همان، ۳/۴). حکیم ترمذی گاه مهربانی را نیز هم‌زمان به قلب و کبد هردو منتسب کرده است (همان، ۱۹۰-۱۹۱).

به باور حکیم ترمذی اجزاء مختلف بدن با قلب ارتباطی تنگاتنگ دارند؛ چنان‌که اگر در قلب اتفاقی بیفتد و مثلاً فردی غضبناک شود، رگ گردنش هم باد می‌کند و چشمانش قرمز می‌شود (بنگرید به: حکیم ترمذی، *نوادیر الاصول*، ۷۴/۱). نیز، با ورود ترس به قلب، ریه باد می‌کند و صدر (سینه) تنگ می‌شود؛ به نحوی که قلب از مکانش تکان می‌خورد و به لرزش درمی‌آید. وقتی صدر یا همان مکان قلب تنگ شود موضع تدبیر نیز که در صدر است مُضِیَّق می‌شود؛ زیرا چشمان فؤاد در صدر گشوده‌اند و تدبیر امور با آن‌ها صورت می‌گیرد و دستورها از آن‌جا به جوارح مختلف صادر می‌شود (همان، ۱۴۸/۴؛ نیز، برای تأثیر شک و تردید بر قلب و سایر اجزاء بنگرید به: همان، ۱۴۷/۴-۱۴۸).

حکیم ترمذی می‌گوید قلب در صدر (سینه) جای دارد و صدر میدان عمل قلب است (همان، ۶۶/۱). به باور او صدر مبدأ صدور اعمال و مصدر امور است و از همین رو نیز آن را صدر نامیده‌اند (حکیم ترمذی، *نوادیر الاصول*، ۴۱۸/۱). حکیم ترمذی هم‌چنان‌که معتقد است جوارح مختلف انسان از قلب او اطاعت می‌کنند، اعمال اندام‌ها را گاه به صدر نیز منتسب می‌دارد (همان، ۳۴/۴). گاهی هم از جَوْلانِ فکر در صدر و جای داشتن تدبیر و فکر

در آن می‌گوید (همان، ۳/ ۳۹، ۵۰). با این حال، نباید پنداشت انتساب این عوارض به صدر از باب مجازگویی، و صرفاً به خاطر وجود قلب در صدر است. از نگاه حکیم ترمذی دیگر اعضاء موجود در صدر یا نزدیک به آن مثل ریه‌ها و طحال هم بر اعمال فرد اثرگذار اند، نفس هم در صدر ساکن است، و این‌گونه، مجموع تأثیراتی که سینه فرد بر قلب او می‌گذارد رفتار را شکل می‌دهد (حکیم ترمذی، *ریاضة النفس*، ۳۱).

بر پایه تبیین حکیم ترمذی، وقتی نور ایمان و یقین در قلب وارد شود اتساع و انشراحی در نتیجه آن در صدر اتفاق می‌افتد (حکیم ترمذی، *نوادر الاصول*، ۱/ ۴۱۸). وقتی کسی دچار انشراح صدر و اتساع قلب شود هر فکری در آن راه یابد هضم می‌شود و فرد را به دشواری نمی‌افکند؛ چنان‌که غذا در معده هضم می‌شود، و لابد چنان‌که اگر غذایی ناگوار باشد شخص را به تلاطم می‌اندازد، سینه تنگ هم فرد را دچار دشواری می‌کند (همان، ۱/ ۱۵۲).

به باور او، حضور هوای نفس در صدر انسان سبب می‌شود فضای سینه انسان تاریک شود و دودها و عباراتی بر قلب انباشته گردند. این انباشتگی موجب می‌شود میان دو چشم قلب و رؤیت امور غیبی حائلی افتد (همان، ۱/ ۲۹۲). از آن سو، با تابش نور ایمان و یقین در قلب سینه وسعت پیدا می‌کند و جا برای رؤیت چشمان قلب گشوده می‌شود (همان، ۱/ ۱۴۶، ۲۱۲، ۲۸۸). با نور یقین می‌توان تنگی صدر و دل‌بستگی قلب به اشیاء را از بین برد. هرچه صدر با یقین بالاتر به نورانیت بیش‌تری برسد، انشراح صدر نیز بیش‌تر می‌شود (همان، ۴/ ۱۴۸-۱۴۹)، سینه درخشش پیدا می‌کند و قلب شخص در همه امور آرام و مطمئن و باثبات و بی‌لرزش می‌شود (همان، ۱/ ۲۷۱؛ نیز بنگرید به: همان، ۱/ ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۲).

همین درک را در تفسیر حکیم ترمذی از آیه‌ای چند می‌توان دید. مثلاً در تفسیر آیه «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (نور/ ۴۰)، می‌گوید خدا با قرار دادن نور ایمان در قلب انسان به او حیات و شرح صدر می‌دهد؛ آن‌سان‌که زبان او به بیان وحدانیت خدا گویا شود (حکیم ترمذی، *نوادر الاصول*، ۱/ ۲۷۰).

خطیته تاریکی‌ای است که در سینه بر قلب انباشته شده است و مانع قلب از رب می‌شود و قلب را مسجون و محجوب از ملکوت می‌کند (همان، ۱/ ۲۷۹). در تفسیر «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ» (زمر/ ۲۲) نیز می‌گوید مراد از نور همان ایمان است که

با تاییدن در قلب فرد برای او شرح صدر می‌آورد (همان، ۱/ ۲۷۱؛ نیز، برای نمونه‌های مشابه، بنگرید به: همان، ۱/ ۲۴۰، ۳۷۸، ۴/ ۹۸-۹۹).

۲. رابطهٔ نفس، روح و قلب

نفس از نگاه حکیم ترمذی حقیقتی متغایر با روح، و هردو البته در بیان وی متغایر با چیزی است که در عصرهای متأخر فرهنگ اسلامی روح نامیده می‌شود. به نظر می‌رسد مراد از روح در آثار حکیم ترمذی همان قوهٔ حرکت در وجود فرد است؛ یک جور باد که وقتی خدا انسان را کامل آفرید چنان در او آن را دمید که سراسر وجود انسان از آن پر شد (حکیم ترمذی، غور الامور، ۶۷). سکونت‌گاه اصلی روح در دماغ انسان است؛ اما بندِ روح به وتین یا همان رگ قلب بسته شده است؛ یعنی اگر آن رگ بگسلد روح از بدن رها شود. اصل وجود انسان همان روح او است که بر قالب بدن سوار شده است (همو، نوادر الاصول، ۴/ ۱۸۰). اگر این باد از بدن کسی خارج شود بدنش لاشه‌ای از گوشت و استخوان بیش نیست؛ زیرا جسد صرفاً قالبی برای روح است (همان، ۴/ ۱۸۳).

۲-۱) ماهیت نفس

به باور حکیم ترمذی در بدن به‌جز روح، نفس هم حیات دارد و ماهیتِ نفس نیز بسیار شبیه روح است: نفس و روح قرین یک‌دیگر اند؛ هم‌چنان‌که قلب و فؤاد قرین اند. روح و نفس هر دو از جنس باد اند (حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ۴/ ۱۸۳) و در هردوی آن‌ها هم حیات یا همان قوهٔ تحرک قرار داده شده است (همان، ۳/ ۱۱۷)؛ با این فرق که روح آسمانی است، خدا از روح خود آن را در انسان دمیده است، ساکن در سر انسان است، طبع سرد دارد و به طاعت خدا می‌خواند؛ اما نفس زمینی است و از خاک خلق شده است، طبع گرم دارد، و از همین رو شهوات را برمی‌انگیزد. فرد با نفس خود می‌خورد و می‌نوشد و می‌بیند و می‌شنود؛ اما با روح خود حیا و عفت می‌ورزد و لطف می‌کند (همان‌جا).

پُف کردن کار روح، و تنفس کار نفس است. برای همین و با توجه به تفاوت طبع این دو نفس گرم و پُف سرد است (همان، ۳/ ۲۱۷). روح در سر ساکن است و از آن‌جا در تمام بدن منتشر می‌شود؛ اما نفس در بطن (حفرهٔ درون بدن) ساکن است و از آن‌جا به همه جا سرازیر می‌گردد.

وقتی کسی لب‌هایش را روی هم بفشارد و پف کند، روح در مَسْکَنِ خودش (سر) فشرده می‌شود و بعد که لب‌هایش را می‌گشاید با فشار بیرون می‌آید. وانگهی، اگر دهانش را باز کند و نفس فشرده شود و هوا در سینه حبس شود، هنگام خروجش بادی داغ بیرون می‌رود (همان‌جا). وقتی روح که از سر و نفس که از بطن انتشار یافته‌اند به هم برسند فرد به خواب می‌رود (حکیم ترمذی، *المنهیات*، ۱۶۵)؛ لابد، چنان‌که در فلسفه طبیعی باستان هم بازتابیده است، به خاطر این‌که روح که به طبع میل به بالا دارد به پایین میل نموده، و نفس هم که مطابق طبع خودش در پایین ساکن است بالا رفته و حاکم شده، و این‌گونه رخوت بر فرد غالب شده است. در وقت خواب نفس خارج می‌شود؛ اما بندِ روح به رگ‌های قلب متصل می‌ماند (همو، *نوادیر الاصول*، ۱۱۷/۳).

این‌که فرد موقع بیدار شدن از خواب احساس سرما دارد به خاطر همین است که نفس که گرم است از او خارج می‌شود. نفس را همه جانوران دارند؛ اما روح را فقط انسان دارد (همان‌جا). حیاتِ نفس هم البته منوط به ادامه بقاء روح در بدن است (همو، *الاعضاء والنفس*، ۳۷). به بیان دیگر، با خروج روح از بدن، نفس هم خارج می‌شود (همو، *الامثال من الکتاب والسنه*، ۲۶)؛ یا به بیانی دقیق‌تر، وقتی روح خارج می‌شود، خون هم جامد و لخته می‌شود و بعد نفس جمود پیدا می‌کند (همان، ۳۰۵)؛ و باز به بیانی دیگر، وقتی انسان می‌میرد روح خارج می‌شود و دنیا و امکاناتش هم از نفس بازگرفته می‌شود (همو، *نوادیر الاصول*، ۱۹۰/۳).

فقط روح نیست که می‌تواند با خروجش از بدن بر نفس تأثیر گذارد. نفس هم تأثیراتی بر روح دارد. مثلاً اگر نفس در اثر شهوات ثقیل شود روح آن فرد نمی‌تواند از فرد جدا شود و به جای دورتری برود و آگاهی‌ای از جاهای دیگر — از جنس تَوَسُّم — کسب کند؛ اما اگر فرد با ریاضت نفس خود را پاک بکند، روح از سلطه نفس آزاد می‌شود و می‌تواند از دور دست‌ها آگاهی یابد (حکیم ترمذی، *نوادیر الاصول*، ۱۱۵/۲).

جایگاه اصلی نفس در حفره درون بدن هم ریه‌هاست. برای درک جایگاه و کارکرد نفس در بدن باید اعضاء مختلف بطن و کارکرد هریک را از دید حکیم ترمذی بازشناخت. اگر عروق را هم چون طناب‌هایی فرض کنیم که اجزاء مختلف بدن را به هم بسته‌اند، به باور وی کبد جایی

است که عروقی که از جاهای مختلف بدن آمده‌اند به هم دیگر می‌رسند. بخشی از این رگ‌ها از کبد به معده می‌روند. در معده غذا آرد می‌شود و سپس با حل شدن در خون در عروق جاری می‌گردد. در یک سوی دیگر عروق طحال قرار دارد (حکیم ترمذی، *ریاضة النفس*، ۳۱). در سوی دیگر نیز ریه است. محل سکونت نفس در ریه است و نفس با ریه برای زنده ماندنش تنفس می‌کند و نفس‌ها از ریه در دهان و دو سوراخ بینی جاری می‌شود. در میان قلب و ریه هم ظرف نازکی قرار دارد که در آن بادی بسیار ملایم می‌وزد که در اصل از آتش جهنم خلق شده است. این باد که شهوت نام دارد مثل خون در رگ‌ها جاری می‌شود و نفس را سرزنده می‌کند (همان‌جا). گاه از این باد شهوت با تعبیر «هَوایِ نفس» نیز یاد می‌شود؛ زیرا وزیدن چنین هوایی نتیجه تنفسِ نفسِ انسان است (حکیم ترمذی، *ادب النفس*، ۱۱۵). این‌گونه، از دید وی نفس معدنِ شهوات است؛ شهواتی مثل حرص (همو، *نوادیر الاصول*، ۳/ ۲۴۸) یا خیانت (همان، ۳/ ۱۶۹) که قلب را مفتون و کُر و کور می‌کنند (همان، ۲/ ۲۱۴) یا در آن سوءظن می‌آفرینند (همان، ۳/ ۳۹)، یا هَواجس و خطوراتی پدید می‌آورند که قلب را به بیراهه می‌کشاند (همان، ۳/ ۹۹)، و در نتیجه، جوارح را به اموری وامی‌دارند که از آن‌ها نهی شده‌اند (همان، ۱/ ۲۱۵-۲۱۶).

۲-۲) دشمنی نفس با قلب

چنان‌که پیش‌تر نیز یاد شد، به باور حکیم ترمذی قلب هم‌چون یک نظام حکومتی است با قوای خود، و نفس دشمن خانگی او است. نفس انسان مثل دشمنی خانگی در صدر یعنی در آرگ پادشاهی قلب نهان شده، و منتظر فرصت است (حکیم ترمذی، *نوادیر الاصول*، ۴/ ۴۰). حکیم ترمذی در جای‌جای اثرش کتاب *الفروق* می‌کوشد این تقابل‌ها و دشمنی‌ها میان قلب و نفس را تبیین کند و سرزدن هریک از رفتارهای انسان را نتیجه پیروزی جنود یکی از این دو بر دیگری بداند. وی کارهای ناپسند را نتیجه غلبه نفس، و رفتارهای پسندیده را نتیجه غلبه قلب انسان دانسته است. براین‌اساس، باید انتظار داشت که نفس هم از خود قوایی مشابه داشته باشد. این انتظار بی‌راه نیست؛ زیرا در آثار حکیم ترمذی قلب و نفس هر دو هم‌چون ظروفی در وجود انسان و جای‌گرفته در سینه او بازنموده شده‌اند که خدا علم، ذهن، عقل، معرفت، و نیرو را در هر دو قرار داده است (برای نمونه، بنگرید به: حکیم ترمذی، *نوادیر الاصول*، ۴/ ۱۱۱).

انسان دو جور نفس دارد: یکی پنهان و دیگری آشکار. نفس پنهان مذموم است و سر به راه خیر نمی‌آورد و به قول قرآن (یوسف/ ۵۳) بسیار امرکننده به بدی است (حکیم ترمذی، غور الامور، ۳۸). نفس پنهان از پست‌ترین خاکی خلق شده که وقتی ابلیس در مقام سردسته جنیان (طبق برخی روایات) بر زمین حکومت می‌کرد نشیمنگاه وی بوده است (همان، ۴۰). نفس آشکار تابع کسی است که بر آن غلبه یابد (حکیم ترمذی، غور الامور، ۳۸). اگر قلب توانست با نور عقل بر نفس پادشاهی پیدا کند او پیروی خواهد کرد. این همان است که در قرآن (آل عمران/ ۳۰) گفته شده است «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا»، یا همان نفس اطمینان‌یافته‌ای که گفته می‌شود (فجر/ ۲۷-۲۹) به سوی خدا بازمی‌گردد (حکیم ترمذی، غور الامور، ۳۹-۴۰). با این حال، همین نفس نیز می‌تواند مرکز شهوات و تمایلات ناپسند شود و اگر چنین شد و قلب را در اسارت خود گرفت و بر آن غلبه کرد می‌تواند قلب را بیمار کند (حکیم ترمذی، الفروق، ۸).

نفس انسان می‌تواند او را وسوسه نیز بکند؛ زیرا هم‌چنان‌که انسان وسوسه‌ای بیرونی از جانب جتیان یا همان شیطان دریافت می‌کند، وسوسه‌گری درونی از جانب انسیان هم دارد که نفس خود او ست (حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ۱/ ۶۶). نفس به‌جز آن‌که خود وسوسه می‌کند، معبر شیطان برای وسوسه‌گری نیز هست. شیطان تنها از یک راه می‌تواند خود را به قلب انسان برساند و آن از طریق نفس است؛ زیرا نفس عروقی دارد که سر آن به قلب منتهی می‌شود. اگر شیطان به عروق راه یابد و در آن پیش برود، به دلیل تنگنای خروج تعرق می‌کند. این‌گونه، عرق شیطان به آب رحمت خدا که در این عروق جاری است می‌آمیزد. وقتی این آب جاری در عروق به قلب رسید اثر خود را بر قلب می‌گذارد و قلب را بیمار می‌کند (حکیم ترمذی، غور الامور، ۶۱). هرگاه خدا بخواهد کسی قلب سلیم پیدا کند و از اولیاء خدا بشود بالکل راه عروق او را به قلب می‌بندد. قلب سلیم هم که قرآن یاد می‌کند (شعراء/ ۸۹) همین قلبی است که عروقتش مسدود شده باشند (حکیم ترمذی، غور الامور، ۶۲).

شیطان برای این‌که خود را از طریق عروق نفس به قلب برساند، نفس را از شهوات سیراب می‌کند. نفس وقتی شهواتش برآورده شوند سرحال می‌شود و به سوی آن شهواتها می‌شتابد (همو، نوادر الاصول، ۲/ ۲۹). کسی که به شهوات پردازد، نفسش قوی و چالاک می‌شود و

قلبش را اسیر می‌کند و روحش را هم به مشغله می‌افکند (همان، ۱۱۶ / ۲). اگر نفس بر فرد چیره شود سلطنت او در سینه خواهد بود؛ یعنی لابد به این معنا که به جای قلب، نفس بر سراسر ملک وجود شخص حکم خواهد راند (همان، ۱۱۷ / ۱).

۳-۲) تأثیرات متقابل نفس و قلب

به باور حکیم ترمذی نفس و قلب می‌توانند روی هم تأثیرگذار باشند. نفس در هنگام آسودن فرد ساکن و آرام است و قلب مفتوح‌الباب، مُشرق‌النور، و منکشف‌الغطاء (حکیم ترمذی، *نوادرات‌الاصول*، ۲۵ / ۴). اگر این آرامش ادامه‌دار شود قلب نیکو می‌گردد (همان، ۱۰۰ / ۴)؛ اما هرگاه این نفس آرام را عاملی — مثلاً یک نگاه نامشروع — تحریک نمود، [تنفس نفس یا همان هوای] نفس در همه بدن جریان پیدا می‌کند و با رسیدن به قلب ایمن و حرارت آن را مُکدر می‌سازد، معرفت‌های آن را می‌پوشاند و در آن نسبت به چیز یا کسی که دیده شده است ایجاد دل‌بستگی می‌کند (همان، ۱۷۷ / ۳-۱۷۸).

فَرَحی نیز که در نتیجه احوال نفس ایجاد می‌شود حرارتی دارد که صورت قلب و ساحتش یعنی صدر را می‌سوزاند؛ تا این‌که صدر برای قلب هم‌چون بستری ناهموار و خشن و بی‌استفاده گردد (همان، ۹۹ / ۴). اگر در اثر چنین فرحی مثلاً پرتوهای حرص شعله‌ور شود، دودش فضای درون را پر می‌کند و صدر هم سخت و بسی تاریک می‌گردد و نورش را از دست می‌دهد. چنین فرحی نفس را شاداب می‌کند، شهوات را برمی‌انگیزد و قلب را می‌میراند (همان‌جا). حتی اگر آن را نمیراند، به خاطر حرارت شدید خود آن را کور و کر می‌کند (همان، ۱۴۶ / ۲). از همین‌رو ست که پیامبر (ص) از خدا می‌خواهد قلبش را از آفات نفس بیاید (بنگرید به: حکیم ترمذی، *نوادرات‌الاصول*، ۲۲۷ / ۲). هرگاه قلب این‌چنین به زندانِ نفس گرفتار شود امکان بازگشت به خدا را نخواهد داشت؛ زیرا حجابِ نفس مانع می‌شود که استغفار و شکر تحقق یابند (همان، ۲۱۳ / ۲). یگانه راه خلاصی قلب از عذاب نیز، توبه و بازگشت به سوی خداست (همان، ۱۹۱ / ۳).

از آن‌سو، قلب هم بر نفس تأثیراتی می‌تواند بگذارد. مثلاً چون جنس نفس و قلب یکی است، اگر نور خدا در قلب تابید و آن را مرطوب کرد، نفس هم مرطوب می‌شود و بی‌بوسش از میان می‌رود و حرارت شهوات در آن فرومی‌نشیند (حکیم ترمذی، *نوادرات‌الاصول*، ۱۲ / ۲).

(۲۲۱). نیز، هم‌چنان‌که شیطان می‌تواند از طریق عروق خود را از نفس به قلب برساند، نور قلب نیز می‌تواند در عروق جاری شود و خود را به نفس برساند. در این حال، حتی کارهای نفسانی و شهواتِ فرد هم نورانی می‌شود و بر پایه ایمانی که دارد در کارهای شهوانی هم استوار و توانا می‌گردد؛ چنان‌که بعضی اولیاء خدا قوه جماع بسیار دارند (همان، ۲/ ۲۵۵). وقتی نور وارد قلب شود روح از اسارت نفس آزاد می‌گردد (همان، ۲/ ۲۵۴). شادیِ قلب هم از اسباب هیجان و تحریک نفس است (همان، ۴/ ۱۸۰).

در مواردی نیز قلب و نفس می‌توانند با هم دیگر تعاملاتی دوسویه داشته باشند. یکی از این تعاملات از نگاه حکیم ترمذی همان است که به بیان رایج در اعصار متأخرتر، موجب تبدیل علم حصولی به علم حضوری می‌شود: اول دلالت عقلی توسط قلب به نفس می‌رسد؛ بعد، نفس حکم عقل را تأیید می‌کند و این‌گونه به آن وضوح کامل می‌بخشد (همان، ۴/ ۱۹۴). هرگاه چنین شود برای فرد حکمتی حاصل می‌آید؛ زیرا حکمت همین است که وقتی قلب چیزی را یافت مباشرت نفس را بطلبد و نفس هم آن را تأیید کند. اگر نفس آن‌چه عقل دیده بود را تأیید کرد، حکیم سرانجام امور و زیبایی و زشتی آن‌ها با جوارح می‌بیند و این برای او بسیار آشکارتر خواهد بود. از این‌رو، پس از دست یافتن به تجربه است که حکمت کامل می‌شود؛ چه، قبل از تجربه دیدن با قلب است و اکنون دیدن با چشم. دیدن با عین عین‌الیقین است و دیدن با قلب همان علم‌الیقین (همان، ۲/ ۲۹۶، ۴/ ۱۹۳-۱۹۴).

فراتر از این، شماری از عوامل بیرونی هم‌زمان بر قلب و نفس هردو اثر می‌گذارند. مثلاً اگر کسی که اهل یقین باشد به خدا پناه ببرد، قلبش به استقرار و نفسش به اطمینان می‌رسد (همان، ۱/ ۶۳، ۳/ ۲۰۴؛ برای تعامل قلب و نفس از طریق ایمان و نور رحمت بنگرید به: همان، ۲/ ۱۷، ۲۲۱، ۴/ ۲۰۸). نیکی کردن به فرد نیز بر قلب و نفس او هردو تأثیر می‌گذارد. وقتی نیکی به قلب فردی برسد قلب فرد اسیر آن احسان می‌شود؛ چنان‌که آن نیکی می‌تواند قلب فرد را به هر سویی بکشاند و این‌گونه بر افکار او تأثیر گذارد. وانگهی، همین نیکویی در نفس انسان اثری دیگری دارد: نفس احساس ریاست و بزرگی پیدا می‌کند و به جای این که رام‌تر شود، بدقلقی می‌کند (همان، ۱/ ۱۴۹، ۲۳۹؛ نیز، برای تأثیر ظن در حالات قلب و نفس، بنگرید به: همان، ۳/ ۱۰۰).

نکته آخر هم این که برخی امور هم چون شهوت می‌توانند بر قلب و نفس هردو عارض شوند؛ گرچه شهوت نفس مذموم، و شهوت قلب گاهی ممدوح است. با مراعات حلال و حرام‌ها می‌توان به چنان شهوتی در قلب رسید (همان، ۵۸/۳، ۱۹۶/۲، ۱۳۱/۱). وی در تفسیر «وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاَهَا عَلَيْهِمْ» (حدید/۲۷) می‌گوید برخی اظهار زهد می‌کنند اما قلوب‌شان از شهوات دنیا پُر است (حکیم ترمذی، *نوادرات الاصول*، ۸۶/۱؛ نیز بنگرید به: ۱/۸۸-۸۹، ۱۴۱-۱۴۵). ایمان سبب می‌شود هرگز قلب فرد نسبت به کفر میل و شهوتی نرزد (همان، ۵۸/۳). تا وقتی شهوات از قلب کسی نمیرند شهوت از نفس او برکنده نخواهد شد (همان، ۲۴۶/۲).

۳. تغییرات قلب

حکیم ترمذی معتقد است رفتارهایی که از ارکان و جوارح مختلف انسان سر می‌زند ریشه در سینه شخص دارند؛ سینه‌ای که در آن قلب و نفس در حال جنگ اند و هریک بر دیگری به هر میزان که غلبه یابد، نحوه و شکل آن رفتار بخصوص فرد معین خواهد شد (بنگرید به: حکیم ترمذی، *الفروق*، ۷۶). براین اساس، یکی از مباحث گسترده در آثار وی تغییراتی است که می‌توانند برای قلب روی دهند و هریک تأثیر بخصوصی بر اعمال وی پدید آورند.

۳-۱) فرورفتن قلب در حجاب

زنگارگیری قلب، درغلاف‌رفتگی یا مُصَفَّح شدن، اَجْرَد شدن، غَفَلت، زَيْغ یا کوری قلب از جمله تغییراتی است که می‌توانند برای قلب روی دهند. حکیم ترمذی می‌گوید یکی از چیزهایی که قلب را آلوده می‌کند گناهان است. از دید وی غم‌ها و اندوه‌ها نتیجه شدت گناهانی هستند که قلب را آلوده کرده‌اند و چه بسا انسان را به لهو و لعب بکشانند (حکیم ترمذی، *نوادرات الاصول*، ۱۵۹/۱).

وی بر اساس آیه «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (مطففین/۱۴)، می‌گوید قلب با گناه آلوده، و در نتیجه هم چون آهن دچار زنگار می‌شود (حکیم ترمذی، *نوادرات الاصول*، ۲/۱۳۴). از آن سو، اگر نور ایمان در قلبی جای گیرد آن فرد از ارتکاب گناهان مصون خواهد ماند (همان، ۲۷۴/۱؛ برای تشبیه ایمان در قلب به لباس، بنگرید به: ۲۷۳/۱، ۳۶۸). پس برای دور

ماندن قلب از زنگار باید شخص در حفظ نور ایمان قلبش تلاش کند (همان، ۱/ ۲۷۴). هم‌چنان‌که کفر و نفاق می‌توانند قلب را دچار زنگ‌زدگی کنند، ایمان، و یقین نیز می‌توانند زنگار از قلب انسان بزدايند (همان، ۱/ ۲۷۶، ۳/ ۱۸۷، ۱۸۸، ۱/ ۸۹).

قلب هرگاه به اسباب و علل دل‌بسته شود، از خدا غافل، و به اصطلاح دچار غفلت می‌گردد؛ حالتی که چه بسا برای قلب مؤمنان و موحدان هم پدید آید. یک نمونه از وقوع چنین غفلتی برای فرد آن وقت است که ریه‌اش از دود شهوات پر شود و این دود چشمان فؤادش را کم‌بین کند؛ آن‌سان که دیگر نور عقل نتواند به قلبش بتابد (حکیم ترمذی، *ریاضة النفس*، ۳۳). اگر این غفلت گسترده‌تر شد و فرد از ایمان به کفر گرایید، وضعیت قلب او نیز تحول خواهد یافت: قلب کافر دارای غلقت (هم‌خانواده با اغلف، متضاد مختون) است. وی غلقت را غلاف قلب، و غفلت را حجاب قلب می‌شناساند. اگر غفلت قلب نتیجه توجه به تأثیر اسباب و علل و فراموشی علت اصلی یا همان خداست، غلقت یا همان غلاف قلب نتیجه کفر فرد و روی‌گردانی قلب او از خداست (حکیم ترمذی، *نوادرات الاصول*، ۴/ ۱۴۶).

حکیم ترمذی در جای دیگر می‌گوید که غفلت قلب در واقع بازمانده همان غلافی است که با کفر بر قلب کشیده شده است و در آیاتی هم‌چون «وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ» (بقره/ ۸۸) یا «بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ» (مؤمنون/ ۶۳) به آن اشاره می‌شود و حائلی است میان عقل فرد با قلب و فؤادش؛ حائلی که سبب می‌شود شعاع عقل دیگر نتواند به قلب شخص بتابد (همو، *ریاضة النفس*، ۳۴). این غفلت جز با یاد خدا زوده نمی‌شود. ذکر دائمی و پیوسته با حرارتی حیاتی که به قلب می‌دهد، غفلت را از قلب ذوب می‌کند (همان، ۴/ ۱۴۶، برای نمونه‌های دیگر، بنگرید به: همان، ۲/ ۱۶۰-۱۶۲، ۳/ ۲۰۰).

هم‌چنان‌که قلب ممکن است گاهی در غلاف قرار گیرد، گاه نیز ممکن است کور شود؛ لابد به این معنا که دو چشم قلب توان بینایی خود را از دست بدهند. حکیم ترمذی در تبیین از آیه «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج/ ۴۶) به سه عامل برای کور شدن قلب در ظلمات معاصی اشاره می‌کند: جمع کردن اموال بناحق، نپرداختن حقوق الهی در اموال، و خرج کردن ناحق (حکیم ترمذی، *نوادرات الاصول*، ۴/ ۲۱۶).

۲-۳) تکانش‌های قلب

به باور حکیم ترمذی، افزون بر حجاب‌های قلب، تکانش‌های آن نیز می‌توانند موجب تغییراتی در رفتار فرد بشوند. مثلاً گاه قلب (در اثر کدورت هواهای نفس یا همان شهوات) از جایگاه خودش دچار انحراف و جابه‌جایی می‌شود و این‌گونه، از مسیری که خدا برای او تعریف کرده است خارج می‌گردد (حکیم ترمذی، *نوادر الاصول*، ۲/ ۲۴۵). در اندیشه وی ضلالتِ گروه‌هایی هم‌چون خوارج، مُشَبِّهه، قَدْرِيَّه، جَبْرِيَّه، و جَهْمِيَّه از همین‌روست که سوی قلوب‌شان از حق چرخانده شده است و در نتیجه در دین بدعت نهاده و خدا را گم کرده‌اند (همان، ۱/ ۲۲۲، ۲/ ۲۴۷).

به غیر از این‌که قلب انسان ممکن است جابه‌جایی و انحراف از جای خودش داشته باشد، امکان تکان خوردن‌های جزئی‌تر هم دارد. حکیم ترمذی از این تکان‌ها به اضطراب قلب، و در نقطه مقابل آن‌ها هم از آرامش قلب یاد می‌کند. حکیم ترمذی می‌گوید قلب در برابر امرِ حق آرام و در برابر امرِ باطل مضطرب می‌گردد (حکیم ترمذی، *نوادر الاصول*، ۱/ ۲۳۸، ۲۳۹). وی ایمان را همان طُمَأْنِینَه و استقرار قلب بازمی‌نمایاند (همان، ۱/ ۲۶۹، ۲۷۰؛ برای ارتباط ساختار لغوی واژه ایمان با معنای آرامش قلب، بنگرید به: همان، ۱/ ۲۷۳).

یکی از این اضطرابات همان است که قلب در برخی مواقع دچار «وَجَل» می‌شود. وجَل در لغت به معنای احساس ترس و نگرانی کردن (خلیل بن احمد، *العین*، ۶/ ۱۸۲) یا احساس ترسی است که از نبود اطمینان و آرامش در وجود فرد خبر می‌دهد و زمانی پدید می‌آید که فرد احساس کند نسبت به انجام وظائف خویش کوتاهی کرده است (ابوهلال عسکری، *الفروق اللغویه*، ۲۲۷). حکیم ترمذی یکی از نشانه‌های استجاب دعا را وَجَل قلب می‌شناساند (حکیم ترمذی، *نوادر الاصول*، ۱/ ۳۷۹). وی می‌گوید وجَل در زمان انکشافِ غِطَاء به قلب مؤمن دست می‌دهد و نتیجه خَشْيَتِ عبد است؛ چنان‌که پیامبر (ص) می‌گوید وَجَل و خشیت عاملِ عبورِ بندگان از روی جهنم است (همان، ۳/ ۲۴۲). وقتی نیز که رأفت در قلب کسی راه یابد، آن قلب دچار وَجَل می‌شود (همان، ۳/ ۲۴۳).

از دیگر تکانش‌های قلب رَهَبَت و رَغَبَت است. رَهَبَت همان گرمای شدید قلب است (حکیم ترمذی، *نوادر الاصول*، ۴/ ۵۵)؛ خواه از شدت شهوات و معاصی، یا از ترس قدرت

و سلطنت خدا و غم آخرت، یا نتیجه دردی که بر نفس وارد شود (همان، ۱/ ۱۵۹-۱۶۰، ۱۸۴، ۱۹۹ / ۲، ۴ / ۵۵). رغبت نیز التهاب و گرمی قلب از جهت حرص داشتن به چیزی است (همان، ۱/ ۱۸۴). حکیم ترمذی می‌گوید اگر قلب انسان در طول عمرش دچار رهبت از خدا شود، سعادت بزرگ است که زمینه معرفت به توحید و معاد و پاداش و کيفر الهی را در او ایجاد می‌کند (همان، ۱/ ۳۹۴).

قلب انسان برای ثبات در هنگام تکان‌های شدید نیاز به نور عظمت دارد. حکیم ترمذی می‌گوید هنگامی که امواج شهوات و وزش بادهای آن در عروقِ نفس تحریک شود، رجفه (تکان شدید ناشی از ترس) در نفس رخ می‌دهد و زلزله در قلب. قلب در این حال درست مشابه سفینه‌ای است که امواج دریا به آن آسیب زنند و به اطراف تکان بخورد. قلب در این وضعیت به ثبات نیاز دارد. اگر در این حال با نور عظمت الهی تأیید شود، به چنین ثبات و استحکامی دست پیدا می‌کند (همان، ۳/ ۴).

نور عظمت خدا با یاد او در قلب تابیدن می‌گیرد. هرگاه قلب در نتیجه یاد خدا به مقام خَشِيْتِ مَحَبَّتٍ و به مقام هَيْبَتِ اُنْسٍ برسد این تکانش‌ها در آن کاهش می‌پذیرد و فرد به مقام اهل یقین می‌رسد. خشیت و هیبت شکل باطنی مقام چنین فردی، و محبت و انس بُروز خارجی مقام معنوی او ست. وقتی خوف و خشیت از عظمت خدا قلب فرد اهل یقین را دربرگیرد آن قلب از محبت پر می‌شود. در این حال خوف حالت باطنی شخصیت او، و محبت وضع ظاهری و قابل‌رؤیت او ست. این‌گونه، تابش نور عظمت سبب می‌شود قلب فرد از تکانه‌ها برهد و دارای استقامت شود (همان، ۱/ ۳۶۶، ۴ / ۲۰۷). قلبی که بتواند این چنین استقامتی داشته باشد و در برابر لرزش‌ها مقاومت کند برخوردار از تقوا شده است (همان، ۲ / ۲۱۴). وقتی استقامت قلب افزون شد حتی در برابر بدعت‌ها و دیگر انحرافات نیز دچار زیغ و تغییر مسیر از حق نمی‌شود (همان، ۳ / ۴۲).

حکیم ترمذی معتقد است هرچه با یاد خدا تابش نور عظمت به قلب فردی بیش‌تر شود، بهره قلب از علم به خدا و معرفت به نعمت‌های او بیش‌تر و در نتیجه خاشع‌تر می‌گردد. به بیان خود وی، اَثْقَالِ معرفت بر قلب فرود می‌آیند و خشوع، خضوع، و ذلت قلب را فرا می‌گیرد (همان، ۳ / ۲۱۰). گاه نیز البته ممکن است نور عظمت خدا به قلب کسی نتابیده باشد و در

قلبش اَثقال معرفت متراکم نشده باشند. چنین فردی ممکن است — به خاطر خوف نفسش از فوت منافع — با ارکان و جوارح خشوع ورزد؛ اما قلبی خاشع ندارد و به نوعی نفاق مبتلاست (همان، ۲۱۱/۳). وی این حالت را خشوع نفاق می‌نامد (همان، ۲۱۰/۳).

وی روایت می‌کند پیامبر (ص) مردی را دید که در حین نماز با ریشش بازی می‌کرد؛ فرمود اگر قلبش خاشع بود جوارحش هم خاشع می‌شد (بنگرید به: همان، ۱۷۲/۲، ۲۱۰/۳، ۲۱۰/۴، ۲۴). این‌گونه، وی حکم می‌کند که جوارح به خاطر خشوع قلب خاشع می‌شوند (همان، ۳/۵۴). قلب خاشع قلبی است که شهواتش مرده اند (همان، ۴۲/۳) و مرگ شهوات نیز وقتی برای قلب روی می‌دهد که پیش‌تر شهواتِ نفسِ فرد مرده باشند. گویی قلب با رهایی از نفس و تکلف آن دچار آزادی عمل می‌شود و به اطمینان می‌رسد (همان، ۱۷۲/۲).

۳-۳) نرمی و خشکی قلب

به باور حکیم ترمذی نرمی و قساوت از دیگر حالات و تغییرات قلب اند. وی در تبیین آیه «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران/۱۵۹) می‌گوید غلظت و شدت قلب نشانه قساوت است و قلب مؤمن فقط زمانی دچار قساوت می‌شود که از خدا غافل گردد (حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ۱/۲۱۵). این غلظت و تندخویی قلب سبب رمیدن آن از دیگر قلوب می‌گردد (همان‌جا).

برعکس، لطافت و رقت قلب مانع تفرقه قلوب و سبب ائتلاف قلب‌های پراکنده است. لطافت قلب از نوری است که بر آن بتابد. از میان انوار مختلف آن نوری که سبب لطافت قلب می‌شود نور رحمت الهی است. از آن‌سو، حرارت شهوات، قوت غذا و غلظت خون هم اسباب غلظت قلب را ایجاد می‌کند. از همین‌رو، پیامبر (ص) به حجامت کردن زیاد سفارش می‌کرد (همان‌جا).

وی لین و لطافت قلب را مشروط به آرامش نفس، و آرامش نفس را نیز منوط به مرگ شهوات نفس، و مرگ شهوات نفس را نیز درگرو صبری می‌داند که قلب انسان با تابیدن نور یقین در آن از جانب خدا حاصل کند؛ چنان‌که مثل روغن در نرمی و لطافت شود (همان، ۱/۲۱۴؛ نیز، بنگرید به: همان، ۱/۳۸۱، ۲/۲۲۱، ۴/۳).

وی در تبیین «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (بقره/۷۷) یا

«فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (زمر/ ۲۲) توضیحی درباره اسباب و علل قساوت قلب و از دست رفتن نرمی آن به دست می‌دهد. می‌گوید که دوری قلب از رحمت الهی سبب عطش و خشکی آن می‌شود. وقتی قلب خشک شد، سخت می‌گردد (حکیم ترمذی، *نوادر الاصول*، ۲۳۶/۳). از دید او قلب به وسیله رحمت مرطوب و سیراب می‌شود، و با دوری از رحمت به خشکی می‌افتد (همان، ۲۳۷/۳).

۴. عوامل مؤثر بر تغییر قلب

از دیدگاه حکیم ترمذی، منش‌ها و رفتارهای مختلف انسان بر قلب او تأثیراتی دارند. مثلاً وقار (همان، ۲۴/۴) و توکل بر خدا (همان، ۱۹۰/۱) قلب را دارای استقامت می‌کنند. حسرت خوردن باعث می‌شود انوار الهی بر قلب نتابند و قلب عبد از خَلَعَتِ الهی یا همان معرفت خالی گردد (همان، ۱۵۰/۴). طمع وقتی در قلب عمل کند و جای‌گیر شود، بر قلب طبع زده می‌شود و چشمانش بسته می‌گردد (همان، ۱۵/۴). گناه سبب می‌شود قلب شخص به درد آید (همان، ۲۷۸/۱)؛ هرچند اگر شهوات دنیا او را از خود بی‌خود کرده باشند قلبش قدرت احساس چنین دردی را از دست می‌دهد (همان، ۲۷۹/۱). با این حال، این منش‌ها و رفتارها تنها عوامل مؤثر بر تغییر حالات قلب انسان نیستند.

۱-۴) شیطان و تسخیر قلب

از نگاه حکیم ترمذی قلب در معرض تسخیر شیطان است. شیطان می‌تواند مدت‌ها در قلب درنگ بکند (حکیم ترمذی، *نوادر الاصول*، ۶۸/۱). وسوسه شیطان می‌تواند نور خدایی معرفت در قلب و دست‌آوردهای آن - ایمان و توحید - را بیالاید (همان، ۵۷-۵۸/۳). هرچه نور ایمان در قلب کسی بیش‌تر تابیده باشد، شناختِ وسوسه شیطان در سینه ساده‌تر ممکن می‌شود (همان، ۵۸/۳). از آن‌سو، خدا شیطان را در سینه انسان مَسْکَن داده است و او می‌تواند در عروق فرد جَرِیان یابد (همان، ۱۰۴/۴)، خود را به قلب رساند و آن را تسخیر کند (همان، ۳۶۰/۲)، بعد هم از طریق عروق منتهی به قلب خود را به همه جسد برساند و بر جوارح تسلط یابد (همان، ۳۰-۳۱/۴).

نفوذ و سلطه شیطان بر قلب آدمی به سن و سال ارتباط ندارد و حتی در سنین پختگی نیز

روی می‌دهد (همان، ۱۵۶/۲). با این حال، شیطان از وسوسهٔ موحّدان و مؤمنان ناتوان است و نمی‌تواند توحیدشان را باطل کند. سبب آن است که خدا قلب آنان را برگرفته، و نور خود (ایمان) را در قلبشان قرار داده است (حکیم ترمذی، *نوادرات الاصول*، ۵۷/۳)؛ یعنی معرفتی به ایشان داده است که حق را از باطل بشناسند و به تأثیر وسوسهٔ شیطان دچار خطا نشوند.

در اندیشهٔ حکیم ترمذی مراقبت از سینه‌ها در برابر شرّ دشمن توسط دانش یا به بیان خود وی همان نورهای مختلف الهی صورت می‌پذیرد. خدا قلب مؤمن را خزانهٔ گنج‌های معرفتش قرار داده، و نشانه‌های این گنج را در صدر برای چشم فؤاد برافراشته است. هرگاه چشم فؤاد به این نشانه‌ها نظر کند سینه از وسوسهٔ شیطان در امان خواهد بود (حکیم ترمذی، *نوادرات الاصول*، ۲۳۵/۳)؛ و البته هرگاه به هر دلیلی مثل هجوم هواهای نفسانی چشم فؤاد بسته شود خطر وسوسه‌های شیطان گسترده خواهد شد.

۲-۴) اثرپذیری قلب از یاد خدا

اگر انسان بخواهد شیطان را از قلب خودش طرد کند، باید ذکر بگوید (حکیم ترمذی، *نوادرات الاصول*، ۱۳۳/۱). حکیم ترمذی بر پایهٔ روایتی نبوی می‌گوید شیطان در سراسر جسد آدمی منتشر است. اگر انسان خدا را یاد کند شیطان پنهان می‌شود و اگر از یاد خدا بازماند، قلبش را دیر یا زود به تسخیر درمی‌آورد (بنگرید به: همان، ۳۰/۴).

به باور حکیم ترمذی، فایدهٔ ذکر خدا تأثیری است که بر عواطف شخص می‌گذارد. به باور او داشتن و جَل قلب که در قرآن از ویژگی‌های مؤمنان بازنموده می‌شود (انفال/ ۲) نتیجهٔ مداومت بر یاد خداست (حکیم ترمذی، *نوادرات الاصول*، ۲۷۱/۱). هرگاه چنین وجلی با مداومت بر ذکر حاصل شد، قلب انسان مزین به یقین می‌گردد و این‌گونه، می‌تواند از غفلت‌ها، شهوات، و تاریکی‌ها که دائم بر قلب انسان مستولی می‌شوند و مانع بیداری او می‌گردند رهایی یابد (همان، ۹۸/۱). این‌گونه، از دید او ذکر خدا قلب را «نورانی» می‌کند (همان، ۲۰۰/۲)؛ یا به بیان دیگر، حصول معرفت‌هایی را برای انسان موجب می‌شود.

حکیم ترمذی در توضیح از آیهٔ «وَإِذَا ذُكِرَتِ رَبِّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوْ عَلَىٰ أَذْبَارِهِمْ نُفُورًا» (اسراء/ ۴۶) می‌گوید، ذکری که از قلب خیزد یگانه راه‌کار موثّق برای مصون ماندن از حيلهٔ شیطان و گمراهی است. سبب آن است که وقتی ذکر موجبات وجَل قلب و جنبش آن را فراهم

کند، انواری از قلب ساطع می‌شوند. این انوار سبب می‌شود آتش شهوات که پیش از این با تنفس و نَفْحِ نَفْسِ انسان در اثر کید شیطان شعله‌ور شده است فرونشیند؛ زیرا با ساطع شدن این انوار قلب انسان هشیار می‌شود و نفس نیز که دشمن خود را بیدار و هشیار می‌شناسد راه گریز می‌گیرد. این‌گونه، نفث و نفخ خود را وامی‌نهد، آتش شهوات نیز به خاموشی می‌گراید، سینه پر از انوار (معرفت) قلب می‌شود و فریب شیطان باطل می‌گردد (حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ۳/ ۲۳۴؛ نیز، بنگرید به: همان، ۳/ ۲۳۵-۲۳۶).

از میان اذکار مختلف، تلاوت قرآن که سخن خداست اثر بیش‌تری دارد (همان، ۳/ ۲۵۹). نور یا معرفت حاصل از یاد خدا بعد از مدتی ممکن است فروکش کند و برای استمرار آن دوام ذکر لازم است. این دوام ذکر وقتی ممکن می‌شود که عظمت خدا بر قلب حاکم باشد؛ یا به بیان دیگر، محبت خدا قلب را اسیر خود کرده باشد. این ویژگی تنها در مقربان یافت می‌شود (همان، ۴/ ۱۰۷). هرچه یاد خدا در قلب حضور بیش‌تری داشته باشد ایمان فرد فزون‌تر است (همان، ۳/ ۴۰). این پیوند را می‌توان چنین توجیه کرد که ایمان از جنس گرایش عاطفی عمیق به خداست و کارکرد ذکر نیز — چنان‌که گفتیم — تأثیر بر عواطف است.

۳-۴) تأثیر یقین بر قلب

یقین نوری است در قلب که شدت و ضعف دارد. هرچه یقین فرد بیش‌تر شود، چشم قلبش بصیرت بیش‌تری پیدا می‌کند و با نور یقین غیب و نهان را بهتر می‌بیند و این‌گونه، دنیا و هرچه در آن هست نزد فرد کوچک و بی‌ارزش می‌شود (حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ۳/ ۷۰). حکیم ترمذی از پیامبر (ص) روایت می‌کند که یقین بهترین چیزی است که در قلب افکنده شده است (همان، ۳/ ۱۷۰). فضیلت انسان به یقین است؛ نه به کثرت صوم و صلوات (بنگرید به: حکیم ترمذی، نوادر الاصول، ۴/ ۶).

حکیم ترمذی در تفسیر آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (انعام/ ۸۲) یقین را نوری (معرفتی) می‌داند که تابیدن آن در قلب مستلزم نوعی هدایت است که با کامل شدن ایمان حاصل می‌شود (بنگرید به: همان، ۱/ ۱۴۵). وقتی چنین ایمان کاملی در فرد پدید آمد، شهوات انباشته در سینه از میان می‌روند و این‌گونه فرد می‌تواند آخرت یا همان بواطن امور هستی را مشاهده کند (بنگرید به: همان‌جا). ایمان وقتی کامل

می‌شود و می‌تواند فرد را به یقین برساند که قلب طاهر باشد. یقین در قلب طاهر استقرار می‌یابد. کسی که قلبش پاک نباشد، یقین از آن متنفر و منزجر می‌گردد و در آن پناه نمی‌گیرد (همان، ۱/ ۲۴۱). وی می‌گوید کسی که در قلبش یقین بدرخشید، قلبش درخشنده، زیبا، و صاف می‌شود (همان، ۱/ ۲۷۶).

نتیجه

چنان که دیدیم حکیم ترمذی قلب را قطعه‌ای از گوشت می‌شناساند که در جوف آدمی واقع شده، دارای چشم، گوش، بصر (نوری که مطابق باور قدما موجب رؤیت می‌شود)، نیاط (بندها)، و گره‌ها (عُقَد) است، و با دیگر اعضاء بدن همچون صدر، کبد، طحال، و زبان ارتباط دارد. قلب و نفس هر دو از خاک خلق شده‌اند؛ با این تفاوت که قلب را خدا از لایه زیرین خاک، و نفس را از لایه رویینی که اثر پای ابلیس بر آن واقع شده خلق کرده است. خاکی که قلب از آن خلق شده نمناک است. طبع این خاک نمناک، یابس و خشن است و اگر نور الهی که لطیف است بر آن نتابد، به اصل خود یعنی همان یبوست و خشونت بازمی‌گردد و مبتلا به قساوت می‌شود.

وی با تبیینی از فیزیولوژی قلب و جایگاه آن در میان عروق بدن بر پایه باور قدما توضیح می‌دهد که شیطان چه‌گونه می‌تواند خود را از طریق عروق به قلب افراد برساند و آنها را گمراه کند. بر پایه تبیین وی، در پایان مسیر عروق به قلب، حفره‌ای است که شیطان با راه‌یابی به آن خرسند می‌شود. از نگاه وی، این‌که در قرآن گفته می‌شود جز برخورداران قلب سلیم کسی را روز قیامت بهره‌ای نخواهد بود، مراد همین است که هرگاه قلب و عروق کسی آسیب دید و راه ورود شیطان به آن‌ها گشوده شد، سلامت قلبش را از دست می‌دهد.

انشرح صدر و قلب هم در اندیشه حکیم ترمذی ارتباط تنگاتنگی با راه‌یابی نور خدا یا همان معرفت حقائق دارد. هرگاه نور (معرفت) به قلب وارد شود، اتساع و انشراحی در صدر پدید می‌آید. حکیم ترمذی از تابیدن انوار در قلب گاه به اعطاء حلم و علم به قلب از طرف خدا تعبیر می‌کند. ورود برخی حالات نفسانی هم‌چون شک به قلب، سبب می‌شود ریه باد کند و مکان بر قلب تنگ شود. این‌گونه، قلب از جایش حرکت می‌کند و دچار بی‌ثباتی می‌گردد و

فرد انواع اضطرابات را تجربه می‌کند.

از این مطالعه می‌توان دریافت که حکیم ترمذی مفاهیمی هم‌چون قلب، نفس، هوای نفس، شهوات، و امثال آن‌ها را بیش از حدی که در ادوار بعدی فرهنگ اسلامی تصور می‌شود مادی می‌انگارد و کاربردهای قرآنی آن‌ها را نیز نه تعبیری مجازگویانه، بل که حقیقی ناظر به فعل و انفعالاتی در همین بدن مادی انسان می‌شناساند و می‌کوشد بر پایه درکی که از پیوند اندام‌های مختلف بدن با هم‌دیگر دارد آن فعل و انفعالات و تأثیرشان در شکل‌گیری عوارض نفسانی مثل معرفت، ایمان، یقین، انواع مختلف اضطرابات و تکانش‌های روحی، شهوت، و جز آن را تحلیل کند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش اسعد محمد طیب، صیدا، المكتبة العصرية.
- ۳- ابوהלلال عسکری، حسن بن عبدالله، *الفروق اللغویة*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ق.
- ۴- احمدی، محمدنبی و حاج زین العابدینی، عباس، «رمز و راز واژه قلب در قرآن کریم»، *الجمعية العلمية الایرانیة للغة العربیة وآدابها*، شماره ۲۲، ۱۳۹۱ش.
- ۵- *بیان الفرق بین الصدر والقلب والفؤاد واللب*، منسوب به حکیم ترمذی، به کوشش احمد عبدالرحیم سایح، قاهره، مرکز الكتاب للنشر.
- ۶- پاکتچی، احمد، «انسان شناسی حکیم ترمذی»، *پژوهش های زبانی و ادبی در آسیای مرکزی*، سال ۱۷، شماره ۴۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵ش.
- ۷- حسن زاده، مهدی و مرتضوی، محمد، «معناشناسی فؤاد در قرآن کریم»، *پژوهش های زبان شناختی قرآن*، شماره ۱۰، ۱۳۹۵ش.
- ۸- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *ادب النفس*، به کوشش احمد عبدالرحیم سایح، قاهره، الدار المصریة اللبنانیة، ۱۴۱۳ق.
- ۹- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *الاعضاء والنفس* (تحریری از کتاب *غور الامور*)، ضمن بسته نرم افزاری الموسوعة الشاملة، دسترسی در ۸ ذی الحجة ۱۴۳۱ق.
- ۱۰- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *الامثال من الكتاب والسنة*، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، دار النهضة.
- ۱۱- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *الفروق*، به کوشش شمس الدین عزیزپور و فرهنگ مهرش، *تصحیح و تحلیل محتوای کتاب الفروق حکیم ترمذی*، پایان نامه دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی گرگان، ۱۳۹۸ش.
- ۱۲- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *المسائل المکنونة*، به کوشش ابراهیم جیوشی، قاهره، دار التراث العربی، ۱۴۰۰ق.
- ۱۳- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *المنهیات*، به کوشش محمد عثمان خُشت، قاهره، مكتبة القرآن، ۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م.

- ۱۴- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *ریاضة النفس*، به کوشش ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ۱۵- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *غور الامور*، به کوشش احمد عبدالرحیم سایح، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة، ۱۴۲۲ق.
- ۱۶- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *منازل القربه*، به کوشش عاصم ابراهیم کتالی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۶م.
- ۱۷- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *نوادر الاصول*، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، دارالجیل، ۱۴۱۲ق.
- ۱۸- خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرابی، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۰م.
- ۱۹- دهقان‌پور، طیبه، «ماهیت، عوامل و آثار قساوت قلب از دیدگاه قرآن»، *فرهنگ پژوهش*، سال سوم، شماره ۶، ۱۳۸۹ش.
- ۲۰- رستمی‌زاده، رضا، «رابطه فکر و قلب با فهم قرآن»، *معرفت*، شماره ۳۵، ۱۳۷۹ش.
- ۲۱- عبدالباقی، محمد فزاد، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن*، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۴ش.
- ۲۲- غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالمعرفه.
- ۲۳- قراباغی، جواد، «اسباب قساوت قلب از منظر قرآن و حدیث»، *مبلغان*، شماره ۱۹۴، ۱۳۹۴ش.
- ۲۴- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- ۲۵- مهروش، فرهنگ، «مبانی نظریه تفسیری حکیم ترمذی»، *پژوهش‌های زبانی و ادبی در آسیای مرکزی*، سال هفدهم، شماره ۴۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵ش.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*.
2. 'Ābdul-Bāqī, Muḥammad Fu'ād, *Al-Mu'jam al-Mofaḥras li-Alfāḍ al-Qur'an al-Karīm*, Tehran, Islāmīyya, 1364 SAH.
3. Abū Hilāl al-'Askarī, Ḥasan b. 'Abdullāh, *Al-Furūq Al-Lughawīyya*, Qom, Jama'a al-Mudarrisīn, 1412 AH.
4. Aḥmadī, Moḥammad Nabī and Ḥāj Zaynul-'Ābedīnī, 'Abbās, "The Heart in the Holy *Qur'an*: Literal or Figurative Meaning", *Scientific Journal of the Iranian Association of Arabic Language and Literature*, vol. 22, 1391 SAH.
5. Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Muḥammad b. 'Alī, *Adab Al-Nafs*, ed. Aḥmad 'Abdul-Raḥīm Sāyih, Cairo, Al-Dār Al-Miṣrīyya Al-Lubnānīyya, 1413 AH.
6. Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Muḥammad b. 'Alī, *Al-A'dā' wa al-Nafs (a version of Ghawr al-'Umūr)*, in the Software of Al-Mawsū'a al-Shamila, 1431 AH.
7. Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Muḥammad b. 'Alī, *Al-Amthāl min al-Kitāb wa al-Sunna*, ed. 'Alī Muḥammad Bajāwī, Cairo, Dār al-Nahḍa.
8. Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Muḥammad b. 'Alī, *Al-Furūq*, ed. Shamsuddīn 'AzīzPūr and Farhang Mehrwash, *Editing and Analyzing the Content of al-Ḥakīm al-Tirmidhī's Kitāb Al-Furūq*, PhD thesis in Quranic Sciences and Hadith, Islamic Azad University of Gorgān, 1398 SAH.
9. Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Muḥammad b. 'Alī, *Al-Manḥīyyāt*, ed. Muḥammad 'Uthmān Khusht, Cairo, Maktaba al-Qur'an.
10. Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Muḥammad b. 'Alī, *Al-Masā'il al-Maknūna*, ed. Ibrāhīm Juyūshī, Cairo, Dār Al-Turāth Al-'Arabī, 1400 AH.
11. Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Muḥammad b. 'Alī, *Ghawr al-'Umūr*, ed. Aḥmad 'Abdul-Raḥīm Sayih, Cairo, Maktaba al-Thiqāfa Al-Dīnīyya, 1422 AH.
12. Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Muḥammad b. 'Alī, *Manāzil Al-Qurba*, ed. 'Āshim Ibrāhīm Kayyālī, Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmīyya, 2006.
13. Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Muḥammad b. 'Alī, *Nawādir Al-Uṣūl*, ed. 'Abdul-Raḥmān 'Umayra, Beirut, Dār al-Jīl, 1412 AH.
14. Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Muḥammad b. 'Alī, *Riyāda al-Nafs*, ed. Ibrāhīm Shamsuddīn, Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmīyya, 1426 AH.
15. *Bayān al-Farq bayn al-Ṣadr wa al-Qalb wa al-Fu'ād wa al-Lubb*, ed. Aḥmad 'Abdul-Raḥīm Sāyih, Cairo, Al-Kuttāb lil-Nashr.

16. DehqānPūr. Ṭayyibe, “The Nature, Factors and Effects of Cruelty of the Heart from the Perspective of the Qur’ān”, *Farhang Pazbūhesh*, vol. 3, Issue 6, 1389 SAH.
17. Ghazzālī, Muḥammad b. Muḥammad, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Beirut, Dār Al-Ma’rifā.
18. Ḥasanzāde, Mahdī and Mortaḍawī, Moḥammad, “The Semantic of ‘al-Fu’ād’ in the Holy *Quran*”, *Linguistic Researches in the Holy Quran*, vol. 10, 1395 SAH.
19. Ibn Abī Ḥātim, ‘Abdur-Raḥmān b. Muḥammad, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm*, ed. As’ad Muḥammad Ṭayyib, Saida, Al-Maktaba Al-‘Aṣrīyya.
20. Khalīl b. Aḥmad, *Al-‘Ayn*, ed. Mahdī Makhzūmī and Ibrāhīm Sāmīrā’ī, Beirut, Dār wa Maktaba Al-Hilāl, 1980.
21. Mehrwash, Farhang, “The Foundations of Hakīm Tirmidhi's Exegetical Thought”, *Biannual Journal of Cultural, Literary and Linguistic Researches of Central Asia*, vol. 17, Issue 46, 1395 SAH.
22. Muqātil b. Sulīymān, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Ihyā’ Al-Turāth Al-‘Arabī, 1423 AH.
23. Pākatchī, Aḥmad, “Al-Hakim al-Tirmizi's Ideas in Anthropology”, *Biannual Journal of Cultural, Literary and Linguistic Researches of Central Asia*, vol. 17, Issue 46, 1395 SAH.
24. Qarābāghī, Jawād, “Causes of Cruelty of the Heart from the Point of View of the *Qur’ān* and Hadith”, *Muballegḥān*, vol. 194, 1394 SAH.
25. RostamīZāde, Reḍā, “The Relationship Between the Mind and the Heart with the Understanding of the Qur’ān”, *Ma’refat*, vol. 35, 1379 SAH.

Analysis of Abū Hurayra's Quranic Exegesis

Morteza Owhadi 

PhD graduated of Quranic Sciences and Hadith,
Mazandaran University, Babolsar, Iran
(corresponding author: ohadi.morteza@gmail.com).

Habibollah Halimi JelowDār

Associate professor in Quranic Sciences and Hadith,
Mazandaran University, Babolsar, Iran.



Abstract

The era of the Companions is considered one of the most important periods in the history of interpretation of the *Qur'an*. During this period, some companions of the Prophet interpreted the verses based on the teachings they had received from him. One of these companions is Abū Hurayra. He was *al-Qāṣṣ* (story teller), and he had a close relationship with the Umayyad Caliphate. These two characteristics of his have influenced the way he interprets the *Qur'an*. It is necessary to explain his way of confronting the verses of the *Qur'an* by studying all opinions and interpretive traditions of him and analyzing them. It seems that Abū Hurayra's interpretative narratives can be divided into three major categories: ontological, anthropological, and Qur'anic interpretations. Why a personality like Abū Hurayra, in the younger generation of the Companions and in the middle of the 1st century AH, among the many themes of the *Qur'an*, involved himself in paying attention to these four types of verses, is a matter that must be analyzed separately.

Keywords: Abū Hurayra, interpretive traditions, interpretation of al-Ṣaḥāba, History of the Interpretation of the *Qur'an*, the Aage of al-Ṣaḥāba.

Original Research


Received: 29/ 1/ 2023, accepted: 16/ 3/ 2023, and published: 16/ 3/ 2023, Pages: 41-66.

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>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.3.8

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



تحلیل آراء و روایات تفسیری ابوهریره

مرتضی اوحدی ^{ID}

دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران،

بابلسر، ایران (نویسنده مسئول: ohadi.morteza@gmail.com)

حبیب‌الله حلیمی جلودار

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازنداران، بابلسر، ایران.

چکیده

عصر صحابه یکی از ادوار مهم در تاریخ تفسیر قرآن محسوب می‌شود. در این دوره برخی صحابه پیامبر (ص) بر اساس آموزه‌هایی که از ایشان دریافت کرده بودند به تفسیر آیات پرداختند. یکی از این صحابه مفسر ابوهریره است. ابوهریره قاص بوده، و ارتباط نزدیکی هم با دستگاه خلافت اموی داشته است. این دو ویژگی او بر نحوه تفسیر قرآن او تأثیر نهاده‌اند. لازم است با مطالعه همه آراء و روایات تفسیری ابوهریره و تحلیل آن‌ها، نحوه رویارویی او با آیات قرآن تبیین شود. بر اساس یافته‌های این مطالعه روایات تفسیری ابوهریره را می‌توان در سه دسته کلان صورت‌بندی کرد: تفسیر هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه، و قرآن‌شناسانه. این‌که چرا شخصیتی هم‌چون ابوهریره در نسل صغار صحابه و نیمه‌های سده ۱ق از میان مضامین متعدد قرآن خود را درگیر توجه به این سه سنخ از آیات نموده، امری است که در جای دیگری باید جداگانه تحلیل شود.

کلیدواژه‌ها: ابوهریره، روایات تفسیری، تفسیر صحابه، تاریخ تفسیر، عصر صحابه.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۹ ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ ش، نشر: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ ش، صفحه ۴۱ تا ۶۶.

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

شاپای چاپی: ۲۷۸۳-۵۲۹۴

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸

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

DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.3.8

درآمد

در نیمه‌های سده نخست هجری، شماری از صحابه آموخته‌های خود از پیامبر اکرم (ص) درباره قرآن را بر اساس باورهای خاص خود و نیازهای اجتماعی مخاطبان‌شان گزینش و نقل کرده‌اند. ابوهریره هم از این صحابه است. روایات ابوهریره از پیامبر (ص) موضوعات مختلفی را دربر می‌گیرند. شماری از این روایات‌ها درباره تفسیر قرآن اند. شمار این روایات‌ها در قیاس با حجم انبوه روایات ابوهریره درباره دیگر موضوعات اندک است و از همین رو نمی‌توان ابوهریره را در شمار صحابه مفسر تلقی کرد. با این حال، با نظر به جایگاه فرهنگی - سیاسی ابوهریره ضروری است که روایات تفسیری او، حتی اگر مشتمل بر تفسیر بسیاری از آیات قرآن هم نباشند، تحلیل شوند.

ابوهریره ۲۰ سال پیش از هجرت پیامبر اکرم (ص) به دنیا آمد و با یتیمی بزرگ شد (ابن سعد، الطبقات، ۴/ ۲۴۳-۲۴۴). در سال ۷ق به اسلام گروید (ابن حجر، الاصابه، ۱۷/ ۳۶۲). در حالی اسلام آورد و به مدینه مهاجرت کرد که مسکین بود و در برابر غذای شکم و کفش پایش کارگری می‌کرد (ابن سعد، الطبقات، ۴/ ۲۴۳). پس از ورود به مدینه در صُفّه اقامت گزید و در ردیف اصحاب صغه قرار گرفت (ابونعیم، حلیة الأولیاء، ۱/ ۳۷۶)؛ فقراء مهاجری که چون منزلی برای سکونت نداشتند در بخشی از مدینه ساکن شده بودند (درباره ایشان، بنگرید به: ابن اثیر، النهایه، ۳/ ۳۷).

پیامبر (ص) ابوهریره را در سال آخر عمر خود هم‌راه والی بحرین به این منطقه اعزام، و درباره‌اش سفارش‌هایی کرد (ابن سعد، الطبقات، ۴/ ۲۶۶)؛ شاید با این هدف که به تدریج وی کارآموده شود. در زمان ابوبکر نیز گویا وی برای جنگ‌های رده در سپاه اعزامی به بحرین حضور داشت و احتمالاً از شخصیت‌های سرشناس سپاه بود (بنگرید به: طبری، التاریخ، ۳/ ۳۰۷). ابوهریره در زمان عمر بن خطاب و در سال ۲۰ق (همان، ۴/ ۱۱۲) از طرف وی والی بحرین شد (معمربن راشد، الجامع، ۱۱/ ۳۲۳). از آن پس نیز در مناسبت‌های سیاسی مختلفی ایفاء نقش نمود (بنگرید به: بهرامیان، «ابوهریره»، ۳۹۸-۳۹۹).

با توجه به مسلمان شدن وی در آخرین سال‌های عمر پیامبر (ص)، مدت مصاحبت

ابوهریره با پیامبر (ص) اندک بود. با این حال، وی خود می‌گوید چون مثل بقیه صحابه پیشه بخصوصی نداشت اغلب نزد پیامبر (ص) می‌آمد و از این رو از ایشان بسیار شنید (ابراهیم بن سعد، *النسخه*، ۸۷). کثرت نقل قول‌های ابوهریره از پیامبر (ص) حتی سبب شد از جانب عمر بن خطاب متهم به کذب و اشتباه و خلط (ابن سعد، *الطبقات*، ۲/۲۷۷) و حتی یک بار توییح نیز بشود (ابن شبه، *تاریخ المدینه*، ۳/۸۰۰). به هر حال، از توییح خلیفه می‌توان چنین استنباط کرد که به فاصله اندکی از دوران پیامبر (ص) ابوهریره در اثر کثرت نقلش از پیامبر (ص) به شخصیت اجتماعی تأثیرگذاری تبدیل شده، و احیاناً تأثیر اجتماعی سخنان او خلیفه را نیز نگران کرده است.

ابوهریره در زمان خلافت معاویه از جایگاه سیاسی خاصی برخوردار شد. معاویه مروان بن حکم را برای حکمرانی بر مدینه برگزید و ابوهریره را جانشین مروان قرار داد. هنگامی که مروان به حج یا سفرهای دیگر عزیمت می‌کرد، اداره مدینه بر عهده ابوهریره قرار می‌گرفت (ابن سعد، *الطبقات*، ۴/۲۵۰). هر بار نیز که معاویه از مروان بن حکم ناراضی می‌شد او را خلع می‌کرد و ابوهریره را به جایش می‌گماشت (صنعانی، *الامالی*، ۱۱۷). چنین جایگاهی بازتاب‌دهنده نفوذ سیاسی ابوهریره در زمان خلافت معاویه است. افزون‌بر این، ابوهریره از جایگاه فرهنگی مهمی هم در این عصر برخوردار شد. ظاهراً معاویه خودش او را به منصب قصاص نصب کرد (مقریزی، *الخطوط*، ۴/۱۸). شواهد حاکی است که او یکی از بزرگ‌ترین قصاص سده نخست هجری بوده، چنان‌که گفته شده از شامگاه تا صبح در کاخ معاویه مجلس نقل روایت داشته است (طبرانی، *مسند الشامیین*، ۱۷۷). به طبع جایگاه ابوهریره هم‌چون واعظ دینی اقتضاء می‌کرد که حجم قابل توجهی از روایات نبوی را نقل کند.

طرح مسئله

منقولات ابوهریره در تفاسیر مختلف را می‌توان به سه دسته تفکیک نمود. یک دسته روایاتی است که ابوهریره از پیامبر اکرم (ص) در تفسیر آیه‌ای خاص نقل کرده، و در متن روایت به صراحت از آن آیه سخن رفته است. دسته دوم روایاتی است که گرچه در آن‌ها به صراحت از آیه سخن نرفته، به دلیل ارتباط مضمون روایت با آیه مفسران این روایت را به مثابه روایتی

تفسیری از ابوهریره تلقی کرده‌اند. سومین دسته روایاتی است مربوط به آراء تفسیری ابوهریره که نظر خود ابوهریره و نه رأی از پیامبر (ص) به وساطت او ذیل آیه بازتاب یافته است. با مرور روایات تفسیری ابوهریره می‌توان دریافت که وی نسبت به برخی مسائل نظری درباره هستی و انسان دغدغه‌مند بوده، و این دغدغه‌ها را در ارائه تفسیری از آیات یا نقل سخنی از پیامبر (ص) درباره آن‌ها بازتاب داده است.

باین حال، تاکنون درباره آراء و روایات تفسیری ابوهریره مطالعاتی سامان یافته است. از جمله خلیلی در بخشی از پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان *روش تفسیرایی بن کعب و ابوهریره با تکیه بر تفاسیر التبیان و مجمع البیان* (۱۳۹۰ش) به روش‌شناسی تفسیر ابوهریره نیز پرداخته است. باین حال، این مطالعه نمی‌تواند به طور کامل بازتاب‌دهنده مبانی و روش تفسیری ابوهریره باشد؛ زیرا دامنه پژوهش محدود به دو منبع تفسیری شده، و در آن صرفاً از برخی آراء تفسیری ابوهریره سخن به میان آمده است. برای دست یافتن به مبانی و روش تفسیری ابوهریره لازم است همه روایاتی که از او در منابع تفسیری بازتاب یافته اند مطالعه و تحلیل شوند.

در این مطالعه کوشش می‌شود با مفروض گرفتن انتساب همه روایات تفسیری ابوهریره به او و مطالعه این روایات به این پرسش پاسخ داده شود که مبانی و روش تفسیری ابوهریره چه بوده است. به بیان دیگر، در این مطالعه می‌خواهیم ببینیم بر پایه روایاتی که در منابع روایی و تفسیری مختلف گزارش شده، ابوهریره چه‌گونه به تفسیر آیات پرداخته است. به این منظور، نخست روایات تفسیری منسوب به ابوهریره را گونه‌شناسی و دسته‌بندی، و سپس تحلیل خواهیم کرد؛ تحلیلی که باورهای فکری ابوهریره و فضای سیاسی - اجتماعی حاکم بر عصر او را بازتابانند.

۱. تفسیر آیات هستی‌شناختی

در این دسته از روایات ابوهریره، تفسیر آیاتی بازتاب یافته که این آیات با هستی مرتبط اند. توضیح این‌که ابوهریره ذیل برخی آیات که مربوط به ساحت‌های مختلف هستی می‌شود، روایاتی را از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده که می‌توان بر اساس این روایات، به تفسیر

هستی‌شناسانه ابوهریره از آیات دست یافت. این روایات را می‌توان در چهار بخش صورت‌بندی کرد: (۱) تبیین اوصاف خدا، (۲) تبیین کیفیت خلقت، (۳) توصیف دنیا، (۴) توصیف آخرت.

۱-۱) تبیین اوصاف خدا

مفسران اهل سنت ذیل برخی از آیات *قرآن*، روایاتی گزارش کرده‌اند که در آن‌ها ابوهریره از پیامبر اکرم (ص) برخی اوصاف خدا را گزارش کرده است. برای نمونه ذیل آیه «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام/۵۴) این روایت از ابوهریره به نقل از پیامبر اکرم (ص) گزارش شده که وقتی خدا خلقت را به پایان رساند، در کتاب خود که در بالای عرش قرار دارد نوشت: «رحمت من بر غضبم سبقت گرفته است» (صنعانی، *التفسیر*، ۲/۴۴؛ طبری، *جامع البیان*، ۱۱/۲۷۴).

متن این دسته از روایات، گرچه به آیه ۵۴ سوره انعام نزدیک است اما در آن‌ها اشاره مستقیمی به آیه نشده، و این نشان می‌دهد که از نگاه مفسران و محدثان متقدم اهل سنت، سخنی که ابوهریره از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده به آیه ارتباط داشته است و از همین رو آن‌ها این سخن را ذیل چنین آیه‌ای گزارش کرده‌اند.

افزون بر این، مضمون روایت و ارتباط آن با آیه می‌تواند بازتاب‌دهنده چنین درکی باشد که چه بسا از نگاه خود ابوهریره نیز میان این نقل و آیه ارتباط وجود داشته باشد و بر همین اساس می‌توان این روایت را در ردیف روایات تفسیری ابوهریره صورت‌بندی کرد؛ چه، در برخی منابع تفسیری اهل سنت که متعلق به سده ۴ق و پس از آن هستند، روایت به نحوی گزارش شده که در متن آن آمده است: هنگامی که خدا خلق را آفرید، در کتابی که آن را بر نفس خود نوشته بود و بر بالای عرش آویخت، چنین نگاشت: رحمت من بر غضبم غلبه دارد (ابن‌ابی‌حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، ۴/۱۲۶۸). براین‌اساس برخی نقل‌ها، این روایت صراحت بیش‌تری در این دارد که میان روایت و آیه از نگاه ابوهریره ارتباط برقرار بوده است.

در پاره دیگری از روایات تفسیری ابوهریره رحمت خدا به نحو دیگری بازتاب یافته است. برای نمونه، مفسران ذیل آیات ابتدایی سوره حمد روایتی آورده‌اند که در آن ابوهریره از پیامبر (ص) نقل می‌کند: خدا صد رحمت دارد که از آن میان، فقط یک بخش را به زمین نازل و میان

آفریدگانش تقسیم کرده، و به همین دلیل است که مردم نسبت به یکدیگر مهربان اند؛ اما خدا ۹۹ قسم دیگر از رحمتش را نزد خود نگه داشته است تا در روز قیامت با آن‌ها به بندگانش رحم کند (ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۲/ ۳۰۵). هم‌چنین از قول وی در ذیل آیه «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...» (اسراء/ ۱۱۰) آورده‌اند که: برای خدا در قرآن ۹۹ اسم ذکر شده است که اگر کسی آن‌ها را پیدا کند به بهشت وارد می‌شود (طبری، *جامع البیان*، ۱۷/ ۵۸۱).

برخی مفسران اهل سنت ذیل آیه «وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (یونس/ ۲۵) این روایت را از ابوهریره نقل کرده‌اند که خدا در یک‌سوم پایانی هر شب به آسمان دنیا نازل می‌شود و ندا می‌دهد: آیا گناه‌کاری هست که توبه کند، آیا کسی هست که استغفار کند، آیا درخواست‌کننده‌ای وجود دارد...؛ و این ندا تا صبح ادامه پیدا می‌کند (صنعانی، *التفسیر*، ۲/ ۱۷۶). افزون بر این، ذیل آیه «نَبِيُّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (حجر/ ۴۹) روایتی از ابوهریره به نقل از پیامبر اکرم (ص) گزارش شده که در آن آمده است: اگر مؤمن از عقوبت الهی آگاه بود به بهشت طمع نمی‌کرد و اگر کافر از رحمت خدا آگاهی می‌یافت هرگز از رحمت الهی ناامید نمی‌شد (واحدی، *الوسیط*، ۳/ ۴۷-۴۶).

مفسران اهل سنت ذیل آیه «... وَ لَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ» (عنکبوت/ ۴۵) این روایت را از ابوهریره و به نقل از پیامبر (ص) گزارش کرده‌اند که:

خدا می‌گوید «من در گمان بنده‌ام قرار دارم و هرکجا که من را یاد کند با او همراه‌ام؛ اگر در وجود خودش من را یاد کند، در وجود خودم او را یاد می‌کنم، اگر در میان مردم من را یاد کند، در مجلسی بهتر او را یاد می‌کنم، اگر به اندازه یک وجب به من نزدیک شود، به اندازه یک ذراع به او نزدیک می‌شوم، اگر به اندازه یک ذراع به من نزدیک شود به اندازه یک باع به او نزدیک می‌شوم و اگر به سمت من یک قدم بردارد، هروله‌کنان به سوی او می‌شتابم» (ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۲۱/ ۶۷).

افزون بر این، ذیل آیه «أُولَئِكَ جَزَاءُ هُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ...» (آل عمران/ ۳۶) این روایت از ابوهریره و به نقل از پیامبر اکرم (ص) گزارش کرده‌اند که انسان اگر به این درک برسد که پروردگارش گناهان او را می‌آمرزد، آمرزیده خواهد شد (بغوی، *معالم التنزیل*، ۲/ ۱۰۸).

در برخی دیگری از روایات تفسیری ابوهریره اوصافی تجسیم‌گرایانه به خدا منتسب شده

است. برای نمونه، ذیل آیه «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» (ق/ ۳۰) از قول او نقل کرده‌اند که می‌گفت:

هنگامی که قیامت برپا شود خدا به هیچ کدام از بندگان خود ظلم نمی‌کند و کسانی که مستحق غذاب اند را به جهنم می‌افکند. سپس جهنم ندا می‌دهد که آیا باز هم کسی هست...؛ تا این‌که خدا یک قدم در جهنم می‌گذارد و آن را پر می‌کند (طبری، جامع البیان، ۲۲/۳۶۱).

۲-۱) کیفیت خلقت و زندگی دنیوی

مضمون یک دسته دیگر از روایات تفسیری ابوهریره تبیین کیفیت خلقت است. برای نمونه، ذیل آیه «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ» (نور/ ۴۵) از قول وی نقل کرده‌اند که همه چیز از آب آفریده شده است (یحیی بن سلام، التفسیر، ۱/۴۵۶). ذیل آیه «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود/ ۷) هم این روایت را از به نقل وی از قول پیامبر اکرم (ص) آورده‌اند که: خدا خاک را روز شنبه، کوه را یکشنبه، درخت را دوشنبه، شر را سه‌شنبه و نور را چهارشنبه آفرید؛ سپس همه جنندگان را روز پنج‌شنبه منتشر کرد و آدم را هم عصر روز جمعه آفرید (طبری، جامع البیان، ۱۵/۲۴۴). ذیل آیه «وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا» (کهف/ ۹۹) هم از قول ابوهریره نقل کرده‌اند که وقتی خلقت آسمان‌ها و زمین به پایان رسید، خدا صور را آفرید و آن را به اسرافیل داد و او نیز سه بار در صور خواهد دمید (طبری، جامع البیان، ۱۸/۱۲۲).

افزون بر این‌ها، در روایت دیگری از ابوهریره که در متن آن به آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید/ ۳) اشاره شده، آمده است که پیامبر (ص) فرمودند:

بالای سر شما سقفی محافظت‌شده قرار دارد که میان شما و آن سقف پانصد سال فاصله است. بالای این سقف نیز آسمان دیگری وجود دارد که فاصله شما با آنجا پانصد سال است. این‌گونه، مجموعاً هفت آسمان توسط خدا خلق شده است و بالای هفتمین آسمان عرش خدا قرار دارد. میان هفتمین آسمان با عرش نیز پانصد سال فاصله وجود دارد.

بر پایه همین روایت، پیامبر اکرم (ص) درباره زمین نیز فرمودند:

زیر پای شما هفت زمین قرار دارد که فاصله هر یک از این زمین‌ها با یکدیگر پانصد سال است و اگر یکی از شما را به واسطه طنابی به پایین‌ترین زمین بیاویزیم، به خدا می‌رسید.

ابوهریره می‌گوید که پیامبر (ص) سپس این آیه را قرائت کردند: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (مجاهد، التفسیر، ۶۴۷).

مضمون پاره دیگری از روایات تفسیری ابوهریره توصیف دنیا است. به بیان دیگر، ابوهریره ذیل برخی آیات از پیامبر اکرم (ص) روایاتی نقل کرده که در آن‌ها از اوصاف دنیا سخن رفته است. برای نمونه در روایتی ذیل «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (آل عمران/ ۱۸۵) از قول پیامبر (ص) نقل کرده که دستیابی به اندازه جای ردّ تازیان‌های در بهشت از دنیا و آنچه در آن وجود دارد بهتر است (طبری، جامع البیان، ۴۵۴/۷؛ ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۱/۳، ۸۳۳).

ابوهریره در روایت دیگری که ذیل «وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (حج/ ۴۷) نقل کرده نیز به نحو دیگری دنیا را توصیف نموده است. برپایه این روایت پیامبر (ص) سخنی در فضیلت فقر می‌گوید و بعد می‌افزاید فقراء به اندازه نصف روز زودتر از اغنیاء وارد بهشت می‌شوند که معادل پانصد سال است؛ زیرا بر اساس آیه یادشده هر روز نزد خدا معادل هزار سال است (طبری، جامع البیان، ۶۵۹/۱۸). در این روایت گرچه به صراحت از اوصاف دنیا سخن نرفته، دنیا مکانی بازنموده شده است که انسان هرچه قدر در آن زندگی فقیرانه‌تری داشته باشد وضعیت بهتری را در قیامت تجربه خواهد کرد.

در تفسیر «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ» (عنکبوت/ ۶۹) نیز روایتی از ابوهریره به نقل از پیامبر (ص) آورده‌اند که برپایه آن، دنیا و آنچه در آن قرار دارد معلون‌اند؛ مگر سه چیز: یاد خدا، عالم و متعلم (سمرقندی، بحر العلوم، ۶۴۰/۲؛ نیز، بنگرید به: ثعلبی، الکشف و البیان، ۶۶/۲۱). از مجموع این روایت‌ها چنین می‌توان دریافت که ابوهریره به دنیا با رویکردی مذموم می‌نگرد.

۳-۱) پایان کار جهان و اوصاف قیامت

مضمون پاره دیگری از روایات تفسیری ابوهریره توصیف آخرت است. برای نمونه، وی ذیل

آیه «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب/ ۴۰) روایتی با این مضمون از ابوهریره و به نقل از پیامبر (ص) نقل شده است که: قیامت برپا نمی‌شود مگر هنگامی که حدود سی نفر دَجَالِ دروغ‌پرداز خروج کنند؛ یعنی افرادی که گمان می‌کنند پیامبر اند و این در حالی است که هیچ پیامبری پس از من نخواهد آمد و من آخرین پیامبر ام (یحیی بن سلام، تفسیر، ۲/ ۷۲۳).

در روایت دیگری از ابوهریره که صنعانی ذیل تفسیر آیات سوره اسراء آن را گزارش کرده، آمده است که پیامبر (ص) فرمودند: هر پیامبری دعائی دارد که از خدا می‌خواهد؛ اما من خواسته‌ام را شفاعتم قرار داده‌ام، بیان خواسته‌ام را تا قیامت به تأخیر انداخته‌ام، و می‌خواهم با آن امتم را روز قیامت شفاعت کنم (صنعانی، التفسیر، ۱/ ۳۱۳).

افزون بر این‌ها، برخی مفسران در تفسیر «لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا» از قول ابوهریره آورده‌اند که سه امر اگر تحقق یابد، دیگر ایمان آوردن کسانی که هنوز ایمان نیاورده‌اند یا در ایمان‌شان به چیزی دست نیافته‌اند سود نمی‌بخشد: طلوع خورشید از مغرب، خروج دجال و خروج دابة الارض (طبری، جامع البيان، ۱۲/ ۲۶۵).

در دسته دیگری از روایات تفسیری ابوهریره هم اوصاف قیامت بازتاب یافته است. برای نمونه، از وی ذیل آیه «وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (مریم/ ۳۹) نقل شده است که: چون اهل بهشت و جهنم در مکان خود مستقر شوند، مرگ نیز آورده، و ذبح می‌شود. سپس به اهل بهشت و جهنم گفته می‌شود شما جاودان اید و از این پس مرگی در کار نخواهد بود (یحیی بن سلام، التفسیر، ۱/ ۲۲۶).

در تفسیر «وَيَجِيءُ اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ السُّوءُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (زمر/ ۶۱) هم از ابوهریره روایت کرده‌اند که از قول پیامبر (ص) می‌گفت:

در روز قیامت خدا به‌هم‌راه هر کسی عمل او را برمی‌انگیزد. عمل مؤمن در بهترین صورت قرار دارد و خطاب به مؤمن می‌گوید: من عمل تو هستم که در دنیا من را حمل کردی؛ امروز هم من تو را حمل می‌کنم. این واقعه چیزی جز معنای آیه «وَيَجِيءُ اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ السُّوءُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» نخواهد بود (یحیی بن سلام، التفسیر، ۱/ ۲۷۸-۲۷۷).

ابوهریره در تفسیر آیه «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أُمَّتُكُمْ» (انعام/ ۳۸) هم گفته است که خدا همه آفریدگانش را روز قیامت حاضر، و در میان آن‌ها به عدالت حکم می‌کند؛ سپس می‌گوید به خاک تبدیل شوید! در آن حال کافران آرزو می‌کنند که ای کاش آن‌ها هم تبدیل به خاک می‌شدند (صنعانی، التفسیر، ۴۶/۲).

افزون بر این‌ها، ابوهریره در تفسیر «كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (اعراف/ ۵۷) از قول پیامبر (ص) نقل می‌کند (بنگرید به: طبری، جامع البیان، ۱۲/ ۴۹۴-۴۹۳) که هنگامی که مردم در نفخ صور نخست می‌میرند، به مدت چهل سال بارانی از زیر عرش بر آن‌ها می‌بارد که نامش «آب حیوان» است؛ سپس همان‌گونه که گیاه به واسطه آب می‌روید آن‌ها هم زنده می‌شوند و جسم‌شان تکامل پیدا می‌کند و در آن‌ها روح دمیده می‌شود؛ سپس خواب آن‌ها را فرا می‌گیرد و در قبرهای خود می‌خوابند. با دمیدن در صور دوم، آن‌ها همگی زنده می‌شوند و آثار خواب را در خود می‌یابند؛ همانند کسی که تازه از خواب برخاسته است. در این هنگام می‌گویند: «يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا». در پاسخ آن‌ها نیز گفته می‌شود که «هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ» (یس/ ۵۲). از وی در ذیل آیه «يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا» (مریم/ ۸۵) هم روایت شده است که متقین در حالی که سوار بر شتر اند به سوی خدا محشور می‌شوند (طبری، جامع البیان، ۱۸/ ۲۵۴؛ نیز برای روایتی دیگر، بنگرید به: صنعانی، التفسیر، ۲۳۱/۳).

۴-۱) اوصاف بهشت و جهنم

پاره دیگری از روایات تفسیری ابوهریره با مضمون تبیین اوصاف قیامت به تبیین اوصاف بهشت اختصاص دارد. بارزترین وصفی که در روایات تفسیری ابوهریره برای بهشت یاد می‌شود بی‌کرانگی آن، و برجسته‌ترین نعمتی که در آن وجود دارد نیز خوشی جاودان است. برای نمونه ابوهریره در تفسیر آیه «وَوَظِلُّوا مِمْدُودٍ» (واقعه/ ۳۰) از پیامبر (ص) نقل می‌کند که در بهشت درختی وجود دارد که می‌توان به اندازه صد سال در سایه آن قدم زد (ابن وهب، تفسیر القرآن، ۱/ ۲۳۸). از وی در تفسیر آیه «فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى» (طه/ ۱۲۰) هم نقل شده که مراد از درخت جاودانگی درختی در بهشت است که اگر صد سال هم در سایه آن قدم بزنید سایه‌اش پایان نمی‌پذیرد (یحیی بن سلام،

التفسیر، ۱/ ۲۸۴).

در تفسیر «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا» (کهف/ ۱۰۷) نیز می‌گوید که «فردوس» نام کوهی در بهشت است که نهرهای بهشت از آن جاری می‌شوند (یحیی بن سلام، التفسیر، ۱/ ۲۱۱). وی در تفسیر مفهوم فردوس هم از پیامبر (ص) نقل می‌کند که فرمودند اگر کسی خواست از خدا چیزی طلب کند فردوس را بخواهد؛ زیرا در وسط بهشت و بالاترین جای آن قرار گرفته است، بالای آن عرش خداست، و نهرهای بهشت از آن جاری می‌شوند (طبری، جامع البیان، ۱۸/ ۱۳۲).

در یکی دیگر از روایات تفسیری ابوهریره، ذیل «وَنُودُوا أَنْ تِلْكَمُ الْجَنَّةُ أَوْرَثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (اعراف/ ۴۳) به نقل از پیامبر (ص) آمده است که به اهل بهشت ندا داده می‌شود که شما زنده‌اید و هرگز نخواهید مرد، در سلامت هستید و هرگز بیمار نمی‌شوید، همواره جوان هستید و هرگز پیر نخواهید شد، و همواره در نعمت خواهید بود و هرگز غمگین نخواهید شد (صنعانی، التفسیر، ۳/ ۱۳۷).

در تفسیر «مَسَاكِنٌ طَيِّبَةٌ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (صف/ ۱۲) هم از ابوهریره روایت کرده‌اند که می‌گفت درباره این آیه از پیامبر (ص) سؤال کردیم. در پاسخ فرمودند:

مراد آیه قصری از مروارید در بهشت است که در آن ۷۰ کاخ از یاقوت سرخ وجود دارد؛ در هر کاخ ۷۰ خانه از زمرد سبز قرار دارد؛ و در هر خانه نیز ۷۰ غرفه وجود دارد که در هر یک ۷۰ بستر از هر رنگی جا گرفته است. در هر بستر هم زنی از حورعین حضور دارد. در هر خانه نیز هفتاد نوع غذا پیش کش می‌شود که هر غذا رنگی و طعمی دارد (ثعلبی، الکشف و البیان، ۲۳/ ۳۵۹).

در تفسیر «دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (نساء/ ۹۶) نیز این روایت از ابوهریره به نقل از پیامبر اکرم (ص) گزارش شده که بهشت ۱۰۰ درجه دارد، خدا آن‌ها را برای مجاهدانِ راهش آماده کرده، و فاصله میان هریک از این درجه‌ها با درجه بالاتر به اندازه فاصله آسمان و زمین است (ابن‌ابی‌حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۳/ ۱۰۴۴).

آخرین دسته از روایات تفسیری آخرت‌شناختی ابوهریره در وصف جهنم است. البته، تفسیر ابوهریره از آیات مربوط به جهنم در قیاس با تفسیر آیات مربوط به بهشت از بسامد

کم‌تری برخوردار است. برای نمونه از این دست روایات او می‌توان تفسیرش از آیه «عَلَيْهِمْ نَارٌ مُّؤَصَّدَةٌ» (بلد/ ۲۰) را یاد کرد که در توضیح مفهوم آیه کلی‌گویانه می‌گوید مراد آن آتشی است که کافران را دربر می‌گیرد (مجاهد، *التفسیر*، ۷۳۱). وی در تفسیر آیه «وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا» (مریم/ ۸۶) نیز می‌گوید مراد این است که مجرمان با حال تشنگی به سمت جهنم برده می‌شوند (یحیی بن سلام، *التفسیر*، ۱/ ۲۴۵) و به همین مقدار توضیح بسنده می‌کند.

با این همه، در سخن از برخی آیات دیگر توضیحات مفصل‌تری می‌توان یافت. مثلاً ذیل آیه «تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ النَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَالْحُوتِ» (مؤمنون/ ۱۰۴) به نقل از پیامبر (ص) می‌گوید این افراد کسانی اند که لب پایین آن‌ها بر روی سینه‌های‌شان می‌افتد و لب بالایی روی صورت‌شان کشیده می‌شود؛ آن‌سان که صورت‌شان پوشانده شود (یحیی بن سلام، *التفسیر*، ۱/ ۴۱۷).

در تفسیر «إِنَّ الْمُتَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ» (نساء/ ۱۴۵) نیز می‌گوید که منافقین در تابوت‌هایی لرزان قرار خواهند گرفت (طبری، *جامع البیان*، ۹/ ۳۳۹). ذیل «يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ» (حج/ ۱۹) نیز روایت می‌کند که از پیامبر (ص) شنیده است آب جوشان در جمجمه کافران وارد می‌شود تا این‌که به شکم آن‌ها می‌رسد؛ سپس این آب جوشان از پاهای کافران بیرون می‌زند و آن‌ها را ذوب می‌کند؛ بعد این عذاب چرخه‌وار ادامه پیدا می‌کند (ابن ابی حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، ۸/ ۲۴۸۱).

۲. تفسیر آیات مرتبط با انسان

مضمون پاره دیگری از روایات تفسیری ابوهریره، شناساندن انسان و اوصاف او، یا مسائل مرتبط با سعادت انسان هم‌چون برخی احکام دین است.

۱-۲) نگرش جبرگرایانه به سرنوشت بشر

ابوهریره ذیل برخی آیات قرآن از مسائلی نظیر نحوه خلقت انسان و مجبور یا مختار بودن او سخن به میان آورده است. روایات این بخش را می‌توان در سه بخش صورت‌بندی کرد: نحوه خلقت انسان، دامنه اختیار انسان، و ارتباط انسان با عالم رؤیا. دسته نخست از روایات تفسیری ابوهریره که در آن‌ها از نحوه خلقت انسان سخن رفته است به فطرت اشاره دارند و اسلام را هم‌چون دینی می‌نمایانند که خدا هنگام خلقت بشر در وجودش به ودیعه نهاده است.

