



- «ماهیت ملانکه در المثار و جواهر التفسیر: بازخوانی نقدهای احمد خلیلی بر محمد عبده»، بتول باقری، حسین خوشدل مفرد و محمد ناصحی، ص ۳۸۱-۳۸۱.
- «مبانی تفسیری تفهیم القرآن»، مراد اسماعیلی، محسن نورانی و محمد تقی‌زاده طبری، ص ۶۴-۳۹.
- «تفسیر علمی به مثابه نقد سنت تفسیری: قصص انبیاء در خوانش بهبودی و طباطبایی»، بتول علامت‌ساز، احمد زارع زردینی، کمال صحرانی اردکانی و سیدمحمد موسوی بغرونی، ص ۹۶-۶۵.
- «جستاری معناشناختی در علم بودن اسم الرحمن»، محمدعلی خوانین‌زاده، ص ۱۳۸-۹۷.
- «کیفیت تسبیح موجودات در قرآن: نقد آراء مفسران با روی‌کرد معناشناسی تاریخی»، محمد مهدی فرهی و محمدحسین اخوان طیبسی، ص ۱۶۶-۱۳۹.
- «تفسیر به رأی از دیدگاه طباطبایی و ذهبی»، ابوالفضل صادقی، ص ۱۹۲-۱۶۷.
- «دریافت‌های علمی طنطاوی و شریعتی: مقایسه‌ای آسیب‌شناسانه»، حسن خرقانی و سیده‌جمیله هاشم‌نیا، ص ۲۱۸-۱۹۳.
- «شاخسگاه اختلاف‌خوانش مفسران در تفسیر عبارت کن‌فیکون»، معصومه حامدی تازه‌کند، هادی وکیلی و مزگان سرشار، ص ۲۵۲-۲۱۹.
- «جایگاه اجتهاد در تفسیر روانی الدر المنثور»، مهدی آذری‌فرد و مصطفی عباسی‌مقدم، ص ۲۶۸-۲۵۳.
- «شاخص‌های نور از دیدگاه غزالی: تفسیر آیه نور»، فاطمه محمدی رحیمی، مهرداد عباسی و شادی نفیسی، ص ۲۹۰-۲۶۹.
- «روی‌کرد زمخشری به فقه‌اللغة: مقایسه تفسیر کشف با دو تألیف معاصرش»، مریم نساج، ص ۳۱۲-۲۹۱.
- «امکان سازگاری اصلاح و ظلم در یک جامعه: تحلیل دیدگاه مفسران درباره آیه ۱۱۷ سوره هود»، محمدابراهیم روشن‌ضمیر و علی‌اکبر حبیبی‌مهر، ص ۳۳۸-۳۱۳.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه علمی
پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری
شماره پیاپی هشتم، سال چهارم، شماره دوم
زمستان ۱۴۰۲ش



صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

مدیر مسئول: محسن دیمه‌کار گراب

سر دبیر: 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، نبش 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: ۲۷۸۳-۵۲۹۴

شاپای الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۳۰۸

بها: ۴۰۰٬۰۰۰ ریال.

هیأت تحریریه

مهدی ابراهیمی، استاد گروه معارف، دانشگاه علوم پزشکی مشهد.
مرتضی ابروانی نجفی، استاد دانشگاه فردوسی مشهد.
علی اکبر بابایی، استاد گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه قم.
حامد خانی (فرهنگ مهروش)، 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، سیدمحمود طیب‌حسینی، محمد عترت‌دوست، محسن دیمه‌کار گزّاب، زهرا محققیان، مجید معارف، فرهنگ مهروش، 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 پژوهش نامه 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 با زمینه تعامل آراء متفکران کهن مسلمان با علوم مختلف.

الف) محورهای موضوعی نشر مقالات

برای تحقق رسالت فوق، هیأت تحریریه پژوهش نامه نقد آراء تفسیری از نشر مقالاتی با محورهای زیر استقبال می‌کنند:

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 فایل 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 تک‌تک مؤلفان، به همراه شماره تلفن و نشانی مکاتبات پستی نویسنده مسئول.

(۳) مقاله به ترتیب مُشتمل 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 شهر مؤلف، نام شهر اثر، جلد و صفحه مورد نظر را مطابق این الگو بیان می‌کند: (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۳۵). اسم شهر 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*^۱، 154/ II؛ شاخت، «مالک بن انس»^۲، 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 بگوید. 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 آشهر 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 مُصحح 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 به‌ترتیب الفبایی پشت سر هم قرار می‌گیرند. برای نمونه:

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

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

نام آشهر مؤلفان و کتاب‌ها را باید بر اساس شیوه یادکرد مؤلف در اغلب آثار یا مراجعه به‌کتاب‌آعلام و دائرةالمعارف‌ها بازشناخت و لزوماً عنوان پشت جلد اثر صحیح نیست. مثلاً، نام اشهر محمدحسن نجفی، «صاحب‌جواهر» است، یا گرچه مؤلف کتاب *فقیه من لا یحضره الفقیه* در سده‌های متأخر به‌نام «شیخ صدوق» نیز شناخته می‌شود، نام آشهر وی و ضبط آثاری همچون *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* «ابن بابویه»، و نام اشهر خود کتاب *من لا یحضره الفقیه* است. اگر مؤلفی به‌چند نام شناخته می‌شد، نامی را برمی‌گزینیم که با بی‌طرفی علمی سازگارتر باشد. شماری از نام‌های پذیرفتنی در شیوه‌نامه ضمیمه مجله (موجود در صفحه 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 پژوهش نامه 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 فلودیگرامی نمایش داده شده است. نیز، شیوه‌نامه تفصیلی نگارش مقاله، نمونه مقاله صفحه‌آرایی شده طبق شیوه‌نامه، فونت‌های لازم برای حروف‌چینی و صفحه‌آرایی، و توضیحات تکمیلی فراوان دیگر در وب‌گاه مجله^۱ دست‌یافتنی است.

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

فهرست مقالات

- ماهیت ملائکه در المنار و جواهرالتفسیر... / بتول باقری و همکاران ۱۱
- مبانی تفسیری تفهیم القرآن / مراد اسماعیلی و همکاران ۳۹
- تفسیر علمی به مثابه نقد سنت تفسیری... / بتول علامت‌ساز و همکاران ۶۵
- جستاری معناشناختی در علم بودن اسم الرحمن / محمدعلی خوانین‌زاده ۹۷
- کیفیت تسبیح موجودات در قرآن با رویکرد معناشناسی تاریخی / محمد مهدی فرهی و محمدحسین اخوان طیبی ۱۳۹
- تفسیر به رأی از دیدگاه طباطبایی و ذهبی / ابوالفضل صادقی ۱۶۷
- دریافت‌های علمی طنطاوی و شریعتی / حسن خرقانی و حمیله هاشم‌نیا ۱۹۳
- خاستگاه اختلاف خوانش مفسران در تفسیر عبارت کن‌فیکون / معصومه حامدی تازه‌کند و همکاران ۲۱۹
- جایگاه اجتهاد در تفسیر روایی الدرالمشور / مهدی آذری‌فرد و مصطفی عباسی مقدم ۲۵۳
- شاخص‌های نور از دیدگاه غزالی: تفسیر آیه نور / فاطمه محمدی رحیمی و همکاران ۲۶۹
- رویکرد زمخشری به فقه اللغه: مقایسه تفسیر کشاف با دو تألیف معاصرش / مریم نساج ۲۹۱
- امکان سازگاری اصلاح و ظلم در یک جامعه... / محمدابراهیم روشن‌ضمیر و علی‌اکبر حبیبی مهر ۳۱۳

Angelology in Discourse: Comparative Analysis of *Al-Manār* and *Jawābir al-Tafsīr*



Batool Baqeri 

PhD graduated of Quranic Sciences and Hadith, Kashan Branch,
Islamic Azad University, Kashan, Iran.

Hoseyn KhoshdelMofrad 

Assistant Professor, Department of Theology, Kashan Branch,
Islamic Azad University, Kashan, Iran
(Corresponding author: Hossein.khoshdel@iau.ac.ir).

Mohammad Nasehi 

Assistant Professor, Department of Theology, Kashan Branch,
Islamic Azad University, Kashan, Iran.

Abstract

This study delves into the critical analysis of angelic nature presented in *Jawābir al-Tafsīr* by Ahmad Khalīlī, juxtaposed against Muhammad ‘Abduh’s interpretations in *Tafsīr al-Manār*. Khalīlī, writing in the wake of ‘Abduh and within the intellectual milieu of Ibādīyya, not only eschews the influence of *al-Manār* but also endeavors to expose its interpretative inaccuracies through a critical lens. The discourse centers on Al-Khalīlī’s critique of ‘Abduh’s angelological perspectives, drawing upon both Ibādī and Sunni exegeses as benchmarks for authentic interpretation. While there is a consensus between the two scholars on the ethereal and radiant essence of angels, Al-Khalīlī systematically addresses and refutes ‘Abduh’s assertions, attributing them to the latter’s contemporary intellectual and ideological influences. ‘Abduh’s portrayal of angels as benign spirits, akin to covert natural forces fostering growth and motion, is challenged by Al-Khalīlī. He dismisses such notions as reductionist, materialistic, and incongruent with scriptural depictions. Al-Khalīlī posits that, unlike angels, natural forces are devoid of sentience, rendering ‘Abduh’s correlation with angels and Satan as exegetically tenuous. Ultimately, Al-Khalīlī advocates for a hermeneutic that honors the Quranic portrayal of angels and Satan, offering an interpretative framework free from predispositions.

Keywords: *Tafsīr al-Manār*, Muḥammad ‘Abduh, *Jawābir al-Tafsīr*, Al-Khalīlī, Angels, Ta’wīl, Angels.

Original Research


Received: 28/ 9/ 2023, accepted: 14/ 1/ 2024, and published: 14/ 1/ 2024, 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>>

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.187558

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



ماهیت ملائکه در المنار و جواهر التفسیر: بازخوانی نقدهای احمد خلیلی بر محمد عبده

بتول باقری ^{ID}

دانش جوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران.

حسین خوشدل مفرد ^{ID}

استادیار گروه معارف اسلامی، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران
(نویسنده مسئول: Hossein.khoshdel@iau.ac.ir).

محمد ناصحی ^{ID}

استادیار گروه معارف اسلامی، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران.

چکیده

محمد عبده از مؤلفان تفسیر المنار - از مهم‌ترین تفاسیر معاصر در جهان عرب - معتقد به ضرورت تأویل ماهیت ملائکه است. احمد خلیلی در جواهر التفسیر که پس از المنار و در فضای فکری اباضیه تألیف شده است، نه تنها در ارائه تأویلات از المنار تأثیر نپذیرفته، بل که ضمن نقل نقادانه آراء وی کوشیده است نادرستی تأویلاتش را نشان دهد. در این مطالعه بناست رویکرد انتقادی احمد خلیلی به آراء عبده درباره ماهیت ملائکه را بازگویم. خلیلی با تکیه بر آراء مفسران اباضی و اهل سنت و شاخصه‌های تفسیر صحیح از دید خود، آراء یادشده در المنار درباره ملائکه را نقل و نقد کرده است. برخی آراء این دو مفسر در باب غیبی و نورانی بودن ملائکه مشترک است؛ اما در مواردی خلیلی اشکالات عبده را بصورت منطقی و مستدل پاسخ داده و بسیاری از تفسیرها و تأویل‌های عبده را معلول فضای فکری و عقیدتی حیات او دانسته است. عبده ملائکه را ارواح لطیفی می‌داند که می‌توانند به صورت نیروهای نهفته در طبیعت، باعث رشد و حرکت جسم مادی شوند. خلیلی تأویل ملائکه به «نیروهای نهفته در طبیعت» از سوی عبده را صرفاً تفسیری مادی می‌داند که با ظاهر آیات مطابقت ندارد. او معتقد است قوای طبیعی، برخلاف ملائکه، فاقد قوه تعقل اند و تأویل عبده از ماهیت ملائکه و شیطان، در مقایسه با تأویل سایر آیات، بسیار دور از مدلولات قرآن است. از دید او هم چنین فتح باب تأویل درباره ملائکه و شیطان زمینه برخورد سلیقه‌ای با قرآن را برای مغرضان فراهم می‌کند.

کلیدواژه‌ها: اباضیه، احمد خلیلی، جواهر التفسیر، المنار، محمد عبده، تأویل، ملائکه.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۷/۶ش، پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴ش، نشر: ۱۴۰۲/۱۰/۲۴ش، صفحه ۱۱ تا ۴۰.