عمده این روایات ذیل «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم/ ۳۰) نقل شده‌اند. برای نمونه در روایتی به نقل از پیامبر اکرم (ص) آمده است: هر انسانی بر فطرت تولد می‌یابد و پدر و مادر او سبب یهودی، مسیحی، یا برپایه برخی نقل‌ها زرتشتی شدن‌اش می‌شوند (یحیی بن سلام، *التفسیر*، ۲/ ۶۵۷؛ صنعانی، *التفسیر*، ۳/ ۱۶؛ ابن ابی حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، ۹/ ۳۰۹۱؛ ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۴/ ۱۶۱).

مضمون دسته دیگری از روایات تفسیری ابوهریره این است که شیطان همه انسان‌ها را به هنگام تولدشان لمس می‌کند. در یکی از این روایات ذیل آیه «وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِكِ وَ ذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» (آل عمران/ ۳۶)، به نقل از پیامبر اکرم (ص) آمده است: هیچ انسانی به دنیا نمی‌آید مگر این‌که در زمان تولدش توسط شیطان مس می‌شود و انسان در زمان ولادتش به همین دلیل می‌گریزد؛ فقط مریم و عیسی (ع) توسط شیطان مس نشده‌اند (صنعانی، *التفسیر*، ۱/ ۳۸۷).

مضمون دومین دسته از روایات تفسیری انسان‌شناختی ابوهریره تبیین دامنه اختیار انسان است. ابوهریره ذیل برخی آیات قرآن روایاتی را نقل می‌کند که بازتاب‌دهنده دامنه‌ای محدود برای اختیار انسان اند. برای نمونه در روایتی ذیل «فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» (طه/ ۱۲۱) می‌گوید:

آدم و موسی (ع) نزد خدا احتجاج می‌کردند. موسی به آدم گفت: خدا تو را با دستانش خلق کرد و از روح خویش در تو دمید. سپس فرشتگان بر تو سجده کردند و خدا تو را در بهشت قرار داد. سپس اشتباهی که مرتکب شدی سبب شد انسان از بهشت به زمین هبوط کند. آدم در پاسخ به موسی (ع) گفت: چهل سال پیش از این‌که من خلق شوم این عمل برایم نوشته شده بود؛ حال چه‌گونه می‌توانی من را به دلیل انجام چنین عملی که خدا مقرر کرده بود سرزنش کنی؟ (ابن ابی حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، ۷/ ۲۴۳۸؛ نیز، برای نمونه‌ای مشابه، بنگرید به: ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۳۰/ ۴۶۵).

بر اساس این دسته از روایات تفسیری ابوهریره دامنه اختیار انسان محدود است. یکی از گزینه‌هایی که نشان می‌دهد ابوهریره خوانشی جبرگرا از رفتار انسان دارد روایات دیگری است که از پیامبر (ص) در همین باره نقل می‌کند؛ مثلاً روایتی که می‌گوید پیامبر (ص) فرمودند اولین

چیزی که خدا آفرید قلم بود و پس از آن جوهر را به وجود آورد. سپس به قلم امر کرد آنچه تا روز قیامت از اعمال، آثار و روزی‌ها کائن می‌شود را بنویسد. قلم نیز همه این رویدادها را مکتوب کرد. سپس خدا مَهر خاموشی بر قلم زد تا سخن نگوید و این‌گونه، قلم تا قیامت امکان سخن گفتن نخواهد داشت (آجری، *الشریعه*، ۱/ ۵۱۳). برای تبیین درک او از مسئله جبر و اختیار، باید روایات نبوی دیگر منقول از وی هم چون این‌که خدا رزق، مصیبت‌ها و اجل هر کسی را برایش تقدیر کرده است (ابن‌ابی عاصم، *السنه*، ۱/ ۱۸۲) را نیز در چارچوب همین بینش‌های او تفسیر کرد.

۲-۲) رؤیا به مثابه راه ارتباط با غیب

مضمون دسته دیگری از روایات تفسیری ابوهریره که در آن‌ها وصف دیگری از انسان بازتاب یافته، این است که انسان می‌تواند از طریق رؤیا نیز به دریافتی شبیه وحی برسد و اقسامی از حقائق را دریابد. در برخی از روایات ابوهریره رؤیا به مثابه بشارتی برای انسان، و در برخی دیگر به منزله وحی و یکی از اقسام نبوت (پیش‌گویی حقائق) شناسانده شده است.

برای نمونه، از قول ابوهریره نقل کرده‌اند که در تفسیر آیه «لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (یونس/ ۶۴) می‌گفت مراد از بشارت در زندگی دنیوی رؤیای نیکویی است که انسان صالح می‌بیند و مراد از بشارت در عالم آخرت نیز بشارت به بهشت است (طبری، *جامع البیان*، ۱۵/ ۱۳۱). برپایه روایتی دیگر از ابوهریره که در تفسیر همین آیه نقل شده، رؤیا بر سه قسم است: یکی رؤیایی که بشارتی از جانب خدا باشد، دوم رؤیایی که نتیجه سخن گفتن انسان با خود باشد، و سوم رؤیای فرد محزون که از جانب شیطان است. وی در ادامه ظاهراً در توضیح قسم اول می‌گوید که رؤیا یکی از بخش‌های ۴۶گانه نبوت محسوب می‌شود (ثعلبی، *الکشف و البیان*، ۱۴/ ۲۴۱).

روایات تفسیری ابوهریره با موضوع ارتباط انسان با عالم رؤیا، و هم‌چنین نحوه برداشت او از آیات قرآنی یادشده را می‌توان چنین تفسیر کرد که وی معتقد است می‌توان رؤیا را نیز به مثابه وحی تلقی کرد. گویی ابوهریره می‌خواهد به نحوی از این بگوید که مخاطب وحی فقط پیامبر (ص) نیست؛ بل که دیگران هم می‌توانند به درجاتی از وحی دست یابند.

۳-۲) جایگاه احکام شرعی

در روایاتی از ابوهریره از برخی مناسک دینی سخن به میان آمده است. برخلاف حجم گسترده روایات فقهی منقول از ابوهریره، روایات او در تفسیر آیات الاحکام اندک است. اگر از معدود استثناءها بگذریم (بنگرید به: شافعی، *التفسیر*، ۲/ ۸۲۹، ۳/ ۱۱۱۸)، همین اندک روایت‌ها نیز درباره مسائلی اجتماعی هم چون جهاد و حج است؛ یعنی مسائلی که بیش از آن که با رویکرد فقهی ابوهریره بتوان‌شان متناسب دانست باید با جایگاه او هم چون یک واعظ مذهبی هم‌سو انگاشت.

برای نمونه از روایات او درباره آیات جهاد می‌توان به گفتاری اشاره کرد که ذیل آیه «لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعَنَّكَ فِي الْأَمْرِ» (حج/ ۶۷) به نقل از پیامبر (ص) آورده است. برپایه این روایت، پیامبر (ص) فرمودند: به جهاد با مردم امر شدم تا هنگامی که «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» را بر زبان جاری کنند و تسلیم شوند. پس هنگامی که به وحدانیت خدا اقرار کنند، خون و مال‌شان در امان است و از آن پس خدا به حساب‌شان رسیدگی خواهد کرد (یحیی بن سلام، *التفسیر*، ۱/ ۳۸۸؛ نیز، بنگرید به: شافعی، *التفسیر*، ۲/ ۸۷۵، ۹۲۷). ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنَجِّيْكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ» (صف/ ۱۰) نیز روایتی از ابوهریره به نقل از پیامبر اکرم (ص) آمده است که برپایه آن پیامبر اکرم (ص) راه دست‌یابی به آمرزش خدا را جهاد در راه او باز نمود (ابن‌زمین، *تفسیر القرآن العزیز*، ۴/ ۳۸۶).

به‌همین ترتیب، مضمون پاره دیگری از روایات تفسیری ابوهریره تبیین فضیلت عمل عبادی حج است. پُربسامدترین روایتی که از ابوهریره در تفسیر آیات مربوط به حج گزارش شده روایتی است که ذیل آیه «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ» (بقره/ ۱۹۷) آمده است. برپایه این روایت ابوهریره پیامبر (ص) فرمودند: هر کسی که حج خانه خدا را به جای آورد و گناهی از او سر نزند، گناهان پیشین‌اش آمرزیده خواهند شد و همانند روزی که از مادر متولد شده بود بعد از حج پاک باز خواهد گشت (طبری، *جامع البیان*، ۴/ ۱۵۰؛ برای مضامین مشابه در ذیل آیات دیگر بنگرید به: ابن‌زمین، *تفسیر القرآن العزیز*، ۱/ ۲۱۲؛ واحدی، *الوسیط*، ۱/ ۲۹۵).

۴-۲) برپایی مجالس ذکر

یکی دیگر از اعمال عبادی - اجتماعی که در روایات تفسیری ابوهریره فراوان به آن توجه

شده برپایی مجالس ذکر است. برای نمونه، از وی ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران/ ۲۰۰) به نقل از پیامبر اکرم (ص) آورده‌اند که حضور در مساجد و انتظار کشیدن برای فرارسیدن موعد نماز بعدی از پی نماز پیشین عامل آمرزش گناهان و بالا رفتن درجات انسان است (ثعلبی، *الکشف والبیان*، ۹/ ۵۹۶؛ برای نمونه‌های مشابه، بنگرید به: واحدی، *التفسیر البسیط*، ۶، ۲۷۵؛ همو، *الوسیط*، ۱/ ۵۳۸). برپایه دیگر روایات تفسیری او، فرشتگان هر مجلسی را که خدا در آن یاد شود احاطه می‌کنند و آن مجلس را با رحمت خدا می‌پوشانند (ثعلبی، *الکشف والبیان*، ۲۲/ ۶۸).

نقل این قبیل روایت‌ها را نباید بی‌ارتباط با حرفه و عظم ابوهیره تلقی کرد. می‌دانیم که میان حرفه قضاوت با برپایی آیین عبادی ذکر جمعی پیوند برقرار بود. حلقه‌های ذکر که موضوع آن‌ها قصه‌گویی بود معمولاً پیش از نماز جماعت صبح برپا می‌شد و پس از نماز جماعت نیز در این حلقه‌ها بحث با وعظ ادامه پیدا می‌کرد (بنگرید به: مهرش، «آیین‌های ذکر...»، ۸۵-۸۷). می‌توان پیش‌بینی کرد که معمولاً در فواصل زمانی بین دو نماز هم این حلقه‌های ذکر استمرار داشت؛ مخصوصاً در فاصله زمانی نمازهای مغرب و عشاء که مردم به شدت خواب‌آلوده بودند، به ستون‌های مساجد تکیه می‌دادند و به زحمت خود را بیدار نگه می‌داشتند (برای گزارش‌هایی در این باره، بنگرید به: مجاعة بن زبیر، *الحديث*، ۹۸؛ یحیی بن سلام، *التفسیر*، ۲/ ۶۹۰؛ شافعی، *الام*، ۱/ ۲۶). احتمالاً در چنین فضایی دعوت از مردم به نشستن در مسجد و انتظار برای نماز بعدی معنایی جز دعوت به استماع مواظ ندارد.

۳. تفسیر قرآن‌شناسانه ابوهیره از آیات

دسته دیگر از روایات تفسیری ابوهیره روایاتی‌اند که می‌توان آن‌ها را تفسیر قرآن‌شناسانه وی تلقی کرد. این روایات ناظر به هیچ‌کدام از مبانی هستی‌شناسانه یا انسان‌شناسانه ابوهیره نیستند؛ بل که در آن‌ها از مسائلی نظیر مصادیق آیات، فضائل سوره‌ها و آیات، سبب نزول و احیاناً اموری دیگر هم چون اختلاف قرائات سخن رفته است. این قبیل بیان‌های تفسیری او را هم غالباً باید چیزی از جنس سخنان یک واعظ دانست که بیش از آن‌که دغدغه توضیح معانی پیچیده داشته باشد می‌خواهد مسئله را برای عموم جذاب و ملموس کند.

۱-۳) مصداقیابی برای آیات

شمار قابل توجهی از روایات تفسیری ابوهریره بیان مصداق برای آیات خاصه به روایت از پیامبر اکرم (ص) است. نمونه این مصداقیابی‌ها را در آیات مرتبط با قیامت می‌توان پرشمار یافت. برای نمونه، در تفسیر آیه «يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ» (ابراهیم/ ۲۷) به نقل از پیامبر (ص) آورده که مراد افرادی است که اگر در قبر از آن‌ها درباره پروردگار، دین و پیامبرشان سؤال شود خدا و اسلام و محمد (ص) را در پاسخ یاد می‌کنند (مجاهد، التفسیر، ۴۱۱). به همین ترتیب، در تفسیر «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا» (طه/ ۱۲۴) هم بیان می‌دارد که مراد از «مَعِيشَةٍ ضَنْكًا» همان عذاب قبر است (مجاهد، التفسیر، ۴۶۷). به همین ترتیب، وی در تفسیر «عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا» (اسراء/ ۷۹) هم از پیامبر (ص) روایت می‌کند که مراد رسیدن به مقام شفاعت است (طبری، جامع البیان، ۵۲۹/۱۷).

برخی از مصداقیابی‌های او برای آیات نیز کوشش برای تطبیق آیاتی از قرآن با ایرانیان یا مردم یمن را شامل می‌شود. مثلاً در ذیل آیه «وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمُ» (محمد/ ۳۸) می‌گوید پیامبر (ص) فرمود آن قومی که ممکن است خدا جای‌گزين قوم عرب کند و به کار احیاء دین خود بگمارد قوم سلمان فارسی است (ابن وهب، تفسیر القرآن، ۱/ ۶۵). در تفسیر «وَأَخْرَيْنَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ» (جمعه/ ۳) نیز آورده است که پیامبر اکرم (ص) در جمعی از یاران خویش و در مقام پاسخ به سؤالی این آیه را درباره قوم سلمان فارسی بازنمود و گفت که اگر ایمان در ثریا هم باشد، مردانی از دیار سلمان به آن خواهند رسید (ابن وهب، تفسیر القرآن، ۲/ ۴۵). درباره «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ» (نصر/ ۱) نیز می‌گوید که وقتی نازل شد، پیامبر (ص) مصداق آن را اهل یمن دانستند و گفتند: آن‌ها که قلب‌هایشان نرم شده است به سوی شما می‌آیند و ایمان، فقه و حکمت نزد آن‌ها ست (صنعانی، التفسیر، ۳/ ۴۷۱).

شماری از این مصداقیابی‌ها نیز در روایات وی زمینه‌های پراکنده دیگری را دربر می‌گیرند. برای نمونه، در سخن از آیه «وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ» (مؤمنون/ ۵۰) هم مراد از «رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ» را یکی از شن‌زارهای فلسطین می‌داند

(طبری، جامع البیان، ۳۷/۱۹). درباره «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ» (انبیاء/ ۱۰۱) نیز مراد از سابقان یادشده در آیه را عیسی، عَزِيز و فرشتگان می‌شناساند (ابن‌ابی‌حاتم، تفسیر القرآن العظیم، ۲۴۶۸/۸). به‌همین ترتیب، مراد از «الصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ» (بقره/ ۲۳۸) را هم نماز عصر می‌داند (طبری، جامع البیان، ۱۸۰/۵) و در توضیح مراد از «أُمَّةً وَسَطًا» (بقره/ ۱۴۳) هم از قول پیامبر (ص) نقل می‌کند که مراد امتی است که میانه‌رو باشند (طبری، جامع البیان، ۱۴۳/۳).

۲-۳ بیان سبب نزول

مضمون پاره دیگری از روایات تفسیری ابوهریره، بیان سبب نزول آیه است. وی حتی‌گاه درباره سبب نزول آیاتی مکی سخنانی می‌گوید که واضح است خود شاهدشان نبوده، و از دیگران درباره‌اش چیزی شنیده، و احتمالاً بر پایه مسائل مبتلی به در عصر خود آن‌ها را بازآفرینی کرده است. برای نمونه، نقل می‌کند که برخی از مشرکان قریش نزد پیامبر (ص) آمدند و با ایشان درباره «قَدَّر» مجادله کردند. این‌گونه، آیات ۴۷-۴۸ سوره قمر نازل شد (صنعانی، التفسیر، ۲۶۴/۳).

نمونه دیگر از این قبیل آن‌جا است که ابوهریره نقل می‌کند پیامبر (ص) هنگامی که بر جنازه حمزه حاضر شد و دید که او را قطعه‌قطعه کرده‌اند گفت: به انتقام حمزه ۷۰ نفر از مشرکان را قطعه‌قطعه خواهم کرد. در این زمان آیه «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» (نحل/ ۱۲۶) تا پایان سوره نحل نازل، و این‌گونه پیامبر (ص) از چنین انتقامی بازداشته شد (مقاتل بن سلیمان، التفسیر، ۱۳۶/۵). احتمالاً آن‌جا نیز که نزول آیه نخست سوره اعلی هنگام پرسش مردم از ذکر سجده را گزارش می‌کند (مجاهد، التفسیر، ۷۲۲) باز دارد سخن از روی دادی می‌گوید که خود شاهد وقوعش نبوده است.

به طبع مواردی نیز می‌توان یافت که ابوهریره سبب نزول آیه‌ای را بیان می‌دارد که احتمالاً خود شاهد نزولش بوده است. از این قبیل باید به روایتی اشاره کرد که از قول او درباره سبب نزول «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَسْيَاءِ إِنِّ بُدِّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ...» (مائده/ ۱۰۱) نقل کرده‌اند. بر پایه روایتی از ابوهریره، پیامبر (ص) به مردم گفت: خدا حج را بر شما واجب کرده است. کسی پرسید: آیا باید هر سال حج را به جای آورد یا یک بار برای تمام عمر کافی است. پیامبر

(ص) سؤالش را پاسخ نگفت و در ادامه فرمود: اگر پاسخ مثبت می‌دادم حج بر شما واجب می‌شد و در این صورت نمی‌توانستید از عهده آن برآید و اگر هم آن را ترک می‌کردید کافر محسوب می‌شدید. سپس آیه یادشده نازل شد (طبری، جامع البیان، ۱۱/۱۰۵). هم‌چنین باید باشد آن‌جا که نقل می‌کند مردم در هنگام نماز با یک‌دیگر سخن می‌گفتند؛ تا این که آیه «وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (اعراف/ ۲۰۴) نازل شد و پس از آن به سکوت امر شدیم (طبری، جامع البیان، ۱۳/۳۴۳).

۳-۳) دیگر موارد

افزون بر موارد یادشده هنوز روایات تفسیری پراکنده‌ای هم از ابوهریره در زمینه‌های مختلفی دیده می‌شود. شماری از این روایت‌ها بیانگر فضائل سوره‌ها و آیات قرآن است. برای نمونه درباره فضیلت قرائت سوره دخان این روایت را نقل کرده که اگر کسی در شب‌های جمعه سوره دخان را بخواند در حالی شب را به صبح می‌رساند که آرمزیده شده است (ثعلبی، الکشف و البیان، ۲۳/۵۰۳). درباره جایگاه سوره بقره نیز به نقل از پیامبر (ص) آورده است که:

برای هر چیزی نقطه اوجی وجود دارد و نقطه اوج قرآن نیز سوره بقره است. در این سوره آیه‌ای با عنوان آیه‌الکرسی قرار دارد که بر تمام آیات قرآن سروری می‌کند و اگر در خانه‌ای خوانده شود، شیطان از آنجا بیرون می‌رود (مکی بن ابی طالب، الهدایه، ۱/۱۱۸).

ابوهریره نسبت به نحوه قرائت برخی آیات قرآن هم آرائی بیان داشته است. برای نمونه، او معتقد است «صَوَاعَ الْمَلِكِ» (یوسف/ ۷۲) را باید «صَاعَ الْمَلِكِ» قرائت کرد (طبری، جامع البیان، ۱۶/۱۷۵). حتی از وی روایت کرده‌اند که «صَوَاعَ» را به صورت «صاغ» و «صوغ» هم قرائت می‌کرد (زجاج، معانی القرآن، ۳/۱۲۰). در آیه «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ» (سجده/ ۱۷) هم نقل کرده‌اند که معتقد بود باید «مِنْ قَرَاتٍ أَعْيُنٍ» خوانده شود (زجاج، معانی القرآن، ۴/۲۰۷).

شماری از همین روایات پراکنده تفسیری ابوهریره نیز نوعی تشویق و اعطانه به اعمال خیر و ترغیب به بهشت را دربر می‌گیرد. برای نمونه، از ابوهریره نقل شده است که پیامبر (ص) درباره

همین آیه ۱۷ سوره سجده فرمود خدا می‌گوید برای بندگان صالحم چیزی را آماده کرده‌ام که چشمی آن را ندیده و گوشی آن را نشنیده است و بر قلب هیچ بشری هم خطور نکرده است (یحیی بن سلام، التفسیر، ۲/۶۲۱).

نتیجه

چنان‌که دیدیم، روایات تفسیری ابوهریره در قیاس با عموم روایات او شمار قابل توجهی نیستند. بر همین اساس، نمی‌توان ابوهریره را به مثابه یک صحابی مفسر تلقی کرد. باید او را در ردیف صحابیانی قرار داد که پراکنده پاره‌ای از آیات قرآن را تفسیر کرده‌اند. با این همه، نمی‌توان انکار کرد که نحوه رویارویی ابوهریره با آیات و تفسیر آن‌ها بازتاب‌دهنده دغدغه‌ها و درک‌هایی است که او نسبت به مسائلی نظیر انسان و هستی داشته است. به نظر می‌رسد بتوان با مرور آراء تفسیری دیگر صحابه درک کامل‌تری از رویکرد تفسیری ابوهریره و جایگاه او در تاریخ تفسیر قرآن کریم پیدا کرد.

افزون‌براین‌ها مرور اقوال و روایات تفسیری ابوهریره آشکار می‌کند که این اقوال و آراء نسبتی آشکار دارند با حرفه‌ای که به آن اشتغال می‌ورزیده است. خاصه می‌توان دغدغه‌های ابوهریره در جایگاه یک قاص را در گزینش وی از آیات قرآن برای تفسیر، و هم‌چنین در بیان‌های تفسیری او مشاهده کرد. نکته مهم دیگری هنوز هست که مطالعه کنونی پاسخی واضح برای آن نمی‌تواند به دست بدهد: می‌دانیم ابوهریره قاص بوده، و چنین منصبی را با حمایت معاویه در مدینه یعنی مهم‌ترین شهر فرهنگی جهان اسلام برعهده داشته است. با این حال، هنوز نمی‌توانیم با تکیه بر اقوال تفسیری او دریابیم احتمالاً کدام دیدگاه تفسیری را در مقام حمایت از اندیشه و جریان سیاسی متبوع خود عرضه کرده است.

منابع

- ١- قرآن كريم.
- ٢- أجرى، محمد بن حسين، الشريعة، به كوشش عبدالله عمر دميحي، رياض، دارالوطن، ١٤٢٠ق.
- ٣- ابراهيم بن سعد، النسخه، ضمن فوائد ابن منده، به كوشش خلاف محمود عبدالسميع، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤٢٣ق.
- ٤- ابن ابى حاتم، تفسير القرآن العظيم، به كوشش اسعد محمد الطيب، رياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩ق.
- ٥- ابن ابى عاصم، احمد بن عمرو، السنه، به كوشش محمد ناصر الدين آلبنانى، بيروت، المكتب الإسلامى، ١٤٠٠ق.
- ٦- ابن اثير، مبارك بن محمد، النهاية فى غريب الحديث و الاثر، به كوشش طاهر احمد زاوى و محمود محمد طناحى، بيروت، المكتبة العلميه، ١٣٩٩ق.
- ٧- ابن حجر عسقلانى، احمد بن على، الإصابه، به كوشش عادل احمد عبد الموجود و على محمد معوض، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤١٥ق.
- ٨- ابن زمين، محمد بن عبدالله، تفسير القرآن العزيز، به كوشش عبد الله حسين عكاشه و محمد بن مصطفى كتر، قاهره، دارالفاروق الحديثه، ١٤٢٣ق.
- ٩- ابن سعد، محمد، الطبقات، به كوشش محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤١٠ق.
- ١٠- ابن شبهه، عمر بن زيد، تاريخ المدينه، به كوشش فهيم محمد شلتوت، جده، حبيب محمود احمد، ١٣٩٩ق.
- ١١- ابن وهب، عبدالله، تفسير القرآن، به كوشش ميكلوش مورانى، بيروت، دارالغرب الإسلامى، ٢٠٠٣م.
- ١٢- ابونعيم اصفهانى، احمد بن عبدالله، حلية الاولياء، قاهره، مطبعة السعادة، ١٣٥١ق.
- ١٣- بغوى، حسين بن مسعود، معالم التنزيل، رياض، دار طيبة للنشر، ١٤١٧ق.
- ١٤- بهراميان، على، «ابوهريره»، دائرة المعارف بزرگ اسلامى، جلد ششم، تهران، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامى، ١٣٧٣ش.

- ١٥- ثعلبی، احمد بن محمد، *الكشف و البیان*، به كوشش صلاح باعثمان و دیگران، جده، دارالتفسیر، ١٤٣٦ق.
- ١٦- زجاج، ابراهیم بن سری، *معانی القرآن و اعرابه*، به كوشش عبد الجلیل عبده شلبی، بیروت، عالم الكتب، ١٤٠٨ق.
- ١٧- سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، به كوشش محمود مطرجی، بیروت، دارالفکر.
- ١٨- شافعی، محمد بن ادريس، *الام*، بیروت، دار المعرفه، ١٣٩٣ق.
- ١٩- شافعی، محمد بن ادريس، *التفسیر*، به كوشش احمد بن مصطفى فرّان، ریاض، دار التدمریه، ١٤٢٧ق.
- ٢٠- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *الامالی*، به كوشش مجدی سید ابراهیم، قاهره، مكتبة القرآن.
- ٢١- صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *التفسیر*، به كوشش محمود محمد عبده، بیروت، دارالكتب العلمیه، ١٤١٩ق.
- ٢٢- طبرانی، سلیمان بن احمد، *مسند الشامیین*، به كوشش حمدی بن عبدالمجید السلفی، بیروت، موسسه الرساله، ١٤٠٥ق.
- ٢٣- طبری، محمد بن جریر، *التاریخ*، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالمعارف، ١٣٨٧ق.
- ٢٤- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، به كوشش محمود محمد شاکر، مکه، دارالتربیة و التراث.
- ٢٥- مجاعة بن زبیر، *الحديث*، به كوشش عامر حسن صبری، بیروت، دارالبشائر الاسلامیه، ١٤٢٣ق.
- ٢٦- مجاهد بن جبر، *التفسیر*، به كوشش محمد عبدالسلام ابوالنیل، قاهره، دارالفکر الإسلامی الحديثه، ١٤١٠ق.
- ٢٧- معمر بن راشد ازدی، *الجامع*، روایت عبدالرزاق صنعانی، ضمن *مصنف صنعانی*، به كوشش حبیب الرحمان اعظمی، بیروت، المكتب الاسلامی، ١٩٨٣م.
- ٢٨- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، به كوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث، ١٤٢٣ق.

- ۲۹- مقریزی، احمد بن علی، *الخطوط*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- ۳۰- مکی بن ابی طالب، *الهدایة الی بلوغ النهایه*، شارجه، جامعة الشارقة، ۱۴۲۹ق.
- ۳۱- مهروش، فرهنگ، «آیین های ذکر و جایگاه و کارکرد آن ها در فرهنگ اسلامی»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۵۳، بهار و تابستان ۱۳۹۲ش.
- ۳۲- واحدی، علی بن احمد، *التفسیر البسیط*، ریاض، عمادة البحث العلمی، ۱۴۳۰ق.
- ۳۳- واحدی، علی بن احمد، *الوسیط فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۳۴- یحیی بن سلام، *التفسیر*، به کوشش هند شلبی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ق.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Abū Nu'aym al-Iṣfahānī, Aḥmad b. 'Abdullāh, *Hilya al-Awliyā'*, Cairo, Al-Sa'āda Publishing House, 1932.
3. Ājurri, Muḥammad b. Ḥusayn, *Al-Sharī'a*, ed. 'Abdullāh 'Umar Damīji, Riadh, Dār al-Waṭan, 1420 AH.
4. Baghawī, Ḥusayn b. Mas'ūd, *Ma'ālim al-Tanzīl*, Riadh, Dār Ṭayyiba li al-Nashr, 1417 AH.
5. Bahrāmīyan, 'Alī, "Abū Hurayra", *Great Islamic Encyclopedia*, vol. VI, Tehran, Center for the Great Islamic Encyclopedia, 1373 SAH.
6. Ibn Abī 'Aṣim, Abū Bakr, *Al-Sunna*, ed. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Ālbānī, Beirut, Al-Maktab al-Islāmī, 1400 AH.
7. Ibn Abī Ḥātim, 'Abdurrahmān b. Muḥammad, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, Mecca, Maktaba Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1419 AH.
8. Ibn Athīr, Mubārak b. Muḥammad, *Al-Nibāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Atbar*, ed. Ṭāhir Aḥmad Zāwī and Maḥmūd Muḥammad Ṭannāhī, Beirut, Al-Maktaba al-'Ilmīyya, 1979.
9. Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī, Al-'Iṣāba, ed. 'Adīl Aḥmad 'Abdul-Mawjud and 'Alī Muḥammad Mu'awwad, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1415 AH.
10. Ibn Sa'd, Muḥammad, *Al-Ṭabaqāt*, ed. Muḥammad 'Abdul-Qādir 'Aṭā, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1410 AH.
11. Ibn Shabba, 'Umar b. Zayd, *Tārīkh al-Madīna*, ed. Fahīm Muḥammad Shaltūt, Jeddah, Ḥabīb Maḥmūd Aḥmad, 1399 AH.
12. Ibn Wahb, 'Abdullāh, *Tafsīr al-Qur'ān*, ed. Miklos Murany, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2003.
13. Ibn Zamanayn, Muḥammad b. 'Abdullāh, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīz*, Cairo, Dār al-Fāruq al-Ḥadītha, 1423 AH.
14. Ibrāhīm b. Sa'd, *Al-Nuskba*, in Ibn Minda's *al-Fawa'id*, ed. Khallāf Maḥmūd 'Abd al-Samī', Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 2002.
15. Makkī b. Abī Ṭālib, *Al-Hidāya ilā Bulūgh al-Nibāya*, Sharjah,

- University of Sharjah, 1429 BC.
16. Ma‘mar b. Rāshid al-Azdī, *Al-Jāmi‘*, narrated by ‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī, in Ṣan‘ānī's *Al-Muṣannaḡ*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī, Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 1983.
 17. Maqrīzī, Aḥmad b. ‘Alī, *Al-Khiṭaṭ*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1418 AH.
 18. Mehrvash, Farhang, “Dhikr Rites and Their Place and Function in Islamic Culture”, *Historical Approaches to Qur’ān and Hadith Studies*, No. 53, Spring and Summer 2013.
 19. Mujāhid b. Jabr, *Al-Tafsīr*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Salām Abū al-Nayl, Cairo, Dār al-Fīkr al-Islāmī al-Ḥadītha, 1410 AH.
 20. Mujjā‘a b. Zubayr, *Al-Ḥadīth*, ed. ‘Amir Ḥasan Ṣabrī, Beirut, Dār al-Bashā‘ir al-Islāmīyya, 2003.
 21. Muqātil b. Sulaymān, *Al-Tafsīr*, ed. ‘Abdullāh Maḥmūd Shaḥḥāta, Beirut, Dār Ihyā’ al-Turāth Al-‘Arabī, 1423 AH.
 22. Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad, *Baḥr al-‘Ulūm*, ed. Maḥmūd Muṭarrajī, Beirut, Dār Al-Fīkr.
 23. Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq b. Hamām, *Al-‘Amālī*, ed. Mujdī Sayyid Ibrāhīm, Cairo, Maktaba *al-Qur’ān*.
 24. Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq b. Hamām, *Al-Tafsīr*, ed. Maḥmūd Muḥammad ‘Abduh, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1419 AH.
 25. Shāfi‘ī, Muḥammad b. Idrīs, *Al-Tafsīr*, Riadh, Dār Al-Tadmurīyya, 1427 AH.
 26. Shāfi‘ī, Muḥammad b. Idrīs, *Al-‘Um*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1393 AH.
 27. Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad, *Musnad Al-Shāmīyyīn*, ed. Ḥamdī b. ‘Abdul-Majīd Salafī, Beirut, Al-Risāla Foundation, 1405 AH.
 28. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Al-Tārīkh*, ed. Muḥammad Abulfadl Ibrāhīm, Cairo, Dār al-Ma‘ārif, 1967.
 29. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ Al-Bayān*, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākīr, Mecca, Dār al-Tarbīya wa al-Turāth.

30. Tha'labī, Aḥmad b. Ibrāhīm, *Al-Kashf wa al-Bayān*, ed. Ṣalāh Bā 'Uthmān et al, Jeddah, Dār al-Tafsīr, 1436 AH.
31. Wāḥidī, 'Alī b. Aḥmad, *Al-Tafsīr Al-Basīṭ*, Riadh, 'Imāda Al-Baḥth al-'Ilmī, 1430 AH.
32. Wāḥidī, 'Alī b. Aḥmad, *Al-Wasīṭ fi Tafsīr al-Qur'ān Al-Majīd*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1415 AH.
33. Yahya b. Sallām, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmīyya, 1425 AH.
34. Zajjāj, Ibrāhīm b. al-Sarī, *Ma'anī al-Qur'ān wa I'rābub*, ed. 'Abd al-Jalīl 'Abduh Shalabī, Beirut, 'Ālam al-Kutub, 1408 AH.

Darwaza's Method in Interpreting Qur'anic Stories and His Encounter with Historical Sources



Mohammad Etrat Doost 

Assistant Professor, Theology Department,
Shahid Rajaei Teacher Training University
(dr.etratdost@gmail.com).

Abstract

Muhammad 'Izza Darwaza is one of the contemporary Sunni commentators and the author of *al-Tafsir al-Hadith*; A course of complete interpretation of the Holy *Qur'an*, which was created based on the *tanzili* method and in accordance with the order of revelation of the verses from the author's point of view, and contains different and noteworthy interpretations. A significant part of these different interpretation opinions have been represented in the explanation and commentary of the Qur'anic stories. He has criticized the Qur'anic stories in a different way from other commentators of the meaning, as well as many commentators' statements about the Qur'anic stories. His method is based on a different way of using historical and hadith sources. In this study, while examining Darwaza's historical and Hadith sources, we are going to criticize them and explore his method of using these sources. The hypothesis of this study is that the main reason for distinguishing Darwaza's method from other commentators is his extensive use of historical sources related to the pre-Islamic period as well as Jewish religious sources, and his relatively less use of authentic sources among Muslims. Also, when referring to Hadith sources, most of the book *Al-Taj al-Jam'i Lil 'Usul fi Ahadith al-Rasul* written by Manşūr 'Alī Nāşif is used as the basis for the validation of the ḥadiths, only the *Ṣiḥāh Khamsa* hadiths mentioned in this book are considered as authentic traditions, and when quoting historical reports, they often only rely on interpretive sources. Finally, his most important criterion in criticizing the historical narratives and reports mentioned in various interpretations was to refer to the *Qur'an* itself using innovative methods.

Keywords: Muḥammad 'Izza Darwaza, *Al-Tafsir al-Hadith*, Qur'anic Stories, Methodology of Interpretation, Historical Criticism.

Original Research


Received: 17/ 2/ 2023, accepted: 14/ 3/ 2023, and published: 16/ 3/ 2023, Pages: 67-90.

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>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.2.7

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



روش دروزه در تفسیر قصص قرآن تحلیل رویارویی او با منابع تاریخی و حدیثی

محمد عترت‌دوست^{ID}

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی
دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران
(Etratdoost@sru.ac.ir).

چکیده

محمد عزت دروزه، یکی از مفسران معاصر اهل سنت و مؤلف *التفسیر الحدیث* است؛ یک دوره تفسیر کامل قرآن کریم که بر پایه روش تنزیلی و مطابق با ترتیب نزول آیات از دید مؤلف پدید آمده، و در بردارنده آراء تفسیری متفاوت و شایان توجهی است. بخش قابل توجهی از این آراء تفسیری متفاوت ضمن شرح و تفسیر قصص قرآنی بازنموده شده‌اند. وی قصص قرآنی را با روشی متفاوت از دیگر مفسران معنا، و نیز بسیاری از اقوال مفسران درباره قصص قرآنی را نقد کرده است. روش او بر شیوه متفاوتی از بهره‌جویی از منابع تاریخی و حدیثی بنا می‌شود. در این مطالعه بناست ضمن بررسی منابع تاریخی و حدیثی دروزه به نقد آن‌ها پردازیم و روش استفاده وی از این منابع را بازکاوییم. فرضیه این مطالعه آن است که اصلی‌ترین سبب تمایز روش دروزه با دیگر مفسران در بهره‌جویی گسترده او از منابع تاریخی مربوط به دوره پیش از اسلام و هم‌چنین منابع دینی یهود، و استفاده به‌نسبت کم‌تر وی از منابع معتبر میان مسلمانان است؛ هم‌چنان‌که در مراجعه به منابع حدیثی نیز اغلب کتاب *التاج الجامع للاصول فی احادیث الرسول* نوشته منصور علی ناصف را مبنای اعتبارسنجی روایات قرار داده، تنها به روایات صحاح خمسۀ مذکور در این کتاب هم‌چون روایات معتبر نگرسته، در نقل گزارش‌های تاریخی نیز اغلب تنها به منابع تفسیری مراجعه نموده، و بالاخره، مهم‌ترین معیار وی در نقد روایات و گزارش‌های تاریخی مذکور در تفاسیر مختلف نیز مراجعه به خود *قرآن کریم* با کاربرد روش‌هایی ابتکاری بوده است.

کلیدواژه‌ها: محمد عزت دروزه، *التفسیر الحدیث*، قصص قرآنی، روش شناسی تفسیر، نقد تاریخی.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۸ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۳ش، نشر: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ش، صفحه ۶۷ 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>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.2.7

درآمد

محمدعزت بن عبدالهادی دروزه (۱۸۸۷-۱۹۸۴م / ۱۲۶۶-۱۳۶۳ش) در شهر نابلس، یکی از شهرهای فلسطین، متولد شد (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۱۰/۲۳) وی از عالمان اهل سنت و برخاسته از خاندانی اشعری مذهب بود؛ خاندانی که خود را منتسب به طریقه نقشبندیه می‌کردند (دروزه، *مذکرات*، ۱۱۶) نسب خانواده او به قبیله عربی فریحات بازمی‌گردد، که در اوائل سده ۱۱ق از شرق اردن به نابلس مهاجرت کرده، و به دلیل اشتغال به خیاطی و دوزندگی به لقب دروزه مشهور شده بودند (همان، ۱/۴۶؛ نیز، همو، *التفسیر الحدیث*، ۱۰/۲۳).

محمد عزت دروزه تنها موفق به تحصیل تا پایان مقطع متوسطه شد. پس از آن وارد فعالیت‌های اجتماعی گردید و تا سال ۱۹۱۸م / ۱۲۹۷ش منصب‌هایی چون وکالت اداره پست، نمایندگی مدیریت پست نابلس، مأموریت فروش تمبر در بیروت، و مأموریت بازرسی مراکز پست را بر عهده گرفت (دروزه، *مذکرات*، ۱/۱۷۲-۱۷۴؛ ذوالقدرنیا، *نقد و بررسی التفسیر الحدیث*، ۶).

اشتیاق وی به مطالعات علمی و درعین حال فعالیت‌های سیاسی باعث شده بود در بسیاری از اتحادیه‌ها، انجمن‌ها و احزاب سیاسی جهان عرب حضور یابد و مقالاتی اجتماعی نیز برای روزنامه *الجریده الحقیقه*ی بیروت بنویسد. وی درنهایت به اتهام شرکت در قیام مسلحانه فلسطین توسط فرانسوی‌ها دستگیر، و به پنج سال زندان محکوم شد (دروزه، *مذکرات*، ۱/۱۹۷).

او در مدتی که زندان بود توانست قرآن کریم را حفظ کند. هم‌چنین مطالعاتی درزمینه قرائات، تفسیر قرآن کریم، تاریخ عصر پیامبر (ص) و تاریخ یهودیان انجام داد. حاصل آن‌ها نگارش سه کتاب *عصرُ النَّبِیِّ وَبَیَّتُهُ قَبْلَ الْبَعْثِ* (بیروت، المكتبة العصریه، ۱۳۸۴ق)، *سیره رسول الله (ص) من القرآن* (بیروت، المكتبة العصریه)، و *الدستور القرآنی فی شؤون الحیاة* (قاهره، چاپ‌خانه حلبی) گشت. وی در روزهای آخر زندان تصمیم گرفت که تفسیری بر اساس ترتیب نزول سوره‌ها بنویسد و بر اساس سیاق آیات روی دادهای تاریخی و اجتماعی قبل از بعثت و دوران رسالت پیامبر (ص) را تحلیل کند (دروزه، *مذکرات*، ۳/۸۶۴-۸۷۷).

قبادی، «مروری بر التفسیر الحدیث»، (۷۵). فعالیت او برای نگارش *التفسیر الحدیث* تا پایان عمرش در دمشق به درازا کشید.

وی در مقدمه کتاب، انگیزه خود را از نگارش این تفسیر چنین بیان می‌کند:

پس از نگارش کتاب‌های *عصر النبی (ص)*، *سیره رسول الله (ص)* من القرآن و *الدستور القرآنی فی شؤون الحیاة* تصمیم به تألیف تفسیری گرفتم و تمام فصول و موضوعات مجزا در این سه کتاب را یکجا عرضه کردم؛ به قصد این‌که حکمت و مبادی قرآن را با اسلوبی جدید بیان کنم؛ زیرا جوانان از روش‌های تقلیدی گریزان اند.

او از روش تفسیری خود به‌عنوان «الطریقه المثلی» (شیوه نمونه) یاد می‌کند و آن را بهترین روش در فهم آیات قرآن می‌داند (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۱/ ۵-۶). دروزه بعد از نگارش اولیه *التفسیر الحدیث* کتابی نیز با عنوان *القرآن المجید* نوشت و بعدها آن را مقدمه *التفسیر الحدیث* قرار داد. این کتاب مباحثی هم‌چون جمع و تدوین قرآن، قرانات، محکم و متشابه، قصص قرآن، و روش‌های تفسیری را دربر می‌گیرد و مؤلف با نگارش آن خواسته است مبنای خود را در تفسیر آیات قرآن شرح دهد. بخش‌هایی از این اثر به فارسی نیز ترجمه شده است (ترجمه محمدعلی لسانی فشارکی، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۵۹ش).

طرح مسئله

از اوائل دهه ۱۳۷۰ش محققانی به تفسیر دروزه توجه نشان دادند و این کتاب را دقیق‌تر به جامعه علمی عربی و انگلیسی زبان معرفی نمودند. نخستین بار فرید مصطفی سلیمان کتابی در تبیین روش تفسیری بازتابیده در این اثر نوشت: *محمد عزه دروزه و تفسیر القرآن الکریم* (ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۱۴ق/ ۱۳۷۲ش). هم‌زمان اسماعیل پوناولا نیز در مقاله «مبانی تفسیر نوین از نگاه محمد عزت دروزه»^۱ (ترجمه فرهنگ مهرش، ضمن *رهیافت‌هایی به قرآن*، ویراسته جerald هاوتینگ و عبدالقادر شریف، تهران، حکمت، ۱۳۸۹ش) در مقاله‌ای به

1. Poonawala, Ismail K., "Muhammad 'Izzat Darwaza's Principles of Modern Exegesis: A Contribution Toward Qur'anic Hermeneutics," *Approached to the Qur'an*, eds. G. Hawting and Shereef. London, Routledge, 1993, pp. 225-246.

معرفی دروزه و روش تفسیری او در *التفسیر الحدیث* پرداخت. اندکی بعد کوشش مشابهی را منذر حکیم در مقاله «*التفسیر الحدیث* لمحمد دروزه» (*الحیة الطیبه*، شماره ۸، زمستان ۲۰۰۲م/ ۱۳۸۰ش) پی گرفت.

مطالعات بعدی با نگاه‌هایی جزءنگران‌تر اغلب در ایران دنبال شد. از جمله، غروی (۱۳۸۲ش) در مقاله «*التفسیر الحدیث* و مؤلف آن» دیدگاه دروزه را در مورد ترتیب نزول سورها و نیز مرجحات وی در تعیین مکی و مدنی گزارش، و آراء دروزه درباره روایات و نظریات شیعیان را نیز نقد نمود. قبادی نیز در مقاله «مروری بر *التفسیر الحدیث*» (۱۳۸۳ش) پس از معرفی دروزه، نگاهی کلی به ساختار تفسیر وی نشان داد و برخی دیگر از مبانی دروزه هم چون رویکرد او به حروف مقطعه یا آراء ویژه‌اش درباره جمع قرآن را تحلیل و نقد کرد.

مطالعه روش تفسیری دروزه با مطالعه گسترده‌دامن‌تر ذوالقدرنیا در پایان‌نامه کارشناسی ارشد وی با عنوان *نقد و بررسی التفسیر الحدیث* (۱۳۸۴ش) استمرار یافت (بنگرید به: غروی، قبادی، ذوالقدرنیا، سراسر هر سه اثر). در سال‌های بعد نیز مطالعه روش تفسیری دروزه جزءنگران‌تر دنبال شد. برای نمونه، دیاری بیدگلی و کوهی در مقاله‌ای با عنوان «بررسی مبانی تفسیر تاریخی *التفسیر الحدیث*» (۱۳۸۸ش) تنها به بحث از مبانی تفسیر تاریخی وی پرداختند؛ یا سجادی (۱۳۸۹ش) در مقاله «نگرشی بر *التفسیر الحدیث*» مبانی دروزه را در سامان دهی سوره‌های قرآن، راه‌های کشف ترتیب نزول، و نقش سیاق در *التفسیر الحدیث* بررسی نمود (بنگرید به: دیاری، سجادی، سراسر هر دو اثر).

به‌مرور بحث‌ها باز هم جزءنگران‌تر شدند. شایسته‌نژاد (۱۳۹۲ش) در مقاله «تحلیل انتقادی روش و منابع تفسیری محمد عزت دروزه در تفسیر تنزیلی *الحدیث*» تنها روی مطالعه منابع تفسیری و روش دروزه تمرکز کرد و آن‌ها را مورد نقد قرار داد. محمدزاده نیز در سال ۱۳۹۳ش پایان‌نامه‌ای با عنوان *روش‌شناسی آثار تفسیری محمد عزت دروزه در تاریخ‌نگاری قرآنی روی داده‌های عصر نزول* نوشت و البته اکثر محتوای اثر خود را به معرفی دروزه و آثار وی به همراه تبیین مبانی و روش تفسیری او اختصاص داد و بحثی عام‌تر از عنوان رساله‌اش را پی گرفت. وی بخشی از دستاوردهای مطالعه خود را نیز در مقاله‌ای با عنوان «نقد و بررسی فضائل اهل بیت (ع) در *التفسیر الحدیث* محمد عزت دروزه» منتشر نمود (بنگرید

به: شایسته‌نژاد، محمدزاده، سراسر هر سه اثر).

یک ویژگی شاخص تفسیر دروزه بینش ویژه او به روی داده‌های تاریخی بازتابیده در قرآن کریم است. دروزه برای شرح روی داده‌های تاریخی و تحلیل قصص قرآن از منابع مختلف تاریخی و حدیثی استفاده کرده، و ادعا نموده که از منابع متقدم تاریخی بهره جسته است. وی حتی در مقام نقد برخی گزارش‌های تاریخی نیز با استناد به منابع و معیارهای خاص خود پیش رفته، و با استناد به همان «منابع متقدم» گاه به نقد گزارش‌های مشهور در میان مسلمانان پرداخته است. باین حال، در هیچ‌یک از مطالعات یادشده منابع تاریخی و حدیثی او، و معیارهایش در نقل و گزینش گزارش‌های تاریخی و تحلیل قصص قرآن بررسی نشده‌اند. مطالعه کنونی با هدف بازشناسی و نقد منابع تاریخی و حدیثی دروزه صورت می‌گیرد. مسئله اصلی این مطالعه آن است که اولاً، منابع تاریخی و حدیثی دروزه چیست؛ ثانیاً، او چه معیارهایی برای نقل و گزینش روایات و گزارش‌های تاریخی دارد و در ارزیابی روایات و گزارش‌های تاریخی چه‌گونه عمل کرده است؛ و ثالثاً، در مقام ارزیابی و نقد رویکرد او به چه مسائلی می‌توان توجه کرد.

۱. شیوه نقل قصص قرآن

التفسیر الحدیث به ترتیب نزول آیات، و بر پایه مکی و مدنی بودن سوره‌های قرآن کریم تنظیم شده است. دروزه تفسیر را به دو بخش مجزا تقسیم می‌کند. در بخش اول سوره‌های مکی، و در بخش دوم سوره‌های مدنی را به‌طور جداگانه می‌آورد. اساس کار دروزه در چنین تفسیر مبتنی بر استفاده اجتهادی وی از روایات ترتیب نزول بوده است.

۱-۱) مبانی مؤلف بر اساس مقدمه خود او

دروزه در مقدمه *التفسیر الحدیث* به روایات متنوع ترتیب نزولی که در تنظیم تفسیر به آن‌ها استناد کرده است اشاره می‌کند (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۱/ ۱۲). وی بعد از توضیح درباره این روایات تأکید می‌کند که اولاً: امکان این‌که صحت و سقم روایات ترتیب نزول تشخیص داده شود وجود ندارد؛ ثانیاً، سند موثق و محکمی هم که معتبر باشد در دست نیست. افزون‌براین‌ها، علی‌رغم روایات موجود و با توجه به مضامین سوره‌ها به نظر می‌رسد بخش‌های

بعضی سوره‌ها یک‌باره و پشت سرهم نازل نشده‌اند؛ بلکه نخست بعضی از بخش‌های یک سوره نازل شده، و سپس قسمتی دیگر از سوره نزول یافته، یا برخی از بخش‌های یک سوره که در ترتیب نزول مقدم بوده‌اند بعد از قسمت‌هایی که در نزول متأخرتر اند جای گرفته‌اند (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۱/۱۳).

دروزه، سرانجام از میان نظریه‌های مختلف درباره ترتیب نزول آیات، ترتیب پیش‌نهادی در مصحف چاپ وزارت داخلی مصر به خط قدر اوغلی را ترجیح می‌دهد و دلیل اعتماد خود را چنین ذکر می‌کند:

این مصحف زیر نظر گروهی خاص از علماء بعد از بررسی روایات و ترجیح آن‌ها به چاپ رسیده است. چینش مصحف بر پایه روایت حفص بن سلیمان از عاصم بن ابی‌النجد، از عبدالرحمان بن حبیب سلمی از عثمان بن عفان، و از علی بن ابی‌طالب (ع)، زید بن ثابت و اُبَی بن کعب از پیامبر (ص) رسیده است.... رسم‌الخط آن نیز بر اساس مصحف عثمانی است (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۱/۱۴).

دروزه — علی‌رغم قبول مصحف قدر اوغلی — از روش بازتابیده در این مصحف برای چینش سوره‌ها پیروی نمی‌کند. مثلاً وی سوره حمد را برخلاف مصحف مذکور هم‌چون اولین سوره در آغاز تفسیر می‌آورد. دروزه در توجیه روش چینش تفسیر خود می‌گوید: سوره‌های علق، قلم، مزمل و مدثر که هم‌چون اولین تا چهارمین سوره در ترتیب نزول قرار گرفته‌اند لزوماً اولین چهار سوره نازل شده نیستند؛ بل که چه‌بسا یادکردشان به مثابه نخستین سوره‌های نازل شده با نظر به نزول آیات آغازین‌شان باشد؛ نه کل سوره. به بیان دیگر، ممکن است آیات آغازین این سوره‌ها جزو نخستین وحی‌ها بر پیامبر (ص) بوده باشند؛ اما بقیه آیات‌شان بعد از دیگر سوره‌ها نازل شده باشد (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۱/۱۷).

دروزه در تنظیم محل سوره‌ها و نقل قصص قرآنی آن‌ها، علاوه بر روایات، بیش‌تر بر فصول اولیه سوره‌ها توجه دارد. چنان‌چه قرینه یا قرائن موجود در مطلع سوره‌ای را دلیل بر تقدم نزول آن تشخیص دهد، حتی اگر در مابقی آیات آن خصوصیت را نیابد، نزول این سوره را بر سوره دیگر مقدم می‌کند و بر این اساس نقل قصص قرآنی را ابتدا از آن سوره آغاز می‌نماید. بنابراین، از نظر وی وقتی بیان می‌شود سوره‌ای قبل یا بعد از سوره دیگری نازل شده، منظور این است که

نخستین فصل آیات آن سوره قبل یا بعد از نخستین قسمت سوره دیگر نازل شده است (بنگرید به: محمدزاده، روش‌شناسی آثار...، ۶۴).

۲-۱) مباحث مقدماتی در تفسیر هر سوره

دروزه عموماً قبل از ورود به تفسیر هر سوره و تشریح قصص قرآنی نخست مقدمه‌ای درباره هر سوره می‌آورد. وی در این مقدمه به معرفی محتوا، مخاطب اولیه آیات، و اهداف کلی سوره می‌پردازد. برای نمونه، در مقدمه تفسیر سوره قصص، دروزه کل سوره را به دو بخش تقسیم می‌کند: بخش اول داستان سرگذشت موسی (ع) از تولد تا رسالت وی در مقابل فرعون، و بخش دوم داستان قارون را دربر می‌گیرد. وی در این مقدمه هدف از این سوره را تشریح موقعیت مشرکان و اهل کتاب در مقابل دعوت پیامبر (ص)، عناد آنان در برابر پیامبر (ص) و محاجه پیامبر (ص) با ایشان، و تثبیت و تسلی قلب پیامبر (ص) در برابر سخنان ایشان توصیف می‌کند. علاوه بر این، به مباحث دیگر سوره از قبیل توحید و معاد، وضع حال مشرکان در قیامت، و مواعظ اخلاقی و اجتماعی سوره اشاره می‌کند (دروزه، التفسیر الحدیث، ۳/۳۰۸).

یک ویژگی التفسیر الحدیث تعیین زمان و مکان نزول قبل از ورود به تفسیر هر سوره است. توجه به مکی یا مدنی بودن سوره‌ها نه تنها در فهم تاریخ و مکان نزول سوره تأثیر دارد، بل که در استنباط جزئیات قصص قرآنی نیز مؤثر است. دروزه با استفاده از مضمون آیات و روایات مفسران و با تکیه بر مصحف قدر اوغلی زمان و محل نزول سوره را باز می‌گوید. برای نمونه، دروزه در مقدمه سوره انعام روایاتی از تفاسیر بغوی، طبرسی، زمخشری، خازن و ابن کثیر می‌آورد که بر پایه آن‌ها ابن عباس از پیامبر (ص) نقل می‌کند سوره انعام در مکه یک‌جا و یک شب در حالی نازل شد که ۷۰'۰۰۰ فرشته با صدای حمد و تسبیح آن را همراهی می‌کردند. نیز، به روایت دیگری از اسماء بنت یزید اشاره می‌کند که بر پایه آن سوره ناگهانی و یک‌جا در حالی نازل شد که پیامبر (ص) سوار بر شتری بودند. درنهایت دروزه در بررسی تعیین زمان نزول این سوره می‌گوید گرچه این روایات در کتب صحاح و تفسیر طبری نیامده، ارتباط و انسجام آیات سوره نشان می‌دهد که سوره پی‌درپی و پشت سر هم نازل شده است (دروزه، التفسیر الحدیث، ۴/۶۳).

دروزه در *التفسیر الحدیث* برای پی بردن به اهداف یک سوره و قصص آن به دسته‌بندی آیات سوره بر اساس موضوع کلی سوره و سیاق بندی آیات می‌پردازد. وی بهترین وسیله برای فهم بهتر قرآن را توجه به سیاق آیات می‌داند. او در مقدمه تفسیر به تفصیل بحثی را با عنوان *تسلسلُ الفصولِ القرآنیة و سیاقها* درباره اهمیت سیاق می‌آورد (همان، ۱/ ۱۸۹-۱۹۸). در دیگر جاهای تفسیر خود هم از این مبنا سخن می‌گوید. برای نمونه، در تفسیر سوره فجر آیات ۱-۱۴ را در یک مجموعه، و آیات ۱۵-۲۰ و ۲۱-۳۰ را در گروه‌هایی دیگر دسته‌بندی می‌کند. به عقیده وی، آیات هر کدام از این دسته‌ها از لحاظ معنا با هم ارتباط دارند (بنگرید به: همان، ۱/ ۵۳۲، ۵۳۶، ۵۴۳).

۳-۱) روند مباحث بعدی

اشاره به واژه‌های جدید هر سوره از دیگر ویژگی‌های *التفسیر الحدیث* است. دروزه در تفسیر هر سوره - با اعتماد ترتیب نزول مقبول خویش - به واژه‌هایی که برای اولین بار در قرآن آمده‌اند اشاره می‌کند. مثلاً می‌گوید کلمه ملائکه و اهل کتاب نخستین بار در سوره مدثر مطرح شده است (همان، ۱/ ۴۴۰) یا کلمه مسیح برای اولین بار در آیه ۴۵ سوره آل عمران آمده است (همان، ۷/ ۱۴۶).

دروزه قبل از ورود به تفسیر هر سوره نخست واژه‌های مشکل را معنا می‌کند. وی در مقام توضیح این امر در مقدمه تفسیر خود می‌گوید کلمات و تعابیر مشکل را بدون تعمق لغوی، نحوی و بلاغی در حد کفایت شرح داده، و تنها در صورت نیاز و ضرورت به چنین تعمقاتی پرداخته است (همان، ۱/ ۶). روش دروزه در شرح واژه‌ها متفاوت است. عموماً معنای یک واژه را به اختصار توضیح می‌دهد. مثلاً واژه «الصراط» در سوره حمد را صرفاً «طریق» معنا می‌کند (همان، ۱/ ۲۸۶). برای نمونه از واژه‌هایی که در بحث از آن‌ها به بسط گراییده و حتی اقوال مختلف را نقل کرده است می‌توان واژه «قیماً» در سوره کهف را مثال آورد. وی در معنای آن سه قول می‌آورد: به معنای مستقیم، به معنای پایداری بر شئون دین و مراقبت از آن، و به معنای پایداری بر مراقبت از کتب آسمانی دیگر (همان، ۵/ ۵۱). از آن سو، در بحث از برخی آیات هم هرگز واژه‌ها را معنا نمی‌کند (برای نمونه، بنگرید به: همان، ۸/ ۳۳۵، ۵۷۷).

دیگر ویژگی شایان توجه *التفسیر الحدیث* اجتناب مؤلف آن از اشاره به آراء خویش ذیل

عنوان تفسیر یا تأویل است. با این که دروزه به تفسیر قرآن کریم پرداخته، و نام کتابش را نیز *التفسیر الحدیث* گذاشته، در متن کتاب کم‌تر از واژه تفسیر استفاده کرده، و مباحث توضیحی خود را عموماً با اصطلاحاتی مانند تعلیق، تلقین، استطراد و «قد تَضَمَّنَتْ...» بیان کرده است. در این تفسیر ۱، ۱۸۷ بار از تعبیر «تَعْلِيقٌ عَلٰی کَلِمَةٍ...» و ۶۵۱ بار از واژه «تَلْقِیْنُ عَلٰی کَلِمَةٍ...» استفاده شده است.

تعبیر تعلیق بیشتر به تفسیر آیات قرآنی به کمک آیات دیگر، روایات مرتبط با بحث یا روایات سبب نزول، نقل‌های تاریخی مندرج در عهدین، و هم‌چنین، واژه‌نامه‌ها اشاره دارد؛ اما تعبیر تلقین غالباً به پیام‌هایی اشاره می‌کند که می‌توان از هر آیه دریافت. مثلاً، وی از حقّ زن مطلقه برای مخالفت با رجوع مرد در صورت اطمینان به سوءنیت او که در ذیل آیه ۲۳۱ سوره بقره بیان شده، پیام ضرورت پرهیز از استفاده سودجویانه از قوانین الهی به قصد آسیب زدن به دیگران را دریافت، و آن را ذیل عنوان «تلقین» گنجانده است. افزون‌بر این دو، دروزه گاه نیز مطالبی را ذیل عنوان استطراد نیز بیان می‌کند. این استطرادها مباحثی خارج از موضوع آیه را دربر می‌گیرد که پیوندی جزئی با آیه دارد؛ مانند بازخوانی ماجرای فتح مکه، در آیه ۱۰ سوره حدید (بنگرید به: سجادی، «نگرشی بر التفسیر الحدیث»، ۲۰۲).

۲. منابع تاریخی دروزه در تفسیر قصص

دروزه در تفسیر داستان‌های قرآنی تفاسیر قرآن را به مثابه منبعی تاریخی تلقی کرده است. وی بیش‌ترین نقل‌های تفسیری را از *جامع البیان* طبری، *تفسیر ابن کثیر*، *تفسیر بغوی* و *تفسیر خازن* می‌آورد و البته به آثار دیگری هم‌چون *تفسیر قاسمی*، *تفسیر المنار*، *کشاف زمخشری*، *تفسیر قرطبی*، *تفسیر نیشابوری*، *تفسیر ابن عربی*، و از تفاسیر شیعه نیز *مجمع البیان* طبرسی توجه نشان می‌دهد (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۱۰/۲۸۸). با این حال، به نظر می‌رسد که دروزه به‌طور کلی دیدگاه موافقی نسبت به بیش‌تر اقوال تفسیری ندارد و بیش‌تر ترجیح می‌دهد با کشف دلالت‌های متن قرآن بستر نزول آیات را بشناسد و احیاناً حتی بر همین پایه اقوال مفسران را هم نقد و رد کند. دروزه در تفسیر آیات قصص نیز بیش‌تر به هدف اصلی داستان توجه نشان می‌دهد و از درگیر شدن با نقل‌های مفسران درباره تاریخ پیامبران پیشین (ع) می‌پرهیزد (برای

نمونه، بنگرید به: دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۲/ ۳۴۸، ۳/ ۳۶۱، ۳۴۳). با این همه، درکل باید گفت از میان مفسرانی که به تفسیر قرآن با خود قرآن مشهور اند، دروزه جزو آن‌هاست که از منابع دیگر نیز بهره می‌جوید.

۲-۱) تحقیقات مؤلف درباره تاریخ یهود

بخشی از منابع تاریخی دروزه در تفسیر قرآن آثاری است که پیش‌تر خود او درباره تاریخ قوم بنی‌اسرائیل تألیف نموده است. از آن جمله می‌توان کتاب سه‌جلدی او *تاریخ بنی‌اسرائیل من أسفارهم* را یاد کرد. این اثر برای نخستین بار در سال ۱۹۵۷م/ ۱۳۳۶ش در الدار القومیة قاهره به چاپ رسید. در چاپ بعدی اثر در صیدا توسط المكتبة العصریه (۱۹۶۹م/ ۱۳۴۸ش) بخش دیگری با عنوان «تاریخ بنی‌اسرائیل والیهود فی القرآن الکریم» به آن اضافه شد (بنگرید به: دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۱۰/ ۲۸).

این کتاب شامل دو بخش است. بخش اول نگاهی به تاریخ بنی‌اسرائیل و یهود قبل از بعثت پیامبر (ص) با تکیه بر روایات و اقوال تاریخی بازتابیده در منابع اهل کتاب دارد. بخش دوم با عنوان یهود در قرآن کریم شامل مباحثی برگرفته از قرآن درباره اخلاق و احوال یهود قبل و بعد از بعثت و نیز موضع‌گیری آن‌ها در مقابل دعوت اسلامی است. دروزه در این کتاب جایگاه و موقعیت قوم یهود و فعالیت‌های یهودیان را قبل و بعد از هجرت نبوی در پنج فصل دسته‌بندی می‌کند و در هر فصل پس از بیانی کوتاه از مباحث به ذکر آیات مرتبط می‌پردازد. او می‌کوشد با گردآوری آیات هر سوره و ارتباط آن با دیگر آیات، تحلیلی از تاریخ قوم یهود در ذهن مخاطب ایجاد کند.

می‌توان با مرور این کتاب و تأمل در روش دروزه در گردآوری مطالب آن دریافت که وی همین روش را در *التفسیر الحدیث* نیز برای بحث از آیات قصص مرتبط با قوم بنی‌اسرائیل دنبال کرده است. او برای روشن شدن ماهیت بنی‌اسرائیل و تاریخ یهود در آیات قرآن، پیامبران این قوم، انحرافات و پیمان‌شکنی‌های مستمر آنان، و جنگ‌ها و درگیری‌های بنی‌اسرائیل ترجیح می‌دهد به جای استفاده از دیگر آثار تاریخی به کتب خود این قوم رجوع کند. گرچه در ظاهر امر دروزه تنها در سراسر تفسیر خود ۹ بار به این کتاب ارجاع می‌دهد، برپایه مشابَهت روش او در هر دو اثر باید حکم کرد که این کتاب یکی از منابع مهم دروزه در تفسیر قصه‌های قرآن، و

چه بسا تجربه‌ای پیشین و الگویی مهم برای نگارش تفسیر وی بوده است. دروزه در تفسیر آیات قصص با توجه به نوع داستان و ارتباطش با قوم بنی اسرائیل می‌کوشد در هر داستان گوشه‌ای از تاریخ بنی اسرائیل را به تصویر کشد. او گاه بیش از آن‌که به تفسیر آیه‌ها توجه نشان دهد به ذکر جنگ‌ها و روی داده‌های تاریخ قوم یهود می‌پردازد. او خود می‌گوید که هدف قرآن از ذکر روی داده‌های تاریخی ذاتاً بیان تاریخ نیست و یادکرد تاریخ بنی اسرائیل در قرآن با هدف عبرت‌آموزی انسان‌ها در هر زمان و مکان صورت گرفته است (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۳/ ۳۶۱). با این حال، به نظر می‌رسد وی خود در ذیل داستان‌های مربوط به قوم بنی اسرائیل و پیامبران آنان، بیش‌تر بر تبیین ماهیت و تاریخ این قوم تمرکز دارد، نه روی تفسیر آیات؛ شاید از آن‌رو که می‌خواهد مخاطب را بیش‌تر با انحرافات این قوم آشنا کند (برای نمونه، بنگرید به: همان، ۳/ ۳۶۰).

دروزه، حتی در مقام تفسیر آیاتی نیز که ارتباط اندکی با ذکر تاریخ روی داده‌های این قوم دارند، باز می‌کوشد به تبیین ماهیت بنی اسرائیل بپردازد. برای نمونه، وی در تفسیر آیه ۲۵۳ سوره بقره هدف از بیان جمله «مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ...» را اشاره غیر مستقیم قرآن به موسی (ع) عنوان می‌کند. سپس در پاورقی، دوباره به شرح مختصری از تاریخ بنی اسرائیل می‌پردازد (همان، ۶/ ۴۶۴). گویی بنا دارد از هر فرصتی استفاده کند تا به شرح پیشینه قوم بنی اسرائیل بپردازد. ذهنیت تاریخ‌گرای او در این رویکرد البته بی‌تأثیر نبوده، اما بی‌تردید نتیجه مسائل جهان اسلام در عصر وی و تقابل‌های شکل‌گرفته میان مسلمانان با شکل‌گیری دولت صهیونیستی در سرزمین فلسطین اصلی‌ترین سبب این کوشش برای بازخوانی اشارات قرآنی به تاریخ قوم یهود است.

سبب امر هرچه باشد، همین رویکرد تاریخی به تفسیر سبب شده است که دروزه حتی به آیاتی که ارتباط با بیان امور تاریخی ندارند نیز با نگاهی تاریخی نظر کند. مثلاً در بحث از آیه «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ» (اعراف/ ۱۶۷) وی باز هم به انحرافات دینی و اخلاقی یهود اشاره می‌کند و می‌گوید که خدا در این آیات سوگند یاد می‌کند که یهود به سبب آن‌چه مرتکب شده‌اند همواره در بدبختی و عذاب الهی گرفتار باشند. او در تفسیر این آیه به سلطه‌گری یهود و حوادث فلسطین در عصر خود اشاره می‌کند و با استناد

به آیه فوق، نجات فلسطین و نابودی یهودیان را وعده خدا می‌انگارد و می‌افزاید که اشغال فلسطین یک امتحان الهی است و خدا در آینده‌ای نزدیک قوم یهود را از بین می‌برد (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۵۲۳/۲).

به نظر می‌رسد، نگاه او به قوم یهود و پرداختن به ماهیت آنان در آیات مرتبط به این قوم و دیگر آیات از دو عامل نشأت گرفته است: اولاً، رویکرد اجتماعی وی در *التفسیر الحدیث* سبب شده که میان تفسیر آیات و مسائل روز جامعه اسلامی معاصر ارتباط تنگاتنگی برقرار نماید؛ ثانیاً، دروزه، یک شخصیت سیاسی و مبارز است، سالیان درازی علیه اشغالگران فرانسوی و انگلیسی که قصد تشکیل دولت صهیونیستی در سوریه و فلسطین داشته‌اند مبارزه کرده، و در تشکیل احزاب و گروه‌های مبارز فلسطینی علیه صهیونیست‌ها نقش‌های کلیدی داشته است. شاید بتوان این عوامل را زمینه‌ای برای نگارش تفسیری با چنین رویکرد عنوان نمود.

۲-۲) دیگر آثار درباره تاریخ یهودیت و مسیحیت

دروزه افزون بر مطالعات خویش درباره قوم یهود به بعضی از آثار کهن درباره تاریخ این قوم نیز توجه نشان داده است. از جمله منابع وی تاریخ یوسفوس را باید یاد کرد. این اثر تألیف تیتوس فلاویوس یوسفوس، تاریخ‌نگار یهودی - رومی (۳۷ - حدود ۱۰۰م) است. مؤلف زندگی‌نامه‌نویس بزرگان دینی و شاهان یهود بود که در این اثر تاریخ یهود را با تأکید ویژه بر سده نخست میلادی ثبت کرد. اثر یوسفوس جزو مهم‌ترین کتب تاریخی باقی‌مانده از سده اول میلادی است و به زبان‌های انگلیسی و عربی ترجمه شده است. این اثر از منابع دروزه در *التفسیر الحدیث* بوده، و دست‌کم ۳ بار به استفاده خود از این منبع تصریح کرده (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۹۹/۵، ۱۳۲/۷، ۲۱۱)، و یک مورد از این تصریحات ذیل داستان‌های *قرآن* است. دروزه در تفسیر سوره کهف، برای تبیین ماهیت اصلی ذوالقرنین به *تاریخ یوسفوس* استناد می‌کند و نقلی از این کتاب می‌آورد (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۹۹/۵).

از دیگر منابع وی باید به *تاریخ سوریا* تألیف یوسف دُبس (۱۸۳۳-۱۹۰۷م/۱۲۱۲-۱۲۹۶م)، کشیش لبنانی اشاره کرد؛ اثری که دروزه از آن بیش‌تر برای شناخت اشارات قرآنی به تاریخ مسیحیت بهره می‌جوید. بخشی از کتاب *تاریخ سوریا* که در ۳ جلد با عناوین زیر به

چاپ رسیده است ارتباط مستقیمی با تاریخ دین مسیحی در ادوار پیش از ظهور اسلام دارد: جلد اول، «تاریخ شعوب سوریا القدماء» (بیروت، المطبعة العمومیة الکاٹولیکیه، ۱۸۹۵م)، جلد دوم، «تاریخ سوریا فی ایام اسکندر الکبیر و خلفائه علی عهد القیاصره الرومانین الی القرن المیلادی الثانی» (بیروت، المكتبة المارونیة، ۱۸۹۸م)، جلد سوم، «تاریخ سوریا فی القرن الثانی حتی الی فتح الخلفاء الراشدین لها فی القرن السابع» (بیروت، مطبعة بیروت، ۱۸۹۹م).

دروزه دست‌کم ۹ بار به این اثر ارجاع داده، که دو مورد از آن در تفسیر داستان‌های قرآن است. وجه مشترکی که در تمام مراجعات دروزه به این اثر دیده می‌شود این است که دروزه در آیاتی که با تاریخ مسیحیت و عقاید آنان هم‌چون تثلیث، الوهیت عیسی (ع)، رهبانیت و تحریف کتب دینی به‌نوعی ارتباط داشته از این کتاب بهره برده است (برای نمونه، بنگرید به: دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۸/ ۲۹۱، ۹/ ۸۲، ۱۹۳، ۲۳۱). برای نمونه از استنادات دروزه به این اثر می‌توان توضیحات او درباره تحریف اناجیل را یاد کرد. دروزه معتقد است همه اناجیل مسیحیان تحریف شده است؛ به‌جز انجیل برنابا و لوقا که تقارب و تطابق زیادی دارد با آنچه در قرآن آمده است (همان، ۳/ ۱۵۰-۱۵۱). وی برای تقویت مدعای خود، به کتاب *تاریخ سوریا* دبس استناد می‌کند (همان، ۳/ ۱۵۲).

۳-۲) تحقیقات معاصر درباره تاریخ قوم عرب و اسلام

دروزه همان‌قدر که به تاریخ قوم یهود و مسیحیت خاصه در منطقه شامات و فلسطین توجه نشان می‌دهد به مطالعه تاریخ قوم عرب در این بوم نیز علاقه‌مند بوده، و مطالعاتش در این‌باره را نیز در تفسیر خود بازتاب داده است. وی پیش از نگارش *التفسیر الحدیث* کتابی تألیف نموده بود با عنوان *تاریخ الجنس العربی فی مختلف الاطوار و الادوار و الاقطار* (صیدا، المكتبة العصریه، ۱۹۵۹-۱۹۶۳م).

این اثر به‌طور مبسوط به تاریخ قوم عرب توجه نشان می‌دهد و مباحثی مختلف را دربر می‌گیرد؛ مباحثی هم‌چون تاریخ قوم عرب از دوران ماقبل تاریخ، حکومت و پادشاهی اعراب و تأثیر آن بر جزیره العرب، تحرکات قوم عرب قبل از شکل‌گیری زبان عربی و جدایی‌شان از دیگر اقوام سامی و تأثیر این تحرکات بر سرزمین‌های مصر، سودان، عراق و شام، تاریخ قوم عرب

بعد از جدایی از دیگر اقوام سامی و قبل از اسلام در جزیره العرب و سرزمین‌های شام و عراق، حکومت‌های قوم عرب، تاریخ ملیت اعراب در اسلام تحت رهبری پیامبر (ص)، و تاریخ قوم عرب در دوران اسلامی از زمان خلفاء چهارگانه تا زمان امویان. این کتاب نیز یکی دیگر از منابع تاریخی دروزه در تفسیر قصص قرآن به شمار می‌رود. دروزه تلاش می‌کند در داستان‌هایی که به نوعی به تاریخ قوم عربی در دوره پیش از اسلام یا اعراب معاصر پیامبر (ص) ارتباط دارد به دستاوردهای مطالعات خویش در این کتاب ارجاع بدهد.

برای نمونه، دروزه در داستان سوره فیل به بررسی تاریخ جنگ اصحاب فیل و علت وقوع این جنگ با استناد به کتاب تاریخ طبری و هم‌چنین کتاب تاریخ الجنس العربی پرداخته است و می‌گوید بسیاری از کتیبه‌ها و آثار قدیمی حبشه از تاریخ وقوع این جنگ حکایت دارد. دروزه مردم حبشه را مسبب اصلی وقوع این جنگ می‌داند و معتقد است برخی از مردم حبشه قبل از بعثت پیامبر (ص)، اعراب را به آیین مسیحیت دعوت می‌کردند و حتی کلیساهای پرشماری در یمن ساخته بودند. اعراب حجاز اعتنایی به دعوت آنان نمی‌کردند و همواره بر آیین خود و حج گزاردن و طواف کعبه مشغول بودند و حتی کلیسای ایشان را نجس می‌دانستند. همین سبب جنگ عظیمی بین مردم حبشه و حجاز گردید. حبشیان تصمیم گرفتند خانه کعبه را نابود کنند و با سپاهی از فیل به کعبه حمله کردند؛ ولی خداوند به وسیله پرنده‌گانی که به منقارشان سنگ‌ریزه‌هایی بود خانه کعبه و مردم حجاز را نجات داد (دروزه، التفسیر الحدیث، ۴۲/۲).

به جز تحقیقات خود وی درباره تاریخ قوم عرب، دروزه به برخی تحقیقات معاصران درباره تاریخ اسلام نیز توجه نشان داده است. وی در مقدمه کتابش می‌گوید که مهم‌ترین منابع تاریخی مورد استفاده وی در تفسیر قرآن کتاب‌هایی نظیر سیره حلبی، فتوح البلدان بلاذری، سیره ابن هشام، طبقات ابن سعد، أسد الغابه ابن اثیر و تاریخ طبری است. باین حال، مطالعه تفسیر آیات قصص در التفسیر الحدیث مشخص می‌کند که وی برای تفسیر قصه‌های قرآن به منابع تاریخی دیگری به‌غیر از منابع یادشده نیز مراجعه داشته است.

یکی از منابعی که ارجاعات دروزه به آن مکرر شده، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام تألیف جواد علی - محقق عراقی است. محمد عزت دروزه، ۲۱ با به این کتاب

مراجعه کرده، و به منظور واکاوی ریشه و اژه‌ها، تاریخ بت‌های پیش از اسلام، سفرها و تجارت‌های خاندان قریش، و روی داده‌های مهم و جنگ‌هایی که پیش از اسلام رخ داده به این منبع استناد کرده است. دروزه از کتاب‌هایی هم چون *قصص الانبیاء* نوشته عبدالوهاب نجار و *دعوة الرسل إلى الله* نوشته محمد احمد عدوی نیز به شایستگی یاد می‌کند و در مواردی به این دو کتاب ارجاع می‌دهد (برای نمونه، بنگرید به: دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۱۱/۱۰).

۳. روش دروزه در نقد گزارش‌های تاریخی

یک ویژگی بارز تفسیر دروزه توجه به بستر تاریخی نزول آیات قرآن کریم است. او به منظور شرح روی داده‌های تاریخی و تبیین آن‌ها بیش از همه از خود قرآن بهره می‌جوید. شاید بتوان گفت اصلی ترین معیار دروزه برای اعتبارسنجی روایات، همخوانی آن با نص صریح قرآن است. وی در این زمینه ملاک‌های مختلفی دارد که اغلب نوآورانه اند. وی در نقد روایات مرتبط با تفسیر قرآن هم رویکردی متمایز و شایان توجه دارد.

۳-۱) نقد بر پایه مدلولات مستقیم و سیاق آیات

یک معیار مهم دروزه در نقد گزارش‌های تاریخی مرتبط با تفسیر آیات عرضه آن‌ها به مدلولات مستقیم آیات قرآن هم چون نصوص و عموماً قرآنی است. دروزه با تکیه بر نص آیات به تبیین و تحلیل بسیاری از مناسبات تاریخی و هم‌چنین به نقد روایات تاریخی مرتبط با بحث می‌پردازد. یک نمونه از این رویکرد او را می‌توان از بحث درباره سبب نزول آیه *إفک* (نور/ ۱۱) مثال آورد. یکی از روایات طولانی درباره واقعه در صحیح بخاری و مسلم و سنن ترمذی از قول عائشه نقل شده است. دروزه نخست آن را به صورت کامل نقل می‌کند (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۸/ ۳۸۱-۳۸۴). سپس در نقد آن می‌گوید که این روایت مدت‌ها بعد از واقعه از جانب عائشه نقل شده، و برخی تفصیلات مندرج در روایات دیگر در آن نیامده است. وی پس از بیان برخی روایات دیگر، این‌گونه جمع‌بندی می‌کند که روایات ذکر شده درباره سبب نزول آیه اجمالاً با دلالت‌های آیه سازگاری دارند؛ اما دلالت‌شان بر این‌که پیامبر (ص) بی دلیل به عائشه شک کردند و جفایی در حق او نمودند با نص آیات ناسازگار است:

هدف آن چه در آیات آمده، مانند آیات مرتبط با قصص و دیگر حوادث سیره، محکوم کردن تهمت‌زندگان، انذار، عتاب، یادآوری، نصیحت، تبرئه و تسلی بخشی

است و در آن‌ها شاهی از تردید پیامبر (ص) در برائت عائشه دیده نمی‌شود. پس نص آیات مانع از تسلیم شدن ما نسبت به روایات می‌گردد (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۸/ ۳۸۶).

به‌همین ترتیب، دروزه گاهی روایات تاریخی را با استناد به عام بودن حکم ذکر شده در آیه و تخصیص نخوردنش نقد می‌کند. وی در تحلیل بسیاری از ابهامات تفسیری بر سیاق تکیه می‌کند و در صورت ناسازگاری گزارش‌های تاریخی با سیاق، مدلول خود آیات را اصل قرار می‌دهد. بر همین اساس، بسیاری از روایات اسباب نزول را که آیه‌ای را ناظر به فرد معین می‌داند غیرقابل اعتماد می‌شناسد و با استناد به سیاق، در پی اثبات عمومیت مفهوم آیه بر می‌آید.

برای نمونه، وی در تفسیر آیات ۵۸-۶۱ سوره قصص نسبت به عطف آیات با آیات قبلی و ارتباط آن‌ها با یکدیگر دقت نشان می‌دهد و می‌گوید این آیات مدلولی عام دارند و همه مؤمنان و مشرکان را دربر می‌گیرند؛ پس روایت ابن‌کثیر که دلالت بر نزول آیه در حق گروهی بخصوص دارد پذیرفتنی نمی‌تواند باشد (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۳/ ۲۳۴-۲۳۵). به‌همین ترتیب، در سخن از آیه ۹ سوره زمر نیز با تأکید بر عمومیت و اطلاق آیه روایتی را که در تفسیر بغوی آمده است و مدلول آیه را به رویدادی برای فردی بخصوص منحصر می‌کند مردود می‌شناسد. وی می‌افزاید می‌توان با توجه به سیاق این عمومیت حکم مندرج در آیه را باز دانست (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۸/ ۱۴۷-۱۵۰؛ نیز، برای نمونه‌های مشابه، بنگرید به: همان، ۶/ ۱۷، ۳۱۵).

این‌گونه، بافت و ساختار آیات برای دروزه هم‌چون معیاری مهم در نقد گزارش‌های تاریخی و شناخت تفسیر صحیح آیه کاربرد پیدا می‌کند. از نظر دروزه وحدت موضوع آیاتی که با هم نازل شده‌اند خود را در تناسب و پیوستگی آیات جلوه‌گر می‌کند و در سبک بیان و نظم خاص آیه‌ها نیز خود را نشان می‌دهد (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۱/ ۱۸۹). این‌گونه، سیاق آیات از نگاه او کاربردهای مختلفی در تفسیر قرآن دارد که یکی از آن‌ها بازشناسی روایات صحیح و باطل در حوزه تفسیر و اسباب نزول است. اصلی‌ترین معیار او نیز برای شناخت سیاق انسجام آیات است (برای نمونه از استناد وی به انسجام برای اثبات تعلق آیات به یک سیاق، بنگرید به:

همان، ۳/۴۶-۴۷، ۸/۵۷۵).

۲-۳) نقد بر اساس مضمون و روح آیات

یک شیوه دیگر دروزه نقد گزارش‌های تاریخی برپایه مضمون آیات است. به طور معمول، در بحث عرضه روایات به قرآن، تطابق روایات با مفاد و مضمون آیه بررسی می‌شود. دروزه با به‌کارگرفتن همین شیوه به ارزیابی انواع روایات می‌پردازد. برای نمونه، روش وی در نقد سبب‌نزول آیات ۱۷-۲۲ سوره توبه چنین است که با درنظر گرفتن مضمون کلی آیات، برخی روایت‌های مطرح در این زمینه را رد می‌کند. مطابق تفسیر وی، در این آیات پس از بیان این مطلب که اگر عمل از روی ایمان و نیت صحیح نباشد باطل و بی اثر خواهد بود به یکی از افتخارات مشرکان مکه اشاره می‌کند که زیارت کعبه (عمارة المسجد الحرام: توبه/ ۱۹) و آب دادن به حاجیان را از مفاخر خود برمی‌شمردند (برای پیوند عمران با زیارت، بنگرید به: مهروش، تاریخ انگاره شیعی زیارت، ۵۴). سپس قرآن کار این افراد را که همراه با اظهار شرک است محکوم، و نتیجه اعمال آن‌ها را با کسانی که نیت خالص داشته و در راه خدا هجرت و مجاهدت می‌کنند مقایسه می‌کند. دروزه، پس از نقل روایات مختلف در این زمینه (التفسیر الحدیث، ۹/۳۷۴) با درنظر گرفتن مضمون کلی آیات به تحلیل روایات می‌پردازد و توضیح می‌دهد که:

آیه اول و دوم حق مشرکان و اهلیت آن‌ها را برای عمارت مساجد خدا نفی می‌کند و شایستگی این کار را به ایمان آورندگان به خدا و روز قیامت و نمازگزاران و آن‌ها که تنها از خدا می‌ترسند می‌دهد؛ چون از آیه می‌توان فهمید که مسئله اصلی بحث در آن برتری مؤمنان نسبت به هم نیست؛ بل که آیه فقط در صدد نفی صلاحیت مشرکان و بیان عدم استحقاق آن‌ها در آباد کردن مساجد خدا از جمله مسجدالحرام است. پس محتوای آیه اول، شایستگی مشرکان را رد می‌کند و آیه دوم هم اولویت انجام امور مذکور را به مؤمنان می‌دهد؛ چون بیان می‌دارد که سقایت حاجیان و عمارت مسجد الحرام به درجه ایمان به خدا و جهاد در راه او وابسته است.... بنابراین، روایاتی که برای تفاخر بین مؤمنان ذکر شده، و اقوالی که به عباس در بدر یا به علی بن ابی طالب (ع) در این باره نسبت داده شده، همگی غیرقابل تطبیق با جریان بحث در این آیات است... (همان، ۹/۳۷۵-۳۷۶).

دروزه، بر این باور است که پس از نزول آیه سوم سوره توبه و اعلان برائت خدا و رسول از مشرکان، حکمت خدا اقتضاء می‌کند که این آیات را فرو فرستد تا جلوگیری از ورود مشرکان به مسجد الحرام را مجاز شمارد. او احتمال نیز می‌دهد که برخی از مؤمنان قریش یا افراد دیگر با منع مشرکان از دخول به مسجد الحرام موافق نبودند و در این باره مجادله می‌کردند. علت این امر هم سودی بود که از جانب مشرکان نصیب اهل مسجد می‌شد (همان، ۳۷۶/۹-۳۷۷).

دروزه، با مروری بر سیاق آیات این سوره متوجه اسلوب تشریحی و قاطع آیه ۲۸ درباره مقابله با ورود مشرکان به مسجد الحرام می‌شود؛ آن‌جا که آمده است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يُقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَ
إِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (توبه/۲۸).

به باور او در این آیه نجس بودن مشرکان، دلیل جلوگیری از ورود آن‌ها به مسجد الحرام ذکر می‌شود. به علاوه، در این آیه به مسلمانانی که از وضعیت اقتصادی و معیشتی خود، نگران بودند و حضور زائران مشرک را گره‌گشای مشکلات اقتصادی خودشان تصور می‌کردند آرامش می‌دهد و به آن‌ها یادآوری می‌کند که خدا کفالت آن‌ها را برعهده دارد. بنابراین، از نظر دروزه بین آیات ۱۷-۲۲ سوره توبه با آیه ۲۸ این سوره نیز ارتباط مفهومی برقرار است (دروزه، *التفسیر الحديث*، ۳۷۷/۹).

فراتر از این، دروزه استنباط‌هایی دارد که از آن‌ها با عنوان «روح آیات» یاد می‌کند. وی با استناد به آیاتی که از نگاه وی محکمت قرآن به‌شمار می‌روند نگاه ویژه‌ای به روی داده‌های تاریخی عصر بعثت پیدا کرده است و برپایه همان نگاه روی داده‌های آن دوران را تحلیل می‌نماید. برای مثال، دروزه ذیل آیه ۳۴ سوره نساء — که یکی درباره حقوق زنان است — اول با مراجعه به تفاسیر طبری، ابن‌کثیر، بغوی، خازن و طبرسی شأن نزول نقل شده برای آیه را بیان می‌کند؛ بعد در مقام نقد روایات شأن نزول برمی‌آید و در نقد خویش بر دو معنا تأکید می‌کند: اولاً، این روایت‌ها در کتب صحاح حدیث نیامده است؛ ثانیاً، با روح آیات قرآنی که تأکید بر تثبیت حقوق زنان دارد مخالف است. وی در توضیح این معنا می‌گوید:

آنچه به ذهن ما می‌رسد این است که آیه موردنظر از آیات سابقش جدا نیست. محتوای آیات گذشته درباره تثبیت حقوق مالی، زناشویی و بزرگداشت مقام زن

است و احترام به زن، سفارش می‌کند. این آیه نیز علی‌القاعده در تکمیل بیان حقوق زنان بر مردان نازل شده است. ملاحظه می‌شود که با قراردادن مردان به عنوان سرپرست زنان، در عوض، حق تأدیب زنان نافرمان را به مردها می‌دهد. چنان‌که از فحوا و روح آیه در حوزه پیام‌های عام قرآنی برمی‌آید، آنچه بر مردان واجب است ظلم نکردن بر زنان، آزار نکردن آن‌ها و خشونت نورزیدن با ایشان بدون مجوز مشروع معقول است (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۸/ ۱۱۲).

بدین ترتیب او با بهره‌گیری از خود قرآن، این روایت تاریخی را نمی‌پذیرد. نمونه دیگر از اشاره او به روح کلی آیات و کاربرد آن برای نقد روایات را می‌توان در تفسیر آیات ۱۹۵-۱۹۰ سوره بقره دید (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۶/ ۳۳۳-۳۲۶).

۳-۳) روش دروزه در نقد حدیث

دروزه به جز متن قرآن به منابع حدیثی و تاریخی نیز فراوان مراجعه می‌کند و به کمک این مستندات نیز برخی از نکات اجمالی آیات را تبیین می‌نماید. در مقام ارزیابی روش وی در نقل و نقد حدیث نخست باید گفت که تعارض میان برخی از منابع تاریخ نگاری (اعم از روایات و دیدگاه‌های مفسران و مورخان) با یکدیگر یا عدم تطابق‌شان با قرآن دروزه را بر آن می‌دارد تا قبل از به‌کار گرفتن آن‌ها به‌گزینهش پردازد. از نظر او، همه روایات تاریخی موجود در کتاب‌ها البته پذیرفتنی نیست. او با استناد به قرآن، گاه در صحت برخی از احادیث و روایت‌ها تشکیک می‌کند و گاه نسبت به بعضی تناقض‌ها در این زمینه هشدار می‌دهد. در مواردی نیز، تنها به ذکر این روایت‌ها اکتفاء می‌کند و بطلان‌شان را بدیهی و مستغنی از بحث می‌انگارد.

یکی از پرکاربردترین معیارهای دروزه در پذیرش روایات نبوی و گزارش‌های تاریخی ذکر آن‌ها در صحاح سته است؛ به این معنا که اگر روایتی در یکی از این کتب نقل شده باشد آن را بدون هیچ تردیدی می‌پذیرد. البته موارد نقضی هم دیده می‌شود؛ اما وی درکل حجیت روایات را با یافتن آن‌ها در این آثار تأیید می‌کند.

به عقیده دروزه با گسترش اسلام دانش حدیث هم رشد و گسترش چشمگیری پیدا کرد و سده ۳ق دوره شکوفایی حدیث بود. در اوائل این سده به دلیل بسیاری از جنگ‌ها و درگیری‌ها که بین مسلمانان به وجود آمد، بسیاری از احادیث مکتوب نشدند و در سینه‌ها ماندند و عده زیادی از زنادقه و کسانی که گرفتار عقائد حزبی بودند به جعل احادیث پرداختند. در مقابل،

افراد راستگو و خالصی هم بودند که تلاش کردند روایاتی که از لحاظ متنی و سندی صحیح بودند را پالایش کنند و به نقل آن پردازند. این روایات با احکام و مبادی قرآن کریم هماهنگی دارند و هیچ تناقضی در آن‌ها دیده نمی‌شود (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۱/ ۱۴۰). بر این اساس دروزه، تلاش می‌کند تا عمده روایات را از منابع حدیثی معتبر نزد اهل سنت اخذ کند؛ چنانچه خود نیز، به صراحت می‌گوید که بسیاری از احادیث این کتب را در *التفسیر الحدیث* در مناسبت‌های مختلف آورده است (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۵/ ۱۴۱). این‌گونه، او به دلیل اعتماد بیش از حد به برخی از منابع روایی، در عمل گرفتار همان مشکلی می‌شود که خود معتقد است مفسران دیگر به دامش افتاده‌اند؛ این‌که تفسیر قرآن به محلی برای جدل فرقه‌ای تبدیل شود (بنگرید به: دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۱/ ۲۳۷). او علی‌رغم این بینش، معمولاً هنگام تعارض میان روایات صحاح سته با دیگر مراجع بر حقایق کلامی مسلم از نظر خود تکیه می‌کند.

دروزه برای اخذ روایات کتب سته ظاهراً به خود آن‌ها نیز مراجعه مستقیم ندارد و به واسطه کتاب *التاج الجامع للاصول فی احادیث الرسول* (۵ جلد، چاپ بیروت، دارالجیل) تألیف منصور علی ناصف، از علماء الازهر (۱۲۹۸- بعد از ۱۳۷۱ق/ ۱۲۶۰- بعد از ۱۳۳۱ش) از این کتاب‌ها بهره می‌جوید. کتاب *التاج* از جوامع حدیثی اهل سنت و مجموعه‌ای از پنج کتاب صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابی داوود، سنن ترمذی و سنن نسائی است؛ یعنی جامع همه صحاح سته اهل سنت به جز کتاب سنن ابن ماجه است. مؤلف تلاش کرده است بسیاری از احادیث پنج کتاب مذکور را در این مجموعه گردآوری نماید. بسیاری از علماء اهل سنت این کتاب را موثوق‌ترین منبع برای نقل روایات می‌دانند. دروزه سیاه‌های از همه روایات اثر خود را با استناد به کتاب *التاج* منصور علی ناصف در جلد اول *التفسیر الحدیث* نقل کرده است (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۱/ ۲۸۷).

روش منصور علی ناصف در این کتاب، تنظیم روایات بر حسب ابواب فقهی است و از این جهت خاصه برای فقیهان مرجع سودمندی است. در این کتاب احادیث مکرر و سلسله اسناد روایات حذف شده، اما نام آخرین راوی و مرجع روایت مشخص است. علاوه بر متن روایات، شرح مختصری نیز شامل توضیحات ضروری درباره کلمات و ترکیب‌های بعضاً

دشوار روایت‌ها در پاورقی آورده شده، و مؤلف این حاشیه را *غایة المأمول شرح التاج الجامع للاصول* نام‌گذاری کرده است.

اگرچه معیار قبول یا رد روایات نزد دروزه عموماً سنجش آن‌ها با روایات کتب صحاح سته است، چنان‌چه روایات جزء احادیث نقل‌شده در این کتب نباشد وی در اعتبار آن تردید می‌کند و ترجیح می‌دهد که روایت را نپذیرد. از آن‌سو، روایات نقل‌شده در کتاب *التاج* را جزء احادیث صحیح به شمار می‌آورد. دروزه در *سراسر التفسیر الحدیث*، ۱۳۰۸ بار به کتاب *التاج* مراجعه کرده که این امر میزان توجه او به روایات صحاح خمسه است. وی در برخی موارد نیز که یک حدیث نبوی در تفاسیر مختلف با اسنادها و متون متفاوتی نقل شده باشد، با استناد به نقل مشابه آن مضامین در کتاب *التاج* به اعتبار مضمون روایت حکم می‌کند (برای نمونه، بنگرید به: دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۲/۵۳۷).

نتیجه

برپایه آن‌چه گفته شد می‌توان دریافت مهم‌ترین منابع دروزه در تفسیر قصص قرآن، منابع تاریخی و تفسیری اند. با بررسی آیات قصص قرآن این منابع را می‌توان برشمرد و چگونگی مراجعه دروزه به آن‌ها را تبیین و درنهایت نقد و ارزیابی کرد.

منابعی که دروزه برای تحلیل روی داده‌های تاریخی مندرج در داستان‌های قرآنی از آن‌ها بهره جسته، بیش‌تر کتب تاریخی مرتبط با دوران پیشااسلامی، تاریخ قوم عرب در عصر نزول قرآن، و تاریخ قوم بنی‌اسرائیل بوده است. برپایه کوشش‌های وی برای بازشناسی تاریخ قوم عرب از یک جانب و کوشش‌های او برای بازشناسی تاریخ قوم یهود از دیگرسو، و هم‌چنین بازتاب گسترده این مطالعات وی در *التفسیر الحدیث*، می‌توان محتمل دانست که دروزه عمیقاً به جریان احیاء ناسیونالیسم عربی دل‌بستگی داشته است. شاهد این دل‌بستگی را می‌توان در صفحات نخست آثار او نیز که غالباً حاوی تصویر جمال عبدالناصر اند بازدید.

باری، دروزه با اعتقاد به رابطه نزدیک میان قرآن و تاریخ دوران رسالت پیامبر (ص)، نه‌تنها در تفسیر آیات از منابع تاریخی بهره می‌گیرد، بل که بیش‌تر از هر منبعی، با بهره‌جویی از خود قرآن به مثابه منبعی تاریخی به تبیین روی داده‌های عصر نزول می‌پردازد و گزارش‌های مندرج در

منابع مختلف را نقد و تحلیل می‌کند. او از شیوه‌های ابتکاری متعددی نیز برای استخراج داده‌های تاریخی قرآن بهره می‌جوید؛ شیوه‌هایی مثل نقد داده‌ها برپایه مدلولات مستقیم و سیاق آیات یا نقد بر اساس مضمون و روح آیات.

این همه به معنای بهره‌نجستن او از منابع حدیثی نیست. باین حال نمی‌توان انکار کرد که وی به تضییق منابع حدیثی قابل اعتماد خود گراییده، و تنها روایات مندرج در پنج کتاب از میان صحاح شش‌گانه اهل سنت را پذیرا شده است؛ همان روایاتی که در کتاب *التاج الجامع للاصول فی احادیث الرسول* تألیف منصور علی ناصف، عالم معاصر خود او، نقل شده‌اند. دروزه روایات مندرج در تفاسیر مختلف را نیز هم‌چون دیگر داده‌های تاریخی تلقی می‌کند و برپایه داده‌های تاریخی که با روش‌های ابتکاری خود از قرآن استخراج کرده است یا برپایه روایات مندرج در کتاب *التاج* به نقد می‌گیرد.


منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۱- دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، دار الاحیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ ش.
- ۲- دروزه، محمد عزت، *تاریخ بنی اسرائیل من أسفارهم*، بیروت، المكتبة العصریه، ۱۹۹۰ م.
- ۳- دروزه، محمد عزت، *مذکرات محمد عزّه دروزه*، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۳ م.
- ۴- دیاری بیدگلی، محمد و کوهی، حسین، «بررسی مبانی تفسیر تاریخی *التفسیر الحدیث*»، *مطالعه نامه علوم و معارف قرآن کریم*، شماره ۳، تابستان ۱۳۸۸ ش.
- ۵- ذوالقدرنیا، سمیه، *نقد و بررسی التفسیر الحدیث*، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۴ ش.
- ۶- سجادی، ابراهیم، «نگرشی بر *التفسیر الحدیث*»، *مطالعات قرآنی*، سال ۱۶، شماره ۶۳-۶۲، تابستان و پاییز ۱۳۸۹ ش.
- ۷- شایسته نژاد، علی اکبر، «تحلیل انتقادی روش و منابع تفسیری محمد عزّت دروزه در تفسیر تنزیلی *الحدیث*»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال ۷، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ ش.
- ۸- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
- ۹- غروی، نهل، «*التفسیر الحدیث* و مؤلف آن»، *مطالعه های دینی*، شماره ۵، پاییز ۱۳۸۲ ش.
- ۱۰- قبادی، مریم، «مروری بر *التفسیر الحدیث*»، *مقالات و بررسی ها*، شماره ۷۵، بهار و تابستان ۱۳۸۳ ش.
- ۱۱- لطفی، سیدمهدی و محمدزاده، عاطفه، «نقد و بررسی فضائل اهل بیت (ع) در *التفسیر الحدیث* محمد عزّت دروزه»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال ۹، شماره ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.
- ۱۲- محمدزاده، عاطفه، *روش شناسی آثار تفسیری محمد عزت دروزه در تاریخ نگاری قرآنی روی داده های عصر نزول*، پایان نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۳ ش.
- ۱۳- مهروش، فرهنگ، *تاریخ انگاره شیعی زیارت*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۴۰۰ ش.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*.
2. Darwaza, Muḥammad 'Izza, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīth*, Cairo, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyya, 1383 AH.
3. Darwaza, Muḥammad 'Izza, *Mudbakkarāt Muḥammad 'Izza Darwaza*, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.
4. Darwaza, Muḥammad 'Izza, *Tārīkh Banī Isrā'īl min Asfārihim*, Beirut, Al-Maktaba Al-'Aṣrīyya, 1990.
5. DholqadrNiyā, Somayye, *Criticism and Study of Tafsīr Al-Ḥadīth*, MA thesis in Qur'an and Hadith Studies, Tehran, Tarbiyat Mudarres University, 1384 SAH.
6. Diyārī Bidqolī, Muḥammad and Kūhī, Ḥoseyn, "Investigating on the Basics of Historical Interpretation of *al-Tafsīr al-Ḥadīth*", *PazbūbesbNāme-ye 'Ulūm wa Ma'āref-e Qur'ān-e Karīm*, vol. 3, summer 1388 SAH.
7. Gharawī, Nihla, "*Al-Tafsīr Al-Ḥadīth* and its Author", *Pazbūbesbbā-ye Dīnī*, Vol. 5, fall 1382 SAH.
8. Loṭfī, Sayyed Mahdī and Moḥammadzāde, 'Āṭefe, "Review of Ahl al-Bayt's Virtues in *Al-Tafsīr Al-Ḥadīth* by Muḥammad Darwaza", *Qur'an and Ḥadīth Studies*, no. 17, Vol. 9, fal and winter 1394 SAH.
9. Mehrvash, Farhang, *Shiite pilgrimages: History of Ideas Based on Al-'Ash'ari's Kitāb al-Mazār*, Tehran, Imam Sadiq University, 1400 SAH.
10. Moḥammadzāde, 'Āṭefe, *Methodology of the Exegetical Works of Muḥammad 'Izza Darwaza in the Quranic Historiography of the Events of the Era of the beginning of Islam*, MA thesis, Iṣfahān, Iṣfahān University, 1393 SAH.
11. Qobādī, Maryam, "A Review of *Al-Tafsīr Al-Ḥadīth*", *Maqālāt va Barrasībā*, Vol. 75, spring and summer 1383 SAH.
12. Sajjādī, Ebrāhīm, "A Glance at *Al-Tafsīr Al-Ḥadīth*", *Quranic Researches*, no. 62-63, Volume 16, summer and fall 1389 SAH.
13. ShāyesteNezhād, 'Alī-Akbar, "A Critical Analysis of Method and Interpretation od Mohammad 'Izza Darwaza's *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*," *Qur'an and Ḥadīth Studies*, Vol. 7, no. 1, fall and summer 1392 SAH.
14. Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Qom, Jama'a al-Mudarrisīn, 1417 AH.

Levels of Understanding in the Interpretation of the *Qur'an* The Interpretation of those accused of al-Ghuluww: a Case Study

Mahdi Faramarzi Palangar 

PhD in Qur'an and Hadith Sciences, Farabi Campus,
University of Tehran, Qom, Iran
(corresponding author: mahdi.faramarzi@ut.ac.ir).



Abbas Osku'iyān

Assistant Professor, Department of Theology, Payām-e Noor University, Tehran, Iran.

Abstract

Among the movements of thought in the Islamic world that have presented an interpretation of the Qur'an and their legacy of interpretation has remained there are those accused of exaggeration (al-Ghuluww). This term refers to those who are accused of exaggeration in beliefs and refusing religious rituals in the old Shi'a religious sources. They had various activities and among other things they were active in various fields of Islamic knowledge in their era, such as interpretation of *Qur'an*, and they had an effective presence in this field. A book of interpretation has been attributed to them, and many exegetical narrations of Shi'a Imāms have been narrated by them. In addition, they are the founder of a type of interpretation called *Tafsīr Bāṭin*. Their commentary books are not left behind. However, many interpretive narrations have been reported from them in narrative sources. The special type of *Tafsīr Bāṭin* that was written only by them, the multitude of exegetical narratives of those accused of exaggeration in Shi'a exegetical sources, their beliefs and special view of religion which is also reflected in their exegetical narrations make it necessary to know their foundations, sources and method of exegesis. The topic of the upcoming study is extracting the interpretive sources of them. In order to realize this goal, we will first explain the place of understanding in interpretation by using the topics of Translation Studies and the principles of interpretation, then we examine the interpretive legacy of those accused of exaggeration in order to know what are the different levels of understanding in their interpretation.

Keyword: al-Ghulāt, Tafsīr Bāṭin, Levels of Understanding, Belief-Oriented Understanding, Context-oriented Understanding, Text-oriented understanding.

Original Research


Received: 15/ 1/ 2023, accepted: 16/ 3/ 2023, and published: 16/ 3/ 2023, Pages: 91-122.

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>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.5.0

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



سطوح فهم در تفسیر قرآن کریم مطالعه موردی تفسیر متهمان به غلو

مهدی فرامرزی پلنگر 

دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی،

دانشگاه تهران، قم، ایران

(نویسنده مسئول: mahdi.faramarzi@ut.ac.ir).

عباس اسکویان

استادیار گروه الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

چکیده

از جمله جریان‌های فکری جهان اسلام که تفسیری از قرآن ارائه کرده‌اند و میراث تفسیری ایشان برجای مانده است متهمان به غلو اند. مراد از متهمان به غلو کسانی هستند که در منابع رجالی متقدم شیعه متهم به غلو در باورها و اباحی‌گری در عمل شده‌اند. اینان فعالیت‌های متنوعی داشتند و از جمله، در زمینه‌های مختلف علمی عصر خود هم‌چون تفسیر نیز فعالیت می‌کردند و در این عرصه حضوری مؤثر داشتند. کتبی در تفسیر به ایشان نسبت داده شده، و روایات تفسیری بسیاری هم از ایشان نقل شده است. علاوه بر این ایشان پایه‌گذار نوعی از تفسیر تحت عنوان تفسیر باطن اند. کتب تفسیری ایشان بر جای نمانده است؛ اما روایات تفسیری متعددی در منابع روایی از ایشان گزارش شده است. گونه خاص تفسیر باطن که تنها توسط ایشان نوشته شده است، کثرت روایات تفسیری متهمان به غلو در منابع تفسیری شیعه، اعتقادات و نگاه خاص آن‌ها به دین که در دیدگاه‌های تفسیری ایشان هم بازتابیده است شناخت مبانی، منابع و روش تفسیری ایشان را ضروری می‌کند. موضوع مطالعه پیش رو استخراج منابع تفسیری متهمان به غلو است. در راستای این هدف ابتدا با استفاده از مباحث ترجمه‌شناسی و اصول تفسیر به تبیین جایگاه فهم در تفسیر می‌پردازیم. سپس میراث تفسیری متهمان به غلو را بررسی می‌کنیم تا بدانیم سطوح مختلف در تفسیر ایشان کدام است.

واژگان کلیدی: متهمان به غلو، تفسیر باطن، سطوح فهم، فهم باورمحور، فهم بافت‌محور، فهم متن‌محور.

مقاله پژوهشی


دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵، نشر: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵، ش، صفحه ۹۱ تا ۱۲۲.

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>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.5.0

درآمد

دغدغه فهم متون مقدس پیشینه کهنی دارد. همواره برداشت انسان‌ها از خواست و زبان خدایان و اسطوره‌های مربوط به ایشان از موضوعات مهم فرهنگی در جوامع نخستین بوده است. این‌که انسان‌ها خدایان را درست و دقیق بفهمند شرط اول برای تحقق اراده آن خدایان بود؛ چرا که اگر فهم درست و دقیقی اتفاق نمی‌افتاد چه بسا خواست و اراده خدایان اساطیری تحقق پیدا نمی‌کرد. این کلید فهم بسیاری از رویارویی‌های انسان با اسطوره‌ها در دوره‌های پیشاتاریخی بوده است (پالمر، علم هرمنوتیک، ۱۹). از همین رو، مثلاً در یونان باستان خدای هرمس تنها هم‌چون یک پیام‌آور محض روی کار انتقال اطلاعات تمرکز نداشت؛ بل که به تفسیر و توضیح درست آن‌ها نیز می‌پرداخت (رسول، هرمنوتیک چیست؟، 211).

هنگام رویارویی با یک متن تفسیری نیز اولین مسئله همین‌هاست که مثلاً مفسر متن را چه‌گونه فهمیده، و از چه منابعی برای فهم متن استفاده کرده است، آیا در تفسیر و فهم متن ممکن است چیزهای دیگری هم دخیل باشند، میزان صحت و خطای فهم و تفسیر متن را از کجا می‌شود فهمید، و بالاخره، راه اصلاح این خطاهای احتمالی چیست.

اگر بخواهیم در حوزه تفسیر قرآن پاسخی برای این مسائل بیابیم یا به بیان دیگر به مسئله فهم در تفسیر قرآن پردازیم نخست باید بدانیم جایگاه فهم در تفسیر قرآن چیست. برای تبیین جایگاه فهم در تفسیر باید درک درستی از فرآیند تفسیر داشته باشیم. مسیری که مفسر از متن اولیه (متن مقدسی که قرار است فهمیده شود) تا متن ثانویه (متن تفسیر حاصل‌شده از این طریق) طی می‌کند فرآیند تفسیر است. مدیریت نحوه پیمودن این مسیر نیز همان روش تفسیر است. برای شناخت روش تفسیر مفسر نخست باید مسیری را که طی کرده است یا همان فرآیند تفسیر را شناخت و پس از آن به شناخت نحوه مدیریت مفسر در طی مسیر پرداخت.

می‌توان برای شناخت فرآیند تفسیر از مباحث مطرح‌شده در ترجمه‌شناسی درباره فرآیند ترجمه الگو گرفت؛ زیرا در مباحث ترجمه‌شناسی از فرآیند ترجمه و مراحل مختلف این فرآیند

بحث می‌شود که خودش نوعی عمل تفسیری است (بنگرید به: ورمیر، «اسکوپس...»^۱، 229). هنگام مراجعه به یک ترجمه با دو متن مواجه ایم: متن اولیه که همان متن اصلی یا منبع است، و متن پسین که همان متن حاصل از ترجمه یا متن مقصد است (اوزیمو، «مطالعات ترجمه»، بخش دوم/ جلسه ۱۷، پاراگراف سوم). گوینده متن اولیه متکلم، و گوینده متن پسین مترجم است. برای رسیدن از متن اولیه به متن پسین فرآیندی طی می‌شود که به آن فرآیند ترجمه می‌گویند. در طی این فرایند نظام پیچیده‌ای از روابط میان چند ساختار مختلف شکل می‌گیرد: ساختار متن اولیه، ساختار فهم آن، ساختار پردازشگر آن، و درنهایت، ساختار متن جدید و مُفسّر (اوزیمو، «مطالعات ترجمه»، بخش نخست، جلسه ۹، پاراگراف پنجم).

از ویژگی‌های فرآیند ترجمه دارا بودن دو مرحله تحلیل و تلفیق است. در مرحله تحلیل مترجم به متن پیشین مراجعه می‌کند که تا جایی که ممکن است آن را بفهمد. مرحله تلفیق، مرحله‌ای است که در آن متن پیشین در خواننده مفروض یا در ایده‌ای که مترجم از خواننده مفروض متن پسین در ذهن دارد منعکس می‌شود (همان، بخش نخست، جلسه ۲۰، پاراگراف اول). دریافت معنا یا فهم متن اولین مرحله از فرآیند ترجمه است. در این مرحله مترجم تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد تا با استفاده از منابع و ابزارهایی که در دست دارد، به فهم درستی از متن برسد. وقتی مترجم به فهم کامل و دقیقی از متن دست یافت حال باید آن را به زبان مقصد منتقل کند.

در تفسیر نیز با شرایطی مشابه مواجه ایم. تفسیر ایجاد یک معناست در ارتباط با یک متن که در خلال آن گونه‌ای وابستگی میان معنای تفسیری با متن پدید می‌آید (بنگرید به: پاکتچی، «تفسیر»، ۶۸۱). پس در تفسیر هم یک متن اولیه (متن قرآن) و یک متن پسین (تفسیر) وجود دارد. مسیری هم که از متن اولیه تا متن پسین طی می‌شود، فرآیند تفسیر است. فرآیند تفسیر نیز ساختاری چند مرحله‌ای دارد. در مرحله اول مفسر با تکیه بر منابع و ابزارهایی به فهم متن

1. Vermeer, "Skopos...".

2. Osimo.

می‌پردازد. در مرحله دوم معنای به‌دست‌آمده پردازش می‌شود. در مرحله آخر نیز مفسر برای ارائه تفسیر خود به جامعه تدابیری می‌اندیشد و این‌گونه یک اثر تفسیری شکل می‌گیرد (نیز، بنگرید به: فرامرزی، «مبانی و روش‌های تفسیری متهمان به غلو»، ۲۳۶-۲۳۹). گام آغازین این فرآیند دریافت معناست که موضوع بحث مطالعه کنونی است.

طرح مسئله

متهمان به غلو از گذشته‌های دور آرائی درباره فهم و تفسیر قرآن داشته‌اند. در کتب فرقه‌شناسی ضمن معرفی غالیان به فهم ویژه ایشان از آیات قرآن نیز پرداخته شده است (برای نمونه، بنگرید به: نوبختی، *فرق الشیعه*، ۷۷؛ اشعری، *المقالات والفرق*، ۵۴-۴۶؛ بغدادی، *الفرق بین الفرق*، ۲۱۶-۲۲۰، ۲۲۴، ۲۴۶؛ شهرستانی، *الملل والنحل*، ۱/۱۷۷-۱۸۰). در دوران معاصر و کامیاب هم‌زمان با مطالعه دیگر رویکردهای متهمان به غلو، کوشش‌هایی نیز برای مطالعه رویکرد ایشان به تفسیر صورت گرفته است.

شماری از این مطالعات با رویکردی درون‌دینی دنبال شده‌اند؛ مثلاً با کوشش برای آسیب‌شناسی تفاسیر غالیان (بنگرید به: زارع شبانی، دیاری بیدگلی: «آسیب‌شناسی روایات تفسیری»، همو: «رد پای غالیان در روایات تفسیری»، سراسر مقالات؛ مسعودی، *تفسیر روایی*، ۲/۱۵۱-۱۶۳؛ باختری ابراهیم سرایی، *مبانی و روش تفسیر تأویلی...*، ۲۰۱-۲۴۹)، یا حتی بازشناسی برخی شگردهای ایشان در تفسیر قرآن (شاکر، *روش‌های تأویل قرآن*، ۲۰۰-۱۴۷؛ مسعودی، *وضع و نقد حدیث*، ۱۲۴-۱۳۱؛ صفری فروشانی، *غالیان*، ۲۰۳، ۲۸۴؛ سند، *الغلو والفرق الباطنیه*، ۱۶۸-۱۷۲). در این مطالعات با نگاهی محصول‌محور فهم متهمان به غلو از قرآن را تفسیر به رأی، تأویل باطل، تحریف قرآن، جری و تطبیق باطل و گاه تلاشی برای تحمیل باورها بر قرآن دانسته‌اند.

از کوشش‌هایی نیز که نگاه برون‌دینی در آن‌ها غلبه دارد می‌توان به مطالعه گرامی درباره به گفتمان تفسیری عصر امام باقر (ع) اشاره کرد. وی در این مطالعه ضمن طیف‌بندی گروه‌های مختلف شیعه رویکرد طیف‌ها به تفسیر را مشخص می‌کند، و از جمله، طیف مُفضّل بن عمر

— از متهمان به غلو — و شخصیت‌های وابسته به او را از گروندگان به گفتمان «ظاهر/باطن»، و اکثریت امامیه را از طرفداران گفتمان «تأویل/تنزیل» می‌شناساند (گرامی، «گرایش‌های تفسیری...»، سراسر مقاله). گرامی در مطالعه‌ای دیگر نیز می‌کوشد از نگاه مورخانه با رویکردی برون‌دینی میان گرایش تفسیری دو طیف از متهمان به غلو در عصر امام صادق (ع) فرق‌گزارد (بنگرید به: گرامی، «نسبت دو گفتمان تفسیری...»، سراسر مقاله). جدیدترین مطالعه با همین رویکرد اثر فرامرزی و همکاران او ست با عنوان «بازکاوی رویکرد بازتابیده در روایات متهمان به غلو بر پایه روش تحلیلی ونزبرو» (برای مشخصات نشر، بنگرید به: منابع). در این مطالعه ابزارها و تکنیک‌های تفسیری متهمان به غلو و رویکردهای تفسیری بازتابیده در میراث تفسیری ایشان بازشناسی شده است.

شناخت همه مراحل فرآیند تفسیر بحثی درازدامنه را دربر می‌گیرد. اکنون در گام نخست از چنین مطالعه‌ای روی میراث تفسیری متهمان به غلو بنا داریم تنها به بررسی مرحله فهم از فرآیند تفسیر بپردازیم. در مرحله فهم تلاش مفسر در راستای کشف منظور خداوند است و می‌خواهد بداند قرآن چه چیزی را می‌خواهد بیان کند. در مطالعه مرحله فهم اولین پرسش ما این است که منشأ فهم مفسر چیست. به‌همین ترتیب، می‌خواهیم بدانیم رابطه فهم حاصل‌شده با متن قرآن چیست. همین پرسش‌ها را اکنون می‌خواهیم در مطالعه تفاسیر متهمان به غلو دنبال کنیم.

میراث تفسیری متهمان به غلو با واسطه یا بدون واسطه همه منسوب به اهل بیت (ع) است. یا باید مشکلات ضعف سندی و محتوایی را نادیده گرفت و پذیرفت که منقولات ایشان از ائمه (ع) صادر شده و دریافت‌شان نقل‌محور است؛ یا باید آنچه گزارش کرده‌اند را منسوب به خودشان دانست. به‌همین ترتیب، متهمان به غلو ممکن است به‌راستی از غالیان باشند یا این اتهام ناصحیح باشد. پاسخ صحیح این پرسش‌ها هرچه باشد، ازیک‌سو می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که متهمان به غلو شباهت‌هایی در افکار مختلف و ازجمله آراء تفسیری که ترویج می‌نموده‌اند داشته باشند؛ آن‌سان‌که مطالعه مجموع اقوال منتسب به ایشان معنادار باشد. ازدیگرسو، می‌توان پذیرفت که حتی اگر منتسبان به جریان غلو سخنی از اهل بیت (ع) روایت

می‌کنند، حضور عنصر گزینشگری در نقل ایشان سبب شود انتساب این منقولات به خود ایشان هم موجه باشد. براین پایه، در این مطالعه منقولات متهمان به غلو را هم چون آراء تفسیری خود ایشان تلقی خواهیم کرد.

۱. مباحث نظری

برای پاسخ‌گویی به مسائل یادشده نخست باید سطوح مختلف فهم متن را دقیق‌تر بررسی کنیم. تبیین معنای متن همواره موضوع و مسئله مهمی در رویارویی با متون مقدس بوده است (بنگرید به: مجتهد شبستری، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، ۱۳). با آن‌که گاه در تفاسیر قرآن به کارکردهای زیبایی‌شناختی متن هم توجه شده، اما بخش اصلی فعالیت مفسران را توجه به «کارکرد ارجاعی» زبان شکل داده است؛ یعنی مفسران بیشتر به دنبال این بوده‌اند که بدانند آیات قرآنی در صدد گفتن چه چیز هستند. از همین رو، بخش اصلی کار تفسیری پدید آوردن متنی درباره متن اصلی با کارکرد ارجاعی و ارزش اطلاعاتی توسعه یافته است. بر این پایه، مهم‌ترین پرسش در مقام کوشش برای شناخت فرآیند تفسیر آن است که بدانیم در طی افزایشی که ضمن تفسیرگری در میزان اطلاعات رخ می‌دهد این اطلاعات افزوده از چه منشأی فراهم می‌آید؛ آیا منشأ آن یک فرآیند تحلیلی بر روی متن اصلی است یا از پیوند دادن مضامین قرآنی با اطلاعاتی بیرون از قرآن این گسترش صورت می‌گیرد (پاکتچی، «تفسیر»، ۶۸۱). برای پاسخ به این پرسش باید سطوح مختلف فهم را بازشناسیم.

۱-۱) فهم وابسته به متن

سطح اول فهم فهم وابسته به متن است؛ به این معنا که مفسر در فهم متن بیش از هر چیز به مدلول‌های مذکور در خود متن توجه نشان دهد. فهم وابسته به متن خود نیز می‌تواند دو شکل عمده داشته باشد. یکی از این دو فهم وابسته به متن محور است؛ یعنی فهمی که تمرکز آن بر پیکره متن باشد. از آنجاکه متن از یک مجموعه عناصر زبانی تشکیل شده است که در شگردها و قالب‌های ادبی ریخته شده‌اند یک سطح از فهم وابسته به متن محور همان فهم متن در سطح زبان است که شامل شناخت واژگان، ساخت نحوی، متنی و جنبه‌های کاربردشناختی

متن است (پاکتچی، «سطوح فهم متن...»، ۲۵۳).

شکل دوم از فهم وابسته به متنِ متن محور آن فهمی است که در سطح ادبیات روی می‌دهد. در این سطح شگردهای مربوط به نحوه بیان روایت به کار گرفته می‌شود. مثلاً وقتی مفسری روایت‌های قرآنی پراکنده درباره انبیاء، نحوه وقوع قیامت و خلقت آسمان و زمین را مبنای فهم آیه‌ای بخصوص قرار می‌دهد یک فهم وابسته به متنِ متن محور در سطح ادبیات حاصل می‌کند. فهم اسلوب‌های بیانی ویژه و ویژگی‌های زیبایی‌شناختی بلاغی قرآن نیز مصادیق دیگری از فهم متن محور در همین سطح اند. هم‌چنین است فهم فرم‌های ادبی خاص و کلیشه‌های خاص ادبی (پاکتچی، روال‌های کشف روش تفسیری، ۱۳).

گونه دیگر فهم وابسته به متن فهم بافت محور است؛ یعنی فهمی که به شناخت بافت فرهنگی و شرایط تاریخی تولید متن مربوط می‌شود و تکیه‌اش بر امری است که از حیث وجودشناختی بر متن تقدم و احاطه دارد. مبنای کوشش برای دست‌یابی به چنین فهمی این است که متن در چارچوب بافت فرهنگی بخصوصی شکل گرفته است و معنا می‌یابد؛ پس ارتباط آن بافت فرهنگی با متن اجتناب‌ناپذیر است و مطالعه آن بافت در ارتباط با معنا قابل چشم‌پوشی نیست. توجه به شرایط تاریخی تولید متن و به تعبیر جدیدتر و دقیق‌تر اطلاعات پیرامنتی در سنت اسلامی در قالب مباحثی مانند سبب نزول در تفسیر قرآن مطرح بوده است (پاکتچی، «سطوح فهم متن...»، ۲۵۳).

۲-۱) فهم برپایه قرائن خارج از متن

گاهی منشأ فهم مفسر خارج از متن است و ارتباطی با متن ندارد. به قول دیلتای، فیلسوف نظریه پرداز هرمنوتیک، فهم یک متن به میانجی چیزهایی بیرون آن هم چون نشانه‌ها، ژست‌ها و صداها و کنش‌های مرتبط با متن ممکن است: ما با متن در یک تاریخ مشترک و با سایر محصولات تاریخ مرتبط می‌شویم؛ پس فهم و درک ما هم در یک ترکیب کلی متن و بیرون آن شکل می‌گیرد. از این منظر، اساساً فهم متون و معنای آن‌ها از بیرون متن حاصل می‌شود و نتیجه تعمق در شرایط و زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری متن است. از همین رو دیلتای معتقد است برای فهم متن باید زمینه‌های شکل‌گیری آن را شناخت و فهم زمینه‌های شکل‌گیری متن

هم جز با فهم درست متن حاصل نمی‌شود. این همان چیزی است که او دور هرمنیوتیکی می‌نامد (برای مروری بر آراء وی، بنگرید به: آراتو، *تفکر نوکالتی*، ...، ۵۶-۵۷).

چنین فهمی گاه با تکیه بر علوم رایج است و مفسر با تکیه بر عقل عرفی و پایه قرار دادن یکی از نظام‌های دانش به تأویل متن می‌پردازد؛ مثل آنچه در سنت تفسیری مسلمانان با عنوان تفسیر کلامی، تفسیر فقهی و تفسیر فلسفی شناخته می‌شود. مفسر در این حال براساس نظام تفکری آن علوم و حتی مکتبی که مفسر به آن تعلق دارد فهم خود از متن قرآن را سامان می‌دهد و درباره بسیاری از آیات از معنای ظاهری عبارت عدول می‌کند و به سوی تأویل راه می‌جوید (پاکتچی، «سطوح فهم متن»، ۲۵۵).

نوع دیگر فهم با تکیه بر قرائن خارج از متن فهم نقل‌محور است؛ یعنی فهمی که در آن مبنا رسیدن به فهمی در پرتو متون دیگر است؛ چه این فهم به عبور از ظاهر متن بینجامد، چه توضیحاتی درباره ناگفته‌های متن بر آن بیفزاید. اگر متنی مستقیماً در مقام معنا کردن متنی دیگر و ارجاع آن به معنایی خلاف ظاهر باشد تأویل باطنی نامیده می‌شود. اگر هم مقصود از متون دیگر، متونی مرتبط یا موازی باشند که مفسر آن‌ها را کشف می‌کند و در قیاس با متن اصلی قرار می‌دهد و می‌کوشد از خلال این مقایسه فهمی بهتر از متن اصلی پیدا کند می‌توان آن را «فهم هم‌دید» نام نهاد (پاکتچی، «سطوح فهم متن»، ۲۵۶). تفاسیر روایی که از روایات برای فهم آن استفاده می‌کنند در این نوع جای می‌گیرند. هم‌چنین اند تفاسیری که در آن‌ها فهم مفسر بر پایه مطالعه تطبیقی قرآن با متون مقدس دیگر حاصل شده است.

۳-۱) فهم بر پایه ذهنیت‌های فردی

نوع دیگر فهم فهم با تکیه بر باورهاست؛ یعنی این که فرد نه بر اساس مدلولات درون متن یا بافت آن، و نه بر اساس نظام‌های فکری شناخته در عرصه فرهنگی و بین‌الذهانی، که صرفاً بر اساس ذهنیت‌های فردی به تفسیر متن اقدام کند. این نوع عبور از عبارت به سوی گزاره‌های باطن‌گرا و فرارونده از ظاهر «تأویل باطنی» نامیده می‌شود. در فرهنگ اسلامی این‌گونه از تأویل متون نزد جریان‌های باطنی شیعه، بخصوص اسماعیلیه، و نیز در میان طیفی از جریان‌های عرفانی هم‌چون گرایندگان به تفسیر اشاری و باطنی دیده می‌شود. غالب عالمان

شیعه امامی معتقد اند برداشت‌هایی از سنخ تأویل باطنی تنها در مواردی مقبولیت دارد که از شخص معصوم روایت شده باشد (پاکتچی، «سطوح فهم متن»، ۲۵۴).

در فهم با تکیه بر باورها دو حالت متصور است؛ یکی این‌که مفسر مجموعه‌ای از باورهای ثابت و ازپیش‌تعیین‌شده درباره مسائلی مثل توحید، نبوت، معاد و امامت داشته باشد و با تکیه بر این باورها قرآن را تفسیر کند. برای نمونه، برخی که باور به تناسخ دارند آیات ۸ سوره انفطار، ۳۸ انعام و ۲۴ فاطر را متناسب با همین باور تفسیر نموده‌اند (بنگرید به: نوبختی، *الشیعه*، ۷۷؛ اشعری، *المقالات و الفرق*، ۴۶). فرض دیگر آن است که مفسر درباره تفسیر قرآن باوری داشته باشد، این باور را بنای کار خود قرار دهد و با تکیه بر آن قرآن را بفهمد. در فرض اول نوع باورها ارتباطی با چه‌گونه تفسیر کردن قرآن نداشت؛ اما در این فرض اخیر باورهای مفسر درباره چه‌گونه تفسیر کردن قرآن اصلی‌ترین عامل شکل‌دهنده به فهم او است.

۲. گونه‌های فهم متهمان به غلو از قرآن

اکنون می‌توان برپایه دسته‌بندی یادشده و با مرور شواهد بازمانده از آراء تفسیری متهمان به غلو پاسخی برای این پرسش جست که اینان به کدام گونه‌ها از فهم قرآن گرایش داشته‌اند. به این منظور، کوشش می‌شود با یافتن مثال‌هایی از تفاسیر عالمان متقدم شیعه که متهم به غلو شده‌اند و دسته‌بندی آن‌ها به این پرسش پاسخ داده شود.

۱-۲) فهم متن محور

همان‌طور که بیان شد، منبع مفسر برای تفسیر در این نوع از فهم خود متن است. پس هرآن‌چه به تحلیل خود متن مربوط شود به این نوع از فهم پیوند می‌خورد. گونه‌های مختلفی مثل تحلیل صرفی، بررسی‌های نحوی، بررسی بلاغت کلام و بررسی معنای واژگان از این قبیل اند. از این میان آنچه بسیار در تفسیر غلات به‌کار رفته بیان معنای واژگان است. برای مثال، در روایتی از محمد بن عیسی بن عبید در تفسیر آیه «ما کان إِبْرَاهِیمُ یَهُودِیاً وَ لَا نَصْرَانِیاً وَ لَکِنْ کَانَ حَنِیْفًا مُّسْلِماً وَ مَا کَانَ مِنَ الْمُشْرِکِینَ» (آل عمران/ ۶۷) در بیان معنای «حنیفاً مسلماً» آمده است: «خَالِصًا مُّخْلِصًا لَیْسَ فِیْهِ شَیْءٌ مِنْ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ» (کلینی، *الکافی*، ۱۵ / ۲)؛ نیز

برای اتهام وی به غلو، بنگرید به: طوسی، *الفهرست*، ۲۱۶). مفسر در این جا برای فهم کلیت متن بر اساس فهم جزئیاتی مثل کلمات خود متن کوشیده، و از این رو فهمی متن محور بازنموده است.

یکی دیگر از راه‌های فهم متن محور بیان مصادیقی برای عبارات متن است. در روایتی در تفسیر محمد بن عیسی بن عبید آمده است که امام صادق (ع) در پاسخ اسحاق بن عمار که از ایشان درباره معنای «الَّذِينَ يَجْتَبُونَ كِبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ» (نجم/ ۳۲) پرسیده بود به بیان معنای دو کلمه الفواحش و اللمم پرداخت و گفت: فواحش زنا و سرقت، و لمم هم این است که فرد قصد انجام گناه کند و سپس از آن به خداوند استغفار نماید (کلینی، *الکافی*، ۲/ ۴۴۲). در این روایت نیز با بیان مصادیق فواحش و لمم به بیان معنای این دو کلمه پرداخته شده، و باز، این گونه فهم معنای متن بر اساس فهم جزئیات آن حاصل، و نوعی فهم متن محور بازنموده شده است. در روایت دیگری در تفسیر محمد بن سنان در توضیح معنای تسلیم در آیه ۶۵ سوره نساء آمده است که امام باقر (ع) می‌فرماید «التَّسْلِيمُ الرِّضَا وَالْقُنُوعُ بِقَضَائِهِ» (برقی، *المحاسن*، ۱/ ۲۷۱)؛ نیز برای اتهام محمد بن سنان به غلو، بنگرید به: ابن غضائری، *الرجال*، ۹۲). در این جا نیز مفسر با نقل سخنی منسوب به امام باقر (ع) تنها با تبیین معنای تسلیم به تفسیر آیه پرداخته، و از این حیث شبیه موارد پیشین است.

موارد دیگری از فهم با تکیه بر تحلیل متن را می‌توان در تفسیر متهمان به غلو بازشناخت (برای نمونه، بنگرید به: قمی، *التفسیر*، ۲/ ۱۵۵؛ ابن بابویه، *علل الشرائع*، ۲/ ۳۹۷؛ حویزی، *نور الثقلین*، ۱/ ۱۱؛ بحرانی، *البرهان*، ۲/ ۶۲۳). با این حال، با توجه به این که این نوع از تفسیر در فضای تفسیری شیعه اندک روی داده، در تفسیر غلات نیز نمونه‌های این نوع بسیار اندک است. بر این پایه باید گفت این نوع از تفاسیر متهمان به غلو کم‌تر نمود یافته است.

۲-۲) فهم بافت محور

متهمان به غلو گاهی نیز با بررسی بافت و فضایی که متن در آن به وجود آمده است به تفسیر متن پرداخته‌اند. شاید در بررسی بافت و فضای صدور انواعی متصور باشد؛ اما آنچه در این نوع بیش‌تر در تفسیر غلات رخ داده بررسی شأن نزول آیات است. در موارد متعددی غلات

برای تفسیر یک آیه شأن نزول آن را بیان کرده‌اند.

برای مثال، در روایتی آمده است:

چون پیامبر (ص) از «حجة الوداع» بازگشت جبرئیل بر او نازل شد و گفت «یا أيها الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ...» (مائده/ ۶۷) پیامبر اکرم (ص) نیز مردم را گرد آورد و دستور داد خارهای روی زمین را جمع کنند و پرسید: ای مردم ولیّ شما و اولیٰ به شما از خود شما چه کسی است؟ گفتند: خداوند و رسول او. سپس پیامبر (ص) فرمود: هر کس من مولای او هستم، علی (ع) مولای او ست. بعد از این روی داد منافقان گفتند: این دستور خدا نیست و او می‌خواهد پسرعموی خودش را بر ما مسلط کند. هنگامی که پیامبر (ص) به مدینه بازگشت، انصار خدمت ایشان آمده گفتند: خداوند به ما احسان نمود و به ما شرافت داد که شما را نزد ما آورد و دوستان ما را خوشحال و دشمنان ما را خوار نمود؛ اکنون که شما از سفر آمده‌اید ممکن است کاروان‌ها به دیدار شما بیایند و دست شما برای پذیرایی آن‌ها خالی باشد و این کار باعث ملامت منافقان شود. ما حاضریم یک‌سوم اموال ما را به شما دهیم. پیامبر اکرم (ص) جوابی نداد و منتظر ماند تا وحی الهی برسد. جبرئیل نازل شد و گفت «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ» (شوری/ ۲۳). این‌گونه، پیامبر (ص) اموال آنان را قبول نکرد. در این‌جا منافقان گفتند: چیزی بر پیامبر نازل نشده، و او از پیش خود این سخنان را گفته است تا دست پسر عمویش را بر سر ما قرار دهد و اهل بیتش را بر ما تحمیل کند. دیروز می‌گفت «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاً فَعَلَيْ مَوْلَاً»؛ و امروز می‌گوید «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ». سپس آیه خمس نازل شد و باز آن‌ها گفتند می‌خواهد اموال و غنیمت ما را به آن‌ها دهد (کلینی، الکافی، ۱/ ۲۹۵).

در این روایت از زمان نزول آیه ۶۷ سوره مائده و اقدام پیامبر (ص) بعد از نزول آیه که سبب نزول آیه ۲۳ سوره شوری شده، سخن به میان آمده است. در سند این روایت محمد بن عیسی، محمد بن سنان، سهل بن زیاد و عبدالکریم بن عمرو همگی از متهمان به غلو هستند (برای دو نفر اخیر، به ترتیب، بنگرید به: برای نجاشی، الرجال، ۱۸۵؛ ابن غضائری، الرجال، ۱۱۴).

مثال دیگر از فهم بافت‌محور متهمان به غلو را در تفسیر حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی می‌توان یافت. وی در سبب نزول سوره عادیات به نقل از امام صادق (ع) آورده است که این

سوره درباره مردمان وادی یابس نازل شده است. وی سپس در گفتاری طولانی به تفصیل جزئیات ماجرا را گزارش می‌کند (قمی، التفسیر، ۲/ ۴۳۹-۴۳۴). مثال دیگر از همین قبیل روایتی است به نقل اسناد سهل بن زیاد از محمد بن عیسی بن عبید که چنان‌که یاد شد، هردو متهم به غلو اند. برپایه این روایت، از امام صادق (ع) درباره شأن نزول آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/ ۵۹) سؤال می‌شود. وی می‌گوید این آیه درباره علی بن ابی طالب، حسن و حسین (ع) نازل شده است (کلینی، الکافی، ۱/ ۲۸۶).

۳-۲) فهم با تکیه بر عقل عرفی و علوم رایج

چنان‌که گفته شد، گاه نیز مفسر برای فهم قرآن به خارج از متن قرآن رجوع می‌کند؛ مثلاً به علوم رایج در هر دوره یا اعتقادات و باورهای خود او. متهمان به غلو از چنین ابزارهایی نیز بهره جسته‌اند. برای نمونه از علی بن حسان که از متهمان به غلو و صاحبان کتاب تفسیر است (برای اتهام وی به غلو و تفسیر او، بنگرید به: نجاشی، الرجال، ۲۵۱) نقل می‌شود:

علی بن حسان می‌گوید که به امام باقر (ع) گفت: مردم گمان می‌برند که پیامبر (ص) متنی را نخوانده و نوشته است، امام باقر (ع) در پاسخ گفتند: خداوند لعنت‌شان کند؛ دروغ می‌گویند؛ کجا این‌گونه بوده است؟! خداوند فرموده است «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه/ ۲) پس چه‌گونه به آن‌ها کتاب و حکمت تعلیم داده است؟ خوب نیست که او نوشته یا نخوانده باشد. علی بن حسان می‌گوید به ایشان گفتم پس برای چه او را پیامبر اُمّی نامیدند؟ گفت به خاطر این‌که به مکه منسوب شده است و این قول خداوند است که می‌گوید «لِيُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا»؛ پس ام‌القری مکه است و از همین رو او را اُمّی می‌گفتند که به ام‌القری منسوب است (ابن بابویه، علل الشرائع، ۱/ ۱۲۵).

در این روایت به بیان معنای امیین پرداخته، و انتساب بی‌سوادی به پیامبر (ص) رد می‌شود. امّی نیز به معنای منتسب به مکه معنا می‌شود و گفته می‌شود پیامبر (ص) سواد خواندن و نوشتن می‌دانسته‌اند. نیز، استدلال می‌شود که اگر پیامبر (ص) خود خواندن و نوشتن بلد نبود، چه‌طور به بقیه آموزش داد. این‌گونه، یک باور کلامی از میان باورهای رایج درباره پیامبر (ص)

و مقام نبوت مبنای فهم قرآن قرار می‌گیرد.

بر پایه روایتی دیگر، محمد بن عیسی از امام هادی (ع) درباره آیه «وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر / ۶۷) می‌پرسد و ایشان می‌گویند:

خداوند متعال با این تعبیر کسانی را که او را به مخلوقاتش تشبیه کردند سرزنش کرده است. مگر نمی‌بینی که ابتدای آیه گفته «وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»؟ این عبارت بعد از «الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» آمده است و معنای آن مثل «وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرًا مِنْ سَمَاءٍ» (انعام / ۹۱) است. سپس خدا در پایان آیه فرموده «سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» و خود را از مش و دست داشتن منزّه ساخته است (ابن بابویه، التوحید، ۱۶۰).

در این روایت از محمد بن عیسی نیز تلاش شده است تا جسمانیت را از خداوند نفی کند؛ یعنی با پایه قرار دادن این باور کلامی که خداوند جسم ندارد آیه را که در ظاهر بیانگر جسمانیت خداوند است به گونه‌ای تفسیر کند تا رفع شبهه شود.

از دیگر متهمان به غلو داوود بن کثیر رقی است. وی می‌گوید:

برخی از خوارج درباره دو آیه «مِنَ الصَّانِ اثْنَيْنِ وَ مِنَ الْمَعْرِ اثْنَيْنِ قُلُ الدَّكْرَيْنِ حَرَمٌ أَمِ الْأُنْثَيْنِ» (انعام / ۱۴۳) و «وَ مِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَ مِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ» (انعام / ۱۴۴) از من می‌پرسیدند که چه چیزی از آن‌ها را خداوند حلال و چه چیزی را حرام کرده است و من پاسخی برای آن نداشتم؛ تا این‌که نزد امام صادق (ع) رفتم و به ایشان از این پرسش‌ها خبر دادم. ایشان گفتند: خداوند برای قربانی کردن در منی گوسفند و بز اهلی را حلال، و کوهی آن را حرام کرد. هم‌چنین شتر عرب را برای قربانی حلال، و شتر بُختانی را حرام کرد. نیز، گاو اهلی را حلال، و گاو وحشی را حرام کرد (کلینی، الکافی، ۴ / ۴۹۲؛ عیاشی، التفسیر، ۱ / ۳۸۱).

فهمی که در این‌جا اتفاق افتاده است، فهمی فقهی است. این دو آیه از آیات الاحکام اند. در این‌جا متناسب با مبانی فقهی پاسخ پرسش‌کننده داده شده، و فهمی با تکیه بر علم فقه یعنی یکی از علوم رایج در زمان مفسر بازنموده شده است.

نمونه‌ای دیگر از فهم قرآن با تکیه بر عقل عرفی و علوم رایج را شاید بتوان در تفسیر مُفَضَّل بن عمر از صادقین (ع) در معنای آیه «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» می‌توان یافت. درباره مُفَضَّل بن

عمر می‌دانیم که حتی اگر خود از غلات نباشد میراث حدیثی وی را غالبان تحریف کرده‌اند (ابن‌غضائری، الرجال، ۸۷). مفضل بن عمر از امام باقر و امام صادق (ع) روایت کرده است که گفته‌اند:

الْبَاءُ بَهَاءُ اللَّهِ وَالسَّيْنُ سَنَاءُ اللَّهِ وَالْمِيمُ مُلْكُ اللَّهِ وَاللَّهَ إِلَهٌ كُلُّ شَيْءٍ وَالرَّحْمَنُ بِجَمِيعِ خَلْقِهِ وَالرَّحِيمُ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً (قمی، التفسیر، ۲۸/۱).

این فهم از آیه در تفاسیر روایی عامه مسلمانان به نقل از دیگران نیز آمده است (بنگرید به: طبری، جامع البیان، ۱/ ۴۱؛ نیز، بنگرید به: میدی، کشف الاسرار، ۱/ ۲۶). این فهم رازورزانه از آیه را نیز چه‌بسا بتوان نوعی فهم ارجاع‌دهنده به عقل عرفی و علوم رایج در عصر مفسر دانست؛ البته اگر بتوان پذیرفت که چنین نگرش‌های عرفانی‌ای در سده‌های متقدم هجری رواج داشته‌اند.

۴-۲) فهم نقل‌محور

پیش‌تر گفتیم که در دریافت نقل‌محور مفسر برای فهم آیات از متن موضوع بحث عبور، و به متن دیگری مراجعه می‌کند. این متن می‌تواند فقرات دیگر از خود قرآن، حدیث، متون مقدس یا متون دیگر باشد. یک سنخ از فهم نقل‌محور فهم هم‌دید است؛ این‌که مفسر برای فهم آیات قرآن از متن قرآن استفاده کند. در دوران معاصر این نوع از فهم را تفسیر قرآن با قرآن می‌گویند. در تفسیر متهمان به غلو این نوع از فهم دیده می‌شود. مثلاً در تفسیر محمد بن سنان آمده است که موسی بن جعفر (ع) در تفسیر آیه «وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (فرقان/ ۶۷) گفت قوام به معنای پسندیده است، سپس در تفسیر آن از آیه «عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ» (بقره/ ۲۶۳) استفاده کرد و گفت: قوام آن است که به اندازه‌ای که صلاح خود و خانواده‌اش را تأمین کند و به قدر توان خانواده و رفاه حال آن‌ها هدیه دهد. برپایه همین روایت، امام کاظم (ع) در ادامه نیز با استناد به «لَا يَكْلُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا» (بقره/ ۲۸۶) افزود خداوند تنها به اندازه‌ای که به فردی بخشیده است از او تکلیف می‌خواهد (کلینی، الکافی، ۴/ ۵۶). این‌گونه، قوام در آیه ۶۷ سوره فرقان برپایه عباراتی از خود قرآن معنا شده است.

نمونه همین نوع در تفسیر مُفَضَّل بن عمر نیز آمده است. وی در تفسیر آیه ۱۲۴ سوره بقره از قول امام صادق (ع) روایت می‌کند که یک سبب نصب ابراهیم (ع) به امامت شجاعتی بود که در دشواری‌ها از خود نشان داد. بر پایه این روایت، امام به آیه «إِذْ قَالَ لِأَيِّهِ وَ قَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَائِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ ... فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ» (انبیاء/ ۵۲-۵۸) استناد می‌کند (بحرانی، البرهان، ۳/ ۸۲۶).

پیش‌تر گفتیم که گونه دیگر از فهم نقل‌محور فهم با تکیه بر کتب مقدس ادیان دیگر است. می‌دانیم چنین شیوه‌ای در عصر متهمان به غلو نیز شناخته بود و رواج داشت. با این حال، متهمان به غلو از آن در تفسیر خود استفاده نکرده‌اند.

۳. تأثیر باورهای قرآن‌شناختی متهمان به غلو

چنان‌که گفته شد، نوع دیگر از فهم متن آن است که مفسر بر پایه ذهنیت‌های خودش متنی را تفسیر کند. در مقام تفسیرگری قرآن نیز گاه مفسر باورهای خود را مبنای فهمش قرار می‌دهد و متناسب با آن قرآن را تفسیر می‌کند. می‌توان محتمل دانست که متهمان به غلو نیز گاه چنین کرده باشند. با این حال، پیش از تحلیل میزان تأثیر چنین باورهایی بر تفسیر متهمان به غلو لازم است اول خود این باورهای قرآن‌شناسانه متهمان به غلو شناسایی شوند. اکنون در این مقام بنا داریم نخست این باورها را بر پایه مرور روایات منسوبان به غلو — یعنی تنها منبع ما برای شناخت مستقیم آراء ایشان — بازشناسیم و سپس میزان تأثیر هریک از این باورها بر فهم ایشان را بررسی کنیم.

۱-۳) محتوای اصلی قرآن

روایات متعددی با مضمون نزول قرآن درباره ائمه (ع) گزارش شده است. بخشی از این روایات را متهمان به غلو، و بخشی را نیز دیگران روایت کرده‌اند. بر این پایه، به نظر می‌رسد چنین روایاتی بازگوکننده باورهای مشترک همه شیعیان بوده‌اند؛ آن‌سان‌که بتوان انتظار داشت هم متهمان به غلو، هم دیگر شیعیان، آن‌ها را مبنای فهم و تفسیر قرآن قرار دهند. در این روایات چند دسته‌بندی از نزول آیات قرآن می‌توان دید. شماری از این گزارش‌ها

آیات قرآن را به سه دسته تفکیک، و دست کم بخشی از این سه را نازل شده درباره ائمه (ع) می‌نمایند. برای نمونه، در روایتی به نقل از سَهْل بن زیاد از امام علی (ع) آمده که قرآن در سه بخش نازل شده است: یک سوم آیات درباره اهل بیت (ع) و دشمنان‌شان، یک سوم سنن و امثال و یک سوم دیگر احکام و فرائض (کلینی، الکافی، ۲/ ۶۲۷). در روایتی مشابه در تفسیر جعفر بن محمد بن مالک (برای اتهام وی به غلو بنگرید به: ابن‌غضائری، الرجال، ۴۷) از امام صادق (ع) نقل می‌شود که ثلث قرآن درباره اهل بیت (ع)، ثلث دیگر درباره دشمنان ایشان، و بقیه احکام و فرائض است (بنگرید به: فرات کوفی، التفسیر، ۱۳۸). به همین ترتیب، در روایتی از داوود بن کثیر رَقِّی (برای اتهام وی به غلو بنگرید به: نجاشی، الرجال، ۱۵۶) از امام علی (ع) نقل شده است که دو سوم قرآن درباره ما و شیعیان ما ست و در یک سوم باقی مانده نیز، ما با مردم شریک ایم (صفار، بصائر الدرجات، ۱/ ۱۲۱). دسته‌بندی مشابه دیگر از خِثَمَه بن عبدالرحمان جُعْفِی گزارش شده است (برای اتهام وی به غلو، بنگرید به: ؟؟؟). وی از امام باقر (ع) گزارش می‌کند که قرآن در سه بخش نازل شده است: یک سوم درباره ما و دوستان ما، یک سوم درباره دشمنان ما و دشمن هر کس که پیرو ما ست، و یک سوم هم سنت و امثال است (عیاشی، التفسیر، ۱/ ۱۰).

از غیر متهمان به غلو تفکیک قرآن به چهار بخش هم گزارش شده است. برای نمونه، أَصْبَغ بن بُنَاتَه از علی (ع) نقل کرده است که قرآن چهار بخش دارد: یک چهارم آن درباره اهل بیت (ع)، یک چهارم درباره دشمنان‌شان، یک چهارم حلال و حرام، و یک چهارم دیگر نیز احکام و فرائض است (بنگرید به: فرات کوفی، التفسیر، ۴۶؛ نیز، برای انتساب نقل همین روایت به ابن‌عباس از قول پیامبر (ص)، بنگرید به: همان، ۴۷). برپایه تحریری دیگر از همین روایت، علی (ع) فرمود یک چهارم قرآن درباره ما، یک چهارم درباره دشمنان ما، یک چهارم سنن و امثال، و یک چهارم دیگر فرائض و احکام است (همان، ۴۶). همین دسته‌بندی را ابوالجارود (برای اتهام وی به غلو، بنگرید به: ؟؟؟؟) هم از امام صادق (ع) روایت کرده است (بنگرید به: کلینی، الکافی، ۲/ ۶۲۷؛ نیز مقایسه کنید با: عیاشی، التفسیر، ۱/ ۹).

به جز این‌ها گزارش‌های دیگری هم حاکی از نزول قرآن درباره ائمه (ع) است. برای نمونه

در تفسیر محمد بن عیسی آمده که همهٔ سورهٔ الرحمان دربارهٔ ائمه (ع) نازل شده است (بنگرید به: استرآبادی، *تأویل الآیات الظاهره*، ۶۱۱).

این دسته‌بندی‌ها یک باور اساسی دربارهٔ قرآن را بیان می‌کنند؛ باوری که به مفسر می‌گوید بخشی عمده از قرآن را در ائمه (ع) و بخشی عمده را هم در دشمنان‌شان مصداق‌یابی کند. در توضیح این‌که کدام آیات به ائمه (ع) و کدام به دشمنان‌شان باید معنا شود نیز معیاری در روایات این متهمان بن غلو آمده است. برای نمونه، در روایتی از داوود بن کثیر رقی از امام علی (ع) نقل شده است هر خیری در قرآن است برای ما و شیعیان ما ست و هر شری در قرآن است برای دشمنان‌مان (صفار، *بصائر الدرجات*، ۱/ ۱۲۱؛ نیز برای نقل مشابه همین مضمون از غیر متهمان به غلو، بنگرید به: عیاشی، *التفسیر*، ۱/ ۱۳).

۲-۳) ظاهر و باطن قرآن

برپایهٔ آنچه گفته شد متهمان به غلو باور داشته‌اند که قرآن دربارهٔ ائمه (ع) و دشمنان‌شان نازل شده است و بر پایهٔ همین بینش نیز باید تفسیر شود. به طبع تفسیر قرآن بر اساس این بینش در ظاهر و بر اساس تحلیل متن ممکن نیست. از همین‌رو متهمان به غلو برای ظاهر الفاظ قرآن اعتباری قائل نشده، و این معنا را در باطن قرآن جست‌اند. برای تحقق این منظور نیز گفت‌مان برخوردار از قرآن از ظاهر و باطن را نظریه‌مند کرده، و از این نظریه دفاع نموده‌اند که قرآن ظاهری دارد که خوانش و تفسیر عامهٔ مسلمانان بر اساس آن است، و باطنی که حقیقت قرآن در آن بیان شده است.

توجه به این دوگان را در روایات متعددی از متهمان به غلو می‌توان دید. برای نمونه، در تفسیر محمد بن سنان و مُنَحَّل بن جَمیل (برای اتهام مُنَحَّل بن جَمیل به غلو بنگرید به: کشی، *معرفة الرجال*، ۲/ ۶۶۴) به نقل از امام باقر (ع) آمده است که هیچ کس غیر از اوصیاء نمی‌تواند ادعا کند همهٔ ظاهر و باطن قرآن را جمع کرده است (کلینی، *الکافی*، ۱/ ۲۲۹؛ صفار، *بصائر الدرجات*، ۱/ ۱۹۳).

روایتی مشابه را محمد بن فضیل از متهمان به غلو (بنگرید به: طوسی، *الرجال*، ۳۶۵) به نقل از جابر بن یزید جُفَی (برای اتهام وی به غلو، بنگرید به: نجاشی، *الرجال*، ۱۲۸-۱۳۰)

روایت کرده است. بر پایه این روایت، جابر درباره تفسیر آیه‌ای از امام باقر (ع) می‌پرسد و امام دوگونه پاسخ به او می‌دهد؛ بعد، وقتی علت این را می‌پرسد امام می‌گوید قرآن بطنی دارد و هر بطنش باز بطنی و ظهری دارد و هر ظهری را هم ظهری دیگر است (برقی، *المحاسن*، ۱۲/۳۰۰). همین دوگانگی پاسخ امام و همان تعلیل پی‌آیند آن به نقل از یک روای مجهول به نام ابولمید بحرانی از امام باقر (ع) نیز نقل شده است (برقی، *المحاسن*، ۱/۲۷۰؛ نیز، برای نقل مضمونی مشابه به روایت از امام صادق (ع)، بنگرید به: کلینی، *الکافی*، ۴/۵۴۹؛ ابن بابویه، *معانی الأخبار*، ۳۴۰).

در شماری از روایات منتسب به ائمه (ع) نیز می‌توان دید که مبنایی برای پذیرش این دوگان بازنموده، یا با مفروض انگاشتن وجود آن در آیات قرآن سخنی گفته‌اند. مثلاً در روایتی به اسناد محمد بن عبد الله بن مهران و احمد بن محمد بن محمد بن سیار آمده‌اند (برای اتهام آن دو به غلو، به ترتیب بنگرید به: کشی، *معرفة الرجال*، ۱۲/۸۴۱؛ ابن غضائری، *الرجال*، ۴۰) از امام باقر (ع) نقل شده است که قرآن ظاهر، باطن، محکم، متشابه، ناسخ و منسوخ دارد (ابن بابویه، *علل الشرائع*، ۲/۶۱۰-۶۰۶). بر پایه روایتی نیز که به اسناد جعفر بن محمد بن مالک و قاسم بن ربیع (برای اتهام وی به غلو بنگرید به: ابن غضائری، *الرجال*، ۸۶) نقل شده است امام صادق (ع) با اشاره به دوگان ظاهر و باطن قرآن اصحاب خود را از اصرار بر چیزی که در ظاهر و باطن قرآن حرام شده است منع می‌کند (برای متن کامل روایت، بنگرید به: کلینی، *الکافی*، ۱۱-۲/۸).

روایات متعدد دیگری هم از ائمه (ع) به وساطت غیرمتهمان به غلو نیز گزارش شده که بر پایه آن هنگام بیان معنای آیه ائمه (ع) تأکید نموده‌اند که این معنا در باطن است (برای نمونه بنگرید به: ابن بابویه، *معانی الأخبار*، ۲۵۹؛ صفار، *بصائر الدرجات*، ۱/۷۷؛ فرات کوفی، *التفسیر*، ۷۷؛ عیاشی، *التفسیر*، ۱/۱۱). در برخی از این روایات تصریح می‌شود که «ظهر قرآن تنزیل آن، و بطنش تأویل آن است» (صفار، *بصائر الدرجات*، ۱/۱۹۶؛ نیز برای نمونه‌ای مشابه، بنگرید به: همان، ۱/۳۳؛ کلینی، *الکافی*، ۲/۵۹۸).

از مجموع این گزارش‌ها می‌توان دریافت که این باور نیز مشترک میان متهمان به غلو و دیگر

اصحاب ائمه (ع) مشترک بوده که قرآن دارای دو بُعد ظاهر و باطن است. براین پایه، باید انتظار داشت متهمان به غلو در تفسیر خود به این فهم مشترک شیعیان هم ارجاع دهند و آراء تفسیری خود را بر آن نیز مستند کنند.

۳-۳ جمع میان دو باور

همچنان که در روایاتی جداگانه به هریک از دو باور بطن دار بودن قرآن و نزول قرآن درباره ائمه (ع) و دشمنان شان پرداخته شده، در روایاتی نیز میان این دو باور جمع شده است. برپایه این روایت ها ائمه (ع) آیات قرآن را به ائمه (ع) و پیروان یا دشمنان شان تفسیر می کنند و به صراحت این فهم را به باطن قرآن مستند می نمایند. برای نمونه، در تفسیر آیه «يُنزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ» (انفال/ ۱۱) جعفر بن محمد بن مالک از امام باقر (ع) نقل می کند:

آسمان در بطن قرآن به معنای پیامبر (ص) و آب نیز علی (ع) است. «يُنزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً» نیز همان است که خدا علی (ع) را از پیامبر (ص) قرار داد. مراد از «لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ» نیز علی (ع) است که خدا به وسیله او قلب دوستدارانش را پاک می کند. «وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ» هم به کسانی اشاره دارد که علی (ع) را دوست دارند: خداوند از آن ها پلیدی را می برد و بر آن ها می بخشد (فرات کوفی، التفسیر، ۱۵۳).

در تفسیر جابر بن یزید جعفی هم ذیل آیات ۸۹-۹۰ سوره بقره آمده است که مراد از «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا» در باطن قرآن علی (ع) است که به او کفر ورزیدند. «فَلَعَنَهُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ» هم به بنی امیه اشاره دارد و بر اساس باطن قرآن ایشان کافر اند. «بِسْمَا اسْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا» هم به علی (ع) اشاره دارد که به او حسد ورزیدند. مراد از «أَنْ يَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» نیز علی (ع) است. مراد از «فَبَاؤُا بِغَضَبِ عَلِيٍّ غَضَبٍ» و «لِلْكَافِرِينَ» هم بنی امیه اند که عذابی خوارکننده در انتظارشان است (عیاشی، التفسیر، ۱/ ۵۰؛ هم چنین برای مشاهده نمونه های بیش تر بنگرید به: قمی، التفسیر، ۱/ ۱۹۹؛ کلینی، الکافی، ۱/ ۴۷۹؛ ابن بابویه، معانی الأخبار، ۲۸؛ صفار، بصائر الدرجات، ۱/ ۷۷).

جمع میان دو باور یادشده از دیگر اصحاب ائمه (ع) نیز گزارش شده است. برای نمونه، ابوحمزه ثمالی از امام باقر (ع) درباره تفسیر «و السَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ» روایت می‌کند که می‌گوید آسمان در باطن پیامبر (ص) و حُبُک — راه‌های آسمان — علی (ع) است (فرات کوفی، التفسیر، ۴۴۱). یعقوب بن جعفر بن ابراهیم از اصحاب امام کاظم (ع) نیز گزارش می‌کند که مردی مسیحی از امام درباره تفسیر «حَمِّ وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ» (دخان/ ۳-۱) پرسید که در باطن قرآن به چه معناست؟ آن حضرت پاسخ گفت که مراد از حم محمد (ص)، الْكِتَابِ الْمُبِينِ علی (ع)، و لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ نیز فاطمه (ع) است (کلینی، الکافی، ۱/ ۴۷۹؛ برای دیگر نمونه‌ها، بنگرید به: قمی، التفسیر، ۲/ ۳۴۴؛ ابن بابویه، معانی الأخبار، ۲۸؛ بحرانی، البرهان، ۷۵/۵).

مرور روایات یادشده از این حکایت می‌کند که از نگاه عموم شیعیان متقدم، خواه متهمان به غلو و خواه دیگران، قرآن دارای ظاهر و باطن است، درباره ائمه (ع) نازل شده است و باید به ایشان تفسیر شود. ضمناً، تفسیر به ائمه (ع) در بطن قرآن اتفاق افتاده است؛ به این صورت که هر جا آیه‌ای مفهوم خیری دارد یا از قومی به نیکی یاد می‌شود آن را باید ائمه (ع) و پیروان‌شان معنا کرد و هر جا هم آیه‌ای از قومی به بدی یاد می‌کند یا مفهوم شری در آن ذکر می‌شود آن را باید به مخالفان تفسیر نمود. براین پایه، به نظر می‌رسد دست‌کم در مبانی تفسیری نمی‌توان هیچ مرز واضحی میان متهمان به غلو با دیگر اصحاب ائمه (ع) کشید.

۳-۴) تأثیر باورهای یادشده بر تفسیر متهمان به غلو

آن‌چه ذکر شد باورهای قرآن‌شناختی متهمان به غلو است؛ باورهای که متهمان به غلو در آن‌ها با دیگر شیعیان مشترک اند. بااین‌حال، باورهای دین‌شناختی متفاوت ایشان سبب شده است که گونه‌ای تفسیر متمایز در میان ایشان شکل گیرد که در میان دیگر شیعیان نمونه ندارد. این گونه تفسیر متمایز را می‌توان از طریق مقایسه تفاسیر متهمان به غلو با تفاسیر کسانی که غلو آن‌ها محرزتر است بازشناخت.

از میان متهمان به غلو گروهی مثل ابوالخطاب، مغیره بن سعید، محمد بن بشیر و پیروان‌شان مشهور به غلو بودند و از آنان با عنوان غلات یاد می‌شد. چنان‌که دیدیم، مبانی قرآن

شناختی غلات و متهمان به غلو هم چون همه شیعیان دیگر بود و این دو گروه به طبع از این حیث با هم فرقی نداشتند؛ اما مبانی دین شناختی غلات متفاوت بود: ایشان باور به الوهیت ائمه (ع)، نبوت برخی از افراد، تناسخ و اموری مشابه داشتند. در احکام و فرائض هم از نظر ایشان روزه، زکات، نماز و دیگر تنها تا جایی ارزش داشت که به شناخت امام بینجامد. تفسیر باطن ایشان بر مبنای همین باورها شکل گرفته بود.

غلات ذیل آیه «وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (زخرف/ ۵) می گفتند خدای آسمان با خدای زمین متفاوت، و خدای زمین امام است (کشی، *معرفة الرجال*، ۲/ ۵۹۰، ۵۹۲). در تفسیر برخی متهمان به غلو هم چون مفضل بن عمر، جعفر بن محمد بن مالک و قاسم بن ربیع نیز این تعبیر مشابه آمده که «رب الارض» در آیه «وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» (زمر/ ۶۹) همان امام زمین است (قمی، *التفسیر*، ۲/ ۲۵۳).

از میان فرقه های غالی، خطاییه بر این باور بودند که همیشه بر روی زمین باید دو رسول باشد و زمین هیچ گاه از وجود این دو خالی نمی ماند؛ یکی از این دو ناطق و دیگری صامت است: محمد (ص) ناطق و علی (ع) صامت است. ایشان آیه «ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا» (مؤمنون/ ۴۴) را نیز هم سو با همین باور تأویل می کردند (اشعری، *المقالات والفرق*، ۵۱).

برخی از غلات که باور به تناسخ و انتقال ارواح داشتند در معنای آیه «حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ» (اعراف/ ۴۰) می گفتند مراد از وارد شدن شتر در سوراخ سوزن کوچک و بزرگ شدن روح است. روح فیل و شتر از سوراخ سوزن وارد نمی شود؛ اما روح پشه وارد می شود (بنگرید به: نوبختی، *فرق الشیعه*، ۷۹-۸۲؛ اشعری، *المقالات والفرق*، ۵۰-۴۹).

فرقه های کیسانیه، عباسیه و حارثیه به عالم اظله و تناسخ ارواح باور داشتند؛ یعنی بر این باور بودند که اگر کسی در دنیا صالح باشد، روحش پس از مرگ به بدن فرد صالحی وارد می شود؛ هم چنان که هرکس کافر و نافرمان باشد روحش به بدن خبیث بدشکلی انتقال پیدا می کند. ایشان متناسب با همین باور برخی از آیات مثل آیه ۳۸ انعام، ۲۴ فاطر، ۸ انفطار و ۱۵-۱۶ فجر را تفسیر یا متناسب با همین باور تأویل می کردند (نوبختی، *فرق الشیعه*، ۷۷؛ اشعری، *المقالات والفرق*، ۴۶).

خطاییه واجبات، فواحش و معاصی را اموری مباح می‌دانستند و در تفسیر آیه «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَخَفِّفَ عَنْكُمْ» (نساء/ ۲۸) می‌گفتند خدا دردها را با ابوالخطاب سبک کرده، و زنجیرها و قیدها را از ما برداشته، و نماز و زکات و روزه و حج را از گردن مان افکنده است (نوبختی، *فرق الشیعه*، ۸۵؛ اشعری، *المقالات و الفرق*، ۵۲). هم‌چنین تعبیر سفینه در آیه ۷۹ سوره کهف را ابوالخطاب، مساکین را پیروان وی، و پادشاه را عیسی بن موسی عباسی قاتل ابوالخطاب می‌انگاشتند (اشعری، *المقالات و الفرق*، ۵۴-۵۵).

گروه‌های دیگر غلات نماز و زکات و فرائض و سنن و معاصی را نیز به همین شکل تأویل می‌نمودند (کشی، *معرفة الرجال*، ۲/ ۸۰۲). از جمله عالمانی از غالیان با این رویکرد می‌توان علی بن حسکه و قاسم بن حسن بن علی بن یقطین را یاد کرد (همان، ۲/ ۸۰۳). نمونه‌های متعددی از این نوع تفسیر باطن در منابع ذکر شده است (بنگرید به: بغدادی، *الفرق بین الفرق*، ۲۱۶-۲۲۰، ۲۲۴، ۲۴۶؛ شهرستانی، *الملل و النحل*، ۱/ ۱۷۷-۱۸۰).

اکنون می‌توان گونه دیگری از تفسیر باطن را در مقایسه با شاخصه‌های حاصل از مطالعه تفسیر غالیان بازشناخت؛ یعنی تفسیری که متهمان به غلو در روایاتی که به ائمه (ع) منتسب می‌کردند بازنموده‌اند. شاخص این گروه افرادی مثل داوود بن کثیر، محمد بن اورمه، یونس بن ظبیان، مفضل بن عمر، مُعَلَّى بن حُنَيْس، محمد بن عیسی، محمد بن سِنَان و سَهْل بن زیاد اند. درباره اینان می‌دانیم که دست‌کم برخی مبانی دین‌شناختی اینان با غالیان تمایز داشته است.

به‌هرروی، متهمان به غلو حجم زیادی از آیات *قرآن* را درباره ائمه (ع) و دشمنان‌شان یا در پیوند با آموزه‌هایی مثل رجعت و ولایت تفسیر کرده‌اند. مثلاً در تفسیر محمد بن اورمه به روایت از علی بن حسان ذیل آیه ۷ آل عمران آمده که مراد از «آيَاتٍ مُحْكَمَاتٍ» علی و ائمه (ع)، و مراد از «أُخْرٍ مُتَشَابِهَاتٍ» نیز فلانی و فلانی است؛ «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ» هم پیروان و اهل ولایت آن‌دو، و «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» نیز علی و دیگر ائمه (ع) اند (کلینی، *الكافي*، ۱/ ۴۱۴).

به طریقی مشابه در تفسیر حسن بن علی بن ابی حمزه بَطَّانِي (برای اطلاع از نسبت غلو به

او بنگرید به: کشی، *معرفة الرجال*، ۲/ ۷۴۲) ذیل آیات ۱۵ تا ۱۷ سوره طارق آمده است که «إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كِيدًا» یعنی آن دو درباره پیامبر، علی و فاطمه (ع) نیرنگ کردند. پس خداوند گفت که ای محمد «أَمْهَلُهُمْ رُويداً»؛ یعنی تا وقت قیام قائم (ع) به آن‌ها مهلت بده... (قمی، *التفسیر*، ۲/ ۴۱۶). در تفسیر مُعلی بن خُنَيس و محمد بن عیسی از آیات ۲۰۴-۲۰۸ سوره شعراء نیز آمده که مراد از «أَفْرَأَيْتَ إِنْ مَتَّعْنَاهُمْ سِنِينَ ثُمَّ جَاءَهُمْ مَا كَانُوا يُوعَدُونَ» خروج قائم (ع)، و مراد از «مَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يُمَتَّعُونَ» هم بنی امیه است که در دنیا متنعم بودند (استرآبادی، *تأویل الآيات الظاهرة*، ۳۸۹).

در تفسیر مُفضّل بن عمر و محمد بن سِنَان درباره آیه «أَتتِ بِقِرَآنٍ غَیْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ» (یونس/ ۱۵) نیز آمده است که مردم به پیامبر (ص) گفتند علی (ع) را تغییر بده (کلینی، *الکافی*، ۱/ ۴۱۹). هم چنین در تفسیر مفضل آمده است که در آیه «أَحِلَّتْ لَكُمْ بِهيمَةَ الْأَنْعَامِ» (مائده/ ۱) مراد از بهیمه، ولی و انعام همان مؤمنان اند (عیاشی، *التفسیر*، ۱/ ۲۹۰). در تفسیر مُنخّل بن جمیل و محمد بن سِنَان هم آمده که «حَتَّى إِذَا فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَاباً ذَا عَذَابٍ شَدِيدٍ» (مومنون/ ۷۷) اشاره به رجعت علی (ع) است (حلی، *الرجال*، ۸۸).

نتیجه

این مطالعه به منظور شناخت سطوح مختلف فهم و منابع مختلف فهم در تفسیر قرآن، و به طور خاص منشأ فهم در تفسیر متهمان به غلو صورت گرفت. به همین منظور، نخست با الگوگیری از نظریات ترجمه‌شناسی جایگاه فهم را در فرآیند تفسیر تبیین کردیم. پس از آن، گونه‌های مختلف منابع را که در تفسیر یک متن به کار می‌رود بازشناختیم. در آخر نیز به منظور شناخت دقیق منابع فهم در تفسیر متهمان به غلو همه نمونه‌های متون تفسیری ایشان را استخراج و بررسی کردیم تا بتوانیم با مطالعه دقیق و بدور از کلی‌گویی شیوه تفسیر متهمان به غلو را بازشناسیم.

اکنون براین پایه می‌توانیم بگوییم به طور کلی در میراث تفسیری متهمان به غلو گونه‌های مختلف فهم متن محور، بافت محور، نقل محور، فهم با تکیه بر عقل عقل عرفی و علوم رایج،

و فهم باورمحور به کار رفته است. باین حال، میزان کاربرد هر یک از گونه‌ها در تفسیر ایشان متفاوت است. برخی از گونه‌ها در تفسیر بسیاری از ایشان نیامده است؛ اما استفاده از فهم باورمحور — را که اساس تفسیر باطن است — می‌توان وجه اشتراک متهمان به غلو دانست.

باین همه میزان استفاده از فهم باورمحور نیز در میان ایشان یکسان نیست. در تفسیر برخی مثل عبد الرحمان بن حجاج حتی یک مورد از این نوع فهم را نمی‌توان یافت. تقریباً تمام تفسیر برخی مثل جعفر بن محمد بن مالک، علی بن حسان و محمد بن اورمه فهم باورمحور است و برخی مثل محمد بن سنان و محمد بن عیسی بن عبید نیز به تناسب از همه انواع فهم استفاده کرده‌اند.

تفسیر باطن متهمان به غلو تفاوت محسوسی با هم دارد و می‌توان به‌طور کلی آن را به دو گونه تقسیم کرد؛ یکی تفسیر برخی فرقه‌ها هم‌چون خطّابیه، بزّعیه، مغیره و منصوریه که شواهد و مستندات بیشتری برای اتهام ایشان بر غلو وجود دارد؛ دیگری تفسیر برخی شخصیت‌های متهم به غلو هم‌چون محمد بن سنان، علی بن حسان، مَعْلَى بن خُنَیس، محمد بن اورمه و جعفر بن محمد بن مالک که اتهام‌شان به غلو ثابت نشده است.

میان تفسیر این دو دسته تفاوت‌هایی می‌توان یافت. این تفاوت‌ها از تمایز باورهای کلامی و جایگاه شریعت در دین از نگاه ایشان نشأت می‌گیرد. مراد از باورهای کلامی نگرش‌های ایشان به مسائلی هم‌چون الوهیت، تشبیه، نبوت، تناسخ، تفویض است. مراد از نگرش ایشان به جایگاه شریعت نیز باورهای ایشان درباره مسائلی مثل ضرورت خواندن نماز و گرفتن روزه، خوردنی‌های حلال و حرام، روابط جنسی حلال و حرام، و مباحثی مشابه را شامل می‌شود. برپایه تفاوت این دو گروه در این دو زمینه می‌توان گفت که در میان فرقه‌های منسوب به تشیع دو گونه تفسیر باطن رواج داشته است؛ یکی آن‌چه عموم شیعیان به آن شناخته می‌شده‌اند، و دیگر آن‌چه فرقه‌های غالبانه به آن شناخته می‌شدند.

با توجه به این‌که فهم متهمان به غلو از قرآن در سطوح مختلفی حاصل شده است محدود کردن تفسیر ایشان در تفسیر باطن یا اطلاق تطبیقات یا تأویلات باطل به تفسیر آن‌ها اطلاقی نادقیق است و نمی‌تواند صحیح انگاشته شود. تفسیر باطن یا همان فهم باورمحور گونه‌ای از

انواع رایج فهم در سده‌های متقدم بوده است و متهمان به غلو نیز همانند سایر فرقه‌ها از این روش استفاده کرده‌اند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرائع*، قم، داوری، ۱۳۸۵ش.
- ۴- ابن بابویه، محمد بن علی، *معانی الأخبار*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ق.
- ۵- ابن داوود حلّی، حسن بن علی، *الرجال*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
- ۶- ابن غضائری، احمد بن حسین، *الرجال*، به کوشش محمدرضا جلالی، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۲ق.
- ۷- آراتو، اندرو، *تفکر نوکانتی: حلقه مفقوده نظریه انتقادی*، ترجمه امید مهرگان، با ویرایش و مقدمه مراد فرهاد پور، تهران، گام نو، ۱۳۸۵ش.
- ۸- استرآبادی، علی بن عبدالعالی، *تأویل الآیات الظاهره*، به کوشش حسین استادولی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ق.
- ۹- اشعری، سعد بن عبد الله، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰ش.
- ۱۰- باختری ابراهیم سرایی، هاجر، *مبانی و روش تفسیر تاویلی در مکتب اهل بیت (ع)*، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، ۱۳۹۲ش.
- ۱۱- بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان*، قم، بعثت، ۱۳۷۴ش.
- ۱۲- برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین حسینی، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ق.
- ۱۳- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، *الفرق بین الفرق*، به کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۵ق.
- ۱۴- پاکتچی، احمد، «تفسیر»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۱۵، به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵ش.
- ۱۵- پاکتچی، احمد، «سطوح فهم متن و مقوله فقه‌الحدیث با تکیه کاربردی بر سطح زبان»، *رویکردهای نوین در حدیث پژوهی شیعه*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۷ش.

- ۱۶- پاکتچی، احمد، روال‌های کشف روش تفسیری، متن پیاده‌شده سلسله جلسات سخنرانی در دانشگاه امام صادق (ع) در سال ۱۳۹۲ش، ویراسته یحیی میرحسینی، منتشر نشده.
- ۱۷- پالم، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۸۲ش.
- ۱۸- حلی، حسن بن سلیمان، مختصر البصائر، به کوشش مشتاق مظفر، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۱ق.
- ۱۹- حویزی، عبدعلی بن جمعه، نور الثقلین، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ۲۰- دیاری بیدگلی، محمدتقی، «رد پای غالیان در روایات تفسیری»، پژوهش دینی، شماره نوزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸ش.
- ۲۱- دیاری بیدگلی، محمدتقی، آسیب‌شناسی روایات تفسیری، تهران، سمت، ۱۳۹۰ش.
- ۲۲- زارع شیبانی، کوروش، بررسی روایات تفسیری متهمان به غلو، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، ۱۳۸۵ش.
- ۲۳- سند، محمد، الغلو والفرق الباطنیه، قم، باقیات، ۱۳۸۹ش.
- ۲۴- شاکر، محمدکاظم، روش‌های تأویل قرآن، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ش.
- ۲۵- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، به کوشش محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفه.
- ۲۶- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، قم، کتاب‌خانه مرعی، ۱۴۰۴ق.
- ۲۷- صفری فروشانی، نعمت‌الله، غالیان: کاوشی در جریان‌ها و برآیندها، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸ش.
- ۲۸- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۹- طوسی، محمد بن حسن، الرجال، به کوشش جواد قیومی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ق.
- ۳۰- طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، به کوشش جواد قیومی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- ۳۱- عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، تهران، علمی، ۱۳۸۰ق.
- ۳۲- فرات کوفی، التفسیر، به کوشش محمدکاظم، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۳۳- فرامرزی پلنگر، مهدی و دیگران، «بازکاوی رویکرد بازتابیده در روایات تفسیری متهمان به

- غلو بر پایه روش تحلیل ونزبرو»، پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن، سال یازدهم، شماره ۱، دی‌ماه ۱۴۰۱ش.
- ۳۴- فرامرزی پلنگر، مهدی، *مبانی و روش‌های تفسیری متهمان به غلو تا پایان غیبت صغری*، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، ۱۴۰۱ش.
- ۳۵- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
- ۳۶- کشی، محمد بن عمر، *معرفة الرجال*، اختیار شیخ طوسی، به کوشش مهدی رجائی، قم، آل‌البیت، ۱۴۰۴ق.
- ۳۷- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- ۳۸- گرامی، سیدمحمد هادی، «گرایش‌های تفسیری شیعه در عصر امام باقر (ع): پی‌جویی دو گفتمان «ظاهر/ باطن» و «تنزیل/ تأویل»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، شماره ۹، بهار ۱۳۹۸ش.
- ۳۹- گرامی، سیدمحمد هادی، «نسبت دو گفتمان تفسیری شیعی در اواسط سده دوم هجری: طیف مفضل و غالبان رادیکال»، *مطالعات تاریخ اسلام*، شماره ۴۹، تابستان ۱۴۰۰ش.
- ۴۰- مجتهد شبستری، محمد، *هرمنوتیک کتاب و سنت*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱ش.
- ۴۱- مسعودی، عبدالهادی، *تفسیر روایی جامع: آسیب‌شناسی*، قم، دارالحدیث، ۱۳۹۵ش.
- ۴۲- مسعودی، عبدالهادی، *وضع و نقد حدیث*، تهران، سمت، ۱۳۸۹ش.
- ۴۳- میبدی، احمد بن محمد، *کشف الاسرار*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
- ۴۴- نجاشی، احمد بن علی، *الرجال*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ق.
- ۴۵- نوبختی، حسن بن موسی، *فرق الشیعه*، بیروت، منشورات الرضا، ۱۴۳۳ق.
- 46- Osimo, Bruno, Translation Course, Logos website¹, retrieved at March 10, 2022.
- 47- Vermeer, Hans J., "Skopos and Commission in Translational Action", *The Translation Studies Reader*, Abingdon, Routledge, 2000.
- 48- Rasool, Shahid, *What is Hermeneutics*, Aligarh, Aligarh Muslim University, 2018.

1. <http://courses.logos.it/EN/index.html>.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Arato, Andrew, *The Neo-Idealist Defence of Subjectivity in Telos*, tr. Omīd Mehriyān, ed. Morād FarhādPūr, Tehran, Gām-e Now, 1385 SAH.
3. Ash'arī, Sa'd b. 'Abdullāh, *Al-Maqālāt wa al-Fīraq*, ed. Muḥammad Jawād Mashkūr, Tehran, Scientific and Cultural Publication, 1360 AH.
4. AstarĀbādī, 'Ālī, *Ta'wīl al-Āyat al-Zāhira*, ed. Ḥusayn OstādWalī, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1409 AH.
5. 'Āyyāshī, Mūḥammad b. Mas'ūd, *Al-Tafsīr*, Tehran, Islāmīyya, 1380 SAH.
6. Baghdādī, 'Abdul-Qāhir b. Ṭāhir, *Al-Farq Bayn al-Fīraq*, ed. Ibrāhīm Ramaḍān, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1415 AH.
7. Baḥrānī, Hāshim b. Sulaymān, *Al-Burbān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, Qom, Be'that, 1374 SAH.
8. Bākhtarī Ebrāhīm Sarāyī, Hājar, *Basics and Methods of Interpretation in the School of Abl Al-Bayt*, Qur'anic Sciences and Ḥadīth PhD thesis, Payām-e Nūr University, 1392 SAH.
9. Barqī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Maḥāsīn*, ed. Jalāl al-Dīn Ḥoseynī, Tehran, Islāmīyya, 1371 AH.
10. Dīyārī Bīdgolī, Moḥammad Taqī, "Footprint of al-Ghulāt on Interpretative Narrations", *Religious Research*, vol. 19, Winter 1388 SAH.
11. Dīyārī Bīdgolī, Moḥammad Taqī, *Pathology of Interpretative Narratives*, Tehran, SAMT, 1390 SAH.
12. Farāmarzī Palangar, Mahdī et al, "Researching the Approach Reflected in the Exegetical Narratives of Those Accused of al-Ghuluww Based on Wansbrough's Method", *Research Journal of Qur'ān Interpretation and Language*, vol. 21, Year 11, Number 1, December 2022.
13. Farāmarzī Palangar, Mahdī, *The Foundations and Methods of Interpretation of those Accused of al-Ghuluww Until the End al-Ghayba al-Ṣughbrā*, Qur'anic Sciences and Ḥadīth PhD thesis, University of Tehran (Farabi Campus), 1401 SAH.
14. Furāt b. Ibrāhīm al-Kūfī, *Al-Tafsīr*, Tehrān, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1410 AH.

15. Gerāmī, Sayyed Hādī, “Shia Interpretational Tendencies in the Era of Imam Bāqir: Tracing Two Discourses of Zāhir vs. Bāṭin and Tanzīl vs. Ta’wīl”, *Islamic Studies and Culture*, vol. 3, no. 1, 2019.
16. Gerāmī, Sayyed Hādī, “The Relationship between Two Shiite Interpretive Discourses in the Middle of the Second Century AH: The Network of Mofaḍḍal and the Radical Ghulāt”, *Historical Studies of Islam*, vol. 49, 1400 SAH.
17. Ḥilli, Ḥasan b. Sulaymān, *Mukhtaṣar al-Baṣā’ir*, Qom, Jāmā’a al-Mudarrisīn, 1421 AH.
18. Ḥuwayzī, ‘Abd ‘Alī b. Jum‘a, *Nūr al-Thaqalayn*, Qom, Esmā‘īliyyān, 1415 AH.
19. Ibn Bābwayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Al-Tawḥīd*, ed. Hāshem Ḥoseynī, Qom, Jamā’a al-Mudarrisīn, 1398 SAH.
20. Ibn Bābwayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Ilal al-Sharā’i’*, Qom, Dāwarī Bookstore, 1385 SAH.
21. Ibn Bābwayh, Muḥammad b. ‘Alī, *Ma’ānī al-Akbbār*, Qom, Jamā’a al-Mudarrisīn, 1403 AH.
22. Ibn Dāwūd al-Ḥilli, Ḥasan b. ‘Alī, *Al-Rijāl*, Tehran, Tehran University, 1342 SAH.
23. Ibn Ghaḍā’irī, Aḥmad b. Ḥusayn, *Al-Rijāl*, ed. Muḥammad Riḍā Jalālī, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1422 AH.
24. Kashshī, Muḥammad ‘Umar, *Ma’rifat al-Rijāl*, selected by Muḥammad b. Ḥasan al-Ṭūsī, ed. Mahdī Rajā’ī, Qom, Āl al-Bayt, 1404 AH.
25. Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *Al-Kāfi*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Tehrān, Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1388 SAH.
26. Mas‘ūdī, ‘AbdolHādī, *Comprehensive Narrative Interpretation: Pathology*, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1395 SAH.
27. Mas‘ūdī, ‘AbdolHādī, *Falsification and Ḥadīth Criticism*, Tehran, SAMT, 1389 SAH.
28. Meybodī, Aḥmad b. Muḥammad, *Kashf al-Asrār*, Tehrān, Amīr Kabīr, 1371 SAH.
29. Mojtahed Shabestari, Moḥammad, *Kitāb, Sunna and Hermeneutics*, Tehran, Tarh-e Now, 1381 SAH.

30. Najāshī, Aḥmad b. ‘Alī, *Al-Riḍjāl*, Qom, Jamā‘a al-Mudarrisīn, 1407 AH.
31. Nuwbakhtī, Ḥasan b. Mūsā, *Fīraq al-Sbī‘a*, Beirut, Manshūrāt al-Riḍā, 1433 AH.
32. Osimo, Bruno, Translation Course, Logos website¹, retrieved at March 10, 2022.
33. Pākatchī, Aḥmad, “Levels of Understanding the text and the Category of Fiqh al-Ḥadīth with Practical Reliance on the Level of Language”, *New Approaches in Shia Hadith Research*, Tehran, Imam Sadiq University, 2017.
34. Pākatchī, Aḥmad, “Tafsīr”, *Great Islamic Encyclopedia*, vol. 15, ed. Kāzem Mūsavī Bojnurdī et al, Tehran, Center for Great Islamic Encyclopedia, 1385 SAH.
35. Paktachi, Ahmad, the procedures for the discovery of interpretive method, the implemented text of the lecture series at Imam Sadiq University in 2013, ed. Yahya MirHoseyni, unpublished.
36. Palmer, Richard, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleier Macher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, tr. Sa‘īd Ḥanāyī Kāshānī, Tehran, Hermes Publication, 1382 SAH.
37. Qummī, ‘Alī b. Ibrāhīm, *Al-Tafsīr*, ed. Ṭayyib Mūsawī Jazā‘irī, Qom, Dār al-Kitāb, 1404 AH.
38. Rasool, Shahid, *What is Hermeneutics*, Aligarh, Aligarh Muslim University, 2018.
39. Šafarī Forushānī, Ne‘matollāh, *Al-Gbulāt: a Study on Movements and Consequents*, Mashhad, Āstān Qods Raḍawī, 1378 SAH.
40. Šaffār, Muḥammad b. Ḥasan, *Basā‘ir al-Daradjāt*, ed. Moḥsen Kūche Bāghī, Qom, Mar‘ashī Library, 1404 AH.
41. Sanad, Muḥammad, *Al-Gbuluw wa al-Fīraq al-Bāṭinīyya*, Qom, Bāqīyāt, 1389 SAH.
42. Shahristānī, Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm, *Al-Mīlal wa al-Niḥal*, ed. Muḥammad Sayyid al-Kilānī, Beirut, Dār al-Ma‘rifā.
43. Shāker, Moḥammad Kāzem, *The Methods of Qur‘ān Interpretation*, Qom,

¹. <http://courses.logos.it/EN/index.html>.


Sāzman-e Tablīqāt-e Eslāmī, 1376 SAH.

44. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1412 AH.
45. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Fibrīst*, ed. Jawād Qayyūmī, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1417 AH.
46. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Rijāl*, ed. Jawād Qayyūmī, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1415 AH.
47. Vermeer, Hans J., "Skopos and Commission in Translational Action", *The Translation Studies Reader*, Abingdon, Routledge, 2000.
48. Zāre' Sheybānī, Kūrosh, *Examining the Explanatory Narratives of Those Accused of al-Ghuluww*, Qurā'nic Sciences and Ḥadīth MA Thesis, Qom University, 1385 SAH.

Applications of *al-Ḥikma* in Islamic Sciences and its effect on Qur'ānic Exegesis

Gholamreza BakhshiZade Chenar 

PHD student of Qur'ān and Hadith Sciences, Gorgan Branch,
Islamic Azad University, Gorgan, Iran.

Hamed Khani (Farhang Mehrvash) 

Associate Professor of Islamic Theology, Gorgan Branch,
Islamic Azad University, Gorgan, Iran (corresponding author: H.Khani@IAU.ac.ir).