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>>

doi: 10.22034/naghdeara.2024.187558

درآمد

فرقهٔ اباضیه از خوارج منسوب به عبدالله بن اباض تمیمی و از کهن‌ترین فرقه‌های شکل‌گرفته در میان خوارج است. اندکی پس از مرگ یزید بن معاویه، در نتیجهٔ عواملی، در پیکرهٔ خوارج انشعاب‌هایی پدید آمد و گروهی هم پیرامون عبدالله بن اباض (درگذشتهٔ ۸۶ق) گرد آمدند. این‌ها نخست به قاعدین و بعدها به اباضیه مشهور شدند (اعوشت، *دراسات*...، ۱۹). گرایش مردم سرزمینِ عُمان به مذهب اباضیه باید از اوائل تشکیل فرقه و گسترش آن آغاز شده باشد؛ زیرا شاخهٔ مهمی از تیرهٔ اُزد، از سدهٔ ششم میلادی از داخل عربستان به عمان کوچ کردند و در آن‌جا سکونت گزیدند و با اجازهٔ شاهان ساسانی بر این منطقه تسلط یافتند (جلالی مقدم، «اباضیّه»، ۳۰۹).

اباضیّه نسبت به تفسیر قرآن اهتمامی نسبی داشته است. شاخص تفسیر اباضی در دورهٔ متقدم، تفسیری بزرگ از هود بن مُحکم هُواری (زنده در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ق)، عالم اباضی مغرب است که تا زمان حاضر برجای مانده است (پاکتچی، «تفسیر»، ۱۰۲). با این حال، پژوهش دربارهٔ اباضیه که تاکنون به حیات سیاسی و عقیدتی خود ادامه داده اند، بیشتر با محوریت شناخت باورهای اعتقادی و فقه اباضی صورت گرفته و کمتر به شناخت تفاسیرشان توجه شده است

جواهر التفسیر انوار من بیان التنزیل در فضای فکری و مذهبی فرقهٔ اباضیه نوشته شده است. بررسی منابع این تفسیر، نشان می‌دهد، که احمد خلیلی، بیشترین مراجعه را به تفسیر *المنار* در مقایسه با سایر منابع تفسیری داشته تاجایی که در چهار جلد *جواهر التفسیر*، قریب به صد مورد از آراء عبده را غالباً به تفصیل و گاهی به صورت اجمال ذکر کرده است. از آنجاکه عبده مفسری عقل‌گراست، خلیلی دربارهٔ آراء او به‌ویژه در تأویل قصص قرآن اندیشیده و آن‌ها را نقد کرده است. به نظر می‌رسد روش عبده در تفسیر اجتهادی قرآن و ارائهٔ تأویل از برخی آیات قرآن، خلیلی را به تأمل در اندیشه‌های عبده و نقد عالمانهٔ آن‌ها علاقه‌مند ساخته است. مؤلف *جواهر التفسیر*، تلاش کرده، در ارائهٔ تأویلات نادرست از المنار نه تنها تأثیر نپذیرد، بل که ضمن نقل آراء عبده، نقادانه کوشیده است تا نادرستی تأویل مؤلفان *المنار* را با دلیل و برهان اثبات کند. این مقاله درصدد پرداختن به رویکرد انتقادی احمد خلیلی به آراء عبده

درباره ماهیت ملائکه در المنار است.

طرح مسئله

شیخ محمد عبده (درگذشته ۱۳۲۳ق/ ۱۹۰۵م)، از شاگردان سیدجمال‌الدین اسدآبادی در الازهر بود که با ابراز شایستگی علمی و فکری، بعدها مفتی اعظم مصر و رئیس دانشگاه الازهر شد. او با آموزش‌های کارساز، افکار تقلیدی و سنتی را از اذهان استادان و دانشجویان الازهر زدود (غلامی و کسایبی، «الازهر»، ۶۷). عبده در کنار سیدجمال و پس از او، بزرگ‌ترین مصلح نهضت‌های اصلاحی در مصر و بل‌که عالم اسلام و از بزرگان احیای فکر دینی و تفکر تعقلی جهان عرب به شمار می‌آید؛ از این رو افکار وی را گاه تمجید و گاه نقد کرده‌اند.

المنار تفسیری جامع ولی ناتمام در ۱۲ جلد است که با تفسیر آیه ۵۳ سوره یوسف پایان می‌یابد. از ابتدای *قرآن* تا آیه ۱۲۶ سوره نساء به انشاء محمد عبده (درگذشته ۱۳۲۳ق) و املاء رشیدرضا (درگذشته ۱۳۵۴ق) است. پس از آن، رشیدرضا — شاگرد عبده — به پیروی از سبک استاد خود، آن را تا سوره یوسف ادامه داده است. او شنیده‌های خود از استادش را می‌نوشت و پس از مذاکراتی با استاد، آن مطالب را در مجله *المنار* منتشر می‌ساخت همین مطالب بعدها با عنوان تفسیر *المنار* به چاپ رسید (علوی‌مهر، *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، ۳۴۴). تفسیر *المنار* به سبب دربرداشتن دیدگاه‌های عبده و سامان‌یافتگی مباحث در آن، یکی از پرنفوذترین تفاسیر اهل سنت در طی صد سال اخیر بوده است. عبده در فعالیت‌های تفسیری خود کوشیده است تا با روش اجتهادی به تفسیر *قرآن* پردازد و از شیوه سنتی (روش نقلی و روایی) فاصله بگیرد این تلاش او را می‌توان در تفسیر *المنار* مشاهده کرد.

احمد خلیلی، بیش از صد مورد، آراء تفسیری مؤلفان *المنار* در حوزه‌های مختلف را در جواهر التفسیر خود آورده است. به زعم ما، استفاده فراوان خلیلی از تفسیر المنار، هرچند همراه نقد برخی از دیدگاه‌های عبده است، نشانه اثرپذیری جواهر التفسیر از المنار است.

شیوه تفسیری عبده در المنار، تفسیر جامع بین روایات صحیح ماثور و امور عقلی روشن است. در این روش احکام شریعت و سنن الهی درباره انسان و هستی و جنبه هدایتی بودن *قرآن* تبیین شده است (ایازی، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، ۶۶۹). تفسیر عقلانی دین، از دیگر روش‌های تفسیری المنار است. به باور روش‌شناسان، تفسیر المنار جولانگاه عقل است.

خاصه در مواردی که به آراء تفسیری عبده مربوط می‌شود؛ عبده در این باره می‌نویسد:

قرآن نه تنها به ما می‌آموزد که چه چیزی را می‌توانیم و باید درباره خدا بدانیم، بل که در اثبات آنچه می‌آموزد، دلیل و برهان می‌آورد و هیچ‌گاه از ما نمی‌خواهد گفته‌های آن را به صرف اینکه کلام خداست، بپذیریم. قرآن عقل را مخاطب قرار می‌دهد و فکر را به تلاش برمی‌انگیزد. قرآن نخستین کتاب مقدسی است که از زبان پیامبر خدا برادری و همبستگی عقل و دین را به شیوه‌ای آشکار و تأویل‌ناپذیر اعلام می‌کند. بدین سبب در ابتدای اسلام، جز آنان که عقل و دین سلیم و استوار نداشتند، همگی مسلمین پذیرفتند که برخی از امور دینی را تنها از راه عقل می‌توان دریافت» (رشیدرضا، المنار، ۱/ ۲۰-۲۱).

از این کلام عبده به روشنی استفاده می‌شود که مراد از عقل، عقل مصباحی و شیوه اجتهادی است، نه قرائن و مکتسبات عقلی (عقل برهانی). چراکه این دو متفاوتند. و نقد عبده، به شیوه پیشینیان است که اغلب روش نقل صرف (روایی محض) بود. و کمتر از روش اجتهادی بهره می‌گرفتند.

احمد خلیلی در جواهر التفسیر از آراء عبده بهره فراوان برده و صحت برخی از آراء تفسیری و کلامی المنار را پذیرفته است. به نظر ما تایید برخی آراء عبده، بیانگر اثر پذیری جواهر التفسیر از المنار است. با این همه، در مواردی که رأی عبده را نپذیرفته، با ادله نقلی و عقلی درصد نقد آن آراء برآمده است. وی در مواردی، برخی تأویل و تفسیرها در المنار را نتیجه مکاتب علمی و آموزشی عبده می‌داند. و صدور تأویل‌های نادرست از عبده که همواره پرچم‌دار دفاع از اسلام بوده را مایه تعجب خوانده است؛ زیرا عبده تربیت‌شده جمال‌الدین اسدآبادی، مؤسس مکتب اصلاحی‌گری است. در عصر عبده دو مکتب تفسیری قشریون و مادیون در صدر بودند. در آراء تفسیری قشریون ردپایی از خرافه و گمراهی و در نظرات مادیون میل به فرهنگ غرب، تفکر مادی‌گرایی و تهی‌بودن از معارف توحیدی دیده می‌شد. به همین سبب این گروه در تفسیر مسائل صعب مانند قصه آدم حقیقت را درک نمی‌کردند (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۹۱-۹۲). به باور معرفت، آزادی فکری عبده در فهم قرآن دلیل مخالفت او با رأی جمهور علمای اهل سنت و عمل کردن برخلاف مذهب اشعری و تبعیت او از مذهب معتزله (اهل رأی) در مسئله تأویل است (معرفت، التمهید ۲/ ۴۵۷). به نظر می‌رسد، قول خلیلی درباره اثر پذیری برخی آراء تأویلی عبده از گرایش‌ها و مکتب فکری و علمی، نیز ناظر

به آزادی تفکر او در تاویل باشد.

خلیلی ضمن نقادی آراء کلامی و تأویل‌های نادرست عبده، جانب احترام او را فروگذار نکرده و غالباً با عناوین «الاستاذ الامام» (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۲/ ۱۲۳، ۳/ ۹۳)، «الامام» (همان، ۲/ ۱۶۵) و «الاستاذ» (همان، ۲/ ۱۰۸) از عبده یاد کرده است. این نحو احترام خلیلی به عبده در عین نقد محققانه آراء او نشان از جایگاه رفیع تفسیر المنار و مؤلفان آن در میان اهل سنت دارد. خلیلی ضمن تأیید تأویل‌های صحیح عبده، با اشاره به شأن و مقام علمی او، نمی‌تواند شگفتی خود از تفسیر و تأویلات نابجای صاحب المنار را اظهار نکند. از این رو منعی در نقد اندیشه‌های تأویلی عبده نمی‌بیند (همان، ۳/ ۸۲). او می‌نویسد:

در تذکر دادن به مؤلفان *المنار* درباره آراء ناصواب آن‌ها و دوری‌شان از تفسیر صحیح آیات منعی نمی‌بینم؛ زیرا بخشی از کلام این افراد مقبول و برخی نادرست است. و تنها تمام سخن و قول معصوم صواب و عقلانی و به تفسیر نزدیک است (همان، ۳/ ۸۲).

در سخن از *جواهر التفسیر* و مؤلف آن هم نخست باید گفت احمد بن حمد خلیلی در سال ۱۳۶۱ق در زنگبار دیده به جهان گشود. جد اعلای وی «خلیل بن شاذان الخروسی» پیشوای اباضیه در نیمه سده پنجم قمری است. خلیلی در طول سال‌های ۴۴۵-۴۷۵ق حاکم عمان بود. و در حال حاضر فقیه و مفتی اعظم فرقه اباضیه شهر مسقط در کشور عمان است (باقری، «روش تفسیری احمد خلیلی...» / ۱۱۲). در اندیشه این مفسر اباضی، *قرآن جامع* همه نیازهای بشر و روشنگر حیات او تا روز قیامت است. و امروزه در سایه جامعیت و هدایتگری قرآن، مسلمانان، علاوه بر یافتن مسیر صحیح تعالی خود، می‌توانند با دوری از هرگونه اعوجاج و انحراف، مسیر تکامل خویش را طی کنند. خلیلی در جایگاه مفسر قرآن، ضمن تأکید بر حفظ روح و مضمون آیات *قرآن* در *جواهر التفسیر*، وجود تفاوت در حوزه تدوین (تفسیر) با حوزه تفسیر شفاهی و فی البداهه، را دلیل ملزم ندانستن خود به تدوین نص عبارات دروس تفسیری خویش خوانده است (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۱/ ۱۶-۱۷).

جواهر التفسیر: انوار من بیان التنزیل در چهار جلد، مشتمل بر تفسیر سوره حمد و آیات اول تا نودوششم سوره بقره و آیه هفتم سوره آل عمران، به رشته تحریر درآمده است. بخش زیادی از جلد نخست این تفسیر به بیان مسائل کلی علوم *قرآن* اختصاص یافته است. این اثر

تفسیری، مجموع دروس تفسیر شفاهی احمد خلیلی برای دانشجویان رشته حقوق قضایی در دانشگاه قابوس، واقع در شهر مسقط است (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۱/ ۱۶-۱۷).

احمد خلیلی فقیه، مفسر، قرآن پژوه معاصر اباضیه در «جواهر التفسیر» درصدد ارائه تفسیری روشمند از آیات قرآن با رویکرد اجتماعی و عقلی به روش تفسیر قرآن به قرآن است. او برای ارائه تفسیری روشمند و صحیح تفاسیر معتبری همچون «کشاف زمخشری، المنار، مفاتیح الغیب فخر رازی، التحریر و التنویر ابن عاشور و هیمیان الزاد اطفیش» را مطالعه کرده و پس از نقل برخی اقوال این مفسران، به بیان آراء تفسیری خود پرداخته است. استفاده خلیلی از آراء تفسیری علمای قدیم و جدید و ارزیابی ادله آنها، از تأمل و تسلط علمی او بر منابع تفسیری پیشینیان و مطالعه آراء آنها قبل از بیان آراء تفسیری خود حکایت می‌کند. و این امر از محسنات جواهر التفسیر به شمار می‌آید. خلیلی در روش تفسیری خود، پس از ذکر آیه، به بیان اقوال مفسران ذیل آیه مورد نظر پرداخته و سپس در مواردی که ادله آن رأی به شرع، مقاصد و مصالح شریعت نزدیکتر باشد، آن نظریه را اتخاذ و تأیید می‌کند. در موارد بسیاری نیز برخی آراء را به بوته نقد می‌کشاند (باقری، «روش تفسیری احمد خلیلی...»، ۱۱۴). خلیلی ذیل تفسیر آیات صرفاً به ذکر آراء مفسران متقدم یا متأخر بسنده نمی‌کند؛ بل که در موارد متعدد با عبارات مختلفی چون «اصحابنا» یا «لدینا» رأی اباضیه را نقل می‌کند (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۱/ ۲۳۰، ۳/ ۶۷، ۲۴۲). در پژوهش حاضر، نقدهای احمد خلیلی در جواهر التفسیر بر آراء المنار در عرصه تفسیر و تأویل ماهیت ملائکه را بررسی می‌کنیم. پیش از ورود به بحث، مناسبتر آن است که رأی عبده را درباره آیات بررسی شده بیان کنیم.

۱. آراء تفسیری عبده و نقد آن توسط خلیلی

محمد عبده در تفسیر آیه «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره/ ۳۰) درباره ملائکه قائل به تأویل و صعب الوصول بودن علم و آگاهی در خصوص شناخت جوهر و ذات ملائکه است.

۱-۱) تأویل ماهیت ملائکه

او در بیان تأویل ماهیت ملائکه، آنان را مخلوقاتی از عالم غیب می‌داند و از بحث درباره حقیقت آنها می‌پرهیزد (رشید رضا، *المنار*، ۱/ ۲۶۷-۲۶۵؛ ۲/ ۱۱۳). هم‌چنین در بحث از

ملائکه نیز احتمال می‌دهد که قرآن پاره‌ای از امور ناشناخته را برای بشر در قالب برخی عبارات و نظریه‌های مانوس ادا می‌کند تا موجب نگرانی شنوندگان نشود (همان، ۱/ ۲۷۳). به باور او خدا در قرآن، پرس‌وجو درباره ذات و صفات ملائک و چگونگی اعمالشان را به بشر اجازه نداده است (همان، ۳/ ۱۴۴). از این رو تنها وحی (همان، ۱/ ۲۵۹) و نص قطعی از معصوم (همان، ۱/ ۲۶۵) می‌تواند مستند ما برای تفسیر داستان خلقت و گفت‌وگوی ملائکه با خدا باشد. او معتقد است که ما نیز در بحث از آن‌ها به همان مقداری که خدا ما را آگاه ساخته است باید بسنده کنیم و بر آن چیزی نیفزاییم (همان، ۱/ ۲۷۶-۲۶۶؛ خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۷۲). ظاهراً مقتضای رأی عبده آن است که فرد مسلمان مکلف به شناخت حقیقت فرشتگان ملائکه نیست؛ زیرا خدا درباره ملائک و تدبیر امور عالم توسط آن‌ها سخن گفته است و ما باید به آن سخنان ایمان آوریم.

خلیلی به صراحت تأویل‌های عبده از ملائکه را نادرست خوانده و می‌نویسد:

و إذا استقرینا نصوص الكتاب و السنه نجد أن هذا التفسیر الذی قاله الامام و اعتمده صاحب المنار لیس من الصحه فی شیء بل هو بعید من الصحه (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۸۳).

بررسی آیات قرآن و سنت، نادرستی تأویل عبده را اثبات می‌کند. خلیلی تأویل نادرست را نقطه مشترک عبده با قشریون و مادیون عصر خویش دانسته و از عبده انتظار دارد به جای همسوسدن با تفکر نادرست آن مکاتب، با ارائه تأویل صحیحی از آیات الهی، در مقام مبارزه علمی با آنان برآید. مویده این سخن، عقیده سید قطب به عقل‌گرایی افراطی عبده است.

به باور سید قطب جمود فکری مسلمانان از یک سو و عقل‌گرایی اروپا از سوی دیگر، عبده را دچار افراط‌گرایی در عقل ساخته تا جایی که عقل را در برابر وحی قرارداد است. سخنان سید قطب در این جهت که عبده، اهتمام زیادی به عقل داشته جای انکار ندارد؛ اما این که عقل را در برابر وحی شمرده باشد، درست به نظر نمی‌آید (یاریان کویانی و دیگران، «درآمدی بر روش و گرایش تفسیری شیخ محمد عبده»، ۸۷). عقل‌گرایی عبده از منظر سید قطب، تفسیر علمی (تجربی) از قرآن است و تأثر او در برابر فرضیات علمی و انکار برخی از حقائق و حیانی است که در ادبیات نواندیشان دینی رایج است.

نمونه‌ای از رویکرد تفسیری متمایز خلیلی را می‌توان در نقد او بر تفسیر عبده در آیه «وَإِذْ

قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ...» (بقره/ ۳۴) مشاهده کرد. چرا که ماهیت عقلگروی مورد نظر عبده بیش از آنکه ریشه در عقل فلسفی داشته باشد، ریشه در تجربه گرایی دارد. تأویل «ملائکه» بر «قوای روحی و نباتی» که خدا در عالم هستی دمیده قوام دهنده نظام عالم است (رشیدرضا، المنار، ۱/ ۲۶۶-۲۷۰). شواهدی از این نگرش تشبیهی و حس گرایانه عبده است. همچنین نگرش تمثیل انگارانه عبده نسبت به واقعیات فراطبیعی، سبب شده او قائل به تمثیل محض سجده ملائکه باشد. برخلاف رأی عبده، خلیلی با استناد به سبک تمثیلات قرآن، صرف حمل قصص قرآن بر تمثیل را نادرست خوانده و معتقد است، تمثیل در قرآن شیوه‌های خاص خود را دارد. بنابراین داستان خلقت انسان و سجده ملائکه متناسب با اسلوب تمثیل‌های قرآنی نیست. خلیلی پس از تقریر کامل آراء عبده در زمینه ناممکن بودن شناخت ماهیت ملائکه، رأی او درباره تمثیلی بودن آن را نپذیرفته و تأویل عبده را دور از ذهن خوانده است.

این مفسر اباضی، قائل به غیرتمثیلی بودن «قصه ملائکه» است. به باور او، هدف عبده از تمثیلی دانستن قصه ملائکه، ایجاد آمادگی برای بیان آراء تأویلی پیرامون آنهاست؛ اما تأویل عبده درباره ملائکه، افزون بر اینکه از مفهوم اصلی آیه «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى» (بقره/ ۳۴) بسیار دور است، با آراء اکثریت علماء مخالفت دارد (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۷۲).

فضای حاکم بر مسائل علمی، عقلی و فکری دوران حیات یک مفسر در اتخاذ شیوه و گرایش تفسیری او تأثیر بسزایی دارد. از اینرو خلیلی وجود دو مکتب قشریون و مادیون و رواج تئوری «تکامل داروین» از یکسو و تأثیر پذیری عبده از آن‌ها در رویکرد عقلانی تفسیر آیات از سوی دیگر را دستمایه صدور تأویل‌های نادرست عبده تلقی کرده است. او می‌نویسد:

این‌گونه تأویل‌ها زمینه «تفسیر به رأی» توسط مغرضان را فراهم می‌آورد در نتیجه، صاحبان این مکاتب، از حقیقت مسائل مبهم قرآن، مثل قصه خلقت آدم درک صحیحی نداشتند. از اینرو صدور تأویل‌های نادرست از عبده، متأثر از مکاتب قشریون و مادی گرایان، باعث شگفتی است (همان، ۳/ ۹۱-۹۲).

به‌ویژه که تفسیر قشری، آمیخته با خرافه و اوهام بود و قشریون امثال اهل حدیث و حشویه، از هر گونه اندیشه و تحلیل عقلی اجتناب می‌کردند. و مکتب ماده‌گرایان ضمن متأثر شدن از

فرضیات علمی، بهره ای از معارف توحیدی نداشته و نوعی اعجاز زدایی از قرآن به شمار می‌رود.

احمد خلیلی ذیل آیه «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ...» (بقره/ ۳۴) با عنوان «التأویل البعید المتکلف لمعنی الملائکه» به طرح مسائلی درباره ماهیت ملائکه پرداخته است. او ابتدا با بیان مبسوط آراء عبده درباره ملائکه، به اذعان خود، گاه بر اصل رأی عبده و گاهی بر مضمون آن اشکال کرده است و در نهایت با استناد به دلایل قرآنی و اجماع امت مسلمان طی نسل‌های متمادی، ماهیت ملائکه را آشکار کرده است (خلیلی، جواهر التفسیر، ۷۲/۳). این مفسر در پایان، به آسیب‌شناسی روش تأویلی عبده پرداخته و احتراز عبده از قبول فرضیه تکامل داروین و احیاناً بهره بردن از آن در تفسیر را دور از ذهن ندانسته است. او می‌گوید:

بعید نیست انگیزه احتمالی عبده از تأویل ملاءهت ملائکه مراقبت و احتراز او از تفسیر قصه آدم (ع) بر اساس فرضیات علمی، هم‌چون نظریه تکامل داروین باشد. از این رو برای مقابله و مخالفت با نظریه تکامل به تأویل ناسازگار با حقیقت قصه آدم و ماهیت ملائکه در قرآن روی آورده است (خلیلی، جواهر التفسیر، ۹۳/۳).

این‌گونه، از دید خلیلی تأویل غلط عبده به‌خاطر تأثر از فرضیات علمی تجربی و روش افراط و تفکر مادی‌گرایانه او است.

احمد خلیلی در مقام مفسری قرآن شناس، سرسختانه نظریه تکامل داروین را در تضاد با آموزه‌های قرآن می‌داند. او از داروین با عبارت «دجال یهودی» تعبیر کرده و قسم به جان خویش می‌خورد که چون حقانیت و الهی بودن قرآن بر دشمنان و مخالفان آن اثبات شده است، پس تلاش برای مقایسه نظریه داروین با حقایق قرآن کریم به‌مثابه کوششی بی‌فایده برای مقایسه نور و تاریکی، جهل و علم و راست و دروغ است. بویژه که پیشرفت بشر در علوم تجربی جدید، دستیابی او به ابزار اکتشافی و حفاری، اعتراف موافقان تئوری تکامل به پشتوانه علمی نداشتن آن و سرانجام محتمل نبودن صحت آن، ادله متقنی برای بطلان نظریه تکامل و تنافی آن با قرآن به شمار می‌رود (همان، ۹۳/۳).

۲-۱) جسم نبودن ملائکه

آیات قرآن، ملائکه را بخشی از امور غیبی نظام هستی خوانده و در آیه «وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ

بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ» (بقره/ ۱۷۷) ایمان به فرشتگان را بر انسان واجب نموده است. نیز در آیه « وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء/ ۱۳۶) ایمان به ملائکه را در ردیف ایمان به خدا و انبیا و کتب آسمانی قرار داده است.