Abstract

The word *al-Ḥikma* is one of more frequently used words in the Qur'ān, which is repeated 20 times in 19 verses, as well as expressions with the theme of teaching *al-Ḥikma*, imparting *al-Ḥikma*, reciting *al-Ḥikma*, calling to monotheism with *al-Ḥikma*, the descent of *al-Ḥikma*, imparting *al-Ḥikma*, and *al-Ḥikma al-Baligha*. Various opinions can be seen in the efforts of Muslim scholars to explain the meaning of *al-Ḥikma*. Among these scholars are the commentators of the *Qur'ān*. In this study, we want to see to what extent the opinions of Muslim commentators have influenced the interpretation of the meaning of *al-Ḥikma* from the applications of the word in various Islamic sciences. We will try to reread the meaning of wisdom in the *Qur'ān*, the older uses of the word in traditions, the understanding of lexicographers of the word's ancient uses in Arabic, and finally, the effect of all these on interpretation of the *Qur'ān*. It is necessary to defend this hypothesis that gradually the applications of *al-Ḥikma* in Islamic Sciences have overcome the old meaning of the word, and the interpretation of the commentators has also changed.

Key words: Wisdom, History of Ideas, Concept History.

Original Research


Received: 24/ 1/ 2023, accepted: 16/ 3/ 2023, and published: 16/ 3/ 2023, Pages: 123-158.

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>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.12.7

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



کاربردهای حکمت در علوم اسلامی و تأثیرش بر آراء مفسران

غلام‌رضا بخشی‌زاده چنار ^{ID}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد گرگان،
دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

حامد خانی (فرهنگ مهروش) ^{ID}

دانشیار گروه الهیات، واحد گرگان،

دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران (نویسنده مسئول: H.Khani@IAU.ac.ir).

چکیده

واژه «حکمت» از واژه‌های پرکاربرد قرآنی است که ۲۰ بار و در ۱۹ آیه در ضمن عباراتی با مضمون تعلیم حکمت، اعطاء حکمت، تلاوت حکمت، دعوت به توحید با حکمت، نزول حکمت، ایحاء حکمت و حکمت بالغه تکرار شده است. در کوشش‌های عالمان مسلمان برای توضیح معنای حکمت آراء متنوعی دیده می‌شود. از جمله این عالمان مفسران قرآن کریم اند. در این مطالعه بناست ببینیم چه اندازه آراء مفسران مسلمان در تفسیر معنای حکمت از کاربردهای واژه در علوم مختلف اسلامی تأثیر پذیرفته است. خواهیم کوشید معنای حکمت در قرآن، کاربردهای قدیم‌تر واژه در روایات، درک عالمان لغت از کاربردهای کهن آن در زبان عربی، کاربردهای تعبیر در دانش‌های اسلامی متأخرتر، و بالاخره، تأثیر این همه بر آراء تفسیری را بازخوانیم. بناست از این فرضیه دفاع کنیم که به تدریج کاربردهای حکمت در علوم اسلامی بر معنای نخستین واژه غلبه یافته، و درک مفسران از این مفهوم را نیز دچار تحول کرده است. **کلیدواژه‌ها:** حکمت، تاریخ انگاره‌ها، تاریخ مفهوم.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۴ ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ ش، نشر: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ ش، صفحه ۱۲۳ تا ۱۵۸.

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>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.12.7

درآمد

آیاتی از قرآن کریم را کتاب آسمانی و حاوی حکمت‌های الهی معرفی می‌کند. براین پایه انتظار باید بُرد که حکمت از مفاهیم مهم در قرآن باشد. در عمل نیز می‌بینیم واژه حکمت ۲۰ بار و در ۱۹ آیه از قرآن تکرار شده است (عبدالباقی، المعجم المفهرس، ۱/ ۲۱۳). از میان این موارد هفت بار از اعطاء حکمت (بقره/ ۲۵۱، ۲۶۹؛ آل عمران/ ۸۱؛ نساء/ ۵۴؛ لقمان/ ۱۲؛ ص/ ۲۰) و شش بار هم از تعلیم حکمت (بقره/ ۱۲۹، ۱۵۱؛ آل عمران/ ۴۸، ۱۶۴؛ مائده/ ۱۱۰؛ جمعه/ ۲) سخن رفته است. از تلاوت حکمت (احزاب/ ۳۴؛ زخرف/ ۶۳) و انزال حکمت (بقره/ ۲۳۱؛ نساء/ ۱۱۳) هریک دو بار، و از ایحاء یا همان وحی حکمت (اسراء/ ۳۹)، دعوت به توحید با حکمت (نحل/ ۱۲۵) و حکمت بالغه (قمر/ ۵) نیز یک بار سخن گفته شده است.

کشف معنای حکمت در قرآن نیازمند فحص و بررسی این تنوع کاربردها بر مبنای درک سیاق کلام، و فهم واژگان و عبارت‌هایی است که در ردیف هم‌نشین یا جانشین این واژه قرار گرفته‌اند. بر مبنای این کاربست‌ها می‌توان دریافت که در قرآن کریم گاه از برخی حقائق رسا و روشن تاریخی، اخبار قیامت، و دیگر دلایل تمام‌کننده حجّت الهی به حکمت بالغه یعنی نهایت و غایت حکمت تعبیر می‌شود (قمر/ ۵). دلیل برانگیختگی و رسالت پیامبران آموزش حکمت هم‌راه با کتاب الهی به مردم است (آل عمران/ ۱۶۴؛ جمعه/ ۲). حکمت عطیه‌ای الهی برای پیامبران است (آل عمران/ ۸۱). به پیامبرانی هم‌چون داوود (ع) نیز خدا — در کنار نعمت‌های بزرگی هم‌چون پادشاهی و فصل الخطاب — حکمت نیز داده است (بقره/ ۲۵۱؛ ص/ ۲۰).

از میان پیامبران اولوالعزم، تنها در سخن از عیسی (ع) گفته می‌شود که حکمت به او تعلیم شد (آل عمران/ ۴۸؛ مائده/ ۱۱۰). از آن سو، گفته می‌شود خدا به هرکس بخواهد حکمت عطاء می‌کند؛ خواه به اقتضاء مشیت یا به موهبت؛ و البته به کسی که حکمت عطاء شود، خیر فراوانی داده شده است (بقره/ ۲۶۹). گرچه غالباً حکمت به پیامبران عطاء، و از این طریق به مردم تعلیم داده می‌شود، کسانی از غیر پیامبران هم هستند که حکمت یافته‌اند. مثلاً به لقمان

نیز که ظاهراً پیامبر نبود حکمت عطاء شده است (لقمان/ ۱۲). حتی خانواده بعضی پیامبران هم حکمت یافته‌اند؛ چنان‌که مثلاً به آل ابراهیم (ع) کتاب و حکمت و مُلکِ عظیم بخشیده شده است (نساء/ ۵۴).

تلاوت شوندگی «آیاتِ اللَّهِ وَ الْحِكْمَةِ» بیانگر این است که حکمت امری آموزش دادنی است (احزاب/ ۳۴). از همین رو در قرآن — در سخن از فرآیند انتقال دانش الهی به انسان — از پیامبران هم چون افرادی سخن می‌رود که نقش واسطه آموزش حکمت را بر عهده داشته‌اند. ابراهیم و اسماعیل (ع) نیز به همین سبب در یکی از دعا‌های خود از خدا خواسته‌اند از میان ذریه ایشان پیامبری برانگیزد که آیات الهی را بر مردم مکه بخواند و به آنان کتاب و حکمت بیاموزد (بقره/ ۱۲۹). به پیامبر (ص) نیز حکمت وحی شده، و این حکمت مجموعه‌ای از توصیه‌های اعتقادی و دستورهای اخلاقی و تعالیم عملی است (اسراء/ ۲۲-۳۹). هم‌چنین، از پیامبر (ص) خواسته شده است با حکمت و اندرز نیکو مردم را به راه پروردگار دعوت، و با آنان به شیوه‌ای نیکو مجادله نماید (نحل/ ۱۲۵).

طرح مسئله

مطالعاتی به شکل پراکنده در دوران معاصر برای ایضاح معنای حکمت در قرآن انجام گرفته، و آراء متنوعی در این باره ابراز شده است. برخی معاصران با مرور معنای لغوی حکمت و با استناد به آراء برخی مفسران به این نتیجه رسیده‌اند که حکمت دانشی است خطاناپذیر و مطابق با واقع که راه‌نمای انسان در پیمودن راه کمال است (برنجکار، «مفهوم حکمت...»)، (۸۶-۹۷). برخی دیگر با استناد به وجوه معنایی و کاربردهای حکمت در قرآن بر این باور اند که حکمت از نگاه قرآن همان مقدمات استوار عملی و روانی برای نیل به مقصد والای انسانیت است (آهنگر، «واژه حکمت...»)، (سرتاسر مقاله). برخی دیگر نیز با پذیرش همین درک، در تبیین نسبت حکمت با زیبایی در قرآن کوشیده، و چنین دریافته‌اند که برپایه آیات قرآن، حکمت مَقْوَمِ زیبایی، و زیبایی نیز مَقْوَمِ دین‌داری است (مؤیدی، «مفهوم‌شناسی واژه حکمت و جمال...»)، (سراسر مقاله).

از دیدگرسو، در برخی مطالعات دیگر نیز این معنا مفروض انگاشته شده که مفهوم حکمت قرآنی همان مفهوم حکمت مصطلح در ادبیات فیلسوفان مسلمان، و حکمت خود نوعی علم است. برخی از گرایندگان به این رأی کوشیده‌اند از این دفاع کنند که موضوع حکمت — به سان یک علم — وجود مطلق و نفس انسان، و هدف آن نیز رسیدن به کمال در دنیا و سعادت و رستگاری در آخرت است (محمدی، «حکمت و جایگاه آن در قرآن»، ۳-۱۱). برخی دیگر نیز با استناد به تعریف حکمت از منظر علماء اخلاق، چنین علمی را محصول تفکر برای شناخت مُحَرِّکِ عمل نیک و دور ماندن از انحراف دانسته‌اند (پیروفر، «تحول معنایی واژه حکمت...»، ۱۱۷-۱۰۰). برخی با حمل همین معانی حکمت بر آیات قرآن چنین استنباط نموده‌اند که بر پایه آیات قرآن دست‌یابی به حکمت نظری با آموزش، و دست‌یابی به حکمت عملی نیز با اراده و تصمیم فرد بر عمل به آن میسر است؛ ولی در هر دو حال توفیق الهی هم لازم است و حکمت حقیقی تنها از راه آموزش حاصل نمی‌شود؛ بل که عطیه‌ای موهبتی است (حسینی‌زاده، «روش حکمت‌آموزی...»، ۱۴-۳۳).

هر دو روی کرد یادشده در برخی مطالعات از این منظر نقد شده است که با مرور اشارات قرآنی به بهره‌مندی اختصاصی اولوالالباب از حکمت، تکرار امر تعلیم حکمت به پیامبر (ص)، یادکرد حکمت به مثابه نعمت ثقیل الهی، و واکنش حسودانه یهود به نعمت حکمت نمی‌توان مفهوم حکمت را — دست‌کم در مواردی که با کتاب هم‌نشین شده است — به معنای مصطلح یا لغوی بازگرداند (رضایی، «هم‌نشینی حکمت و کتاب...»، ۱۴۸-۱۶۲).

از آن سو در کنار دو روی کرد عمده یادشده، در سال‌های اخیر در برخی مطالعات نیز این گرایش دیده می‌شود که به حمل الفاظ کهن بر معانی رایج در ادوار متأخرتر فرهنگ اسلامی به دیده تردید بنگرند و بکوشند با روی‌کردی تاریخی و بر پایه شواهدی از متون کهن، تصویری از معنای واژه حکمت در عصر نزول باز نمایند. آن‌ها به این منظور گاه از روی‌کردهای مختلف مطالعات معنانشناسانه بهره گرفته (صادقیان، معنانشناسی حکمت، ۱۱-۶۳؛ امانی، «معنانشناسی...»، ۵-۲۵؛ گلی، «مفهوم‌شناسی توصیفی...»، ۱۰۱-۱۲۱)، و گاه — به مقایسه دست‌آوردهای چنین مطالعاتی با شواهد مردم‌شناسانه و بهره‌جویی از نظریه‌های انسان‌شناسی

فرهنگی — حکمت را نوعی نظام آموزشی — در عرض نظام آموزش سنتی با محوریت کتاب دینی — بازشناخته‌اند که در جوامعی که فرهنگ انسان‌محور^۱ غلبه دارد رایج است و در آن بر رابطه علم و عمل و ضرورت دستیابی به علوم نافع برای عمل تأکید می‌شود (دهقان، «پی‌جویی مؤلفه‌های مفهوم جهانی حکمت...»، ۹-۲۸).

از مجموع مطالعات یادشده می‌توان دریافت که معنای حکمت در سده‌های متقدم اسلامی بسی با آنچه در اعصار بعد از این اصطلاح قرآنی درک شده متفاوت بوده است. باین حال، این مطالعات به ما بازنمی‌گویند که درک‌ها از مفهوم و کاربردهای تخصصی حکمت در علوم اسلامی متأخرتر چه تأثیراتی بر آراء مفسران در فهم عبارات قرآن داشته است.

در این مطالعه برای پاسخ به این پرسش خواهیم کوشید. می‌خواهیم بدانیم که اولاً، قدیم‌ترین مفسران قرآن چه درکی از مفهوم حکمت بازنموده‌اند؛ ثانیاً، کاربرد تعبیر در معنای منظور آن مفسران کهن چه شباهت‌ها و تمایزاتی با کاربرد تعبیر در دانش‌های مختلف دارد؛ و ثالثاً، مجموع کوشش‌ها برای توضیح مفهوم حکمت در علوم مختلف اسلامی چه تأثیری بر آراء تفسیری متأخرتر نهاده است.

۱. کاربردهای کهن تعبیر

بخشی از شواهد تاریخی از کاربردهای حکمت نشان می‌دهند که تا دوره‌ای درک‌ها از مفهوم حکمت نه هم‌چون اصطلاحی قابل تطبیق با علمی بخصوص، که در معنایی لغوی است و بر نوعی آگاهی دلالت می‌کند.

۱-۱) حکمت به مثابه امری دانستنی

در شمار فراوانی از روایات منسوب به پیامبر اکرم و امامان متقدم شیعه (ع) حکمت به مثابه یک دانستنی نافع یاد شده است. بر پایه این روایت‌ها حکمت به منزله هدف و گم‌شده مؤمن است، باید آن را دریابد و حتی اگر از اهل نفاق (نهج البلاغه، حکمت ۸۰) یا مشرکان (مجلسی، بحارالانوار، ۹۷/۲) فراگرفته شود، باز هم باید هر جا آن را یافت (ابن ماجه، السنن، ۲/۱۳۹۵؛ ترمذی، السنن،

1. Anthropocentrism.

۵۱/۵)، و هر جا که باشد (نهج البلاغه، حکمت ۷۹) کسب کند. حسد ورزیدن به کسی که دارای حکمت است و آن را تعلیم می‌دهد هم جایز دانسته شده است (احمد بن حنبل، المسند، ۱/۳۸۵؛ بخاری، الصحيح، ۲/۱۰۸، ۹/۶۲، ۱۰۲؛ مسلم، الصحيح، ۱/۵۵۹).

گاهی هم در روایاتی از موانع و اضداد حکمت سخن به میان می‌آید و حکمت ضد هوا و خطا بازنموده می‌شود (کلینی، الکافی، ۱/۲۲، ۱۱۲). گاه نیز در بیان نسبت آن با عقل گفته می‌شود که تنها با عقل می‌توان به عمق حکمت‌ها راه جست (و معنای عمیق‌شان را دریافت) و از دیگرسو، تنها با حکمت می‌توان به اعماق عقل انسان راه برد (و امور معقول ناپیدای پنهان در عمق اذهان را کشف کرد): «عن أبي عبد الله (ع) قال: كان امير المؤمنين (ع) يقول: بالعقل استخرج غور الحكمة وبالحكمة استخرج غور العقل» (کلینی، الکافی، ۱/۲۸).

در شماری از روایت‌ها نشانه‌های برخورداری از حکمت و هم‌چنین راه‌های کسب آن هم‌زمان یاد می‌شود. مثلاً در روایتی از قول پیامبر (ص) نقل می‌شود:

هر کس چهل صبح برای خدا اخلاص ورزد سرچشمه‌های حکمت از قلب او بر زبانش جاری می‌گردد (ابن بابویه، عیون اخبار الرضا (ع)، ۲/۷۴؛ قاضی قضاعی، مسند الشهاب، ۱/۲۸۵).

و این‌گونه میان اخلاص عمل برای خدا و دست‌یابی به حکمت ارتباط برقرار می‌گردد. با این حال، برپایه روایات دیگر هرکس که زهد (کلینی، الکافی، ۲/۱۲۸)، روزه‌داری و گرسنگی (دیلمی، ارشاد القلوب، ۱/۲۰۳) و سکوت (همان، ۲/۱۱۳؛ همان، ۴۴۲، ۴۴۵) یا به بیان دیگر، مراقبت از لقمه و کلام (همان، ارشاد القلوب، ۱/۲۰۵)، صداقت و راست‌گویی (مجلسی، بحار الانوار، ۱/۲۱۵-۲۱۶)، وقار (دیلمی، ارشاد القلوب، ۱/۱۰۴)، و تفکر (همو، اعلام الدین، ۲۷۳) درپیش گیرد به حکمت می‌رسد.

در روایاتی از پیامبر (ص) نیز به وجود حکمت در برخی اشعار اشاره شده است (احمد بن حنبل، المسند، ۳/۴۵۶، ۵/۱۲۵؛ دارمی، السنن، ۲/۲۹۶-۲۹۷)؛ امری که باز بر این دلالت می‌کند که حکمت امری منحصر در منابع دینی نیست و تنها با سلوک متدینانه حاصل نمی‌شود. با این حال، برپایه برخی از روایات، صاحب حکمت اگر کافر باشد حکمت او دلیلی

بر ضد او و وبال گردنش خواهد بود؛ هم‌چنان‌که اگر مؤمن باشد حکمتش برای او نور و برهان و شفا و رحمت خواهد آورد (دیلمی، *ارشاد القلوب*، ۱/ ۲۰۵).

در روایاتی هم از موانع کسب حکمت سخن رفته، و کمابیش همین مضامین در آن‌ها تکرار شده است. برپایه این روایت‌ها امتلاء معده، تناول طعام به سبب شهوت (وَرَام، *تنبيه الخواطر*، ۲/ ۴۳۸، ۴۳۵)، پرخوری و شهوت (آمدی، *غررالحکم*، ۴۱، ۷۷۲)، غضب (کلینی، *الکافی*، ۲/ ۳۰۵)، قلب جبار و متکبر داشتن (ابن شعبه، *تحف العقول*، ۳۹۶) و سرشت فاسد (مجلسی، *بحار الانوار*، ۱۷۵/ ۳۷۰) مانع کسب حکمت می‌شوند و آن را از میان می‌برند.

روایاتی هم اشاره دارند به این که حکمت در ذات و سرشت هر انسانی به ودیعه نهاده شده است. برپایه این روایت‌ها حکمت در فطرت همه انسان‌ها وجود دارد و سرشت هیچ انسانی تهی از آن نیست (ابن ابی شیبیه، *المصنف*، ۷/ ۲۳۷). با این حال، در روایتی نیز در سخن از پیامبر (ص) گفته می‌شود که وقتی جسم و قلبش را تطهیر کرد و به معراج برده شد، حکمت و ایمان را در آن جای دادند (احمد بن حنبل، *المسند*، ۴/ ۲۰۷؛ ترمذی، *السنن*، ۵/ ۲۹۹).

در روایاتی نیز بر اهمیت و ارزش حکمت در کنار تأکید بر اهمیت و ارزش دانش تأکید می‌رود. مثلاً گفته می‌شود که حیات معنوی و زندگی انسان‌ها مرهون حکمت و معرفت است (*نهج البلاغه*، خطبه ۱۳۳)؛ یا مثلاً گفته می‌شود که برای درمان دل‌های افسرده و شادابی آن‌ها تمسک به سخنان حکمت‌آمیز نافع است (بلاذری، *انساب الاشراف*، ۲/ ۱۳۵؛ جاحظ، *الرسائل*، ۲/ ۹۲؛ *نهج البلاغه*، حکمت ۹۱، ۱۹۷). در روایتی دیگر از علی (ع) چنین نقل می‌شود که هرکس به حکمت شناخته شود، انسان‌ها با عزت و شکوه به او بنگرند (کراجکی، *کنز الفوائد*، ۱/ ۱۴۷). نیز، گفته می‌شود حکمت چنان ارزشمند است انسان چون آن را شناسد شکیبایی را در فراگیری آن از دست می‌دهد (همان‌جا) و چنان شکوهمند است که اگر بر کوه‌ها افکنده شود آن‌ها را متلاشی می‌کند (مجلسی، *بحار الانوار*، ۱۲/ ۷۵).

در روایاتی هم سخن از حکمت خدا می‌رود. برای نمونه، از علی (ع) نقل شده نشانه‌های حکمت در آفریده‌های خدا پدیدار است و هر یک از این پدیده‌های هستی حجت و برهانی بر وجود و تدبیر خدا و دلالتی بر قدرت و حکمت او هستند (ابن عبدربه، *العقد الفريد*، ۴/

۱۹۶-۱۹۷؛ نهج البلاغه، خطبه ۹۱). در روایاتی نیز، چنین نقل می‌شود که انتخاب پیامبر (ص) به پیامبری ریشه در حکمت الهی داشت (همان، خطبه ۱۰۸)، و اصولاً حکمت‌ها همه از خزائن غیب سرچشمه می‌گیرند (آمدی، غررالحکم، ۱/ ۶۷۱)، و از همین رو پیامبر و اهل بیت (ع) کلید حکمت اند (صَفَّار، بصائر الدرجات، ۷۷).

۲-۱) حکمت به مثابه تعقل

به نظر می‌رسد که از اواخر سده ۲ق به تدریج معنایی کمابیش متفاوت برای حکمت ذکر شده است. در روایات پیامبر اکرم (ص) و امامان متقدم شیعه (ع) حکمت نه عین تعقل یا دانش، بل که امری لازمه و همراه آن دو بود. باین حال، به نظر می‌رسد از نیمه‌های سده ۲ق به بعد به تدریج حکمت هم چون قوه‌ای فکری در وجود اشخاص دانسته شده است که می‌تواند سبب کشف حقائق و قضاوت‌های صحیح بشود. برای نمونه، در روایتی از امام صادق (ع) در تفسیر آیه ۱۲ سوره لقمان حکمت مترادف با فهم و قضاء (کلینی، الکافی، ۱/ ۲۰۶)، و در روایتی دیگر از امام کاظم (ع) در تفسیر همان آیه نیز، حکمت به معنای فهم و عقل دانسته شده است (همان، ۱/ ۱۶). از همین امامان نیز نقل می‌شود که حکمت همان اطاعتِ خدا، تفقه در دین، شناختِ امام و اجتناب از کبائر است (برقی، المحاسن، ۱/ ۱۴۸).

از نگاه لغویان متقدم نیز ریشه اصلی واژه حکمت حکم است که به باور ایشان به معنای منع و بازدارندگی چیزی از فساد و تباهی به قصد اصلاح است. اینان گاه تصریح کرده‌اند که هر چه از فساد بازداشته شود، در حقیقت حکمی بر آن صادر شده، و درباره‌اش داوری‌ای صورت گرفته است. خلیل بن احمد (درگذشته ۱۷۰ق) می‌گوید لُگام اسب را حکمه می‌گویند، چون اسب را از چموشی باز می‌دارد؛ فرمانروا را نیز حاکم می‌خوانند چون ستمگران را از ستمگری باز می‌دارد. این‌گونه، برخورداری از اموری هم چون عدالت، دانش و بردباری را نیز که برای حکمرانی ضروری است از مؤلفه‌های معنایی حکمت می‌شناساند (خلیل بن احمد، العین، ۳/ ۶۷-۶۶).

همین معانی در اقوال لغویان متأخرتر نیز به نحو گسترده‌تری بازتاب می‌یابد. سجستانی (درگذشته ۳۳۰ق) با تأکید بر عنصر بازدارندگی از میان مؤلفه‌های معنایی حکمت می‌گوید

عقل را حکمت می‌گویند؛ زیرا صاحبش را از جهل باز می‌دارد (سجستانی، *غریب القرآن*، ۲۰۲). جوهری (درگذشته ۳۹۳ق) در حکمت عنصر قضاوت و داوری میان مردم را با تأکید بیش‌تر می‌نگرد و براین‌پایه می‌گوید حکمت از جنس علم، و حکیم، عالم و مسلط و استوار در امور است (جوهری، *الصحاح*، ۱۹۰۱/۵ - ۱۹۰۲). ابن‌فارس (درگذشته ۳۹۵ق) با تأکید هم‌زمان بر دو مؤلفه‌ی بازدارندگی و علم چنین می‌گوید که حکمت به معنای جلوگیری از جهل است (ابن‌فارس، *مقاییس اللغه*، ۹۱/۲).

۳-۱) حکمت به مثابه آگاهی موشکافانه

سیدمرتضی (درگذشته ۴۳۶ق) حکمت را دانش به ظرافت‌های امور دانسته است؛ دانشی که انسان به کمک و به‌واسطه‌ی آن افعالش را از روی تدبیر و اتقان انجام دهد (سیدمرتضی، *الرسائل*، ۲۶۸/۲). راغب اصفهانی (درگذشته ۵۰۲ق) نیز می‌گوید حکمت همان دست‌یابی به حق به‌واسطه‌ی علم و عقل است. وی حکمتِ الهی را معرفت اشیاء و ایجاد آن‌ها در نهایت احکام و اتقان، و حکمتِ انسانی را شناخت موجودات و انجام دادن عمل نیک می‌داند (راغب، *المفردات*، ۲۴۸-۲۴۹). ابن‌منظور (درگذشته ۷۱۱ق) هم‌سو با همین بینش می‌گوید: حکمت به معنای علم است. حکیم به شخص دانا و صاحب‌حکمت گفته می‌شود. حکم نیز همان علم و فقه است؛ چنان‌که در *قرآن* گفته می‌شود که خدا در کودکی به یحیی بن زکریا (ع) حکمت - یعنی علم و فقه - عطاء کرد. حکمت شناخت بهترین چیزها با بهترین دانش‌هاست. حکمه همان آهن افسار است که بر بینی و کام اسب جا می‌گیرد و مانع سرپیچی او از سوارش می‌شود؛ حکم نیز به معنای منع و بازداشتن است و حکمت را از آن‌رو حکمت گویند که به منزله‌ی سدّی در برابر جهل و فساد محسوب می‌شود و دانشی است که هیچ خلل و سستی در آن راه ندارد (ابن‌منظور، *لسان‌العرب*، ۱۴۰/۱۲-۱۴۴).

در باور فیومی (درگذشته ۷۷۰ق) قضاوتِ درست، بویژه در شرایط سخت، مقدمه‌ی لازم برای حکمت است و این عمل صحیح که ریشه‌ی آن پیش‌گیری و بازدارندگی است از اقتضائاتِ حکمت به‌شمار می‌رود. او معتقد است که وجه تسمیه‌ی حکمت آن است که حکیم را از اخلاقِ رذیله و ناپسند باز می‌دارد و مانع از جهل انسان می‌شود (فیومی، *المصباح‌المنیر*، ۱/۱۴۵).

طریحی (درگذشته ۱۰۸۵ق) حکمت را علمی می‌داند که موجب تعالی انسان می‌شود و او را از عمل ناپسند باز می‌دارد. از نظر او حکمت نوعی درک و فهم معانی است و از آن جهت که از جهل جلوگیری می‌کند حکمت نامیده می‌شود (طریحی، مجمع البحرین، ۶/۴۵).

۲. نگرش‌ها به حکمت در علوم اسلامی

بر پایه آن چه ذکر شد، حکمت به تدریج در سده‌های نخست اسلامی تشخص معنایی پیدا می‌کند و به تدریج به جای اطلاق بر یک امر دانستی مبهم به نوعی فعالیت عقلانی دقیق و موشکافانه اطلاق می‌شود. اکنون جا دارد پرسیده شود روند توسعه علوم مختلف اسلامی - فلسفه، عرفان و اخلاق - چه تأثیری بر تحولات معنایی این اصطلاح نهاده است.

۲-۱) فیلسوفان مسلمان

فیلسوفان دوره اسلامی هم‌چون کندی (درگذشته ۲۵۶ق) از گذشته‌های دور حکمت را تشبیه به خدا و اقتداء به افعال خالق به اندازه طاقت بشری دانسته (کندی، الرسائل، ۱/۱۲۱)، و بر نوع دانشی که خود می‌جویند حمل کرده‌اند؛ چنان‌که فارابی (درگذشته ۳۳۹ق) با ذکر این‌که غایت فلسفه و فراگیری آن شناخت خداست، می‌افزاید:

وَأَمَّا الْأَعْمَالُ الَّتِي يَعْمَلُهَا الْفَيْلَسُوفُ فَهِيَ التَّشْبِيهُ بِالْخَالِقِ بِقَدْرِ طَاقَةِ الْإِنْسَانِ.

ترجمه: کار فیلسوف تقلید از خالق به اندازه توان بشری است (فارابی، المنطقیات، ۱/۶-۷).

توضیحات فارابی در مقام‌های دیگر کاملاً آشکار می‌کند که وی با تعبیر حکمت آن دانشی را قصد می‌کند که با کار بست روش فلسفی می‌توان به آن رسید. وی می‌گوید که این علم را کلدانیان تأسیس کردند، بعد از طریق مصریان به یونانیان رسید و از طریق سریانیان نیز به ملت عرب انتقال پیدا کرد. یونانیان این علم را حکمت علی‌الاطلاق و حکمت عظمی و ملکه آن علم را فلسفه می‌نامیدند که به معنای دوست‌دار حکمت عظمی است (فارابی، تحصیل السعاده، ۱۷۵-۱۸۱).

فیلسوفان سده ۵ق در این باره آشکارتر سخن می‌گویند. ابن مسکویه (درگذشته ۴۲۱ق) حکمت را علم به حقیقت موجودات از حیث وجود آنها می‌شناساند و برای چنین علمی سه

مبحث عمده برمی‌شمرد: علم به امور الهی و شناخت روح و روان انسانی که به آن دو حکمت نظری می‌گویند؛ و علم به تکمیل خُلق و تنظیم امور معاش و معاد که به آن حکمت عملی می‌گویند. وی می‌گوید برای دست‌یابی به حکمت باید این هفت ملکه را در ذهن خود پدید آورد: ذکاوت، سرعت فهم، صفای ذهن، سهولت تعلم، حسن تعقل، تحفظ و تذکر؛ یا به بیان دیگر: ذهن جوال، قوه حدس و تخیل قوی، انضباط فکری، هوش، توانش منطقی، ضبط درست امور و استدلال‌ها در ذهن، و سریع به یاد آوردن شواهد و استدلال‌ها (ابن‌مسکویه، *تهذیب الاخلاق*، ۲۶-۲۷).

ابن‌سینا (درگذشته ۴۲۸ق) نیز در بیانی کمابیش نزدیک به همین تعبیر، حکمت را استکمال نفس انسانی از طریق تصوّر امور، و تصدیق حقائق نظری و عملی به قدر طاقت بشری می‌داند (ابن‌سینا، *عیون الحکمه*، ۳۰). *سُهروردی* (درگذشته ۵۸۷ق) نیز بیان‌هایی مشابه در توضیح حکمت دارد؛ بیان‌هایی که به نظر می‌رسد باز بر فلسفه قابل‌اطلاق باشد. وی حکمت را هدیه‌ای الهی می‌داند که انبیاء برای انسان آورده‌اند و گوهری جاویدان است که پیوند آن با جهان هرگز منقطع نمی‌شود، به سرزمین و قوم خاصی تعلق ندارد، و جهان از وجود قائم و حامل حکمت که برهان‌ها و دلایل روشن نزد او ست و جانشین خدا در زمین است هرگز خالی نمی‌ماند (*سُهروردی*، *مجموعه مصنفات*، ۱/۴۹۴، ۱۱/۲).

این‌گونه، به نظر می‌رسد که تا حدود اواخر سده ۶ق هنوز تعبیر حکمت در بیان فیلسوفان مسلمان گرچه امری دانسته می‌شود که با روش فلسفی نیز قابل‌دست‌یابی است لزوماً بر دانش فلسفه قابل‌اطلاق نیست؛ بل که هدیه‌ای خداداد است که البته با تعمق در ادله عقلی نیز می‌توان به آن دست یافت. به هرروی، آشکارا این تمایل در فیلسوفان یادشده دیده می‌شود که میان حکمت با دانشی که خود عهده‌دار فراگیری و تعلیم آن اند ارتباطی پدید آورند. از میان فیلسوفان این دوره تنها ابن‌رشد (درگذشته ۵۹۵ق) است که بیان صریح‌تری دارد. وی حکمت را دانش عالی پیش‌رفته و برتر می‌داند که دیگر علوم از آن پیروی می‌کنند (ابن‌رشد، *تفسیر ما بعد الطبیعه*، ۱/۱۹۰)؛ تعبیری که آشکارا در آن حکمت با فلسفه معادل نهاده شده است.

به نظر می‌رسد که در سده‌های بعد همین پیوند استوارتر می‌شود؛ چنان‌که شهرزوری در

سده ۷ق حکمت را صناعتی نظری می‌شناساند که با بصیرت عقلی تحصیل می‌شود و در اثر آن نفس انسانی مشابهِ عوالم عالی عقلی، و مستعد نیل به برترین منازل سُعداء و افضل مقامات انبیاء می‌شود (شهرزوری، *رسائل الشجرة الالهيه*، ۱/ ۲۰). خواجه نصیرالدین طوسی (درگذشته ۶۵۳ق) هم حکمت را هم‌چون آرمان سلوک اخلاقی بازمی‌نماید؛ با این استدلال که غایت علم اخلاق شناخت فضائل و ردائل و اقدام مناسب این شناخت برای تهذیب نفس و تزکیه است و این تربیت نفس هم از آن رو لازم است که فرد به فضیلت حکمت برسد (بنگرید به: نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، ۶، ۲۸).

برپایه چنین درکی از جایگاه حکمت، خواجه نصیرالدین طوسی نخستین فضیلت اخلاقی و در رأس ملکات ارجمند انسانی را که موجب تمایز بشر از تمامی موجودات می‌شود حکمت شناخته، و از آن هم‌چون فضیلت نفس ناطقه یاد کرده، و حتی به اعتبار این که غایت علم اخلاق دستیابی به چنین حکمتی است، علم اخلاق را نیز حکمت عملی نامیده است (بنگرید به: نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، ۶، ۲۸؛ برای امتداد همین درک در میان عالمان متأخرتر اخلاق فلسفی، بنگرید به: نراقی، *جامع السعادات*، ۱/ ۷۰، ۸۷).

در آثار مختلف ملاصدرا (درگذشته ۱۰۵۰ق) نیز حکمت مترادف با فلسفه به کار می‌رود. وی در آغاز سفر نخست از *اسفار اربعه* فلسفه را با کاربرد همین تعبیری معنا می‌کند که پیش از این فیلسوفان در توضیح معنای حکمت استعمال می‌نمودند: فلسفه استکمال نفس انسانی از طریق معرفت حقائق موجودات و شناخت نظم عالم به مدد برهان و به قدر توان انسانی است تا انسان به مقام تشبّه به خدا نایل آید (ملاصدرا، *الاسفار*، ۲/ ۲۰).

ملاصدرا در تفسیر خود نیز آن دسته از آیات قرآنی را که می‌گویند حکمت از جانب خدا افزوده می‌شود چنین معنا می‌کند که خدا افزون بر آگاهی‌های بدیهی ضروری — که همه انسان‌ها و حتی مَجَانین و حیوانات هم دارا هستند — علوم نظری مطلق را نیز که مبدأ افعال صالح اند افزوده می‌کند (ملاصدرا، *تفسیر القرآن*، ۷/ ۱۶۵-۱۶۶). او با استناد به «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره/ ۲۶۹)، نیز حکمت را هدیه‌ای الهی می‌شناساند که نفس به وسیله آن برای عروج به بالاترین مرتبه آماده می‌شود (ملاصدرا،

المظاهر الالهيه، ۸-۷/۱). به باور او این حکمت برای پیامبران به سبب پاکی فطرت‌شان فراهم است (همو، *تفسیر القرآن*، ۴۰۳/۷؛ اما دیگران هم می‌توانند با تقوا، ورع و زهد حقیقی از دنیا و نفس خود مُجَرَّد شوند و به صفِ مَقَرَّبان از ملائکه و بندگان صالح پیوندند (همو، *المظاهر الالهيه*، ۸-۷/۱) و با ریاضت به حکمت دست یابند (همو، *تفسیر القرآن*، ۴۰۳/۷).

این‌گونه، به تدریج در ادبیات فیلسوفان مسلمان حکمت با فلسفه مترادف می‌شود. فیلسوفان مسلمان که فلسفه را نخست راهی برای دست‌یابی به حکمت باز نمودند، به تدریج دست‌یابی به حکمت را برای غیر پیامبران تنها از طریق خردورزی فیلسوفانه ممکن انگاشتند.

۲-۲) صوفیه

در آثار آباء صوفیه هم‌چون سهل تستری (درگذشته ۲۸۳ق) یا ابن‌عطاء (درگذشته ۳۰۹ق) حکمت بر دانش عمیق کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) اطلاق می‌شود (بنگرید به: سهل تستری، *التفسیر*، ۴۳؛ ابن‌عطاء، *التفسیر*، ۸۱/۱-۸۰). باین حال، به نظر می‌رسد که متأثر از اندیشه‌های حکیم ترمذی (درگذشته حدود ۳۱۵ق) به تدریج حکمت با پیام باطنی نبوت مترادف می‌شود که نه در ظاهر آیات، بل که در بطن *قرآن* باید جست (حکیم ترمذی، *اثبات العلیل*، ۱۲۴-۱۲۵). از منظر وی هر جا سخن از حکمت احکام شریعت نیز برود معنایی جز آگاهی یافتن از جنبه باطنی آن احکام و معرفت اسباب و غایاتی که خدا برای تحقق‌شان این احکام را فرورستاده است ندارد. به چنین درکی نیز تنها با توفیق الهی می‌توان دست یافت (همان، ۱۲۱).

حال که درک حکمت به معنای کشف باطن علم است راهی برای دست‌یابی به آن جز تأویل نخواهد بود. وی با استناد به کلام علی (ع) در تعریف ایمان و اقسام یقین (بنگرید به: *نهج‌البلاغه*، حکمت ۳۱)، نتیجه تأویل حکمت را کشف غایت احکام شرعی می‌داند (حکیم ترمذی، *اثبات العلیل*، ۱۲۷-۱۲۸). حکیم ترمذی حکمت یا همان فهم بواطن علوم را در فهم صحیح کتاب خدا می‌جوید و معتقد است چنین فهمی از کتاب خدا را در تفسیر حکیمان بزرگ از *قرآن* باید جست (همو، *غور الامور*، ۹۴).

از نگاه حکیم ترمذی حکمت خود چهار شاخه از دانش را دربر می‌گیرد: علم بدء یا آغاز زمان، علم مقادیر یا سرنوشت‌ها، علم میثاق و علم حروف (حکیم ترمذی، *ختم الاولیاء*، ۳۶۲). بر پایه

تفسیری از این گفتار وی، حکمت آن است که فرد علم به این داشته باشد که مواد اولیه شکل دهنده هستی چه بوده‌اند، چه چیزها این ماده اولیه را در همان حال نگاه می‌دارند، ظرف وجودی هر ماده اولیه گنجایش و تحمل چه تغییراتی را دارد و انجامش چه خواهد بود، و چه چیز می‌تواند این ماده اولیه را تغییر دهد (بنگرید به: مهروش، «مبانی نظریه تفسیری...»، ۱۱۲).

به باور حکیم ترمذی حکمت باطن علم است و هر علمی حکمتی متناسب با خود دارد. وی برپایه تفکیک دوگانه‌اش از علوم به علم تدبیر و علم صفات الهی چنین می‌گوید که حکمت علم تدبیر، شناخت عوالم فرشتگان و خدا و درنهایت خداپرستی است؛ هم‌چنان‌که غایت حکمت علم صفات الهی نیز که وی آن را حکمت علیا یا حکمة الحکمه می‌نامد شناخت نحوه تصرف در عالم است. وی می‌افزاید سالکان طریق انبیاء به چنین علمی دست پیدا می‌کنند (همو، *الامثال*، ۹۵).

ظاهراً در توضیح همین حکمت علیاست که برخی صوفیان متأخرتر می‌افزایند که هر منزل و مقام عرفانی — اعم از مرتبه زاهدان، صدیقان و عارفان — حکمت مخصوص به خود را دارد (ابوطالب مکی، *علم القلوب*، ۳۶). به هر روی، این حکمت علیا هرچه باشد علمی از جنس علوم انبیاء و بسا که عین همان وحی و نبوت است و حکیمان خلف انبیاء یعنی جانشینان یا پیروان راه ایشان اند. بعد از نبوت کسی نمی‌تواند به مقامی در آن حد برسد؛ مگر آن‌که به حکمت راه جوید (سلمی، *طبقات الصوفیه*، ۱۸۲). شاید همین شباهت مقام حکیم و نبی سبب می‌شود که ابو عبدالرحمان سلمی (درگذشته ۴۱۲ق) با استناد به این‌که پیامبر (ص) مأمور به موعظه نیکو بود (نحل/ ۱۲۵) صوفی طالب حکمت را نیز در مقامات نهایی سلوک مأمور به دعوت به خدا و سنت بداند (سلمی، *مناهج العارفين*، ۱۵۵/۲).

اساساً دعوت خود پیامبران (ع) به وسیله حکمت هم از خدا، با خدا و به سوی خدا صورت می‌گیرد (همو، *حقائق التفسیر*، ۳۸/۱). البته، هم‌چنان‌که مؤمنان مراتبی دارند این دعوت الهی هم سطوحی دارد. دعوت با موعظه حسنه را که همراه با یادکرد بهشت و دوزخ است صالحان و نیکوکاران اجابت می‌کنند؛ اما دعوت از طریق حکمت را — که با اعطاء انوار، لویح قرب، معرفت ناب و اشاره توحید صورت می‌گیرد — مقربان اجابت می‌کنند (سهروردی، *عوارف*

المعارف، ۵۲/۱).

در فضای رواج همین بینش‌هاست که روزبهان بقلی شیرازی (درگذشته ۶۰۶ ق) حکمت را پی‌بردن به لطائف وحی، بطون حقائق افعال الهی، و علم به احکام عبودیت و آثار ربوبیت می‌داند که به شکلی خاص بر دل اولیاء الهام می‌شود (روزبهان بقلی، *عرائس البیان*، ۳/ ۱۸۹)؛ یا نجم‌الدین کبری (مقتول در ۶۱۸ ق) با استناد به روایت نبوی «أوتیت القرآن وما یعدله»، حکمت را معادل و عین حقائق قرآن تفسیر می‌کند. گویی از نظر وی همان‌گونه که قرآن محصول وحی است، حکمت و فهم آن نیز هم‌چون موهبت الهی بر قلب انبیاء و اولیاء الهام می‌شود (نجم‌الدین کبری، *التاویلات*، ۳۵۹/۱).

برهمن پایه ابن عربی (درگذشته ۶۳۸ ق) حکمت را مقامی در سلوک معنوی می‌شناساند که صاحب آن علمی محکم و متقن به معلومی خاص حاصل کرده است (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ۲/ ۲۶۹). حکمت ارثی باطنی است که همه انبیاء و اولیاء خدا از پیامبر (ص) - یا به تعبیر خود وی، حقیقت محمدیه - به ارث برده‌اند (همو، *فصوص الحکم*، ۴۷/۱، ۳/۲).

چنین حکمتی از حیث نحوه ابراز آن دو گونه است: حکمت گفتاری، و حکمت ناگفته. حکمت گفتاری همان علوم شریعت و طریقت است؛ اما حکمت ناگفتنی اسرار حقائق است که به هیچ‌کس نتوان گفت؛ زیرا فهم آن، چه برای عامه مردم چه برای علماء، چنان‌که شایسته است مقدور نیست یا حتی دانستن این اسرار ممکن است موجب هلاکت یا گم‌راهی گردد (ابن عربی، *فصوص الحکم*، ۱/ ۱۸۸). به هر حال، حکمت از هرکدام از این دو نوع که باشد، صرفاً وقتی نصیب فرد می‌شود که خدا به او فهم کثیری از تفصیل وجوه و معانی کلام‌الله عطاء کند. به بیان دیگر، دریافت حکمت و خیر کثیر به شمار وجوهی بستگی دارد که صاحب‌فهم از کلام خدا دریابد (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ۴/ ۲۵).

باین حال، تا حدودی غریب است که از میان صوفیه متأخرتر، عبدالرزاق کاشانی (درگذشته ۷۳۶ ق) تعریفی از حکمت باز می‌نماید که بیش‌تر به تعریف فیلسوفان شبیه است. بر پایه تعریف وی حکمت سه چیز است: ۱) علم به حقائق اشیاء و دانستن اوصاف و خواص و احکام آن‌هاست، چنان‌که هستند؛ ۲) علم به ارتباط اسباب و مسببات و اسرار انضباط و هماهنگی میان موجودات؛

۳) عمل به مقتضای این آگاهی‌ها (کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، ۱/ ۲۲).

۳-۲) متکلمان

حکمت به مثابه وصفی برای افعال الهی در مباحث مختلف کلامی به بحث گذاشته می‌شود؛ مباحثی هم‌چون علم الهی، غایت افعال الهی، حسن افعال خدا، بعثت و عصمت انبیاء، معاد، جبر و اختیار، و نفی اضلال. متکلمان چنین می‌گویند که خدا حکیم است و از این‌رو هرچند قادر به فعل قبیح است، به واسطه حکمتش فعل قبیح از او صادر نمی‌شود (حمصی، المنقذ من التقليد، ۱۵۹؛ محقق حلی، المسلك، ۸۸).

حکمت از نگاه ایشان به معنای علم تام و فعل تام و مستحکم است (زنوزی، لمعات الهیه، ۴۵۴). بر پایه همین درک، حکمت یا نظری است و معرفت به برترین معلومات را دربر می‌گیرد؛ یا عملی است که به معنای انجام فعل در نهایت اتقان، استواری و کمال است (فخررازی، لوامع البینات، ۲۸۰؛ علامه حلی، کشف المراد، ۳۰۰).

چنین وصفی به طبع برای خدا ثابت است (نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، ۱۹۱)؛ به این معنا که همه افعال الهی بر مبنای قضا و قدر الهی و به اقتضای حکمت او برخوردار از حسن و مصلحت است؛ زیرا خدا حکیم است و فعل قبیح انجام نمی‌دهد و افعالش در نهایت استواری و پیراسته از بی‌هودگی است (نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، ۱۹۸). پس باید هرآنچه از افعال خدا که برای ما مخفی است به افعالی که وجه آن برای ما آشکار و روشن است منضم و ملحق کنیم تا منطبق بر حکمت الهی درک شوند (طوسی، الاقتصاد، ۱۹؛ ابوالمجد حلبی، اشارة السبق، ۲۱؛ علامه حلی، نهج الحق، ۸۹).

۳. تأثیر تنوع برداشت‌ها در تفاسیر

مفسران قرآن در ادوار تاریخی مختلف به میزان‌های مختلفی از علوم اسلامی یادشده تأثیر پذیرفته‌اند. آن‌ها بسته به میزان این تأثیرپذیری آراء مختلفی در توضیح هریک از کاربردهای قرآنی حکمت بازنموده‌اند. آشکارا می‌توان دید که تفسیرها از این مفهوم در آیات قرآن پیش از توسعه علوم اسلامی و پس از آن‌ها متفاوت است؛ هم‌چنان‌که پس از توسعه علوم اسلامی نیز

مفسران هریک بسته به گرایش علمی خود به یکی از این نظام‌های علمی، آرائی متفاوت با گراندگان به دیگر نظام‌ها ابراز نموده‌اند. اکنون بنا نیست که سیر تحول تدریجی آراء مفسران بازنموده شود. صرفاً می‌خواهیم با مطالعه موردی مقاطعی در تاریخ تفسیر پیوند میان آراء مفسران در تفسیر حکمت با درک‌های حاصل از توسعه علوم اسلامی را بازنماییم.

۱-۳) مفسران متقدم

از ابن مسعود صحابی (درگذشته ۳۳ق) نقل شده که مراد از حکمت در «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ...» (بقره/ ۲۶۹) قرآن است (زجاج، معانی القرآن، ۱/ ۳۵۱). صحابی دیگر ابن عباس (درگذشته ۶۸ق) با تفسیری دقیق‌تر، حکمت را علم به قرآن می‌شناساند؛ علمی که شناخت ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، مقدم و مؤخر، حلال و حرام و مانند آن را دربر می‌گیرد (طبری، جامع البیان، ۵/ ۵۷۶). یک نسل بعد، شاگرد وی مُجاهد بن جَبْرِ (درگذشته ۱۰۴ق) با تفسیری مشابه از مفهوم حکمت، تفقه یا فهم عمیق قرآن را راه دست‌یابی به حکمت می‌نمایاند و حکمت اعطائی به لقمان را نیز فقه، عقل، صحت و استحکام گفتار می‌داند (مجاهد بن جبر، التفسیر، ۲۴۵، ۵۴۱).

بیان‌هایی کمابیش مشابه از امامان شیعه (ع) روایت شده است. برای نمونه، از امام باقر (ع) روایت شده که برخورداری از حکمت خود را در صحت گفتار و کردار جلوه‌گر می‌کند و این همان چیزی است که اگر به فردی داده شود خیر کثیر نصیب او شده است (طبری، جامع البیان، ۵/ ۵۷۶). نیز، روایت کرده‌اند امام باقر (ع) فرمودند حکمت همان اطاعت و فرمان‌بری از خدا، معرفت امام و اجتناب از گناهان کبیره است (برقی، المحاسن، ۱/ ۱۴۸). امام صادق (ع) نیز حکمت را شناخت و فهم دین معنا کرده، و حکیم را همان فرد متفقه در دین شناسانده‌اند (عیاشی، التفسیر، ۱/ ۱۵۱).

هم‌سو با همین دیدگاه‌ها، مقاتل بن سلیمان (درگذشته ۱۵۰ق) در تفسیر «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره/ ۲۶۹) حکمت را «علم القرآن والفقهِ فيه» می‌شناساند (مقاتل، تفسیر، ۱/ ۲۲۳). در بحث از دیگر آیات نیز حکمت را مترادف با موعظه (همان، ۱/ ۱۹۶)، علم و فهم (همان، ۳/ ۴۳۴، ۲/ ۶۲۲)، نبوت (همان، ۱/ ۳۸۰)، زبور

(همان، ۲۱۱/۱) و قرآن (همان، ۴۹۴/۲) می‌انگارد.

باین حال، به نظر می‌رسد از نیمه دوم سده ۲ق به تدریج با تحول درک‌ها از حکمت، درک‌ها از کاربردهای قرآنی حکمت نیز قدری متفاوت می‌شود؛ چنان‌که امام کاظم (ع) – درگذشته ۱۸۳ق – مراد از حکمت اعطائی به لقمان را قوه فهم و تعقل می‌شناساند (کلینی، الکافی، ۱۶/۱). تأکید بر مؤلفه معنایی تعقل البته به اشکال خفیف‌تری در آراء یادشده مفسران پیشین هم دیده می‌شود؛ ولی به نظر می‌رسد از این دوران تأکیدها بر آن در مقام تعریف حکمت به تدریج بیش‌تر شده است. به نظر می‌رسد شروع چنین جریانی با زید بن اسلم (درگذشته ۱۳۶ق) فقیه مشهور مدینه در عصر تابعین باشد که ظاهراً برای نخستین بار حکمت را به عقل معنا کرده است (تستری، التفسیر، ۴۳).

۲-۳) مفسران سده‌های بعد

در مرور آراء مفسران سده‌های میانه می‌توان استمرار همان بینش‌های پیشین را دید. خاصه مفسرانی که به اقوال صحابه و تابعین هم‌چون مآثورات دینی می‌نگرند و خود را ملزم به تبعیت از بینش‌های بازتابیده در آن‌ها می‌دانند همان اقوال را در آثار خود باز می‌تابانند (برای نمونه، بنگرید به: ابوليث سمرقندی، التفسیر، ۱/ ۲۰۴؛ طوسی، التبیان، ۲/ ۳۴۸). باین حال، کمابیش می‌توان در آراء مفسران این دوره هم‌راه با نقل سخنان پیشینیان اشاره به معناهای جدیدتری نیز یافت؛ معنایی که غالباً با توسعه معانی پیشین پدید آورده شده‌اند.

برای نمونه، سهل تستری (درگذشته ۲۸۳ق) – پس از یادکرد آراء مختلف پیشینیان درباره حکمت – خود چنین جمع‌بندی می‌کند که حکمت به معنای مجموعه دانش‌هاست. وی سپس برپایه این اعتقاد که مجموع دانش‌ها را در سنت نبوی می‌توان یافت حکمت را معادل با سنت می‌گیرد (سهل تستری، التفسیر، ۴۳). از نگاه زمخشری (درگذشته ۵۳۸ق) نیز حکمت به معنای مطلق علم و عمل به آن است (زمخشری، الکشاف، ۱/ ۳۱۶). طبرسی (درگذشته ۵۴۸ق) نیز، پس از بررسی آراء مختلف مفسران در این‌باره چنین نتیجه می‌گیرد که وجه جمع میان معانی مختلفی که برای حکمت برشمرده‌اند علمی است که منفعتی بزرگ داشته باشد (طبرسی، مجمع البیان، ۲/ ۱۹۴، ۱/ ۸۰). حبیب تفسیری (درگذشته حدود ۵۸۵ق) نیز پس از

یادکرد معانی بازتابیده در آثار مفسران کهن برای حکمت، یک معنای آن را نیز مطلق علم و فهم باز می‌نماید (تفلیسی، *وجوه قرآن*، ۸۰-۸۱).

فخررازی (درگذشته ۶۰۶ق) نیز مراد از حکمت را علم و فعل صواب می‌شناساند و می‌گوید همهٔ وجوه معنایی چهارگانه‌ای که قداما برای معنای حکمت برشمرده‌اند در این معنا جمع‌شدنی است (فخررازی، *التفسیر الکبیر*، ۵۸/۷). همین درک بعدها در تفسیر سیوطی هم بازتاب می‌یابد. وی حکمت را علم سودمندی می‌شناساند که به عمل بینجامد و به سعادت ابدی ختم شود (سیوطی، *التفسیر*، ۶۰). فیض کاشانی (درگذشته ۱۰۹۱ق) هم که خود مفسری با گرایش اخباری و در عین حال گراینده به فلسفه و تصوف است پس از مرور روایات شیعی دربارهٔ معنای حکمت چنین نتیجه می‌گیرد که وجه جمع همهٔ این معانی علم و عمل استوار است (فیض کاشانی، *التفسیر الاصفی*، ۱۲۸/۱).

همین تفسیرها تا دوران معاصر استمرار می‌یابد. برای نمونه، طباطبایی حکمت را نوعی معرفت مُتَقَن به قضایای مطابق با واقع می‌شناساند که در آن هیچ خللی راه نیابد. به نظر او این قضایا خواه معارف دینی باشند یا گزاره‌هایی که انسان به حکم فطرت می‌داند یا حقائق عالم طبیعت که بر او کشف می‌شوند، همگی در این وجه اشتراک دارند که علم به آن‌ها متضمن سعادت انسان است (طباطبایی، *المیزان*، ۲/۲۹۵؛ نیز، بنگرید به: مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۲/۳۴۱).

با این حال، ملاصدرا (درگذشته ۱۰۶۷ق) در تفسیر خود از آیه ۲۶۹ سوره بقره حکمت را همان چیزی می‌شناساند که فیلسوفان به آن «عقل بسیط» می‌گویند و جز با تجرد از عالم مادی و بدون موهبت اعطائی خدا برای کسی حاصل نمی‌شود (ملاصدرا، *اسرار الآیات*، ۱۴)؛ هم‌چنان که ملاهادی سبزواری (درگذشته ۱۲۸۹ق) نیز آشکارا حکمت عطیهٔ الهی به انسان هم‌چون خیر کثیر را با آگاهی‌های فلسفی مترادف می‌گیرد (سبزواری، *شرح الاسماء الحسنی*، ۲/۱۱۳).

۲-۳) تأملات

به نظر می‌رسد غالب مفسران اصراری نداشته‌اند که میان همهٔ معناهای مذکور برای

حکمت در روایات و سنت تفسیری با فرضیات خودشان درباره معنای این تعبیر وجه جمعی بیابند. براین پایه، نمی‌توان دریافت که اگر حکمت — چنان‌که در قرآن، برخی روایات و اقوال فیلسوفان مسلمان یاد می‌شود — نوعی دانش الهامی است اکتساب آن چه معنایی دارد و چرا باید علم اخلاق را حکمت عملی بشناسند. اگر حکمت چیزی است که مؤمنان به آن به لطف خدا دست پیدا می‌کنند و موهبتی الهامی است، اکتساب آن از کافران و منافقان — که در برخی روایات یاد شده است — چه معنایی دارد؟

از آن سو، اگر حکمت نوعی آگاهی استوار و اعم از دانش‌های مختلف نافع و متقن است چرا چنین دانشی در روایات اسلامی با ریاضت قابل حصول دانسته شده است؟ در این البته تردیدی نیست که تحمل ریاضت کوشش برای رهایی از وسوسه‌های نفسانی می‌تواند به اشخاص نگاه عینی‌تری به مسائل ببخشد؛ اما نفس تحمل ریاضت به‌تنهایی موجب دستیابی به دانش از انواعی که برای ما مشهور است نخواهد شد؛ مگر آن‌که گفته شود مراد از حکمتی که بر پایه روایات با ریاضت حاصل می‌شود چیزی از جنس علوم اکتسابی نیست و این البته با این‌که حکمت یک دانش موهبتی باشد، چنان‌که در روایات از آن سخن رفته، سازگارتر است. با این حال، این به نوبه خود ابهام جدیدی ایجاد می‌کند که نسبت میان حکمت با علوم آموختنی و اکتسابی چیست.

مسئله بعدی که بی‌پاسخ مانده نسبت حکمت با عقل است. معمولاً عقل در دوران معاصر به معنای قوه عاقله‌ای فرض می‌شود که انسان‌ها به طور فطری از آن کمابیش برخوردار اند و می‌توانند با بهره‌جویی از آن ارزش امور مختلف را از حیث میزان تطابق با واقعیات و اعتباریات بسنجند. این سؤال جای پرسش جدی دارد که آیا در سده ۲۰ ق وقتی برای نخستین بار زید بن اسلم و دیگر معاصران وی حکمت را با عقل برابر نهادند آیا چنین معنایی را در نظر داشتند؟ آیا اگر حکمت چنان‌که ایشان گفتند عیناً همان عقل بود، چه دلیلی داشت که در زبان عربی دو تعبیر برای این معنا استعمال شود؛ و اگر مرزی میان معنای این دو واژه بود، کدام بود؟

نتیجه

می‌توانیم به اختصار تصویری هرچند مبهم از سیر تحول آراء درباره معنای حکمت بازنماییم. ظاهراً در سده نخست هجری — عصر صحابه و تابعین — حکمت آگاهی‌ای است که خدا خودش دارد و بخشی از آن را به انسان‌ها نیز می‌دهد، مقدار اندک‌ش به همه داده شده است و افراد با ریاضت به آن می‌رسند، وقتی به انسانی داده شد بقیه می‌توانند از او اکتساب کنند و فردی که صاحب آن است می‌تواند با شعر و دیگر رسانه‌ها نیز آن را به دیگران منتقل کند. ضمناً، حکمت چیزی است که با عقل نسبتی دارد: با بهره‌جویی از حکمت‌ها می‌توان معقول‌تر اندیشید و ضمناً با بهره‌جویی از عقل نیز می‌توان حکمت‌ها را بهتر فهمید.

به تدریج در سده ۲ق، احتمالاً متأثر از گفتار زید بن اسلم، حکمت با عقل منطبق شناخته می‌شود. این که عقل در گفتار زید بن اسلم و معاصرانش به چه معنا می‌تواند باشد البته جای سؤال دارد. به هر حال چند سده بعد این رأی تفسیری چنین فهمیده می‌شود که حکمت بر عقل یعنی همان قوه‌ای ذهنی دلالت دارد که می‌تواند موجب آگاهی و عملی استوار بشود. هرگاه چنین باشد باید گفت به نظر می‌رسد با روی‌داد تحولی در معنای عقل، معنایی جدید و مباین برای حکمت نیز شکل گرفته، و حکمت که نوعی معلوم بود اکنون بر نوعی قوه ذهنی برای دستیابی به معلومات حمل شده است.

باین همه مرور سیر تحول تدریجی آراء درباره حکمت اجازه نمی‌دهد چنین احتمالی را جدی تلقی کنیم. در سده ۳ق از یک سو حکیم ترمذی و از دیگر سو فارابی دو معنای جدید برای حکمت باز می‌نمایند که البته هر دو بر پایه تفسیر همان سنت‌های فکری سده ۱ق بنا شده‌اند یا دست‌کم با آن‌ها کاملاً انطباق دارند؛ گرچه از این دو یکی — فارابی — میراث‌دار حکمت یونانیان، و دیگری — حکیم ترمذی — میراث‌دار حکمت ایرانیان باستان است. این می‌تواند ما را متقاعد کند که در فهم معنای تعبیر «عقل» در سخن زید بن اسلم و معاصرانش باید به احتیاط سخن گفت و حتی چه بسا بتوان مراد وی از عقل را با همین حکمت باستانی ایران و یونان منطبق دانست.

باری، حکیم ترمذی حکمت را علم ذوقی بخصوصی برای شناخت هستی می‌داند که پس از ریاضت با تأویل متون دینی حاصل می‌شود. فارابی نیز حکمت را علم عقلانی بخصوصی برای شناخت هستی می‌داند که با استدلال حاصل می‌شود؛ یعنی چیزی که نه خود دانش فلسفه، بل که دستاورد آن است. از سده ۴ق به بعد نیز به نظر می‌رسد حکمت باز توسعه معنایی یافته، و بر هرگونه آگاهی از حقائق مهم هستی با بهره‌جویی از معلومات و عقل و البته در اثر لطف الهی اطلاق شده است.

به نظر می‌رسد همه معانی یادشده در تفاسیر اسلامی بروز یافته‌اند. ظاهراً مفسران با گرایش‌های فکری مختلف خود هیچ مشکلی در این ندیده‌اند که حکمت را نه حاکی از معنایی واحد، بل که در هر بافتی به معنایی بشناسند و درنهایت به این وجه جمع میان معانی برسند که حکمت علمی است که باید خدا به افراد عطاء کند؛ یعنی به توضیحی کاملاً مبهم که بر مصادیق بسیاری قابل حمل است و عملاً چیزی فراتر از آنچه مستقیم از خود قرآن و مصداقیابی‌ها برای حکمت در روایات اسلامی می‌توان دریافت به آگاهی‌های ما درباره مفهوم حکمت نمی‌افزاید.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم*، قم، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۳- آهنگر، محمدحسن و دیگران، «واژه حکمت در قرآن کریم»، اولین کنگره بین‌المللی حکمت ناب، اردبیل، ۱۳۹۴ش.
- ۴- ابن ابی‌المجد حلبی، علی بن حسن، *اشارة السبق*، به کوشش ابراهیم بهادری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۴ق.
- ۵- ابن ابی‌شبهه، عبدالله، *المصنف*، به کوشش کمال یوسف حوت، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۰۹ق.
- ۶- ابن بابویه، محمد بن علی، *عیون اخبار الرضا (ع)*، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م.
- ۷- ابن رشد، محمد بن احمد، *تفسیر ما بعد الطبیعه*، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ش.
- ۸- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *عیون الحکمه*، ضمن *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
- ۹- ابن شعبه، حسن بن علی، *تحف العقول*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۳ش.
- ۱۰- ابن عبدالرّه، احمد بن محمد، *العقد الفرید*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۴ق.
- ۱۱- ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- ۱۲- ابن عربی، محمد بن علی، *فصوص الحکم*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م.
- ۱۳- ابن عطاء، احمد، *التفسیر*، ضمن *مجموعه آثار سلمی*، به کوشش پل نوپا، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ش.
- ۱۴- ابن فارس، احمد، *مقایس اللغه*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
- ۱۵- ابن ماجه، محمد بن یزید، *السنن*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.

- ۱۶- ابن مُسکویه، احمد بن محمد، *تهذیب الاخلاق*، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة.
- ۱۷- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- ۱۸- ابوطالب مکی، محمد بن علی، *علم القلوب*، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
- ۱۹- ابوليث سمرقندی، نصر بن محمد، *التفسیر*، به کوشش محمود مطرجی، بیروت، دارالفکر.
- ۲۰- احمد بن حنبل، *المسند*، بیروت، دارصادر.
- ۲۱- امانی، رضا و دیگران، «معناشناسی واژه حکمت در قرآن کریم با تکیه بر نظریه حوزه‌های معنایی»، نخستین همایش ملی واژه‌پژوهی در علوم اسلامی، گروه الهیات دانشگاه یاسوج، ۱۳۹۵ش.
- ۲۲- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الصحيح*، بیروت، دار طوق النجات، ۱۴۲۲ق.
- ۲۳- برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، به کوشش سیدجلال‌الدین حسینی، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۰ق/۱۳۳۰ش.
- ۲۴- برنجکار، رضا، «مفهوم حکمت در قرآن و حدیث»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۹ش.
- ۲۵- بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م.
- ۲۶- پیروفر، سهیلا و شریعتی، فهمیه، «تحول معنایی واژه حکمت در حوزه‌های مختلف اسلامی»، *سراج منیر*، شماره ۷، تابستان ۱۳۹۱ش.
- ۲۷- ترمذی، محمد بن عیسی، *السنن*، به کوشش احمد محمد شاکر و دیگران، قاهره، مطبعة الحلبي، ۱۳۹۵ق.
- ۲۸- تستری، سهل بن عبدالله، *التفسیر*، به کوشش محمد باسل عیون سود، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳ق.
- ۲۹- تفلیسی، حُبیش بن ابراهیم، *وجوه قرآن*، به کوشش مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ش.

- ۳۰- جاحظ، عمرو بن بحر، *الرسائل*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، مكتبة الخانجي، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م.
- ۳۱- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
- ۳۲- حسینی زاده، سیدعلی و خدمتی، ابوطالب، «روش حکمت آموزی در قرآن کریم»، تربیت اسلامی، شماره ۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ش.
- ۳۳- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *اثبات العلیل*، به کوشش عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
- ۳۴- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *الامثال من الكتاب والسنة*، به کوشش سید جمیلی، بیروت، دار ابن زیدون.
- ۳۵- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *ختم الاولیاء*، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، معهد الآداب الشرقیه، ۱۴۲۲ق.
- ۳۶- حکیم ترمذی، محمد بن علی، *غور الامور*، به کوشش احمد عبدالرحیم سایح و احمد عبده عوض، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۲ق.
- ۳۷- حمصی رازی، محمود بن علی، *المنقذ من التقليد*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ق.
- ۳۸- خلیل بن احمد، *کتاب العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرابی، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۸۰م.
- ۳۹- دارمی، عبدالله بن عبدالرحمان، *السنن*، دمشق، المطبعة الحديثه، ۱۳۴۹ق.
- ۴۰- دهقان، علی و دیگران، «پی جویی مؤلفه‌های مفهوم جهانی حکمت در مفهوم قرآنی آن»، *کتاب قییم*، شماره ۱۸، تابستان ۱۳۹۷ش.
- ۴۱- دیلمی، حسن بن محمد، *ارشاد القلوب*، قم، شریف رضی، ۱۳۷۴ش.
- ۴۲- دیلمی، حسن بن محمد، *اعلام الدین*، قم، آل البيت، ۱۴۰۸ق.
- ۴۳- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، به کوشش ندیم مرعشلی، قاهره، دارالکاتب العربی، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م.
- ۴۴- رضایی، غزاله و همکاران، «هم‌نشینی حکمت و کتاب در قرآن و زایش مفهومی نو»،

- پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۹ش.
- ۴۵- روزبهان بقلی، محمد بن ابی نصر، *عرائس البیان*، به کوشش احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۸م.
- ۴۶- زجاج، ابراهیم بن سری، *معانی القرآن و اعرابه*، به کوشش عبدالجلیل عبده شلبی، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۸ق.
- ۴۷- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۴۸- زوزی، عبدالله بن بیرمقلی، *لمعات الهیه*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ش.
- ۴۹- سجستانی، محمد بن عزیر، *غریب القرآن*، به کوشش محمد ادیب عبدالواحد جمران، دمشق، دار ابن قتیبه، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م.
- ۵۰- سلمی، محمد بن حسین، *حقائق التفسیر*، ضمن *مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی*، به کوشش نصرالله پورجوادی و محمد سوری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ش.
- ۵۱- سلمی، محمد بن حسین، *طبقات الصوفیه*، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م.
- ۵۲- سلمی، محمد بن حسین، *مناهج العارفين*، ضمن *مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی*، به کوشش نصرالله پورجوادی و محمد سوری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ش.
- ۵۳- سهروردی، عمر بن محمد، *عوارف المعارف*، به کوشش توفیق علی وهبه و احمد عبدالرحیم سایح، قاهره، مکتبه الثقافة الدینی، ۱۴۲۷ق/۲۰۰۶م.
- ۵۴- شهروردی، یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات*، به کوشش هانزی کربن و دیگران، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۷۲ش.
- ۵۵- سیدمرتضی، علی بن طاهر، *الرسائل*، به کوشش احمد حسینی، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
- ۵۶- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *التفسیر، تفسیر الجلالین*، قاهره، دارالحدیث.
- ۵۷- شهرزوری، محمد بن محمود، *رسائل الشجرة الالهیه*، به کوشش نجف‌قلی حبیبی،

- تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ ش.
- ۵۸- صادقان، الهام، *معناشناسی حکمت در قرآن و روایت*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز، ۱۳۹۲ ش.
- ۵۹- صفّار قُمّی، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات*، به کوشش حسن کوجه‌باغی، تهران، اعلمی، ۱۳۶۲ ش.
- ۶۰- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ ق.
- ۶۱- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۵ ق.
- ۶۲- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، به کوشش عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، قاهره، دار هجر، ۱۴۲۲ ق.
- ۶۳- طریحی، فخرالدین بن محمدعلی، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۲ ش.
- ۶۴- طوسی، محمد بن حسن، *الاقتصاد*، تهران، کتاب‌خانه مسجد جامع چهل‌ستون، ۱۴۰۰ ق.
- ۶۵- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، دار احیاء التراث، ۱۳۸۳ ق.
- ۶۶- عبدالباقی، محمد فؤاد، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن*، قاهره، دارالفکر، ۱۳۶۴ ق.
- ۶۷- علامه‌حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ ق.
- ۶۸- علامه‌حلی، حسن بن یوسف، *نهج الحق*، به کوشش سیدرضا صدر، قم، هجرت، ۱۴۲۱ ق.
- ۶۹- عیاشی، محمد بن مسعود، *التفسیر*، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۰ ق.
- ۷۰- فارابی، محمد بن محمد، *المنطقیات*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتاب‌خانه مرعشی.
- ۷۱- فارابی، محمد بن محمد، *تحصیل السعاده*، ضمن *الاعمال الفلسفیه للفارابی*، به کوشش جعفر آل‌یاسین، بیروت، دارالمناهل، ۱۴۱۳ ق.
- ۷۲- فخررازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۷۳- فخررازی، محمد بن عمر، *لوامع البینات*، به کوشش طه عبدالرئوف سعد، قاهره، مکتبه

- الکلیات الازهریه، ۱۳۹۶ق.
- ۷۴- فیض کاشانی، محمد محسن بن مرتضی، *التفسیر الاصفی*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۸ق.
- ۷۵- قیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، بیروت، المكتبة العلمیه، ۱۴۰۵ق.
- ۷۶- قاضی قضاعی، محمد بن سلامه، *مسند الشهاب*، به کوشش حمدی عبدالمجید سلفی، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۷ق.
- ۷۷- کاشانی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین، *اصطلاحات الصوفیه*، به کوشش عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ۷۸- کراجکی، محمد بن علی، *کنز الفوائد*، چاپ سنگی، افست قم، مصطفوی، ۱۳۶۹ش.
- ۷۹- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، اسلامی، ۱۳۶۵ش.
- ۸۰- کندی، یعقوب بن اسحاق، *الرسائل الفلسفیه*، به کوشش محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۵۰م.
- ۸۱- گلی، حسین، «مفهوم‌شناسی توصیفی واژه حکمت با تاکید بر شبکه معنایی در قرآن کریم و روایات معصومین (ع)»، *مطالعات ادبی متون اسلامی*، سال سوم، شماره ۱، خرداد ۱۳۹۷ش.
- ۸۲- مجاهد بن جبر، *التفسیر*، به کوشش محمد عبدالسلام ابوالنیل، قاهره، دارالفکر الاسلامی الحدیثه، ۱۴۱۰ق.
- ۸۳- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- ۸۴- محقق حلی، جعفر بن حسن، *المسلك*، به کوشش رضا استادی، مشهد، مرکز پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۲۱ق/۱۳۷۹ش.
- ۸۵- محمدی مزرعه‌شاهی، مجتبی، «حکمت و جایگاه آن در قرآن»، *مجموعه مقالات اولین کنگره بین‌المللی حکمت ناب*، اردبیل، ۱۳۹۴ش.
- ۸۶- مسلم بن حجاج، *الصحيح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

- ۸۷- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
- ۸۸- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۴ش.
- ۸۹- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، به کوشش محمد خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۴۰۲ق.
- ۹۰- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *الاستفصار الاربعه*، به کوشش اسماعیل بن محمد سمیع و دیگران، قم، مصطفوی، ۱۳۶۸ش.
- ۹۱- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *المظاهر الالهیه*، به کوشش محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ش.
- ۹۲- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش محمد خواجهی، قم، بیدار، ۱۳۶۶ش.
- ۹۳- مهروش، فرهنگ، «مبانی نظریه تفسیری حکیم ترمذی»، پژوهش‌های زبانی و ادبی در آسیای مرکزی، سال ۱۷، شماره ۴۶، بهار و تابستان ۱۳۹۵ش.
- ۹۴- مؤیدی، سعدی و شریفی، عنایت‌الله، «مفهوم‌شناسی واژه حکمت و جمال و رابطه آن دو از نظر قرآن»، *معارف قرآنی*، شماره ۲۰، بهار ۱۳۹۴ش.
- ۹۵- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر، *التأویلات*، به کوشش احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۹م.
- ۹۶- نراقی، محمد مهدی بن ابی‌ذر، *جامع السعادات*، به کوشش سید محمد کلانتر، نجف، دارالنعمان.
- ۹۷- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *اخلاق ناصری*، تهران، اسلامیه، ۱۴۱۳ق.
- ۹۸- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *تجرید الاعتقاد*، به کوشش محمد جواد حسینی جلالی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
- ۹۹- *نهج البلاغه*، گردآوری شریف رضی، قم، نشتا، ۱۳۸۹ش.
- ۱۰۰- ورام بن ابی‌فراس، *تنبيه الخواطر*، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۸ش.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*.
2. 'ĀbdulBāqī, Muḥammad Fu'ād, *Al-Mu'jam al-Mofaḥras li Alfāz al-Qur'an*, Cairo, Dār al-Fīkr, 1364 AH.
3. Abū al-Layth al-Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dar al-Fīkr.
4. Abū Ṭālib al-Makkī, Muḥammad b. 'Alī, *Ilm al-Qulūb*, ed. 'Abdulqādir Aḥmad 'Aṭā, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1424 AH.
5. Āhangar, Moḥammad Ḥasan et al, "Wisdom in the Holy *Qur'an*", *The First International Congress of Pure Wisdom*, Ardabil, 1394 SAH.
6. Aḥmad b. Ḥanbal, *Al-Mūsnaḍ*, Beirut, Dār Ṣādir.
7. Al-'Allāma al-Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf, *Kashf al-Murād*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1413 AH.
8. Al-'Allāma al-Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf, *Nabj al-Ḥaq*, ed. Sayyed Reḍā Ṣadr, Qom, Dār Al-Hijra, 1421 AH.
9. Al-Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
10. Al-Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Sbarḥ Asmā' al-Ḥusnā*, Cairo, Maktaba al-Kullīyyāt al-Azharīyya, 1396 AH.
11. Al-Fayḍ al-Kāshānī, Muḥammad Muḥsin b. Murtaḍā, *Al-Tafsīr al-Asfā*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1418 AH.
12. Al-Ḥimṣī al-Rāzī, Maḥmūd b. 'Alī, *Al-Munqidh min al-Taqlīd*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1412 AH.
13. Al-Muḥaqqiq Al-Ḥillī, Ja'far b. Al-Ḥasan, *Al-Maslak*, ed. Reḍā Ostādī, Mashhad, Majma' Al-Buḥūth Al-Islāmīyya, 1421 AH.
14. Al-Qāḍī al-Quḍā'ī, Muḥammad b. Salāma, *Musnad Al-Shibāb*, ed. Ḥamdī b. 'Abd al-Majīd Salafī, Beirut, Al-Risāla Foundation, 1986.
15. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'an*, ed. Nadīm Mar'ashlī, Cairo, Dār al-Kātib Al-'Arabī, 1392 SAH.
16. Al-Ṣaffār al-Qummī, Muḥammad b. Ḥasan, *Baṣā'ir al-Darajāt*, ed. Ḥasan Kūche-Bāghī, Tehran, A'lamī, 1362 SAH.

17. Al-Sayyid al-Murtaḍā, ‘Alī b. Ṭāhir, *Al-Rasā’il*, Qom, Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1405 AH.
18. Amānī, Reḍā et al, “The Semantics of the Word Wisdom in the Holy *Qur’ān* Based on the Theory of Semantic Domains”, *The First National Conference on Word Research in Islamic Sciences*, Yasūj University, 1395 SAH.
19. Āmidī, ‘AbdulWāḥid b. Muḥammad, *Gburar al-Ḥikam*, Qom, Dār al-kitāb al-Islāmī, 1410 AH.
20. ‘Ayyāshī, Mūḥammad b. Mas‘ūd, *Al-Tafsīr*, Tehran, ‘Islāmīyya, 1380 SAH.
21. Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā, *Ansāb al-Asbrāf*, Beirut, Dār al-Fikr, 1996.
22. Barqī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Maḥāsīn*, ed. Jalāl al-Dīn Muḥaddith, Tehran, Islāmīyya, 1370 AH.
23. Berenjkar, Reḍā, “The Concept of *al-Ḥikma* in the *Qur’ān* and Ḥadīth”, *Historical Approaches to Qur’an and Hadith Studies*, No. 4, Winter 1379 SAH.
24. Būkhārī, Mūḥammad b. Ismā‘īl, *Al-Saḥīḥ*, Beirut, Dār Ṭawq al-Najāt, 1422 AH.
25. Dārimī, ‘Abdullāh, *Al-Sunan*, Damascus, Al-Maṭba‘a al-Ḥadītha, 1349 AH.
26. Daylamī, Ḥasan b. Muḥammad, *A‘lām al-Dīn*, Qom, Āl al-Bayt, 1408 AH.
27. Daylamī, Ḥasan b. Muḥammad, *Irsbād al-Qulūb*, Qom, Al-Sharīf al-Raḍī, 1374 SAH.
28. Dehqān, ‘Alī et al, “Tracing Semantic Components of Universal Concept of Wisdom in its Quranic Application”, *Ketāb-e Qayyem*, vol. 18, summer 1397 SAH.
29. Fārābī, Muḥammad b. Muḥammad, , *Al-Manṭiqīyyāt*, ed. Moḥammad Taqī DāneshPazhūh, Qom, Mar‘ashī Library, 1409 AH.
30. Fārābī, Muḥammad b. Muḥammad, *Tabṣīl al-Sa‘āda*, in *Al-A‘māl Al-Falsafīyya li al-Fārābī*, Beirut, Dār Al-Manāhil, 1413 AH.

31. Fayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Miṣbāḥ Al-Munīr*, Beirut, Al-Maktaba al-‘Ilmīyya, 1405 AH.
32. Golī, Ḥoseyn, “Terminology of the Word al-Ḥikma Based on the Verses of Holy Qur’ān and Islamic Ḥadiths”, *Literal Studies of Islamic Texts*, vol. 3, no. 1, June 2018. doi: 10.22081/jrla.2018.50649.1177.
33. Ḥakīm Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Alī, *Al-Amtbāl min al-Kitāb wa al-Sunna*, ed. Sayyid al-Jamīlī, Beirut, Dār Ibn Zaydūn.
34. Ḥakīm Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Alī, *Ghaur al-Umūr*, ed. Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm Sāyih, Cairo, Maktaba al-Thiqāfa al-Dīnīyya, 1422 AH.
35. Ḥakīm Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Alī, *Itbbāt Al-Ḥal Al-Shar‘īyya*, ed. ‘Āshim Ibrāhīm Kayyālī, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1428 AH.
36. Ḥakīm Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Alī, *Kbatm al-Awliyā’*, Beirut, Maḥad al-Ādāb al-Sharqīyya, 1422 AH.
37. ḤoseynīZāde, Sayyed ‘Alī and Khedmatī, AbūṬāleb, “Methods of Learning Wisdom in *Qur’ān*”, *Islamic Education*, vol. 15, winter 1391 SAH.
38. Ibn ‘Abd Rabbih, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Iqd al-Farīd*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1404 AH.
39. Ibn Abī al-Majd al-Ḥalabī, ‘Alī b. Ḥasan, *Ishāra al-Sabq*, Qom, Jamā‘a al-Mudarrisīn, 1414 AH.
40. Ibn Abī Shayba, ‘Abdullāh b. Muḥammad, *Al-Muṣannaf*, Riadh, Maktaba Al-Rushd, 1409 AH.
41. Ibn ‘Arabī, Muḥammad b. ‘Alī, *Al-Futūḥāt al-Mkkīyya*, Beirut, Dār Ṣādir.
42. Ibn ‘Arabī, Muḥammad b. ‘Alī, *Fuṣūs Al-Ḥikam*, Cairo, Dār Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabīyya, 1365 SAH.
43. Ibn ‘Aṭā’, Aḥmad, *Al-Tafsīr, Al-Sulamī’s Corpus*, Tehran, IUP Publication, 1369 SAH.
44. Ibn Bābwayḥ, Muḥammad b. ‘Alī, *‘Uyūn Akbbār al-Riḍā*, Beirut, Al-‘Alamī, 1404 AH. Ibn Rushd, Muḥammad b. Aḥmad, *Tafsīr Mā ba’d al-Ṭabī’a*, Teran, Ḥekmat, 1377 SAH.
45. Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqāyīs al-Lugha*, Beirut, Dār al-Fikr, 1399 AH.

46. Ibn Māja, Muḥammad b. Yazīd, *Al-Sunan*, Cairo, Dār Iḥyā' al-Kutub al-‘Arabīyya.
47. Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, Beirut, Dār Ṣādir, 1414 AH.
48. Ibn Muskawayh, Aḥmad b. Muḥammad, *Tabdīb al-Akblāq*, Cairo, Maktaba al-Thiqāfa al-Dīnīyya.
49. Ibn Rushd, Muḥammad b. Aḥmad, *Tafsīr Māba’d al-Ṭabī’a*, Tehran, Ḥekmat Publication, 1377 SAH.
50. Ibn Shu’ba al-Ḥarrānī, Ḥasan b. ‘Alī, *Tuḥaf al-‘Uqūl*, Qom, Jamā’a al-Mudarrisīn, 1363 SAH.
51. Ibn Sīnā, Ḥusayn b. ‘Abdullāh, *Uyūn al-Ḥikma*, Qom, Bīdār.
52. Jāḥiẓ, ‘Amr b. Baḥr, *Al-Rasā’il*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Cairo, Maktaba al-Khānjī, 1384 AH.
53. Jawharī, Ismā’il b. Ḥammād, *Al-Ṣiḥāḥ*, Beirut, Dār Al-‘Ilm lil Malāyīn, 1407 AH.
54. Karājakī, Muḥammad b. ‘Alī, *Kanz al-Fawā’id*, Qom, Maktaba al-Muṣṭafawī, 1369 SAH.
55. Kāshānī, ‘Abd al-Razzāq b. Jalāl al-Dīn, *Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyya*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1426 AH.
56. Khalīl b. Aḥmad, *Al-Ayn*, ed. Mahdī Makhzūmī and Ibrāhīm Sāmīrrā’ī, Beirut, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1980.
57. Kindī, Ya’qūb b. Ishāq, *Al-Rasā’il al-Falsafīyya*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Hādī Abū Rayda, Cairo, Dar al-Fikr Al-‘Arabī, 1950.
58. Kulaynī, Muḥammad b. Ya’qūb, *Al-Kāfi*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Tehrān, Islāmīyya, 1365 SAH.
59. Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Bīḥār al-Anwār*, Beirut, Al-Wafā Foundation, 1403 AH.
60. Makārem Shīrāzī, Nāṣer, *Tafsīr-e Nemūne*, Tehran, Islāmīyya, 1374 SAH.
61. Mehrvash, Farhang, “The Foundations of Ḥakīm Tirmidhī's Exegetical Thought”, *Journal of Culture, Literacy and Linguistic Researches in Central Asia*, vol. 17, no. 46, 2017.

62. Mo'ayyedī, Sa'dī and Sharīfī, 'Enāyatollāh, "The Concepts of Wisdom and Beauty in the *Qur'ān*", *Quranic Knowledges*, no. 20, spring 1394 SAH.
63. Muḥammadī Mazra'eShāhī, Mojtabā, "Wisdom and its Significance in the *Qur'ān*", *The First International Congress of Pure Wisdom*, Ardabil, 1394 SAH.
64. Mujāhid b. Jabr, *Al-Tafsīr*, ed. Muḥammad 'Abd al-Salām Abū al-Nayl, Cairo, Dār al-Fīkr al-Islāmī al-Ḥadītha, 1989.
65. Mullā Ṣadra, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Al-Asfār al-'Aqliyya al-Arba'a*, Qom, Maktaba Al-Muṣṭafawī, 1368 SAH.
66. Mullā Ṣadra, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Al-Mazābir al-Ilābiyya*, ed. Moḥammad Khāmene'ī, Tehran, Islamic Wisdom of Ṣadra Foundation, 1378 SAH.
67. Mullā Ṣadra, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Asrār al-Āyāt*, ed. Moḥammad Khājavi, Tehran, Iranian Institute of Philisophy, 1402 AH.
68. Mullā Ṣadra, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Qom, Bidār, 1366 SAH.
69. Muqātil b. Sulaymān, *Al-Tafsīr*, ed. 'Abdullāh Maḥmūd Shaḥḥāta, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1423 AH.
70. Muslīm b. Ḥajjāj, *Al-Shaḥīḥ*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Ābd al-Bāqī, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
71. *Nahj al-Balāqa*, gathered by Al-Sharīf al-Raḍī, Qom, Nashtā, 1389 SAH.
72. Najm al-Dīn Kubrā, Aḥmad b. 'Umar, *Al-Ta'wilāt*, ed. Aḥmad Farīd Mazīdī, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 2009.
73. Narāqī, Muḥammad Maḥdī b. Abī Dhar, *Jāmi' al-Sa'ādāt*, ed. Sayyid Muḥammad Kalāntar, Najaf, Dār Al-Nu'mān.
74. Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad b. Muḥammad, *Akblāq-e Nāserī*, Tehran, Islāmīyya, 1413 AH.
75. Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad b. Muḥammad, *Tajrīd al-I'tiqād*, Tehran, Maktab al-'Ilām al-Islāmī, 1407 AH.
76. Pīrūzfar, Soheylā and Sharī'atī, Fahīme, "Semantic Changes of the Word *al-Ḥikma* (Wisdom) in Different Islamic Fields, *Serāj Munīr*, no. 7,

- summer 1391 SAH.
77. Reḡā'ī, Gahzāle et al, "Co-occurrence of the Concepts al-Ḥikma and al-Kitāb in the Quran and the Generation of a New Concept", *Pazbūbesh-Nāme-ye Qur'ān va Ḥadīth*, vol. 26, summer 1399 SAH.
 78. Rūzbihān Baqlī, Muḥammad b. Abī-Naṣr, *Arā'is al-Bayān*, ed. Aḥmad Farīd al-Mazidī, Beirut, Dār Al-Kutub al-'Ilmīyya, 2008.
 79. Ṣādeqīyān, Elhām, *Semantics of Wisdom in Qur'ān and Ḥadīth*, MA thesis, Faculty of Literature and Human Sciences, Shiraz University, 1392 SAH.
 80. Sajjstānī, Muḥammad b. 'Uzayr, *Gharīb al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Adīb 'Abdul-Wāḥid Jamrān, Damascus, Dār Ibn Qutayba, 1416 AH.
 81. Shahrzūrī, Muḥammad b. Maḥmūd, *Rasā'il al-Shajara al-Ilābīyya*, Tehran, Iranian Research Institute of Philosophy, 1383 SAH.
 82. Suhrawardī, 'Umar b. Muḥammad, *Awāriḥ al-Ma'āriḥ*, Cairo, Maktaba al-Thiqāfa Al-Dīnīyya, 2006.
 83. Suhrawardī, Yaḥya b. al-Ḥabash, *The Corpus*, Tehran, Institute of Cultural Studies and Research in Ministry of Culture and Higher Education, 1372 SAH.
 84. Sulamī, Muḥammad b. Ḥusayn, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*, in *Al-Sulamī's Corpus*, Tehran, Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhī, 1369 SAH.
 85. Sulamī, Muḥammad b. Ḥusayn, *Manābij al-'Arifin*, Tehran, Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhī, 1369 SAH.
 86. Sulamī, Muḥammad b. Ḥusayn, *Ṭabaqāt Al-Ṣūfiyya*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1998.
 87. Suyūṭī, 'Abd al-Raḥman b. Abī Bakr, *Tafsīr al-Qur'ān*, in *Tafsīr al-Jalālayn*, Cairo, Dār al-Ḥadīth.
 88. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, ed. 'Abdullāh 'abd al-Muḥsin al-Turkī, Cairo, Dār Hijr, 2001.
 89. Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Makma' al-Bayān*, Beirut, A'lamī, 1415 AH.
 90. Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1374 SAH.

91. Tiflīsī, Ḥubaysh b. Ibrāhīm, *Wujūb-e Qurʿān*, Tehran, Tehran University, 1371 SAH.
92. Tirmidhī, Muḥammad b. ʿIsā, *Al-Jāmiʿ al-Kabīr*, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996.
93. Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn b. Muḥammad ʿAlī, *Majmaʿ al-Baḥrayn*, Tehrān, Mortaḍawī, 1362 SAH.
94. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Iqtiṣād*, Tehrān, ChehelSotūn Central Mosque Library, 1400 AH.
95. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-ʿAmilī, Najaf, Dār Iḥyāʾ al-Turāth, 1964.
96. Tustarī, Sahl b. ʿAbdullāh, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1423 AH.
97. Warrām b. Abī Firās, *Tanbīh Al-Khawātir*, Tehran, Islāmīyya, 1368 SAH.
98. Zajjāj, Ibrāhīm b. al-Sarī, *Maʿānī al-Qurān wa Iʿrābub*, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 1408 AH.
99. Zamakhsharī, Mahmūd b. ʿŪmar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407 AH.
100. Zonūzī, ʿAbdullāh, *Lamaʿāt Ilābiyya*, Tehran, Iranian Research Institute of Philosophy, 1381 SAH.

Was there a Delay in the Revelation of the Ablution Verse? Evaluation of *Qur'an* Commentators' Views on al-Mā'ida 6

Sayyed Mahmud Tayyeb Hoseyni 

Professor of the Qur'anic Studies,
Research Institute of Howza and University, Qom, Iran
(corresponding author: tayyebhoseini@irhu.ac.ir).

Ali Badri 

PhD student of *Qur'an* and Hadith Sciences,
University of Qom, Qom, Iran.



Abstract

One of the important rules of worship that has an inseparable connection with prayer is the rule of ablution. The verse containing the quality of performing ablution, which is called the ablution verse, is found in Sura Mā'ida (verse 6); A sura that was revealed at the end of the life of the Prophet Muḥammad in Medina. We know that prayer was legalized in Mecca. Also, according to some evidence, the Prophet always prayed with ablution from the beginning of his Prophethood. Therefore, it is reasonable to ask why the ruling on ablution for prayer and the quality of performing it was revealed late at the end of the prophethood and in Sūra al-Mā'ida. Commentators have paid less attention to this issue, and have rarely asked why. In the present study, the scattered comments of some commentators are examined and criticized. The hypothesis of this study is that the legislation of ablution was carried out through a non-Qur'anic revelation at the beginning of the Prophet's mission in Mecca; But since some Muslims during the period of Medina did not pay attention to the invalidities of ablution or to performing ablution or performing it correctly, especially for the morning prayer, and sometimes they attended the prayer of the Prophet without ablution or with an incomplete ablution, and also, in order to emphasizing the necessity of paying attention to ablution and two other purifications (al-Ghusl and al-Tayammum), the verse of ablution was placed in the last years of the Prophetic period, and in a chapter before the last chapter of the Qur'an.

Key words: Ablution, Abrogation, Delay of Shari'a, Wisdom of Shari'a Rules.

Original Research


Received: 21/ 1/ 2023, accepted: 16/ 3/ 2023, and published: 16/ 3/ 2023, Pages: 159-176.

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>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.4.9

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



ارزیابی دیدگاه مفسران در باب علل تأخیر نزول آیه وضو

سید محمود طیب حسینی

استاد گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران
(نویسنده مسئول: tayyebhoseini@irhu.ac.ir).

علی بدری

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران.

چکیده

یکی از احکام عبادی مهم که با نماز پیوندی ناگسستنی دارد حکم وضوء است. آیه مشتمل بر کیفیت انجام وضوء که آیه وضو نامیده می‌شود در سوره مائده (آیه ۶) جای دارد؛ سوره‌ای که در اواخر عمر پیامبر (ص) در مدینه نازل شده است. می‌دانیم نماز در مکه تشریح شده بود. نیز، بنابر شواهدی پیامبر (ص) از آغازین روزهای بعثت همواره با وضو نماز می‌خواند. براین پایه، جا دارد پرسیده شود که چرا حکم وضو برای نماز و کیفیت انجام آن با تأخیر در اواخر عهد رسالت و در سوره مائده نازل شده است. مفسران کم‌تر به این مسئله توجه نشان داده، و به ندرت از چرایی آن پرسش کرده‌اند. در مطالعه حاضر اظهارنظرهای پراکنده برخی مفسران در این باره بررسی و نقد می‌شود. فرضیه این مطالعه آن است که تشریح وضو از طریق وحی غیرقرآنی، و در آغاز بعثت در مکه انجام گرفته؛ اما از آن‌جاکه برخی از مسلمانان در دوره مدینه نسبت به مبطلات وضو بی‌اعتنا یا نسبت به وضو گزاردن یا صحیح گزاردن آن به‌ویژه برای نماز صبح سستی می‌ورزیده‌اند و گاه بدون وضو یا با وضوی ناقص در نماز پیامبر (ص) حاضر می‌شده‌اند، و هم‌چنین، به منظور تأکید بر ضرورت اهتمام نسبت به وضو و دو طهارت دیگر (غسل و تیمم)، آیه وضو در واپسین سال‌های دوره رسالت نازل، و در یک سوره قبل از آخرین سوره قرآن جای داده شد.