به باور عبده غیبی بودن ملائکه ما را از شناخت ماهیت آنان منصرف می‌کند، پس باید به اخبار الهی درباره آنها ایمان آورد و آنها را پذیرفت. اینرو تنها محدودی از افراد موفق به شناخت ملائکه گردیده‌اند (رشیدرضا، المنار، ۱/ ۲۵۱؛ خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۷۲-۷۳). خلیلی درباره غیبی بودن ملائکه تردیدی ندارد؛ زیرا از یک سو، مبانی مورد اعتماد بشر در درک عالم شهود، برای فهم واقعیت عالم غیب کارآیی لازم را ندارد و از سوی دیگر آدمی به جز وحی و روایات پیامبر (ص) راهی برای اتصال به غیب ندارد؛ بنابراین دریافت‌های ما از قرآن و روایات ثابت‌شده پیامبر (ص) تنها مستندات فهم حقیقت و ماهیت ملائکه و شیطان است (همان، ۳/ ۸۳). بنابراین ما درباره نحوه خلقت و ماهیت ملائکه آگاهی کافی نداریم و باید به اخبار قرآن و پیامبر (ص) درباره آنان ایمان آوریم (همان، ۳/ ۸۵).

عبده قائل به جسمانی نبودن ملائکه است. او ملائکه را به الهام و شیاطین را به وسواس تأویل نموده است. به باور او روح انسان منشا الهام و وسوسه است و ملائکه و شیاطین نیز موجوداتی روحانی بوده، و با روح انسان در ارتباط هستند، بنابراین فاقد جسمانیت هستند (رشیدرضا، المنار، ۱/ ۲۶۷-۲۶۸).

طباطبایی نیز هم‌چون عبده فرشتگان را موجوداتی منزّه از جسمانیت می‌داند، اما بر خلاف او، آنها را الهام نمی‌پندارد. به تعبیر طباطبایی، ماده جسمانی در معرض زوال، فساد و تغییر است و کمال در ماده تدریجی است؛ اما ملائکه اینگونه نیستند (طباطبایی، المیزان، ۱۷/ ۱۴). قرآن درباره مبدأ آفرینش انسان از خاک و خلقت جن از آتش به صراحت سخن گفته؛ اما در باب منشأ خلقت ملائکه سکوت کرده است. با این وصف، برخی مفسران با استناد به روایاتی، ملائک را از جنس نور دانسته‌اند. این روایت امام صادق (ع) که فرموده‌اند «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ مِنَ النُّورِ» (شیخ مفید، الاختصاص، ۱۰۹) نیز می‌تواند موید خلقت ملائکه از نور باشد. حضرت علی (ع) نیز با عبارت «مِن مَلَائِكَةِ اسْكَنْتَهُمْ سَمَوَاتِكُمْ؛ لَمْ يَسْنَكُوا الْأَصْلَابَ، وَ لَمْ يَضْمَنُوا الْأَرْحَامَ، وَ لَمْ يَخْلُقُوا مِنْ مَاءٍ مَّهِينٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸) سکونت ملائک در آسمان‌ها و جای نگرفتن‌شان در اصلاّب پدران و

ارحام مادران را دلیل قوی بر تجرد فرشتگان خوانده است.

خلیلی با روایت «الْمَلَائِكَةُ مَخْلُوقُونَ مِنْ نُورٍ» و آیات «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف/ ۱۲) «وَالْجَنَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ» (حجر/ ۲۷) بر خلقت ملائکه از نور و آفرینش جن و ابلیس از آتش استدلال کرده است. او می‌نویسد: «ایجاد وجه اشتراک نور و نار در عالم ماده است؛ اما مقتضای این اشتراک، لازم و ملزوم بودن وجود نور و نار با یکدیگر نیست و از آنجاکه لازمه متوقف بودن ایجاد نور و نار بر جسم غیر لطیف، وجود آن جسم در عالم ماده است. پس آفرینش موجودات لطیف از نور و آتش در عالم غیر ماده امری علی حده است؛ زیرا خلقت نار و نور منطبق بر خصوصیات هریک از عوامل، متعلق قدرت الهی است (خلیلی، *جوهر التفسیر*، ۳/ ۸۵). با این بیان، باورمندی خلیلی به تجرد فرشتگان و خلق نورانی آنان فهم می‌شود.

بنابراین ملائکه از امور غیبی هستند که با حواس ظاهری درک نمی‌شوند و آگاهی از اوصاف و ماهیت و عرضه تصویر یقینی از آنان غیر ممکن است. قرآن نیز بر پیراستگی آنان از هرگونه پیوند مادی و تجردشان از صفات جسمانی دلالت دارد. به این ترتیب، مفسران غیر مادی بودن ملائکه را نتیجه آشکار آیات در این باره تلقی می‌کنند.

۳-۱) تأویل ملائکه به روح

دومین تأویل عبده از ملائکه و ابلیس، تأویل به قوای طبیعت است. او ملائکه را فارغ از اینکه قوای طبیعی یا ملائکه نامیده شوند، حقیقتی در باطن خلقت یا همان نیروهای طبیعی و باعث قوام نظام عالم طبیعت خوانده و انکار آن را غیر عقلانی می‌داند.

ملائکه به هرکدام از دو معنای مذکور نامیده شوند، معتقدان این اقوال، به ناتوانی در درک حقیقت آن‌ها اقرار می‌کنند. بنابراین، تفاوت اسامی دلیلی بر رد این تأویل نیست. به نظر عبده، استعمال تعبیر «روح و ملک» برای «قوای نهفته در طبیعت» و تمایل افراد به این تأویل از لحاظ دینی بلامانع است (رشیدرضا، *المنازل*، ۱/ ۲۶۸؛ خلیلی، *جوهر التفسیر*، ۳/ ۷۴). او در رد نقد مخالفان این تأویل می‌نویسد: «من نمی‌دانم آنان از واژه «روح یا ملک» چه چیزی اراده می‌کنند و از واژه «قوه» چه می‌فهمند. آیا روح، همین نیست که با عقل، حس، وجدان، اراده و عمل در انسان جلوه می‌کند و با گرفتن آن از انسان، حیات او از بین می‌رود؟ و مگر قوه

همان نیست که آثار وجودی از آن سرچشمه می‌گیرد؟ حال، آیا با قوه نامیدن روح به لحاظ ظهور اثر، و یا روح نامیدن قوه، به سبب ناپیدایی حقیقت آن، به دین ضربه زده‌ایم و از باورهای یقینی چیزی کاسته‌ایم؟» (رشیدرضا، المنار، ۱/ ۲۷۴؛ خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۷۸).

در بررسی آراء و عقاید عبده درباره وجود غیبی ملائکه و لزوم ایمان داشتن به آنان، وجوه اشتراک بسیاری با عقاید مفسران متقدم و متأخر به چشم می‌خورد. اما تأویل‌های او پیرامون ماهیت ملائکه، موجب شده تا خلیلی به‌گونه‌ای دیگر درباره این اندیشه‌های تأویلی او داوری کند. در نگاه خلیلی، تأویل عبده از ملائکه و شیطان، بسیار دور از مدلولات قرآن است و حتی شبیه اقوال مضحک حکیمان یونان و مسیحیان و نتیجه گرفتاری میان سنت و تجددگرایی است. بنابراین فتح باب تأویل درباره ماهیت ملائکه و شیطان زمینه برخورد سلیقه‌ای با قرآن را برای هواپرستان و مغرضان فراهم می‌کند و این امر سبب مخفی ماندن، جنبه هدایتی قرآن در میان انواع تأویل‌های منحرف زنادقه و اباطیل بدعت‌گذاران خواهد شد (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۱۳۴-۱۳۵). ماحصل کلام اینکه تأویل نیازمند دلیل است و سخن عبده بی دلیل است؛ زیرا با ابزار علم تجربی نتوانسته حقیقت فرشته را بفهمد، بنابراین برخلاف ظواهر آیات، تأویلی بدست داده که ملائک را منکر شده است. شاید مراد خلیلی از ابتلای عبده به تأویل انحرافی زنادقه و اباطیل بدعت‌گذاران، نتیجه مادی انگاری افراطی او درباره ملائک و شیطان است.

خلیلی به این مقدار از رویکرد انتقادی به تأویل‌های عبده بسنده نمی‌کند؛ بل که انتظار دارد، پیشینه علمی و دفاع همه جانبه عبده از اسلام، مانع صدور این نوع تأویل‌ها از سوی او می‌شد. از اینرو متعجب از صدور تأویل نادرست سوگند یاد می‌کند؛ با رواج این شیوه تأویلگری، مدلول و معنای خاص و قابل اعتمادی برای الفاظ عربی باقی نمی‌ماند؛ و باب تردید در معنای همه آیات گشوده خواهد شد (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۱۳۴-۱۳۵).

۴-۱) تأویل ملائکه به الهام و شیطان به وسوسه

در اندیشه عبده انسان همواره برای انجام عمل خیر یا ارتکاب باطل، دچار نوعی نزاع درونی می‌شود و در نهایت میان فعل و ترک خیر یا شر، عمل به یکی از آن‌ها را برمی‌گزیند؛ نیز الهام و وسوسه‌ی منسوب به ملائکه و شیطان خصوصیتی در روح انسان است (خلیلی، همان، ۱/ ۲۶۶-۲۶۷، ۲/ ۱۱۳). براین اساس با توجه به منشأ خیر بودن ملائکه و شر بودن شیطان برای

انسان از آنها به «الهام» و «وسوسه» تاویل کرده است. عبده به استناد آیات قرآن، ابلیس را در زمره ملائکه و درعین حال از جنیان می‌خواند. و جن نام دسته‌ای از فرشتگان است. پس دلیلی بر این مطلب نداریم که بین ملائکه و شیطان تفاوتی ذاتی و جوهری وجود داشته باشد. تفاوت آن‌ها، در مشخصات و وظایف است. یک گروه، موظف به الهام خیر است و دیگری به شر و وسوسه می‌کند؛ اما چیزی که در وجود ما نهاده شده است و ما آن را قدرت یا تفکر می‌نامیم، در واقع همان روح و معنایی است که ما به ذات و حقیقت آن دست نمی‌یابیم. بعید نیست که خدا همان روح را «ملک» نامیده باشد یا ملائکه را علت آن بداند یا نام دیگری بر آن اطلاق کند؛ بنابراین همان‌گونه که تسمیه آن وجود برای مردم ممنوع نیست. هرگونه نام نهادن از سوی خدا نیز بلامانع است (رشیدرضا، المنار، ۱/ ۲۶۸). عبده در اینجا توضیح بیشتری درباره خود روح نمی‌دهد و این ضعف اوست.

ملاصدرا نیز قائل به تأویل ملائکه به الهام و تأویل شیطان به وسوسه است. اما به زعم ما، ملاصدرا قائل به انکار فرشته و جن نیست، بل که به استناد آیه «الذی یوسوس فی صدور الناس» (ناس / ۵) آن را موجد الهام و وسوسه می‌داند. او می‌نویسد: «دو گونه خواطر در قلب انسان اثر گذاشته و ایجاد رغبت و رهبت می‌کند؛ خواطر محمود و داعی انسان به خیر که «الهام» است و خواطر مذموم و داعی انسان به شر که «وسواس» گفته می‌شود. علت و سبب خواطر محمود، «ملائکه» و علت و سبب خواطر مذموم، «شیطان» نامیده می‌شود» (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۵/ ۲۲۶).

رشیدرضا در مقام قیاس استادش عبده با غزالی برآمده و غزالی را در تأویل ملائکه به «الهام خیر» بر عبده مقدم می‌داند و تقسیم الهامات انسان به «الهام محمود» و «الهام مذموم» را ابتکار غزالی دانسته است (رشیدرضا، المنار، ۱/ ۲۶۸؛ خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۷۵-۷۶). اما خلیلی در مقام دفاع از غزالی، رأی او را صحیح‌تر دانسته است، و بر نادرستی سخن رشیدرضا تاکید می‌کند. این مفسر اباضی، با ذکر رأی غزالی در جواهر التفسیر، درصدد بیان تفاوت آراء رشیدرضا و غزالی برآمده تا بر نادرستی تأویل ملائکه به «الهام خیر» صحه بگذارد. برخلاف عبده، غزالی «الهامات خیر» را ملائکه و «الهامات شر» را شیطان تلقی نمی‌کند. بل که یکی از وظایف ملائکه، القای الهامات خیر به انسان به امر الهی است که با ادله قرآنی و روایی قابل اثبات است. براین اساس تعریف عبده و غزالی از ماهیت ملائکه و

تعیین مصداق برای الهام خیر و شر، دلیل تفاوت دیدگاه آنان است (خلیلی، همان، ۳/ ۷۶). جمع بندی؛ نقد خلیلی بر کلام رشید رضا صحیح است. اما توجیه رشیدرضا در یکسان دانستن رأی غزالی و عبده و تقدم غزالی بر عبده در این باره، خطا است؛ زیرا عبده الهام و وسوسه را همان ملائکه و شیطان دانسته اما غزالی الهام و وسوسه را ماموریت ملائکه و شیطان تلقی می‌کند. به نظر ما اختلاف نظر مفسران در باب اسامی آنان نتیجه ناتوانی در درک واقعیت ملائکه است.

۵-۱) تأویل ملائکه به قوای طبیعت

استفاده افراط‌گونه صاحب المنار از علوم طبیعی و عقل‌گرایی بیش از حد برای تفسیر امور غیبی از یکسو و باور او به ممنوعیت الهی انسان در تلاش برای فهم ماهیت و صفات (رشیدرضا، المنار، ۳/ ۲۵۱-۲۵۲). از سوی دیگر، سبب تأویل ملائکه به قوای طبیعت شده است. به دیگر عبارت، عبده کوشیده، با ارائه تفسیری مادی و درک پذیر برای عقول منکران ملائکه، آنان را به وجود این مخلوقات قانع کند. او بین ملائکه و ابلیس تفاوت ماهوی قائل نیست و می‌گوید: «آنچه در طبیعت وجود دارد و ما باطن آن را درک نمی‌کنیم، می‌تواند روح یا ملک باشد و دلیلی وجود ندارد که از قوای نهفته در طبیعت، به روح یا ملک تعبیر نشود (همان، ۱/ ۲۶۷-۲۶۸). به نظر او فرشتگان و شیاطین نیروهای فعال و موجود در عالم طبیعت‌اند که مسئول صلاح یا فساد حیاتند؛ اما اینکه آن‌ها مانند انسان، موجوداتی مستقل با اعضا و جوارح خاص باشند، صحیح نیست و برخلاف نظری است که اهل ظاهر از ظواهر آیات و احادیث می‌فهمند.

با تأمل در سخنان عبده درمی‌یابیم که او تعبیر روح و ملائکه به «قوا و نیروهای طبیعی» را جایز می‌داند؛ اما آن‌ها را مخلوقاتی مادی تلقی نکرده است. از سوی دیگر، به عقیده عبده، نمی‌توان به این تأویل از این نظر اشکال گرفت که امکان ندارد در کلام خدا، تمثیل و مجاز به کار رفته باشد یا برخی امور ناشناخته بشر با عباراتی مأنوس‌تر حکایت شده باشد. افزون بر آنکه به دلیل این تأویل‌ها نمی‌توان معتقدان به خدا و قرآن و پیامبر (ص) را محکوم به تکفیر کرد؛ براین اساس باید با معین کردن ضابطه برای کنایه و مجاز و تمثیل در کلام خدا، از اراده افراد در برداشت معنای نادرست از کلام الهی ممانعت گردد. پس موافقت با ظاهر آیات از

مهم‌ترین شاخص‌هایی است که می‌توان برای تأویل لحاظ کرد.

خلیلی نظریه عبده در باب امکان تفسیر ملائکه به «قوا و انرژی‌های نهفته در طبیعت» را نفی می‌کند. به باور او تأویل عبده از ماهیت ملائکه و شیطان، به دور از مدلولات قرآن است. توضیح اینکه تفسیر ملائکه به «قوای طبیعی» با آیات و روایات در این باره منافات دارد؛ زیرا تامل در آیات صفات ملائکه در قرآن و روایات پیامبر (ص)، بر ذوی العقول بودن و استقلال ذاتی ملائکه دلالت دارد. به عبارت دیگر متصف شدن فرشتگان در قرآن صفات «لَا يَسْبِقُونَهُ، يَعْمَلُونَ، بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَاخْلَافَهُمْ، لَا يَشْفَعُونَ، وَهُمْ مُشْفِقُونَ، مِنْهُمْ غِلَاطٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ، يَفْعَلُونَ، مَا يُؤْمَرُونَ» و نیز وجود آیات «جَاعِلُ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ» (فاطر / ۱)، «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ» (انبیاء / ۲۶-۲۹)، «وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ» (انعام / ۹۳)، «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (نجم / ۵-۱۳) و همچنین الفاظ «أُولَىٰ و عِبَاد» بر ذوی العقول بودن ملائکه و به تبع آن، استقلال ذاتی آنان دلالت می‌کند؛ زیرا این صفات نه برای نیروهای طبیعت و امور غیر عقلایی و حقایق معنوی، بل که تنها برای ذوی العقول استعمال می‌شود. همچنین، جمع آمدن وصف «عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ» در این آیات دلیل متقن انطباق نداشتن این اوصاف بر نیروهای طبیعت است. بدین ترتیب ذوی العقول نبودن نیروهای طبیعت، مانع از آن است که ملائکه نیروهای طبیعی خوانده شوند (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۳ / ۸۳-۸۴).

این مفسر اباضی با استناد به روایات «إِنَّمَا هُوَ جِبْرِيْلٌ لَمْ أَرَهُ عَلَىٰ صُورَتِهِ الَّتِي خُلِقَ عَلَيْهَا غَيْرَ هَاتَيْنِ الْمَرَّتَيْنِ» و نیز روایت «... أحياناً يَتَمَثَّلُ لِي الْمَلِكُ رَجُلًا فَيَكَلِّمُنِي فَأَعِي مَا يَقُولُ» (خلیلی، همان، ۳ / ۸۴). کیفیت رویارویی پیامبر (ص) با جبرئیل (ع)، و توصیف پیامبر (ص) از سیمای او را دلیل متقن نادرستی تأویل ملائکه به «نیروهای طبیعی» بر شمرده است؛ زیرا اگر ملائکه قوای طبیعی باشند، توصیف سیمای آن‌ها معنا ندارد. علاوه که این روایات ضمن دلالت بر استقلال ماهیتی ملائکه، این گونه تأویل را بر نمی‌تابد (همان، ۳ / ۸۴).

گرایش به رویکرد تربیتی قرآن، دلیل عقلی خلیلی در تأویل ملائکه به قوای طبیعت است. در اندیشه او هرگونه تأویل در معنای ملائکه و شیطان، جنبه هدایتی قرآن را در میان انواع تأویل‌ها و اباطیل انحرافی، پنهان می‌کند. خاصه که عبده کوشیده با تمسک به آراء علمای سلف و اصرار به تفسیر ظاهر آیات متشابهات، به اثبات تأویل درباره ملائک و شیطان بپردازد

(همان، ۳ / ۸۸)؛ از این رو فتح باب تأویل در این باره را می‌توان حاصل تلاش او در اختلاط خرافه‌های اروپایی با خرافات متصوفه به نام اسلام دانست (همان، ۳ / ۹۱). بدون تردید، تشبیه خدا به مخلوقات، اقرار به تناقض در قرآن، فراهم آمدن زمینه تفسیر به رأی، برخورد سلیقه‌ای مغرضان با قرآن و نهایتاً مغفول ماندن بُعد هدایتی قرآن در میان انواع تأویل‌های انحرافی، دوری تأویل عبده از مدلولات و ظاهر آیات و تأثیر تأویلات از اقوال بی پایه برخی نصارا یا فلاسفه یونان را می‌توان پیامدهای تفکر نادرست عبده به شمار آورد. در حالی که عقلا و نقلا، تناقض از ساحت قرآن به دور است و تأویل متشابهات مقتضای قرآینی است که بر معنای آیه از طریق مجاز یا حقیقت دلالت کند؛ زیرا هدف از تأویل، رفع هرگونه اتهام تناقض از قرآن است (همان، ۸۸).

أطفیئش - مفسر متقدم اباضی - قائل به آگاهی انسان از کیفیت خلقت تفاوت ملائک و انسان و اجنه است. او اعتقادگره‌ی از نصاری، در اینکه ملائکه، ارواح انسان‌های پاک و فاضل هستند، را در حکم شرک می‌خواند (اطفیش، همیان الزاد، ۱ / ۲۷۷)؛ زیرا از یکسو اجماع علمای مسلمان با رأی نصاری مخالف است. از دیگر سو، با ادله قطعی روایات خلقت ملائک از نور و نیز قرائن حشر ملائک، ثابت می‌کند، ملائکه ارواح مؤمنین نیستند (اطفیش، همیان الزاد، ۱ / ۲۷۷). بنابراین با فرض اینکه ملائکه ارواح انسان فاضل باشند، لازم می‌آید، آنان از بنی آدم باشند. در این صورت حشر انسانها در قیامت به سه حالت حشر با روح غیر دنیایی خود، حشر بدون روح و واقع نشدن حشر متصور است. اما این فرضیات شرک است و پیامدی جز انکار حشر و معاد نخواهد داشت؛ زیرا انسان با روح دنیایی خود با ندای «ای ارواح! به سوی اجساد خود بازگردید» در قیامت محشور می‌شود. بدین ترتیب فرضیه حشر بدون روح ناممکن است. پس اطلاع انسان از کیفیت خلقت تفاوت ملائک و انسان و اجنه علم ضروری است (اطفیش، همان‌جا؛ خلیلی، جواهر التفسیر، ۳ / ۹۰-۹۱). خلیلی با ذکر استدلال اطفیش، بر آن صحه گذاشته است و تفکرات ناشی از انگیزه روشنفکری دوران حیات مولفان المنار را منشأ صدور تأویل‌های نادرست آنان خوانده است (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳ / ۹۰-۹۱).

۲- تحلیل و نقد آراء خلیلی

با مطالعه آراء خلیلی نکات مبهمی در رویکرد انتقادی او به آراء تأویلی ملائکه، دیده

می‌شود که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۱-۲) استقلال ذاتی (وجودی) ملائکه

پیش‌تر گفتیم، در نگاه خلیلی، تأویل عبده از ملائکه به «نیروهای طبیعی» با روایات کیفیت رویارویی پیامبر اکرم (ص) با جبرئیل (ع) منافات دارد و این روایات، تأویل مذکور را برنمی‌تابد. این مفسر اباضی، «استقلال ذاتی ملائکه» را از جمله کارکردهای آیه «الملائکه باسطوا ایدیهم» (انعام/ ۹۳) و روایاتی هم‌چون «إِنَّمَا هُوَ جِبْرِيلُ لَمْ أَرَهُ عَلَى صُورَتِهِ الَّتِي خُلِقَ عَلَيْهَا غَيْرَ هَاتَيْنِ الْمَرَّتَيْنِ» تلقی کرده است. او می‌نویسد:

ففي هذه الاحاديث الثابتة الصحيحة حجة على استقلال ذوات الملائكة وعدم

كونهم قوى متلبسه (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۸۴).

نیز، در استدلال به آیه می‌گوید: «و هو يدل على استقلال ذواتهم كما قلت» (خلیلی، همان، ۳/ ۸۳)؛ یعنی این روایات بر استقلال ذاتی ملائکه و خروج آنها از تعریف بعنوان نیروهای پنهان طبیعت دلالت دارد.

فلاسفه نیز قائل به اختلاف رأی در باب ماهیت ملائکه هستند چرا که آنان عقول مجرد از ماده‌اند و فی‌نفسه هیچ استقلالی در خلقت ندارند و اطاعت آنان از خدا نیز بدون عصیان و تخلف است. ملاصدرا می‌گوید: «ملائکه موجوداتی قائم به نفس هستند که در یک تقسیم‌بندی کلی ممکن است متحیز یا غیرمتحیز باشند. در صورت تحیز، می‌توان گفت ملائک اجسام هوایی لطیفی هستند که قادرند به اشکال متفاوت درآیند و با فرض متحیز نبودن، آنان موجوداتی نورانی و قائم به نفس‌اند که از جسمیت و مادیت مبرا هستند (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱/ ۱۸۳).