کلید واژه‌ها: وضو، نسخ، تأخیر تشریح، حکمت احکام شرعی.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۱ ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ ش، نشر: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ ش، صفحه ۱۵۹ تا ۱۷۶.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghd-e-ara.quran.ac.ir>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.4.9

درآمد

یکی از آیات الاحکام که به تشریح یکی از مسائل اساسی نماز پرداخته، آیه ۶ سوره مائده است که در آن حکم وضو، غسل و تیمم بیان شده است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ
عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا
صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ
وَلَكِنْ يَرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.

ترجمه: ای مؤمنان! چون برای نماز برخاستید چهره و دست‌هایتان را تا آرنج بشوید و بخشی از سرتان را مسح کنید و نیز پاهای خود را تا برآمدگی روی پا؛ و اگر جنب بودید غسل کنید و اگر بیمار یا در سفر بودید یا از جای قضای حاجت آمدید یا با زنان آمیزش کردید و آبی نیافتید به خاکی پاک تیمم کنید: با آن بخشی از چهره و دست‌های خود را مسح نمایید. خداوند نمی‌خواهد شما را در تنگنا افکند؛ ولی می‌خواهد شما را پاکیزه گرداند و نعمت خود را بر شما تمام کند؛ باشد که سپاس گزارید.

این آیه که مشتمل بر احکام مختلفی از نماز — هم‌چون وضو، غسل جنابت، و تیمم بدل از غسل و وضو — است یگانه آیه‌ای است که در آن حکم وضو و تیمم تشریح شده، و از جهات گوناگون هم‌چون کیفیت وضو و تیمم یا حدود شست‌وشو و مسح صورت و دست و سر و پا در وضو قابل بحث است. یکی از محورهای بحث اختلاف‌انگیز در این آیه از صدر اسلام تاکنون میان فقهاء شیعه و اهل سنت مسئله کیفیت وضو است؛ یعنی نحوه شستن دست‌ها تا آرنج، کیفیت و مقدار مسح سر، و کیفیت مسح یا شستن پاها در هنگام وضو (برای نمونه از این بحث‌ها، بنگرید به: طبرسی، *مجمع البیان*، ۳/ ۲۵۳-۲۵۹؛ قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ۶/ ۱۰۳-۱۰۸).

طرح مسئله

می‌دانیم نماز نخستین عبادت اسلامی است که از آغازین روزهای بعثت پیامبر (ص) تشریح شد. به گواهی آیات نخست سوره علق و مؤمل، پیامبر (ص) از همان آغاز دعوت نماز می‌خواند. به گواهی پاره‌ای از روایات، از همان آغازین روزهای رسالت نیز جبرئیل کیفیت

وضو گرفتن و نمازخواندن را به پیامبر (ص) تعلیم داد و او را سفارش به انجام نماز نمود (برای این روایت‌ها، بنگرید به: مجلسی، *بحار الانوار*، ۱۸ / ۱۸۴). بنابراین سابقه تشریح وضو به زمان تشریح اصل نماز بازمی‌گردد.

از دیدگرسو، مطابق روایات ترتیب نزول، سوره مائده از آخرین سوره‌های نازل شده بر پیامبر (ص) در دوره مدینه است (بنگرید به: سیوطی، *الدر المنثور*، ۲ / ۲۵۲؛ فیض کاشانی، *الصفافی*، ۲ / ۱۳). معنای این سخن آن است که وضو — که قاعدتاً باید نخستین دستور *قرآن* کریم به پیامبر (ص) و مسلمانان برای اداء نماز باشد — در آخرین سوره *قرآن* یا یک سوره قبل از آخرین (هرگاه مطابق برخی روایات ترتیب نزول، سوره توبه آخرین سوره فرض کنیم) به آن دستور داده شده است.

پرسش این است که «چرا دستور به گزاردن وضو برای نماز در کنار دستور به غسل و تیمم — که احتمالاً در دوره مدینه و سال‌های متأخرتر از زمان بعثت تشریح شده‌اند — قرار گرفته، و در واپسین سال‌های رسالت پیامبر (ص) به آن دستور داده شده است؟». این مسئله از نگاه مفسران دور نمانده است. شماری از مفسران درصدد پاسخ به آن برآمده، و احتمالاتی را در حکمت تأخیر نزول آیه وضو بیان داشته‌اند.

مطالعه کنونی درصدد کشف حکمت تأخیر در نزول آیه وضو و تشریح آن در آخرین سال‌های رسالت پیامبر (ص) و ارزیابی پاسخ‌های مفسران در این باره است. پرسش اصلی این مطالعه آن است که از نگاه مفسران *قرآن* کریم، از چه رو نزول آیه وضو در آخرین سال‌های حیات پیامبر (ص) رخ داده، و تشریح وضو در آخرین سوره‌های *قرآن* قرار گرفته است. به عبارت دیگر، از نگاه مفسران علت یا علل تأخیر نزول آیه ۶ سوره مائده از تشریح وضو و حکم آن چیست.

۱. مباحث مقدماتی

آیه وضو یکی از مهم‌ترین آیات احکام در *قرآن* است. ابن عربی این آیه را اعظم آیات *قرآن* معرفی می‌کند؛ زیرا بیش‌ترین احکام را در حوزه عبادات دربر دارد. شمار احکام شرعی مستخرج از این آیه به ۵۲ مورد (ابن عربی، *احکام القرآن*، ۲ / ۵۵۷)، و به نظر قرطبی به ۳۲ مورد می‌رسد (قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ۶ / ۸۰). ابن عربی حتی از ادعای مبالغه‌آمیز برخی فقهاء خبر داده است که این آیه را مشتمل بر ۱۰۰۰ مسئله فقهی دانسته‌اند. وی حتی خبر می‌دهد که فقیهان مالکی هم‌مذهب وی توانسته‌اند بیش از ۸۰۰ مسئله از این آیه

استخراج کنند (ابن عربی، همانجا).

۱-۱) مفاد آیه وضو

آیه وضو از مؤمنان می خواهد هرگاه که برای نماز برخاستند، نخست صورت و دستان خود را تا آرنج بشویند و بخشی از سر و دو پای خود را تا دو برآمدگی پا مسح کنند. در تفسیر عبارت « إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ » اختلاف است. برخی مقصود از آن را برخاستن از خواب دانسته اند. بنابراین هرگاه فردی از خواب برخاست باید برای نماز وضو بگیرد. برخی دیگر مقصود از آن را برخاستن برای نماز دانسته، و بر همین اساس معتقد شده اند که برای هر نماز باید وضو گرفت؛ خواه شخص از قبل وضو داشته باشد یا وضوی او باطل شده باشد. برخی دیگر نیز بر آنند که در آغاز بر مؤمنان واجب بود که برای هر نمازی وضوی مستقلی بسازند؛ اما با نزول آیه وضو حکم یادشده نسخ شد و از آن پس تنها در صورتی واجب است برای هر نمازی وضوی مستقلی بسازند که وضوی شان باطل شده باشد.

نقل شده است که پیامبر (ص) برای هر نمازی وضو می ساخت؛ تا آن که در سال فتح مکه که یک وضو هم نمازهای پنج گانه را به جا آورد. عمر بن خطاب از پیامبر (ص) جويا شد چرا کاری می کند که پیش تر نکرده است. پیامبر (ص) نیز فرمود که عمداً با یک وضو همه نمازها را به جای آورده است (طوسی، التبیان، ۳/ ۴۴۹؛ ابن کثیر، التفسیر، ۳/ ۳۹).

برخی نیز بر آن شده اند که وضو گرفتن برای هر نماز، برای فرد مُحَدِّث — یعنی کسی که حَدَّثی از او سر زده یا از خواب برخاسته — واجب، و برای کسی که وضو دارد مستحب است؛ چنان که علی (ع) با استناد به همین آیه برای هر نماز وضو می گرفت، با این که با وضو بود. از منظر این فقیهان عمل علی (ع) حمل بر استحباب شده است (برای نمونه از بحثها درباره دلالت این روایت، بنگرید به: طبرسی، مجمع البیان، ۳/ ۲۵۳-۲۵۹؛ ابن کثیر، التفسیر، ۳/ ۳۲-۴۳).

در ادامه آیه حکم طهارت در هنگام جنابت و نیز حکم و شیوه تیمم بدّل از وضو و غسل نیز بیان شده است. بر پایه این بخش از آیه، اگر مؤمنان به جنابت مبتلا شدند باید غسل کنند؛ اما اگر بیمار یا در سفر باشند و آب نیابند یا قضای حاجت کنند یا با زنان بیامیزند و آب برای وضو و غسل در اختیار نداشته باشند باید تیمم کنند. شیوه تیمم نیز آن است که دو دست خود را بر زمین پاک بزنند و صورت و دو دست خود را با آن مسح کنند.

مفسران اتفاق نظر دارند که آیه وضو مدنی است (بنگرید به: ابن عربی، احکام القرآن، ۱۲

۵۵۸). درباره سبب نزول آن نیز روایات مختلفی نقل شده است (بنگرید به: بخش‌های بعدی مقاله). با این حال برخی مفسران معاصر مثل ابن‌عاشور مکی بودن آن را محتمل دانسته‌اند (ابن‌عاشور، *التحریر و التئویر*، ۱۲۶/۶).

۲-۱) معنای وضو

وضوء در لغت به معنای آبی است که با آن وضوء می‌گیرند یا دست خود را با آن می‌شویند (خلیل بن احمد، *العین*، ۷/۷۶). وضوء نیز به معنای شستن است (ابن‌درید، *جمهرة اللغة*، ۲/۲۴۲). به هر نوع شستن و مسحی نیز که به عضوی از بدن ارتباط دارد وضوء گفته می‌شود (فیومی، *المصباح المنیر*، ۶۳۳). گاه وضو بر استنجاء و شستن دست (طریحی، *مجمع البحرین*، ۱/۴۴۰) یا حتی بر شستن دیگر اعضاء بدن (ابن‌اثیر، *النهایه*، ۵/۱۹۵) نیز اطلاق می‌شود. اصل این کلمه از مصدر *وَضَاءٌ* به معنای حسن و نیکویی است؛ گویی کسی که صورتش را می‌شوید آن را زیبا کرده است (ابن‌فارس، *مقائیس اللغة*، ۶/۱۱۸). ظاهراً از این ریشه ثلاثی فعلی در زبان عربی کاربرد نیافته است. با این حال، به قیاس با *وَلُوعٌ* و *قَبُولٌ* گفته‌اند وضوء مصدری سماعی برای باب تفعّل نیز می‌تواند باشد؛ چنان‌که می‌توان گفت «تَوَضَّأْتُ لِلصَّلَاةِ وَضُوءً» (ابن‌منظور، *لسان‌العرب*، ۱/۱۹۴).

۳-۱) زمان تشریح وضو

مطابق روایات متعددی از فریقین، پیامبر (ص) در دوره مکه و از همان سال‌های آغازین بعثت که نماز می‌خواند، وضو هم می‌گرفت. بنابراین تشریح وضو همزمان با تشریح نماز یا وجوب نماز برای مردم بوده است. روایاتی در این باره قابل توجه است. مثلاً روایتی از علی بن ابراهیم قمی - عالم شیعی سده ۳-۴ق (درگذشته ۳۲۹ق) - حکایت از نزول جبرئیل بر پیامبر (ص) قبل از مبعوث شدن به رسالت دارد:

جبرئیل بر پیامبر (ص) نازل شد و آبی از آسمان آورد. از پیامبر (ص) خواست که برخاسته برای نماز وضو بگیرد. سپس خود وضو را به او آموخت... (اربلی، *کشف الغمه*، ۱/۸۸).

از دیگر محدثان کهن شیعی، احمد برقی هم از امام صادق (ع) روایت کرده است: نخستین نمازی که پیامبر (ص) گزارد در آسمان، در پیشگاه خدا و در مقابل عرش الهی بود. خدا به او وحی کرد که به چشمه صاد نزدیک شود، وضو بگیرد، وضوی

کامل بگیرد، مواضع سجده‌هایش را پاک کند و برای پروردگارش نماز بگذارد (برقی، المحاسن، ۲/۳۲۳).

ابن هشام نیز در باب «ابتداء فرض الصلاة» در کتاب سیره خود چنین آورده است: هنگامی که نماز واجب شد، جبرئیل نماز را بر پیامبر (ص) فرود آورد؛ درحالی که پیامبر (ص) در بلندی‌های مکه بود. پیامبر (ص) پاشنه پا را به زمین زد و چشمه‌ای جاری شد. جبرئیل وضو گرفت و پیامبر (ص) به او می‌نگریست. این کار برای آن بود که جبرئیل طهارت نماز را به پیامبر (ص) بیاموزاند. سپس پیامبر (ص) همان گونه که از جبرئیل مشاهده کرده بود وضو گرفت... (ابن هشام، السیره النبویه، ۱/۲۴۴).

ابن هشام هم چنین از قول استادش ابن اسحاق مشابه همین را روایت کرده، و وقوع آن را مقارن با شب معراج و تشریح نماز در ضمن معراج بر پیامبر (ص) بازنموده است (همان‌جا). مطابق این روایات، از همان آستانه بعثت پیامبر (ص) که به پیامبر (ص) نماز تعلیم داده شده او وضو گرفتن را هم به وحی الهی فراگرفت و همواره نمازهای خود را با وضو به جا می‌آورد. پس باید گفت که برپایه روایات شیعیان و عامه مسلمانان، از همان زمان که نماز واجب شد، وضو نیز تشریح گردید.

۲. آراء معتقدان به تشریح وضو با قرآن

شماری از عالمان مسلمان معتقد اند که تشریح وضو اساساً با نزول وحی آغاز شده است. اکنون بنا داریم آراء ایشان را مرور و تحلیل کنیم.

۱-۳) نزول آیه در آغاز بعثت

پیامبر (ص) از آغازین روزهای بعثت خود در مکه نماز به جای می‌آورده‌اند. هیچ نماز بی‌وضویی هم از پیامبر (ص) گزارش نشده، و به‌عکس در روایاتی از ایشان بر این تأکید رفته که برای نماز طهارت لازم است. براین اساس، برخی هم چون ابن‌عاشور احتمال داده‌اند که آیه وضو در آغاز بعثت نازل گردید؛ اما در هیچ سوره‌ای قرار داده نشد، تا این که در اواخر دوره رسالت به دستور خدا در سوره مائده چا گرفت (ابن‌عاشور، التحریر و التنویر، ۱۶/۱۲۶).

این دیدگاه مستلزم آن است که آیه‌ای از قرآن در آغاز بعثت نازل، اما تا مدت‌ها رها گردد؛ آن‌سان که در اواخر بعثت جایگاه آن در آخرین سوره تعیین شود. این امری دور از ذهن به نظر می‌رسد و دلیلی نیز بر آن نیست. هیچ‌یک از مفسران و مورخان کهن هم به وقوع چنین امری

اشاره نکرده، و از این رو چنین فرضیه‌ای صرفاً یک حدس بی‌پشتوانه است. چنین به نظر می‌رسد که آیات هر سوره به دنبال هم نازل می‌شده‌اند و هر سوره که کامل می‌شده، نزول سوره بعد آغاز می‌گردیده است. بر این اساس استثناء دانستن آیه وضو نیازمند دلیل خاص است؛ خواه این دلیل روایتی صحیح یا دلیل و قرینه روشنی از متن سوره یا هر چه از این قبیل باشد. برای نمونه، درباره آیه ۲۰ سوره مؤمل دلیل روشن از متن همین آیه وجود دارد که نشان می‌دهد با فاصله از دیگر آیات سوره نازل شده است (بنگرید به: معرفت، التمهید، ۱/ ۲۴۰-۲۴۱).

از دیدگرسو سیاق آیه، طول آن، و هم چنین تشریح حکم فقهی در آن همگی از نشانه‌های آیات مدنی است. به بیان دیگر، آیه از این لحاظ‌ها هیچ شباهتی به آیات مکی قرآن در آغاز دوره رسالت ندارد. افزون‌بر این‌ها همه، پذیرش احتمال یادشده مستلزم آن است که تیمم و غسل نیز در آغاز دوره رسالت و در مکه تشریح شده باشد؛ امری که با آگاهی‌های ما درباره این احکام در تعارض است.

۲-۳) نسخ وجوب وضو برای هر نماز

برخی مفسران هم گفته‌اند که در آغاز اسلام واجب بود که برای هر یک از نمازهای پنج‌گانه روزانه وضوی مستقل بگیرند؛ سپس به دلیل دشواری این حکم بر برخی صحابه با نزول آیه ۶ مائده وجوب آن نسخ شد. از آن پس می‌توان با یک وضو همه نمازهای روزانه را به جای آورد؛ گرچه استحباب وضو برای نماز هم‌چنان باقی است. مؤید این قول روایتی از عبدالله بن عمر است. وی از عبدالله بن حنظله نقل می‌کند که پیامبر (ص) به او دستور تجدید وضو برای هر نمازی داد و این امر برای او دشوار بود. از این رو پیامبر (ص) به وی امر کرد که پیش از هر نمازی مسواک بکند و تنها اگر حدثی از او سر زد وضو بگیرد (جصاص، احکام القرآن، ۳/ ۳۳۰).

از بریده بن حُصیب آسلمی از دیگر صحابه پیامبر (ص) نیز نقل شده است که پیامبر (ص) برای هر نمازی وضو می‌گرفت؛ اما سال فتح مکه همه نمازها را با یک وضو خواند. عمر بن خطاب از وی پرسید چرا کاری می‌کند که پیش‌تر نمی‌کرد. پیامبر (ص) نیز پاسخ داد که عمداً چنین کرده است (طبری، جامع البیان، ۶/ ۷۳؛ طبرسی، مجمع البیان، ۳/ ۲۵۳).

پذیرش این قول مستلزم پذیرش وقوع نسخ در حکم اولی وضوء است. یکی از اقسام نسخ آن است که حکمی به وسیله پیامبر (ص) واجب شده باشد و سپس با آیه قرآن نسخ شود؛ مانند

دستور نماز به سمت بیت المقدس در ماه‌های آغازین هجرت پیامبر (ص) به مدینه، و سپس نسخ این حکم به وسیله قرآن و تغییر قبله از بیت المقدس به سمت کعبه (بنگرید به: سیوطی، *الاتقان*، ۱/ ۶۴۹). گفته‌اند یکی دیگر از اقسام نسخ آن است که حکمی در ابتدا واجب باشد، سپس آن حکم واجب نسخ گردد و حکم به استحباب تغییر یابد (همان‌جا، ۱/ ۶۵۱). عمل مستحب علی (ع) را که با استناد به همین آیه باین‌که وضو داشتند برای هر نماز وضو می‌گرفتند مصداقی از پذیرش وقوع چنین نسخی دانسته‌اند (بنگرید به: طبرسی، *مجمع البیان*، ۱۳/ ۲۵۹-۲۵۳؛ ابن‌کثیر، *التفسیر*، ۳/ ۳۹).

چنانچه حکم وجوب وضو به دستور پیامبر (ص) برای هر نمازی ثابت باشد می‌توان این حکم را مصداقی از این‌گونه نسخ دانست؛ با این توضیح که در آغاز وضو برای هر نمازی واجب بوده، و سپس با نسخ این حکم، وضو گرفتن برای هر نماز با این شرط که نمازگزار وضوی نماز قبل را حفظ کرده باشد مستحب خواهد بود. از آن‌سو، اگر بپذیریم که از آغاز وضو گرفتن برای هر نمازی واجب نبوده است دیگر نسخ معنا ندارد. از روایت عبدالله بن حنظله همین معنا برمی‌آید که وضو گرفتن برای هر نماز گرچه مؤکد بوده، وجوب نداشته است. به همین سبب نیز پیامبر (ص) به عبدالله بن حنظله اجازه داده‌اند که به جای وضو گرفتن فقط مسواک بزند.

در هر صورت، خواه بپذیریم که وضو برای هر نماز در آغاز تشریح نماز واجب شده بود و سپس حکم وجوب وضو برای افرادی که وضو دارند نسخ شد یا نپذیریم، آیه ۶ سوره مائده و نزول آن ظاهراً ارتباطی با این نسخ ندارد؛ زیرا در آن هیچ تصریحی به وجوب یا استحباب وضو و نسخ حکم وجوب نشده است. کسانی هم که به نسخ حکم وجوب وضو برای هر نماز گرایش یافته‌اند نزول آیه وضو را ناظر به نسخ حکم یاد شده دانسته‌اند.

۳-۳) تشریح تیمم غرض اصلی آیه

از دیگر دیدگاه‌های قابل توجه درباره آیه دیدگاه وهبه زحیلی مفسر معاصر است. وی معتقد است آیه وضو در غزوه بنی‌المصطلق نازل شده، و غرض اصلی از نزول آن نیز تشریح تیمم بوده است. وی معتقد است که به مناسبت و در کنار حکم تیمم حکم و کیفیت وضو و غسل نیز بیان شده است. به نظر وی وضو در مکه و قبل از هجرت واجب شده بود و بیان حکم و کیفیت وضو در این آیه گویا برای مومنان فایده‌ای جز افزودن ثواب تلاوت آن نداشته است (زحیلی،

التفسیر الوسیط، ۱/ (۴۳۵).

مستند زحیلی روایتی از عائشه است که می‌گوید در ایامی که برای غزوه بنی المصطلق هم‌راه با پیامبر (ص) رفته بود، گردن‌بند خود را در بیداء (منطقه‌ای نزدیک مدینه) گم کرد. پیامبر (ص) از مرکب خود پیاده شده سر بر دامن وی نهاد و خوابید. ابوبکر آمد و ضربه‌ای شدید به سینه عائشه زد و او را برای این‌که مردم را به سبب یک گردن‌بند معطل کرده است ملامت نمود؛ تا این‌که صبح شد و پیامبر (ص) بیدار شدند و چون آبی برای وضوی نماز صبح نیافتند این آیه نازل شد و حکم تیمم را تشریح کرد (بخاری، *الصحيح*، ۷/ ۱۹۱-۱۹۲).

در روایت دیگری به نقل از عائشه هم داستان مشابهی درباره نزول آیه در انتساب به همسر دیگر پیامبر (ص) اسماء بنت نَعْمَان گزارش شده است (همان، ۷/ ۱۷۹). دروزه هر دو روایت فوق را حاکی از یک روی‌داد می‌داند (دروزه، *التفسیر الحديث*، ۹/ ۵۸). در برخی از روایات همین حکایت از قول عائشه نقل شده، و البته از نزول آیه وضو در هنگام خروج پیامبر (ص) از مدینه سخن رفته است (مالک بن انس، *الموطأ*، ۱/ ۵۴-۵۳). برخی مفسران برپایه این روایت‌ها غرض اصلی نزول آیه وضو را بیان حکم تیمم در زمانی که وضو و غسل میسر نباشد دانسته‌اند.

در مقام نقد این دیدگاه نیز باید گفت که اولاً، در این روایت آمده است که آیه تیمم نازل شد. آیه ۴۳ سوره نساء به آیه تیمم مشهور است و این ربطی به آیه ۶ سوره مائده که به آیه وضو مشهور است ندارد. بنابراین گویا مراد عائشه آیه ۴۳ سوره نساء بوده است نه آیه ۶ سوره مائده (بنگرید به: قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ۱۵/ ۲۳۳). براین‌پایه، برخی مفسران به خطا روایت وی را به آیه ۶ سوره مائده پیوند داده‌اند.

ثانیاً، حکم تیمم پیش از نزول آیه ۶ سوره مائده، در آیه ۴۳ سوره نساء نازل شده بود. پس دلیلی برای حکم به نزول مجدد آن وجود ندارد. احتمالاً روایاتی که مفسران ذیل آیه ۶ سوره مائده نقل کرده‌اند مربوط به آیه تیمم در سوره نساء باشد (بنگرید به: دروزه، *التفسیر الحديث*، ۹/ ۵۸)؛ چنان‌که مثلاً واحدی نیشابوری روایت عائشه را هم‌چون سبب نزول آیه ۴۳ سوره نساء نقل کرده است (واحدی، *اسباب النزول*، ۱۵۸).

سیوطی معتقد است گاه پیامبر (ص) آیه‌ای را تلاوت می‌کرد و راوی به خطا می‌پنداشت که آیه به تازگی نازل شده است و درباره آن تعبیر «نَزَلَ» به کار می‌برد (سیوطی، *الاتقان*، ۱/ ۱۳۴). براین‌پایه، این احتمال نیز هست که پیامبر (ص) در آن روی‌داد آیه وضو یا تیمم را برای اصحاب

و هم‌راهیان تلاوت کرد و تکلیف آنان را در آن شرایط نبود آب برای وضو یادآور شد؛ هرچند برخی هم‌چون عائشه که احتمالاً پیش از این آیه را نشنیده بودند به خطا تصور کردند که در آن‌جا نازل شده است.

به‌هرروی، پذیرش واقعه یادشده در روایت عائشه هم‌چون سبب نزول آیه وضو دشوار است: دو آیه هست که در آن‌ها از تیمم یاد می‌شود؛ یکی در سوره نساء و دیگری در سوره مانده؛ و معلوم نیست که عائشه در روایت یادشده به کدام نظر داشته که در بیابان نازل شده است. به‌علاوه، سخن وی نشان می‌دهد که تا آن زمان تیمم برای وی معلوم نبوده، و تاکنون تیمم انجام نداده بوده است (بنگرید به: قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ۱۵/۲۳۳).

۳. آراء معتقدان به تشریح وضو با سنت نبوی

با نظر به روایات یادشده و امثال آن‌ها درباره تشریح وضو از اوائل رسالت پیامبر (ص) از یک‌سو، و با نظر به قرار داشتن آیه وضو در میان آیات نازل‌شده در آخرین سال‌های عمر پیامبر (ص) از دیگرسو، اکثر قریب به اتفاق مفسران برآن اند که آیه وضو در مقام اصل تشریح وضو نیست. براین‌پایه جا دارد پرسید که چرا باید آیه وضو در اواخر عمر پیامبر (ص) نازل شود. مفسران در این‌باره آراء مختلفی ابراز داشته‌اند. برخی چنین استنباط کرده‌اند که وضو نخست با سنت نبوی تشریح شده، و آیه حاکی از وجوب آن بعدها نازل گردیده است. این عالمان در توضیح سبب چنین رویدادی وجوه مختلف برشمرده‌اند.

۱-۲) تأکید بر اهمیت وضو یا اعلام عدم‌وجوب آن برای کارهای روزمره

یکی از دیدگاه‌هایی که درباره سبب تأخیر نزول آیه وضو از سوی مفسران بیان شده، تأکید آیه بر اهمیت وضوء است. از منظر صاحبان این دیدگاه، بسیاری از احکام مهمی که در طول دوره رسالت تشریح شده بود در عهد رسالت و نزول *قرآن* دوباره در دوسوره مانده و توبه یادآوری شدند تا مسلمانان درباره آن‌ها به اختلاف نیفتند. از جمله این احکام می‌توان به موارد زیر در آیات سوره مانده اشاره کرد:

وفا به عقود (آیه ۱)، برخی احکام حج (آیه ۲)، حرمت گوشت خوک و مردار (آیه ۳)، غذاهای حلال و حرام (آیه ۳-۵)، حرمت قتل نفس (آیه ۳۲)، حکم محارب و مفسد فی الارض (آیه ۳۳)، تأکید بر جهاد (آیه ۳۵)، مجازات سرقت (آیه ۳۸)، حکم به عدل و قسط بین مردم (آیه ۴۲)، قصاص عضو (آیه ۴۵)، ارتداد (آیه ۵۴)،

تولّی (آیه ۵۵-۵۶)، نهی از غلو در دین (آیه ۷۷)، کفاره یمین (آیه ۸۹)، حرمت خمر و قمار (آیه ۹۰)، ابطال خرافات جاهلی (آیه ۱۰۳)، و برخی از احکام وصیت (آیه ۱۰۶).

از همین قبیل است آیات مختلف سوره توبه که در آن‌ها از احکام مختلف سخن می‌رود: حکم جهاد با مشرکان و اعلام برائت از آن‌ها (آیه ۱-۱۶)، حکم جزیه (آیه ۲۹)، ابطال برخی از خرافات جاهلیت (آیه ۳۷)، حکم فرار از جهاد (آیه ۳۸-۳۹)، حکم تقسیم زکات (آیه ۶۰)، تأکید بر ضرورت امر به معروف و نهی از منکر (آیه ۷۱)، جهاد با منافقان (آیه ۷۳)، توبیخ متخلفان از جهاد (آیه ۸۱-۸۲)، پذیرش عذر برخی از مردم از ترک جهاد (آیه ۹۱)، ضرورت توبه (آیه ۱۱۷)، و وجوب تفرقه در دین (آیه ۱۲۲).

براین پایه، احکام وضو، تیمم و غسل در ششمین آیه از سوره مائده را هم باید از جمله همین احکام دانست و در ضمن آن‌ها قرار دارد: بسیاری از احکام یادشده در طول دوران تبلیغ پیامبر (ص) به مردم ابلاغ شده بود؛ اما در اواخر نزول قرآن بنا ست با نزول وحی آن‌ها دوباره یادآوری شوند. از این منظر، درباره آیه وضو هم باید گفت که برای تأکید بر وضو و بیان کیفیت آن نازل شده است تا به همگان یادآوری کند که وضو امر مهمی است.

از گرایندگان به چنین دیدگاهی ابن‌عاشور است. وی می‌گوید:

آنچه ظهور بیش‌تری دارد این است که از این آیه تأکید تشریح وضو اراده شده است. اما تیمم در این آیه برای نخستین بار تشریح شده است تا جایگزین وضو باشد؛ چنان‌که خود آیه نیز به آن تصریح دارد. درباره وضو باید گفت که تا زمان نزول این آیه آیه‌ای درباره‌اش نازل نشده بود؛ اما به‌وسیله سنت پیامبر (ص) واجب شده بود. بی‌شک وضو قبل از نزول این آیه واجب بود؛ چرا که پیامبر (ص) هیچ نمازی را بدون وضو نخواند (ابن‌عاشور، *التحریر والتنویر*، ۱۲۶/۶).

به طبع چنین تحلیلی تنها بیان یک احتمال و حدس فاقد مبنا و دلیل است.

این‌که بر اهمیت وضو در سال‌های پایانی رسالت پیامبر (ص) تأکید شده باشد احتمالی پذیرفتنی است و می‌تواند نشان‌دهنده اهمیت وضو برای اقامه نماز باشد؛ اما پذیرش این‌که صرفاً همین تأکید سبب شده باشد که آیه وضو با تأخیر نازل شود دشوار است. باید در جستجوی عوامل و زمینه‌هایی بود که بستر ضرورت این تأکید و اهمیت وضو برای نماز را توجیه کنند؛ چرا که اگر نزول این آیه صرفاً جهت تأکید اهمیت وضو می‌بود و مشکل دیگر در میان نمی‌بود نیازی

نمود که آیه به بیان نحوه وضو پردازد و کافی بود که به توصیه بر وضو اکتفاء نماید. از آن سو، برخی دیگر نیز بر این باور اند که آیه وضو برای این با تأخیر نازل شد که اعلام کند وضو فقط برای ادای نماز واجب است و برای دیگر کارهای روزانه واجب نیست. نقل کرده‌اند پیامبر (ص) همه کارهای روزانه خود را با وضو پی می‌گرفت و هیچ‌گاه بی‌وضو به عملی مبادرت نمی‌نمود. حتی گفته‌اند وی بدون وضو جواب سلام کسی را نمی‌داد و با کسی سخن نمی‌گفت؛ تا این که آیه وضو نازل شد و وضو را تنها در هنگام اراده نماز واجب شناساند (ابوحیان، البحر المحیط، ۱۸۷/۴).

ابن کثیر (ابن کثیر، التفسیر، ۴۱/۳) این روایت را غریب و یکی از راویان آن را ضعیف شمرده است. به علاوه، خطاب آیه عام و متوجه همه مسلمانان است؛ در حالی که اهتمام به انجام همه اعمال با طهارت و وضو و عدم مبادرت به عملی بدون وضو — مطابق روایت یادشده — به پیامبر (ص) اختصاص داشته، و روایتی مبنی بر اهتمام دیگر اصحاب وی به وضو گرفتن برای همه کارها گزارش نشده است. اگر دیدگاه فوق صحیح بود، باید آیه وضو نیز خطاب به پیامبر (ص) نازل می‌شد.

۲-۲) رفع اختلاف درباره کیفیت وضو

برخی از عالمان مسلمان احتمال داده‌اند که آیه وضو به منظور حل اختلاف میان اصحاب پیامبر (ص) درباره کیفیت وضو نازل شد. از نظر اینان گویی اصحاب در همان زمان حیات پیامبر (ص) در کیفیت گزاردن وضو — خاصه در این که دستان خود را از آرنج تا نوک انگشتان شست و شو دهند یا به عکس آن عمل کنند — اختلاف نظر و عمل داشتند. از همین رو آیه نازل شد تا به اختلاف اصحاب در این باره پایان دهد (بنگرید به: شهرستانی، وضوء النبی، ۳۰/۱). اینان البته اذعان دارند که خبری درباره اختلاف مردم در عصر پیامبر (ص) درباره کیفیت وضو نرسیده است. وانگهی، استدلال می‌کنند که به صرف این که خبری نرسیده، نمی‌توان حکم کرد که اختلافی نبوده است. می‌دانیم برخی به علل مختلفی سعی در مخالفت با پیامبر (ص) داشته‌اند. برخی از موارد آن در تاریخ عصر پیامبر (ص) مشهود است؛ چنان که مثلاً در یکی از مهم‌ترین امور دین یعنی نوشتن وصیت پیامبر (ص)، عمر بن خطاب با ایشان مخالفت کرد (مسلم، الصحیح، ۱۲۵۹/۳). درباره وضو نیز می‌توان محتمل دانست که کسانی وضوی خود را برخلاف وضوی پیامبر (ص) می‌گرفتند و مردم هم باخبر بودند؛ اما می‌دانستند که

اختلاف آن‌ها از روی عناد است و برای مردم وضوی این افراد عادی شده بود. از همین رو هیچ‌گاه در این باره بحث، یا درباره‌اش مطلبی نقل نکرده‌اند.

ممکن است ادعا شود که این افراد در خفا و پنهانی وضویی بر خلاف وضوی پیامبر (ص) می‌گرفتند؛ اما هر گاه که نزد پیامبر (ص) و اصحاب حاضر می‌شدند، وضوی موافق شریعت را می‌گرفتند. این افراد همان منافقانی بودند که در دل‌های خود کینه پیامبر (ص) را داشته و در زبان برخلاف میل باطنی خود شروع به سخن می‌کردند (آل عمران/ ۱۶۷).

طبق برخی از نقل‌ها آیه وضو در جنگ بنی‌المصطلق نازل شد (شافعی، *اختلاف الحدیث*، ۸ / ۶۰۸). بر فرض صحت این دیدگاه، در همان جنگ سوره منافقون نیز نازل شده است (قمی، *التفسیر*، ۲ / ۳۶۸؛ واحدی، *اسباب النزول*، ۴۵۱). هر چند سوره منافقین در شأن عبدالله بن ابی نازل شده است (همان، ۴۵۲) شأن نزول موجب تخصیص آیه نمی‌شود. شهرستانی معتقد است که منافقان در صدد القاء اختلاف در احکام مخصوصاً درباره وضو بین مسلمانان بودند و این کار یکی از مصادیق «صد عن سبیل الله» است که در آیه ۲ از همین سوره یاد می‌شود (شهرستانی، *وضوء النبی*، ۱ / ۳۰، ۴۰، ۸۸).

این دیدگاه نیز تنها احتمالی فاقد مبنا و دلیل است که ریشه در اختلافات مذهبی دارد؛ چرا که اولاً، در عصر نزول هیچ‌گونه اختلافی در کیفیت وضو گزارش نشده است؛ ثانیاً، بر فرض پذیرش این دیدگاه، آیه نه‌تنها نتوانسته است مخالفت ادعائی برخی اصحاب با وضوی پیامبر (ص) را برطرف کند، بل که این آیه خود موجب اختلاف اصحاب در وضو را پدید آورده است؛ زیرا سبب شده است که مخالفان بتوانند رأی خود را به ظاهر آیه مستند کنند. به عبارت دیگر، اگر غرض از نزول آیه جلوگیری از مخالفت برخی از اصحاب با وضوی پیامبر (ص) می‌بود، باید بیان آیه به گونه‌ای بود که از مخالفت این گروه جلوگیری کند و راه را بر هر گونه مخالفت اصحاب در زمان پیامبر (ص) و بعد از آن ببندد.

۳-۲) بی‌اعتنائی برخی صحابه نسبت به وضوی صحیح و کامل

یکی دیگر از احتمالات مطرح شده درباره آیه این است که علی‌رغم تأکید پیامبر (ص) بر لزوم وضو گرفتن برای نماز در زمان‌ها و شرایط مختلف، برخی صحابه هم‌چنان نسبت به وضو اهتمام نشان نمی‌دادند و احياناً بدون وضوی کامل در نماز جماعت حاضر می‌شدند؛ خاصه در نمازهای صبح که وضو گرفتن برای آن در قیاس با دیگر نمازها از دشواری بیش‌تری برخوردار بود.

بنابر پاره‌ای گزارش‌های تاریخی، شماری از مسلمانان در صدر اسلام هنگامی که وضوی‌شان با یکی از مبطلات - خاصه با خوابیدن - باطل می‌شد، بدون این‌که دوباره وضو بگیرند، به نماز می‌ایستادند (مسلم، *الصحیح*، ۱/ ۲۸۴). این گونه افراد نسبت به اصل وضو بی‌اعتنا نبودند؛ بل که نسبت به مبطلات آن یا نسبت به دوباره وضو گرفتن بعد از خواب اعتنا نداشتند. پیش‌تر اشاره شد که بسیاری از مفسران «اذا قمتم» در آیه وضو را برپایه روایاتی به برخاستن از خواب برای نماز تفسیر کرده‌اند (برای تنها چند نمونه، بنگرید به: عیاشی، *التفسیر*، ۱/ ۲۹۷؛ طبری، *جامع البیان*، ۶/ ۷۲). این تفسیر آشکارا اشاره به کسانی دارد که هنگام برخاستن از خواب بی‌آن‌که وضو بگیرند با تکیه بر وضوی قبل از خواب به نماز می‌ایستادند. دروزه نیز در این باره می‌نویسد:

آن‌چه به نظر می‌رسد این است که گروهی از مسلمانان در امر وضو و طهارت یا در نحوه انجام آن یا در ارکان آن سستی می‌کردند و نسبت به آن بی‌مبالا بودند و آن را واجب نمی‌شمردند. در نتیجه حکمت قرآن بر این قرار گرفت تا آیه را برای تأکید وضو و بیان نحوه انجام و ارکان آن نازل کند و سپس بر ضرورت انجام غسل در هنگام جنابت و نیز بر انجام تیمم به عنوان بدل از وضو یا غسل هم تأکید نماید. چنان‌چه ملاحظه می‌شود آیه بعدی هم که به یادکرد نعمت و میثاق الهی اشاره دارد با این آیه هماهنگ است. گویا آیه بعدی در راستای تثبیت امر پیشین به اهتمام نسبت به انجام وضو برای نماز است و می‌خواهد بیانگر این باشد که خداوند از آن‌ها پیمان گرفته است تا اوامر او را اطاعت کنند و هشدار می‌دهد که خدا علاوه بر اعمال ظاهری آن‌ها بر درون آن‌ها نیز آگاه است (دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۹/ ۵۷-۵۸).

این دیدگاه در قیاس با دیگر دیدگاه‌ها صحیح‌تر به نظر می‌رسد. برخی شواهد تاریخی نیز آن را تأیید می‌کند. برابر گزارش‌هایی تاریخی، برخی صحابه بی‌آن‌که وضو بگیرند به نماز جماعت صبح می‌آمدند یا با وضویی ناقص در نماز می‌شدند. مثلاً برخی صحابه نقل کرده‌اند که:

پیامبر (ص) یک بار در نماز صبح پس از قرائت سوره حمد به قرائت سوره روم پرداخت و در قرائت برخی آیات این سوره رفت و برگشت کرد. هنگامی که از نماز فارغ شد فرمود گروهی که بی‌وضو و طهارت در نماز حاضر می‌شوند حواس ما را پرت می‌کنند. این‌ها باید درست وضو بگیرند (سیوطی، *الدر المنثور*، ۱۵/ ۱۵۰).

از این منظر، «إِذَا قُمْتُمْ» در آیه وضو نیز که بسیاری از مفسران به برخاستن از خواب برای نماز تفسیر کرده‌اند مؤید همین است که برخی اصحاب پیامبر (ص) بیش از هر نمازی نسبت به وضوی

نماز صبح سهل انگاری می‌کردند. احتمالاً دشواری دست‌رسی به آب یا دست‌رس نداشتن به آن یا حتی زمان‌بر بودن تهیه آب در صبحگاهان سبب این بی‌مبالاتی می‌شده است. از دیگر مؤیدات این فرضیه روایات فراوانی است که در آن‌ها به اسبغ در وضو یعنی گرفتن وضوی کامل سفارش، و پاداش بسیاری برای آن بیان شده است (برای نمونه، بنگرید به: برقی، المحاسن، ۱/۱؛ طوسی، التهنید، ۱/۷۹، ۸۹؛ حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱/۴۸۵-۴۹۰).

نتیجه

در مطالعه حاضر دیدگاه‌های مختلف درباره علل تأخیر نزول آیه وضو در سال‌های آخر دوره رسالت و قرارگرفتن آن در سوره مائده، قبل از آخرین سوره قرآن نقل و ارزیابی شد. از میان این دیدگاه‌ها، دیدگاه‌های نزول آیه وضو در آغاز بعثت، تکرار نزول آیه، رفع اختلاف درباره کیفیت وضو، نسخ و جوب وضو برای هر نماز، تشریح تیمم به مثابه غرض اصلی آیه وضو، و اعلام عدم وجوب وضو برای کارهای روزانه به جز نماز مورد نقد قرار گرفت.

هم‌چنین، با استناد به شواهدی تاریخی از دوره حیات پیامبر (ص) دو دیدگاه هم‌چون وجوه مقبول در حکمت و علت تأخیر در نزول آیه وضو ترجیح داده شد: این‌که علت تأخیر نزول به عدم اعتناء برخی نسبت به وضوی کامل — خاصه برای نماز صبح — نسبت داده شود یا این‌که سبب آن تأکید بر اهمیت وضو برای مهم‌ترین عبادت دینی — یعنی نماز — انگاشته شود.

برپایه دستاوردهای این مطالعه می‌توان گفت که در واقع آیه ۶ سوره مائده بر ضرورت و اهمیت طهارت برای مهم‌ترین عبادت اسلامی تأکید می‌کند؛ طهارتی اعم از وضو و غسل جنابت یا در صورت نبود آب و امکان تحصیل وضو و غسل، تیمم بدل از آن دو. نزول این آیه نیز در واپسین سال‌های دوره رسالت پیامبر (ص) نشانه تأکیدی مضاعف بر طهارت، و ضرورت اهتمام مؤمنان نسبت به انجام دقیق و صحیح این آیین‌ها — خاصه وضوء — است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن اثیر، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، به کوشش طاهر احمد زاوی و محمود محمد طناحی، بیروت، المكتبة العلمية، ۱۳۹۹ق.
- ۳- ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۸م.
- ۴- ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر والتنویر*، تونس، الدار التونسیه، ۱۹۸۴م.
- ۵- ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۹ق.
- ۶- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *التفسیر*، به کوشش محمد حسین شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ۷- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- ۸- ابن هشام، عبدالملک، *السيرة النبویه*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، چاپ خانه حلبی، ۱۳۷۵ق.
- ۹- ابوحیان، محمد بن یوسف، *البحر المحيط*، به کوشش صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- ۱۰- اربلی، علی بن عیسی، *کشف الغمه*، تبریز، بنی هاشمی، ۱۳۸۱ق.
- ۱۱- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الصحيح*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
- ۱۲- برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، به کوشش جلال الدین حسینی، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ق.
- ۱۳- جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
- ۱۴- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم، آل البیت (ع)، ۱۴۰۹ق.
- ۱۵- خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۰م.
- ۱۶- دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحديث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۳ق.
- ۱۷- زحیلی، وهبه، *التفسیر الوسيط*، دمشق، دارالفکر، ۱۴۲۲ق.
- ۱۸- سیوطی، عبد الرحمان بن ابی بکر، *الاتقان*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۱ق.
- ۱۹- سیوطی، عبد الرحمان بن ابی بکر، *الدر المنثور*، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.

- ۲۰- شافعی، محمد بن ادریس، *اختلاف الحديث*، ضمن کتاب *الام*، به کوشش عامر احمد حیدر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۰ق.
- ۲۱- شهرستانی، علی، *وضوء النبی*، مشهد، موسسه جوادالائمه، ۱۴۱۶ق.
- ۲۲- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۲۳- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۲۱ق.
- ۲۴- طریحی، فخرالدین بن محمد علی، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
- ۲۵- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، دار احیاء التراث، ۱۳۸۳ق.
- ۲۶- طوسی، محمد بن حسن، *التهدیب*، به کوشش حسن موسوی خراسان، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- ۲۷- فیض کاشانی، محسن بن محمد مرتضی، *التفسیر الصافی*، تهران، صدر، ۱۴۱۵ق.
- ۲۸- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، دارالشعب، ۱۳۷۲ق.
- ۲۹- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- ۳۰- مسلم بن حجاج، *الصحيح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، چاپ‌خانه حلبی، ۱۳۷۴ق.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Abū Ḥayyān, Muḥammad b. Yūsuf, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, ed. Ṣidqī Muḥammad Jamīl, Beirut, Dār al-Fikr, 1420 AH.
3. Al-Fayḍ al-Kāshānī, Muḥsin b. Muḥammad Murtaḍā, *Al-Tafsīr al-Ṣāfi*, Tehrān, Ṣadr, 1415 AH.
4. Al-Ḥurr al-ʿĀmilī, Muḥammad b. Ḥasan, *Wasā'il al-Shi'a*, Qom, Āl al-Bayt, 1409 AH.
5. Barqī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Maḥāsin*, ed. Jalāl al-Dīn Muḥaddith, Tehran, Islāmīyya, 1371 AH.
6. Būkhārī, Mūḥammad b. Ismā'il, *Al-Ṣaḥīḥ*, Beirut, Dār al-Fikr, 1401 AH.
7. Darwaza, Muḥammad 'Izza, *Al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Cairo, Dār 'Ihyā' al-Kutub al-ʿArabīyya, 1383 AH.
8. Ibn 'Ashūr, Muḥammad b. Tāhir, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunis, Al-Dār al-Tunisīyya, 1984.
9. Ibn Athīr, Mubārak b. Muḥammad, *Al-Nihāya*, ed. Ṭāhir Aḥmas Zāwī and Maḥmūd Muḥammad Ṭannāhī, Beirut, Al-Maktaba al-ʿIlmīyya, 1979.
10. Ibn Durayd, Muḥammad b. Ḥasan, *Jambara al-Lughā*, Beirut, Dār Al-ʿIlm lil Malāyīn, 1988.
11. Ibn Fāris, Aḥmad, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughā*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Beirut, Dār al-Fikr, 1979.
12. Ibn Hishām, 'Abd al-Malik, *Al-Sīrah al-Nabawīyya*, ed. Mustafā Saqqā et al, Cairo, Ḥalabī Publishing House, 1375 AH.
13. Ibn Kathīr, Ismā'il b. 'Umar, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-ʿAẓīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1419 AH.
14. Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-ʿArab*, Beirut, Dār Ṣādir, 1414 AH.
15. Irbilī, 'Alī b. 'Isā, *Kashf al-Ghumma*, Tabriz, Banī Hāshemī, 1381 AH.
16. Jaṣṣāṣ, Aḥmad b. 'Alī, *Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut, Dār 'Ihyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1405 AH.
17. Khalīl b. Aḥmad, *Al-Ayn*, ed. Maḥdī Makhzūmī and Ibrāhīm Sāmīrrā'ī, Beirut, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1980.
18. Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Al-Wafā Foundation, 1403 AH.

19. Muslim b. Ḥajjāj, *Al-Ṣaḥīḥ*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Cairo, Ḥalabī Publishing House, 1955.
20. Qirṭubī, Muḥammad b. Aḥmabd, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*, ed. Aḥmad 'Abd al-'Alīm Bardūnī, Cairo, Dār al-Sha'b, 1372 AH.
21. Shāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs, *Ikbtilāf al-Ḥadīth*, in *Kitāb al-'Umm*, ed. 'Āmir Aḥmad Haydar, Beirut, Dār al-Fīkr, 1980.
22. Shahristānī, 'Alī, *Wuḍū' al-Nabī*, Mashhad, Jawād al-A'imma Foundation, 1416 AH.
23. Suyūṭī, 'Abdul-Raḥmān b. Abī Bakr, *Al-Durr al-Mantḥūr*, Qom, Mar'ashī Najafī Library, 1404 AH.
24. Suyūṭī, 'Abdul-Raḥmān b. Abī Bakr, *Al-Itqān*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1421 AH.
25. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1412 AH.
26. Ṭabraṣī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān*, Tehran, Nāṣer Khosrow, 1372 SAH.
27. Ṭurayḥī, Fakhrudīn b. Muḥammad 'Alī, *Majma' al-Baḥrayn*, Tehran, Mortaḍawī, 1375 SAH.
28. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tabdīb*, ed. Ḥasan Mūsawī Khirsān, Tehrān, Islāmīyya, 1407 AH.
29. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-'Āmilī, Najaf, Dār Iḥyā' al-Turāth, 1964.
30. Zuḥaylī, Wahba, *Al-Tafsīr al-Wasīṭ*, Damascus, Dār al-Fīkr, 1422 AH.

Criticism of Ṭabāṭabā'ī's Exegesis in *Tafsīr Nemūne*

Amanollah Naseri KarimVand

PhD in Qur'an and Hadith Sciences,
Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran
(corresponding author: amannaseri@gmail.com).

Mina Shamkhi 

Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences,
Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.

Abbas Mosllayipur

Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences,
Imam Sadiq University, Tehran, Iran.

Ghasem Bustani 

Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences,
Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.

Abstract

Makārem Shīrāzī widely used Ṭabāṭabā'ī's interpretive opinions in his work *Tafsīr Nemūne*, and in significant cases, he has examined his opinions with a critical point of view. In this study, which was carried out with library tools and descriptive-analytical method, firstly, the types of criticism of Makārem Shīrāzī in relation to *Al-Mizan* of Ṭabāṭabā'ī were extracted, and then the evaluation and diagnosis of their accuracy and correctness will done. The question of the present study is: in what cases and with what reasons did Makārem Shīrāzī criticize Ṭabāṭabā'ī's opinions and how much is the validity of his criticism. In this study, after expressing Makārem's critics on Ṭabāṭabā'ī's opinions, it is tried to measure the validity of these criticisms by using rational and traditional reasons, the opinions of famous commentators and other evidences. It is necessary to defend this hypothesis that, except in the few cases where critics' objections to Ṭabāṭabā'ī's opinions are valid, most of the criticisms do not have the necessary validity and have many weaknesses.

Keywords: Tafsir *al-Mizan*, 'Allāma Ṭabāṭabā'ī, Makārem Shirazi, *Tafsīr Nemūne*.



Promoting article


Received: 28/ 1/ 2023, accepted: 16/ 3/ 2023, and published: 16/ 3/ 2023, Pages: 177-198.

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>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.7.2

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



نقد آراء تفسیری طباطبایی در تفسیر نمونه

امان‌الله ناصری کریموند

دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث،
دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران
(نویسنده مسئول: amannaseri@gmail.com).

مینا شمخی ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

عباس مصلائی پور

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.

قاسم بستانی ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

چکیده

مکارم شیرازی در آثارش به‌طور گسترده‌ای از آراء تفسیری طباطبایی بهره برده و در موارد قابل توجهی نیز آراء وی را با دیدگاه نقادانه‌ای، بررسی نموده است. در این مطالعه که با ابزار کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است، نخست گونه‌های نقد مکارم شیرازی نسبت به *المیزان* استخراج شده، سپس به داوری و تشخیص صحت و سقم آن‌ها پرداخته شده است. سؤال مطالعه حاضر این است که مکارم شیرازی در چه موارد و با چه دلالتی به نقد آراء طباطبایی پرداخته و اعتبار نقدهای وی چه اندازه است. در این مطالعه پس از بیان نقدهای مکارم بر آراء طباطبایی کوشش می‌شود با بهره‌گیری از دلالت عقلی، نقلی، آراء مفسران مشهور و ادله دیگر میزان اعتبار این نقدها سنجیده شود. بنا است از این فرضیه دفاع شود که جز در موارد معدودی که اشکالات ناقد نسبت به آراء طباطبایی معتبر اند، اغلب نقدها از اعتبار لازم برخوردار نیستند و خود به ضعف‌های متعددی دچار اند.

کلیدواژه‌ها: تفسیر *المیزان*، نقد آراء علامه طباطبائی، مکارم شیرازی، تفسیر نمونه.

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۸ ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ ش، نشر: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ ش، صفحه ۱۷۷ تا ۱۹۸.

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

شاپای چاپی: ۲۷۸۳-۵۲۹۴

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸

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

DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.7.2

درآمد

آراء مطرح‌شده در *المیزان* مورد توجه و استقبال بیش‌تر مفسران معاصر شیعی قرار گرفته است. برخی از این مفسران در مواردی نیز به آراء وی نقدهایی داشته، و با دلالتی آراء وی را رد کرده‌اند. یکی از مفسران معاصر که به‌صورت گسترده‌ای به مطالعه *المیزان* پرداخته، مکارم شیرازی است که علاوه بر تمجید از جایگاه علمی طباطبایی (مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۴۶۷/۱۴) و تأیید روش تفسیری او (همو، *پیام قرآن*، ۲۱/۱)، در موارد پرشماری نیز به آراء وی استناد و هم‌چنین آراء وی را تأیید، و البته در موارد قابل‌توجهی هم نقد کرده است. در این مطالعه بنا داریم قوت نقدهای یادشده در تفسیر نمونه بر آراء طباطبایی را بسنجیم.

طرح مسئله

تا کنون مطالعات دیگری نیز با اهدافی مشابه انجام شده است. از جمله می‌توان به مقاله «گستره عصمت از منظر علامه طباطبائی» اثر محمد سبحانی نیا اشاره کرد (قبسات، شماره ۷۴، ۱۳۹۳ش). مؤلف در این مقاله به نظر طباطبایی درباره خطا و نسیان نداشتن پیامبران در امور خارج از شریعت اشکالاتی وارد نموده است. مطالعه دیگر مقاله «روش‌شناسی علامه فضل‌الله در نقد آراء طباطبایی در تفسیر *المیزان*» اثر رضا قلی‌زاده و محمدجواد توکلی است (تفسیر پژوهی، سال ۶، شماره ۳، ۱۳۹۵ش). مؤلفان در این مقاله برخی از معیارهای فضل‌الله در نقد آراء مؤلف *المیزان* را استخراج کرده‌اند.

از دیگر آثار با رویکردی مشابه باید به «بررسی انتقادی مبانی علامه طباطبائی و جوادی آملی درباره استقلال معنایی و تأثیر آن در کاربرد روایات تفسیری» اثر سیدرضا مؤدب و علی‌رضا شایق اشاره کرد (پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ۲۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ش). نویسندگان این مقاله به کاربرد روایات تفسیری در تفاسیر طباطبایی و جوادی آملی توجه نشان داده، و ادعای این دو مفسر درباره استقلال معنایی قرآن در تفسیر قرآن با قرآن را مبتلا به اشکالات و نقدهایی دانسته‌اند. در آخر باید به این اشاره کرد که مینا شمخی و هم‌کارانش نیز در مقاله «گونه‌شناسی و ارزیابی نقدهای مفسران معاصر شیعی بر آراء طباطبائی: مطالعه موردی سوره بقره» (پژوهش‌نامه معارف قرآنی، سال سیزدهم، شماره ۴۹)

نقدهای برخی از مفسران معاصر شیعی معاصر بر *المیزان* را بررسی کرده و سنجیده‌اند. علت استقبال گسترده همه این محققان از بررسی و نقد *المیزان* اهمیت آراء تفسیری طباطبایی است. در توضیح این معنا فضل‌الله در مقدمه تفسیر خود می‌نویسد:

تفسیر *المیزان* علامه بزرگ سیدمحمدحسین طباطبائی از بهترین، ارزشمندترین و متنوع‌ترین تفاسیر جدید از لحاظ آراء تفسیری است. بنابراین تصمیم گرفتیم به بررسی و نقد بعضی از مباحث آن بر اساس اسلوب تفسیر و نظر پردازم (فضل‌الله، *من وحی القرآن*، ۱/ ۲۰).

علی‌رغم مطالعات یادشده تا کنون آراء مکارم شیرازی و هم‌کارانش در تفسیر نمونه در مقام نقد آراء طباطبایی در *المیزان* مرور نشده است. این کار خاصه از آن رو ضرورت دارد که نگارش تفسیر نمونه با فاصله اندکی بعد از نگارش *المیزان* آغاز شد و عمده مؤلفان آن هم شاگردان طباطبایی بودند. آن‌ها می‌خواستند اثری با مخاطب عمومی‌تر به زبان فارسی پدید آورند؛ اثری که خاصه در سال‌های آغازین انقلاب اسلامی ایران ضرورتش بیش‌تر احساس می‌شد. مقایسه این دو اثر می‌تواند ما را با تفاوت دیدگاه‌های طباطبایی با نسلی از شاگردان خود او بهتر آشنا کند.

برای تحقق همین هدف در مطالعه کنونی بنا داریم آراء و ادله مکارم شیرازی و هم‌کارانش در تفسیر نمونه را در مقام نقد آراء طباطبایی در *المیزان* مرور کنیم و هم‌چنین به داوری درباره آن‌ها پردازیم. پرسش‌های اصلی این مطالعه این‌هاست که اولاً، مؤلفان تفسیر نمونه در چه زمینه‌هایی و با ذکر چه دلایلی به نقد آراء طباطبایی اقدام نموده‌اند؛ ثانیاً، چه اندازه می‌توان این نقدها را بر *المیزان* طباطبایی وارد شناخت.

۱. معنای الفاظ یک آیه

یک زمینه اختلاف نظر طباطبایی و مؤلفان تفسیر نمونه معنای الفاظ آیات است. مکارم و هم‌کاران وی گاه تفسیر طباطبایی از معنای یک واژه یا مدلولات آن را نادرست انگاشته، و دلیلی چند بر مدعای خود اقامه نموده‌اند.

۱-۱) تفسیر نادرست معنای اشتقاقی واژه

نمونه‌ای از نقدهای مؤلفان تفسیر نمونه بر برداشت‌های لغوی طباطبایی را می‌توان در ذیل

تفسیر ایشان از آیه نخست سوره توحید بازیافت. مکارم و هم‌کارانش در تفسیر آیه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (اخلاص / ۱) می‌گویند که واژه «أَحَدٌ از ماده «وحدت است، به همین دلیل، بعضی «أَحَدٌ و «واحد را به یک معنی تفسیر کرده‌اند... (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۷ / ۴۳۴). ایشان در ادامه قول طباطبایی را ذکر نموده‌اند که معتقد است:

میان أَحَد و واحد فرق است. أَحَد به ذاتی گفته می‌شود که قبول کثرت نمی‌کند؛ نه در خارج و نه در ذهن. لذا قابل‌شمارش نیست و هرگز داخل عدد نمی‌شود؛ به خلاف واحد که برای او دوم و سوم تصور می‌شود؛ یا در خارج، یا در ذهن. بر این اساس گاه می‌گوئیم احدی از آن جمعیت نیامد، یعنی هیچ‌کس نیامد؛ ولی هنگامی که می‌گوئیم واحدی نیامد ممکن است دو یا چند نفر آمده باشند (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۲۰ / ۵۴۳).

مکارم و هم‌کارانش سپس در مقام نقد این دیدگاه می‌نویسد که این تفاوت با موارد استعمال ریشه در قرآن و روایات سازگار نیست. سپس به حدیثی از امام محمد باقر (ع) استناد نموده که بر پایه آن احد فردی است یگانه، احد و واحد یک مفهوم دارد، مفهوم هر دوی آن‌ها ذات منفردی است که نظیر و شبیهی برای او نیست، و توحید نیز به معنای اقرار به یگانگی و وحدت و انفراد همان ذات منفرد است. مکارم به این نیز توجه می‌کند که در ادامه همین روایت آمده است:

واحد از عدد نیست؛ بل که واحد پایه اعداد است: عدد از دو شروع می‌شود. بنابراین معنی «اللَّهُ أَحَدٌ» یعنی معبودی که انسان‌ها از ادراک ذات او عاجز اند و از احاطه به کیفیتش ناتوان، او در الهیت فرد است و از صفات مخلوقات برتر (برای روایت، بنگرید به: مجلسی، بحار الانوار، ۳ / ۲۲۲).

مکارم در ادامه می‌افزاید که:

در قرآن نیز واحد و احد هر دو به ذات خدا اطلاق شده، و خلاصه خداوند احد و واحد و یگانه و یکتا است؛ نه به معنی واحد عددی یا نوعی و جنسی، بل که به معنی وحدت ذاتی؛ و به عبارت روشن‌تر، وحدانیت او به معنی نبود مثل و مانند و شبیه و نظیر برای او است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۷ / ۴۳۴-۴۳۷، ۲۱ / ۳۴۵، ۲۲ / ۴۹۹؛ همو، نفحات القرآن، ۱۶ / ۳۳۴).

چنان‌که دیدیم، طباطبایی نیز أَحَد را از ماده وحدت دانسته است. اختلاف نظر دو مفسر در

کاربرد این دو واژه است. از نظر طباطبایی «واحد» قابل شمارش است و برای خدا کاربرد ندارد. در برابر، مکارم و هم‌کارانش از کاربرد قرآنی این واژه برای خدا بحث می‌کنند و البته به هیچ آیه‌ای هم استناد نمی‌نمایند. در مقام نقد این رویکرد باید گفت گرچه واژه واحد در آیاتی همراه با «إله» به کار رفته (برای نمونه، بنگرید به: عنکبوت/ ۴۶)، در هیچ آیه‌ای هم چون وصف «الله» نیامده است. بنابراین دیدگاه مکارم پذیرفتنی نیست. وی دلیل و استناد قرآنی خاصی مبنی بر کاربرد واحد برای خدا ذکر نمی‌کند. گذشته از این، در روایت مورد استناد وی نیز مفهوم احد و واحد را مشترک می‌داند و به این توجه نمی‌کند که طباطبایی نیز آن را نفی نموده است. به این نیز توجه نمی‌کند که در روایت مورد استناد وی از کاربرد «واحد» برای خدا بحثی به میان نیامده است.

نکته دیگر این که اغلب مفسران با طباطبایی هم‌نظر اند. مثلاً زمخشری در تفسیر «أحد»، آن را صفتی دال بر وحدانیت و نفی شرکاء از خداوند می‌داند (زمخشری، *الکشاف*، ۴/ ۸۱۸). قرطبی نیز أحد را به معنای بلاشبهه و بلا نظیر دانسته است (قرطبی، *التفسیر*، ۲۰/ ۲۴۴). از مفسران اخیر فضل‌الله ضمن یادکرد دیدگاه طباطبایی در تفاوت بین أحد و واحد، بر اطلاق صفت وحدانیت در قرآن بر خدا تاکید می‌کند (فضل‌الله، *من وحی القرآن*، ۲۴/ ۴۸۴). سبزواری نیز با طباطبایی هم‌نظر است و به تفاوت‌های أحد و واحد اشاره می‌کند (سبزواری، *ارشاد الاذهان*، ۶۰۹).

بنابراین تفاوتی که طباطبایی بین أحد و واحد ذکر کرده است هیچ تعارض و مخالفتی با قرآن ندارد و با آراء لغویان هم سازگار است (بنگرید به: ابن‌منظور، *لسان العرب*، ۳/ ۷۰). وصف أحد مختص به خدا نیست و کاربردهای دیگری — هم‌چون «یوم الاحد»، ما أحد فی البیت و امثال آن‌ها — نیز دارد. باین حال، هنگامی برای خدا به کار برده می‌شود معنای خاصی پیدا می‌کند. واژه «واحد» نیز نمی‌تواند وصف خدا باشد؛ زیرا بر موصوفی قابل شمارش و تعددپذیر دلالت می‌کند و در قرآن نیز هم‌چون وصف خدا کاربرد نیافته است. این‌گونه، با در نظر گرفتن کاربردهای قرآنی واحد و احد می‌توان گفت که تفاوت معنایی این دو واژه در کاربردهای مختلف محرز، و نظر طباطبایی پذیرفتنی‌تر است.

۲-۱) حمل لفظ مطلق بر معنای مقید

برخی از آیات و احکام قرآنی همراه با قیود و شرایط خاصی ذکر شده‌اند؛ ولی آیات دیگری که در همان موضوع است گاهی مطلق اند. مفسران با توجه به قرائن و آمارات درون‌متنی به تعیین نوع و تفسیر این دو سنخ از آیات می‌پردازند. طباطبایی خود نیز در مقام نقد آراء زمخشری گاه از همین منظر آراء او را نقد می‌کند که لفظی مطلق را بر معنایی مقید حمل کرده است (بنگرید به: بستانی، «مبانی علامه طباطبایی...»، ۶۰). مکارم شیرازی هم از همین جهت گاه به نقد دیدگاه طباطبایی پرداخته است.

برای نمونه، ذیل «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَكْفُرْ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ وَيُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا» (طلاق/ ۵) می‌نویسد:

طباطبایی گفته که منظور از سَيِّئَاتٍ در این جا گناهان صغیره، و منظور از تقوا در يَتَّقِ اللَّهُ پرهیز از گناهان کبیره است. به این ترتیب پرهیز از کبائر سبب بخشودگی صغائر می‌شود؛ شبیه آن‌چه در آیه ۳۱ سوره نساء آمده است. لازمه این سخن آن است که مخالفت با احکام گذشته در زمینه طلاق و عده جزء گناهان کبیره محسوب شود (برای سخن طباطبایی، بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۱۹/۳۶۷).

مکارم در ادامه سپس به طباطبایی اشکال وارد می‌کند و می‌گوید درست است که سَيِّئَاتٍ گاهی به معنی گناهان صغیره آمده است؛ ولی در بسیاری از آیات قرآن این تعبیر به عموم گناهان اعم از صغیره و کبیره اطلاق شده است. مثلاً در آیه «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ» (مائده/ ۶۵) گفته می‌شود که اگر اهل کتاب ایمان بیاورند و تقوا پیشه کنند همه گناهان گذشته آن‌ها را می‌بخشیم. این معنی در آیات دیگری نیز آمده است (بنگرید به: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۴/۲۴۶).

در مقام سنجش این دیدگاه نیز باید گفت که اغلب مفسران منظور از سَيِّئَاتٍ در این آیه را مطلق گناهان — اعم از صغیر و کبیر — می‌دانند (برای نمونه، بنگرید به: قرطبی، التفسیر، ۱۸/۱۶۵؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۳۰/۵۶۳). درست هم همین است؛ چراکه هیچ دلالتی در آیه و آیات قبل و بعد وجود ندارد که معنای آیه را مقید، و مصادیق سَيِّئَاتٍ را محدود به گناهان صغیره کند. طباطبایی نیز به روایت یا شاهدهی در تأیید مدعای خود استناد نمی‌کند. بنابراین نظر مکارم و هم‌کارانش صحیح‌تر است.

۳-۱) مصداقیابی ناصحیح

غالباً دیدگاه اکثر مفسران در شناخت و مفاهیم قرآنی نزدیک به هم است. بیش تر اختلاف آراء در حوزه تعیین مصداق دیده می شود. به بیان دیگر، اختلافاتی که در تفسیر قرآن پیش می آید غالباً اختلاف در یافتن مصداق برای مفاهیم الفاظ و عبارات یا تطبیق تصور و تصدیق های ذهنی با جهان خارج از ذهن است (بنگرید به: ایزدی، *شروط و آداب تفسیر*، ۱۹۰). طباطبایی در موارد گسترده ای به ذکر مصداقی برای مفاهیم قرآنی اقدام نموده است. وی معتقد است اگر لفظی دارای معنای جامعی باشد که مصداق متعددی داشته باشد می توان با توجه به قرائن و آمارات موجود در آیه مصداق دقیق آن لفظ را کشف نمود (برای نمونه از تصریح وی به این معنا، بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۳۰۱/۸، ۴۶/۱۷، ۳۹۱/۱۵، جاهای مختلف).

برخی از این مصداقیابی ها را مکارم شیرازی برنتابیده و صحیح ندانسته است. وی ذیل «وَيُرْسِلْ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا» (انعام/ ۶۱) می نویسد:

حَفَظَةً جمع حافظ و در این جا به معنی فرشتگانی است که مأمور نگهداری حساب اعمال انسان ها هستند؛ همان طور که در سوره انفطار می خوانیم «إِنَّ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَعْلَمُونَ» (انفطار/ ۱۰-۱۳)؛ یعنی مراقبان و حافظانی بر شما گمارده شده است؛ آن ها نویسندگان بزرگواری هستند که از کارهای شما آگاه اند.

سپس نظر طباطبایی را در مقابل دیدگاه خود ذکر می کند که معتقد است این حافظان حافظ اعمال انسان نیستند؛ بل که مأموریت آن ها حفظ خود انسان از حوادث و بلاها تا رسیدن اجل معین است. جمله «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ» هم که بعد از یادکرد حَفَظَةً ذکر شده، قرینه ای بر همین معناست (طباطبایی، *المیزان*، ۱۳۴/۷). مکارم در ادامه به نقد این دیدگاه می پردازد و می گوید دقت در مجموع شواهد نشان می دهد که منظور از حَفَظَةً در این جا همان فرشتگان حافظ اعمال انسان است (مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۲۷۴/۵).

در مقام سنجش این دو دیدگاه می توان مروری داشت بر آراء دیگر مفسران. مقاتل بن سلیمان منظور از حَفَظَةً را فرشتگانی می داند که اعمال انسان را ثبت و نگهداری می کنند

(مقاتل، التفسیر، ۱/ ۵۶۵). طبری تعبیری عام‌تر دارد و منظور از آن را فرشتگانی می‌داند که هم انسان و هم عمل او را حفظ می‌کنند (طبری، جامع البیان، ۷/ ۱۳۹)، از آن سو، برخی مفسران هم این فرشتگان را تنها مسئول ثبت اعمال می‌دانند (طبرسی، مجمع البیان، ۴/ ۴۸۳). قرطبی با پذیرش همین معنا می‌افزاید که این فرشتگان اعمال بندگان را می‌نویسند و با این کار خود آن‌ها را حفظ می‌کنند (قرطبی، التفسیر، ۷/ ۶). فخر رازی ترجیح می‌داند معنایی عام از تعبیر دریابد و منظور از این واژه را حفظ به طور کلی و بدون هیچ قید و تخصیصی بداند (فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۱۳/ ۱۴)؛ هم‌چنان‌که ابن‌کثیر نیز منظور از حفظ در این آیه را حفظ بدن انسان‌ها می‌داند (ابن‌کثیر، التفسیر، ۳/ ۲۳۹) و این‌گونه، به معنایی نزدیک به دیدگاه طباطبایی می‌گراید.

طباطبایی برای اثبات نظر خود با استناد به شاهی از آیات قرآن می‌گوید منظور از حَفَظَهُ فرشتگانی است که انسان‌ها را از حوادث نجات می‌دهند. سپس می‌گوید اگر آیه «وَإِنَّ عَلَيْنَا لَلْحَافِظِينَ، كِرَامًا كَاتِبِينَ، يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ» (انفطار/ ۱۲) کار حَفَظَهُ را منحصر در نوشتن نامه اعمال دانسته است دلیلی بر این نمی‌شود که در آیه موردبحث نیز مراد از حَفَظَهُ همان نویسندگان مذکور باشد. وی می‌افزاید این نیز البته بعید نیست که هم‌چون بعضی از مفسران کلمه حَفَظَهُ در آیه ۶۱ سوره انعام را بر پایه آیه ۱۲ سوره انفطار معنا کنیم و بگوییم که مراد از حَفَظَهُ در آیه ۶۱ سوره انعام همان ملائکه نویسندۀ اعمال است. وی باین حال معتقد است که عبارت «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ» در ادامه آیه ۶۱ سوره انعام ذهن را به همان معنای اول منصرف می‌کند (طباطبایی، المیزان، ۷/ ۱۳۱).

بر پایه مجموع این شواهد می‌توان گفت این‌که طباطبایی هم‌سو با اغلب مفسران پیشین تعبیر حَفَظَهُ را به معنای ملائکه حافظ انسان از حوادث و بلاها دانسته، تفسیری موجه است. نظر مکارم شیرازی در جای خود صحیح است و همان‌طور که در المیزان نیز آمده است یکی از مصادیق حَفَظَهُ می‌تواند ثبت و نگهداری اعمال باشد. باین حال، نقد وی بر نظر طباطبایی وارد نیست؛ چرا که اولاً، نظر وی مستند به آیات قرآن است؛ و ثانیاً، اکثر مفسران نیز با تکیه بر دلائل و قرائن موجود در آیات با وی هم‌رأی اند.

۲. روابط معنایی درون یک آیه

شماری از نقدهای مکارم و هم‌کارانش بر تفسیر *المیزان* طباطبایی فراتر از سطح معنای کلمات، و راجع به روابط معنایی درون یک آیه است.

۱-۲) ارجاع نادرست ضمائر

یکی از اجزاء مهم درونی یک آیه که همانند حلقه‌های زنجیر آیات را به هم متصل می‌کند و معنای آیه را به آیات قبل و بعد پیوند می‌دهد ضمائر موجود در آیات است. در برخی از آیات ضمائر و مراجع ضمائر مختلف و متعددی وجود دارد و درک معنای صحیح این‌گونه آیات در گرو تشخیص صحیح مراجع ضمائر است. برخی از اشکالات که مکارم و هم‌کارانش به آراء طباطبایی وارد کرده‌اند در ارجاع ضمائر به مرجع آن‌هاست.

مکارم و هم‌کارانش ذیل آیه «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا...» (فرقان/ ۵۰) می‌نویسند:

ضمیرها در «صَرَّفْنَا» به *قرآن* برمی‌گردد...؛ اما علامه طباطبایی این ضمیر را به باران بازگردانده‌اند که مفهومی چنین می‌شود: ما قطرات باران را در جهات مختلف روی زمین و مناطق گوناگون می‌فرستیم و آن را در میان انسان‌ها تقسیم می‌کنیم تا متذکر این نعمت بزرگ خدا بشوند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۵/۲۲۸).

در ادامه در نقد این دیدگاه می‌گویند:

حق این است که این ضمیر به *قرآن* و آیات آن باز می‌گردد؛ زیرا این تعبیر (به صورت فعل ماضی و مضارع) در ده مورد از *قرآن* مجید آمده است که در ۹ مورد صریحاً به آیات *قرآن* و بیانات آن باز می‌گردد و در موارد متعددی جمله «لِيَذَّكَّرُوا» یا مانند آن پشت سر آن قرار گرفته است. بنابراین بسیار بعید به نظر می‌رسد که در این یک مورد این تعبیر مفهوم دیگری داشته باشد؛ زیرا اصولاً ماده «تصریف» که به معنی تغییر دادن و دگرگون ساختن است تناسب چندانی با نزول آب باران ندارد؛ درحالی‌که با آیات *قرآن* که در لباس‌های مختلف، گاه به صورت وعد و گاهی به صورت وعید، گاه به صورت امر و گاهی به صورت نهی و گاه به صورت سرگذشت پیشینیان می‌آید، مناسب‌تر است (مکارم، *تفسیر نمونه*، ۱۵/۱۱۸-۱۱۹؛ همو، *پیام قرآن*، ۱/۴۳۲).

در مقام سنجش این نقد نیز باید نخست گفت برخی از مفسران نیز با مکارم شیرازی هم‌نظر بوده‌اند. مثلاً زمخشری و قرطبی این ضمیر را راجع به *قرآن* می‌دانند؛ نه باران

(زمخشری، *الکشاف*، ۳/ ۲۸۵؛ قرطبی، *التفسیر*، ۱۳/ ۵۷). در هر حال، از آن جایی که آیات قبل و بعد مربوط به باران و نعمت‌های مربوط به آب است، به نظر می‌رسد ارجاع ضمیر به قرآن خالی از ضعف نباشد. اکثر مفسران نیز در تفسیر این آیه با طباطبایی اتفاق نظر دارند و مرجع ضمیر هاء در «صَرَفْنَا» را باران می‌دانند (برای نمونه، بنگرید به: مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، ۲۳۷/۳؛ طبری، *جامع البیان*، ۱۹/ ۱۵؛ طوسی، *التبیان*، ۷/ ۴۹۷).

بازگرداندن ضمیر هاء در آیه یادشده وجهی ندارد. این مدعا نیز که گفته شود «تصریف — که به معنی تغییر دادن و دگرگون ساختن است — تناسبی با نزول آب باران ندارد — محل مناقشه و بحث است؛ زیرا همین واژه در آیات ۱۶۴ سوره بقره و ۵ جاثیه در هم‌نشینی با «الریاح» نیز به کار رفته است و محدودیتی برای کاربرد آن وجود ندارد. این واژه به معنای از حالی به حالی شدن، دگرگونی و تغییر یافتن است (راغب اصفهانی، *مفردات*، ۴۸۲؛ قرشی، *قاموس قرآن*، ۱۲۳/۴). پس این که یکی از کاربردهای آن در قرآن مربوط به حرکت و دگرگونی ابرها و تولید باران باشد منعی ندارد. بنابراین به نظر می‌رسد که دیدگاه طباطبایی از قوت بیش‌تری برخوردار است.

۲-۲) بی‌توجهی به قرائن درون‌متنی آیات

توجه به ارتباط بین آیات و عبارات قرآنی اقتضاء می‌کند که هنگام تفسیر قرآن ارتباط اجزاء یک یا چند آیه با هم در نظر گرفته شود؛ چرا که بدون در نظر گرفتن یکی از عبارات یا آیات، ممکن است معنای کاملی به دست نیاید؛ چون برخی از عبارات و آیات مکمل معنای هم‌اند. از همین رو گفته‌اند هر کس می‌خواهد قرآن را تفسیر کند باید در مرحله اول فهم قرآن را از خود قرآن بطلبد (ابن تیمیه، *مقدمه فی اصول التفسیر*، ۳۲)؛ چرا که تفسیر سوره‌ها جز با در نظر گرفتن سیاق و تناسب میسر نیست و تجزیه آیات و عبارات و کلمات سبب می‌شود که وحدت سیاق برهم بخورد و به فهم و تدبیر صحیح غایات سور آسیب وارد شود (بنگرید به: دروزه، *التفسیر الحدیث*، ۱/ ۱۸۹-۱۹۰؛ نیز، برای توضیح بیش‌تر اهمیت قرائن کلامی در فهم آیات، بنگرید به: مصباح یزدی، *معارف قرآن*، ۳۶؛ سبحانی، «روش صحیح تفسیر قرآن»، ۹۲؛ نکونام، «روش تفسیر ظاهر قرآن»، ۴۵).

یکی از مفسران که اهتمام ویژه‌ای به شناخت این قرائن نموده طباطبایی است (برای تفصیل بحث در این باره، بنگرید به: ناصری، «تحول معنایی واژگان...»، ۶۶). با این حال، مکارم شیرازی در مواردی آراء طباطبایی را به سبب بی‌توجهی به قرائن مذکور نقد می‌کند. برای نمونه، مکارم شیرازی ذیل بحث از آیه «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» (فصلت/ ۵۴) می‌نویسد که این آیه پاسخی است به بعضی از اشکالات کفار دربارهٔ معاد؛ از جمله این که چه‌گونه ممکن است این خاک‌های پراکنده و به هم آمیخته از هم جدا گردد و چه کسی می‌تواند اجزاء هر انسانی را جمع کند. وی می‌افزاید: با این حال، طباطبایی این آیه را مربوط به مسائل توحید دانسته است؛ نه معاد. وی این گفتهٔ طباطبایی را نیز نقل می‌کند که:

منظور این است که این استدلال‌ها در زمینه توحید پروردگار، این گروه کافر لجوج را سودی نمی‌بخشد؛ چرا که آن‌ها روشنترین دلیل توحید یعنی حضور خداوند را در همه جا و شهود او را بر همه چیز منکر اند؛ پس چه‌گونه می‌توانند از دلایل توحید بهره‌گیرند؟ (طباطبایی، المیزان، ۱۷/۴۳۲).

مکارم در ادامه در مقام نقد نظر طباطبایی می‌گوید:

با توجه به این که تعبیر «لقاءالله» در قرآن معمولاً کنایه از قیامت است این تفسیر بعید به نظر می‌رسد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۰/۳۳۳-۳۳۵).

می‌توان گفت نظر مکارم شیرازی صحیح‌تر است. اولاً، برخی تعابیر آیه مورد بحث مثل «فِي مَرِيَّةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ» به وضوح دلالت دارد که آیه دربارهٔ قیامت است. ثانیاً، مفسران نیز متفقاً این آیه را در مورد قیامت می‌دانند (تنها برای نمونه، بنگرید به: قرطبی، التفسیر، ۱۵/۳۷۵؛ بیضاوی، التفسیر، ۵/۷۵). ثالثاً، گرچه در آیات قبل به بحث از توحید پرداخته شده، دلیل و قرینهٔ خاصی مبنی بر دلالت این آیه بر توحید وجود ندارد و دلالت آن بر معاد صریح‌تر است.

۳-۲) تحلیل ناصواب معانی عبارات

نخستین شرط لازم برای فهم مفاد هر کلام آگاهی از مفاهیم کلمات و معانی عبارات و جملات آن است؛ چرا که شناخت معانی واژگان و عبارات مقدمهٔ کشف معنای کلام است. مؤلف تفسیر نمونه در مواردی به نقد نظر طباطبایی در تعیین معانی عبارات قرآنی پرداخته

است. برای نمونه، مکارم شیرازی ذیل آیه «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (یس/ ۴۵) می نویسد:

در مورد «ما بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ» احتمالات و آراء مختلفی ذکر شده ولی بهترین وجه این است که بگوییم منظور از «ما بَيْنَ أَيْدِيكُمْ» مجازات‌های دنیا است و «ما خَلْفَكُمْ» مجازات‌های آخرت است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۸/ ۳۹۹-۴۰۱).

سپس افزوده است که طباطبایی در *المیزان* «ما بَيْنَ أَيْدِيكُمْ» را اشاره به شرک و معاصی در دنیا می‌داند و «ما خَلْفَكُمْ» را هم اشاره به عذاب اخروی (برای عبارت طباطبایی، بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۷/ ۹۶). مکارم شیرازی در مقام نقد این دیدگاه می‌نویسد:

ظاهر آیه این است که این هر دو از یک جنس می‌باشند و تنها تفاوت زمانی دارند؛ نه این‌که یکی اشاره به شرک و گناه و دیگری اشاره به مجازات آن باشد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۸/ ۳۹۹-۴۰۱؛ همان، ۶/ ۳۵۷-۳۵۹، ۱۴/ ۱۸۰، ۱۴/ ۳۰۲).

با مرور عبارت طباطبایی می‌توان دریافت که مکارم شیرازی نظر طباطبایی را به‌طور کامل ذکر ننموده، بل که تنها بخشی از دیدگاه او را نقل کرده، و به آن اشکال گرفته است. نظر طباطبایی با آنچه ذکر شد قدری متفاوت است. طباطبایی معتقد است که در این آیه مشرکان مذمت شده‌اند و بعد به آن‌ها گفته شده است که پس باید هم از معصیت خدا در حال حاضر بپرهیزند و هم از عواقب گناهایی که قبلاً کرده بودند برحذر باشند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۷/ ۹۲).

براین پایه، پذیرفتنی نیست که گفته شود طباطبایی عذاب یادشده در این آیه را از دو جنس دانسته است. اولاً، طباطبایی چنین تفاوتی را بیان ننموده است؛ بل که هم‌چون اغلب مفسران این دو عبارت را مربوط به دنیا و آخرت — یا به بیان دیگر، گناهان دنیا و عذاب آخرت — می‌داند. ثانیاً، آراء دیگر مفسران نیز غالباً به نظر طباطبایی نزدیک‌تر است و هیچ‌گونه هم‌خوانی با نظر مکارم شیرازی ندارد.

توضیح این‌که مقاتل بن سلیمان منظور از این عبارت را عذاب امت‌های گذشته و آینده می‌داند (مقاتل، *التفسیر*، ۳/ ۵۸۰). فراء می‌گوید که منظور از «اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ» عذاب

آخرت، و مراد از «وَمَا خَلْفَكُمْ» عذاب دنیا ست (فراء، *معانی القرآن*، ۲/ ۳۷۹). طبری می‌گوید منظور از «اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ» نزول عذاب بر امت‌های قبل، و مراد از «وَمَا خَلْفَكُمْ» عذاب‌های بعد از مردن است (بنگرید به: طبری، *جامع البیان*، ۲۳/ ۹؛ نیز بنگرید به: آلوسی، *روح المعانی*، ۱۲/ ۲۸).

مفسران دیگر نیز گرچه بیان‌هایی تا حدودی متفاوت عرضه داشته‌اند کمابیش همین تحلیل را از معنای آیه بازنموده‌اند. مثلاً طبرسی می‌گوید «اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ» یعنی بترسید از آنچه در پیش‌روی شماست از امر آخرت و عمل کنید برای آن؛ هم‌چنان‌که منظور از «وَمَا خَلْفَكُمْ» نیز یعنی بترسید از آنچه پشت سر شماست از امر دنیا و از آن حذر کنید و به آن مغرور نشوید (طبرسی، *مجمع البیان*، ۱۸/ ۶۶۷). زمخشری می‌گوید یعنی از گناهان گذشته و آینده خود بترسید (زمخشری، *الکشاف*، ۴/ ۱۹). ابن‌کثیر می‌گوید که منظور گناهان مشرکین است که قبلاً انجام داده‌اند و در آینده و روز قیامت با آن مواجه می‌شوند (ابن‌کثیر، *التفسیر*، ۱۶/ ۵۱۶). بیضاوی نیز منظور از این عبارت را وقایعی می‌داند که قبلاً اتفاق افتاده است یا در آینده به وقوع می‌پیوندد و در هر حال باید از آن برحذر بود (بیضاوی، *التفسیر*، ۴/ ۲۶۹).

نکته آخر این‌که از این نیز که مکارم شیرازی منظور از «ما بَيْنَ أَيْدِيكُمْ» را مجازات‌های دنیا، و «ما خَلْفَكُمْ» را نیز حاکی از مجازات‌های آخرت دانسته است نمی‌توان به نتیجه‌ای در نقد دیدگاه طباطبایی رسید. براین‌پایه، به نظر می‌رسد که دیدگاه طباطبایی از اتقان بیشتری برخوردار است.

۳. نقد از حیث سازگاری معنای آیه با دیگر آیات

بخشی از نقدهای مکارم شیرازی بر آراء طباطبایی نیز ناظر به تفسیر آیه در سطحی فراتر از معنای الفاظ یا ارتباط اجزاء یک جمله با یک‌دیگر است و به ارتباط میان معنای آیه مورد بحث با دیگر آیات قرآن بازمی‌گردد.

۱-۳) ناسازگاری تفسیر طباطبایی با ظاهر آیات

حجیت ظواهر قرآن یکی از مباحث دامنه‌دار علم تفسیر است. طباطبایی نیز به حجیت ظواهر آیات معتقد است (طباطبایی، *المیزان*، ۱۳/ ۶۲؛ همو، *قرآن در اسلام*، ۵۳-۵۶).

با این حال، مکارم شیرازی و هم‌کاران وی در مواردی معتقد اند که طباطبایی از ظواهر آیات عبور کرده است. یک نمونه از این موارد را در بحث از آیه ۱۶ سوره غافر برشمرده‌اند:

يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ.

در تفسیر عبارت «لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» مفسران می‌خواسته‌اند بدانند این سؤال را چه کسی مطرح می‌کند و جواب یادشده در آیه به این سؤال را چه کسانی می‌گویند. در خود آیه سخنی از این نیامده است که این گفتگو میان چه کسانی ردوبدل می‌شود. مکارم در کوشش برای پاسخ به این سؤال، نخست نظر طباطبایی را ذکر می‌کند که معتقد است سؤال جواب هر دو از ناحیه خداست (طباطبایی، *المیزان*، ۱۴/۲۳۸). مکارم در ادامه در مقام نقد این دیدگاه می‌نویسد:

ظاهر آیه این است که این سؤال و جواب از سوی فرد خاصی عنوان نمی‌شود؛ سؤالی است که از سوی خالق و مخلوق، فرشته و انسان، مؤمن و کافر و از تمام ذرات وجود و در و دیوار عالم هستی بدون استثنا مطرح است و همگی نیز با زبان حال به آن پاسخ می‌گویند. یعنی به هر جا بنگری آثار حاکمیت او نمایان است و بر هر چه نگاه کنی نشانه‌های قاهریت او در آن ظاهر است. به زمره هر ذره‌ای گوش فرا دهی «لِّمَنِ الْمُلْكُ» می‌گوید و در پاسخ «لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» از آن می‌شنوی (مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۲۰/۵۸؛ *همو، نفحات القرآن*، ۳/۱۴۷، ۲۰۷).

در مقام تحلیل و سنجش این دو دیدگاه نخست باید از این یاد کرد که گروهی از مفسران این سؤال و جواب را از طرف خدا می‌دانند (مقاتل، *التفسیر*، ۳/۷۰۹؛ طبری، *جامع البیان*، ۲۴/۳۴). قرطبی احتمالات مختلف را ذیل این آیه نقل نموده، و سپس این احتمال را ترجیح داده که سؤال‌کننده و جواب‌دهنده خداست (قرطبی، *التفسیر*، ۱۵/۳۰۰). فخر رازی بعد از یادکرد آراء و احتمالات مفسران، خود دو احتمال را ذکر می‌نماید: شاید ندادهنده و جواب‌دهنده خدا یا هر دو فرشتگان باشند (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۲۷/۵۰۰). شیخ طوسی می‌نویسد که خدا ندا می‌دهد «لِّمَنِ الْمُلْكُ»؛ اما در جواب دو احتمال را مطرح می‌کند؛ یکی این که انسان‌های مؤمن و کافر پاسخ می‌گویند؛ و دیگر این که خود خدا پاسخ می‌دهد. وی سپس احتمال اول را قوی‌تر می‌داند (طوسی، *التبیان*، ۹/۶۳). زمخشری نیز می‌گوید: ندا دهنده‌ای ندا می‌دهد «لِّمَنِ الْمُلْكُ»؛ و اهل محشر اند که می‌گویند «لِلَّهِ الْوَاحِدِ

الْقَهَّارِ» (زمخشری، *الکشاف*، ۴/۱۵۷).

از سیاق آیات و قرائن موجود در آیات قبل و بعد چنین برداشت می‌شود که دیدگاه طباطبایی و هم‌نظرانش صحیح‌تر است؛ چراکه در آیات پیشین سخنانی از قول خدا نقل می‌شود. نیز، هیچ دلیلی وجود ندارد که بگوییم خطاب تغییر یافته، و به قائل دیگری اشاره شده است. هم‌چنین همه مفسرانی که این سؤال و جواب‌ها را از انسان‌ها، فرشتگان و... دانسته‌اند، سخنی بی‌دلیل گفته‌اند. بنابراین نقد مکارم وارد نیست.

۲-۳) نبودن مؤیدی قرآنی برای دیدگاه طباطبایی

مؤلف *المیزان* مثل هر مفسر دیگری می‌کوشد آراء تفسیری خود را با ارائه شواهدی تقویت کند و به سبب التزامش به روش تفسیر *قرآن* با *قرآن* هم این شواهد را غالباً از خود *قرآن* بازمی‌نماید. با این حال، مکارم و هم‌کارانش گاه اشکالات و نقدهایی به برخی از استشهدات قرآنی او وارد کرده‌اند.

برای نمونه، در تفسیر نمونه ذیل آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر/۲۱) آمده است:

در آیات متعددی از *قرآن* می‌خوانیم که خداوند خزائنی دارد، خزائن آسمان‌ها و زمین از آن خداست، یا خزائن هر چیز نزد او است. خزائن جمع خزانه به معنی محلی است که انسان اموالش را برای حفظ در آن جمع‌آوری می‌کند و در اصل از ماده *خَزَنَ* به معنی حفظ و نگاه‌داری چیزی است. بدیهی است که کسی اقدام به جمع‌آوری و اندوختن و حفظ چیزی می‌کند که قدرتش محدود باشد و نتواند در هر عصر و زمانی آن چه می‌خواهد فراهم سازد؛ بنابراین در موقع توانایی آن چه لزومش را احساس می‌کند برای موقع ضرورت می‌اندوزد و در خزانه گردآوری می‌کند. ولی، آیا این مفاهیم در مورد خداوند تصور می‌شود؟ مسلماً نه. به همین دلیل گروهی از مفسران «خَزَائِنُ اللَّهِ» را به معنی «مقدورات الهی» تفسیر کرده‌اند؛ یعنی همه چیز در خزانه قدرت خدا جمع است و هر مقدار از آن را لازم و صلاح بدانند ایجاد می‌کند.

در ادامه به نقل دیدگاه طباطبایی در این باره می‌پردازد:

بعضی دیگر از مفسران بزرگ هم‌چون طباطبایی گفته‌اند منظور از خزائن خداوند مجموعه‌اموری است که در عالم هستی و جهان ماده وجود دارد، اعم از عناصر و

اسباب ایجاد آن‌ها: در این مجموعه همه چیز به حد زیاد وجود دارد؛ ولی هریک از فرآورده‌ها و موجودات خاص این عالم به مقدار محدودی ایجاد می‌شود؛ بی‌آن‌که امکان وجود تنها منحصر به آن باشد (برای این سخن طباطبایی، بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۴۸/۱۲).