أطفئش، نیز معتقد است که «ملائکه موجوداتی لطیف از جنس نور بوده و پیامبران نیز آنان را به صورت موجوداتی نورانی رؤیت می‌کنند. آنان فاقد خصوصیات موجود مادی هستند و می‌توانند به اشکال مختلف درآیند. حکما فرشتگان را جواهر مجرد و ارواح بدون جسد پنداشته‌اند که در ماهیت و حقیقت وجودی با انسان تفاوت دارند» (اطفیش، همیمان الزاد، ۱/ ۲۷۷). در اندیشه مجلسی نیز فرشتگان اجسام لطیف و نورانی‌اند. «آن‌ها رسولان الهی بر انبیا هستند که شب و روز خدا را تسبیح می‌کنند و خسته نمی‌شوند. آنچه خدا به آن‌ها امر می‌کند، انجام داده و نافرمانی نمی‌کنند» (مجلسی، بحار الانوار، ۲۰/ ۵۶).

به نظر می‌رسد استقلال ذاتی ملائکه نظریه احمد خلیلی باشد. از این رو تلاش کرده، ویژگی «عصمت ملائکه» در آیه «لَا يَعْصُونَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم/ ۶) را بر استقلال ذاتی ملائکه حمل کند. به باور او عصمت ملائکه اقتضا می‌کند آنان در فعل و قول و اراده تابع امر و نهی الهی باشند (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۳/ ۸۳). بنابراین، چه بسا صفت عصمت در ملائکه و استقلال آنان در افعال، نظریه استقلال ذاتی در کیفیت خلقت آنان را تقویت کند.

خلیلی در بحث مستوفایی می‌کوشد با ادله نقلی، «استقلال ذاتی» ملائک را اثبات کند و آنرا وجه ممیزه ملائکه از نیروهای نهفته در طبیعت برشمارد و این تعبیر را جایگزین تأویل نادرست عبده از ملائکه گرداند. او به روشنی توضیحی درباره مفهوم «استقلال ذاتی ملائکه» بیان نمی‌کند، اما تأمل بیشتر در قول او و تطبیق آن با آراء سایر مفسران، این احتمال که منظور او استقلال ذاتی ملائکه در کیفیت خلقت باشد را بیشتر به اذهان متبادر می‌کند. بدین معنا که ملائک و سایر نیروهای طبیعی، تفاوت ماهوی در آفرینش دارند.

۲-۲: تمثّل و تشکّل ارادی ملائکه

مسئله تمثّل در قرآن و فهم کیفیت تمثّل فرشته الهی تاثیر بسزایی در شناخت ماهیت ملائکه دارد. «تمثّل»، مصدر ثلاثی مزید از ماده «مثّل» به معنای مانند و شبیه و ذات یک چیز است. این واژه در معانی متعددی، مانند «به صورت و شکل دیگر درآمدن» استعمال شده است. راغب اصفهانی می‌نویسد: «مَثَلٌ كَذَا: تَصَوُّرٌ. قَالَ تَعَالَى: فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (راغب، *مفردات*، ۷۵۹). آیه مربوط به مریم (س) است. بنابراین تمثّل عبارت از شکل و صورت یافتن یک موجود به صورتی غیر از صورت واقعی خود، نزد یک موجود دیگر است.

خلیلی به قرینه روایات رویارویی پیامبر (ص) با فرشته وحی، «تشکل ارادی ملائکه» را استنباط کرده است. به نظر او روایت رؤیت جبرئیل بر تشکل اختیاری ملائکه و آیه «فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم/ ۱۷) به صراحت دلالت بر تمثّل ملائک دارد. و فایده این تمثّل تقویت قلب پیامبر (ص) است. او می‌گوید: «انه كان يرى جبرئيل في سائر الموارد في صورة اخرى لتقوى نفس النبي على ابصارها» (خلیلی، *جواهر التفسیر*، ۳/ ۸۵). جبرئیل برای تقویت قلب پیامبر (ص) در مواردی به صورت‌های دیگری بر ایشان تمثّل می‌یافت»

خلیلی درباره مفهوم تمثّل و تشکّل، تفاوت واژگان، کیفیت وقوع و ارادی یا غیراختیاری بودن تمثّل، توضیح روشنی نمی‌دهد، و این ضعف اوست. در اندیشه او تمثّل فرشته وحی به صورت انسان، برای پیامبر (ص) قابل رؤیت بوده است (خلیلی، همان، ۳/ ۸۵). به نظر می‌رسد، عقیده خلیلی به تمثّل فرشته، ناظر به انقلاب ماهیتی ملائکه است؛ اما این تئوری دارای ضعف است؛ زیرا اگر منظور از تمثّل فرشته وحی، تمثّل به صورت دحیه کلبی باشد، باید گفت این تفسیر از تمثّل فرشتگان که احیاناً برای اذهان عموم مردم تداعی می‌کند، دگرگونی ذات فرشته از صورت ملکوتی به صورت انسان در خارج است؛ یعنی گویی فرشته موجودی است که می‌تواند با حفظ هویت فرشته‌بودنش به اشکال خاصی در آید و تغییر شکل دهد. برای مثال، جبرئیل با حفظ عنوان و حقیقت فرشته، ذاتش تغییر کند و به صورت دحیه کلبی در آید (سلطانی بیرامی، «تمثّل فرشته در شکل انسان از دیدگاه علامه طباطبایی»، ۲۳). این دیدگاه قائل به انقلاب ماهیت ملکوتی فرشته به ماهیت جسمانی است. اگر مراد از ماهیت ملکوتی اشاره به عالمی فوق عالم ماده باشد، این سخن صحیح است. سیوطی می‌گوید معنای تمثّل جبرئیل به صورت دحیه کلبی، این است که خدا جبرئیل را بر اساس ذکر که به او می‌آموزد، قادر بر انتقال از صورتی به صورت دیگر می‌کند (روحی برندق و نجیبی، «چگونگی تمثّل فرشتگان»، ۱۵۱).

برداشت عامیانه از ظواهر آیات و روایات، اشکال دیگر نظریه انقلاب ماهیتی است؛ اما به هر حال اگر فرشتگان را حقیقتی غیرجسمانی بدانیم، در این صورت تمثّل به معنای تغییر ماهیت غیرمادی و تبدیل به ماهیتی جسمانی تلقی می‌شود. بدیهی است این معنی از تمثّل، انقلاب در ذات است که در محال بودن آن تردیدی نیست؛ زیرا دگرگونی ماهیت ملکوتی و غیر جسمانی فرشته به صورت ماهیت و شمایل انسانی به همان معنای انقلاب در ذات است؛ یعنی ذاتی به ذات و حقیقت دیگر تبدیل گردد، آن‌هم بدون اینکه چیزی بر او افزوده یا از او کاسته شود؛ زیرا در روایات نزول وحی، تمثّل فرشته وحی با چهره دحیه کلبی به صراحت وارد شده است. مجلسی آورده است: «انّ جبرئیل کان یأتی نبینا (ص) فی صورة الدحیه الکلبی» (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴/ ۳۴۳).

از سوی دیگر اگر مقصود خلیلی از «و هی صریحه فی تشکلهم متی ارادوا» تشکّل اختیاری ملائکه باشد، از نظر مفسران رأی صحیحی نیست؛ زیرا سخن گفتن از شکل و هیأت

ملائکه در برخی روایات سبب اختلاف نظر علما در مسئله تمثّل و تشکّل ملائکه شده است. با این توضیح که برخی محدثان معتقدند، همان‌گونه که اعمال و اعتقادات انسان در آخرت به صورت نعمت‌های بهشتی تجسم می‌یابد، در تمثّل نیز فرشته، حقیقتاً به شکل انسان تجسم می‌یابد، نه اینکه خیال و گمان و مانند خواب باشد (امام خمینی، شرح چهل حدیث، ۴۱۴؛ طباطبایی، المیزان، ۳۶/۱۴). طباطبایی می‌نویسد:

ملائکه به صورت انسان «تمثّل» می‌شوند، نه «متصور» و «متشکل». فرق است بین تمثّل و شکل‌گیری. معنای تمثّل مَلَک به صورت انسان این است که مَلَک در ظرف ادراک آن کسی که وی را می‌بیند، به صورت انسان درمی‌آید؛ درحالی‌که بیرون از ظرف ادراک او، واقعیت و خارجیت دیگری دارد که همان صورت ملکی اوست. برخلاف تشکّل و تصور که اگر ملکی به صورت انسان متصور شود، هم در ظرف ادراک بیننده و هم در خارج آن ظرف، انسان واقعی می‌شود و چنین ملکی باید هم در ذهن، ملک باشد و هم در خارج و این ممکن نیست (طباطبایی، المیزان، ۱۱۷/۱۴).

غالب مفسران مسلمان عامه، شیعه و اباضیه مسئله تمثّل فرشتگان را به شهادت و دلالت آیات قرآن پذیرفته‌اند؛ اما هم‌چون خلیلی کمتر از کیفیت و نحوه تمثّل و تشکّل، تفاوت آن‌ها و ارادی یا غیراختیاری بودن آن سخن به میان آورده‌اند. بیضاوی می‌گوید:

به اعتقاد اکثر مسلمانان ملائکه اجسام لطیفی هستند که قادر اند به اشکال متفاوت درآیند. استدلال آن‌ها این است که انبیا توانایی دیدن ملائکه را دارند (بیضاوی، أنوار التنزیل، ۶۷/۱).

برخی در آیه «فتمثّل لها بشرا سوياً» (مریم/ ۱۷) «تمثّل» را به معنی سَوَى الخَلْق دانسته است (هُواری، التفسیر، ۸/۳). این مفسر اباضی در باب تمثّل و کیفیت آن توضیحی نداده است. محمد اُطْفِیْش اباضی نیز قائل به تشکّل ملائکه است (اطفیش، همیان الزاد، ۲۷۷/۱). مؤلف اَطِیْبُ البیان مسئله تشکّل فرشتگان را منطبق بر آیات قرآن می‌داند او می‌نویسد: «آن‌ها اجسام لطیفه‌اند که به صور مختلفه متشکل می‌شوند. اکثر حکما به این قول قائل‌اند و از آیات قرآنی مانند «جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ» (فاطر/ ۱) همین مفاد معلوم می‌شود (طیب، اَطِیْبُ البیان، ۹۹/۱).

مفسران درباره کیفیت تمثّل فرشتگان در عالم دنیا، اختلاف نظر دارند، اکثر آنان همانند

خلیلی تمثیل فرشتگان در عالم دنیا را به صورت انسان پذیرفته‌اند. برخی نیز بر این باورند که اساساً تشکل و تمثیل فرشته در پیکر انسانی بیشتر به موضوعات عامه می‌ماند تا حقائق مسلم (رامیار، تاریخ قرآن، ۵۷).

گروهی هم چون امام خمینی و طباطبایی تمثیل جبرئیل را در ذهن و ضمیر پیامبر (ص) قبول دارند. به تعبیر طباطبایی، چون در موقع نزول جبرئیل به صورت دحیه کلبی هیچ‌گونه قلب و انقلابی صورت نگرفته است، این نحوه نزول هیچ مشکلی ندارد؛ زیرا فرشتگان از جمله جبرئیل موجود مادی و جسمانی نیستند تا دیده شوند؛ بنابراین نزول جبرئیل، نزول جسمانی و به صورت تجافی (انتقال از مکانی به مکان دیگر) نبوده است، بل که باید گفت: «نزول او به صورت تمثیل و ظاهر شدن به شکل انسان در ظرف ادراک و ذهن پیامبر (ص) بوده است؛ از این رو در این تمثیل هیچ‌گونه اشکال علمی وجود ندارد» (طباطبایی، المیزان، ۱۴/۳۶). طباطبایی نظریه تمثیل فرشتگان به هر صورتی، بجز به شکل سگ و خوک را فاقد ادله عقل و نقل دانسته است. ایشان می‌گوید: «این نظریه‌ای است که هیچ دلیلی از عقل و نقل بر آن وجود ندارد و برخلاف نظر برخی افراد، هیچ‌گونه اجماعی در آن نیست و دلیلی هم بر حجیت چنین اجماعی در مسائل اعتقادی نمی‌توان اقامه کرد (همان، ۱۷/۱۳).

امام خمینی می‌نویسد:

ملائکه مقربین و قاطنین جبروت اعلیٰ به واسطه احاطه وجودیه قیومیه می‌توانند در هریک از عوالم به هیئت و صورت آن عالم متمثل شوند. چنانچه جبرئیل امین که از مقربین درگاه و حامل وحی الهی و از اعلیٰ مراتب موجودات سکنه جبروت است، برای ذات مقدس رسول اکرم (ص) حتی در (عالم) مُلک گاهی متمثل به صورت دحیه کلبی، رضیع رسول اکرم، (ص) که اجمل ناس بود، می‌شد (خمینی، شرح چهل حدیث، ۴۱۴).

با تأمل در آراء تفسیری ذیل آیه «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم/۱۷) درمی‌یابیم، مفسران فرق شیعه، اهل سنت و اباضیه، تمثیل و تشکل ملائک را با اندکی تفاوت از یکدیگر و به قرینه ادله عقلی و نقلی بیان کرده‌اند. خللیلی ملائکه را جسم لطیفی از نور می‌داند که می‌تواند به صورت انسان تمثیل یابد. به باور او قدرت خدا اقتضا می‌کند که ملائکه از نوری متناسب با عالم ماوراء خلق شوند و چون ما درباره نحوه خلقت و ماهیت آنان آگاهی کافی نداریم، باید به اخبار قرآن

و پیامبر (ص) درباره آنان ایمان آوریم (خلیلی، جواهر التفسیر، ۳/ ۱۸۵).

طرح و واکاوی نظریه خلیلی در باب استقلال ذاتی و تمثل و شکل ارادی ملائکه، تاثیر بسزایی در فهم مراد خلیلی از این نظریات دارد. جواهر التفسیر در مقایسه با سایر تفاسیر اباضیه، عمده مباحث مرتبط با ملائکه را مطرح کرده و توانسته است نادرستی تأویل تفسیر المنار را درباره ماهیت ملائکه با دلایل عقلی و نقلی به بوته نقدکشاند. که این امر می‌تواند از محسنات این تفسیر اباضی باشد؛ اما اشکال و ضعف مؤلف آن است که درباره مفهوم استقلال ذاتی و وقوع انقلاب ماهیتی ملائکه به‌روش تمثل و شکل ارادی، تفسیر جامعی ارائه نکرده است.

به نظر می‌رسد، وجوب ایمان به ملائکه و تصریح قرآن به پدیده تمثل ملائک، اقتضا می‌کرد، خلیلی مسئله «تمثل و شکل ارادی ملائکه» را به نحو جامع‌تری بررسی و تحلیل می‌کرد؛ همچنین ماهیت این مخلوقات غیبی را با وضوح بیشتری تبیین می‌نمود تا شاید نحوه جمع عصمت ملائکه با تشکل و تمثل اختیاری از یک سو و جمع آن با استقلال ذاتی ملائکه از سوی دیگر معلوم گردد.

نتیجه

قرآن کریم ملائکه را جزئی از امور غیبی نظام هستی و از مسلمات ادیان توحیدی می‌خواند. در این مقاله نشان دادیم ملائک در کیفیت آفرینش متمایز از بشرند. وجود آنان منزّه از ماده جسمانی است. بنابر آنچه گفته شد، صاحبان المنار و خلیلی در اینکه ملائک مخلوقات مجرد و منزّه از مادیت و صورت‌های مادی هستند، دیدگاهی مشترک دارند. هر دو مفسر، به خوبی و درستی بر این مسئله تأکید کرده‌اند. با این تفاوت که رشیدرضا برای بیان مفهوم ملائکه در استفاده از علوم طبیعی و استادش عبده در تأویل‌گرایی افراط کرده‌اند. تا جایی که عبده ملائکه را ارواح لطیفی می‌داند که می‌توانند به‌صورت نیروهای نهفته در طبیعت، باعث رشد و نمو و حرکت جسم مادی شوند.

بررسی صفات ملائکه در قرآن، بر قوه تعقل و استقلال ذاتی (وجودی) ملائکه از سایر موجودات دلالت دارد؛ بدین معنا که فرشتگان الهی عقول مجردی فاقد خصوصیات ماده و متصف به صفت عصمت هستند و بر اساس آیات قرآن ملائکه مأمور اوامر الهی و تابع اراده

خدا هستند، در نتیجه تأویل ملائکه به «قوای طبیعی» با آیات و روایات توصیف ملائکه در این باره منافات دارد. نیز تأویل عبده از ماهیت ملائکه و شیطان در مقایسه با تأویل سایر آیات به دور از مدلولات قرآن است از این رو بازکردن باب تأویل درباره ملائکه و شیطان زمینه را برای هواپرستان جهت برخورد سلیقه‌ای با قرآن فراهم می‌کند.

اگر گفته شود، برداشت مردم زمان پیامبر از قوای طبیعی با امروز یکی نبوده است. بنابراین احتمال می‌رود موجود مغیب کنایه از قوای طبیعی باشد. پاسخ می‌دهیم، در اندیشه عبده، ملائکه همان روحی است که براساس حکمت الهی در موجودات هستی ایجاد شده و قوام و دوام آن بواسطه همان روح است» از این کلام عبده برمی‌آید، تأویل ملائکه به قوای طبیعت، نه مفهوم کنایی از قوای طبیعی، بل که بر معنای حقیقی این موجود دلالت می‌کند. شاهد این مدعا، مخالفت منکران با تسمیه این قوا به «ملک» به سبب انکار اصل وحی و مخالفت مومنان بدلیل عدم وجود قوای طبیعی در لسان شرع است. پس با فرض کنایی بودن مفهوم ملائکه، مخالفت منکران وحی و مومنان با این تأویل ضرورتی ندارد. خلیلی این گونه تفسیر را مادی گرایانه و غیر عقلانی می‌داند. به همین دلیل، تأویل آن بر معنای کنایی را نپذیرفته است.

در *جواهر التفسیر* تمثیل و تشکل ملائک به استناد ادله عقلی و نقلی با اندکی تفاوت از یکدیگر امری مسلم دانسته شده است. به نظر خلیلی تمثیل فرشتگان بر بشر در عین جسمانی نبودن آنان با ظاهر آیات نزول وحی و روایات رویارویی پیامبر (ص) با جبرئیل (ع) هم‌خوانی دارد. بر این اساس فرشتگان در مواقع لزوم برای انجام فرمان خدا به شکل انسان ظاهر می‌شوند. احمد خلیلی بدون ارائه توضیح از تمثیل بشرگونه ملائک بر پیامبران، آنان را جسم لطیف نورانی متناسب با عالم ماوراء دانسته است که امکان تمثیل به صورت انسان را دارند. به باور او انسان از نحوه خلقت و ماهیت ملائکه چندان که باید آگاه نیست؛ بنابراین باید به اخبار قرآن و پیامبر (ص) درباره این مخلوقات غیبی ایمان آورد.

خلیلی توانسته است با تحلیل روشمند و بهره‌مندی از آراء مفسران متقدم، نقش عقل در فهم حقیقت ملائک را به خوبی تبیین کند و با اجتناب از افراط‌گری مادی عبده در تأویل ماهیت ملائکه، مفهوم واقعی و جامعی پیرامون ماهیت این مخلوقات غیبی ارائه کند که هم‌آهنگی و هم‌خوانی بیشتری با آیات قرآن و حتی روایات دارد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۳- ابن عاشور، محمد طاهر، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۴- أطفیش، محمد بن یوسف، همیان الزاد، زنگبار، المطبعة السلطانية، ۱۳۱۴ق.
- ۵- اعوشت، بکیر بن سعید، دراسات فی الاصول الاباضیه، عمان، المطابع العالمیه، ۱۴۰۹ق.
- ۶- ایازی، سید محمد علی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۷۳ش.
- ۷- باقری، بتول، «روش تفسیری احمد الخلیلی در جواهر التفسیر»، پژوهش نامه نقد آراء تفسیری، سال سوم، شماره دوم، پیاپی ۶، اسفند ۱۴۰۱ش^۱.
- ۸- بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحيح، دمشق، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
- ۹- بلاغی، محمد جواد، آلاء الرحمن، قم، وجدانی.
- ۱۰- بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۱۱- جلالی مقدم، مسعود، «اباضیه»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد دوم، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۸ش.
- ۱۲- پاکتچی، احمد، «تفسیر»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد پانزدهم، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷ش.
- ۱۳- حویزی، عبدعلی بن جمعه، نور الثقلین، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ۱۴- خلیلی، احمد بن حمد، جواهر التفسیر، عمان، مکتبه الاستقامه، ۱۴۳۳ق.
- ۱۵- خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۴ش.
- ۱۶- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.

- ۱۷- رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ش.
- ۱۸- رشیدرضا، محمد، *المنار*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
- ۱۹- روحی برندق، کاوس و نجیبی، سیدابوذر، «چگونگی تمثّل فرشتگان با تأکید بر رویکرد قرآنی»، *پژوهش‌نامه معارف قرآنی*، سال سیزدهم، شماره ۴۹، تابستان ۱۴۰۱ش.
- ۲۰- سلطانی بیرامی، اسماعیل، «تمثّل فرشته در شکل انسان از دیدگاه علامه طباطبائی»، *قرآن‌شناخت*، سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۱۲، زمستان ۱۳۹۲ش.
- ۲۱- یاریان کوپائی، مجید، عبدلی مهرجردی، حمیدرضا و شانظری، جعفر، «درآمدی بر روش و گرایش تفسیری شیخ محمد عبده»، *عیون*، سال دوم، شماره دوم، ۱۳۹۴ش.
- ۲۲- طباطبائی، محمدحسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۴۲۹ق.
- ۲۳- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۴- طنطاوی، محمد سید، *التفسیر الوسیط*، قاهره، مکتبه نهضة مصر، ۱۹۹۷م.
- ۲۵- طیب، عبدالحسین، *اطیب البیان*، تهران، ۱۳۶۹ش.
- ۲۶- علوی مهر، حسین، *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، قم، اسوه، ۱۳۸۱ش.
- ۲۷- غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العربی.
- ۲۸- غلامی، یدالله و کسایب، نورالله، «الازهر»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، جلد هشتم، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷ش.
- ۲۹- قطب، سید، *التصویر الفنی فی القرآن*، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۵ق.
- ۳۰- قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق، ۱۴۲۵ق.
- ۳۱- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- ۳۲- مراغی، احمد مصطفی، *التفسیر*، بیروت، دارالفکر.
- ۳۳- معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، التمهید، ۱۴۲۸ق.
- ۳۴- مفید، محمد بن محمد، *الاختصاص*، بیروت، دارالمفید، ۱۳۸۸ق.
- ۳۵- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار، ۱۳۶۶ش.
- ۳۶- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی،

۱۳۶۳ش.

- ۳۷- مؤدب، سیدرضا، *روش‌های تفسیر قرآن*، قم، اشراق، ۱۳۸۰ش.
- ۳۸- *نهج البلاغه*، گردآوری شریف رضی، به کوشش محمد عبده، بازنشر قم، دارالذخائر، ۱۴۱۲ق/ ۱۳۷۰ش.
- ۳۹- هواری، هود بن محکم، *تفسیر کتاب الله العزیز*، بی‌جا، دارالبصائر، ۱۴۲۶ق.

Bibliography

- 1_ The Holy *Qur'an*.
- 2_ 'Alawīmehr, Ḥoseyn, *Interpretive Methods and Tendencies*, Qom, Osve, 1381 SAH [Persian].
- 3_ Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abdullāh, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1415 AH [Arabic].
- 4_ 'Arūsī Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī, *Nūr al-Thaqalayn*, Qom, Ismā'īliyān, 1415 AH [Arabic].
- 5_ Aṭṭafayyish, Muḥammad b. Yūsuf, *Hamyān Al-Zād ilā Dār Al-Ma'ād*, Zanzibar, Maṭba'a Sultāniyya, 1314 AH [Arabic].
- 6_ A'washt, Bukayr b. Sa'īd, *Dirāsāt fī al-Uṣūl al-Abādīya*, Oman, al-Maṭābi' al-Ālamīya, 1409 AH [Arabic].
- 7_ Ayāzī, Moḥammad 'Alī, *al-Mufasssīrūn Ḥayātībīm wa Minbajībīm*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1386 SAH [Arabic].
- 8_ Balāghī Najafī, Muḥammad Jawād, *Ālā al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Qom: Be'that Academy, no date [Arabic].
- 9_ Bāqerī, Batul, "Aḥmad al-Khalīlī's Interpretive Method in Jawāhir al-Tafsīr", *Journal of Critical Studies on the Quranic Exegesis*, vol. 3, issue 2, 1401 SAH [Persian]. Doi. 20.1001.1.52942783.1401.3.2.6.1.
- 10_ Bayḍāwī, 'Ābdullah b. 'Umar, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl (Tafsīr Al-Bayḍāwī)*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1418 AH [Arabic].
- 11_ Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl, *Al-Sahīḥ*, Beirut, Dār Ṭuq al-Nijāt, 1422 AH [Arabic].
- 12_ Ghazzālī, Muḥammad b. Muḥammad, *Iḥyā' Ulūm Al-Dīn*, no publication, Dār al-Kitāb al-'Arabī, no date [Arabic].
- 13_ Gholāmī, Yadullāh, Kasāyī, Nurullāh, "Al-Azhar", *the Great Islamic Encyclopedia*, Tehran, the Great Islamic Encyclopedia, vol. VIII, 1377 SAH [Persian].
- 14_ Huwwārī, Hūd b. Muḥkam, *Tafsīr Kitāb Allah al-'Azīz*, no publication, Dār al-Baṣā'ir, 1426 AH [Arabic].