سپس در مقام نقد نظر وی می‌نویسد:

این تفسیر گرچه از نظر اصولی مسئله قابل قبولی است، ولی تعبیر به «عَنْدَنَا» بیش‌تر با تفسیری که ما گفتیم هماهنگ است و به هر حال انتخاب تعبیراتی مانند «خَزَائِنُ اللَّهِ» با این‌که با مفهوم معمولش در مورد خداوند صادق نیست، به خاطر آن است که خداوند می‌خواهد با زبان خود مردم با آن‌ها سخن بگوید (مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۱۱/۹۴-۵۹؛ همو، *پیام قرآن*، ۵/۶۸؛ نیز همو، *نفحات القرآن*، ۱۳/۸۸).

در مقام سنجش این دیدگاه باید گفت که برخی از مفسران تعبیر «خَزَائِنُهُ» در این آیه را به همه انواع رزق تعبیر نموده، و غالباً آن را مربوط به باران دانسته‌اند (برای نمونه، بنگرید به: مقاتل، *التفسیر*، ۲/۴۲۷؛ طبری، *جامع البیان*، ۱۴/۱۳-۱۴). گروهی نیز منظور از این تعبیر را مقدرات خدا (طوسی، *التبیان*، ۶/۳۲) قدرت خدا بر همه مقدرات (زمخشری، *الکشاف*، ۲/۵۷۴)، یا خزائن نزول باران (قرطبی، *التفسیر*، ۱۰/۱۴؛ نیز: فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۱۹/۱۳۳) می‌دانند.

با توجه به تعبیر «نُزُلُهُ» که دلالت بر پایین آمدن از آسمان به زمین دارد می‌توان گفت که خَزَائِنُ اللَّهِ چیزی مربوط به امور موجود در عالم هستی نیست؛ بل که منظور مقدرات خداوند است که فراتر از دست‌رس موجودات جهان مادی است و خدا هر وقت بخواهد و مشیت او اقتضاء کند از آن خزائن و مقدرات نازل و موجود می‌کند. بنابراین دیدگاه طباطبایی که این مقدرات را مربوط به جهان مادی و خزائن را متعلق به جهان موجودات می‌شناساند مؤیدی قرآنی ندارد و از این رو نقد مکارم شیرازی نسبت به نظر وی وارد است.

۳-۳ مخالفت با دیگر آموزه‌های قرآنی

یکی از اصول مهم و مبانی اصیل در تفسیر آیات قرآن مطابقت نظر مفسر با دیگر آیات و آموزه‌های قرآنی است و اگر نظر مفسر موجب تعارض، تضاد یا مغایرت مفهوم یک آیه با دیگر

آیات شود آن تفسیر ناصواب تلقی خواهد شد. بر همین اساس مکارم شیرازی و هم‌کارانش در بررسی آراء طباطبایی برخی از آراء وی را مخالف با آموزه‌های قرآنی دانسته‌اند.

برای نمونه، مکارم شیرازی و هم‌کارانش ذیل آیه «وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُقُونَ» (زخرف/ ۶۰) گفته‌اند که در این آیه — برای این‌که انسان‌ها توهّم نکنند خدا نیازی به عبودیت و بندگی آن‌ها دارد که اصرار بر ایمان‌شان می‌کند — گفته شده است اگر ما بخواهیم، به‌جای شما فرشتگانی در زمین قرار می‌دهیم که جانشین شما باشند و جز اطاعت و بندگی خدا کاری نشناسند. در ادامه آمده است:

طباطبایی عبارت «لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً» را به تولد فرشته‌صفتان تفسیر کرده، و گفته منظور این است که تعجب نکنید که بنده‌ای هم‌چون مسیح قدرت بر زنده کردن مردگان و شفای بیماران به‌فرمان خدا داشته باشد و در عین حال بنده‌ای مخلص و مطیع فرمان او باشد؛ خدا می‌تواند از فرزندان شما کسانی را بیافریند که تمام خُلق و خوی فرشتگان را داشته باشند (برای عین عبارت طباطبایی، بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۸/ ۱۱۷-۱۱۸). ... ولی تفسیر اول از همه با ظاهر آیه سازگارتر است و نظر طباطبایی بعید به‌نظر می‌رسد (مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۲۱/ ۹۸-۹۹).

برخی دیگر از مفسران نیز با رأی یادشده در *تفسیر نمونه* توافق دارند (بنگرید به: بیضاوی، *التفسیر*، ۵/ ۹۴؛ ابوحنیان، *البحر المحیط*، ۹/ ۳۸۶). بااین‌حال، نظر طباطبایی بیش‌تر قابل‌دفاع به‌نظر می‌رسد؛ زیرا در آیه به‌صراحت گفته می‌شود که «لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ». مِنْ در *مِنْكُمْ* تبعیضیه، و *جَعَلْنَا* نیز به معنای *خَلَقْنَا* است؛ پس آیه دلالت بر این دارد که اگر بخواهیم، از شما افرادی را نیز فرشته‌صفت قرار می‌دهیم. به بیان دیگر، آیه بیان می‌کند که اگر خدا بخواهد، از همین انسان‌ها فرزندان و نسلی هم‌چون فرشتگان خلق می‌کند که در زمین خلافت نمایند. این‌که مکارم و هم‌کاران وی آیه را چنین معنا کرده‌اند که «اگر بخواهیم به‌جای شما فرشتگانی قرار می‌دهیم» جای‌درنگ دارد؛ چراکه در آیه گفته شده است: «لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ»؛ یعنی «از شما» می‌آفرینیم؛ نه «به‌جای شما».

از میان مفسران، مقاتل بن سلیمان این آیه را مرتبط با آیه قبل می‌داند که درباره تولد عیسی (ع) است (مقاتل، *التفسیر*، ۳/ ۸۰۰). برخی مفسران هم روایاتی در توضیح این معنا آورده‌اند

که «اگر بخواهیم، افرادی از شما خلق می‌کنیم که در زمین خلافت نمایند» (طبری، جامع البيان، ۵۴-۵۵). برخی نیز آیه را چنین معنا کرده‌اند که «اگر بخواهیم، فرشتگانی را بدل از شما در زمین قرار می‌دهیم» (طوسی، التبیان، ۹/ ۲۱۱؛ قرطبی، التفسیر، ۱۶/ ۱۰۵). ابن کثیر نیز می‌گوید این آیه یعنی بعضی از شما را جانشین بعضی دیگر قرار می‌دهیم (ابن کثیر، التفسیر، ۷/ ۲۱۶).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، اغلب مفسران این جانشینی در زمین را مربوط به انسان‌ها دانسته‌اند. آن‌هایی نیز که منظور از جانشینی را خلافت فرشتگان می‌دانند هیچ دلیل خاصی برای تقویت مدعای خود بازنموده‌اند. پس برپایه مجموع شواهد می‌توان گفت نظر طباطبایی پذیرفتنی‌تر است و نقد مکارم و هم‌کارانش بر وی وارد نیست.

نتیجه

در این مطالعه مهم‌ترین نقدهای مکارم و هم‌کارانش در تفسیر نمونه بر آراء طباطبایی را مرور کردیم. چنان‌که دیدیم، نقدهای وی گاه ناظر به درک طباطبایی از معنای یک لفظ، گاه ناظر به تحلیل وی از روابط معنایی درون آیه، و گاه نیز ناظر به روابط معنایی مجموع آیات قرآن است. نقدها در شماری از این موارد البته وارد بودند. باین‌حال، از مجموع ۹ مورد اشکالی که مکارم و هم‌کارانش به آراء طباطبایی وارد کرده‌اند به نظر می‌رسد صرفاً بتوان در سه مورد این نقدها را وارد دانست. مهم‌ترین ضعف انتقادات مکارم شیرازی بر آراء طباطبایی نیز ارائه نکردن ادله و شواهد کافی در مقام نقد، نقل ناقص آراء طباطبایی، تفسیر نادقیق نظر وی، نقل نادرست آراء یادشده در *المیزان*، و بی‌توجهی به سیاق و روابط معنایی آیات است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مقدمه فی اصول التفسیر، بیروت، دار مکتبه الحیات.
- ۳- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، التفسیر، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ۴- ابن منظور، محمد بن مکرّم، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
- ۵- ابو حیان، محمد بن یوسف، البحر المحیط، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- ۶- ایزدی مبارکه، کامران، شروط و آداب تفسیر و مفسر، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۶ش.
- ۷- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۸- بستانی، قاسم و دیگران، «مبانی علامه طباطبایی در نقد آراء زمخشری در تفسیر الکشاف با رویکردی بر ادله قرآنی و قرائن درون متنی آیات»، پژوهشنامه معارف قرآنی، سال ۱۲، شماره ۴۴.
- ۹- بیضاوی، عبدالله بن عمر، التفسیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۱۰- دروزه، محمد عزت، التفسیر الحدیث، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۴۲۱ق.
- ۱۱- راغب اصفهانی، محمد بن حسین، مفردات الفاظ قرآن، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۹ش.
- ۱۲- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۱۳- سبحانی، جعفر، «روش صحیح تفسیر قرآن»، قبسات، شماره ۲۹، ۱۳۸۲ش.
- ۱۴- سبزواری، محمد، ارشاد الازدهان، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
- ۱۵- طباطبایی، محمدحسین، المیزان، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۱۶- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۱۷- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۱۸- طوسی، محمد بن حسن، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، دار احیاء التراث، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م.
- ۱۹- فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۲۰- فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن، قاهره، هیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۸۰م.

- ۲۱- فضل‌الله، محمدحسین، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
- ۲۲- قرشی، علی‌اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ش.
- ۲۳- قرطبی، محمد بن احمد، *التفسیر*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
- ۲۴- مصباح یزدی، محمد تقی، *معارف قرآن*، قم، موسسه در راه حق، ۱۳۶۵ش.
- ۲۵- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- ۲۶- مکارم شیرازی، ناصر، *پیام قرآن*، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۶ش.
- ۲۷- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ش.
- ۲۸- مکارم شیرازی، ناصر، *نفحات القرآن*، قم، مدرسه الإمام علی بن أبی طالب (ع)، ۱۴۲۶ق.
- ۲۹- ناصری کریموند، امان‌اله و دیگران، «تحول معنایی واژگان قرآنی در بافت و ساختار جملات و آیات قرآن در تفسیر المیزان با رویکردی بر قاعده سیاق»، *پویش*، سال اول، شماره ۴، پاییز ۱۳۹۵.
- ۳۰- نکونام، جعفر، «روش تفسیر ظاهر قرآن»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۲، تابستان ۱۳۷۸ش.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Abū Ḥayyān Andalusīy, Muḥammad b. Yūsuf, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Beirut, Dār al-Fikr, 1420 AH.
3. Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abdullāh, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Beirut, Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1415 AH.
4. Bayḍāwī, 'Abdullāh b. 'Ūmar, *Anwār Al-Tanzīl*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1418 AH.
5. Bostānī, Qāsem et al, "The Principles of 'Allama Tabataba'i in the Critic of al-Zamakhshari's Views in *Al-Kashshāf, Ma'āref-e Qur'ānī*, Vol. 12, no. 44, April 2021.
6. Darwaza, Muḥammad 'Izza, *Al-Tafsīr Al-Ḥadīth*, Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1421 AH.
7. Faḍlullāh, Muḥammad Ḥusayn, *Mīn Waḥy al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Milāk, 1419 AH.
8. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
9. Farrā', Yahya b. Ziyād, *Ma'ānī al-Qurān*, Cairo, Al-Hay'a al-Miṣriyya Al-'Āmma lil Kitāb, 1980.
10. Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1419 AH.
11. Ibn Manẓūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-'Arab*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1408 AH.
12. Ibn Taymiyya, Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm, *Al-Muqaddama fī 'Uṣūl al-Tafsīr*, Beirut, Dār Maktaba al-Ḥayāt.
13. Īzādī Mobārake, Kāmran, *Conditions and Properties of Interpretation and Interpretator*, Tehran, Amīr Kabīr, 1376 SAH.
14. Makārem Shīrāzī, Naṣer, *Nafaḥāt al-Qur'ān*, Qom, Madrasa al-Imām 'Alī b. Abī Ṭālib, 1426 AH.
15. Makārem Shīrāzī, Naṣer, *Tafsīr Nemūne*, Tehrān, Islāmīyya, 1371 SAH.
16. Makārem Shīrāzī, Naṣer, *The Message of the Qur'ān*, Tehran, Islāmīyya, 1386 SAH.

17. Meşbāḥ Yazdī, Moḥammad Taqī, *Ma'āref-e Qur'ān*, Qom, Dar Rāh-e Ḥaq Institute, 1365 SAH.
18. Muqātil b. Sulaymān, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth Al-'Arabī, 1423 AH.
19. Nāserī Karīmwand, Amānullāh et al, "Semantic Transformation of Quranic Words in the Context and Structure of Quranic Sentences and Verses Based on *Al-Mizān* Interpretation", *Pūyesh*, Vol. 1, no. 4, 1395 SAH.
20. Nekūnām, Ja'far, "The Method of Interpreting the Appearance of the *Qur'ān*", *Historical Approaches to Qur'ān and Hadith Studies*, vol. 2, Summer 1378 SAH.
21. Qurashī, Sayyid 'Alī Akbar, *Qāmūs-e Qur'ān*, Tehran, Islāmīyya, 1371 SAH.
22. Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Tehran, Nāṣer Khosrow, 1364 SAH.
23. Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Mufradāt Alfāḍ al-Qur'ān*, Tehrān, Murtaḍawī, 1369 SAH.
24. Sabziwārī, Muḥammad, *Irshād al-Adbbān Ilā Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Ta'aruf lil Maṭbū'āt, 1419 AH.
25. Sobḥānī, Ja'far, "Correct Method of *Qur'ān* Interpretation", *Qabasāt*, vol. 8, no. 29.
26. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut, Dār Al-Ma'rifa, 1412 AH.
27. Ṭabaršī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān*, Tehran, Nāṣer Khosrow, 1372 SAH.
28. Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut, A'lamī, 1390 SAH.
29. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
30. Zamakhsharī, Maḥmūd b. 'Ūmar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 AH.

Analysis of *al-Āyāt al-Mutashābihāt* in *Qur'ān* The Case Study of Joseph's Confrontation With *Zulaykhā* and Other Egyptian Women

Morteza Soltani 

PHD student in Qur'anic and Hadith Sciences,
Imam Sadiq University, Tehran, Iran (mor.soltani@isu.ac.ir).



Abstract

One of the effective solutions in removing the apparent ambiguity of the verses is the Quranic strategy of referring *al-Mutashābihāt* to *al-Muḥkamāt*. By considering this strategy in various verses of the *Qur'ān* and especially *al-Mutashābihāt* in the lives of the Prophets, we can find verses that do not have a clear and obvious meaning. Among these verses, the *Qur'ān* story of *Yūsuf* can be cited as an example, where there are ambiguities in some of its *Mutashābih* verses. Diverse and possibly contradictory interpretations which in some cases contradicting the infallibility (*ʿIṣma*) of the Prophets indicate the existence of these ambiguities. Part of these ambiguities can be seen in the story of *Zulaykhā*'s relationship with *Yūsuf*. It is from these cases that it is said *Wa laqad Hammat Bibi Wa Hamma Biba* and the question arises as to what *Yūsuf* worked hard on; Also, when *Yūsuf* is quoted as saying about his desire for Egyptian women that *Illā taṣrif ʿannī kaydabūnna āṣbbu ilaybin* there is a question as to what *Yūsuf*'s desire was exactly. In the same way, other expressions in other parts of the story are questionable and commentators have given different answers to them based on their theological bases. In this study, relying on the mentioned strategy, we will examine and criticize and evaluate different interpretation opinions. For this purpose, based on the strategy of referring *al-Mutashābihāt* to *al-Muḥkamāt* and based on the acceptance of the separation of the Quranic *Muḥkamāt* in the life of the Prophets into three categories (general, special and more special), we will try to achieve a more realistic understanding and closer to the meaning of the *Qur'ān*.

Keywords: *Yusuf*, Infallibility of the Prophets, *Muḥkam* and *Mutashābih*, *Mutashābihāt*.

Promotional article


Received: 26/ 1/ 2023, accepted: 13/ 3/ 2023, and published: 16/ 3/ 2023, Pages: 199-220.

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>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.9.4

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



رویارویی یوسف (ع) با زلیخا و زنان مصر پیشنهاد روشی برای تحلیل آیات متشابه قرآن

مرتضی سلطانی ^{id}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث،

دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (mor.soltani@isu.ac.ir).

چکیده

یکی از راه‌کارهای مؤثر در رفع ابهام ظاهری آیات، راه‌برد قرآنی ارجاع متشابهات به محکّمات است. با در نظر گرفتن این راه‌برد در آیات مختلف قرآن و بخصوص متشابهات سیره انبیاء (ع) می‌توان آیاتی را دریافت که در ظاهر مفهومی واضح و آشکار از آن‌ها استنباط نمی‌شود. از جمله این آیات می‌توان داستان قرآنی یوسف (ع) را مثال آورد که در برخی آیات متشابهات آن هم ابهاماتی دیده می‌شود. برداشت‌های تفسیری متنوع و احياناً متناقض و در برخی موارد منافی ساحت انبیاء (ع) حکایت از وجود همین ابهام‌ها دارد. بخشی از این ابهام‌ها را می‌توان در حکایت مرأودة زلیخا با یوسف (ع) دید. از این جمله است جایی که گفته می‌شود «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا» و سؤال پیش می‌آید که یوسف (ع) به چه کاری اهتمام کرده است؛ نیز، آن‌جا که از قول یوسف (ع) درباره تمایل به زنان مصری نقل می‌شود که «إِلَّا تَصْرِفَ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ» جای پرسش دارد تمایل یوسف (ع) دقیقاً به چه بوده است. به همین ترتیب عبارات دیگری در اجزاء دیگر داستان سؤال برانگیز اند و مفسران برپایه مبانی کلامی خود پاسخ‌های مختلف به آن‌ها داده‌اند. در این مطالعه بنا ست با اتکاء به راه‌برد یادشده به بررسی و نقد و ارزیابی آراء مختلف تفسیری پردازیم. به این منظور، برپایه راه‌برد ارجاع متشابهات به محکّمات و برپایه پذیرش تفکیک محکّمات قرآنی در سیره انبیاء (ع) به سه دسته محکّمات عام، خاص و اخص خواهیم کوشید به برداشتی واقعی‌تر و نزدیک‌تر به مراد قرآن دست یابیم.

کلیدواژه‌ها: یوسف (ع)، متشابهات، عصمت انبیاء (ع)، محکم و متشابه.

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۶ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ش، نشر: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ش، صفحه ۱۹۹ تا ۲۲۰.

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>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.9.4

درآمد

از جمله مسائل مهم در کلام اسلامی عصمت انبیاء است. از میان فرقه‌های مختلف اسلامی شیعیان عصمت را محدود به سخنان و رفتارهای دینی نمی‌دانند؛ بل که از منظر ایشان عصمت امری است که در همه امور زندگی حتی امور عادی روزانه جریان دارد. از آن سو، در قرآن گاه رفتارهایی به انبیاء مختلف منتسب می‌شود که در ظاهر با عصمت ایشان سازگار نیست. آیات دربردارنده این رفتارها که می‌توان‌شان متشابهات سیره انبیاء نیز نامید از دیرباز محلّ تضارب آراء و مناقشه مفسران و متکلمان مسلمان — و از جمله شیعیان — بوده است.

بخشی از این آیات متشابه را می‌توان در داستان یوسف (ع) بازدید. از این جمله است حکایت زمینه‌چینی هم‌سر عزیز مصر — که معمولاً با نام زلیخا شناخته می‌شود — برای ترغیب یوسف (ع) به خویش؛ حکایتی که در قرآن چنین تصویر می‌شود که: «هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» (یوسف/ ۲۴)، یا آن‌جا که از قول زلیخا گفته می‌شود: «مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا» (یوسف/ ۲۵)، یا آن‌جا که سخن از شهادت شاهدهی می‌رود که خودش در صحنه حضور ندارد: «وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ» (یوسف/ ۲۶)، یا آن‌جا که گفته می‌شود «وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي...» (یوسف/ ۵۳) و قائل عبارت مبهم است، یا چند نمونه دیگر از این قبیل که همگی ابهاماتی را برای مخاطب در فهم دقیق داستان پدید می‌آورند. از میان اجزاء مختلف داستان درازدانه یوسف (ع) در قرآن فقرات مرتبط با آیات ۲۳-۲۴ سوره یوسف (ع) موضوع مطالعه کنونی است.

طرح مسئله

تا کنون داستان یوسف (ع) بارها در تفاسیر مختلف به بحث گذاشته شده است. مفسران هریک از منظری کوشیده‌اند برپایه مبانی کلامی خود از اجزاء یادشده رفع ابهام کنند. مطالعات معاصران درباره سوره یوسف (ع) نیز افزون بر مطالعه پیام‌های اخلاقی داستان (بنگرید به: خلیل‌زاده، داوری، سراسر هردو اثر) و شگردهای داستان‌گویی کاربسته در آن (بنگرید به: اشرفی، رجبی، زودرنج، شمس‌آبادی، سراسر آثار) به همین مباحث کلامی معطوف شده، و دغدغه شیعی رفع تعارضات حکایت قرآنی با مسلّمات دینی از منظر شیعیان

(برای تعبیری مشابه، بنگرید به: قاسمی حامد، «بررسی روایات تفسیری...»، ۷) در مطالعات مختلفی بازتاب یافته است (برای نمونه از این مطالعات، بنگرید به: اسماعیلی، قاسمی حامد، میرسید، رضایی، سراسر مقالات).

با این حال، معمولاً در مطالعات کلامی یادشده کم‌تر کوششی برای تحلیل آیات مرتبط با داستان با یک مبنای تفسیری روشمند می‌توان دید. جای پرسش دارد که از منظر باورهای کلامی شیعه و با استناد به قواعد مقبول و مشهور تفسیر قرآن چه خوانش نظام‌مندی^۱ از این داستان قرآنی می‌توان باز نمود؛ خوانشی که افزون‌بر هماهنگی با نگرش‌های کلامی شیعیان بر پایه قواعد پذیرفته تفسیر بنا شده باشد و از همین رو بتوانش هم‌چون خوانشی روشمند به پیروان دیگر مذاهب اسلامی هم عرضه کرد. مطالعه کنونی کوششی برای همین منظور است. می‌خواهیم در این مطالعه با مرور داستان قرآنی یوسف (ع) دریابیم که: اولاً، آیا می‌توان خوانشی نظام‌مند از آیات سوره باز نمود که با مبانی کلامی شیعی هم سازگار باشد؛ ثانیاً، مطابق این روش به چه خوانشی از آیات سوره یوسف (ع) دست خواهیم یافت.

در کوشش برای دستیابی به چنین خوانش روشمندی آراء ولی‌الله نقی‌پورفر درباره انواع محکّمات قرآنی را مبنا قرار خواهیم داد. وی در دروس تفسیر و هم‌چنین برخی مقالات خود بر پایه تفکیک محکّمات قرآن به سه دسته عام، خاص و اخص کوشیده است نظریه‌ای برای تفسیر قرآن باز نماید. نخست به اختصار مبانی وی را باز خواهیم نمود و بعد به مرور آیات مرتبط با بحث بر پایه این روش خواهیم پرداخت.

۱. محکّمات و انواع آن

در قرآن تأکید می‌شود که وحی الهی بر پیامبر اکرم (ص) دو گونه آیه را دربر می‌گیرد: محکّمات و متشابهات (آل عمران/ ۷). از همین رو راه‌برد صحیح تفسیر قرآن از نگاه مفسران مسلمان ارجاع محکّمات به متشابهات است. همین رویکرد را می‌توان در تفسیر متشابهات سیره انبیاء (ع) نیز به‌کار گرفت. برای بررسی متشابهات در سیره انبیاء و معصومین (ع) لازم است نخست خود محکم و متشابه و اثر آن در تفسیر قرآن کریم مورد توجه قرار گیرد.

1. Systematic.

۱-۱) مفهوم محکم

محکم — در مقابل متشابه — به معنای استوار و خلل‌ناپذیر، از ریشه حُکْم به معنای منع و بازداشتن است (راغب‌اصفهانی، *المفردات*، ۱/ ۲۴۸). از این منظر، لگام اسب را از آن‌رو را در زبان عربی حِکْمَةُ الْفَرَسِ می‌گویند که او را از ناهمواری در حرکت و سرکشی بازمی‌دارد (ازهری، *تهذیب اللغه*، ۴/ ۶۹). بر همین پایه گاه نیز گفته‌اند که اصطلاح قرآنی مُحکَّم نیز مفهوم ممانعت و جلوگیری از هرگونه اختلال‌گری و تباهی را می‌رساند (معرفت، *التمهید*، ۲۷۱).

با این‌که آراء درباره معنای محکم و متشابه متعدد است می‌توان دریافت مفسران همه بر این توافق دارند که محکم آیه‌ای است که بر معنای خود به‌طور واضح دلالت می‌کند؛ هم‌چنان‌که متشابه نیز آنی است که خالی از دلالت راجح بر معنای خود (صبحی صالح، *مباحث فی علوم القرآن*، ۲۸۲) و دربرگیرنده وجوه معنایی مختلف و ازهمین‌رو محل تردید است (معرفت، *التمهید*، ۳/ ۶)؛ یعنی همان‌گونه که امکان دارد بر وجه صحیح حمل گردد ممکن است بر وجه فاسد نیز حمل شود و ازهمین‌رو مطمع منحرفان و اهل فساد است (همان‌جا).

از نگاه مفسران مسلمان تشابهات به میزانی که به محکات ارجاع داده شوند قابل‌درک خواهند بود و هر مفسری برای آن‌که آیات را بر اساس مدلول ظنی‌شان درک و تفسیر نکند چاره‌ای جز مراجعه به آیات محکات و مبنا قرار دادن‌شان در فهم آیات دیگر نخواهد داشت. از این منظر، آیات محکماتی که درباره معنای‌شان وحدت نظر وجود دارد پایه معرفت دینی مستحکم و درک عینی آیات قرآن قرار خواهند گرفت.

۲-۱) محکات عام و خاص

با پذیرش نگرش فوق که برگرفته از تفکیک قرآنی آیات به محکات و تشابهات است یگانه راه برای فهم تشابهات قرآن تکیه بر مسلمات عقلی و دینی و روایات قطعی، و البته محکات قرآن، خواهد بود. برپایه تفکیک نقی‌پورفر، محکماتی که می‌توانند به فهم تشابهات یاری رسانند خود سه گونه‌اند: محکات عام، محکات خاص و محکات اخص. به محکات اخص محکات سیاقی نیز گفته می‌شود (بنگرید به: نقی‌پورفر، «بررسی نسبت دادن سرت...»، ۱۰۰-۱۰۵).

در مثال برای محکات عام از آشکارترین و مشهورترین گزاره‌های قرآنی درباره شخصیت

انبیاء می‌توان مثال آورد؛ گزاره‌هایی حاکی از اصولی کلی مثل توحید و نبوت که در سیره مشترک همه انبیاء دیده می‌شوند و ویژه یک عصر یا نسل نبوده‌اند (بنگرید به: جوادی آملی، *سیره پیامبران (ع) در قرآن*، ۶/ ۴۳). از این محکمت عامه در سیره انبیاء (ع) می‌توان اصطفا‌الهی و عصمت همگی ایشان از گناه را یاد کرد. در قرآن تصریح می‌شود که اصطفا‌الهی ویژگی مشترک انبیاء و ملائک (حج/ ۷۵)، و مقتضی عصمت و پاکی رفتار پیامبران از شائبه نفع‌جویی و تأثیر هواهای نفسانی است و همه شئون زندگی ایشان را دربر می‌گیرد (آل عمران/ ۱۶۱).

در مرحله دوم و پس از بازفهم محکمت عامه قرآن درباره سیره انبیاء، راه‌گشای فهم متشابهات سیره ایشان مراجعه به محکمت خاصه سیره ایشان در قرآن است. مراد از محکمت خاصه خصائص ممتاز هر یک از انبیاء است که در آیات قرآن و روایات قطعی به آن اشاره شده است. برای مثال از محکمت خاصه درباره شخصیت یوسف (ع) می‌توان به اعطاء حکم یا همان قوت الهی فصل و ازاله شُبّهات، علم، نیکوکاری (یوسف/ ۲۲) و اخلاص او (یوسف/ ۲۴) اشاره کرد. این آیه‌ها نیز همگی هم‌سو با محکمت عامه قرآن درباره سیره انبیاء قرائنی گسسته و چندگانه بر عصمت یوسف (ع) است.

۳-۱) محکمت سیاقی

قسم سوم از محکمت قرآنی را در سیاق آیات می‌توان جست. مراد از سیاق آیات قبل و بعد از یک آیه اند که بافت بحث را شکل می‌دهند و نشانه‌هایی را دربر می‌گیرند که به درک متشابهات کمک می‌رسانند. به عبارتی، سیاق آیه آن قرائنی را دربر می‌گیرد که با ارائه اطلاعات جزئی‌تری از موضوع می‌تواند نقش عمده‌ای در رفع ابهام ایفاء نماید (بنگرید به: نقی پورفر، «بررسی نسبت دادن سرقت»، ۲۵۸). گونه‌های کاربرد سیاق در رفع ابهام از ظاهر آیات متفاوت است؛ اما در هر حال باید به این توجه داشت که برای بهره‌مندی از سیاق در تفسیر، علاوه بر وحدت موضوع، وحدت جهت موضوع نیز لازم است (همو، «کارکرد سیاق...»، ۱۰۹).

برای مثال، در آیه «فَأَنْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ...» چنین گفته می‌شود که رعایت عدالت مرد با هم‌سران مختلف اگرچه دشوار ولی ممکن است. باین حال، در آیه ۱۲۹ همان سوره گفته می‌شود مراعات عدالت

با همسران ناشدنی است: «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ». ممکن است این دو آیه موهم نوعی تناقض به نظر آیند؛ اما با توجه به محکّمات سیاقی می‌توان رفع ابهام کرد؛ زیرا آیه نخست در بافتی از احکام فقهی جای گرفته، و سیاق آیه دوم نیز با توصیه‌هایی اخلاقی هم‌راه شده است. بر این پایه می‌توان دریافت که مراد از عدالت در آیه ۳ عدالت حقوقی، و در آیه ۱۲۹ عدالت قلبی و عاطفی است (جوادی آملی، تسنیم، ۶۵/۲۱-۶۶).

سیاق گاهی مؤید معنای ظاهری است و گاهی این‌گونه نیست. معنایی نیز که از ظاهر آیات برمی‌آید گاهی به وسیله قرائن پیوسته - اعم از لفظی یا لّبی - رد می‌شود. مثلاً «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات/ ۹۶) در ظاهر دلالت بر این دارد که خدا افزون بر خلق انسان خالق افعال او نیز هست؛ اما با ملاحظه سیاق آیه مشخص می‌شود که در داستان ابراهیم (ع) منظور از خلق اعمال، آفرینش بت‌ها و بت‌پرستانی است که بر پایه آیات پیشین ابراهیم (ع) شکستن بت‌ها را به ایشان منتسب کرده بود (صافات/ ۹۱-۹۳).

۲. آراء مفسران در تحلیل آیات ۲۳-۲۸ سوره یوسف

اکنون بر پایه مبنای یادشده لازم است آیاتی که موضوع بحث این مطالعه اند بازخوانی شوند:

وَرَأَوْنَاهُ أَلْبَنِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوًى إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الظَّالِمُونَ (یوسف/ ۲۳) وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ (یوسف/ ۲۴) وَاشْتَبَاهَا الثَّابِتَ الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (یوسف/ ۲۵) قَالَ هِيَ رَأَوْتَنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (یوسف/ ۲۶) وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ (یوسف/ ۲۷) فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كِيدِكِنَّ إِنَّ كِيدَكِنَّ عَظِيمٌ (یوسف/ ۲۸).

بناست با مرور این آیات و بازفهم‌شان بر پایه نظریه فوق، محکّمات عام، خاص و سیاقی را در آیات یادشده بازشناسیم. پیش از این اقدام لازم است مروری بر خود آیه و آراء مختلف مفسران درباره آن داشته باشیم.

۱-۲ یکسانی هم یوسف و زلیخا

برای مفسران یک مسئله بحث‌برانگیز در سیاق فوق تعیین متعلق فاعلی «هَمَّ بِهَا» بوده

است. هم در لغت یعنی آنچه در درون خود قصد کرده باشند (خلیل بن احمد، *العین*، ۳/۳۷۵). تعبیر هم بالشیء یههم همًا وقتی به کار برده می‌شود که بر چیزی اراده یا برای آن تصمیمی گرفته شده باشد (جوهری، *الصحاح*، ۵/۲۰۶۱). افزوده شدن لام قسم نیز در این عبارت نیز حکایت از عزم محقق و قطعی همسر عزیز مصر دارد (ابن‌عاشور، *التحریر و التئویر*، ۴۷/۱۲).

با بررسی اقوال مفسران و وجوه احتمالی علت رخداد می‌توان نتیجه گرفت که معنای هم در این آیه یا اراده گناه فحشاء یا ضرب و دفع است. معنای هم هرکدام باشد، این که زلیخا به وصال یوسف (ع) اهتمام کرد البته امری آشکار است؛ اما برای مفسران این بحث برانگیز شده که مراد از «هم بها لولا أن رأى برهان ربه» چیست. آیا این آیه بر وجود گرایشی در یوسف (ع) به همراهی با زلیخا دلالت می‌کند یا نه، و آیا برهان رب را یوسف (ع) چه زمان دیده بود؛ پیش از آن که گرایشی به همراهی با زلیخا در خویش حس کند یا بعد از آن که چنین انگیزه‌ای در او پدید آمد؟ به حصر عقلی پنج فرض می‌توان تصور کرد: این که هم هر دو بر گناه بوده باشد، این که هم هر دو بر ضرب یک‌دیگر و استفاده از قوه قاهره در برابر دیگری بوده باشد، هم زلیخا بر گناه و هم یوسف (ع) بر ضرب بوده باشد، هم زلیخا بر گناه و هم یوسف بر فرار باشد، و در نهایت، این که هم زلیخا بر ضرب و هم یوسف (ع) بر گناه باشد. از این میان فرض آخر بنا بر مستحکامات نقل و عقل و برهان پذیرفتنی نیست. پس باید دید از میان فروض چهارگانه دیگر کدام یک را می‌توان پذیرفت.

عمده مفسران متعلق هر دو عبارت هممت به و هم بها را یک چیز می‌دانند (تنها برای نمونه، بنگرید به: طبرسی، *مجمع البیان*، ۵/۳۴۳؛ ابن‌عجیبه، *البحر المدید*، ۲/۵۸۷؛ طباطبایی، *المیزان*، ۱۱/۱۲۷). از نگاه اینان وحدت سیاق و شواهد عقلی نشان می‌دهند که مورد اهتمام در طرف از یک سنخ و ناظر به مراد پیشین است (نیز، بنگرید به: جوادی آملی، *تسنیم*، ۴/۳۲۲-۳۲۳). برای نمونه، طباطبایی در این باره می‌گوید:

مراد صرف سوء و فحشاء از یوسف (ع) است یا دفع مراد و کام‌جویی زلیخا از او است. صرف سوء به معنای دفع تمایل، و صرف فحشاء نیز به معنای دفع ارتکاب یوسف (ع) به فحشاء است. از آن‌جا که آیه دلالت بر وجه نجات یوسف (ع) از این غائله دارد پس مراد

از «هَمَّ بِهَا» نیز باید آن باشد که اگر برهان پروردگار نبود نزدیک بود که یوسف (ع) نیز مرتکب معصیت می‌شد (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۱/۱۲۷).

بر پایه دیدگاه وی، یوسف (ع) اگر برهان پروردگار خود را نمی‌دید در معصیت واقع نمی‌شد؛ بل که تنها تصمیم می‌گرفت و نزدیک به ارتکاب می‌گشت؛ نزدیک شدنی که البته غیر از ارتکاب است. طباطبایی از دیگر سو کَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ (یوسف/ ۲۴) را نیز تعلیلی برای رؤیت برهان پروردگار می‌داند (همان، ۱۱/۱۲۸).

به عبارت دیگر، طرفداران این دیدگاه معتقد اند هم‌چنان‌که زلیخا بر اراده خود اصرار می‌ورزید، یوسف (ع) نیز به مقتضای طبع بشری خود چنین گرایشی داشت و اگر برهان پروردگار خود را نمی‌دید او نیز اراده گناه می‌کرد؛ هرچند لزوماً چنین اراده‌ای مُحَقَّق نمی‌شد. از منظر پیروان این دیدگاه، پیوستگی سیاق آیات نشان می‌دهد متعلِّقِ هَمَّ یوسف (ع) و زلیخا یکی است (برای مرور این آراء، بنگرید به: اسماعیلی‌زاده، «چستی متعلق هَمَّت به...»، ۴۳-۴۵).

۲-۲) سنجش دیدگاه مشهور

با توجه به قرائن پیوسته و توجه به سیاق به نظر می‌رسد چنین درکی از آیه جای درنگ دارد. بر پایه همین آیه، یوسف (ع) «مَعَاذَ اللَّهِ» گفت؛ عبارتی که از تفاوت آن با «اعوذ بالله» و تعابیر مشابه (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۱/۱۲۳) می‌توان دریافت که حاکی از غرقگی او در حالتی عرفانی است؛ حالتی که اساساً توجه او به زلیخا و وجود کششی در او به سمت فحشاء را منتفی می‌کند.

عبارت دیگر در همین سیاق «إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ» است. گویی یوسف (ع) وقتی می‌بیند آن زن درکی از شئون عرفانی ندارد گفتار خویش را به مرتبه عقلانی تنزل می‌دهد و می‌گوید خدا پرورنده من است، او ست که بهترین وضعیت را برایم فراهم آورده است و من سرکشی در برابر او را برنمی‌تابم. تعبیر پایانی آیه «إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الظَّالِمُونَ» هم از این حکایت می‌کند که در مرحله سوم، وقتی زلیخا باز حاضر به عقب‌نشینی نیست، یوسف (ع) با تنزل دوباره بحث به قبح عمل و عاقبت سوء آن اشاره می‌کند. اهتمام یوسف (ع) که پس از مرور این مقدمات صورت گرفته است نمی‌تواند به سوی فحشاء باشد (بنگرید به: نقی‌پورفر، «بررسی نسبت دادن سرقت»، ۱۱۳-۱۱۴).

همین برداشت از سیاق با روایات متعددی از اهل بیت (ع) تأیید می‌شوند. برای نمونه، ابن بابویه از امام رضا (ع) روایت می‌کند که در ضمن بحثی در حضور مأمون خلیفه عباسی درباره عصمت انبیاء (ع) میان اهتمام یوسف (ع) و زلیخا تمایز نهاد:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زِيَادٍ رَضَوَانُ اللَّهُ عَلَيْهِ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبُرْمَكِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الصَّلْتِ الْهَرَوِيُّ قَالَ... وَأَمَّا قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي يُوسُفَ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا فَإِنَّهَا هَمَّتْ بِالْمَعْصِيَةِ وَهَمَّ يُوسُفُ بِقَتْلِهَا إِنْ أُجْبِرَتْهُ لِعِظَمِ مَا دَاخَلَهُ فَصَرَفَ اللَّهُ عَنْهُ قَتْلَهَا وَالْفَاجِسَةَ وَهُوَ قَوْلُهُ كَذَلِكَ لِيَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ يُعْنِي الْقَتْلَ وَالْفَحْشَاءَ يُعْنِي الزِّنَا (ابن بابویه، الامالی، ۱۵۱؛ ابن بابویه، عيون اخبار الرضا، ۱/۱۷۱).

در گزارش دیگری — ظاهراً درباره همین مجلس بحث — از برخی دیگر اصحاب امام رضا (ع) چنین روایت شده است که امام از قول جدشان امام صادق (ع) اجمالاً فرمودند اهتمام یوسف (ع) و زلیخا بر یک امر نبوده است:

حَدَّثَنَا تَمِيمٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ تَمِيمٍ الْقُرَشِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ حَمْدَانَ بْنِ سُلَيْمَانَ النَّيْسَابُورِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ: ... فَقَالَ الرَّضَا (ع) لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَلَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ لَهَمَّ بِهَا كَمَا هَمَّتْ بِهِ لَكِنَّهُ كَانَ مَعْصُومًا وَالْمَعْصُومُ لَا يَهْمُ بِذَنْبٍ وَلَا يَأْتِيهِ وَلَقَدْ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ الصَّادِقِ (ع) أَنَّهُ قَالَ هَمَّتْ بِأَنْ تَفْعَلَ وَهَمَّ بِأَنْ لَا يَفْعَلَ (همان، ۱/۱۷۹).

از این روایات فهمیده می‌شود که یوسف (ع) اگر برهان پروردگار را نمی‌دید قصد زلیخا می‌نمود؛ اما این دو روایت پاسخ متفاوتی به این سؤال می‌دهند که یوسف اگر برهان رب را نمی‌دید، برای چه منظوری قصد زلیخا می‌کرد. از فقرات آغازین روایت نخست چنین برمی‌آید که یوسف (ع) اهتمامی مشابه زلیخا داشت؛ اما در ادامه گفته می‌شود که اساساً یک پیامبر معصوم اهتمام به گناه نمی‌کند. روایت دوم نیز بر همین دلالت می‌کند که امام صادق (ع) حتی اراده گناه را هم از وی منتفی دانسته‌اند.

به این اضطرابات متنی باید افزود که راوی سخن امام رضا به نقل از جدشان امام صادق (ع) خود به شهادت ابن بابویه (همان، ۱/۱۸۲) از دشمنان ائمه (ع) بوده است. نقل چنین سخنی درباره عصمت انبیاء به چنین اسنادی البته باز بر غرابت مسئله می‌افزاید. نیز، برپایه روایت دوم

این مأمون خلیفه عباسی است که سؤال را با جمع در میان می‌گذارد و مشارکت امام رضا (ع) را می‌طلبد؛ اما برپایه روایت اول علی بن محمد بن جهم — یعنی همان راوی روایت دوم که ابن بابویه از عداوتش با اهل بیت (ع) می‌گوید — مطرح‌کننده سؤال است. عبارت «كَمَا هَمَّتْ بِهِ» در روایت دوم نیز که شاید بتوانش حمل بر مشابهت اهتمام یوسف (ع) و زلیخا نمود در همه تحریرهای بازمانده از روایت یافت نمی‌شود (مقایسه کنید با: بحرانی، البرهان، ۱/ ۲۴).

۳-۲) مرور دیگر آراء

برخی مفسران تصمیم هر دو را ضرب و شتم با یک‌دیگر دانسته‌اند (مراغی، التفسیر، ۱۲/ ۱۳۰). از منظر این مفسران، زلیخا به خاطر شکست در رسیدن به مقصود، و یوسف (ع) برای دفاع از خویش و تسلیم نشدن در برابر تحمیل آن زن به نزاع و درگیری پرداختند (بنگرید به: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۹/ ۳۷۰). رشیدرضا با تفصیل بیش‌تری این دیدگاه را تبیین کرده است. برپایه تبیین وی، وقتی زلیخا با امتناع یوسف (ع) از مراوده روبه‌رو شد، تصمیم به تنبیه وی به جرم تمرد از دستور خود گرفت. از آن‌سو، یوسف (ع) نیز آماده دفاع از خود شد.

وی می‌افزاید عمل زنا عملی مردانه است و معنا ندارد بگوئیم زلیخا به آن اهتمام ورزیده باشد. بنابراین اگر قرار بود اهتمام به زنا اشاره داشته باشد لازم بود که آیه چنین باشد: «ولقد هم بها و همت به». از آن‌سو، به شهادت آیه هم‌چنان‌که یوسف (ع) از فحشاء پاک و مبرا بود، زلیخا نیز بی‌تردید بر خواسته خود عزمی جزم و امکاناتی وافر داشت. پس معنا ندارد که برای اشاره به عزم زلیخا بر فحشاء در آیه از تعبیر «هَمَّتْ بِهِ» استفاده شود؛ زیرا این تعبیر به تصمیمی اشاره دارد که پس از تردید در امکانات موجود بگیرند (رشیدرضا، المنار، ۱۲/ ۲۲۹-۲۳۵).

یک تحلیل دیگر نیز که برخی مفسران بازنموده‌اند این است که اهتمام زلیخا دعوت به گناه بود و یوسف (ع) نیز، برای دفع این اهتمام، دفع زلیخا با ضرب و جرح را قصد نمود (فخررازی، التفسیر الکبیر، ۱۸/ ۴۴۲؛ نیز، بنگرید به: ابوالفتوح رازی، تفسیر، ۱۱/ ۵۰-۵۱). برپایه این دیدگاه، ارائه برهان خدا به یوسف (ع) نیز باید حمل بر این شود که خدا به او بازنمود چنین تصمیمی با مخاطرات جانی و حتی طعن در مقام نبوت وی هم‌راه، و هم البته منافی با عصمت انبیاء است (سیدمرتضی، تنزیه الأنبیاء، ۴۸-۴۹).

آشکار است که چنین فرضی نیز به همان دلایل پیشین پذیرفته نیست. ارتکاب فعل حرام

خواه ضرب و جرح و قتل باشد خواه زنا با عصمت انبیاء ناسازگار است. گذشته از این، در این آیات گفته می‌شود لِنَصْرِفَ عَنْهُ الشُّوَاءَ وَالْفَحْشَاءَ؛ یعنی بدی و ناپاکی بود که از یوسف (ع) بازگردانده شد؛ نه این‌که یوسف (ع) از فحشاء بازگردانده شود.

۳. نظر مختار

پیش‌تر توضیح دادیم که چهار فرض درباره‌ی اهتمام یوسف و زلیخا متصور است: اهتمام هر دو بر گناه، اهتمام هر دو بر استفاده از قوه‌ی قاهره، اهتمام زلیخا بر گناه و اهتمام یوسف (ع) بر ضرب، و اهتمام زلیخا بر گناه و اهتمام یوسف (ع) بر فرار بوده باشد. تا کنون دیدیم پذیرش هر یک از فروض سه‌گانه نخست با مشکلاتی روبه‌روست و با محکّمات سیره‌ی انبیاء، محکّمات سیره‌ی یوسف (ع) و محکّمات سیاقی سازگاری ندارد. اکنون یک فرض دیگر قابل‌تصور است: این‌که زلیخا بر گناه اهتمام نموده، و یوسف (ص) هم قصد فرار کرده باشد.

۳-۱) تأخیر اهتمام از دیگر کام‌جویی‌های زلیخا

قدر مسلم مسئله آن است که متعلّق هم یکی از طرفین واقعه فحشاء است؛ زیرا خود کلمه مبهم هم دلالت بر این دارد که به خاطر قبح مسئله متعلّق آن بیان نشده است. اگر متعلّق هر دو طرف ضرب بوده دلیلی نداشت که متعلّق آن آشکارا ذکر نشود. این‌گونه، به‌نظر می‌رسد زلیخا همه‌ی مراحل را که می‌شد برای جلب موافقت یوسف (ع) طی شود پی گرفته، و تنها اجبار یوسف (ع) بر طهارت خویش باقی مانده بود. از تعبیر هَمَّتْ لَكَ می‌توان دریافت زلیخا تا مرحله پیش‌نهاد صریح بر ارتباط غیراخلاقی جلو رفته بود؛ مرحله‌ای که به‌طبع وقتی روی می‌دهد که کام‌جویی‌های پیشین او بی‌نتیجه مانده باشند.

براین‌پایه، تعبیر هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا بر واکنشی ناگهانی دلالت می‌کند که بعد از نافرجامی کوشش‌های قبلی زلیخا هم‌زمان از دو طرف واقعه روی داده است: یکی در دیگری آویخته، و دیگری هم گریخته است. اگر یوسف (ع) قصد ارتباط با زلیخا داشت، می‌توانست خواسته خود را پیش از آن‌که کار به کام‌جویی صریح بکشد جویا شود. نمی‌توان پذیرفت که یوسف (ع) در همه‌ی مراحل قبلی مقاومت نموده، و در آخرین مرحله ناگاه صرفاً با شنیدن سخنان صریح زلیخا تصمیم بر چنین ارتباطی گرفته باشد.

۲-۳) معنای أَصْبُ إِلَيْهِنَّ

عبارت دیگری درباره ارتباط یوسف (ع) با زلیخا که قدری مبهم جلوه کرده عبارت أَصْبُ إِلَيْهِنَّ در آیه ۳۳ سوره یوسف است:

قَالَ رَبِّ السَّجُنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ
وَأَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ.

برخی معاصران در تأیید آن که معنای اهتمام یوسف (ع) همان معنایی است که از اهتمام زلیخا برداشت می‌شود به این عبارت از آیه استناد می‌کنند. از نگاه ایشان یوسف (ع) از خدا می‌خواهد که وی را از کید زنان و گرفتار آمدن در گناه خیانت و زنا در امان دارد. برپایه این تحلیل آیه در مقام بیان این معناست که «اگر انصراف کید نبود، من به سوی آن‌ها متمایل می‌شدم». به بیان دیگر، امری که در این آیه یوسف (ع) از متمایل شدن به آن می‌گریزد و از خدا مدد می‌جوید همان امری است که موضوع اهتمام پیشین یوسف (ع) بوده است؛ یعنی ارضاء میل جنسی به روش نامشروع (اسماعیلی‌زاده، «چیستی متعلق هَمَّتْ بِهِ...»، ۴۹).

لازمه پذیرش این تحلیل آن است که یوسف (ع) باور داشته باشد اگر خدا کید زنان را از او دور نگرداند به‌راستی تن به فحشاء خواهد داد. چنین باوری با احوال پیامبری که در قرآن از مخلصان شناسانده می‌شود (یوسف/ ۲۴) سازگاری ندارد. به بیان دیگر، محکمت خاص سیره یوسف (ع) سبب می‌شود چنین تحلیلی پذیرفتنی نباشد. به بیان دیگر، این تحلیل نیز عملاً برپایه پذیرش فرضیه امکان اهتمام پیامبران (ع) به گناه بنا شده است. اذدیگرسو، این نیز پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد که یوسف (ع) که با فراهم بودن همه امکانات به خواست زلیخا تن نداد اکنون در برابر ابراز تمایل دیگر زنان مصری چنین احساس خطر کند.

تحلیل پذیرفتنی‌تر آن است که بگوییم دعای یوسف (ع) سخنی متناسب مرتبه عرفانی خاص او است. او به مثابه عبد مخلص خدا خود را چنان نیازمند رحمت خدا حس می‌کند که کم‌ترین مراتب درگیری با کید و مکر زنان مصری برایش خسروانی بزرگ تلقی می‌شود؛ حتی اگر هرگز این درگیری فراتر از اشتغال ذهنی بسیار کوتاه‌مدتی برایش نباشد. عبارت أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ گویا ست که یوسف (ع) نه نگران وقوع فحشاء و قرار گرفتن در زمره فاسقان، بل که نگران آن است که ذهنش هرچند برای لحظه‌ای از محبوبی به جمال و عظمت

خدا به سمت دیگری بازگردانده شود و بردباری خود را از دست بدهد.

غالب مفسران چنین دریافته‌اند که خدا در مقام تعامل با یوسف (ع) آن‌گاه که با زلیخا تنها شده بود برهانی به او نمایاند. براین پایه، انتظار می‌رود وقتی بسی بیش از یک نفر به یوسف (ع) گرایش یافته‌اند او را تنها وانهد و از او دست‌گیری کند. پس این تحلیل که یوسف (ع) نگران درغلتیدن به دام فحشاء باشد صحیح به نظر نمی‌رسد. البته، در مقام نقد این دیدگاه مشهور نیز باید گفت سبب آن که یوسف (ع) در دام مراودات زلیخا نیفتاد نه رؤیت برهان رب، که اصطفااء و اخلاص او بود (ابن عاشور، *التحریر والتنویر*، ۱۲/۴۹).

۳-۳) معنای برهان ربّ

واکاوی مفهوم برهان رب می‌تواند به فهم بهتر موضوع اهتمام یوسف (ع) و زلیخا بینجامد؛ زیرا در آیه گفته می‌شود که برهان ربّ مانع از اهتمام یوسف (ع) به زلیخا شد؛ آن‌سان که هرچند زلیخا تا لحظه آخر بر خواسته خود اصرار ورزید، یوسف (ع) به ارتباط نامشروع با او اهتمام نکرد (سبحانی، *عصمة الانبياء*، ۱۳۹). گفته‌اند برهان در این‌جا به همان معنای رایج در فلسفه اسلامی است؛ یعنی دلیلی است یقینی که مانند معجزه بر قلب‌ها تسلط می‌یابد، حق را آشکار می‌کند و شکی برای انسان مُردّد باقی نمی‌گذارد؛ نوعی علم مکشوف است که خدا به بندگان مُخلّص خود می‌دهد و با بهره‌جویی از آن می‌توانند نفس خود را مطیع و میل به گناه را از خویش دور کنند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۱/۱۲۸-۱۲۹).

طباطبایی البته سخنی درباره ماهیت این علم مکشوف یقین‌آور نمی‌گوید. معلوم نیست یوسف (ع) عاقبت گناه، عذاب دوزخ، ذات ناپاک گناه که مستور بود یا چه چیز دیگری را شهود کرد که سبب شد خویش را از گناه دور بدارد. سبحانی با پذیرش همین تحلیل و در مقام تأیید آن می‌افزاید یوسف (ع) سرانجام گناه و تبعات اخروی آن را شهود کرد. سبب این رأی نگرش ویژه سبحانی به عصمت است. وی عصمت انبیاء (ع) را از نوع علم می‌داند و به طبع چنین علم مکشوف و یقین‌مشهودی را نیز به عصمت تفسیر می‌کند (بنگرید به: سبحانی، *عصمة الانبياء*، ۱۴۸).

این البته پذیرفتنی است که برهان رب نسبتی با عصمت یوسف (ع) داشته باشد؛ اما این‌که پذیرش این‌که برهان رب را همان عصمت بینگاریم با دشواری‌هایی روبه‌رو است. اولاً، رؤیت

برهان رب در صحنه رویارویی یوسف (ع) و زلیخا امری عارضی است؛ نه پدیده‌ای مستقر هم‌چون عصمت که ملازم همیشگی انبیاء و مَلَکة دائمی ایشان است. در جایی از قرآن سراغ نداریم برای اشاره به عصمت انبیاء تعبیر رؤیت استفاده شده باشد. رؤیت برهان رب البته به برکت عصمت یوسف (ع) رخ داد؛ اما امری غیر از آن بود.

به بیان دیگر، با وجود عصمت یوسف (ع)، اگر هم‌راهی برهان رب نبود و آن دفع صورت نمی‌گرفت سرنوشتی سوء رخ می‌داد. برپایه این تحلیل، علاوه بر عصمت که ملازم دائمی یوسف (ع) بود، پدیده جدیدی نیز در صحنه رویارویی رخ داد؛ پدیده‌ای که آیه حکایت از آن دارد که پس از مشاهده‌اش یوسف (ع) بی‌درنگ از اهتمام خویش منصرف شد. پذیرفتنی‌تر آن است که بگوییم رؤیت برهان رب کنشی است که ناگهانی و خلق‌الساعه روی داده است. اگر برهان همان عصمت بود باید انتظار می‌داشتیم به عبارتی مثل «لولا برهان ربه» اکتفاء شود و سخنی در توضیح حدوث رؤیت این برهان در لحظه به میان نیاید.

ثانیاً، اگر برهان رب همان عصمت باشد، انتظار می‌رود به جای تعبیر «لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ» گفته شود «لِنَصْرِفَهُ عَنِ السُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ». آیه در مقام بیان این معناست که در این صحنه نزدیک بود امری بیرونی یوسف (ع) را گرفتار کند؛ اما برهان رب مانع آن شد. اگر یوسف (ع) به حکم غریزه جوانی میل به فحشاء داشت — چنان‌چه برخی مفسران معتقد اند — می‌بایست خدا او را از سوء و فحشاء منع کند؛ نه این‌که سوء و فحشاء را از او منع کند.

به نظر می‌رسد که برهان رب همان هدایتی الهام الهی است که یوسف (ع) را به آستانه در کشاند؛ جایی که عزیز مصر بود. این الهام سبب شد وی بتواند از گرفتاری برهد و کم‌ترین آسیب از آن صحنه پرخطر به شخصیت و اعتبار او برسد. این الهام همان است که برپایه قرآن نصیب پیامبران و امامان (ع) می‌شود:

وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ
وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ (انبیاء/ ۷۳).

به همین معنا در پاره‌ای از روایات نیز اشاره شده است؛ آن‌جا که برهان رب همان تَبَوَّتْ — یعنی دریافت وحی و الهام الهی — شناسانده می‌شود (بنگرید به: فیض کاشانی، الصافی، ۱۳/۳).

۴-۳) مرجع ضمیر هاء در إِنَّهُ رَبِّي

بر پایه قرآن کریم (یوسف/ ۲۳) وقتی زلیخا خواسته خود را با یوسف (ع) مطرح کرد یوسف (ع) گفت: «مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ». برخی مفسران ضمیر هاء در «إِنَّهُ رَبِّي» را به هم‌سر زلیخا برگردانده، و آیه را چنین معنا کرده‌اند که یوسف (ع) گفت: پناه بر خدا! او ولی نعمت من است و مرا گرامی داشته است؛ [من اگر به ولی نعمت خود خیانت کنم ظالم خواهم بود و] ظالمان به رستگاری نمی‌رسند (بنگرید به: طبرسی، مجمع البیان، ۵/ ۳۴۲؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۱۸/ ۴۳۸).

مکارم شیرازی در تقویت همین رأی از این می‌گوید که در سوره یوسف ۴ بار تعبیر ربّ بر غیر خدا اطلاق می‌شود و به معنای صاحب و مالک و ولی نعمت به کار می‌رود. گذشته از این، سفارش عزیز مصر به هم‌سرش نیز در قرآن یاد می‌شود که وقتی به تازگی یوسف (ع) را به خانه خود آوردند از او خواست جایگاهش را گرامی بدارد: «أَكْرِمِي مَثْوَاهُ...» (یوسف/ ۲۱). گویا یوسف (ع) که به زلیخا می‌گوید «إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ» می‌خواهد همین را به یاد او بیاورد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۹/ ۳۶۸-۳۶۹).

باین‌حال، برخی دیگر از مفسران ضمیر هاء را به خدا بازگردانده‌اند؛ با این استدلال که بعید به نظر می‌رسد قرآن تعبیر ربّ را در معنایی استفاده کند که معنایی شرک‌آلود از آن استشمام شود، آن هم برای اشاره به سخن پیامبری که خود یک موحد مخلص است (طباطبایی، المیزان، ۱۱/ ۱۲۳-۱۲۴؛ قرآنی، تفسیر نور، ۶/ ۵۴؛ نیز، بنگرید به: بلوکی، «تحلیل مفهوم واژه‌ها...»، ۴۳). به هر حال، بر پایه آگاهی‌های موجود نمی‌توان در این باره قضاوتی قاطع نمود.

نتیجه

مطالعه کنونی نشان داد می‌توان بر پایه محکّمات عام، خاص و اخص قرآنی از آیات ۲۳-۲۴ سوره یوسف تصویری باز نمود که انطباقی بیشینه با عصمت پیامبران داشته باشد. بر پایه دستاوردهای این مطالعه یوسف (ع) در هنگام رویارویی با مقدمه‌چینی‌های زلیخا هرگز میل به گناه پیدا نمی‌کند. عبارت «لَقَدْ هَمَّتْ بِهٍ وَهَمَّ بِهَا» نیز چنین دلالتی ندارد و اهتمام یوسف (ع) به

چیزی غیر از آن است که زلیخا به آن اهتمام نشان می‌دهد: زلیخا به گناه میل دارد و یوسف به دفع او. تعبیر «أَصْبُ إِلَيْهِنَّ» در آیات بعد نیز دلالتی بر گرایش یوسف (ع) به عمل نامشروع ندارد؛ بل که حکایتگر ادب بندگی و درخواست او از خدا برای دست‌گیری است. نکته آخر نیز این که برهان رب هم که بر پایه «لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ» هم چون امری حادث به یوسف (ع) بازنموده شده، چیزی غیر از عصمت است که ملازم همیشگی انبیاء و ملکه دائمی ایشان است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن بابویه، محمد بن علی، *الامالی*، قم، بعثت، ۱۴۱۷ق.
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی، *عیون اخبار الرضا*، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۴ق.
- ۴- ابن عجبیه، احمد بن محمد، *البحر المدید*، به کوشش احمد عبدالله قرشی، قاهره، حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ق.
- ۵- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *تفسیر*، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ش.
- ۶- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
- ۷- اسماعیلی، داوود، «بررسی پیوست یا گسست معنایی در تفسیر آیات ۵۰ تا ۵۴ سوره یوسف»، *مطالعات تفسیری*، شماره ۳۴، تابستان ۱۳۹۷ش.
- ۸- اسماعیلی زاده، عباس و براتی، حسین، «چیستی متعلق همت به و هم بها و معنای سوء و فحشاء در آیه ۲۴ سوره یوسف»، *مشکوة*، شماره ۱۴۵، زمستان ۱۳۹۸ش.
- ۹- اشرفی، عباس و دهقانی، فرزاد، «شخصیت‌پردازی در داستان یوسف (ع): بررسی تطبیقی در قرآن و عهد قدیم»، *پژوهش‌های ادبی - قرآنی*، سال پنجم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۶ش.
- ۱۰- بلوکی، افضل و مصلح‌نژاد، محمدعلی، «تحلیل مفهوم واژه‌های رب و برهان در آیه لولا أن رأی برهان ربه»، *مطالعات تفسیری*، شماره ۴۱، بهار ۱۳۹۹ش.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹ش.
- ۱۲- جوادی آملی، عبدالله، *سیره پیامبران (ع) در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹ش.
- ۱۳- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶ق.
- ۱۴- خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۰م.
- ۱۵- خلیل زاده، الهه و دیگران، «نقش تربیتی داستان حضرت یوسف (ع) و زلیخا در قرآن»، *آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث*، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۳۹۵ش.
- ۱۶- داوری دولت‌آبادی، مهدی و دیگران، «عفت کلامی زبان قرآن در حوزه مسائل جنسی و

- آموزه‌های تربیتی آن: مطالعه موردی سوره مبارکه یوسف»، *آموزه های تربیتی در قرآن و حدیث*، شماره ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۷ش.
- ۱۷- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات*، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
- ۱۸- رجبی، زهرا و آذر، سمیه، «بررسی و تحلیل طرح داستان یوسف در قرآن با تأکید بر نظریه پیرنگ لاریوای»، *پژوهش‌های ادبی*، شماره ۳۷، پاییز ۱۳۹۱ش.
- ۱۹- رشیدرضا، محمدرشید بن علی‌رضا، *المنار*، قاهره، هیئته المصریه العامه للکتاب، ۱۹۹۰م.
- ۲۰- زودرنج، صدیقه و رحمتی، الهام، «تحلیل ادبی درونمایه اصلی داستان یوسف (ع) در قرآن کریم»، *پژوهش های ادبی - قرآنی*، سال سوم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴ش.
- ۲۱- سبحانی، جعفر، *عصمة الأنبياء*، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- ۲۲- سیدمرتضی، علی بن حسین، *تنزیه الأنبياء*، قم، انتشارات شریف رضی.
- ۲۳- شمس‌آبادی، حسین و کارآمد، راضیه، «بررسی کارکرد موتیف نمادگرایی یوسف (ع) و بازآفرینی آن در اشعار محمود درویش و فیض امین پور»، *پژوهش های ادبی - قرآنی*، سال چهارم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۵ش.
- ۲۴- صبحی صالح، *مباحث فی علوم القرآن*، قم، منشورات الرضی، ۱۳۷۲ش.
- ۲۵- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- ۲۶- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۲۷- فخررازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۲۸- فیض کاشانی، محمدمحسن بن مرتضی، *الصفافی*، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
- ۲۹- قاسمی حامد، مرتضی و دیگران، «بررسی روایات تفسیری فریقین در مسئله ازدواج حضرت یوسف (ع) با زلیخا»، *حدیث پژوهی*، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۴ش.
- ۳۰- قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳ش.
- ۳۱- مراغی، احمد مصطفی، *التفسیر*، قاهره، چاپ‌خانه حلبی، ۱۳۶۵ق.
- ۳۲- معرفت، محمدهادی، *التمهید*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ق.
- ۳۳- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۴ش.
- ۳۴- میرسید، سیدمحمدرضا، «الهیات عملی در قصص قرآن با رویکرد توصیفی و تفسیری:

- بررسی موردی قصه‌های یوسف و موسی (ع)، پژوهش‌نامه فلسفه دین، شماره ۳۹، بهار ۱۴۰۱ش.
- ۳۵- نظری، علی و رضایی، پروانه، «بررسی تطبیقی داستان یوسف و موسی (ع) در قرآن»، پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ۵، زمستان ۱۳۸۷ش.
- ۳۶- نقی‌پورفر، ولی‌الله و کسمایی، محمدمیر، «بررسی نسبت دادن سرقت جام ملک توسط یوسف (ع) به برادرانش»، شبهه‌پژوهی مطالعات قرآنی، سال دوم، شماره ۱، شهریور ۱۳۹۹ش.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*.
2. Abul-futūh Rāzī, Ḥusayn b. 'Alī, *Tafsīr*, ed. Moḥammad Ja'far Yāḥaghghī and Moḥammad Mahdī Nāseḥ, Mashhad, Astan Qods Raḍavī Research Foundation, 1371 SAH.
3. Al-Fakh al-Razī, Muḥammad b. 'Umar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
4. Al-Fayḍ al-Kāshānī, Muḥammad Muḥsin b. Murtaḍa, *Al-Tafsīr al-Ṣafī*, Tehrān, Ṣadr Bookstore, 1415 AH.
5. Al-Sayyid al-Murtaḍā, 'Alī b. Ḥusayn, *Tanzīh al-Anbiyā'*, Qom, Al-Sharīf Al-Raḍī.
6. Ashrafi, 'Abbās and Dehghānī, Farzād, "Characterization in the Story of Yūsuf: a Comparative Study in the *Qur'an* and the *Old Testament*", *Literary-Qur'anic Researches*, vol. 5, no. 3, autumn 2016.
7. Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdīb al-Lughba*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1421 AH.
8. Bolūkī, Afḍal and MoṣleḥNezhād, Moḥammad 'Alī, "Analysis of the Meaning of the Words *Rabb* and *Burbhān* in the verse *Law lā an Ra'ā Burbhān Rabbīb*", *Tafsīr Studies*, no. 41, Spring 2019.
9. DowlatĀbādī, Mahdī et al, "Verbal Chastity of the Language of the *Qur'an* in the Field of Sexual Issues and its Moral Teachings: A Case Study of Sūra Yūsuf", *Educational Doctorines in Qur'an and Ḥadīth*, no. 7, summer 2017.
10. Esmā'īlīZāde, 'Abbās and Barātī, Hoseyn, "What Are the References of *Laqad Hammat Bib wa Hamma Bibā* in Verse 24 of Sūra Yūsuf?", *Misbkāt*, vol. 145, winter 1398 SAH.
11. Ghāsemī Ḥamed, Morteḍa et al, "Examining the Narratives of the Shiite and Sunnī Muslims on the Issue of the Marriage of Yūsuf with Zulaykhā", *Hadīth Research*, no. 13, Summer 2014.
12. Ibn 'Ajība, Ahmad b. Muḥammad, *Al-Baḥr al-Madīd*, ed. Aḥmad 'Abdullāh Qurashī, Cairo, Ḥasan 'Abbās Zakī, 1419 AH.
13. Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī, *Al-Amālī*, Qom, Be' that, 1417 AH.
14. Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī, *Uyūn Akbbār al-Riḍa*, Beirut, A'lamī,

- 1984.
15. Ismā'īlī, Dāvūd, "Examination of Continuity or Discontinuity of Meanings in the Interpretation of Verses 50-54 of Sūra Yūsuf", *Exegetical Studies*, no. 34, Summer 2017.
 16. Jawādī Āmolī, 'Abullāh, *Tasnīm*, Qom: Isrā', 1389 SAH.
 17. Jawādī Āmolī, 'Abullāh, *The Biography of the Prophets in the Qur'an*, Qom, Isrā', 1389 SAH.
 18. Jawharī, Ismā'īl b. Ḥammād, *Al-Şiḫāb*, Beirut, Dār al-'Ilm lil Mallā'in, 1376 AH.
 19. Khālīl b. Aḥmad, *Al-'Ayn*, ed. Mahdī Makhzūmī and Ibrāhīm Sāmīrrā'ī, Beirut, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1980.
 20. KhalīlZāde, Elāhe et al, "The Moral Role of the Story of Prophet Yūsuf and Zula'ykhā in the *Qur'an*", *Educational Doctorines in Qur'an and Hadith*, no. 3, Summer 2015.
 21. Makārem Shīrāzī, Nāşer, *Tafsīr-e Nemūne*, Tehran, Islāmīyya, 1374 SAH.
 22. Marāghī, Aḥmad Muşţafā, *Al-Tafsīr*, Cairo, Ḥalabī Printing House, 1946.
 23. Ma'rifa, Muḥammad Hādī, *Al-Tambīd fi 'Ulūm al-Qur'an*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1415 AH.
 24. MīrSayed, Sayyed Moḥammad Reḍā, "Practical Theology in the Stories of the Qur'an with a Descriptive and Interpretive Approach: A Case Study of the Stories of Joseph and Moses", *Research Journal of Philosophy of Religion*, no. 39, Spring 1401.
 25. Naqīpūrfar, Walī-Allāh and Kasmā'ī, Moḥammad Amīr, "Examining the Attributing Theft to the Brothers By Prophet Yusuf", *Two Quarterly Scientific Pseudo Research Journal of Quranic Studies*, vol. 3, no. 1, summer 2021¹.
 26. Nazārī, 'Alī and Reḍā'ī, Parvāne, "Comparative Study of the Story of Joseph and Moses in the *Qur'an*", *Qur'an and Hadith Research Journal*, no. 5, Winter 2018.
 27. Qerā'atī, Moḥsen, *Tafsīr-e Nūr*, Tehran, Lessons from the *Qur'an*

1. doi: 20.1001.1.27173879.1398.1.1.11.6.

- Cultural Center, 1383 SAH.
28. Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Al-Mufradāt*, Beirut, Dār al-‘Ilm, 1412 AH.
 29. Rajabī, Zahrā and Ādhar, Somayye, “Examining and Analyzing the Plot of Yūsuf Story in the *Qur’ān* with an Emphasis on Larivai’s Theory of Plot”, *Literary Researches*, no. 37, Autumn 2013.
 30. Rashīd Riḍā, Muḥammad, *Al-Manār*, Cairo, Al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Āmma lil Kitāb, 1990.
 31. ShamsĀbādī, Ḥoseyn and KārĀmad, Rādīye, “Examination of the Function of Yūsuf Symbolism Motif and Its Re-creation in the Poems of Maḥmūd Darwīsh and Qeṣar Aminpūr”, *Literary-Quranic Researches*, vol. 4, no 3, autumn 2016.
 32. Subḥānī, Ja’far, *‘Iṣma al-Anbiyā’*, Qom, Imam Sadiq Foundation.
 33. Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāḥith fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Qom, Manshūrāt al-Raḍī, 1372 SAH.
 34. Ṭabarṣī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma’ al-Bayān*, Tehran, Nāṣer Khosrow, 1372 SAH.
 35. Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Qom, Jamā’a al-Mudarrisīn, 1417 AH.
 36. ZūdRanj, Seddiqe and Raḥmatī, Elhām, “Literary Analysis of the Main Theme of the Story of Yūsuf in the *Qur’ān*”, *Literary-Qur’anic Researches*, vol. 3, no 3, autumn 2014.

Aḥmad al-Khalīlī's Interpretive Method in *Jawābir al-Tafsīr*

Batūl Bāgheri

PhD student of *Qur'an* and Hadith Sciences, Kashan Branch, Islamic Azad University, Kashan, Iran.

Hoseyn Khoshdel Mofrad 

Assistant Professor, Department of Theology, Kashan Branch, Islamic Azad University, Kashan, Iran
(corresponding author: khoshdel75@yahoo.com).



Abstract

Jawābir al-Tafsīr: Anwār min Bayān al-Tanzīl is one of the exegetical works of the Ibādiyya - the only surviving sect of al-Khawārij - authored by the contemporary scholar Aḥmad b. al-Ḥamad al-Khalīlī. The present study is done with the aim of introducing this interpretation, and it is intended to review the most important features of the work and its author's opinions, and to recognize his interpretation method and principles. We want to defend that the author's use of the method of interpreting the *Qur'an* with the *Qur'an* itself is its most obvious feature; The author pays attention to this method based on his own principles, and in interpreting the *Qur'an* with the *Qur'an*, he also relies on special techniques such as paying attention to the appropriateness of the verses, the context, and the thematic interpretation. Also, in order to show that the author looks at the interpretation from the point of view of a religious reformer, he believes in the necessity of reinterpreting the *Qur'an* for religious reformation, and apart from all this, he criticizes the interpretive theories of many of Muslim sects other than Ibādiyya and offers statements in support of the theological ideas of his Ibādī co-religionists; statements in which the different Ibādī understandings of the Quranic verses can be recognized.

Keywords: Ibādiyya, Interpretation of the *Qur'an* with *Qur'an*, I'jāz al-*Qur'an*, Tanāsūb al-Āyāt, Ahmad bin Hamad al-Khalili, Interpretation Methods.

Promotional article


Received: 28/ 1/ 2023, accepted: 16/ 3/ 2023, and published: 16/ 3/ 2023, Pages: 221-238.

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>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.6.1


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



روش تفسیری احمد خلیلی در جواهر التفسیر

بتول باقری

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد کاشان،
دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران.

حسین خوشدل مفرد 

استادیار گروه الهیات، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران
(نویسنده مسئول: khoshdel75@yahoo.com).

چکیده

جواهر التفسیر: انوار من بیان التنزیل از آثار تفسیری اباضیه — تنها فرقه بازمانده از خوارج — تألیف عالم معاصر احمد بن حمد خلیلی است. مطالعه کنونی با هدف معرفی همین تفسیر صورت می‌پذیرد و بنا ست که در آن مهم‌ترین ویژگی‌های اثر و آراء مؤلفش مرور، و روش تفسیری و مبانی او بازشناسی شود. می‌خواهیم از این دفاع کنیم که استفاده مؤلف اثر از روش تفسیر قرآن با قرآن بارزترین ویژگی آن است؛ مؤلف بر پایه مبانی خاص خود به این شیوه توجه نشان می‌دهد و در تفسیر قرآن با قرآن نیز بر شگردهای ویژه‌ای هم‌چون توجه به تناسب آیات، سیاق و تفسیر موضوعی اتکاء دارد. بنا ست نشان دهیم که مؤلف به تفسیر از نگاه اصلاحگر دینی می‌نگرد، بر ضرورت بازفهم قرآن برای اصلاح دینی معتقد است، و گذشته از این‌ها همه، اقوالی در حمایت از اندیشه‌های کلامی اباضیه و نقد آراء دیگر فرقه‌ها عرضه می‌کند؛ اقوالی که قرائت متفاوت اباضیه از آیات قرآن را در آن‌ها می‌توان بازشناخت.

کلیدواژه‌ها: اباضیه، تفسیر قرآن با قرآن، اعجاز قرآن، تناسب آیات، احمد بن حمد خلیلی، روش‌های تفسیری.

مقاله ترویجی


دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۸ ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ ش، نشر: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ ش، صفحه ۲۲۱ تا ۲۳۸.

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

شاپای چاپی: ۲۷۸۳-۵۲۹۴

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸

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

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.6.1

درآمد

اباضیه فرقه‌ای از خوارج منسوب به عبدالله بن اباض تمیمی و از کهن‌ترین فرقه‌های شکل‌گرفته در میان مسلمانان است. اندکی پس از مرگ یزید بن معاویه، در نتیجه عواملی، در پیکره خوارج انشعاباتی پدید آمد و گروهی هم پیرامون عبدالله بن اباض (درگذشته ۸۶ق) گرد آمدند. این‌ها نخست به قاعدین و بعدها به اباضیه مشهور شدند (اعوش، *دراسات...*، ۱۹). اباضیه مذهب فقهی خود را برگرفته از آراء ابوالشعشاء جابر بن زید (درگذشته ۹۶ق) تابعی مشهور می‌نمایاند (بنگرید به: درجینی، *طبقات المشایخ بالمغرب*، ۲/ ۲۰۵؛ شماخی، *السیر*، ۷۰). اباضیه در مسائلی هم‌چون امامت، تقیه و هم‌چنین نوع نگاه به علی (ع) و جایگاه او اختلافات مهمی با دیگر گروه‌های خوارج دارند (برای تفصیل بحث، بنگرید به: ملک‌مکان، «امامت و حکومت از نگاه اباضیه»، ۲۰۱؛ ضیائی، *تاریخ و اعتقادات اباضیه*، ۳۱۱).

اکنون پیروان مذهب اباضی در عُمان، زنگبار و شمال آفریقا زندگی می‌کنند (جلالی‌مقدم، «اباضیه»، ۳۰۹). اینان به دلیل اعتدال نسبی در تفکرات و اندیشه‌ها تنها فرقه‌ای از خوارج اند که بعد از حدود چهارده سده تاکنون باقی مانده‌اند. باین‌حال، در جهان اسلام کم‌تر به آثار ایشان توجه شده است (برای تحلیلی از اسباب و علل این روی‌داد، بنگرید به: خلیفات، *نشأة الحركة الاباضیه*، ۱۲). از آن‌سو، باین‌که ایشان در برابر اکثریت مسلمانان گروه کوچکی به‌شمار می‌آیند، مطالعه زندگی فرهنگی، تاریخ و اعتقادات مذهبی‌شان هم‌چون یگانه فرقه بازمانده از خوارج دارای اهمیت است.

طرح مسئله

اباضیه در تفسیر *قرآن* هم تکاپوهایی داشته‌اند. باین‌حال، مطالعه درباره ایشان بیشتر با محوریت شناخت باورهای اعتقادی و فقه اباضی صورت گرفته، و کم‌تر به شناخت تفاسیرشان توجه شده است. از جمله معدود توجهات به تفسیر اباضی باید از مقاله محمدعلی ایازی با عنوان «نگاهی به تفاسیر اباضیه» (*بینات*، شماره ۷، ۱۳۷۴ش)، و هم‌چنین مطالعه محمد بهرامی با عنوان «آراء کلامی و تفسیری اباضیه» (*پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۱۳، ۱۳۷۷ش)

یاد کرد. با این حال، همین مطالعات محدود هم در سال‌های بعد سمت‌وسوی دیگر یافته است؛ چنان‌که مثلاً در پایان‌نامه کارشناسی ارشد مریم عباسی با عنوان *مميزات فقه اباضیه با فقه شیعه* (دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۹۴ش) یا پایان‌نامه کارشناسی ارشد مصطفی شریفی با عنوان *اسماء و صفات الهی از دیدگاه امامیه و اباضیه* (دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۹۷ش) می‌توان دید.

از جمله تفاسیر معاصر اباضیه کتاب *جواهرالتفسیر: انوار من بیان التنزیل* است. این تفسیر در بردارنده دروس تفسیری مؤلف برای دانشجویان رشته حقوق قضایی در دانشگاه قابوس - واقع در شهر مسقط - است (خلیلی، *جواهرالتفسیر*، ۱/ ۱۷-۱۶). نخستین جلسه این درس در ۶ محرم ۱۴۰۲ق/ ۱۴ آبان ۱۳۶۰ش برگزار شد (همان، ۱/ ۱۲). مؤلف بعد از پایان این جلسات محتوای ضبط‌شده آن‌ها را که از روی نوارهای صوتی پیاده شده بود در طی دو سال بازنگریست (همان، ۴/ ۴) و در ۴ جلد مُدَوَّن کرد. بیش از نیمی از جلد اول مشتمل بر ذکر مقدمات تفسیر است و در ادامه تفسیر سوره حمد آورده می‌شود. جلد دوم تفسیر آیه اول سوره بقره، جلد سوم تفسیر آیات ۳۰-۹۶ همان سوره، و جلد چهارم نیز تنها تفسیر مفصل مؤلف بر آیه ۷ سوره آل عمران را دربرمی‌گیرد. در این مطالعه بناست با مرور *جواهرالتفسیر* دریابیم که مؤلف آن به مثابه مفسری اباضی در تفسیر *قرآن* چه روش و رویکردی دارد.

۱. آشنایی با اثر و مؤلف آن

در گام نخست از بحث لازم است قدری با مؤلف و اثر آشناتر شویم.

۱-۱) معرفی مفسر

بدرالدین ابوسلیمان احمد بن حمّد خلیلی خروسی متولد ۱۳۶۱ق/ ۱۳۲۱ش در زنگبار، و در حال حاضر فقیه و مفتی اعظم شهر مسقط در کشور عُمان است. جد اعلای وی «خلیل بن شاذان خروسی» پیشوای اباضیه در نیمه سده ۵ق است. وی در طول سال‌های ۴۴۵-۴۷۵ق حاکم عمان بود و - برپایه اعتقاد اباضیه به تحقق امامت با بیعت عمومی - در نتیجه بیعت عموم با وی برای چنین حکومتی منصب «امامت» یافته بود. این‌گونه، خلیلی در خاندانی

منسوب به علم و مشهور به تدین در جامعه اباضیه رشد کرد. وی در سنین کودکی موفق به حفظ کل قرآن شد. تحصیلات دینی را در جلسات درس ابراهیم اطفیش عالم اباضی اهل الجزائر (درگذشته ۱۹۶۵م/۱۳۴۴ش) و عیسی بن سعید اسماعیلی از عالمان زنگبار (درگذشته ۱۴۲۶ق/۱۳۸۴ش) فراگرفت.

خلیلی پس از شاگردی اسماعیلی خود نیز هم‌چون یکی از عالمان اباضی زنگبار شناخته شد. در سال ۱۹۶۵م/۱۳۴۵ش یعنی یک سال پس از وقوع انقلاب نظامی در زنگبار به عمان بازگشت و یک سال در دانشگاه «بهلاء» به تدریس اشتغال یافت. سپس به دعوت احمد ابراهیم عبّری برای تدریس به مسجد خور در مسقط رفت. وی در سن ۳۵ سالگی و به دنبال ارتحال عبّری در سال ۱۳۹۵ق/۱۳۵۴ش با حکم رسمی پادشاه عمان منصب مفتی اعظم در پادشاهی عمان را به دست آورد. وی این منصب را تا کنون بر عهده دارد.

گاه خلیلی را چنین ستوده‌اند که روحی دانش‌دوست و دور از تعصبات فرقه‌ای دارد؛ هم‌چنان‌که گاه در کنار ستایش آگاهی‌های دینی او تبحرش در علوم جدید و هم‌سویی او با جنبش‌های اصلاح‌طلبانه در جهان اسلام را هم ستوده‌اند (غنیم، «جواهر التفسیر...»، سراسر مقاله). خلیلی تألیفات متعددی اعم از کتاب و مقاله دارد. از میان کتاب‌های وی می‌توان آثاری هم‌چون *جواهر التفسیر، الحق الدامغ، الفتاوی: شرح غایة المرام و سقط القناع، عوامل تقوية الوحدة الاسلامية في الشعائر الدينية، اعادة صيانة الامة، زكاة الانعام، المحکم والمتشابه والدين والحياة* را یاد کرد (قاسمی، «عمان و اباضیه معاصر»، ۱۷).

از جمله کوشش‌های اصلاح‌طلبانه او باید به ایجاد وحدت میان فرقه‌های اسلامی مختلف در منطقه خلیج فارس و هم‌چنین در میان مسلمانان اروپایی اشاره کرد؛ هم‌چنان‌که باید برقراری و تقویت روابط دینی و فرهنگی و مذهبی عمان با کشورهای اسلامی و جوامع غیرمسلمان خاورمیانه را از جمله مهم‌ترین فعالیت‌های وی در طول حیاتش دانست. وی این مهم را در قالب برگزاری همایش‌ها و کنفرانس‌های اسلامی پرشمار در کشورهای مسلمان محقق نموده است. از جمله، خلیلی در سال ۱۴۳۶ق/۱۳۹۲ش برای افتتاح کرسی فقه اباضی در دانشگاه ادیان و مذاهب قم به جمهوری اسلامی ایران سفر کرد.

۲-۱) رویکرد اصلاح طلبانه مفسر

از ویژگی‌های این تفسیر اختصاص بخش قابل توجهی از جلد اول آن به مباحث علوم قرآن است. خلیلی مانند برخی علماء متقدم در جلد اول جواهر التفسیر مقدمه‌ای در تعریف تفسیر، فرق آن با تأویل، روش‌های تفسیر قرآن، منابع تفسیر، تاریخ و ادوار تفسیر، جایگاه صحابه و تابعین در تفسیر، تفسیر در دوران معاصر و پیوند آن با جنبش‌های اصلاح‌گرایانه پرداخته، و مباحثی از علوم قرآن هم‌چون اعجاز قرآن یا معیارهای شناخت آیات مکی و مدنی بودن قرآن و ضرورت توجه به این دو سنخ از آیات را نیز مورد توجه قرار داده است (بنگرید به: خلیلی، جواهر التفسیر، ۱/ ۱۷). وی در پایان مقدمه دعا می‌کند که بر اتمام این کتاب توفیق یابد و بتواند قرآن را از آغاز مصحف تا پایان سوره ناس تفسیر کند (همان‌جا).

خلیلی انگیزه‌اش از این تألیف را کمک به حفظ شکوفایی و بیداری اسلام در دنیای امروز می‌خواند و می‌نویسد:

از آن‌جا که در جهان امروز دنیای اسلام وارد مرحله جدیدی از بیداری و شکوفایی شده، و نور اسلام در عقول جوانان مسلمان درخشیده، بر هر فرد مسلمانی واجب است بر حسب توان و تخصص مادی و معنوی نسبت به حفظ این شکوفایی و بیداری اهتمام بورزد. از این‌رو انجام این عمل اسلامی ولو با تلاش و کوشش اندک را بر خود لازم دانستم (خلیلی، جواهر التفسیر، ۱/ ۱۶).

با این حال، وی خود بعدها در خلال مصاحبه‌ای اشتغالش به پاره‌ای امور را مانع ادامه یافتن و تکمیل تفسیر خود بر شمرده است (خلیلی، مصاحبه با عاصم شیدی، پاسخ به یازدهمین پرسش).

خلیلی، در جایگاه یک فقیه و مفسر معاصر، قرآن کریم را جامع همه نیازهای بشر معاصر و روشنگر حیات او تا روز قیامت می‌خواند و معتقد است که مسلمان معاصر می‌تواند در سایه جامعیت و هدایتگری قرآن مسیر صحیح رشد و تعالی خود را بازشناسد و به دور از هر گونه اعوجاج و انحراف، مسیر تکامل خود را طی کند. وی قرآن را به مثابه متنی محوری در جهان اسلام می‌شناسد که پایه‌گذار جهانی جدید است. انسان مسلمان را نیز ملزم می‌داند به این

جهان که «به نحوی بی سابقه جامعیت دارد و دربردارنده فرهنگ صحیح زیستن است و تا امروز هم چنان پابرجاست» وارد شود (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۱/ ۱۶).

خلیلی با استناد به جامعیت قرآن تنها راه رفع مشکلات انسان معاصر و سعادت‌مندی او را بازگشت به قرآن و فهم عمیق و صحیح آن به یاری تفسیر می‌داند. وی معتقد است مسلمانان معاصر بسی نیازمند بازگشت به قرآن و بنا کردن مبانی حیات دینی خود بر اساس تعالیم «متین، متعالی و سمحۀ» قرآن در عرصه‌های اخلاق، اعتقادات، عبادات، معاملات، سیاست، اقتصاد، فرهنگ و اجتماع اند؛ زیرا قرآن با هدف هدایت و راهنمایی همه بشریت و رساندن آنان به رشد و کمال نازل شده، و از همین رو از پاسخ‌گویی به هیچ مسئله‌ای در زمینه سعادت بشر در ادوار مختلف و ارائه راه حل مُعضلات آن فروگذار نکرده است (همان‌جا).

به باور وی، ازدیگرسو دنیای امروز وارد مراحل جدیدی از بیداری اسلامی شده، و نور اسلام بر عقول جوانان مسلمان تابیدن گرفته است؛ پس بر مسلمانان واجب است که برای محافظت از بیداری اسلامی، هدایت آن در مسیر صحیح، گسترش آن به یاری قرآن، و حراست از این بیداری در برابر هرگونه انحراف و ناراستی نهایت تلاش خود را به کار گیرند و همه امکانات مادی و معنوی را به استخدام درآورند (همان‌جا). از این نوشته‌های خلیلی کاملاً رویکرد اجتماعی او در تفسیر مشخص است و می‌توان او را ادامه‌دهنده راه مصلحان اجتماعی و مفسران معاصر دانست که در صدد بازگشت مسلمانان به اسلام حقیقی و قرآن بوده‌اند.

۳-۱) مروری کلی بر جواهر التفسیر

روش خلیلی در تفسیر معمولاً این‌گونه است که نخست آراء و اقوال مفسران درباره یک مسئله را بیان می‌کند و سپس با کاربرد عباراتی هم‌چون «اصحابنا» یا «لدینا» به بیان دیدگاه عالمان اباضی می‌پردازد. مثلاً وی پس از یادکرد اقوال پرشمار درباره بسمله چنین جمع‌بندی می‌کند که قول راجح این است که بسمله را یکی از آیات سوره حمد بینگاریم. وی می‌افزاید هیچ‌کدام از عالمان اباضی قائل به تکفیر یا تفسیق مخالف این دیدگاه نیستند (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۱/ ۲۳۱).

گرایش خلیلی به تفسیری کلامی، تفسیر علمی و تفسیر اجتماعی، و هم‌چنین استناد

گسترده او به روایات و شواهد شعری نظر خواننده را به خود جلب می‌کند. خلیلی می‌گوید که بنا دارد این‌گونه توانمندی قرآن در پاسخ‌گویی به مشکلات و نیازمندی‌های انسان معاصر را نشان دهد. نیز، می‌افزاید که در تفسیر خود بر حفظ «روح» و مضمون آیه‌ها تأکید دارد و از این رو خود را ملزم به رعایت کامل اصول تدوین کتب تفسیر نمی‌داند (همان، ۱/ ۱۶-۱۷).

همین گرایش به تفسیر علمی و اجتماعی و کلامی سبب شده است به منابعی از جنس کشف زمخشری، مفاتیح الغیب فخر رازی، المنار محمد عبده و رشید رضا، التحریر و التئویر ابن عاشور، و همیان الزاد اطفیش در جواهر التفسیر فراوان استناد شود. وی افزون‌بر این قبیل منابع از تفاسیر، کتب علوم قرآن، و آثار روایی و تاریخی نیز فراوان بهره می‌گیرد و البته نام برخی از آن‌ها را در پاورقی ذکر می‌کند. با این وجود به رسم عالمان قدیم نام بسیاری از منابع خود نیز را نمی‌گوید.

انعکاس گرایش مذهبی و فقهی و آراء کلامی مفسران در آثار تفسیری آنان طبیعی است. جواهر التفسیر هم از این قاعده مستثنی نیست. خلیلی ذیل تفسیر آیات صرفاً به ذکر آراء مفسران متقدم یا متاخر بسنده نمی‌کند؛ بل که در موارد متعدد با عبارات مختلفی چون «اصحابنا» (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۲۴۲، ۱/ ۲۳۰، ۳/ ۶۷) رأی اباضیه را بیان می‌دارد. برای مثال در بحث کلامی شفاعت مرتکب کبیره می‌نویسد «اباضیه که اهل حق و استقامت اند عقیده دارند مرتکب کبیره و مُصِرِّ بر آن شفاعت نمی‌یابد و در آتش جاودان خواهد بود» (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۲۴۲).

خلیلی در ادامه در مقام نقد دیدگاه فخر رازی بر می‌آید که معتقد است منعی ندارد مرتکبان گناه کبیره نیز شفاعت شوند (بنگرید به: فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۳/ ۴۹۹). خلیلی رأی فخر رازی را ناصواب می‌داند و می‌افزاید مطابق آیه «أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» (هود/ ۱۸) هر ظالمی نزد خدا ملعون است، مرتکب کبیره هم ظالم به خویشتن است، روایات نبوی مانند حدیث حوض هم بر ملعون بودن مرتکب کبیره دلالت دارد و این‌گونه، مرتکب کبائر نمی‌تواند رضایت خدا را حاصل کند (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۲۴۸). خلیلی در مقام تأکید بر سستی دیدگاه فخر رازی می‌گوید اگر شفاعت پیامبر (ص) شامل مُصِرِّان بر کبائر شود هرکسی

از امت پیامبر (ص) آرزو خواهد کرد که در حال اصرار بر گناه بمیرد تا پیامبر (ص) او را شفاعت کند (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۳/ ۲۴۹).

خلیلی از این نیز که آراء مشهور تفسیری را نقد کند ابائی ندارد. برای نمونه، در بحث از معنای حمد نیز در ذیل آیه ۲ سوره حمد با استناد به روایتی از ابن عباس و به نقل از امام صادق (ع) تفاوت مشهوری را که مفسران میان حمد و شکر نهاده - و مثلاً حمد را ستایش عمل اختیاری و مدح را ستایش عموم اعمال اعم از اختیاری و غیر اختیاری دانسته‌اند (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۱۹۱) - نمی‌پذیرد (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۱/ ۲۵۹) و بعد با استناد به روایتی نبوی در تفسیر طبری شکر و حمد را مترادف می‌شناساند (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۱/ ۲۶۰).

۲. مبانی روش‌شناختی مفسر

خلیلی مهم‌ترین منابع تفسیر را *قرآن*، سنت، اقوال صحابه و شواهد بازمانده از استعمال واژه‌ها در زبان عربی می‌داند (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۱/ ۲۷). این‌گونه، به همان منابعی توجه نشان می‌دهد که اغلب مفسران از آن‌ها یاد می‌کنند. با این حال، در عمل توجه ویژه‌ای به تفسیر *قرآن* با خود *قرآن* دارد: معتقد است همواره باید *قرآن* هم چون منبع اصلی تفسیر *قرآن* تلقی، و تفسیر صحیح در کشف معنای آیات با بهره‌جویی از خود *قرآن* جسته شود؛ زیرا «هیچ کس آگاه‌تر به مفاهیم کلام الهی از خداوند متعال نیست» (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۱/ ۲۷). البته، مبانی و نقطه‌های آغاز گرایش وی به این روش تفسیری با دیگر گرایندگان به این شیوه متفاوت است. وی تفسیر *قرآن* با *قرآن* را بر پایه اعتقاد به وحدت ساختاری سوره‌ها و ضرورت تفسیر موضوعی آیه‌ها بنا می‌نهد.

۱-۲ پذیرش ساختارمندی سوره‌ها

خلیلی در تفسیر خود به روایات تفسیری صحابه و تابعین خاصه روایات سبب‌نزول توجه نشان می‌دهد (برای نمونه، بنگرید به: خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۱/ ۱۹۴، ۲۰۱، ۲/ ۴۱۸). با این حال، بی‌تردید مهم‌ترین مبانی او در فهم *قرآن* این است که *قرآن* را با خود *قرآن* تفسیر کند. سبب اصلی گرایش خلیلی به تفسیر *قرآن* با *قرآن* دیدگاهی است که خلیلی به ساختار

قرآن و جایگاه آیه‌ها در پیوند با هم‌دیگر دارد.

نخستین مبنای وی که به تفسیر قرآن با قرآن می‌انجامد پذیرش تدوین قرآن و تثبیت نهایی شکل سوره‌ها در زمان حیات پیامبر (ص) است. خلیلی نیز هم‌چون برخی دیگر از عالمان مسلمان معتقد است که نام‌گذاری سوره‌های قرآن توقیفی است و اجتهادی نیست. این دیدگاه مستلزم باور به آن است که چنین آیات هر سوره در زمان حیات پیامبر (ص) و تحت نظر ایشان شکل نهایی خود را بازیافته باشند (برای آراء در این زمینه، بنگرید به: رامیار، تاریخ قرآن، ۵۸۱؛ حجتی، تاریخ قرآن، ۹۸). خلیلی در هم‌راهی با این دیدگاه به روایات پرشماری استناد می‌کند که برپایه آن‌ها پیامبر (ص) خود به مناسبت‌های مختلفی نام مشهور سوره‌های قرآن را یاد کرده است (خلیلی، جواهر التفسیر، ۱/ ۱۸۲؛ نیز، برای نقد این دیدگاه، بنگرید به: طباطبایی، قرآن در اسلام، ۲۱۹-۲۱۸). روایاتی را نیز که دلالت بر عرفی بودن نام‌گذاری سوره‌ها دلالت دارند و البته از وقوع همین نام‌گذاری‌ها در زمان حیات پیامبر (ص) می‌گویند نمی‌پذیرد (خلیلی، جواهر التفسیر، ۵/ ۲).

همین باور به تکوین نهایی سوره‌ها در زمان پیامبر (ص) سبب شده است که وی به تناسب آیات معتقد باشد و ساختار سوره‌ها را هدفمند و معنادار بداند. او می‌گوید گرچه قرآن در طی ۲۳ سال و در شرایط مختلف و با اهداف گوناگون نازل شد، هر سوره اهدافی را دنبال می‌کند که با لحاظ تناسب آیات و کوشش برای فهم ساختار سوره قابل فهم است (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۱۵۳؛ مقایسه کنید با: طباطبایی، المیزان، ۶/ ۱۲، ۹۰، ۱۱/ ۲۸۴). به عقیده خلیلی اختلاف نظر علما درباره تناسب آیات در سوره‌ها نیز نتیجه ابهامات حاصل از شرایط گوناگون عصر نزول و اهداف مختلف نزول سوره‌ها است که سبب شده‌اند ساختار منظم آیات هر سوره به سادگی قابل کشف نباشد (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۱۵۳). خلیلی در تفسیر آیات مختلف به تناسب آیه‌ها توجه نشان می‌دهد و خود نیز گاه می‌کوشد وجوه مناسبتی میان آیات مختلف بازنماید (برای نمونه، بنگرید به: همان، ۱/ ۲۴، ۳/ ۱۵۶-۱۵۸). وی باین حال معتقد است چه بسا نبود تناسب میان آیاتی آشکار شود و از این رو در کشف وجوه تناسب آیات نباید افراط نمود و گاه باید از ابراز نظر تفسیری توقف کرد (همان، ۳/ ۱۵۵).

خلیلی باین حال چینش سوره‌ها در قرآن را اجتهاد صحابه می‌داند؛ زیرا معتقد است گرچه سراسر قرآن در زمان پیامبر نازل شد چینش سوره‌ها بعد از رحلت پیامبر (ص) به انجام رسید (همان، ۷/۲). از این رو، میان نزول آیات یک سوره طولانی هم‌چون بقره در یک دوره از حیات پیامبر (ص) و نزول هم‌زمان شماری دیگر از سوره‌ها در همان دوره منافاتی نیست و اصولاً لازمه تکمیل یک سوره نزول پشت‌سرهم آیاتش نیست (خلیلی، جواهر التفسیر، ۷/۲). این‌گونه، قائل به توقیفی بودن ترتیب آیات در سوره‌ها، و اجتهادی بودن ترتیب سوره‌ها در مصحف است.

باور وی به جمع قرآن در زمان پیامبر (ص) و نظم‌یابی سوره‌ها تحت نظر ایشان سبب شده است نسبت به پذیرش گزارش‌هایی درباره تاریخ قرآن که با این نگاه هم‌سویی ندارند بی‌میل باشد و در تأویل‌شان بکوشد. مثلاً وی به گزارش‌ها درباره نزول دوباره سوره حمد با تردید می‌نگرد و چون معتقد است که تکرار نزول باید فایده‌ای داشته باشد این گزارش‌ها را نیز با نظر به روایات نزول قرآن بر هفت حرف تأویل می‌کند؛ به این معنا که مثلاً سوره حمد یک بار با قرائت «مالک یوم الدین» و بار دیگر با قرائت «مَلِکِ یَوْمِ الدِّینِ»، یا مثلاً یک بار بدون بسمله و بار دیگر همراه با بسمله نازل شده است (خلیلی، جواهر التفسیر، ۱/۱۹۴-۱۹۳).

در سخن از تکنیک‌های خلیلی در تفسیر قرآن با قرآن هم باید گفت که یک شیوهٔ پرکاربرد نزد وی آن است که آیات مرتبط با یک زمینه را کنار هم بنهد و بر اساس خانواده آیات به یک جمع‌بندی برسد؛ چنان‌که درباره معنای «الله»، «غضب»، «تقوی» و موارد پرشمار دیگر چنین کرده است (برای اشاره خود او به این مبنا، بنگرید به: همان، ۸/۱). شگرد دیگر او برای تفسیر قرآن با قرآن توجه به سیاق است. مثلاً در بحث از این‌که چرا در سوره بقره هنگام ذکر گناه آدم و حوا سخنی از توبه حوا نمی‌رود به ضرورت سیاق استناد می‌کند (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/۱۲۸؛ نیز، برای نمونه‌ای دیگر، بنگرید به: همان، ۳/۳۰۵).

۲-۲) تأویل‌گرایی در عین نقد تأویلگری

نمونه‌ای از رویکرد تفسیری متمایز او را می‌توان در نقدی مشاهده کرد که بر نظر محمد عبده در تفسیر آیه «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ

الْكَافِرِينَ» (بقره/ ۳۴). دیگر آیات مرتبط با خلقت آدم ابوالبشر (ع) وارد کرده است. وی دیدگاه عبده را چنین تقریر می‌کند که به باور وی داستان ملائکه نمادین است؛ زیرا ملائکه موجوداتی غیبی اند که ما حقیقت حال آنان را نمی‌فهمیم و گرچه به اخبار قرآن درباره ملائکه باور داریم راهی نمی‌شناسیم که در این باره چیزی بر علم خود بیفزاییم (برای اصل سخن عبده با تقریر رشید رضا، بنگرید به: رشید رضا، *تفسیر المنار*، ۸/ ۲۹۲). خلیلی در ادامه برخلاف نظر عبده و با استناد به سبک تمثیلات قرآن این را که قصص قرآنی تنها بر تمثیل حمل شوند را نادرست می‌خواند. وی معتقد است که تمثیل در قرآن شیوه‌هایی دارد و داستان خلقت انسان و سجده ملائک با اسلوب تمثیلات قرآنی در تناسب نیست (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۳/ ۷۲).

به باور خلیلی، بازکردن باب تأویل درباره ملائکه و شیطان عرصه را برای هواپرستان و مغرضان جهت برخورد سلیقه‌ای با قرآن فراهم می‌کند و در نتیجه جنبه هدایتی قرآن در میان انواع تأویلات منحرف زناده و اباطیل بدعت‌گذاران مخفی می‌ماند. وی در ادامه می‌افزاید که بنابراین تأویل عبده از ملائکه و شیطان بسیار دور از مدلولات قرآن، «شبهه اقوال مضحک حکیمان یونان و مسیحیان»، و نتیجه گرفتاری میان سنت‌گرایی و تجددگرایی است. خلیلی به این هم بسنده نمی‌کند و صدور این تأویلات از کسانی هم چون عبده را که «همواره پرچم‌دار دفاع از اسلام بوده‌اند» مایه شگفتی می‌داند (همان، ۳/ ۹۰-۹۲). هم چنین سوگند یاد می‌کند که اگر این شیوه تأویلگری رواج یابد هیچ مدلول و معنای خاصی برای الفاظ عربی باقی نمی‌ماند که بشود به آن اطمینان کرد و باب تردید در معنای همه آیات گشوده خواهد شد (همان، ۳/ ۱۳۴-۱۳۵).

با این حال، خلیلی در ادامه همین بحث وقتی به تفسیر «فتلقى آدم من ربه کلمات فتاب علیه» (بقره/ ۳۷) می‌رسد باب تأویل به شیوه دیگری را می‌گشاید. او مراد از اخبار ملائکه به خلیفه‌اللهی انسان را آماده‌سازی زمین و نظامات آن برای تصرف و بهره‌جویی انسان می‌داند و معتقد است چنین تصرفی نهایت کمال این جهانی آدمی را به هم‌راه دارد. مراد از پرسش ملائکه درباره فساد آدم در زمین را نیز تأکیدشان بر اختیار انسان، و مراد از تعلیم اسماء به انسان را نیز بیان استعداد انسان برای آگاهی از همه امور این جهانی تحت تصرفش می‌نمایاند. بهشت را نیز

به برخورداری از مقام امن و راحت و رفاه، و آدم را نیز به همه بشر تفسیر می‌کند. استدلال وی در فقرة اخیر این است که گویی نام بزرگ قبیله را بر همه اعضا بنهند. بالاخره، مراد از شجره نهی شده را نیز شر و مخالفت انسان با امر خدا، و مراد از امر آدم و حوا به سکونت در بهشت و هیوط از آن را تکوین و تقدیر زندگی این جهانی برای انسان می‌نمایاند (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۱۳۴-۱۳۰).

۲-۳) ویژگی‌های قرآن

خلیلی در تفسیر خویش به برخی ویژگی‌های متن قرآن هم توجه بیش‌تر نشان می‌دهد. مثلاً وجود محکمت و متشابهات در قرآن چنان از دید او مهم به نظر می‌رسد که یک جلد کامل از تفسیر خود (جلد چهارم که در صفحه عنوان اثر «جزء خاص» نامیده شده است) را به تفسیر آیه ۷ سوره آل عمران یعنی مهم‌ترین آیه قرآن در این باره اختصاص می‌دهد. برپایه دیدگاه او برخورداری قرآن از محکم و متشابه به معنای وجود آیات واضح و مبهم هر دو در قرآن است (خلیلی، جواهر التفسیر، ۴/ ۲۲-۲۳). وی چنین پدیده‌ای را از یکسو امری ناگزیر می‌شناسد. می‌گوید چنین امری نتیجه طبیعی کاربرد زبان بشری از جانب خداست و بهره‌جویی از انواع مجازگویی‌ها را خواه‌ناخواه سبب می‌شود (همان، ۴/ ۳۰-۳۱).

خلیلی می‌افزاید که با توجه به تمایز درک انسان‌ها و تصورات ذهنی‌شان از مفاهیم و جوه محکمت و متشابهات امری ناگزیر است (همان، ۴/ ۳۹). از دیگر سو، حکمت‌هایی نیز برای این پدیده ذکر می‌کند؛ مثل این‌که وجود محکم و متشابه سبب می‌شود مردمان هر عصری بتوانند قرآن را مطابق نیاز خود معنا کنند، انسان‌ها عقل خود را برای فهم دین توسعه دهند، افراد ایمان و تعبدورزی را تمرین کنند، به تدریج راه‌هایی از حیرت را بیابند و از این رو کم‌تر دچار دشواری شوند (بنگرید به: همان، ۲۸-۵۱).

در عین حال، وجود محکمت و متشابهات در قرآن از نگاه خلیلی به معنای آن نیست که نشود معنای قرآن را صحیح دانست؛ هم‌چنان‌که به این معنا نیست که هرکس بدون تلاش صحیح اگر به هر معنایی دست یافت مأجور است. او در مباحث بعدی از جلد چهارم تفسیر خود به مخالفت با آراء حشویه، معتزله، شیعیان و دیگر فرقه‌های کلامی می‌پردازد و خاصه آراء

مختلف ایشان دربارهٔ صفات خدا را با تکیه بر آیات قرآن و روایات نبوی نقد می‌کند. اعجاز قرآن دیگر ویژگی مهمی است که خلیلی در تفسیر خود به آن توجه گسترده نشان می‌دهد. وی به وجوه متعدد اعجاز قرآن معتقد است و برای هر یک مصادیق مختلفی می‌آورد. مثلاً در بیان اعجاز بیانی قرآن تناسب و تناسق موجود در الفاظ و معانی قرآن را گواه روشنی بر مُعْجِزَه بودن آن می‌داند (خلیلی، جواهر التفسیر، ۱/ ۸۱). در قیاس با دیگر مفسران اباضی معاصر نیز که توجهی به اعجاز علمی ننموده‌اند می‌توان بحث‌های پرشماری در این باره در تفسیر وی دید (برای نمونه، بنگرید به: خلیلی، جواهر التفسیر، ۱/ ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۷۹). او در عین حال حمل و انطباق آیات قرآن بر مسائل علمی را نیازمند تبحر، آگاهی و درایت می‌داند و به ناتوانی خویش در علوم طبیعی اعتراف می‌نماید (همان، ۱/ ۱۶۲). نیز، می‌افزاید فراتر از علوم طبیعی، در حوزهٔ علوم انسانی نیز افراد متخصص می‌توانند با مراجعه به قرآن حقایق دربارهٔ ساحت روان انسان دریابند؛ زیرا در قرآن اشاراتی حتی صریح نیز به این قبیل مباحث دیده می‌شود. او امیدوار است که نسل جدید و تحصیل‌کردهٔ مسلمانان بتوانند با غور در قرآن فرضیات علمی جدیدی در حوزهٔ روان‌شناسی و زمینه‌های مشابه بیابند و جای‌گزین فرضیات کنونی در علوم انسانی کنند (همان، ۱/ ۱۷۰).

یک جنبهٔ دیگر از جنبه‌های اعجاز قرآن به باور خلیلی اعجاز تشریحی است؛ این که قرآن در شرایطی به دور از تمدن احکامی عمیق و جامع بازنموده که به خاطر هماهنگی با فطرت انسان در گذار از قرن‌ها کارکرد خود را در جوامع اسلامی حفظ کرده است (برای آشنایی با اعجاز تشریحی و قائلان به آن، بنگرید به: اشرفی، «اعجاز قرآن...»، ۲۴۷). خلیلی در مقدمهٔ تفسیر خود به این معنا توجه نشان می‌دهد و بر ضرورت توجه به اعجاز تشریحی قرآن تأکید می‌کند؛ اعجازی که به باور او در احکام مختلف شرعی و اخلاقی قرآن مشهود است (بنگرید به: خلیلی، جواهر التفسیر، ۱/ ۸۰ به بعد).

نتیجه

خلیلی بیش از آن که از موضع یک اصلاح طلب دینی به تفسیر بنگرد فعالی اجتماعی است

که نه در کوشش برای ارائه فهمی نوین از قرآن، بل که برای بازسازی جوامع اسلامی در عصر جدید به نگارش تفسیر قرآن روی آورده، این بازسازی را در احیاء فهم سنتی اباضیه از قرآن جسته، و این احیاء فهم سنتی را نیز با بهره‌جویی از تکنیک‌ها و دانش‌های نوین ترکیب کرده است. بارزترین جلوه نگرش‌های سنتی او را می‌توان در آرائش درباره اعجاز تشریحی قرآن دید؛ هم‌چنان‌که بارزترین جلوه رویکردهای نوین او را می‌توان در توجه به رویکردهای معاصر در تفسیر قرآن مثل تفسیر ساختارمند سوره‌ها یا تبیین علل و اسباب وجود محکم و متشابه در قرآن جست.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- اشرفی، امیررضا، «اعجاز قرآن از دیدگاه علامه محمد جواد بلاغی»، مجموعه مقالات فارسی- قرآنی کنگره بین‌المللی علامه بلاغی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ش.
- ۳- اعوشت، بکیر بن سعید، *دراسات فی الاصول الاباضیه*، عمان، المطابع العالمیه، ۱۴۰۹ق.
- ۴- جلالی مقدم، مسعود، «اباضیه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد دوم، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۸ش.
- ۵- حجتی، سیدمحمد باقر، *تاریخ قرآن*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۶- خلیفات، عوض محمد، *نشأة الحركة الاباضیه*، مسقط، وزارة الثقافة والتراث، ۱۹۷۸م.
- ۷- خلیلی، احمد بن حمد، *جواهر التفسیر*، عمان، مكتبة الاستقامة، ۱۴۲۵ق.
- ۸- خلیلی، احمد بن حمد، مصاحبه با عاصم شیدی تحت عنوان «سماحة الشيخ احمد الخلیلی فی حوار فکری» در ۱۸ جولای ۲۰۱۲م، پایگاه مکتب الافتاء^۱، دسترسی در ۲۵ مارس ۲۰۲۲م.
- ۹- درجینی، احمد بن سعید، *طبقات المشایخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلای، مسقط، مکتبه الاستقامة، ۱۳۹۴ق.
- ۱۰- رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ش.
- ۱۱- رشید رضا، محمد، *تفسیر المنار*، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۰م.
- ۱۲- شماخی، احمد بن سعید، *السير*، مسقط، وزارة التراث.
- ۱۳- ضیائی، علی اکبر، *تاریخ و اعتقادات اباضیه*، تهران، نشر ادیان، ۱۳۹۰ش.
- ۱۴- طباطبایی، سیدمحمد حسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۱۵- طباطبایی، سیدمحمد حسین، *قرآن در اسلام*، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۳ش.

1. <https://iftaa.om/article/78>.

- ١٦- غنیم، محمد عبدالحلیم، «جواهر التفسیر: انوار من بیان التنزیل لسماحة الشيخ احمد بن حمد خلیلی»، المجلة الثقافية الجزائرية، ١٤٤٠ق/ ٢٠١٨م.
- ١٧- فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الكبير، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٢٠ق.
- ١٨- قاسمی، ابراهیم، «عمان و اباضیة معاصر»، هفت آسمان، شماره ٧٧، سال ٢١، ١٣٩٨ش.
- ١٩- ملک مکان، حمید، «امامت و حکومت از نگاه اباضیه»، هفت آسمان، دوره ٧، شماره ٢٦، شهریور ١٣٨٤ش.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Al-Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
3. Ashrafī, Amīr Reḍā, "I'jāz al-*Qur'ān* from the point of view of Allāma Muḥammad Jawād Balāghī", *The Collection of Persian Quranic Articles of Allāma Balāghī International Congress*, Qom, Islamic Sciences and Culture Academy, 1386 SAH.
4. A'washt, Bukayr b. Sa'īd, *Dirāsāt fī al-Usūl al-Ibādīyya*, Muscat, Maṭābī' al-'Ālamīyya, 1409 AH.
5. Darjīnī, Aḥmad b. Sa'īd, *Ṭabaqāt al-Mashāyikh bil-Maghrib*, ed. Ibrāhīm Ṭalay, Muscat, Maktaba al-Istiqāma, 1394 AH.
6. Dīyā'ī, 'Alī Akbar, *History and Beliefs of Ibādīyya*, Tehran, Adyān Publication, 1390 SAH.
7. Ghunaym, Muḥammad 'Abd al-Ḥalīm, "*Jawābir al-Tafsīr: Anwār min Bayān al-Tanzīl* li-Samāḥa al-Shaykh Aḥmad b. Ḥamad al-Khalīlī", *Al-Majalla al-Thiqāfiyya al-Jazā'irīyya*, 1440 AH.
8. Hojjatī, Sayyed Muḥammad Bāqer, *History of Qur'ān*, Tehran, Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslāmī, 1376 SAH.
9. Jalālī Moqaddam, Mas'ūd, "Ibādīyya", *Great Islamic Encyclopedia*, vol. II, Tehran, Center for the Great Islamic Encyclopedia, 1374 SAH.
10. Khalīfāt, 'Iwaḍ Muḥammad, *Nash'a al-Ḥarka al-Ibādīyya*, Muscat, Ministry of Culture and Heritage, 1978.
11. Khalīlī, Aḥmad b. Ḥamad, interview with 'Aṣīm Shaydī under the title "Samāḥa al-Shaykh Aḥmad al-Khalīlī Fī Ḥiwār Fikrī" on July 18, 2012, website of Maktab al-Iftā'¹, retrieved at March 25, 2022.
12. Khalīlī, Aḥmad b. Ḥamad, *Jawābir al-Tafsīr: Anwār min Bayān al-Tanzīl*, Oman, Maktaba al-Istiqāma.
13. MalekMakān, Ḥamīd, "Imamate and government from the perspective of Ibādīyya", *Haft Āsmān*, vol. 7, no. 26, September 2014.
14. Qāsemī, Ebrāhīm, "Oman and the Contemporary Ibādīyya", *Haft Āsmān*, Vol. 21, Issue 77, 1398 SAH.

1. <https://iftaa.om/article/78>.

15. Rāmyār, Maḥmūd, *History of Qur'ān*, Tehran, Sepehr Publication, 1369 SAH.
16. Rashīd Riḍā, Muḥammad, *Tafsīr al-Manār*, Cairo, Al-Hay'a al-Miṣrīyya al-Āmma li al-Kitāb, 1990.
17. Shammākhī, Aḥmad b. Sa'īd, *Al-Sīyar*, Oman, Ministry of Culture and Heritage.
18. Ṭabāṭabāyī, Sayyed Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mīzān*, Beirut, A'lamī, 1390 SAH.
19. Ṭabāṭabāyī, Sayyed Muḥammad Ḥusayn, *Qur'ān in Islām*, Tehran, Islāmīyya, 1353 SAH.

The Foundations of *Tafsir Nemūne* in Interaction with Modern Experimental Sciences

Hasan Zarnooshe Farahani 

Assistant Professor in Theology and Islamic Studies,
Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran
(Corresponding Author: zarnooshe@sru.ac.ir).



Saber Khalili

Master in *Qur'an* and Hadith Sciences,
Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran.

Abstract

One of the most important topics in Islamic theology in recent centuries is the relationship between science and religion. This discussion entered the Islamic world while Christian theologians in the West had not been able to give satisfactory answers to the mysterious questions raised in this field long ago. In recent centuries, Muslim theologians each adopted different approaches about it based on different foundations. This debate was extended to other fields of Islamic knowledge and especially affected the interpretations of the Holy *Qur'an*. Among the contemporary Muslim commentators, Makarem Shirazi has also paid attention to this issue in his various books, including *Tafsir Nemūne*, and has expressed his interpretive foundations in confronting the modern empirical sciences, and in the interpretation of verses related to this topic he has tried to combine between the concepts of verses and scientific propositions. In this study, an attempt will be made to describe and analyze his foundations in confronting new experimental sciences. It is aimed to defend this hypothesis that, firstly, due to the difference in the basics of the language of science and the language of revelation, matching them together as Makaram has done is questionable; Secondly, considering the impact of metaphysical issues on science, it is possible to uncover the reality of this fundamental conflict; A conflict that common sense and logic are incapable of solving.

Keywords: Makarem Shirazi, *Tafsir Nemūne*, Modern Experimental Science, Scientific Interpretation of the *Qur'an*.

Promotional article


Received: 3/ 11/ 2022, accepted: 14/ 3/ 2023, and published: 16/ 3/ 2023, Pages: 239-264.

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>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.8.3

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



نقد مبانی تفسیر نمونه

در رویارویی با علوم تجربی جدید

حسن زرنوشه فراهانی ^{ID}

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی،
دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران
(نویسنده مسئول: zarnoshe@sru.ac.ir).

صابر خلیلی

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران.

چکیده

از مهم‌ترین مباحث در کلام اسلامی در سده‌های اخیر رابطه علم و دین است. این بحث در حالی وارد جهان اسلام شد که مدت‌ها پیش‌تر متکلمان مسیحی در غرب نتوانسته بودند پاسخ‌های درخوری به پرسش‌های غامض مطرح‌شده در این حوزه بدهند. متکلمان مسلمان در سده‌های اخیر هر یک بر اساس مبانی مختلف رویکردهای متفاوتی درباره آن اتخاذ کردند. این بحث به دیگر حوزه‌های معارف اسلامی نیز کشیده شد و خاصه تفاسیر قرآن کریم را متأثر کرد. از میان مفسران مسلمان معاصر، مکارم شیرازی نیز در کتاب‌های مختلف خود از جمله **تفسیر نمونه** به همین بحث توجه کرده، مبانی تفسیری خود در رویارویی با علوم تجربی جدید بیان داشته، و در تفسیر آیات مرتبط با این موضوع سعی در جمع مفاهیم آیات و علوم تجربی نموده است. در این مطالعه کوشش خواهد شد مبانی وی در رویارویی با علوم تجربی جدید توصیف و تحلیل شود. بناست از این فرضیه دفاع شود که اولاً با توجه به تفاوت مبانی زبان علم و زبان دین اصل تطبیق این دو با هم، چنان‌که مکارم نموده، محل اشکال است؛ ثانیاً، می‌توان با توجه به تأثیر مسائل متافیزیکی بر علم از واقعی بودن این تعارض مبانی پرده برداشت؛ تعارضی که جمع عرفی و منطقی هم از حل آن ناتوان است.

کلیدواژه‌ها: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، علم تجربی جدید، تفسیر علمی.

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۱/۸/۱۲ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ش، نشر: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ش، صفحه ۲۳۹ تا ۲۶۴.

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>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.8.3

درآمد

شاید بتوان گفت که در اواخر سده‌های میانه دیگر انسان‌هایی در اروپای غربی از تسلط ایدئولوژیک دین بر زندگی خود خسته شده بودند. این‌گونه در یافتن راهی جدید و کنار زدن دین و اربابان کلیسا از ساحت زندگی کوشیدند. به تدریج در نتیجه این کوشش‌ها علمی با مبانی غیردینی پدید آمد. نخست این پوشش را هنرمندان و سپس اندیشمندان در حوزه‌های مختلف معرفت بشری پیش بردند و در آخر عالمانی ظهور کردند که بیش از همه به گرایش به علم تجربی شناخته می‌شدند. اندیشه‌های فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶م/ ۹۶۸-۱۰۳۵ق) گامی مهم در شکل‌گیری روش تحصیل این علوم تجربی نوین به‌شمار می‌رفت. با نظریه‌پردازی‌های او روش استقرائی جدیدی با دغدغه‌های جدید جای‌گزین روش استدلال قیاسی ارسطویی گردید (برای تفصیل بحث، بنگرید به: لیدمن، *فلسفه علم*، ۴۶-۳۵).

پیدایی علوم تجربی جدید و نقش و تأثیر ویژه آن بر زندگی عموم مردم سبب شد مسئله تعارض یافته‌های علمی جدید با گزاره‌های دینی جدی‌تر شود و اندیشمندان حوزه‌های مختلف از جمله علوم انسانی و به‌طور ویژه علوم دینی ناگزیر شوند که در این زمینه به اتخاذ موضع پردازند. این میان عالمان مسلمان هم استثناء نبودند و دیر یا زود لازم شد نسبت میان دین و علوم تجربی جدید را تبیین نمایند. آن‌ها در این‌باره مواضع مختلفی اتخاذ کردند؛ مواضعی که در آثارشان، خاصه تفاسیر *قرآن کریم* و تک‌نگارهای تفسیری، نمود آشکار یافت.

برخی مانند طنطاوی همواره در تفسیر خود به دنبال تبیین علمی پدیده‌ها و مفاهیم قرآنی بودند (برای نمونه، بنگرید به: طنطاوی جوهری، *الجواهر*، ۱/ ۵۱-۴۷، ۳/ ۶، ۱۸/ ۱۰). این قبیل مفسران هرچه را که با علوم تجربی جدید قابل تطبیق نباشد به تأویل می‌برند تا در فهم بروز مفاهیم *قرآن* گامی جدید بردارند. در مقابل این دیدگاه برخی هم‌چون ذهبی استفاده گسترده از علوم تجربی برای تفسیر *قرآن* را بر نمی‌تابیدند و در پذیرش اعتبار چنین روشی بسیار سخت‌گیر بودند و استفاده از علمی را که در زمان نزول *قرآن* برای مردم آن دوره ناشناخته بوده جایز نمی‌دانستند (بنگرید به: ذهبی، *التفسیر و المفسرون*، ۲/ ۴۹۲-۴۹۱؛ نیز، برای نمونه کهنی از همین رویکرد، بنگرید به: شاطبی، *الموافقات*، ۱/ ۲۶۵-۲۶۴).

گروهی نیز هم‌چون طباطبایی با اتخاذ موضعی بینابین مفاهیم **قرآن** را اصل قرار دادند و در عین حال در این‌که از گزاره‌های علوم تجربی که به طور قطعی اثبات شده‌اند در تفسیر **قرآن** بهره‌گیرند عیبی ندیدند. اینان از یک سو دغدغه تعامل معارف دینی و علمی داشتند و از دیگر سو هدف‌شان در جایگاه یک مفسر فهم دقیق ما انزل الله بود (برای نمونه از بحث‌های طباطبایی با چنین رویکردی، بنگرید به: طباطبایی، *المیزان...*، ۱۷/۱۲۴-۱۲۳).

طرح مسئله

از جمله این قبیل تفاسیر که به دلیل متن فارسی روان آن با اقبال بسیاری از علاقه‌مندان روبه‌رو شد **تفسیر نمونه** بود. این اثر در طی سال‌های ۱۳۵۴-۱۳۶۶ش توسط جمعی از محققان و تحت اشراف ناصر مکارم شیرازی تألیف شد. مکارم شیرازی و هم‌کارانش از جمله مفسرانی بودند که توجه شایانی به تفسیر علمی نمودند و از علوم تجربی در ذیل آیات علمی **قرآن** برای تفسیر و فهم بهتر آیات بهره جستند.

با مرور این تفسیر می‌توان دریافت که از دیدگاه مکارم شیرازی و دیگر مؤلفان اثر چند اصل در تفسیر علمی **قرآن** حائز اهمیت است. اصل اول هدایت‌گر بودن **قرآن** است؛ به این معنا که نباید هدفی یا معنایی را به **قرآن** تحمیل کرد. برای جلوگیری از چنین تحمیلی نیز مؤلفان تفسیر نمونه لازم می‌دانند که تنها مفسرانی مبادرت به تفسیر **قرآن** کنند که واجد شرائط لازم باشند؛ شرائطی هم‌چون تسلط نسبی بر ادبیات عرب، تاریخ اسلام و علوم **قرآن**، دارا بودن بینش‌های فلسفی و اجتماعی و علمی، و آشنایی با اصول فقه و حدیث. این آگاهی‌ها از آن‌رو لازم است که مفسر بتواند جهت دهی آیات را به درستی دریابد و مباحث علمی نیز که به تناسب موضوع آیه مطرح می‌شوند همه در جایگاه صحیح خود دیده شوند تا هدف اصلی - فهم **قرآن** - از میان نرود؛ چراکه **قرآن** کتابی برای هدایت و انسان‌سازی است و مسائل علمی به مناسبت در آن مطرح شده است (بنگرید به: مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۱۱/۳۶۲-۳۶۱).

اصل دوم استفاده از قوانین ثابت و قطعی علمی است: **قرآن** با علوم قطعی معارضت ندارد؛ پس می‌توان با استفاده از گزاره‌های قطعی علوم به تبیین آیاتی که حاوی اشارات علمی اند پرداخت. تفسیر علمی **قرآن** باید بر اساس علوم قطعی و قواعد و ضوابط ثابت صورت بگیرد

(بنگرید به: مکارم شیرازی، *مجموعه سخن‌رانی‌ها*، ...، ۱۴۹).

اصل سوم حقیقی بودن زبان قرآن است. توضیح این‌که یکی از موضوعات مهم در تفسیر علمی را می‌توان بحث از واقعی یا نمادین بودن زبان آیات دانست. به تعبیر دیگر اگر قائل به فقدان حقیقت شدید و زبان آیات را نمادین یا تمثیلی دانستیم دیگر نمی‌توانیم به دنبال تبیین علمی آیات باشیم؛ چراکه نظریه‌های علمی با همه اختلافاتی که دارند خود را مبین و مفسر عالم واقع می‌دانند. از این‌رو زبان آیات علمی قرآن حقیقی است؛ نه سمبلیک و نمادین (بنگرید به: مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۲/۲۲۱).

اصل چهارم استفاده از احادیث و روایات است. به بیان دیگر، در تفسیر علمی می‌توان از احادیث و روایاتی که اشاره به تبیین علمی آیات دارند بهره برد. برای نمونه، ذیل آیه «إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ» (انشقاق/ ۱) به حدیثی از امام علی (ع) استناد شده است که می‌فرماید: «إِنَّهَا تَشَقُّ مِنَ الْمَجْرَةِ»؛ یعنی آسمان‌ها از کهکشان جدا می‌شوند (همان، ۲۶/۳۰۴).

اصل پنجم جلوگیری از تفسیر به رأی است: تفسیر به رأی هم به حکم روایات و هم به حکم عقل ممنوع است و اگر قرار باشد هرکس مطابق سلیقه و فکر خود به تفسیر قرآن بپردازد هرج و مرج شدیدی در فهم آیات و سنت واقع می‌شود و کلماتی که برای هدایت فکری انسان نازل شده‌اند و مقام رهبری دارند به صورت پیرو و تابع و اسباب انحراف در اختیار افراد سودجو قرار می‌گیرند. پس در رویکرد تفسیر علمی لازم است از تحمیل افکار و پیش‌داوری‌های دینی و شخصی و تفسیر به رأی پرهیز کرد (مکارم شیرازی، *تفسیر به رأی*، ...، ۲۳).

در مطالعات مختلف معاصران رویکرد مکارم شیرازی و هم‌کاران وی در رویارویی با علوم تجربی جدید از جهت‌های مختلفی بررسی، و البته نوعاً هم چون رویکردی پذیرفتنی سنجیده شده است. از جمله این آثار می‌توان به مطالعه ابراهیم رضایی آدریانی و محمدعلی رضایی اصفهانی با عنوان «بررسی چهارده اعجاز علمی قرآن در تفسیر نمونه» (قرآن و علم شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۱ش) اشاره کرد. از همین قبیل است مطالعه محمد مولوی و معصومه خلیلی با عنوان «جایگاه تفسیر علمی و معیارهای آن در تفسیر نمونه» (پژوهش‌های علم و دین، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۵ش) یا مطالعه سیداحمد موسوی باردنی و همکاران با عنوان «مبانی و قواعد تفسیر علمی در تفسیر الامثل» (قرآن و علم، شماره ۲۴، بهار و تابستان

۱۳۹۸ ش).

در مطالعات یادشده کم‌تر به این توجه می‌شود که چه اندازه می‌توان مبانی تفسیر نمونه در رویارویی با علوم تجربی جدید را صحیح انگاشت یا اساساً چه نقدهایی بر این مبانی وارد است. آن‌چه این مطالعه را از مطالعات یادشده متمایز می‌کند کوشش برای پاسخ‌گویی به این دو پرسش است برپایه نگاه نقادانه به علوم تجربی جدید، و هم‌چنین، نگاه نقادانه به نحوه رویارویی تفسیر نمونه با این علوم.

۱. ناتوانی علوم تجربی جدید در فهم زبان علوم توحیدی

مبنای مکارم شیرازی در به‌کارگیری علوم ثابت و قطعی در تفسیر قرآن (اصل دوم از اصول یادشده فوق) اگر چه در مقام ثبوت صحیح و معقول است، ولی در مقام اثبات با چالش جدی مواجه است. سؤال این است که آیا وحی ظرفیت آن را دارد که از ابزاری مانند علم تجربی جدید در بیان مفاهیم آن استفاده شود یا باید وحی را با زبان خود وحی تبیین و تفسیر کرد و در نهایت از سنت و از علمی از سنخ معارف توحیدی بهره برد.

۱-۱) تفاوت زبان علم جدید و زبان دین

برای یافتن پاسخ این سؤال، به‌اجمال به ویژگی‌های زبان دین و زبان علم را مرور می‌کنیم تا شیوه تعامل این دو منبع معرفت بشری آشکار شود. نخست باید گفت علوم تجربی به خاطر محدودیت‌هایی که در تجربه کردن دارد هیچ‌گاه واقعیت را به صورت دقیق و کامل نشان نخواهد داد؛ یعنی همواره راه رد گزاره‌های حاکی از کشفیات کنونی یا جای‌گزینی گزاره‌های جدیدتری که احتمال داده شود بیش‌تر واقع‌نما هستند وجود دارد. از همین رو دیدگاه‌های علمی همواره در معرض تغییر و تبدل اند و یقین کامل از آن‌ها ایجاد نمی‌شود. شاهد این مدعا نظریه‌های مختلفی است که در فضای علمی رواج دارند و اندیشمندان نیازمند کاربست آن‌ها برای بسط گزاره‌های علمی اند.

دربارۀ نظریه‌های علمی چهار دیدگاه وجود دارد:

الف) نظریه‌های علمی خلاصه داده‌های حاصل از تجربه‌ها، و حاکی از واقعیات عینی اند.

ب) نظریه‌ها بیانگر واقعیت نیستند؛ روشی برای نتیجه‌گیری از تجربه اند و از همین رو به قطع نمی‌توان گفت حکایت از واقع می‌کنند.

پ) نظریه‌ها قالب‌های ذهنی اند که داده‌های حسی را سازماندهی می‌کنند و لزوماً به دنبال تبیین واقعیت نیستند.

ت) نظریه‌ها با واقعیت عینی رابطه دارند؛ زیرا ذهن در فهم اطلاعات حاصل از تجربه بی‌تأثیر نیست؛ اما در عین حال دخیل بودن ذهن هم مانع از حاکمی از واقع بودن آن‌ها نیست (برای تفصیل بحث، بنگرید به: باربور، علم و دین، ۱۹۶-۲۰۷).

هریک از این آراء صحیح باشند یا نباشند باز نمی‌توان در این تردید کرد که رشد علم تجربی جدید مرهون فضای رد و اثبات‌های مکرر است. آن‌گاه که نظریه‌ای به‌گونه‌ای متقن و تردیدناپذیر مطرح شود علم جدید از آن دوری می‌کند و آن را نمی‌پذیرد (بنگرید به: پوپر، حدس‌ها و ابطال‌ها، ۴۵).

از دیدگرسو، بی‌تردید آیاتی در قرآن هست که درباره آن‌ها می‌توان از نگاه علوم تجربی جدید نیز بحث و گفت‌وگو کرد. باین حال، این بیانگر تفسیرپذیری قرآن با علم — خاصه علوم تجربی — نیست. آن‌چه از آیات قرآن می‌توان دریافت حجیت و اعتبار فی الجمله و کلی علم است. قرآن بیش‌تر بر ترغیب مخاطبان بر پیروی از علم و آگاهی تکیه دارد و روشنگر نوع علم و روش پژوهش و کسب معارف نیست.

حتی یک احتمال می‌تواند این باشد که شارع مقدس حجیت علوم تجربی جدید را در تفسیر قرآن و مفاهیم وحیانی نمی‌پذیرد. توجه به مبانی این علوم و رابطه هست‌ها و بایدها همین نتیجه را به دست می‌دهد؛ زیرا پیش‌فرض علم تجربی جدید در اثبات موضوعاتش مادی دانستن همه موجودات عالم است و از تصور وجود و تاثیرگذاری موجودات فراماده اجتناب می‌کند. هم‌چنین علم تجربی جدید خود را در مقام شناخت واقع و توصیف هست‌ها نمی‌داند تا به بایدهای آن تن دهد؛ بل که به دنبال تبیین مکتشفانه از عالم ماده برای ایجاد محصولات جدید و تسخیر عالم ماده است (برای تفصیل بحث، بنگرید به: طباطبایی، اصول فلسفه، ۱/ ۶۷-۶۸، ۸۷-۸۶).

شناخت‌های تجربی انسان بر شناخت‌های عقلی اتکاء دارند. حتی این‌که شناخت‌های عقلی

انسان همواره از نگاه شارع مقدس معتبر انگاشته شوند گاه محل تردید بوده است. غالب متکلمان مسلمان گفته‌اند که با وجود پذیرش کلی و فی‌الجمله عقل هم‌چون یک روش کشف حقائق هستی، شارع مقدس عقل انسان را در تشخیص فلسفه احکام و ارزش‌گذاری مفاهیم ناتوان می‌داند و از همین رو حق تشریح احکام و ارزیابی حقوق و قوانین را فقط برای خود قائل است و عقل را تنها هم‌چون ابزاری برای پذیرش اصل و مبانی دین می‌بیند و به اجتهاد نیز تنها در مواردی رخصت می‌دهد که حکم در دیگر منابع شریعت مشخص و تبیین نشده باشد (بنگرید به: مصباح یزدی، *حقوق و سیاست در قرآن*، ۷۱-۱۰۴).

۲-۱) ماهیت گزاره‌های علمی

درباره ماهیت گزاره‌های علمی چند نظریه مطرح شده است. از میان این دیدگاه‌ها یک نظریه نظریه پوزیتیویسم منطقی است. از منظر پیروان این دیدگاه قضایایی دارای معنی و شایسته ارزیابی هستند که تحقق‌پذیری آن‌ها به وسیله حس درک شود. بنابر این نظریه، مفاهیم و حیانی که خبر از عالم ماوراء می‌دهند و حاکی از گزاره‌های ارزشی اند خالی از هرگونه معرفت اند، صحبت کردن درباره آن‌ها بی‌معناست، و امکان ارزش‌یابی آن‌ها نیز وجود ندارد. البته از این منظر، آن دسته از گزاره‌های و حیانی که ناظر به یک پدیده تجربه‌پذیر است می‌تواند ارزیابی شود؛ پدیده‌ای مثل رشد جنین یا گیاه یا آسمان و خورشید و هرچه از این دست. براین پایه، حتی با فرض پذیرش این دیدگاه باب همکاری علم تجربی و متون دینی باز است. مثلاً می‌توان به تفسیر علمی این قبیل آیات پرداخت و سعی در نشان دادن اعجاز علمی آن‌ها یا حتی نفی و ابطال تجربی گزاره‌های آن‌ها داشت (بنگرید به: باربور، *علم و دین*، ۲۸۲-۲۷۸).

برپایه این دیدگاه نمی‌توان به نظریه‌های علمی تکیه کرد؛ زیرا پذیرش این دیدگاه مستلزم قبول این معناست که با آزمودن مکرر قضایا در وضعیت‌های مختلف تحقق‌پذیری آن‌ها بازآزمایی شود و این نیز مستلزم آن است که هیچ گزاره‌ای که اکنون تحقق‌پذیری آن درک شده است یقینی و قطعی و همیشگی انگاشته نشود. به طبع چنین نگاهی به گزاره‌های علمی اجازه نخواهد داد که در آن‌ها مبنایی محکم و استوار برای بنا کردن فهم دینی جسته شود. مثلاً اگر همه اندیشمندان به این نتیجه برسند که «این قرآن در مقام تحدی قابل همانندآوری نیست»

چنین اعترافی از منظر پوزیتیویستی تنها یک اعتراف مقطعی و درکی محدود به شرایط تجربه کنونی تلقی می‌شود و نمی‌تواند به این یقین بینجامد که قرآن همواره و در همه مقاطع تاریخ بشر یا حتی لزوماً در همین وضعیت کنونی همانندناپذیر است.

دیدگاه مهم و شایان توجه دیگر نگرش تحلیل‌زبانی است. بر طبق این نظریه وقتی که مردم گزاره‌ای را ایجاد می‌کنند به دنبال هدف خاصی هستند. از این رو لزومی ندارد از معنای گزاره سؤال شود؛ بل که کاربرد آن را باید درک کرد. از این منظر گزاره‌های وحیانی مانند گزاره‌های علمی معنادار اند؛ ولی هر کدام کارکرد متفاوتی دارند که باید بر اساس آن ارزیابی شوند. از نگاه این صاحب‌نظران کارکرد دین ایجاد یک شیوه زندگی و برپایی یک نظام ارزشی خاص است. بر این پایه معتقد اند که گزاره‌های دینی از واقعیت فاصله دارد و احکامی درباره آن صادر نمی‌کند.

اینان از دیگرسو معتقد اند با توجه به آن‌که زبان علم کارکردی واقع‌نما دارد می‌توان نتیجه گرفت که هیچ وجه اشتراکی بین زبان علم و زبان دین نیست تا بتوان از یکی برای فهم بهتر دیگری بهره برد. بنابر این دیدگاه، تفسیر علمی قرآن صحیح نیست و حمل گزاره‌های قرآنی بر معانی علمی کاری از قبیل حمل کلمات مستعمل در یک زبان بر کلمات مشابه در زبان دیگر است. از منظر پیروان این دیدگاه رابطه هست‌ها و باید‌ها منقطع است و گزاره‌های ارزشی ارتباطی با علم واقع ندارند، بل که نوعی تعهد محسوب می‌شوند (برای تفصیل بحث، بنگرید به: باربور، علم و دین، ۲۸۲-۲۸۵).

۳-۱) ماهیت گزاره‌های دینی

درباره ماهیت گزاره‌های دینی هم دیدگاه‌ها متفاوت است. یک دیدگاه در این باره دیدگاه عرفی بودن زبان دین است. مطابق این دیدگاه مفاهیم وحیانی در قالب الفاظی که در مفاهیم عامه مردم آن زمان استفاده می‌شده نازل شده است و از همین رو در تفسیر آن نیز باید در محدوده فهم آن‌ها سخن گفت (برای تبیینی کهن از این دیدگاه، بنگرید به: شاطبی، *الموافقات*، ۷۱). بر اساس این دیدگاه، اگر مفاهیم وحیانی‌ای باشند که مردمان عصر نزول آن‌ها را با تکیه بر علوم عصر خود بپذیرند و مردمان دوره‌های بعد نیز با واقعیت‌انگاری علوم عصر خود آن‌ها را مردود یا باطل بشناسند، یا باید آن مفاهیم وحیانی را باطل دانست، یا باید

در حکیم بودن خداوندی که آیاتی را بر پایه علم خارج از دسترس مخاطب اولیه نازل کرده است تردید کرد.

پیروان این دیدگاه به این استناد می‌کنند که از ویژگی‌های قطعی خداوند حکمت، و از صفات قرآن هم آن است که باطل در آن را ندارد: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ...» (فصلت/ ۴۲). این‌گونه، معتقد اند که باید آیات قرآن باید بر معنایی متناسب فهم مردمان عصر نزول دلالت کند و به تناسب درک هم ایشان تفسیر، و گزاره‌های آن بر معانی عرفی حمل شود.

دیدگاه دیگر در این‌باره نظریه‌ای است که می‌توان آن را ژرف‌گرایی نام نهاد. بر اساس این دیدگاه، بیان قرآن دارای سطوح مختلفی از درک است و هر عصر و نسلی می‌تواند متناسب استعداد خود از مفاهیم قرآن بهره‌برد؛ بدون آن‌که دچار ناسازگاری شود. پیروان این دیدگاه بیان قرآن را پویا و زنده می‌دانند؛ زیرا معتقد اند این بیان محدود به سطح خاصی نیست و می‌تواند با واقعیت هماهنگی و سازگاری داشته باشد. از همین رو تفسیر علمی مطابق این دیدگاه صحیح به نظر می‌رسد؛ حتی اگر لازمه آن حمل عبارات قرآنی بر معنایی کاملاً ناشناخته در عصر نزول باشد.

طباطبایی این دلالت را چنین توضیح می‌دهد که وضع هر لفظی به خاطر دلالت بر یک مفهوم ذهنی بخصوص روی می‌دهد؛ نه برای دلالت بر مصداقی از مصادیق خارجی آن مفهوم. به همین سبب است که مثلاً وقتی لفظ چراغ برای دلالت بر وسیله‌ای بخصوص وضع می‌شود که تولید روشنایی می‌کند، حتی بعد از آن‌که آن وسیله با وسائل دیگر جای‌گزین شد و به جای سوخت فسیلی در آن از انرژی الکتریکی تولید نور کردند و به جای فتیله ابزاری دیگر نهند، هم‌چنان به مصداق خارجی آن مفهوم ذهنی چراغ گفته می‌شود. پس عبارات قرآنی هم دارای مفاهیم واحدی هستند که در هر دوره‌ای می‌توانند مصداق مختلفی داشته باشند (بنگرید به: طباطبائی، المیزان...، ۱/ ۱۰).

پیروان این دیدگاه با تطبیق واژه‌ها بر مصادیق در دوره‌های مختلف به دنبال رفع تعارض گزاره‌های علمی و دینی اند. با این حال، از این نکته غفلت کرده‌اند که گاه در هر دوره از این واژه‌ها مفهومی متفاوت اراده می‌شود که با مجموعه مفاهیم عرفی جدیدی پیوند خورده، و

شبهه معنایی جدید و متفاوتی را شکل داده است. به عبارت دیگر، با این که ظاهراً همان لفظ به کار می‌رود مفهوم دیگری اراده شده است. اگر مثلاً پیه‌سوز و فانوس و زنبوری و لامپ و مهتابی همگی از آن رو که غایت یک‌سانی را برمی‌آورند چراغ نامیده می‌شوند نباید گمان کنیم که مفهوم این مصادیق نیز با هم‌دیگر یکی است. هریک از این‌ها با مفاهیم دیگری در عصر رواج‌شان پیوند خورده، و گاهی حتی بر پایه جهان‌بینی متفاوتی شکل گرفته‌اند. خاصه در سده‌های اخیر انقلاب علمی و تفسیر مکانیکی از نظام آفرینش تغییرات گسترده‌ای در نگرش‌ها درباره مفاهیم مرتبط با اشیاء و مصادیق خارجی را در پی داشته است.

اکنون می‌توانیم به بحث درباره دومین اصل مکارم شیرازی در تفسیر علمی آیات قرآن بازگردیم و در مقام نقد مبنای وی در به کارگیری علوم ثابت و قطعی در تفسیر قرآن بگوییم نظر به اختلاف شدیدی که میان زبان دین و زبان علم جدید برقرار است نمی‌توان با تکیه بر هیچ‌یک از دیدگاه‌های بالا توفیقی در رفع تعارض به دست آورد. با جای دادن علوم تجربی جدید در ساختمان هندسه معرفت دینی و ایجاد ارتباط بین مفاهیم و حیانی و علم جدید مشکل تعارض گزاره‌های علمی و گزاره‌های دینی حل نمی‌شود.

۴-۱) تعارض واقعی معارف علم و دین

مفسران و متکلمان چون معارف الهی را — در مقام ثبوت — برخاسته از علم و حکمت می‌دانند خود را با مشکل تعارض علم و دین درگیر نمی‌بینند؛ زیرا این تعارضات را توجیه‌پذیر می‌دانند و با ظاهری دانستن این نوع تعارض از آن عبور می‌کنند (برای تفصیل بحث، بنگرید به: مشکینی، تکامل در قرآن، ۳۰-۲۳؛ صافی، به سوی آفریدگار، ۷۰-۷۸). به عکس باید گفت پیش‌فرض‌ها، باورها، نگرش‌ها و ارزش‌های دانشمندان و نیز شرایط اجتماعی و علل روانشناختی شکل‌گیری معارف علمی بر محتوای علوم تأثیرگذار اند. وقتی دانشی بر پایه مبانی متافیزیکی متفاوتی تولید شود این مبانی خود را در دستاوردهای آن دانش جلوه‌گر خواهد ساخت (بنگرید به: باقری، هویت علم دینی...، ۳۶).

اگر نگرش ما به علوم تجربی جدید چنان تغییر یابد که آن را علمی بدانیم که در جهان‌بینی خود به نفی خداوند و غیب می‌پردازد، خواهیم دید که این تعارض‌ها واقعی است و جمع کردن گزاره‌های دینی و نظریه‌های علمی نمی‌تواند به فهم مراد متون دینی بینجامد (برای تفصیل

بحث، بنگرید به: کیویت، *دریای ایمان*، ۳۲۱-۳۱۱؛ خاکی قراملکی، *تحلیل هویت علم دینی و... ۲۸۴-۲۱۷*؛ مشکی، *درآمدی بر مبانی... ۶۰-۴۷*؛ اقبال، *شکل‌گیری علوم اسلامی*، ۳۱۲-۲۲۳؛ استیس، *دین و نگرش نوین*، ۱۳۴-۷۳؛ گلشنی، *از علم سکولار... ۱۷-۴۵*.

۲. تأثیر مسائل متافیزیکی بر علم

تأثیر مسائل متافیزیکی بر علم در شش حوزه انگیزه و هدف، داده‌ها، پردازش اطلاعات، نتیجه، کارکرد و انسان‌سازی قابل مشاهده است. می‌توان این شش حوزه را در سه مقوله دسته‌بندی کرد: تأثیر مسائل متافیزیکی بر علم در مقام گردآوری داده‌ها، تأثیر مسائل متافیزیکی بر علم در مقام داوری، و تأثیر مسائل متافیزیکی بر نتایج و دستاوردها.

۱-۲) در مقام گردآوری داده‌ها

درباره تأثیر مسائل متافیزیکی بر انگیزه و هدف انسان باید گفت که دین و علم به دو نیاز اساسی بشر پاسخ می‌دهند. دین هدف زندگی و جهت‌گیری حیات آدمی را روشن می‌سازد؛ ولی علم هویت ابزاری دارد. بشر علم را هم‌چون ابزاری برای هدف‌های خویش استفاده می‌کند. وانگهی، علم قادر به پاسخگویی به این نیست که هدف بشر چیست و چه باید باشد؛ این کار دین است (بنگرید به: مطهری، *مجموعه آثار*، ۳/۲۵۷).

بنابراین باورهای متافیزیکی به علم جهت‌دهی و هدف می‌دهند و علوم متأثر از پیش‌انگارها و پیرایه‌های فلسفی عالمان خود اند. علوم مختلف درحقیقت صورت توسعه‌یافته انگیزه‌های مختلف اند. بر این اساس علوم هم در اصل و هم در شکل خود تابع انگیزه‌ها هستند. معرفت و شناخت انسان تابعی از عقل عملی، عقل عملی تابع انگیزه، و انگیزه نیز تابع گرایش انسان به حق یا باطل است. انسان همواره واقعیات پیرامون خود را از عینک تمایلات فردی و اجتماعی ملاحظه می‌کند و با استفاده از ابزارهای ذهنی یا عینی به تجزیه و تحلیل می‌پردازد. ازمین‌رو تکامل ایمان و ارتقاء ابزارها می‌تواند به تغییر یافته‌های گذشته منجر شود (بنگرید به: حسنی و دیگران، *علم دینی... ۱۵۶*).

به‌همین ترتیب، درباره تأثیر مسائل متافیزیکی بر علم دینی و توسعه داده‌ها نیز باید گفت که

در علم دینی از منابع معرفتی سه گانه نقل، عقل و تجربه استفاده می‌شود و صدق و کذب گزاره‌ها بسته به نوع و سنخ گزاره از طریق ارجاع به یک یا چند مورد از این منابع اثبات می‌شود. علم دینی از این حیث برخلاف علم سکولار است که منابع معرفتی کم‌تری در دسترس دارد و به سوی نازل‌ترین سطح معرفتی خود یعنی سطح حسی و تجربی تنزل می‌یابد.

از همین رو معنای علم دینی این نیست که آزمایشگاه و نظریه‌های فیزیکی کنار گذاشته شوند یا به طریقی جدید دنبال شوند یا فرمول‌های شیمی و فیزیک یا کشفیات زیست‌شناسی از قرآن و سنت استخراج شود؛ بل که علم دینی منابع معرفتی بیش‌تری — علاوه بر آنچه از قبل در دسترس داشتیم — در اختیار ما قرار می‌دهد. هرچند می‌توان برخی از گزاره‌های این منابع را با دانش تجربی آزمود تا ذهن دانشمندان غیرمسلمان نیز متوجه این منابع شود؛ ولی برخی از گزاره‌های این منابع قابل تجربه حسی نیستند و فقط می‌توان با اطمینانی که از ناحیه صدور آنها داریم درباره آنها یقینی صحبت کنیم.

۲-۲) تأثیر مسائل متافیزیکی بر علم در مقام داوری

درباره تأثیر مسائل متافیزیکی بر علم دینی و پردازش اطلاعات هم باید گفت که دانشمند سکولار و مسلمان حتی اگر در یک موضوع واحد نتیجه واحدی بگیرند، باورهای متافیزیکی آنها در نوع بیان نتیجه تأثیر خواهد گذاشت. این امر سبب می‌شود که علوم را با توجه به غایت آنها دینی بدانیم یا غیر دینی. متفکر سکولار می‌گوید این ماده فلان خاصیت را دارد؛ اما دانشمند مسلمان بیان می‌کند که این ماده این‌گونه خلق شده است. نتایج یکی است؛ اما در عبارت دوم نگرش خداانگاران و توجه به مبدأ هستی نهفته است.

هم‌چنین استفاده از الفاظی هم‌چون نظام آفرینش و خلقت به جای دنیا و جهان یا مخلوقات به جای موجودات گویای اعتقاد به مبدأ از جانب گوینده است: اولی برخاسته از علم دینی است، خدامحور است و ارزش انسان را در اتصال به خدا معنا می‌کند؛ اما دومی رگه‌های تفکر پوزیتیویستی و سکولار دارد، تفکری مادی است و جهان را در بعد مادی او خلاصه می‌کند (بنگرید به: جوادی آملی، منزلت عقل...، ۱۴۱).

درباره تأثیر مسائل متافیزیکی بر علم دینی و تأثیرش بر نتیجه‌های پژوهش هم این نکته شایان توجه است که هدف‌های علمی دانشمندان و نگرش‌های عام جهان‌بینی آنان در نحوه

شکل‌گیری علم تأثیر می‌گذارد؛ زیرا هدف‌های علمی دانشمندان نوع پرسش‌های نظری آنان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. دانشمندان با توجه به جهان‌بینی و فضای ذهنی رایج در روزگار خود و با تحت تأثیر قرار دادن پارادایم‌ها گونه‌های خاصی از پاسخ‌ها را شایسته فحوص و بحث می‌دانند. این تأثیرگذاری نه تنها در مقام گردآوری علم بل که در مقام داوری و آزمون‌پذیری هم ظاهر می‌شود (بنگرید به: خسروپناه، *کلام جدید*، ۳۶۵).

پیش‌فرض‌های محقق علوم انسانی در زمینه انسان الهام‌بخش نوع معینی از مفاهیم، فرضیه‌ها، مدل‌ها، سبک‌ها و تئوری‌هاست. معرفت‌های دینی در زمینه انسان می‌تواند به منزله پیش‌فرض‌های علوم انسانی قرار گیرد (بنگرید به: خسروپناه، *کلام جدید*، ۳۶۸). بنابراین علوم از متافیزیک دینی و غیردینی اثر می‌پذیرند و جهان‌بینی دانشمند به نظریه‌پردازی‌ها و گزینش بین نظریه‌ها جهت می‌دهد.

در قیاس با علوم طبیعی، در علوم انسانی با توجه به ورود ایدئولوژیک و ارزشی دین این شکاف عمیق‌تر می‌شود. گاه این باعث تفاوت نتیجه‌هایی می‌شود که دو دانشمند با باورهای متافیزیکی متفاوت از یک آزمایش می‌گیرند (برای نمونه، بنگرید به: گلشنی، *از علم سکولار*، ۱۵۸، ۱۶۲؛ خسروپناه، *کلام جدید*، ۲۲۷، ۳۶۸؛ حسنی و دیگران، *علم دینی... ۸۲*). از سوی دیگر در مقام داوری بین این علوم نیز باید این مبانی را در نظر گرفت تا بتوان تفسیر دقیقی از نتیجه و علت رسیدن به این نتیجه خاص را تبیین کرد.

۳-۲) کارکردها و پیامدهای عملی علم تجربی

اگر کار علمی در پرتو جهان‌بینی الهی انجام شود، نتیجه‌اش در جهت تأمین نیازهای مادی و معنوی بشر خواهد بود؛ ولی اگر در پرتو جهان‌بینی سکولار انجام شود تضمینی بر مخرب نبودن آن هم در امور دنیوی و هم معنوی نخواهد بود. البته باید دقت داشت که هم شخص عالم و هم نوع علم در جهت‌گیری آن مؤثر اند و این‌گونه نیست که لزوماً با داشتن علم دینی بتوان با هر عالم سکولاری نتیجه مطلوب را حاصل کرد؛ همان‌گونه که با وجود عالم متدین نیز نمی‌توان از هر علم دینی‌ای نتیجه مطلوب را به دست آورد. تاریخ نیز این مطلب را نشان داده است که نظام‌های ارزشی روی جهت‌گیری‌های علوم تأثیر می‌گذارند (گلشنی، *از علم سکولار*، ۱۷۳).

تأثیرگذاری متفاوتی بر غایت علوم را به‌وضوح در علم جدید شاهد می‌توان دید. درست برخلاف نگرش پیشینیان نسبت به طبیعت و علوم طبیعی که شناخت محور بود، نگرش جدید تصرف محور و معطوف به عمل است. معروف است که فرانسیس بیکن اولین کسی بود که به چنین تغییری تصریح کرد و تسلط بر طبیعت را هدف علم شناساند (بنگرید به: بستان، گامی به سوی علم دینی، ۳۴). این تغییر در نوع نگاه به طبیعت مهم‌ترین عامل بحران‌های تکنولوژی — از ساخت بمب اتم و سلاح‌های میکروبی و شیمیایی گرفته، تا وقوع بحران‌های زیست‌محیطی — به حساب می‌آید و به جای این که آرامش را برای بشر به ارمغان آورد تابدانجا پیش رفته است که سده اخیر را عصر اضطراب نامیده‌اند (همان، ۴).

وقتی هدف دانش جدید به جای وصول به حقیقت به دست‌یابی به تصرف در طبیعت بدل شود و دانش نه به دلیل نقشی که در کمال آدمی ایفا می‌کند بل که از آن‌رو که برای آدمی قدرت می‌آفریند ارج و قرب یابد بستر تخریب طبیعت فراهم خواهد شد. نیز، چنین دانشی چون ارتقاء کیفیت زندگی دنیوی را هدف می‌گیرد صاحبانش هم ضرورتی برای نگاه مقدس به هستی نخواهند شناخت (عباس‌نژاد، پیشرفت علم، ۳۳۶).

جهان‌بینی نوع نگاه عالم را به عالم تغییر می‌دهد. جهان‌بینی سکولار موجب تغییر در نوع نگاه به طبیعت می‌شود. بیکن می‌گفت که دیگر علم برای قدرت تعیین تکلیف نمی‌کند؛ بل که قدرت و خواست انسان‌هاست که مسیر علم را تعیین می‌کند. علم تجربی سکولاری که با این اندیشه بیکنی شکل گیرد زمینه بحران‌های تکنولوژی را فراهم می‌آورد (سوزنچی، «جایگاه روش در علم...»، ۴).

۴-۲) تأثیر علم بر شخصیت عالم

مهم‌ترین ارتباطی که دین با علوم انسانی دارد در مسائل اخلاقی و به‌خصوص مبانی و مبادی اخلاق است. دین مکتب انسان‌ساز است و آمده است انسان را انسان بالفعل کند و او را به کمالات انسانی برساند. با توجه به ریشه داشتن اخلاق در فطرت انسان، هر مکتب اخلاقی با رویکرد خاص خود در صدد پاسخ دادن به نیازهای اخلاقی فردی و اجتماعی برآمده، و در تبیین مبانی تلاش کرده است. دین نیز، هم‌چون یک مدعی شاخص، مبانی اخلاق را تبیین و اصلاح می‌کند. از همین‌رو علم اخلاق بیگانه از دین نیست. بر همین اساس علم دینی علمی

تعالی طلب است؛ درست برخلاف علم جدید که جز توسعه به چیزی نمی‌اندیشد. نزاع علم دینی با علم سکولار نزاع تقدم تعالی طلبی یا توسعه طلبی است.

علوم پایه و تجربی غرب گرچه در مواد درسی خود تنش‌های فرهنگی سریع و آشکاری به دنبال نمی‌آورد، به‌طور غیرمستقیم و ناخودآگاه مبانی نظری و متافیزیک خود را در ذهنیت نوآموزان رسوب می‌دهد (گلشنی، *از علم سکولار*، ۱۵۱): دانشجویانی که نمازخوان به دانشگاه وارد می‌شوند اما بدون نماز از آن خارج می‌شوند گواه بر این مطلب اند. این دانشجو دیگر در کتاب‌های خود جایگاهی را برای خدا نمی‌بیند و برای هر مسئله‌ای دلیلی علمی می‌جوید. او دیگر به خدای رخنه‌پوش نیوتونی نیازی ندارد و آن خدا تبدیل به خدای ساعت‌ساز لاهوتی شده است؛ همان حقیقت که در داستان مکالمه لاپلاس و ناپلئون بازگو شده بود: وقتی ناپلئون به لاپلاس تذکر داد که در تألیف بزرگش به نام *مکانیک افلاکی* هیچ نامی از خدا برده نشده است، وی پاسخ گفت: «اعلیحضرتا، من به چنین فرضیه‌ای احتیاج نداشتم» (راسل، *علم و مذهب*، ۳۸).

متون درسی سکولار که قصد دارند تمامی حقایق هستی را با محاسبات علمی توجیه کنند، دیگر جایگاهی را برای خدا قائل نیستند. این تفکر که به‌طور غیرمستقیم به دانشجویان القاء می‌شود ضمیر ناخودآگاه دانشجو را در مقابل خود خلع سلاح می‌کند و دانشجو بی‌هیچ مقاومتی در ناخودآگاه خود این مطلب را می‌پذیرد. وانگهی، در علم دینی با حاکمیت متافیزیک دین این نقیصه مرتفع است و خواننده داشته‌های خود را از دریچه خلقت و تجلی قدرت الهی می‌نگرد.

۳. انواع تعارض بین علم و دین

برپایه مقدمات یادشده اکنون می‌توان به شناخت انواع تعارضات میان گزاره‌های علمی و دینی پرداخت: گاه تعارض میان خود گزاره‌ها ست و گاه نیز فراتر از این تعارض در مبانی و پیش‌فرض‌هایی است که گزاره‌های علمی و دینی بر آن‌ها بنا شده‌اند.

۳-۱) تعارض در گزاره‌ها: مثال هفت آسمان

برای فهم بهتر تعارض گزاره‌های علمی و دینی می‌توان تعارض آیات مرتبط با وجود

سماوات سبعة در قرآن کریم (بقره/ ۲۹؛ اسراء/ ۴۴؛ مؤمنون ۸۶) با نظریه‌های علمی را مثال آورد. تا پیش از رنسانس، مفسران و متکلمان مسلمان از تطبیق هیئت بطلمیوسی و نظریه زمین‌مرکزی بر سماوات سبعة که در قرآن بیان شده است سخن می‌گفتند تا بتوانند مطابق بودن آیات قرآن با دستاوردهای علم بشری را نشان دهند (برای نمونه، بنگرید به: سبزواری، شرح المنظومه، ۲۶۹).

با آمدن نظریه هیئت کُپرنیکی و ابطال هیئت بطلمیوسی در غرب و گسترش این علوم جدید به سرزمین‌های اسلامی تعارضی جدی پدید آمد (بنگرید به: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۷/۱۹؛ همو، پیام قرآن، ۱۶۷-۱۶۵). با آمدن نظریه جدید آموزه‌های دین به چالش کشیده شد؛ زیرا مفسران و متکلمان دیگر نمی‌توانستند مصداقی برای این گزاره دینی که تا پیش از این با معلومات بشر از طرق دیگر هماهنگ می‌دانستند پیدا کنند. برخی نیز در توجیه سبب تعارض گزاره‌های قرآنی با دستاوردهای علمی کوشیدند معارف قرآنی را عقل‌گریز بشناسانند. این‌گونه، در عمل به جای از بین بردن تعارض با پاسخ‌های متفاوتی مواجه می‌شویم که مشکلات و سؤالات پرشمار دیگری را به ذهن متبادر می‌کند و در بهترین حالت با جمع‌های عرفی یا تفویض تفسیر آن به علم الهی از سوی مفسران یا ادعای علمی نبودن گزاره‌های دینی از سوی دانشمندان علوم تجربی همراه است. این تعارض واقعاً باقی می‌ماند و جوابی دریافت نمی‌کند. مفسران تنها از تطبیق قبلی دست کشیده‌اند؛ چنان‌که مثلاً مکارم شیرازی (تفسیر نمونه، ۱۹/۲۰۷) می‌گوید آنچه ما از ستارگان می‌بینیم همگی جزء آسمان اول اند و در ماوراء آن شش آسمان دیگر هست که در حال حاضر اطلاع دقیقی از جزئیات آن وجود ندارد.

۲-۳) تعارض در گزاره‌ها: مثال خلقت انسان

مثال دیگر از همین قبیل، تعارض خلقت انسان با گزاره‌های تجربی است. سؤال مهم این است که آیا آیات قرآن که به‌صراحت از خلقت انسان از خبر می‌دهند (برای نمونه، بنگرید به: انعام/ ۲؛ اعراف/ ۱۲؛ اسراء/ ۶۱؛ مؤمنون/ ۱۲) با داده‌های علم تجربی جدید تعارض دارد یا نه؛ و آیا علم نیز این مطلب را می‌پذیرد که انسان از خاک خلق شده باشد؟ روحیه دانش تجربی جدید پژوهش بدون پیش‌فرض نیست. از همین رو بحث را این‌گونه مطرح می‌کند که دین چه‌گونه نتیجه‌ها و دستاوردهای علم در این‌باره را برمی‌تابد.

در آیاتی از **قرآن** خلقت اولین انسان این گونه بیان می‌شود:

بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ (سجده/ ۷-۸).

ترجمه: آفرینش انسان را از گل آغاز کرد؛ سپس نسل او را از عصاره‌ای از آب ناچیز و بی‌قدر آفرید.

مکارم شیرازی در **تفسیر نمونه** بیان می‌دارد که این آیه سخن از آفرینش آدم ابوالبشر می‌گوید و همه انسان‌ها را شامل نمی‌شود؛ زیرا شیوه ادامه نسل بشریت را در آیه بعد به وسیله مَاءٍ مَّهِين بیان می‌کند. وی ظاهر آیات را خالی از فاصله افتادن به وسیله انواع مختلف بین گل و آدم می‌داند. از همین رو فرضیه تکامل انواع را رد می‌کند و با استدلال به آیات دیگر این گونه نتیجه می‌گیرد که آدم به وسیله یک خلقت مستقل به وجود آمده است. این گونه نتیجه می‌گیرد که گزاره‌های قرآنی درباره خلقت آدم ابوالبشر با فرضیه تکامل انواع داروین در تضاد است (مکارم شیرازی، **تفسیر نمونه**، ۱۷/۱۳۷-۱۴۱).

برخی دیگر از مفسران نه تنها خلقت آدم ابوالبشر بل که خلقت همه انسان‌ها را از خاک می‌دانند. آن‌ها از یک سو به عام بودن و کلیت لفظ انسان در آیات **قرآن** استدلال می‌کنند و از دیگر سو آن را با علم پیوند می‌زنند و از سلول‌های دی‌ان‌ای برای توجیه نظریه خود مثال می‌آورند؛ سلول‌هایی که در آن هویت هر انسان تشخیص می‌یابد (برای تفصیل بحث، بنگرید به: میرباقری، **معاد**، ۵۱-۴۵). شماری دیگر از مفسران هم برای رد تعارض گزاره‌های علمی و دینی از اساس نظریه تکامل انواع را در مورد آدم ابوالبشر نمی‌پذیرند. آن‌ها چنین استدلال می‌کنند که علم در توجیه اراده الهی ناتوان است و در خلقت آدم ابوالبشر چه بسا به خواست خدا روی دادی در نتیجه عوامل ناشناخته برای بشر اتفاق افتاده باشد. اینان البته این را نظر لزوماً مردود نمی‌انگارند که خلقت انسان‌ها از نسل آدم به نحوی دیگر دنبال شده، و نظریه تکامل در تبیین خلقت فرزندان آدم ابوالبشر پذیرفتنی باشد.

این مفسران در توضیح این معنا می‌گویند که گزاره‌های دینی در مقام بیان تنها راه خلقت نبوده‌اند تا بخواهیم به استناد آن‌ها تنها شیوه خلقت انسان را در آفرینش از گل منحصر کنیم. از آن سو، معتقد اند که از علم نیز لزوماً نفی وجود راه‌های دیگر برای خلقت — هم چون خلقت مستقیم آدم از گل — نیست و از همین رو تعارضی وجود نخواهد داشت (بنگرید به: طباطبایی،

المیزان، ۴/ ۱۴۶-۱۳۹؛ جوادی آملی، صورت و سیرت انسان...، (۲۶).

این پاسخ‌ها هیچ‌یک مشکل علوم تجربی جدید را حل نمی‌کند. بر پایه آن‌چه پیش‌تر گفته شد حتی با پذیرش این آراء و موجه دانستن این فرضیه‌ها تعارض در بحث خلقت آدم بر طبق بیان قرآن و داده‌های علوم تجربی در سطوحی فراتر از تعارض نتایج باقی می‌ماند. مطرح شدن نظریه تکامل انواع و سنجش نسبت این دیدگاه با قرآن نتیجه رواج افکار دانشمندانی بود که آفرینش مستقیم انسان از خاک را در علم قابل اثبات نمی‌دانستند. البته ایشان خود نیز فرضیه‌ای موجه برای توضیح این معنا نداشتند و اکنون هم ندارند که چه تحولی در طبیعت روی می‌دهد که موادی فاقد شعور و آگاهی به حرکت و پویایی می‌آیند و به گونه‌ای جدید بدل می‌شوند و موجودی از آن‌ها شکل می‌گیرد که با مواد آلی تشکیل‌دهنده‌شان متفاوت، و دارای قوه حیات است. با این حال، این دانشمندان تجربی نه تنها فرضیه‌های مفسران و متکلمان دینی را رد می‌کنند که فراتر از آن، هرگونه نظریه دینی را برای توضیح یک امر تجربی نوعی خروج از روش علم تجربی و ناوافی به مقصود می‌انگارند. این گونه، تعارض‌های جدی‌تری فراروی متدینان و معتقدان به علم دینی قرار می‌گیرد.

۳-۳) تعارض در پیش‌فرض‌ها: مثال رتق و فتق آسمان‌ها

یک نوع دیگر از تعارض ممکن است میان پیش‌فرض‌های علمی و آن‌چه هم‌چون پیش‌فرض‌های دینی شناخته می‌شود روی دهد. در این فرض حتی ممکن است که میان گزاره‌های علمی و دینی هیچ‌گونه تعارض آشکاری مشاهده نشود. برای نمونه، در علوم تجربی این اصل که «هر پدیده مادی، یک علت مادی دارد» هم‌چون یک پیش‌فرض مهم در همه فعالیت‌های علمی لحاظ می‌شود. حتی در مواردی که علت پدیده‌ای دانسته نیست عالمان تجربی بر این اصل تکیه دارند. به عبارت دیگر، عالمان تجربی یا بالفعل به این اصل عمل می‌کنند یا بالقوه آن را لحاظ می‌کنند. مثلاً بشر هنوز موفق به کشف علت بیماری سرطان نشده است؛ ولی عالمان تجربی بر اساس همین پیش‌فرض به دنبال علت سرطان می‌گردند و با آزمایش‌های پرشمار می‌کوشند علت یا علل مادی این معلول را بازشناسند.

بر اساس دیدگاه دینی، برخی از مسائل با تفکر و پژوهش قابل حل نیستند و برای دستیابی به جواب‌شان باید به دنبال ارتباط با عوالم غیر مادی بود. در واقع اصل مهم در روی آوردن انسان به

دین همین خودنابسنده‌گی دانش تجربی است. برای مثال می‌توان معجزات پرشمار انبیاء الهی را بیان کرد که با قدرت مادی شناخته قابل درک نیستند: یا باید آن‌ها را در ارتباط با عوالم و اراده الهی تبیین کرد، یا باید برای آن‌ها علتی مادی در نظر گرفت که تاکنون شناخته نشده است و چه بسا در آینده بتوان به آن دست یافت.

برای درک بهتر این تعارض می‌توان از تفسیر دو عبارت قرآنی در آیه ۳۰ سوره انبیاء که جنبه علمی دارند مثال آورد:

أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ (انبیاء/ ۳۰).

مکارم شیرازی در تفسیر «كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا» نخست سه دیدگاه را بیان می‌کند:

الف) به هم پیوستگی آسمان و زمین اشاره به آغاز خلقت است که طبق نظریه‌های دانشمندان، جهان به صورت توده واحد عظیمی از بخار سوزان بوده است.
ب) منظور از پیوستگی آسمان و زمین یک‌نواخت بودن مواد تشکیل دهنده جهان است که همه درهم فرورفته بودند و به مرور زمان از هم جدا شدند و ویژگی‌های مختلفی به خود گرفتند.

پ) به هم پیوستگی به این معناست که در آغاز بارانی نمی‌آمد و گیاهی رشد نمی‌کرد و خداوند با گشودن آسمان و زمین موجب بارش باران از آسمان و رویش گیاه بر زمین شد.

وی سپس تفسیر سوم را به دلیل هماهنگی با قسمت بعدی آیه به‌طور ضمنی تأیید می‌کند؛ اما دو تفسیر دیگر را نیز پذیرفتنی و قابل دفاع می‌انگارد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۱۳/ ۳۹۴-۳۹۶).

در مقام نقد دیدگاه اول باید گفت گرچه این رأی با نظریه مه‌بانگ هماهنگی دارد، ولی قائلین به نظریه مه‌بانگ اساساً زمین را چیزی جدا از آسمان نمی‌انگارند و زمین را هم‌چون جرمی در فضا مانند دیگر اجرام سماوی می‌بینند. نظر دوم نیز نوعی تحمیل رأی بر آیه با تأویلات بسیار است؛ زیرا در آیه از کیفیت جدا شدن آسمان و زمین صحبت نمی‌شود.

دیدگاه سوم یعنی نظر پذیرفته مکارم نیز با اشکالاتی مواجه است. اولاً، در آیه یادشده برای اشاره به آسمانی که پدیده‌های جوی در آن روی می‌دهد و از آن باران می‌بارد از واژه «السماء»

استفاده شده است؛ نه «السموات». از تمایز دو کاربست سماوات و سماء در آیه می‌توان دریافت که منظور از رَتَقَ یا همان شکافتِ آسمان‌ها در آغاز آیه بارش باران نیست؛ بل که باید آیه به چیزی فراتر از مسائل جوی اشاره داشته باشد؛ چیزی که با کلی بودن واژه سماوات هماهنگ به نظر برسد. اگر اشکال شود «أَوَّلَمَ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا» دلالت بر دیدن کفار دارد و باید به امری قابل رؤیت اشاره داشته باشد باید گفت که این تعبیر دلالت بر تفکر و دقت علمی دارد؛ نه این که منظور از آن دیدن اموری با چشم باشد (قرشی، قاموس قرآن، ۳/ ۳۷). این آیه به روی داده‌های آغاز آفرینش دلالت دارد و به طبع دیدن این امور برای انسان‌ها با چشم امکان‌پذیر نبوده است.

۳-۳) تعارض در پیش‌فرض گزاره‌ها: مثال خلقت موجودات از آب

مکارم شیرازی در تفسیر عبارت «جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ» در همان آیه دو وجه را بیان می‌کند؛ یکی این که ماء در این آیه اشاره به نطفه داشته باشد که معمولاً موجودات زنده از آن به وجود می‌آیند؛ دیگر این که مراد آن باشد که همه موجودات زنده در حیات خود به آب احتیاج دارند (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳/ ۳۹۶).

به نظر می‌رسد وی عبارت‌هایی از قرآن را که دلالت بر آفرینش انسان از خاک دارند به طین یعنی گل - ترکیب آب و خاک - تفسیر می‌کند تا خللی به وابستگی حیات انسان به آب ایجاد نشود. نیز، کلیت گزاره یادشده را که بر وابستگی حیات همه موجودات به آب دلالت دارد با علوم تجربی روز قابل تطبیق می‌داند. هم‌چنین از دلالت کُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ بر حیات جن و ملائکه عدول می‌کند؛ گویی آن‌ها را مخصّصِ لُثْمِی در نظر می‌گیرد تا آیه را مقید به موجودات دارای حیات محسوس کند (بنگرید به: همان‌جا).

مهم‌ترین چیزی که در مقام نقد این دیدگاه باید به آن توجه کرد استفاده مکارم شیرازی از پیش‌فرض‌های علوم تجربی در تقیید آیه است. ما نمی‌دانیم خلقت جن و ملائکه مانند انسان است و در آفرینش آن‌ها نیز خاک و آب کاربردی داشته است یا نه. بیان قرآن در توضیح مبدأ پیدایش ملائکه برای ما مجهول است (بنگرید به: مصباح یزدی، خداشناسی...، ۲۸۳-۲۹۵).

هم‌چنین گرچه در قرآن سخن از خلقت جن از آتش می‌رود (حجر/ ۲۷)، مشخص نشده

که آیا در خلق جنیان هم‌راه با آتش از چیز دیگری هم استفاده شده است یا نه. پس نمی‌توان با قاطعیت این دو را از دایره موجوداتی که در حیات‌شان آب به کار رفته است خارج کرد. گویی مکارم تحت تأثیر پیش‌فرض‌های حاصل از آشنایی با علوم تجربی دایره حیات را به موجودات محسوس کاهش داده است.

نتیجه

از دیدگاه مکارم شیرازی با مراعات اصولی پنج‌گانه — توجه به هدف نزول قرآن، استفاده از علوم تجربی قطعی و یقینی، توجه به حقیقی بودن زبان قرآن، استفاده از روایات برای تبیین آیات و خودداری از تفسیر به رأی — می‌توان به تفسیر علمی قرآن پرداخت. وی تعارض‌های شکل گرفته در رابطه علم و دین را حاصل رعایت نکردن این اصول می‌داند و در مواردی که تعارض بروز می‌کند و میان گزاره‌های دینی و علوم تجربی امکان جمع نمی‌بیند از نگاه یک مفسر به دنبال توجیه معارف دینی برمی‌آید و با ردّ داده‌های علمی اندیشمندان این علوم را ناتوان از تبیین آیات می‌داند. با این حال، با نگاه دقیق به علوم تجربی و پی بردن به ماهیت این علوم می‌توان دریافت که اصل تطبیق و تفسیر این گزاره‌ها با یک‌دیگر محل اشکال است.

به‌همین ترتیب، با بررسی ماهیت زبان علم و زبان دین و مقایسه چهار نظریه پوزیتیویسم منطقی، دیدگاه تحلیل زبانی، دیدگاه عرفی‌نگری زبان دین و دیدگاه ژرف‌گرایی آشکار می‌شود که اختلاف میان گزاره‌های علمی و دینی برپایه هیچ‌یک از دیدگاه‌های مذکور قابل حل نیست. مسائل متافیزیکی دست‌کم بر انگیزه و هدف عالمان تجربی، راه‌های توسعه داده‌ها، نحوه پردازش اطلاعات، و هم‌چنین دستاوردهای پژوهش ایشان تأثیر می‌گذارند. بنابراین، تعارض میان گزاره‌های علمی و دینی امری قابل اثبات است و مصادیقی نیز می‌توان برای وجود چنین تعارضاتی — هم در خود گزاره‌های دینی و علمی، هم در پیش‌فرض‌های آن‌ها — برشمرد. از همین رو مفسر قرآن برای تبیین دقیق آیات علمی باید از به‌کارگیری علوم غیردینی که با مبانی اسلامی تعارض جدی دارند و در بهترین حالت بر جدایی گزاره‌های علم از دین حکم می‌کنند خودداری کند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- استیس، والتر ترنس، دین و نگرش نوین، ترجمه احمد رضا جلیلی، تهران، حکمت، ۱۳۹۰ش.
- ۳- اقبال، مظفر، شکل‌گیری علوم اسلامی، ترجمه محمدرضا قائمی نیک و دیگران، تهران، ترجمان علوم انسانی، ۱۳۹۴ش.
- ۴- باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۹۷ش.
- ۵- باقری، خسرو، هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۷ش.
- ۶- بستان، حسین، گامی به سوی علم دینی (۱): ساختار علم تجربی و امکان علم دینی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴ش.
- ۷- پوپر، کارل، حدس‌ها و ابطال‌ها، ترجمه رحمت‌الله جباری، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۲ش.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۱ش.
- ۹- جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۷ش.
- ۱۰- حسنی، سیدحمیدرضا و دیگران، علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ش.
- ۱۱- خاکی قراملکی، محمدرضا، تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن، قم، کتاب فردا، ۱۳۹۱ش.
- ۱۲- خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ش.
- ۱۳- ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۶ق.
- ۱۴- راسل، برتراند، علم و مذهب، ترجمه رضا مشایخی، تهران، کتابفروشی دهخدا.
- ۱۵- رضایی اصفهانی، محمد علی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، قم، اسوه، ۱۳۷۵ش.
- ۱۶- رضایی اصفهانی، محمد علی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، رشت، کتاب مبین، ۱۳۸۱ش.
- ۱۷- سبزواری، هادی بن مهدی، شرح المنظومه، تهران، دارالعلم.
- ۱۸- سوزنچی، حسین، «جایگاه روش در علم: تاملی انتقادی در باب ماهیت علم در فرهنگ جدید»، راهبرد فرهنگ، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۷ش.
- ۱۹- شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.

- ۲۰- صافی گلپایگانی، لطف الله، به سوی آفریدگار، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۷ش.
- ۲۱- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۲۲- طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا، ۱۳۶۲ش.
- ۲۳- طنطاوی جوهری، محمد، الجواهر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
- ۲۴- عباس نژاد، محسن، پیشرفت علم، مشهد، بنیاد پژوهش های قرآنی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸ش.
- ۲۵- قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۵۴ش.
- ۲۶- کیویت، دان، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸ش.
- ۲۷- گلشنی، مهدی، از علم سکولار تا علم دینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷ش.
- ۲۸- لیدمن، جیمز، فلسفه علم، ترجمه حسین کرمی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۹۳ش.
- ۲۹- مشکی، مهدی، درآمدی بر مبانی و فرآیند شکل گیری مدرنیته، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸ش.
- ۳۰- مشکینی اردبیلی، علی، تکامل در قرآن، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰ش.
- ۳۱- مصباح یزدی، محمد تقی، حقوق و سیاست در قرآن، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۴ش.
- ۳۲- مصباح یزدی، محمد تقی، خداشناسی، کیهان شناسی، انسان شناسی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶ش.
- ۳۳- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۵ش.
- ۳۴- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر به رأی و هرج و مرج ادبی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی هدف، ۱۳۶۷ش.
- ۳۵- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۴ش.
- ۳۶- مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۶ش.
- ۳۷- مکارم شیرازی، ناصر، مجموعه سخن رانی های سومین کنفرانس دارالقرآن الکریم، قم، دارالقرآن الکریم.
- ۳۸- میر باقری، سید محسن، معاد، قم، انتشارات قدس، ۱۳۹۵ش.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. 'AbbāsNezhād, Moḥsen, *Advancement of Science*, Mashhad, Quranic Researches of Seminary and University Foundation, 1388 SAH.
3. Bāqerī, Khosrow, *The Identity of Religious Science, Epistemological View in Relation to Religion and Human Sciences*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1387 SAH.
4. Barbour, Ian, *Science and religion*, tr. Bahā' al-Dīn Khorramshāhī, Tehran, IUP, 1397 SAH.
5. Bostān, Ḥoseyn, *A Step Towards Religious Science (1: The Structure of Empirical Science and the Possibility of Religious Science)*, Qom, Research Institute of Ḥawza and University, 1384 SAH.
6. Cupitt, Don, *The Sea of Faith*, tr. Ḥasan Kāmshād, Tehran, Tarh-e Now, 1378 SAH.
7. Dhahabī, Muḥammad b. Ḥusayn, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1369 SAH.
8. Golshani, Mahdī, *From Secular Science to Religious Science*, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies, 1377 SAH.
9. Ḥasanī, Sayyed, Ḥamīd Reḏā et al, *Religious Science: Views and Considerations*, Qom, Research Institute of Ḥawza and University, 1387 SAH.
10. Iqbāl, Muẓaffar, *The Making of Islamic Science*, tr. Moḥammad Reḏā Qā'emī Nik et al, Tehran, Tarjomān-e 'Ulūm-e Ensānī, 1394 SAH.
11. Jawādī Amolī, 'Abdollāh, *Human face and Character in Qur'ān*, Qom, Isrā', 1381 SAH.
12. Jawādī Amolī, 'Abdollāh, *The Dignity of Reason in the Geometry of Religious Knowledge*, Qom, Isrā', 1387 SAH.
13. Khākī Qarāmalekī, Moḥammad Reḏā, *Analysis of the Identity of Religious Science and Modern Science*, Qom, Ketāb-e Fardā, 1391 SAH.
14. KhosrowPanāh, 'Abdol-Ḥoseyn, *Modern Theology*, Qom, Studies and Researches of Qom Seminary, 1379 SAH.
15. Ladyman, James, *The Philosophy of Science*, tr. Ḥusayn Karamī,

- Tehran, Hekmat, 1393 SAH.
16. Makārem Shīrāzī, Nāṣer, *Commentary with Personal Opinion and Literary Anarchy*, Tehran, Hadaf, 1367 SAH.
 17. Makārem Shīrāzī, Nāṣer, *Tafsīr-e Nemūne*, Tehrān, Islāmīyya, 1374 SAH.
 18. Makārem Shīrāzī, Nāṣer, *The Collection of Lectures of the Third Dār al-Qur'an al-Karīm Conference*, Qom, Dār al-Qur'an al-Karīm.
 19. Makārem Shīrāzī, Nāṣer, *The Message of the Qur'an*, Tehran, Islāmīyya, 1386 SAH.
 20. Meṣbāḥ Yazdī, Moḥammad Taqī, *Law and Politics in Quran*, Qom, Imam Khomeini Education and Research Institute, 1384 SAH.
 21. Meṣbāḥ Yazdī, Moḥammad Taqī, *Theology, Cosmology, Anthropology*, Qom, Imam Khomeini Education and Research Institute, 1386 SAH.
 22. Meshkīnī Ardabīlī, 'Alī, *Takāmol dar Qur'an*, Tehran, Islamic Culture Publishing Office, 1370 SAH.
 23. Mīrbagherī, Sayyed Moḥsen, *Ma'ād*, Qom, Qods Publishing House, 2015.
 24. Moshkī, Mahdī, *An Introduction to the Foundations and Formation Process of Modernity*, Qom, Imam Khomeini Education and Research Institute, 1388 SAH.
 25. Moṭāhharī, Mortedā, *The Collection of Works*, Tehrān, Ṣadrā, 1385 SAH.
 26. Popper, Karl, *Conjectures and Refutations*, tr. Raḥmat-Allāh Jabbārī, Tehran, Enteshar Publicaton Company, 1392 SAH.
 27. Qurashī, Sayyid 'Alī, *Qāmūs al-Qur'an*, Tehran, Islāmīyya, 1354 SAH.
 28. Reḍāyī Eṣfahānī, Moḥammad 'Alī, *An Introduction to Scientific Contemporary of Qurān*, Qom, 'Uswa, 1375 SAH.
 29. Reḍāyī Eṣfahānī, Moḥammad 'Alī, *The Critical Study of the Qur'an's Scientific Miraculollness*, Rasht, Mobīn Book, 1381 SAH.
 30. Russell, Bertrand, *Science and Religion*, tr. Reḍā Mashāyekhī, Tehran, Dehkhodā Bookstore.
 31. Sabziwārī, Hādī b. Mahdī, *Sbarḥ al-Manzūma*, Tehran, Dār Al-'Ilm.
 32. Ṣāfī Golpāygānī, Loṭfollāh, *To the Creator*, Qom, Dalīl-e Mā, 1387

- SAH.
33. Shāṭibī, Ibrāhīm b. Mūsā, *Al-Muwāfaqāt*, ed. ‘Abdullāh Darrāz and ‘Abdul-Salām ‘Abd al-Shāfi, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1422 AH.
 34. Stace, Walter Terence, *Religion and the Modern Mind*, tr. Aḥmad Reḍā Jalīlī, Tehran, Ḥekmat, 1390 SAH.
 35. Sūzanchī, Ḥoseyn, “Methodological Status in Science: a Critical Reflection on the Nature of Science in the New Culture”, *Rābbord-e Farbang*, vol. 4, 1387 SAH.
 36. Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Tehran, Islāmiyya, 1361 SAH.
 37. Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *The Principles of Philosophy and the Method of Realism*, Qom, Ṣadrā, 1362 SAH.
 38. Ṭanṭāwī al-Jawharī, Muḥammad, *Al-Jawābir fī Tafṣīr al-Qur‘an al-Karīm*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turath al-‘Arabī, 1412 AH.

Miracles of Prophets in *Tafsir al-Manar* Review and Criticism

Sareh Tanafard 

PHD student in Quran and Hadith Sciences, Shiraz University,
Shiraz, Iran.

Ali Akbar Kalantari 

Associate Professor of Quranic and Hadith Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran
(corresponding author: aak1341@gmail.com).



Abstract

The authors of *Tafsir al-Manar* are of the opinion that taking verses based on their apparent meaning will be correct only if that meaning is not intellectually impossible. Therefore, when dealing with the verses containing the miracles of the prophets and especially the cases related to the resurrection of the dead, which generally include extraordinary works, they interpret the verses in such a way that it can be said that nothing but denying the occurrence of miracles follows. In this study, while criticizing his opinions and by rejecting the claim that the people of Jesus did not request to see a miracle, as well as adding other evidences, we intend to show that based on the Holy *Qur'an*, the miracles of Jesus could not have been just a challenge and must have actually happened. Also, in verse 259 of *Sūra al-Baqara*, which is likely to be related to Prophet 'Uzayr, we will criticize the interpretation of the two words *Labth* and *Izām* in the Shi'a interpretations, and we will criticize the opinions reflected in this regard in *al-Manar* and also the opinions reflected in some Shi'a interpretations. These commentators have considered the way of the dead to come back to life in verse 259 of *Sura al-Baqara* sometimes similar to what happened to the companions of the cave, and sometimes it means a real death for them. In this study, we are going to defend the opinion that based on the *Qur'an*, both opinions have the same probability of occurrence, and therefore the debate will be fruitless; Because in any case, God's purpose in showing how to revive the dead to the mentioned person has been fulfilled in the revival of his vehicle.

Keywords: *Tafsir al-Manar*, Intellectual Interpretation of the *Qur'an*, Miracles of Jesus Christ, Resurrection, Prophet 'Uzayr, Baqarah/259.

Promotional article


Received: 30/ 11/ 2022, accepted: 6/ 3/ 2023, and published: 16/ 3/ 2023, Pages: 265-284.

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>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.10.5

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



معجزات پیامبران در تفسیر المنار بررسی و نقد

ساره تنافرد

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران.

علی‌اکبر کلانتری

دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

(نویسنده مسئول: aak1341@gmail.com).

چکیده

مؤلفان تفسیر المنار بر این عقیده‌اند که حمل آیات بر معنای ظاهری‌شان تنها در صورتی صحیح خواهد بود که آن معنا از لحاظ عقلی محال نباشد. از همین‌رو در برخورد با آیات حاوی معجزات پیامبران و بالخصوص موارد مربوط به زنده شدن مردگان، که عموماً کارهایی خارق‌العاده را در بر گرفته‌اند، به گونه‌ای به تفسیر آیات می‌پردازند که می‌توان گفت نتیجه‌ای جز انکار وقوع معجزات به دنبال ندارد. در این مطالعه ضمن نقد آراء ایشان و با رد ادعای عدم درخواست رؤیت معجزه توسط قوم عیسی و نیز افزودن ادله‌ای دیگر بنا داریم نشان دهیم که بر پایه قرآن کریم معجزات عیسی (ع) نمی‌توانسته است صیرف تحدی باشد و حتماً وقوع بالفعل داشته است. هم‌چنین در آیه ۲۵۹ سوره بقره که محتمل است مربوط به عزیر نبی (ع) باشد، با نقد تفسیر دو واژه لُبُّث و عِظَام در تفاسیر شیعه به نقد آراء بازتابیده در این باره در تفسیر المنار و هم‌چنین آراء بازتابیده در برخی تفاسیر شیعی خواهیم پرداخت. توضیح این‌که این مفسران نحوه زنده شدن مردگان در آیه ۲۵۹ سوره بقره را گاه شبیه واقعه روی داده برای اصحاب کهف، و گاه به معنای وقوع مرگ حقیقی برای ایشان انگاشته‌اند. بناست در این مطالعه از این رأی دفاع کنیم که بر پایه قرآن هر دو رأی از احتمال وقوع یکسانی برخوردار اند و از این‌رو بحث فاقد ثمره عملی خواهد بود؛ زیرا در هر حال مراد خدا در نشان دادن چگونگی زنده کردن مردگان به شخص مذکور در زنده شدن مرگب او محقق گشته است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر المنار، تفسیر عقلی، معجزات عیسی (ع)، رستاخیز، عزیر نبی، بقره/ ۲۵۹.

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۱/۹/۹ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ش، نشر: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ش، صفحه ۲۶۵ تا ۲۸۴.

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>>

DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.10.5

درآمد

از میان تفاسیری که با هدف دفاع از دین و بازنمودن سازگاری تعالیم اسلامی با شیوه زندگی در دوران معاصر تألیف شده تفسیر *المنار* است. این تفسیر حاصل تدریس محمد عبده در دانشگاه الازهر مصر است. *المنار* تفسیری ناتمام در دوازده جلد است (برای آشنایی با این اثر، بنگرید به: علوی مهر، *آشنایی با تاریخ تفسیر*، ۳۴۴؛ ایازی، *المفسرون*، ۶۶۶). مفاد این تفسیر از آغاز تا پایان آیه ۱۲۶ سوره نساء به انشاء محمد عبده و املاء محمد رشیدرضا صورت گرفته، و پس از درگذشت محمد عبده رشیدرضا خود نوشتن تفسیر را تا پایان آیه ۵۳ سوره یوسف ادامه داده است (برای تفصیل بحث درباره نقش دو مؤلف، بنگرید به: ذهبی، *التفسیر والمفسرون*، ۵۵۳/۲؛ معرفت، *تفسیر و مفسران*، ۴۸۳/۲). این تفسیر، رویکردی سیاسی، اجتماعی و تربیتی دارد و به دنبال این هدف بوده است تا آیات قرآن را با نگاهی عقلانی تفسیر و تبیین نماید.

طرح مسئله

تا کنون مطالعات مختلفی درباره تفسیر *المنار* صورت گرفته است. در بخشی از این مطالعات به این توجه نشان داده شده است که مؤلفان این تفسیر به معجزات انبیاء نیز رویکردی ویژه و متفاوت با مفسران پیشین داشته‌اند. از این قبیل می‌توان مطالعه باقری را یاد کرد که در آن به هم‌راه با توضیحاتی درباره تفسیر *المنار*، به سه نمونه از معجزات مربوط به زنده شدن مردگان نیز اشاره می‌شود (بنگرید به: باقری، «*المنار* و تفسیر آیات بیانگر معجزات»، سراسر مقاله). به‌همین ترتیب، رضی بهابادی و اوجاقی نیز کوشیده‌اند با یک رویکرد کل‌نگر به بیان شیوه برخورد مؤلفان تفسیر *المنار* در مقام رویارویی با امور خارق‌العاده — معجزات و کرامات — بپردازند. با این حال، عملاً وسعت بحث موجب شده است که از مطالعه موردی تک‌تک آیات مرتبط با بحث بگذرند (بنگرید به: رضی، «مبانی و روش...»، سراسر مقاله).

از منظر مؤلفان تفسیر *المنار*، حمل آیات بر ظاهر مشروط است به این‌که معنای ظاهر امری ممکن باشد و عقل آن را محال نداند (رشیدرضا، *المنار*، ۵۰/۳). عموماً معجزات پیامبران دلالت بر اموری می‌کند که پذیرش آن برای عقل انسان دشوار است و حتی چه‌بسا در تضاد

ظاهری با دانسته‌های عقلانی بشر انگاشته شود. از همین رو، مؤلفان تفسیر المنار که به دنبال اثبات انطباق و عدم تعارض میان آیات قرآن و علوم طبیعی و عقلانی اند در برخورد با این دسته آیات به نوعی دچار افراط شده، و در تفسیر آن‌ها بر اساس قوانین تجربی و عقل مادی تا جایی پیش رفته‌اند که در مواردی تفسیر آنان از این آیات به انکار معجزات پیامبران انجامیده است.

برای نمونه، رشیدرضا از قول استادش محمد عبده نقل می‌کند که زنده شدن مردگان در این دنیا امکان‌پذیر نیست و کسی که مرده است هرگز در این دنیا دوباره زنده نمی‌شود (بنگرید به: رشیدرضا، المنار، ۳/ ۲۵۶). در این مطالعه بنا ست از میان شمار فراوان معجزات پیامبران (ع) در قرآن آیاتی درباره زنده شدن مردگان در دنیا و اثبات معاد را مرور، و برپایه آن‌ها چنین دیدگاهی را نقد و بررسی کنیم.

به این منظور، در این مطالعه کوشش خواهیم کرد با بسندگی به انتخاب تنها دو مورد از این معجزات ادله مفسران را به طور مبسوط شرح و تفصیل دهیم و نقد کنیم. نخست با بررسی آراء تفسیری مختلف درباره آیه ۲۵۹ سوره بقره درک بازتابیده در تفسیر المنار از این حکایت قرآنی را نقد خواهیم کرد. در ادامه به آیات مرتبط با معجزات عیسی (ع) می‌پردازیم و دیدگاه مؤلفان تفسیر المنار و البته دیگر مفسران را درباره پرنده ساختن عیسی (ع) از گل و زنده کردن مردگان بررسی خواهیم کرد.

۱. ماجرای عزیر نبی (ع)

در قرآن کریم ضمن داستانی در آیه ۲۵۹ سوره بقره زنده شدن مردگان و رستاخیز ایشان تبیین شده است. در سنت تفسیری جهان اسلام غالباً وقوع چنین رویدادی را به یکی از پیامبران بنی اسرائیل به نام عزیر نبی (ع) منتسب کرده‌اند. باین حال، درباره این که این آیه به واقع درباره چه کسی است آراء دیگری نیز مطرح شده که از حیطة موضوع بحث کنونی خارج است (بنگرید به: مجاهد، التفسیر، ۲۴۳؛ مقاتل، التفسیر، ۱/ ۲۱۶؛ طبری، جامع البیان، ۴/ ۵۷۸ به بعد).

۱-۱) مرور آیه و دیدگاه مؤلفان المنار

آیه درباره شخصی است که در حالی که بر مرکبی سوار شده بود و مقداری خوراکی و آشامیدنی به هم‌راه داشت، از کنار یک آبادی عبور کرد و آن را ویران شده یافت؛ درحالی که

اجساد و استخوان‌های پوسیده ساکنان آن به چشم می‌خورد. این‌گونه، برای او سؤالی پیش آمد که خداوند چه طور می‌خواهد اهل این آبادی را زنده کند:

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا
فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ
مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ انظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَكَ آيَةً
لِلنَّاسِ وَ انظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ
اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (بقره/ ۲۵۹).

ترجمه: یا همانند کسی که از کنار یک آبادی [ویران‌شده] عبور کرد؛ درحالی‌که دیوارهای آن به روی سقف‌ها فرو ریخته بود [و اجساد و استخوان‌های اهل آن در هر سو پراکنده بود. او با خود] گفت: «چه‌گونه خدا این‌ها را پس از مرگ، زنده می‌کند؟!» در این هنگام خدا او را یک‌صد سال میراند؛ سپس زنده کرد و به او گفت: چه قدر درنگ کردی. گفت یک روز یا بخشی از یک روز. فرمود نه؛ بل که یک‌صد سال درنگ کردی! نگاه کن به غذا و نوشیدنی خود [که هم‌راه داشتی؛ با گذشت سال‌ها] هیچ‌گونه تغییر نیافته است! [خدایی که یک چنین مواد فاسدشدنی را در طول این مدت، حفظ کرده، بر همه چیز قادر است!]; ولی به الاغ خود نگاه کن [که چه‌گونه از هم متلاشی شده است! این زنده شدن تو پس از مرگ، هم برای اطمینان خاطر تو ست، و هم] برای این‌که تو را نشانه‌ای برای مردم [در باره معاد] قرار دهیم. [اکنون] به استخوان‌ها [ی مرکب سواری خود] نگاه کن که چه‌گونه آن‌ها را برداشته، به هم پیوند می‌دهیم و گوشت بر آن می‌پوشانیم! هنگامی که [این حقایق] بر او آشکار شد، گفت: «می‌دانم خدا بر هر کاری توانا ست».

بر پایه قرآن، خدا او را ۱۰۰ سال میراند و بعد زنده کرد. گفتگوهایی نیز میان او با خدا شکل گرفت: خدا نخست او را متوجه غذایش کرد که — با وجود این‌که یک ماده فاسد شدنی بود — پس از گذشت ۱۰۰ سال در آن هیچ تغییری رخ نداده بود. از آن سو، حیوانش مرده، و حتی استخوان‌های بدن او پوسیده شده بود و خدا در جلوی چشمانش دوباره او را زنده کرده استخوان‌هایش را جمع کرد و بر آن‌ها گوشت رویاند تا با چشم خودش زنده شدن مردگان را ببیند.

در این آیه به سه نکته اشاره می‌شود: زنده شدن مرد پس از ۱۰۰ سال، سالم ماندن آب و غذای فاسدشدنی او، و زنده شدن دوباره مرکب او از استخوان‌های باقی‌مانده. مؤلفان تفسیر

المنار دربارهٔ این نکات مسائلی را مطرح کرده‌اند. ایشان ضمن انکار مرگ این شخص گفته‌اند او تنها به نوعی خواب عمیق و بی‌هوشی دچار شده بود. نیز، ماجرای او را به حکایت اصحاب کهف شبیه دانسته‌اند که در **قرآن** گفته می‌شود صرفاً چشم‌ها و گوش‌های‌شان بسته شده بود (کهف/ ۱۲). ایشان چنین تعبیری را حمل بر این معنا می‌کنند که اصحاب کهف نمرده بودند و تنها به خوابی عمیق فرورفته بودند. نیز، می‌افزایند که حکایت پیش‌گفته که در آیهٔ ۲۵۹ سورهٔ بقره یاد شده است نیز روی دادی مشابه همین واقعه را حکایت می‌کند (رشیدرضا، **المنار**، ۳/ ۴۲).

دربارهٔ استخوان‌هایی نیز که در انتهای آیه از آن سخن رفته است گفته‌اند که مراد استخوان‌های درون بدن‌های مردم زنده است. براین‌پایه، در آیه بناست گفته شود همان گونه که خدا می‌تواند درون بدن انسان‌ها، استخوان‌ها را رشد بدهد و بر آن‌ها گوشت بپوشاند، در قیامت هم قادر خواهد بود به همین صورت مردگان را دوباره زنده کند (همان‌جا).

۲-۱) نقدها بر این دیدگاه برپایهٔ سیاق

دربارهٔ استخوان‌های یادشده، در تفسیر **مجمع البیان** به نقل مفسرانی متقدم گفته شده است که مقصود از آن را استخوان‌های خود فرد می‌دانسته‌اند. از نظر ایشان آیه را باید چنین معنا کرد که خدا نخست چشم‌های آن فرد را به او بازگرداند و هنگامی که چشمانش بینا شد در مقابل چشمانش استخوان‌های بدن او را دوباره با هم یکی کرد و بدنش را شکل داد تا با چشمان خویش زنده شدن خود را ببیند. طبری احتمال دیگری را نیز به نقل از یک مفسر متقدم دیگر نقل می‌کند. برپایهٔ دیدگاه وی، منظور از عظام همان استخوان‌های مرکب او است (طبرسی، **مجمع البیان**، ۲/ ۱۷۴). چنان‌که آشکار است هیچ‌یک از این وجوه در تفسیر **المنار** پذیرفته نمی‌شود.

طباطبایی در مقام نقد دیدگاه مؤلفان **المنار** می‌گوید صرف شباهتی که میان این داستان با حکایت اصحاب کهف دیده می‌شود جواز حکم به مشابَهت آن‌دو نیست؛ زیرا در این ماجرا به‌صراحت لفظ «اماته الله» آمده است؛ یعنی خداوند او را میراند؛ درحالی‌که در داستان اصحاب کهف گفته شده است که «فضربنا علی آذانهم فی الکهف سنین عددا» (کهف/ ۱۲)؛ یعنی «ما در آن غار ایشان را چند سال به خواب بردیم» و هیچ تصریحی به مرگ اصحاب کهف نشده است.

طباطبایی چنین می‌افزاید که چنان‌چه خواب و بی‌هوشی صدساله امکان‌پذیر باشد چرا مردن صدساله ممکن نباشد؟ این‌ها هر دو اموری خارق‌العاده‌اند و میان خارق‌العاده‌ها تفاوتی وجود ندارد. وی در ادامه نیز دلالت آیه «فَأَمَّا اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ» را با در نظر گرفتن آیات پیشین و پسین حاکی از این می‌داند که شخص مزبور واقعاً مرده، و بعد از ۱۰۰ سال زنده شده است (طباطبائی، *المیزان*، ۲/۵۵۳). طباطبایی ظاهراً به این احتمال توجه نمی‌کند که گرچه «فَأَمَّا اللَّهُ» دلالت بر مردن دارد، اما عبارات بعدی «فانظر الی...» که وی به آن استدلال می‌کند درباره خواب یا بی‌هوشی آن فرد نیز می‌تواند صادق باشد و دلیل بر مطلق مرگ نیست.

وی مراد از «عِظَام» را هم استخوان‌های الاغ می‌داند و بر همین پایه در پاسخ به احتمالاتی که مؤلفان *المنار* مطرح کرده‌اند می‌گوید:

اگر منظور اهل قریه باشد، یعنی خداوند می‌خواسته است استخوان‌های همه اهل قریه را دوباره زنده کند. برپایه چنین فرضی لازم می‌آید همه مردم قریه برای دیگران آیه و نشانه می‌شدند؛ درحالی‌که آیه چنین نمی‌گوید (طباطبائی، *المیزان*، ۲/۵۵۸).

در *تفسیر نمونه* نیز درباره استخوان‌ها هر سه احتمال مطرح، و به هر کدام پاسخ‌هایی داده شده است. اولاً، این‌که منظور استخوان‌های خود فرد باشد بعید است؛ چون همه گفتگو‌هایی که میان خداوند و آن فرد صورت گرفته، پس از زنده شدن کامل شخص تحقق یافته است. فرد کاملاً زنده شده است و بعد خدا از او می‌خواهد بیاید و این استخوان‌ها را نظاره کند که چه‌گونه زنده می‌شوند.

ثانیاً، این احتمال نیز که منظور استخوان‌های اهل آبادی باشد پذیرفتنی نیست؛ زیرا تا قبل از این کلام سخن از حمار و مرکب سواری آن شخص بود؛ نه مردم قریه. چه‌گونه می‌توان پذیرفت استخوان‌های اهل قریه منظور باشد، درحالی‌که هیچ سخنی از آن‌ها پیش‌تر به میان نیامده است. درنهایت مکارم شیرازی احتمال سوم را پذیرا می‌شود که منظور همان استخوان‌های حمار باشد؛ گویی خدا می‌خواسته است که در مقابل چشمان فرد آن الاغ را دوباره زنده کند تا قدرت خدا بر زنده کردن مردگان را با چشم خویش ببیند (مکارم، *تفسیر نمونه*، ۲/۳۰۰).

۳-۱) نقدها بر این دیدگاه برپایه دلایل دیگر

جوادی آملی در تسنیم ذیل این آیه مشابهت با اصحاب کهف را رد می‌کند. وی می‌گوید در آن داستان وصف رُقود برای اصحاب کهف آمده (کهف/ ۱۸)، و این‌گونه قرآن تصریح کرده است که اصحاب کهف به خواب رفته‌اند؛ درحالی‌که در آیه ۲۵۹ سوره بقره به‌صراحت از مردن شخص یاد شده سخن می‌رود. نیز، هیچ دلیلی برای برگرداندن الفاظ این آیه از معنای ظاهری نداریم.

وی در ادامه با بحث درباره معنای دو تعبیر لبث و بعث در آیه اخیر نتیجه می‌گیرد وجود این دو تعبیر نمی‌تواند دلیل بر مردن شخص باشد. به باور او در قرآن سه نوع کاربرد از مشتقات لبث وجود دارد: لبث در حال بیداری، مثل «فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (یونس/ ۱۶)، لبث در حال خواب، مثل «وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا» (کهف/ ۲۵)، و لبث در حال مرگ مثل «يَتَخَفَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا» (طه/ ۱۰۳). پس کاربرد تعبیر لبث در این آیه نمی‌تواند دلیل بر مرگ شخص باشد (جوادی آملی، تسنیم، ۱۲/ ۲۶۱-۲۷۲).

وی می‌افزاید (همان‌جا) بعث نیز — که به معنی زنده شدن پس از مرگ است — در برخی موارد در معنای بیدار شدن پس از خواب نیز استفاده شده است. از همین رو عبارت «ثُمَّ بَعَثَهُ» نیز نمی‌تواند به معنای مرده بودن و زنده شدن دوباره این فرد باشد؛ زیرا در حکایت اصحاب کهف نیز برای اشاره به بیداری ایشان از همین تعبیر استفاده می‌شود: «كَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ» (کهف/ ۱۹).

۲. سنجش آراء

اکنون بنا داریم با بررسی مفردات و تحلیل معنای آیه آراء مفسران یاد شده را بسنجیم.

۱-۲) معنای لبث

لبث را به معنای مکث (خلیل بن احمد، العین، ۸/ ۲۲۷) یا توقف و اقامت (قرشی، قاموس قرآن، ۱۶/ ۱۷۷) دانسته‌اند. گاه معنای ملازمت را هم از مؤلفه‌های معنایی آن برشمرده‌اند (راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۷۳۲). گاه نیز گفته‌اند به معنای درنگ غیراختیاری و قهری بر حالتی خاص است؛ بر خلاف مکث که درنگی اختیاری است (مصطفوی، التحقیق، ۱۰/ ۱۵۶-۱۵۷). از این منظر، مکث آن است که شخص به اختیار

خودش در جایی بماند؛ اما لبث آن است که زمانی بالاچار در جایی نگه داشته شود. جوادی آملی یک دسته از کاربردهای واژه لبث در قرآن را در رابطه با درنگ در حال مرگ دانسته است (جوادی آملی، تسنیم، ۱۲/ ۲۶۲). با این حال، با مشاهده دقیق‌تر در آیاتی که این تعبیر در آن‌ها به کاررفته است ملاحظه می‌شود که نه تنها هیچ یک از آن‌ها بر مرگ دلالت ندارد، بل که این ماده هیچ گاه برای مدت مرگ استفاده نشده است (برای نمونه، بنگرید به: یونس/ ۱۶، ۴۵؛ هود/ ۶۹؛ یوسف/ ۴۲). موارد کاربرد این واژه در قرآن همیشه اشاره به مدت ماندن در جایی در حالت حیات می‌کنند؛ گرچه شخص در آن مدت سراسر خفته باشد. در آیه «يَتَحَفَّتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثُمْ إِلَّا عَشْرًا» در نقل قول این واژه از زبان اشخاص در قیامت نیز برخلاف گفته جوادی که آن را حاکی از لبث در حال مرگ دانسته است (جوادی آملی، تسنیم، ۱۲/ ۲۶۲)، ملاحظه می‌شود که وقتی سخن از زندگی دنیا و مقدار توقف در دنیا مطرح می‌شود آنان از این تعبیر بهره جسته‌اند؛ نه این که درباره میزان مدت مرگ خویش یا به تعبیری «لبث در حال مرگ» سخنی گفته باشند. پس مثال سوم از موارد کاربرد سه‌گانه لبث نیز اشاره به درنگ در حال مرگ نمی‌تواند داشته باشد.

نه تنها در این آیه بل که در هیچ جای قرآن نمی‌توان آیه‌ای را یافت که در آن واژه لبث به معنای درنگ در حال مرگ باشد. در تمام موارد این تعبیر برای درنگ در حالت زنده بودن استفاده شده است؛ خواه فرد خواب باشد یا بیدار. شاید بتوان همین نکته را دلیلی به نفع اثبات مدعای مؤلفان تفسیر المنار گرفت.

الفاظ در آیه ۲۵۹ سوره بقره دلالت آشکاری بر مرگ یا خواب شخص مذکور ندارند:

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ انظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَ انظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لِحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

عبارت «اماته الله» بر مردن شخص دلالت می‌کند. از آن سو، واژه «لَبِثْتُ» نیز بر پایه آن چه گفته شد بر خواب شخص دلالت می‌کند. عبارت «ثُمَّ بَعَثَهُ» نیز مشترک میان خواب و مرگ است.

۲-۲) رستاخیز خود فرد یا مرکبش

براین پایه به نظر می‌رسد دقت نظر در تبیین یک نکته از این آیه، ما را به این نتیجه خواهد رساند؛ نکته‌ای که اگر دلالت آیه بر مرگ یا خواب شخص را مساوی بگیریم و هیچ یک را رد نکنیم، باز هم خدشه‌ای به اصل بحث و نتایج حاصل از آن وارد نخواهد شد. آن نکته این است که آیا خدا پاسخ به سؤال آن شخص درباره چگونگی زنده شدن مردگان را در مرگ و زندگی دوباره او قرار داده بود یا در زنده کردن مرکبش و مشاهده واقعه توسط او.

در پاسخ به این پرسش جوادی آملی می‌گوید چون سؤال آن فرد از چگونگی زنده کردن مردگان و معاد است — و می‌پرسد «آتی یحیی هذه الله بعد موتها» — پس باید پاسخ عملی خدا نیز مناسب آن سؤال باشد؛ یعنی با مرگ و زنده کردن وی در این دنیا او را به عین‌الیقین و علم شهودی برساند؛ نه با خواباندن درازمدت و بیدار کردن وی بعد از آن (جوادی آملی، تسنیم، ۱۲/۲۶۸).

این سخن البته پذیرفتنی است؛ اما مسئله این جا است که آن فرد از کجا باید متوجه می‌شد که در این مدت طولانی در خواب نبوده، و حقیقتاً مرده بوده و اکنون زنده شده است. پس در عمل مرگ یا خواب برای او یکسان بوده است. براین پایه باید پذیرفت که اصل روی داد هرچه بوده باشد به‌تنهایی نمی‌تواند آن فرد را به شهودی از رستاخیز مردگان برساند؛ چراکه چیزی در مقابل دیدگان او رخ نداده است. از آن سو، آن چه خدا در پاسخ به او و متناسب با درخواستش مهیا کرده، رؤیت صحنه زنده شدن چهارپای او است تا با رخ دادن در مقابل دیدگانش او را به شهود رساند و این‌گونه، وی پاسخ سؤالش را دریابد؛ پاسخی از همان جنس که ابراهیم (ع) درخواست کرد تا با چشم ببیند و دلش آرام شود و خدا نیز نمونه‌ای از میراندن و زنده کردن موجوداتی غیر از انسان را به او باز نمود.

جوادی آملی با تصریح بر این که این آن شخص علم حصولی به معاد داشته، و خواسته‌اش دستیابی به علم حضوری و شهودی بوده، گفته است:

موضوع مردن و زنده شدن پرسشگر در آیه خود آن بزرگوار از راه شهود آشکار شد.

وی در درون خود دریافت که مرده بود و سپس زنده شد (جوادی آملی، تسنیم، ۱۲/

با این حال، جوادی آملی برای این سخن هیچ دلیلی ارائه نمی‌کند. چه‌گونه می‌توان این ادعا را پذیرفت؟ بر پایه آیه، او در پاسخ به خدا چنین اظهار داشت که حتی نمی‌داند چه اتفاقی افتاده و چه مقدار درنگ کرده است. چنین مرگی چه‌گونه می‌توانست برای او دلیل شهودی در اثبات معاد باشد؟ او حتی نمی‌دانسته که مرده است! گذشته از این، اگر به‌راستی قرار است برای آن فرد شهودی روی دهد چه معنا دارد که خداوند مکرراً با لفظ انظر او را متوجه نشانه‌های ظاهری موجود کند؟ اساساً اگر قرار بود با یک کشف و شهود باطنی آن فرد به پاسخ سؤالش برسد نیازی نبود خدا این همه اسباب و علل ظاهری را فراهم کند.

به نظر می‌رسد خواب بودن یا مرده آن شخص در این ۱۰۰ سال برای او تفاوتی حاصل نمی‌کند. اصل آن بوده است که وی برای دست‌یابی به علمی درباره رستاخیز مردگان به رؤیت واقعه برسد و چنین رؤیتی در هر دو صورت محقق نخواهد شد.

۳-۲) مراد از «لِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ»

بر پایه آن‌چه گفته شد، به نظر می‌رسد که تناسب پاسخ خدا با درخواست آن فرد را نباید در خوابیدن یا مرگ صدساله او جست. بیش‌تر چنین به نظر می‌رسد که این تناسب را خدا با زنده کردن حیوان در مقابل چشمان آن فرد برای او محقق ساخته است. خوابیدن صدساله نیز البته خود یک نشانه شگرف از قدرت خدا بر زنده کردن مردگان است. با این حال، شاید «لِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ» اشاره به همین نکته باشد که این قسمت از روی داد — یعنی اصل زنده شدن یا بیدار شدن او پس از ۱۰۰ سال به‌همراه دیگر جزئیات — برای دیگران هم دلیل و نشانه است. گویی همه این روی‌دادهای غریب با این منظور اتفاق افتاده است که این فرد نشانه‌ای برای دیگران باشد. پس این‌که او به‌واقع این صد سال خوابیده یا مرده باشد هیچ تفاوتی در تأمین این هدف ایجاد نخواهد کرد؛ چون در هر دو حالت اتفاقی شگفت‌انگیز رخ داده که برای دیگران یک نشانه است.

جوادی آملی می‌گوید پاسخ باید متناسب با درخواست فرد مبنی بر چگونگی زنده شدن مردگان باشد؛ پس حتماً او خواب نبوده، بل که مرده بوده است (جوادی آملی، تسنیم، ۱۲/۲۶۸). در مقام نقد این استدلال باید گفت به نظر می‌رسد پاسخی که خدا می‌خواست به این فرد بدهد از این قسمت روی‌داد به بعد است. تا این قسمت از آیه پاسخ فرد نبود. صرفاً آیه و نشانه‌ای برای مردم ذکر شد. وانگهی، از این‌جا به‌بعد بناست پاسخ او داده شود. اگر آن فرد با

زنده شدن خودش پاسخ سؤالش را دریافته بود نیازی نبود که دوباره به او دستور داده شود به استخوانها بنگرد.

از همین رو در ادامه آیه خطاب به شخص گفته می‌شود که اکنون به این استخوانها بنگرد؛ زیرا خدا می‌خواهد آنها را در مقابل چشمان خود آن فرد زنده کند و این گونه وی با چشم خودت زنده شدن مردگان را ببیند. این پاسخ دقیقاً از جنس همان پاسخی است که خدا به ابراهیم (ع) داد؛ زمانی که می‌خواست زنده شدن مردگان را ببیند و خدا پرندگانی در مقابل چشمان او زنده کرد (بنگرید به: بقره/ ۲۶۰).

۳. معجزات عیسی (ع)

در مقام حمایت از دیدگاه محمد عبده و رشیدرضا می‌توان حکایت از معجزات عیسی (ع) در قرآن را مثال آورد. به نظر می‌رسد بتوان در این آیات نیز شاهدی بر مدعای مؤلفان المنار جست.

۱-۳) آیات مرتبط با معجزات عیسی (ع) در قرآن

در دو آیه از قرآن معجزات عیسی (ع) برشمرده شده است. یک آیه همان است که در سخن از معجزات عیسی (ع) در سوره آل عمران گفته می‌شود ملائکه با مریم (ع) سخن می‌گویند و بشارت آمدن فرزندش عیسی (ع) را به او می‌دهند. در ادامه برای معرفی ویژگی‌های این فرزند چنین توضیح داده می‌شود:

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُتْبِعِكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (آل عمران/ ۴۹).

ترجمه: و [او را به عنوان] رسول و فرستاده به سوی بنی اسرائیل [قرار داده است که به آنها می‌گوید: من نشانه‌ای از طرف پروردگار شما برای‌تان آورده‌ام. من از گِل چیزی به شکل پرنده می‌سازم، سپس در آن می‌دمم و به فرمان خدا پرنده‌ای می‌گردد. نیز، به اذن خدا کور مادرزاد و مبتلایان به برص [= پیسی] را بهبودی می‌بخشم و مردگان را به اذن خدا زنده می‌کنم. هم چنین از آن چه می‌خورید و در خانه‌های خود ذخیره می‌کنید به شما خبر می‌دهم. مسلماً در این‌ها نشانه‌ای برای شماست، اگر ایمان داشته باشید!

آیه دیگر در سوره مائده است؛ آن‌جا که با الفاظی مشابه سخن از وقتی می‌رود که خدا عیسی (ع) را خطاب قرار می‌دهد، نعمت‌هایی را که به او داده است یادآوری می‌کند، و از معجزات او هم سخن می‌گوید؛ با این تفاوت که در این آیه سخن در مقام یادآوری نعمت‌هایی است که خدا به عیسی (ع) و مادرش داده است:

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَلَدَتِكَ إِذْ أُبْدِتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ نَكَلًا لِّلنَّاسِ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخَلَّقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَ تَبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ (مائده/ ۱۱۰).

ترجمه: [به خاطر بیاور] هنگامی را که خداوند به عیسی بن مریم گفت: یاد کن نعمتی را که به تو و مادرت بخشیدم! زمانی که تو را با روح القدس تقویت کردم که در گاهواره و به هنگام بزرگی با مردم سخن می‌گفتی، و هنگامی که کتاب و حکمت و تورات و انجیل را به تو آموختم، و هنگامی که به فرمان من از گل چیزی بصورت پرنده می‌ساختی و در آن می‌دمیدی و به فرمان من پرنده‌ای می‌شد؛ و کور مادرزاد و مبتلا به بیماری پسی را به فرمان من شفا می‌دادی؛ و مردگان را [نیز] به فرمان من زنده می‌کردی؛ و هنگامی که بنی‌اسرائیل را از آسیب رساندن به تو بازداشتیم؛ در آن موقع که دلایل روشن برای آن‌ها آوردی ولی جمعی از کافران آن‌ها گفتند این‌ها جز سحر آشکار نیست!

از جمله این معجزات که بسیار مورد بحث قرار گرفته، زنده کردن مردگان و خلق پرنده از گل است. نیل رابینسون در کتاب *مسیح در اسلام و مسیحیت* یک فصل از کتاب خود را به خلقت پرنده توسط عیسی (ع) اختصاص می‌دهد. وی نکات جالب توجهی را یادآوری می‌کند؛ از جمله این‌که خدا هنگام صحبت از ساخت پرنده به دست عیسی (ع) از فعل *تَخَلَّقُ* استفاده کرده است؛ در حالی که استفاده از این واژه در *قرآن* تقریباً منحصر در بیان افعال خداوند است (رابینسون، *مسیح در اسلام و مسیحیت*، ۱۴۳).

وی می‌افزاید (همان‌جا) که برپایه *قرآن* عیسی (ع) در ساخت پرنده از خاک «طین»

استفاده کرد و «طین» همان ماده‌ای است که در قرآن گفته می‌شود خداوند بشر را از آن آفرید. هنگام بیان دمیدن عیسی (ع) در پرندگان هم از مشتقات ریشه نَفَخ استفاده شده است که باز می‌بینیم دیگر کاربردهای قرآنی آن تنها به خلقت انسان توسط خدا و خلقت خود عیسی (ع) راجع است (به ترتیب، بنگرید به: ص/ ۷۲؛ انبیاء/ ۹۱).

۳-۲) دیدگاه مؤلفان تفسیر المنار

بر پایه آگاهی‌های کنونی، این دو معجزه که در قرآن از آن‌ها سخن می‌رود هرگز در ادبیات عهدین ذکر نشده است. ظاهراً در مقام پاسخ‌گویی به همین ابهام است که بر پایه تقریر رشیدرضا، محمد عبده می‌گوید خدا توانایی خلقت پرند و شفای نابینا و زنده کردن مردگان را به عیسی (ع) داده بود؛ اما وی آن‌ها را به فعلیت نرساند. به بیان وی، این قدرت‌ها تنها برای احتجاج او با مردم و صرفِ تحدی به او داده شده بود. قرار بود او به مردم چنین بگوید اگر بخواهند حاضر است چنین کارهایی نیز بکند؛ اما دلیلی بر وقوع بالفعل آن‌ها وجود ندارد (رشیدرضا، المنار، ۷/ ۲۰۵). رشیدرضا که در اکثر موارد نظری کاملاً منطبق با محمد عبده دارد، در این مورد به نظر می‌رسد نتوانسته است با او هم نظر شود. او می‌گوید این با ظاهر آیه سازگاری ندارد (همان‌جا).

۳-۳) دیدگاه دیگر مفسران

طباطبائی در پاسخ به ادعای مؤلفان تفسیر المنار چنین می‌گوید:

همین عبارتی که خداوند از قول عیسی (ع) می‌فرماید — «انی اخلق لکم»، «انی احیی الموتی» و امثال آن‌ها — خود دلالت بر انجام فعل، و شهادی است بر آن‌که معجزات در خارج از عیسی (ع) صادر شده است. چنان‌چه قرار بود صرفِ تحدی و اتمام حجت باشد، شایسته بود با قیدی همراه شود؛ مثلاً بگوید: «اگر از من بخواهید، مرده را زنده خواهم کرد» یا چیزی شبیه این؛ اما اکنون که این موارد را بدون قید و در صیغه متکلم آورده گویای وقوع بالفعل آنهاست (طباطبائی، المیزان، ۳/ ۳۱۲).

وی هم‌چنین آیات سوره مائده را که حکایتگر خطاب خدا به عیسی (ع) در روز قیامت است هم‌چون دلیل دوم بر وقوع این افعال می‌داند و بدون یادکرد از مؤلفان تفسیر المنار، نظر کسانی را که قائل به عدم وقوع بالفعل این معجزات اند مردود می‌شناساند (همان‌جا).

مکارم شیرازی نیز در تفسیر نمونه با آوردن استدلال‌هایی مشابه چنین بیان می‌کند که آمدن عباراتی چون «اَبْرِيءُ» (بهبودی می‌بخشم)، «اُحْيِي الْمَوْتِي» (مردگان را زنده می‌کنم) و مانند آن‌ها همه گواه روی دادن این افعال از جانب عیسی (ع) است. برپایه دیدگاه وی، از ظاهر این عبارات می‌توان چنین نتیجه گرفت که عیسی (ع) با تصرف در جهان تکوین این حوادث را به وجود می‌آورد. وی می‌افزاید که تنها برای جلوگیری از شائبه شرک و دوگانه‌پرستی است که در چند قسمت از هر دو آیه — در سوره آل عمران دو بار و در سوره مانده چهار بار) بر این که چنین کارهایی با اذن خدا روی داده است تأکید می‌رود تا یادآوری شود این کارها را به‌واقع عیسی (ع) خود نکرده است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۵۵۷/۲).

وی می‌افزاید این همان ولایت تکوینی است که پیامبران یا امامان دارند و می‌توانند هنگام ضرورت به اذن پروردگار تصرفاتی در جهان خلقت انجام دهند. نیز، می‌افزاید چنین ولایتی بالاتر از ولایت تشریحی — یعنی سرپرستی مردم برای حکمرانی، نشر قوانین، دعوت و هدایت به راه راست — به‌شمار می‌رود (همان‌جا).

این‌گونه، مکارم شیرازی معتقد است که این آیه و آیات مشابه آن تصور منکران ولایت تکوینی را نقد می‌کنند که کار پیامبران را تنها در تبلیغ احکام و دعوت به سوی خدا منحصر می‌دانند و معتقد اند برای انجام امور تکوینی کاری جز دعا از آن‌ها ساخته نیست. وی می‌افزاید:

برپایه این قبیل آیات، بسیاری از معجزات پیامبران اعمالی است که به فرمان خدا و استمداد از نیروی الهی اما به‌وسیله خود آن‌ها انجام می‌شود. در واقع می‌توان گفت معجزه، هم کار پیامبران است؛ زیرا به‌وسیله آن‌ها انجام می‌شود؛ و هم کار خداست؛ زیرا با یاری گرفتن از نیروی پروردگار و اذن او صورت می‌گیرد. چه مانعی دارد قوانین عادی طبیعت به فرمان خداوندی که حاکم بر آن است در موارد استثنائی تغییر شکل دهد؟ به‌علاوه، کثرت اعمال خارق‌العاده پیامبران که در قرآن به آن‌ها تصریح شده به حدی است که به فرض توجیه یکی دو مورد، پس تکلیف سایر موارد چه خواهد شد؟ (مکارم، تفسیر نمونه، ۵۵۷/۲).

از مفسران معاصر عامهٔ مسلمانان نیز مراغی با وجود این‌که در برخی موارد نظری مشابه با مؤلفان تفسیر المنار دارد، در این مورد معجزات عیسی (ع) را انکار نمی‌کند و در تفسیر عبارت مربوط به ساخت پرندۀ یادآور می‌شود که عیسی (ع) اندازه‌گیری و دمیدن را انجام داده، و خدا

کسی است که پرنده را ساخته است. وی چنین می‌افزاید که به کارگیری تعبیر پادنی نشان می‌دهد عیسی (ع) همیشه این قدرت را ندارد؛ بل که این معجزه نیز مانند دیگر معجزات جز به اذن و تأیید خدا محقق نخواهد شد (مراغی، التفسیر، ۵۶/۷).

وی هم‌چنین در تأیید زنده شدن مردگان به دست عیسی (ع) نیز به ذکر این نکته می‌پردازد که در عهد جدید نام سه نفر را که عیسی (ع) آن‌ها را زنده کرد بیان شده است (همان‌جا). شایان ذکر است که طباطبائی هم در المیزان از تعبیر جمع المَوتی در آیه چنین استفاده کرده است که زنده کردن مردگان به دست عیسی (ع) به‌نحو مکرر اتفاق افتاده است (طباطبائی، المیزان، ۳/۳۱۲).

۴-۳) نقد و بررسی آراء

به نظر می‌رسد نویسندگان المنار در کوشش برای تحلیل عقل‌گرایانه آیات قرآن دچار افراط شده‌اند. این افراط خود را در بسنده کردن ایشان به ظاهر آیات جلوه‌گر می‌کند؛ این که می‌گویند چون سخن از وقوع بالفعل امری نیامده، پس لابد محقق نشده است. جا دارد پرسیده شود که آیا قرآن همواره در بیان دیگر مسائل همه جزئیات و مراحل را به تفصیل بیان کرده است؟ مگر عادت و روال قرآن در جاهای دیگر چنین بوده است که در این مورد ادعا کنیم سخن از وقوع بالفعل روی داد نرفتن در این آیه دلالت بر واقع نشدن آن دارد؟

مثلاً در سخن از عیسی (ع) چنین می‌بینیم که در قرآن پس از یادکرد بشارت به ولادت او و سپس شرح روی داده‌های تولدش یک‌باره بخش پایانی زندگی او را توضیح می‌دهد و از احوالات وی در طول زندگی سخنی نمی‌گوید (بنگرید به: مریم/ ۱۶ به بعد). حتی می‌توان گفت گزیده‌گویی و ایجاز روش قرآن است (بنگرید به: نفیسی، عقل‌گرایی، ۲۶۴).

ازدیگرسو، باید پرسید چه‌طور ممکن است قوم عیسی (ع) صرف ادعای توانایی او در بر آوردن معجزات را بپذیرند و بدون رؤیت وقوع بالفعل این معجزات به او ایمان بیاورند؟ به‌عکس، می‌دانیم که مخاطبان اغلب پیامبران با وجود دیدن معجزات مکرر باز هم ایمان نمی‌آوردند و حتی تقاضای معجزات جدیدی می‌کردند. پس به نظر می‌رسد مدعای بازتابیده در تفسیر المنار پذیرفتنی نیست.

ازدیگرسو، برپایه نظر مشهور عالمان مسلمان در تحلیل معجزات پیامبران (ع)، لازم است به

مقتضیات زمان عیسی (ع) نیز توجه شود. مراغی دیدگاه مشهور عالمان مسلمان را توضیح می‌دهد: سنت الهی این است که معجزه هر پیامبری از جنس چیزی باشد که در زمان خودش مشهور است. از همین رو خدا به عیسی (ع) معجزاتی از جنس طب داد؛ زیرا پزشکان عصر او در آن حاذق بودند (مراغی، تفسیر المراغی، ۳/ ۱۵۸).

نتیجه

شواهد حاکی از آن است که مؤلفان تفسیر المنار در تحلیل عقلانی معجزات پیامبران (ص) راه افراط را در پیش گرفته‌اند. چنان‌که دیدیم، در بحث از آیه ۲۵۹ سوره بقره کوشیدند از این احتمال دفاع کنند که عزیر نبی (ع) یا هرکس دیگری که موضوع بحث در این آیه است نمرده، و صرفاً به خوابی طولانی فرورفته است.

چنان‌که دیدیم دیگر مفسران معاصر نیز در تحلیل مرگ یا خواب فرد یادشده در آیه — مثلاً عزیر نبی (ع) — آراء متضادی داشتند. می‌توان در کوشش برای تحلیل این آیه نیز چنین گفت که هرچند ظاهر آیه در دلالت بر خواب یا مرگ مُجَمَل است، قبول هر یک از این دو احتمال تأثیری بر هدف آیه ندارد. در این آیه گفته می‌شود هدف از وقوع روی داد آن بوده است که نشانه‌ای برای مردمان قرار داده شود. چنین نشانه‌ای خواه با خواب درازمدت یا با مرگ می‌تواند محقق گردد.

چنان‌که دیدیم، همین رویکرد افراطی در تحلیل معجزات را در بحث محمد عبده و رشیدرضا درباره معجزات عیسی (ع) نیز می‌توان دید. محمد عبده معتقد می‌گفت آن دسته از معجزاتی که در قرآن به عیسی (ع) منتسب می‌شود و در عهد جدید نیامده، وقوع بالفعل نداشته، و گزارش مذکور در قرآن صرفاً حاکی از آن است که عیسی (ع) با ادعای امکان سر زدن این معجزات از وی تحدی نموده است. رشیدرضا البته به این نظریه با تردید می‌نگریست و دلالتی برخلاف آن اقامه می‌کرد. از آن سو، اغلب مفسران معاصر برخلاف این دیدگاه عبارات عیسی (ع) و خطاب خدا به او در سوره آل عمران و مائده را حاکی از وقوع این معجزات انگاشته‌اند.

در مقام قضاوت میان دو دیدگاه باید گفت مرور شواهد و سنجش استدلال‌ات ما را به پذیرش نظر مشهور مفسران معاصر متمایل تر می‌کند. اولاً، نمی‌توان پذیرفت که قومی بدون تقاضای معجزه از پیامبر خود صدق مدعایش را پذیرفته باشند. ثانیاً، گزیده‌گویی سبک قرآن است و نباید گزارش موجز روی دادها در قرآن حمل بر واقع نگشتن آن روی دادها بشود.

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۸۰ش.
- ۲- ایازی، محمدعلی، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ش.
- ۳- باقری، علی اوسط، «المنار و تفسیر آیات بیانگر معجزات»، معرفت، شماره ۸۳، آبان ۱۳۸۳ش.
- ۴- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم، انتشارات اسراء.
- ۵- خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۰م.
- ۶- ذهبی، محمدحسین، *التفسیر والمفسرون*، مصر، دارالکتاب الحدیثه.
- ۷- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، دمشق، دارالقلم، ۱۴۱۶ق.
- ۸- رشیدرضا، محمد، *المنار*، قاهره، هیئة المصرية العامة للکتاب، ۱۹۹۰م.
- ۹- رضی بهابادی، بی بی سادات و اوجاقی، شمسی، «مبانی و روش تفسیر المنار در بررسی امور خارق العاده»، *اندیشه نوین دینی*، سال ۱۳، شماره ۴۸، بهار ۱۳۹۶ش.
- ۱۰- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، تهران، اسلامیة، ۱۳۶۳ش.
- ۱۱- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۵ق.
- ۱۲- طبری، محمد بن جریر، *التفسیر*، به کوشش عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، قاهره، دار هجر، ۱۴۲۲ق/۲۰۰۱م.
- ۱۳- علوی مهر، حسین، *آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴ش.
- ۱۴- قرشی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، اسلامیة، ۱۴۱۲ق.
- ۱۵- مجاهد بن جبر، *التفسیر*، به کوشش عبدالرحمان طاهر سورتی، بیروت، المنشورات العلمیه.

- ۱۶- مراغی، احمد مصطفی، *التفسیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۷- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶ش.
- ۱۸- معرفت، محمدهادی، *تفسیر و مفسران*، قم، موسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۸۰ش.
- ۱۹- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
- ۲۰- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیه، ۱۳۵۳ش.
- ۲۱- نفیسی، شادی، *عقلگرایی در تفاسیر سده چهاردهم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ش.
- 22- Robinson, Neal, *Christ in islm and Christianity*, New York, State University of New York Press, 1991.

Bibliography


1. *The Holy Qur'an*, the Persian translation by Nāṣer Makarem Shīrāzī, Tehran, Office of History and Islamic Studies, 1380 SAH.
2. 'Alavī Mehr, Ḥoseyn, *History of Interpretation and Commentators*, Qom, World Centre of Islamic Sciences, 1384 SAH.
3. Ayāzī, Sayyid Muḥammad 'Alī, *Al-Mufasssīrūn: Ḥayātubum wa Minbajubum*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1373 SAH.
4. Bāqerī, 'Alī 'Awsat, "Al-Minār and Interpretation of the Verses Expressing Miracles", *Ma' refat*, vol. 83, 1383 SAH.
5. Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Cairo, Dār al-Kitāb al-Ḥadītha.
6. Jawādī Āmolī, 'Abullāh, *Tasnīm*, Qom, Isrā'.
7. Khālīl b. Aḥmad, *Al-'Ayn*, ed. Mahdī Makhzūmū and Ibrahīm Sāmīrrā'ī, Beirut, Dār wa maktaba al-Hilāl, 1980.
8. Makārīm Shīrāzī, Nāṣer, *Tafsīr Nemūne*, Tehrān, Islāmīyya, 1353 SAH.
9. Marāghī, Aḥmad b. Muṣṭafā, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
10. Ma' refat, Muḥammad Hādī, *Tafsīr va Mufasserān*, Qom, Al-Tamhīd, 1380 SAH.
11. Mujāhid b. Jabr, *Al-Tafsīr*, ed. 'Abdurrahmān Ṭahir Surtī, Beirut, Al-Manshurāt al-'Imīyya.
12. Muqātil b. Sulaymān, *Al-Tafsīr*, ed. 'Abdullāh Maḥmūd Shaḥḥata, Beirut, Dār Ihya' al-Turāth, 1423 AH.
13. Muṣṭafawī, Ḥasan, *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'an al-Karīm*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1386 SAH.
14. Nafīsī, Shādī, *Rationalism in 14th Century Interpretations*, Qom, The Islamic Propagation Office of Qom Seminary, 1379 SAH.
15. Qurashī, Sayyid 'Alī Akbar, *Qāmūs-e Qur'an*, Tehran, Islāmīyya, 1412 SAH.
16. Raḏī Behābādī, BībīSādāt, "Principles and Methodology of the

- Commentary of *al-Manar* for Studying Extraordinary Events”, *A Research Quarterly in Islamic Theology and Religious Studies*, vol. 13, Issue 48, 1396 SAH.
17. Rāghib Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Al-Mufradāt*, Damascus, Dār al-Qalam, 1412 AH.
 18. Rashīd Riḍā, Muḥammad, *Al-Manār*, Cairo, Al-Hay’a al-Miṣrīyya al-‘Āmma lil Kitāb, 1990.
 19. Robinson, Neal, *Christ in islm and Christianity*, New York, State University of New York Press, 1991.
 20. Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Al-Tafseer*, ed. ‘Abdullāh b. ‘Abdul-Muḥsin al-Turkī, Cairo, Dār Hijr, 2001.
 21. Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, tr. Muḥammad Baqer Mūsavī Hamedānī, Tehran, Islāmīyya, 1363 SAH.
 22. Ṭabrasī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, Beirut, A‘lamī, 1415 AH.

Criticisms of Javādī Āmolī in Āya al-Wilāya on Al-Fakhr Al-Rāzī: A Methodological Analysis

Hamid Mohammadi 

Ph.D. student in Quranic and Hadith Sciences, Maybod University,
Maybod, Iran (corresponding author: hamid387387@gmail.com)

Ahmad Zare' Zardini 

Associate Professor in Quranic and Hadith Sciences, Meybod University, Meybod, Iran.



Abstract

Tasnīm written by Javādī Āmolī is considered one of the *ijtibādī* interpretations of the *Qur'an*. Javādī Āmolī in this work, following his teacher Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāyī, he often used the method of *Tafsīr al-Qur'an bil-Qur'an*. Al-Fakhr al-Rāzī's interpretation, *Mafātīḥ al-Ghayb* is also one of the famous interpretations of the *Qur'an* among Sunnī Muslims. These two interpretations are based on two different intellectual and theological systems. However, in different places of *Tasnīm*, we see different confrontations between Javādī Āmolī and al-Fakhr al-Rāzī's opinions. Among these cases is al-Fakhr al-Rāzī's opinion in the interpretation of *Āya al-Wilāya*, which is extensively criticized in *Tasnīm*. In this study, we want to methodologically examine *Tasnīm*'s criticisms about al-Fakhr al-Rāzī's interpretation of *Āya al-Wilāya*. It is aimed to defend the hypothesis that Javādī Āmolī's main methods of criticizing al-Fakhr al-Rāzī's interpretive opinions are based on the rules of understanding the text.

Keywords: Āya al-Wilāya, *Tasnīm*, *Mafātīḥ al-Ghayb*, methodology.

Review article


Received: 10/ 2/ 2023, accepted: 16/ 3/ 2023, and published: 16/ 3/ 2023, Pages: 285-300.

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>>

 DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.11.6

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



نقدهای تسنیم در آیه ولایت بر مفاتیح الغیب تحلیل روش‌شناختی

حمید محمدی ^{ID}

دانشجوی دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد، ایران
(نویسنده مسئول: hamid387387@gmail.com).

احمد زارع زردینی ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد، ایران.

چکیده

تفسیر تسنیم نوشته جواد آملی از جمله تفاسیر اجتهادی قرآن محسوب می‌شود و جواد آملی در این اثر به پیروی از استاد خود سید محمد حسین طباطبایی اغلب از روش تفسیر قرآن با قرآن بهره گرفته است. تفسیر مفاتیح الغیب فخررازی هم جزء تفاسیر مشهور قرآن در میان اهل سنت است. این دو تفسیر بر پایه دو نظام متفاوت فکری سامان یافته‌اند. با این حال در جاهای مختلف تسنیم شاهد رویارویی‌های مختلف جواد آملی با آراء فخررازی هستیم. از جمله این موارد نظر فخررازی در تفسیر آیه ولایت است که به طور مبسوط در تفسیر تسنیم نقد می‌شود. در این مطالعه می‌خواهیم نقدهای مؤلف تسنیم درباره تفسیر فخررازی از آیه ولایت را بررسی روش‌شناختی کنیم. بناست از این فرضیه دفاع شود که عمده‌ترین شیوه‌های جواد آملی در مقام نقد آراء تفسیری فخررازی بر پایه قواعد فهم متن استوار است. **کلیدواژه‌ها:** آیه ولایت، تفسیر تسنیم، تفسیر مفاتیح الغیب، روش‌شناسی.

مقاله مروری

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۱ش، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ش، نشر: ۱۴۰۱/۱۲/۲۵ش، صفحه ۲۸۵ تا ۳۰۰.
ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)
شاپای چاپی: ۲۷۸۳-۵۲۹۴
شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸
دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>
DOR: 20.1001.1.52942783.1401.3.2.11.6

درآمد

تفسیر **مفاتیح الغیب** فخررازی متکلم اشعری (درگذشته ۶۰۶ق) مشهور به **تفسیر کبیر** مهم‌ترین و جامع‌ترین اثر فخررازی است و یکی از دلائل شهرت آن تأثیرش بر تفاسیر متأخرتر است. از جمله تفاسیر معاصر شیعه که در آن توجه فراوان به آراء فخررازی دیده می‌شود **تسنیم** نوشته عبدالله جوادی آملی است. مؤلف این تفسیر خود نیز متکلم و فیلسوف است و به طبع می‌توان انتظار داشت که در آراء فخررازی زمینه‌های گسترده‌ای برای نقد و بحث بیابد. یکی از بحث‌ها که همواره میان عالمان شیعه و اهل سنت وجود داشته، مسئله امامت است؛ مسئله‌ای که اساساً عامل جدایی شیعه و اهل سنت از هم‌دیگر بود. یکی از ادله قرآنی شیعه برای اثبات امامت آیه ولایت است:

إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ
(مانده/۵۵).

استدلالات شیعیان به این آیه از دیرباز توسط عالمان اهل سنت نقد شده است. از جمله این عالمان فخررازی است. وی قریب به ده اشکال درباره استنادات شیعیان به این آیه مطرح می‌کند. جوادی آملی نیز در **تسنیم** نقدهای او را پاسخ می‌گوید (برای نمونه از دیگر کوشش‌های معاصران با همین هدف، بنگرید به: دژآباد، فاکر میدی، کلانتری، ابراهیمی، عیسی‌زاده، سراسر مقالات).

طرح مسئله

هدف از این مطالعه بررسی پاسخ‌های جوادی آملی به نقدهای فخررازی است. می‌خواهیم دریابیم که اولاً، جوادی آملی چه پاسخی به نقدهای فخررازی می‌دهد؛ ثانیاً، وی در پاسخ‌گویی به نقدهای فخررازی از چه منابعی بهره می‌جوید؛ ثالثاً، تفاوت مبانی کلامی این دو متکلم چه تأثیری بر نحوه پیش‌برد بحث‌هایشان دارد.

چنین مطالعه‌ای می‌تواند ما را به درک بهتری از روش تفسیری جوادی آملی در **تسنیم** برساند. با مرور گفتار فخررازی می‌توان دریافت استدلال‌های چندگانه او در نقد تفسیر شیعیان از آیه ولایت را می‌توان ذیل سه محور عمده گنجانند. ما نیز در این مطالعه استدلال‌ات فخررازی

و پاسخ‌های جوادی آملی را ذیل هریک از این سه محور دنبال می‌کنیم. در بحث از هریک از این محورها نیز نخست نقدهای فخررازی و سپس پاسخ‌های جوادی آملی را بازمی‌گوییم و در نهایت نیز به تحلیل شگردها و منابع جوادی و تأثیر تفاوت مبانی او بر تفاوت فهمش از آیه می‌پردازیم.

۱. اشکالات لغوی

بخشی از استدلال‌ات فخررازی در مقام نقد خوانش شیعیان از آیه ولایت بر پایه نگرش‌های اصولی او بنا شده است. فخررازی در جایگاه یک فقیه و عالم اصول آراء ویژه‌ای در مبحث الفاظ — از مباحث اصول فقه — دارد و همین‌ها را نیز در مقام نقد تفسیر شیعی آیه ولایت بازمی‌گوید.

۱-۱) حصر واژهٔ اِنْمَا

فخررازی می‌گوید نمی‌توان پذیرفت که در آیه ۵۵ سورهٔ مائده اِنْمَا برای حصر باشد؛ زیرا این کلمه در موارد غیر محصور نیز به کار رفته است. وی مثال می‌زند که در آیه «اِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا اَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ» (یونس / ۲۴) در حالی اِنْمَا برای یادکرد مثالی برای زندگی دنیوی ذکر می‌شود که نمی‌توان پذیرفت یگانه مثال از حیات دنیوی همین باشد که در این آیه بیان شده است؛ زیرا بی‌شک الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مثال‌های فراوان دیگری هم دارد (فخررازی، *مفاتیح الغیب*، ۳۸۶/۱۲).

جوادی آملی به عکس معتقد است که اِنْمَا برای حصر حقیقی و مطلق است؛ مگر با دلیل و قرینه‌ای ثابت شود که حصرش اضافی و قیاسی است. وی در ادامه بیان می‌کند لغویان با استناد به دلیل منقول، و علامه حلّی هم با استناد به دلیل معقول و اجتهاد در لغت این را تأیید کرده‌اند که اِنْمَا مفید حصر است (جوادی آملی، *تسنیم*، ۱۱۳/۲۳). در ادامه نیز کلام فخررازی را ذکر می‌کند و در مقام پاسخ می‌افزاید:

سخن فخررازی تامّ نیست؛ زیرا اِنْمَا برای حصر است و تنها با قرینه در موارد غیر محصور به کار می‌رود. اگر دلیل اقامه شود که اِنْمَا برای حصر اضافی و قیاسی است به همان اندازه حصرش اضافی می‌شود؛ وگرنه معنای اصلی — یعنی حصر نفسی و مطلق و حقیقی — مراد است (جوادی آملی، *تسنیم*، ۱۱۳/۲۳).

بی‌تردید جوادی آملی نیز به این اهتمام دارد که هرگونه اظهارنظر و بیان مطلب و ازجمله نقد و دفع یک اشکال باید بر اساس مبنا یا محور و نقطه‌ای مشترک و پذیرفته طرفین باشد. وی از همین رو به استناد به آراء لغویان برای اثبات دلالت انما بر حصر بهره می‌جوید. نکته دیگری که در پاسخ جوادی آملی به نقد فخررازی دیده می‌شود استفاده از اصل اولی در مسئله است؛ امری که از وجوه اشتراک اصولیان شیعه و عامه مسلمانان به‌شمار می‌رود و از همین رو در بسیاری از موارد اختلاف نیز می‌تواند راه‌گشا باشد.

اصل اولی به معنای معنای طبیعی هر واژه یا اسلوب گفتاری است که از آغاز استعمال آن در نتیجه وضع واضعان برایش پیدا شده است. برای نمونه، گفته می‌شود کلمه شیر در اصل به معنای حیوان درنده است، یا مثلاً گفته می‌شود که اصل اولی در کلام آن است که بر معنای حقیقی دلالت کند نه مجازی، یا مثلاً اصل اولی در مقام مخاطب جدی بودن متکلم است. از منظر پیروان این دیدگاه، کاربرد هر تعبیر یا اسلوب زبانی در خارج از اصل اولیه امری عارضی است و زمانی سخنی قابل حمل بر معنایی غیر از معنای مطابق اصل است که گوینده در کلام خود قرینه‌ای برای شنونده گذاشته باشد؛ آن‌سان که شنونده بتواند متوجه شود مراد گوینده معنای مطابق با اصل نبوده است. مثلاً در موارد یادشده حمل شیر بر فرد شجاع، حمل کلام بر معنایی مجازی، و حمل کلام بر شوخی نیازمند قرینه‌ای در سخن گوینده یا در وضعیت بیان سخن و مقام و احوال مخاطب است.

۲-۱) معنای واژه ولی

در هر زبانی ممکن است الفاظ مشترکی وجود داشته باشد و یک لفظ در معانی مختلفی استفاده شود. در این فرض وجه تمایز معانی با قرینه خواهد بود. یکی از آن الفاظ در زبان عربی واژه ولی است که همواره در بین شیعیان و اهل سنت مورد مناقشه بوده است. اهل سنت ازجمله فخررازی معتقد اند به قرینه سیاق مراد از کلمه ولی محبت و نصرت عمومی است. فخررازی در توضیح این معنا می‌گوید وقتی واژه ولی را به معنای نصرت گرفته شد دیگر نمی‌توان معنای تصرف از آن اراده کرد؛ زیرا استعمال لفظ مشترک در دو معنا جایز نیست (فخررازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۲/۳۸۵).

جوادی آملی در نقد دیدگاه وی می‌نویسد:

این برداشت ناصواب است؛ زیرا سیاق هرگز ارزش سباق را ندارد. آن چه از این آیه به ذهن سالم و مصون از پیش داوری و منزه از پیش فرض ناروا منسب است این است که ولایت یکسویه است نه دوسویه و متقابل؛ زیرا بین «إِنَّمَا وَلِيكُم...» که مفاد آن ولایت یکسویه و سرپرستی است و بین «الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (توبه/ ۷۱) که تعبیری از ولایت دو سویه - ولایت محبت و نصرت - است فرق اساسی است و تنها در صورتی استدلال متکلمان و مفسران اهل سنت مقبول است و ولایت در آیه محل بحث به معنای ولایت نصرت و محبت خواهد بود که مفادی مانند مفاد آیه ۷۱ سوره توبه را برساند (جوادی آملی، تسنیم، ۱۱۷/۲۳).

در توضیح مراد وی باید افزود که سیاق از خصوصیت کلام است و از قرار گرفتن عبارات و واژگان در کنار یکدیگر به وجود می آید. نیز، یکی از قرائن پیوسته کلام به شمار می رود و قرینه بودن آن و تأثیرش در تعیین معنای واژه‌ها و جمله‌ها غیرقابل انکار است. از همین رو همواره دانشمندان اسلامی و مفسران قرآن از آن برای فهم و تفسیر آیات استفاده کرده‌اند.

با این حال گاهی نیز قرینه بر عدم سیاق میان آیات وجود دارد. جوادی آملی به قرینه واژه ولی که در آیه مورد بحث به صورت مفرد آمده و در آیات پیشین و پسین به صورت جمع بیان شده، گفته است وحدت سیاق در این آیات وجود ندارد تا بتوانیم کلمه ولی را به قرینه آن آیات به معنای محبت و نصرت بگیریم. سیاق زمانی حجت است که دلیلی قوی تر برخلاف آن وجود نداشته باشد.

۳-۱) استعمال مشتق در متلبس به مبدأ

فخر رازی می نویسد:

واژه ولی مشتق است. اگر ولایت در آیه به معنای سرپرستی باشد - چون علی (ع) هنگام نزول آیه امامت فعلی نداشت - استعمال لفظ مشتق در کسی خواهد بود که در آینده به مبدأ متلبس می شود. این جایز نیست؛ زیرا سر پرستی خدا بر مؤمنان، ولایت تکوینی و تشریحی بالفعل است: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا...» (بقره/ ۲۵۷). هم چنین پیامبر (ص) نیز چنین ولایتی را بالفعل دارد: «الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب/ ۶)، «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ...» (احزاب/ ۳۶). می دانیم علی (ع) هنگام نزول آیه ولایت بالفعل نداشت؛ پس نمی تواند مصداق این آیه باشد. وانگهی، اگر ولی به معنای

محبت و نصرت باشد، مشتق در مَنْ تَلَبَّسَ بالمبدأ فی الحال به کار رفته که حقیقت است؛ چون هم خدا و پیامبرش و هم علی (ع) بالفعل متصف به دوستی و یاری اند (فخررازی، مفاتیح‌الغیب، ۱۲/۳۸۵).

جوادی آملی در نقد فخررازی به سه نکته اشاره می‌کند: اولاً، به استناد واو عاطفه در آیه مورد بحث — که در حکم تکرار معطوف‌علیه و ایجاد سه جمله مستقل «إِنَّمَا وَلِيكُمْ رَسُولُهُ» و «إِنَّمَا وَلِيكُمْ الَّذِينَ ءَامَنُوا» است — بی‌تردید ولیّ در دو جمله نخست به قرینه این‌که در حیات پیامبر (ص) کسی غیر از او ولی نیست، به معنای اولی بالتصرف بالفعل است و در جمله سوم نیز به استناد همین قرینه داخلی به معنای اولی بالتصرف بالقوه خواهد بود.

ثانیاً، إنّما در آیه برای حصر حقیقی و مطلق است. پس مراد از ولیّ سرپرستی است؛ زیرا محبت و نصرت با حصر سازگار نیست تا به پیامبر (ص) و گروهی ویژه اختصاص داشته باشد؛ بل که عمومی است. با عنایت به ذیل «الَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ...» که معرفی مؤمنان مخصوص است مشخص می‌شود ولیّ بر جامع میان کسی که ولایت بالفعل خدا و پیامبر (ص) و ولایت بالقوه مؤمنان خاص — علی (ع) — دارد اطلاق می‌شود؛ لیکن در ولایت بالقوه با قرینه به کار می‌رود. وی در ادامه می‌افزاید حتی کسانی که این آیه را بر ابوبکر تطبیق کردند (بنگرید به: فخررازی، مفاتیح‌الغیب، ۱۲/۳۸۲)، ناچار اند چنین سخنی را بپذیرند.

ثالثاً، پیامبر اکرم (ص) در غدیر خم نیز پیش از معرفی علی (ع) به استناد آیه «الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب/ ۶) با جمله «أَلَسْتُ أُولَى بَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ؟» از سرپرست بودن خود بر جامعه اسلامی پرسید، نه از محبّ و ناصر بودن، و پس از اقرار حاضران فرمود: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ!» (برای تنها یک تحریر از این روایت، بنگرید به: ابن بابویه، الخصال، ۱/ ۳۱۱). از این پیدا است که ولایت در این عبارت یقیناً به معنای سرپرستی است؛ لیکن در آینده؛ زیرا اطلاق ولیّ به علی (ع) در مقام جعل ولایت برای آینده امت اسلامی بوده است؛ بویژه آن‌که پیامبر از ارتحال خود در آینده نزدیک خبر داده بود: «إِنِّي أَوْشَكُ أَنْ أُدْعَى فَأُجِيبُ...» (جوادی آملی، تسنیم، ۲۳/ ۱۲۱؛ نیز، برای روایت اخیر، بنگرید به: ابن بابویه، معانی‌الآخبار، ۹۰).

در توضیح نقد جوادی آملی باید به این توجه داشت که تفسیر قرآن کشف معانی و مقاصد

آیات و بیان آنها، یا به عبارت دیگر، بیان مراد استعمالی و جدی خدا در آیات قرآن است. این کشف و بیان به دلیل و قرینه نیاز دارد. جوادی آملی با استفاده از این قرینه که در حیات پیامبر (ص) کسی غیر از او ولی نیست، واژه ولی را به معنای اولی بالتصرف بالفعل می‌داند و در جمله سوم آیه نیز به استناد همین قرینه داخلی به معنای اولی بالتصرف بالقوه معنا می‌کند. هم‌چنین برای اثبات این‌که مراد از ولی، اولی به تصرف است به آیه هفتم سوره احزاب و هم‌چنین به حدیث غدیر اشاره می‌کند. این شیوه او در واقع بهره‌جویی از قرائن داخلی و خارجی آیه در نقد آراء دیگر مفسران است.

۲. اشکالات در مقام تطبیق بر مصادیق

در تعیین مصداق آیات گاه در میان مفسران اختلاف نظرهایی دیده می‌شود. درباره آیه ولایت نیز چنین اختلافاتی میان شیعیان و عامه مسلمانان در گرفته است. فخررازی دو مصداق دیگر غیر از علی (ع) را برای آیه ۵۵ سوره مائده محتمل می‌داند.

۲-۱) تقریر رأی فخررازی

فخررازی معتقد است خدای بی‌شریک و پیامبرش مشخص‌اند: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ»؛ اما مصداق خارجی «الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَتَّقُونَ...» معین نیست. وی با سه دلیل عموم مؤمنان را مراد آیه مورد بحث می‌پندارد. دلیل اول وی وحدت سیاق است. از آنجا که ولاء در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَرَىٰ أَوْلِيَاءَ» (مائده/ ۵۱) و آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ... أَوْلِيَاءَ» (مائده/ ۵۷) به معنای محبت و نصرت است، برای حفظ وحدت سیاق، در آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ» نیز که میان این دو آیه است، باید ولایت به معنای دوستی و یاری‌رسانی باشد، در نتیجه مراد از «الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَتَّقُونَ...» همه مؤمنان اند نه فردی خاص؛ چون ولای محبت و نصرت عمومی است (فخررازی، مفاتیح الغیب، ۱۲/ ۳۸۴).

جوادی آملی در نقد دلیل نخست فخررازی به چند مطلب اشاره می‌کند. وی می‌گوید اولاً، قرآن کریم در مدت ۲۳ سال بر پیامبر (ص) نازل شد و علی (ع) دستور می‌داد که چه آیاتی کنار هم قرار گیرند. بنابراین کنار هم قرار گرفتن دسته‌ای از آیات دلیلی بر یک‌جا نازل شدن آنها نیست. طبق نظر جوادی آملی وحدت سیاق زمانی ثابت است که اولاً، دسته‌ای از مکتوب یا

ملفوظ با هم صادر شده باشند؛ ثانیاً، گوینده یا نویسنده جمله معترضه‌ای به کار نبرده باشد. در این بخش از آیات، نه تنها دلیلی بر این مدعاها نداریم بل که با شأن نزولی خاص (برای بیان این سبب نزول در منابع عامه مسلمانان، بنگرید به: حسکانی، *شواهد التنزیل*، ۱/ ۲۳۰) ثابت می‌شود که آیه مورد بحث جدا نازل شده است و در رهنِ سیاق آیات گذشته و آینده نیست.

مطلب دوم این که در خود آیات شاهدی بر عدم وحدت سیاق هست: در آیه‌های قبل و بعد واژه اولیاء (مانده/ ۵۱-۵۷) جمع است؛ لیکن در این آیه مورد بحث، ولی مفرد است. پس این آیه هم سیاق با آیات پیشین و پسین نیست. نیز، بهترین روش برای اخذ ظهور هر آیه‌ای توجه به شأن نزول آن است. هر آیه و قانونی در شأن نزول خود نص است و در خارج از آن ظاهر. این آیه بر فرض تعدی از شأن نزول دلالتی به نحو ظهور خواهد داشت؛ ولی درباره شأن نزول دلالت آن از نوع دلالت نص است و نص نیز همواره بر ظاهر مقدم است (جوادی آملی، *تسنیم*، ۲۳/ ۱۲۳).

اشکال دیگر فخررازی این است که در این آیه، هفت کلمه جمع به کار رفته است: الذین، آمنوا، الذین، یقیمون، یؤتون، هم و راکعون. کاربرد جمع در فرد مجاز است و دلیل می‌خواهد؛ چرا چندین جمع را بر شخص خاصی مثلاً علی (ع) حمل کنیم تا مرتکب استعمال مجاز هفت گانه شویم؟ اگر مراد این آیه علی (ع) بود باید گفته می‌شد «إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَعَلِيٌّ»؛ یعنی لازم نبود هفت واژه جمع آورده، و مجازگویی شود (فخررازی، *مفاتیح الغیب*، ۳۸۴/۱۲).

جوادی آملی در نقد این استدلال فخررازی می‌نویسد:

استعمال لفظ جمع در مفرد با تطبیق جمع بر فرد تفاوت دارد و فخررازی این دورا با هم خلط کرده است. آنچه مجاز است استعمال لفظ جمع در معنای مفرد است؛ زیرا لفظ در خارج از موضوع له خود به کار می‌رود؛ نه در مقام تطبیق جمع بر فرد. اگر لفظ جمعی در موضوع له خود به کار رود ولی در خارج فقط یک مصداق داشته باشد این استعمال لفظ جمع در معنای مفرد نیست؛ بل که از قبیل تطبیق است که حقیقت و مجاز در آن راه ندارد (جوادی آملی، *تسنیم*، ۲۳/ ۱۲۵).

۲-۲) دلیل سوم فخررازی و پاسخ جوادی آملی

دلیل سوم فخررازی آن است که هنگام نزول آیه «إِنَّمَا وَلِيكُمُ» گروهی در حال نماز،

دسته‌ای مشغول پرداخت زکات و گروهی دیگر در حال رکوع بودند. از این رو خدا صفات هر سه گروه را بیان کرده است. پس مراد از «الَّذِينَ آمَنُوا» عموم مؤمنان اند (فخررازی، *مفاتیح الغیب*، ۳۸۲/۱۲). جوادی آملی در مقام پاسخ به این دیدگاه او می‌گوید: جمله «وَهُمْ رَاكِعُونَ» حال است نه وصف. پس با توجه به شأن نزول معتبر، علی (ع) در حال نماز و رکوع صدقه داده، و مصداق آیه تنها علی (ع) است؛ هر چند «الَّذِينَ آمَنُوا» و صفات بعدی آن عام باشند (جوادی آملی، *تسنیم*، ۱۲۸/۲۳).

در توضیح سخن وی نخست باید گفت جوادی معتقد است که شأن نزول خاص بر سیاق مقدم است. به باور وی زمانی می‌توان به سیاق استدلال کرد که سه شرط لحاظ شود: اولاً، متن یک‌جا صادر شده باشد؛ ثانیاً، گوینده جمله معترضه‌ای به کار نبرده باشد؛ ثالثاً، شأن نزول خاص در میان نباشد. جوادی استدلال می‌کند که آیه درباره سبب نزول خود نص، و در خارج از آن ظاهر است. پس اگر میان نص و ظاهر تعارضی رخ دهد باید نص مقدم شود.

۳-۲) خلیفه اول مصداق آیه

فخررازی از عکرمه مولای ابن عباس، مفسر عصر تابعین، نقل کرده است که آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ...» درباره خلیفه اول نازل شد؛ نه فرد دیگری (فخررازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۲/۳۸۲). جوادی آملی در نقد این مطلب می‌نویسد:

این سخن مردود است؛ زیرا اولاً، حدیث یادشده مرسل است. ثانیاً، ابوبکر در حال رکوع صدقه نداده بود تا آیه‌ای درباره وی نازل شود؛ بل که خاصه و عامه از ابوذر — صادق‌ترین فرد — نقل کرده‌اند که سانلی در مسجد پیامبر (ص) از مسلمانان کمک خواست و هیچ کس به او اعتنا نکرد؛ ولی علی (ع) که در حال رکوع بود انگشترش را به او بخشید و پیامبر اکرم (ص) از خدا خواست هم‌چنان که به درخواست حضرت موسی (ع)... پاسخ مثبت داد و برادرش هارون را وزیر او قرار داد، حضرت علی (ع) را وزیر و جانشین ایشان کند که در این هنگام آیه نورانی «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ...» نازل شد (جوادی آملی، *تسنیم*، ۱۲۹/۲۳؛ برای سبب نزول یادشده، بنگرید به: اربلی، *کشف الغمه*، ۱/۱۶۶).

جوادی آملی در ادامه برای بیان شأن نزول آیه به روایت راوی‌ای استناد می‌کند که در نزد فریقین از مقبولیت کافی برخوردار است.

۳. تفسیر به رأی دانستن سخنان فخررازی

یک نقد دیگر جوادی آملی به فخررازی همین است که پذیرش برخی از استدلال‌ات وی مستلزم تفسیر به رأی آیه خواهد بود. وی معتقد است سبب آن‌که فخررازی چنین استدلال‌اتی را تفسیر به رأی نینگاشته، ملتزم نبودن به لوازم آن استدلال‌ات است.

۱-۳) عدم وجوب فوری زکات بر امام

فخررازی دو اشکال در رابطه با پرداخت زکاتی که در تمجید علی (ع) نازل شده است بیان می‌کند. اشکال اول وی آن است که زکات در «يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» زکات واجب است و علی (ع) تهی دست بود و زکات واجبی بده‌کار نبود تا در حال نماز پرداخت کند. بنابراین آیه نمی‌تواند در شأن علی (ع) نازل شده باشد (فخررازی، *مفاتیح‌الغیب*، ۱۲/۳۸۶).

جوادی آملی در نقد این مطلب می‌نویسد:

واژه زکات در لغت به معنای رشد و نمو، و در اصطلاح شرعی مالی است که مسلمانان در راه خدا می‌پردازند. این کلمه اطلاق دارد و زکات واجب و مستحب را فرا می‌گیرد؛ چنان‌که قرآن کریم در برخی از آیات مکی و مدنی زکات را به معنای غیر واجب آن به‌کار می‌برد؛ مانند: «أَتُوا الزَّكَاةَ...» (مزمّل/۲۰). این آیه در سوره مزمّل آمده، و در اوائل بعثت در مکه نازل شده است. در آن زمان از زکات واجب فقهی مصطلح که به نُه چیز تعلق می‌گیرد سخنی نبود؛ پس مفهوم زکات در تمامی آیات مکی و برخی از آیه‌های مدنی به معنای تزکیه نفس یا صدقه استحبابی است و تنها در آیات مدنی آن هم آیه‌ای که پس از ابلاغ حکم زکات واجب نازل شد گاهی مصداق واجب هم پیدا می‌کند (جوادی آملی، *تسنیم*، ۲۳/۱۳۰؛ نیز، برای نزول سوره مزمّل در مکه، بنگرید به: طوسی، *التبیان*، ۱۰/۱۶۰).

اشکال دوم فخررازی این است که تأخیر در پرداخت زکات واجب به فتوای بیش‌تر فقیهان حرام است. بنابراین اگر علی (ع) زکات واجبی بده‌کار بود، می‌بایست پیش از نماز پرداخت کند. بنابراین آیه درباره علی (ع) نازل نشده است؛ زیرا چنین معصیتی را نمی‌شود به او اسناد داد (فخررازی، *مفاتیح‌الغیب*، ۱۲/۳۸۶).

جوادی آملی دو پاسخ به این اشکال می‌دهد: اولاً، بر فرض که زکات واجب مراد باشد، فوریت در ادای واجبات — از جمله پرداخت زکات — فوریت عرفی است، نه عقلی؛ و از این رو

با اقامه نماز منافاتی ندارد. ثانیاً، اگر تأخیر در پرداخت زکات حرام است، درباره ابوبکر نخستین مدعی خلافت نیز که طبق نقل فخررازی برخی آیه را در شأن او می‌دانند و هم‌چنین درباره عموم مؤمنان هم صادق است (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۱/۲۳).

در تحلیل روش شناختی نقدهای جوادی آملی بر تفسیر *مفاتیح الغیب* چند نکته قابل توجه است. اولاً، جوادی در پاسخ به این اشکال نیز هم‌چون دیگر موارد یادشده توجه وافری به واژگان و کاربرد آن دارد. ثانیاً، به تاریخ تشریح احکام توجه نشان می‌دهد و برپایه آن میان معنای لغوی و اصطلاحی واژه زکات فرق می‌گذارد. نکته دیگر این است که ناسازگاری و دوگانگی در اجزای سخنان یک فرد سستی استدلال او را نشان می‌دهد. جوادی آملی هم خواسته است فخررازی را به ملتزم نبودن به لوازم سخن خود اخذ کند. ازهمین رو یادآور می‌شود که اگر چنین استدلالی در حق علی (ع) پذیرفتنی باشد، در حق ابوبکر نیز که فخررازی محتمل می‌داند آیه درباره او نازل شده باشد پذیرفتنی خواهد بود.

۲-۳) فعل کثیر مُبْطِلِ نماز

فخررازی می‌گوید پرداخت صدقه و اشاره با انگشت در حال نماز به اصطلاح فقهاء فعل کثیر است که نماز را باطل می‌کند و علی (ع) از این کار حرام به دور است (فخررازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۲/۳۸۶). جوادی آملی از این اشکال سه پاسخ می‌دهد (بنگرید به: جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۱/۱۲). وی می‌گوید اولاً، این سخن فخررازی نیز نادرست است؛ زیرا این کار فعل کثیر نیست تا نماز را باطل کند؛ چنان که فخررازی خود نیز همین دیدگاه را از قول برخی فقیهان عامه نیز نقل می‌کند که به دلالت این آیه، صدقه دادن در رکوع فعل قلیل دانسته، و کارهایی مشابه آن را هم در نماز روا انگاشته‌اند (برای نقل این آراء در *تفسیر کبیر*، بنگرید به: فخررازی، *مفاتیح الغیب*، ۱۲/۳۸۷).

جوادی آملی می‌افزاید: اگر چنین عملی فعل کثیر باشد و مبطل نماز فرقی نخواهد بود که درباره علی (ع) نازل شده باشد یا خلیفه اول یا عموم مؤمنان. هم‌چنین اگر قرار باشد چنین افعالی مبطل نماز انگاشته شوند باید عمل پیامبر (ص) نیز که کودکان را حین نماز بر دوش می‌گرفت و موقع سجده و رکوع با خود حمل می‌کرد یا عمل عمر بن خطاب که در حال نماز درباره امر جزیه گرفتن از کفار می‌اندیشید (برای این موارد، بنگرید به: ابن‌ابی‌شیبیه، *المصنف*،

۱۸۶ / ۲) همه از قبیل فعل کثیر و منافی حضور قلب در نماز تلقی شوند (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۲ / ۲۳). وی به این نیز توجه نشان می‌دهد که خدا هیچ گاه حرام مبطل نماز را نمی‌ستاید (همان، ۱۳۱ / ۲۳).

گفتنی است فخررازی چون بخشیدن انگشتر در حال رکوع را فعل کثیر و مبطل نماز می‌پندارد ناچار شده است که آیه را درباره روی‌دادی غیر از نماز بینگارد و از همین رو مثلاً «راکعون» را نه به معنای رکوع فقهی در نماز، بل که به معنای لغوی یعنی خاضعان می‌گیرد (فخررازی، مفاتیح‌الغیب، ۳۸۲ / ۱۲). جوادی آملی به این تقریر نیز اشکال وارد می‌کند:

اولاً، فخررازی در استدلال به عمومیت آیه گفته بود که طبق برخی نقل‌ها، هنگام نزول آیه گروهی در حال نماز، دسته‌ای مشغول پرداخت زکات و گروهی در حال رکوع و... بودند؛ ولی در اینجا برای این‌که از تطبیق آیه بر علی (ع) خودداری کند، راکعون را به معنای خاضعون دانست. ثانیاً، او در جمله «وَهُمْ رَاكِعُونَ» حال و ظاهراً جمله نیز جمله حالیه است؛ یعنی در حال رکوع زکات می‌پردازند (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۲ / ۲۳).

۳-۳) ناسازگاری سبب‌نزول با دانسته‌های تاریخی

فخررازی می‌گوید اگر این آیه در شأن علی (ع) نازل شده باشد مفهومش این است که علی (ع) در نماز حضور قلب نداشته، و با شنیدن صدای فقیر دستش را سوی او دراز کرده و انگشترش را صدقه داده است. وی می‌افزاید این با آنچه درباره استغراق علی (ع) در نماز می‌دانیم سازگار نیست (فخررازی، مفاتیح‌الغیب، ۳۸۶ / ۱۲).

جوادی آملی در نقد فخررازی بیان می‌کند:

فخررازی غافل است که مردان الهی تنها به خدا، مظاهر و خواسته‌های او می‌اندیشند و به امور غیرخدایی توجه ندارند. انسان کاملی همانند علی (ع) در نماز صدای فقیری که فرستاده الهی است — «إِنَّ الْمَسْكِينَ رَسُولَ اللَّهِ» (تهج البلاغه، حکمت ۳۰۴) — را می‌شنود، چون توجه به درخواست او و رفع نیاز وی نوعی عبادت است؛ اما درد تیر پا که امری نفسانی است را حس نمی‌کند؛ زیرا بر اثر ریاضت نفس و تقوا — «إِنَّمَا هِيَ نَفْسِي أَرُوضُهَا بِالتَّقْوَى» (تهج البلاغه، نامه ۴۵) — در مرحله‌ای است که تمام قوای نفسانی را در اختیار دارد و هرجا بخواهد آن‌ها را ضبط می‌کند و در نماز نیز قلبش چنین است. خلاصه آن‌که توجه به درد بدن با

حضور قلب منافی است؛ ولی توجه به پیام آشنای مسکین منافی آن نیست (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۳/۲۳).

این‌گونه، جوادی آملی یک نوع توسعه معنایی برای عبادت قائل می‌شود. فخررازی در ادامه می‌آورد:

اگر این آیه درباره ولایت علی (ع) نازل شده، و ولایت در آن نیز به معنای امامت و سرپرستی است، چرا علی (ع) که به تفسیر قرآن کریم از دیگران آشناتر بود برای اثبات ولایت خود به این آیه استدلال نکرد؟ (فخررازی، مفاتیح الغیب، ۱۲/۳۸۵). وی در ادامه به اشکالی مُقدَّر نیز جواب می‌دهد: شیعیان نمی‌توانند بگویند علی (ع) تقیه می‌کرد؛ چون خودشان بیان می‌کنند که علی (ع) روز شورا — هنگام انتخاب خلیفه بعد از عمر — به اخبار دیگر از جمله حدیث غدیر و مباحله استناد کرده است (فخررازی، مفاتیح الغیب، ۱۲/۳۸۵).

جوادی آملی در پاسخ این سخن فخررازی می‌گوید اولاً، آیه به صراحت از علی (ع) نامی نبرده است؛ بل که ولایت علی (ع) به کمک شأن نزول خبری منقول از افراد محدود حاضر در مسجد هنگام صدقه دادن اثبات می‌شود. از این رو استدلال به آیه برای علی (ع) مشکل بود و دیگران چنین سخنی را به سادگی پذیرا نمی‌شدند. ثانیاً، علی (ع) به حدیث غدیر که برای تبیین ولایت بود و هزاران نفر نیز راوی آن بودند استدلال کرد؛ ولی نپذیرفتند. پس اگر به آیه مورد بحث نیز استدلال می‌کرد، پذیرفته نمی‌شد.

وی می‌افزاید که البته در کتب روایی امامیه آمده است که علی (ع) در شورا به این آیه نیز استدلال کرد و فرمود: آیا میان شما کسی هست که در حال رکوع صدقه داده باشد؟ (برای روایت، بنگرید به: طوسی، الامالی، ۵۴۹). نیز، می‌افزاید که علی (ع) خلیفه اول را به خدا قسم داد که آیا این آیه درباره او نازل شده است یا درباره علی (ع)؛ و ابوبکر هم در جواب علی (ع) گفت که این آیه در وصف علی (ع) نازل شده است (جوادی آملی، تسنیم، ۱۳۴/۲۳؛ نیز، برای این روایت، بنگرید به: ابن بابویه، الخصال، ۲/۵۴۹).

نتیجه

نتیجه مطالعه نقدهای جوادی آملی بر مفاتیح الغیب حاکی از آن است که وی در مقام نقد

می‌کوشد از نقاط مشترک طرفین در نقد برای پدید آوردن گفتگویی علمی بهره جوید. نیز، توجه هم‌زمان به جواب نقضی و حلی، توجه به اصل اولی در تفسیر، نقد آراء تفسیری بر پایه تفسیر قرآن با قرآن، توجه به قرائن، شأن نزول، ابعاد بلاغی متن، میزان قوت دلیل، صحت تطبیق قاعده، بازخوانی تفاوت معنای لغوی و اصطلاحی، کشف دوگانگی و ناسازگاری در سخن و توجه به لوازم سخن از دیگر شگردهای او در مقام نقد آراء فخررازی است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابراهیمی، ابراهیم و دیگران، «واکاوی تفسیری آیه ولایت از منظر فریقین»، پژوهشنامه امامیه، شماره ۵، تابستان ۱۳۹۶ش.
- ۳- ابن ابی شیبیه، عبدالله بن محمد، المصنف، به کوشش کمال یوسف حوت، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۰۹ق.
- ۴- ابن بابویه، محمد بن علی، النخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
- ۵- اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمه، تبریز، بنی هاشمی، ۱۳۸۱ق.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، قم، اسراء، ۱۳۹۰ش.
- ۷- حسکانی، عبید الله بن عبد الله، شواهد التنزیل، تهران، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
- ۸- دژآباد، حامد، «بررسی شبهه سیاق درباره آیه ولایت با تأکید بر دیدگاه فخررازی»، تحقیقات کلامی، سال دوم، شماره ۴، بهار ۱۳۹۳ش.
- ۹- طوسی، محمد بن حسن، التبیان، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، دار احیاء التراث، ۱۳۸۳ق/۱۹۶۴م.
- ۱۰- طوسی، محمد بن حسن، الامالی، قم، دارالثقافه، ۱۴۱۴ق.
- ۱۱- عیسی زاده، عیسی و عیسی زاده، نیک زاد، «نقد و بررسی اشکالات فخررازی به آیه ولایت با تأکید بر دیدگاه آیت الله محمدهادی معرفت»، مطالعات علوم قرآن، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۸ش.
- ۱۲- فاکر میدی، محمد و شریفی، صالحه، «نگاهی تطبیقی به جایگاه تفسیری در مجمع البیان و مفاتیح الغیب با محوریت آیه ولایت»، مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، شماره ۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ش.
- ۱۳- فخررازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۱۴- کلاتری، ابراهیم و عبدالله پور، محمدرضا، «بررسی تطبیقی آیه ولایت در تفاسیر فریقین»، مطالعات تفسیری، شماره ۲۶، تابستان ۱۳۹۵ش.
- ۱۵- نهج البلاغه، به کوشش صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*.
2. Al-Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Mafātīh al-Ghayb*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
3. DezhĀbād, Ḥāmed, "Examination of *Shubha al-Siyāq* about Āya al-Wilāya with Emphasis on al-Fakhr al-Rāzī's Viewpoint", *Theological Research*, year 2, no. 4, Spring 2013.
4. Ebrahimi, Ebrahim et al, "Interpretative Analysis of the Wilāya Verse from the Perspective of Shī'a and Sunnīs", *Imāmiyya Research Journal*, vol. 5, Summer 2016.
5. Fāker Meybodī, Moḥammad and Sharīfī, Šāleḥ, "A Comparative Look at the Position of Interpretation in *Majma' al-Bayān* and *Mafātīh al-Ghayb* with the Focus on Āya al-Wilāya", *Comparative Studies of Qur'an and Hadith*, no. 5, Fall and Winter 2014.
6. Ḥaskānī, 'Ubayd Allāh b. 'Abdullah, *Shawāhid al-Tanzil*, Tehran, Islamic Culture Revival Forum, 1411 AH.
7. Ibn Abī Shayba, 'Abdullāh b. Muḥammad, *Al-Muṣannaf*, ed. Kamāl Yūsuf Ḥut, Riyadh, Maktaba al-Rushd, 1409 AH.
8. Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī, *Al-Khiṣāl*, ed. 'Alī Akbar Ghaffārī, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1362 SAH.
9. Irbilī, 'Alī b. 'Īsa, *Kashf al-Ghumma*, Tabriz, Banī Hāshemī, 1381 AH.
10. 'ĪsāZāde, 'Īsā and 'ĪsāZāde, Nikzād, "Criticism and Review of al-Fakhr al-Rāzī's Problems with the Āya al-Wilāya with Emphasis on the View of Āyatollāh Moḥammad Hādī Ma'refat", *Studies of Quranic Sciences*, no. 2, Winter 2018.
11. Javādī Āmolī, 'Abdullāh, *Tasnīm*, Qom, Isrā', 1390 SAH.
12. Kalāntarī, Ebrāhīm and 'AbdullahPūr, Moḥammad Reḍā, "A Comparative Study of Āya al-Wilāya in the Interpretations of the Shiite and Sunnī Muslims", *Tafsir Studies*, no. 26, Summer 2015.
13. *Nahj al-Balāgha*, ed. Šubḥī al-Šālīḥ, Qom, Hijra, 1414 AH.
14. Ṭūsi, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Amālī*, Qom, Dār al-Thiqāfa, 1414 AH.
15. Ṭūsi, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qašīr 'Amilī, Najaf, Dār Ihyā' al-Turāth, 1964.



Semmiannual Journal of
Critical Studies on the Quranic Exegesis
vol. 6, 3 (2): winter 2023.



Licensee: University of Holy Quran Sciences and Education

Responsible manager: Mohsen Deymekar Garrab

Editor: Mahdi Ebrahimi

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

Editor of English Abstracts of Articles and Latin sources: Seyedeh Farnaz Ettehad

Executive Director: Seyyed Hassan Musavi

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.