- 15- Ibn ʿĀshūr, Muḥammad Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Arabic History Foundation, 1420 AH [Arabic].
- 16- Jalālī Muqaddam, Masʿūd, “Ibādīyya”, *The Great Islamic Encyclopedia*, Tehran, the Great Islamic Encyclopedia, 1399 SAH [Persian].
- 17- Khalīlī, Aḥmad b. Ḥamd, *Jawābir al-Tafsīr*, Oman, Maktabat al-Istiḳāma, 1433 AH [Arabic].
- 18- Khomeynī, Ruholla, *Sbarḥ-e Chebel Ḥadith (Description of Forty Ḥadiths)*, Imam Khomeini Editing and Publishing Institute, 1394 SAH [Persian].
- 19- Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Dār Iḥyā al-Turāth al-ʿArabī, 1403 AH [Arabic].
- 20- Marāghī, Aḥmad Mustafā, *al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Fikr, no date [Arabic].
- 21- Maʿrefat, Muhammad Hādī, *Al-Tambīd fi ʿUlūm Al-Qurān*, Qom, al-Tamhīd Foundation, 1428 AH [Arabic].
- 22- Moʿaddab, Sayyed Riḍā, *Rawishbhāyi Tafsīri Qurān*, Qom, Ishrāq, 1380 SA [Persian].
- 23- Mufid, Muḥammad b. Muḥammad, *al-Ikbtīšāš*, Beirut, Dār al-Mufid, 1388 AH [Arabic].
- 24- Mullā Ṣadra, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Tehran, Ministry of Culture and Higher Education, 1363 SAH [Arabic].
- 25- Mullā Ṣadra, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qurʿān al-Karīm*, Qom, Bīdār, 1366 SAH [Arabic].
- 26- *Nabj al-Balāgha*, compiled by Al-Sharif Al-Raḍī, ed. Muḥammad ʿAbduh, republished in Qom, Dar al-Zhakhāʾir, 1412 AH.
- 27- Pakatchī, Aḥmad, “Tafsīr”, *The Great Islamic Encyclopedia*, Tehran, Center for the Great Islamic Encyclopedia, 1389 SAH [Persian].
- 28- Quṭb, Sayyid, *al-Taṣwīr al-Fannī fi al-Qurʿān*, Beirut, Dār al-Shurūq, 1415 AH [Arabic].
- 29- Quṭb, Sayyid, *Fī Zīlāl al-Qurʿān*, Beirut, Dār al-Shurūq, 1412 AH [Arabic].

- 30_ Rāghib Isfahānī, Ḥuseyn b. Muḥammad, *Mufradāt Alfāḡ al-Qurʿān*, ed. Ṣafwān ʿAdnān Dāwūdī, Damascus, Dār al-Qalam, 1430 AH [Arabic].
- 31_ Rāmyār, Maḥmūd, *History of the Qurān*, Tehran, Amīr Kabīr, 1369 SAH [Persian].
- 32_ Rashīd Rīḏā, Muḥammad, *Tafsīr al-Qurʿān al-Ḥakīm*, Beirut, Dār al-Maʿrifa, 1414 AH [Arabic].
- 33_ Ruḥī Barandaq, Kavūs, Najībī, Sayyed Abūdhar, "How Angels are Visualised: Evaluation of View Points and a New Look at the Issue", *A Research Journal on Qurʿanic Knowledge*, 1401 SAH [Persian]. Doi. 10.22054/RJQK.2022.66737.2564
- 34_ Sulṭānī Beirāmī, Esmāʿīl, "Representation of an Angel in Human Form from ʿAllāme Ṭabāṭabāyī's Point of View", Qurān Shenākht, *Imam Khomeini Education and Research Institute*, 1392 SAH [Persian].
- 35_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmiʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʿān*, Beirut, Dār al-Maʿrifa, 1412 AH [Arabic].
- 36_ Ṭabāṭabāyī, Moḥammad Ḥuseyn, *al-Mīzān*, persian tranlation by Moḥammad Bāqer Musavī, Qom, Jamāʿa al-Mudarrisīn, 1390 SAH [Persian].
- 37_ Ṭanṭawī Al-Juharī, Muḥammad, *al-Jawābir fī Tafsīr al-Qurʿān al-Karīm*, Beirut, Dār al-Fikr, 1997 AH [Arabic].
- 38_ Ṭayyib, ʿAbdul Ḥoseyn, *Aṭyab al-Bayān*, Tehran, Islam Publication, 1369 SAH [Persian].
- 39_ Yariyān Kūpayī, Majid, ʿAbdolī Mehrjerdī, Ḥamīdreza and Shānzarī, Jaʿfar, "Introduction to the method and interpretation tendency of Sheikh Muhammad ʿAbduh", *Uyūn*, second year, number two, 2014 AH [Persian].

Al-Mawdūdī's *Tafhīm al-Qur'ān*

And His Foundations in Interpreting the *Qur'ān*

Morad Esma'ili 

PhD student in *Qur'ān* and Hadith Sciences, Mazandaran University, Babolsar, Iran.

Mohsen Nouraei 

Associate Professor of *Quran* and Hadith Sciences, Mazandaran University, Babolsar, Iran (corresponding author: mnouraei@umz.ac.ir).

Mahdi Taqizade Tabari 

Assistant Professor of *Qur'ān* and Hadith Sciences, Mazandaran University, Babolsar, Iran.



Abstrac

The interpretation known as *Tafhīm al-Qur'ān* is authored by the contemporary Indian-Pakistani reformer and thinker, Abul A'la Mudūdī. It is among the respected exegeses well-received by the youth in the Indian subcontinent and, more recently, in Islamic countries. Considering its significance and position, the current research employs a descriptive-analytical method to elucidate the interpretive foundations of *Tafhīm al-Qur'ān*. While Mudūdī does not explicitly state his interpretive principles in his book, a thorough examination of *Tafhīm al-Qur'ān* reveals his most important interpretive foundations, which are in harmony with those of the majority of interpreters from both sects: the incorruptibility of the *Qur'ān* and the accuracy of all its contents, the wisdom of the *Qur'ān*, the eloquence of the *Qur'ān*, the lexical precision and rhetoric of the *Qur'ān*, the completeness and perfection of the meaning of some verses, the comprehensiveness of the *Qur'ān*, the universality of the *Qur'ān*, the need for interpreting the text of the *Qur'ān* due to its importance, necessity, and urgency, the possibility of interpreting the text of the *Qur'ān*, the multiplicity of the *Qur'ān*'s layers of meaning, the general statements of the *Qur'ān*, and the connection of *Qur'ānic* concepts with the culture of its time.

Keywords: *Qur'ān*, Tafsir *Tafhīm Al-Qur'ān*, Interpretive Basics, Sayyid Abul-Aala Maudoodi, Social Interpretation of the *Qur'ān*.

Original Research


Received: 3/ 10/ 2023, accepted: 27/ 1/ 2024, and published: 27/ 1/ 2024, Pages: 41-68.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.188603

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



مبانی تفسیری تفهیم القرآن

مراد اسماعیلی ^{ID}

دانش جوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

محسن نورائی ^{ID}

دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران

(نویسنده مسئول: mnouraei@umz.ac.ir).

مهدی تقی‌زاده طبری ^{ID}

استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

چکیده

تفسیر تفهیم القرآن تألیف مفسر و متفکر نوپرداز هندی - پاکستانی معاصر، ابوالاعلی مودودی است که از تفاسیر معتبر و مورد استقبال قشر جوان در شبه قاره هند و اخیراً در کشورهای اسلامی است. با توجه به این جایگاه و موقعیت، پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی عهده‌دار تبیین مبانی تفسیری تفهیم القرآن است. مودودی در کتاب تفسیر خویش صراحتاً به مبانی تفسیری خویش اشاره ننموده است اما با تتبع انجام شده در تفسیر تفهیم القرآن، مهم‌ترین مبانی تفسیری وی که هم‌نوا با مبانی اکثر مفسرین فریقین است: تحریف ناپذیری قرآن و صحت همه مطالب آن، حکیمانه بودن قرآن، فصاحت قرآن، تدقیق لفظی و بلاغت قرآن، کامل و تمام نبودن معنای برخی آیات، جامعیت قرآن، جهانی بودن قرآن، نیازمندی متن قرآن به تفسیر بنابر اهمیت، ضرورت و فوریت آن، امکان تفسیر متن قرآن، تعدد لایه‌های معنایی قرآن، کلی‌گویی قرآن و ارتباط مفاهیم قرآن با فرهنگ زمانه خویش اند.

کلیدواژه‌ها: تفسیر تفهیم القرآن، مبانی تفسیری، ابوالاعلی مودودی، تفسیر اجتماعی.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۷/۱۱ش، پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۷ش، نشر: ۱۴۰۲/۱۱/۷ش، صفحه ۴۱ تا ۶۸.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

doi: 10.22034/naghdeara.2024.188603

درآمد

رشد و بالندگی دانش تفسیر در هر دوره تاریخی با ظهور شخصیت‌های برجسته علمی و ارائه نظریه‌های جدید تفسیری و ابستگی مستقیمی دارد. از جمله مفسران اسلامی و شخصیت‌های برجسته قرن بیستم سید ابوالاعلی مودودی صاحب تفسیر **تفهیم القرآن** است که تفسیرش از مهم‌ترین تفاسیر نگاشته شده در شبه قاره هند و پاکستان است. این تفسیر به واسطه سادگی و بیان مفهوم آن مورد توجه و استقبال مسلمانان شبه قاره و اخیراً مسلمانان خاورمیانه قرار گرفته است و در مدت اندکی به زبانهای مختلف عربی، انگلیسی، فارسی، ترکی، بنگالی و جز آن‌ها ترجمه شده است.

نظر به این‌که مبانی تفسیری، عیار تفسیر را مشخص می‌سازد و مقدم بر دیگر مباحث تفسیری است ضرورت دارد مبانی تفسیری ابوالاعلی مودودی در تفسیر **تفهیم القرآن** به صورت مستقل بررسی شود که مبانی تفسیری نزد وی چه‌گونه اند و دارای چه سطحی از اعتبار علمی هستند؟ این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی در پی وصول به این اهداف است.

علی‌رغم امتیازات و شاخص‌هایی که تفسیر **تفهیم القرآن** دارد تحقیقات علمی و پژوهش‌چندانی در مورد مبانی آن صورت پذیرفته است. پایان‌نامه‌ای با عنوان **بررسی و نقد روش تفسیر تفهیم القرآن** توسط محمدحسین باقری در دانشگاه جامعه المصطفی، و پژوهش‌هایی با عناوین: (۱) «نقد تفسیر **تفهیم القرآن** درباره آیات فضائل اهل بیت (ع) بر اساس دیدگاه مفسران فریقین» توسط عبدالله میراحمدی و زهرا مدرسی راد (**پژوهشهای تفسیر تطبیقی**، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ ش، ص ۱۸۵-۲۰۵)؛ (۲) «تأثیر باورهای کلامی و فقهی مفسران تفسیر نمونه و **تفهیم القرآن** در برداشت‌های تفسیری» (**مطالعات قرآن پژوهی نور وحی**، شماره ۱۴، پائیز و زمستان ۱۴۰۱ ش، ص ۴۳-۷۰) تحقیقاتی هستند که هر یک جنبه‌های غیر از مبانی تفسیری این کتاب را در مدنظر داشته‌اند. یگانه مطالعه مستقل در باب مبانی تفسیری وی، رساله مبانی و قواعد تفسیری **تفهیم القرآن** در دانشگاه مازندران است که توسط نویسنده این مقاله پدید آورده است.

طرح مسئله

ابوالاعلی مودودی مفسر و متفکر معاصر اسلامی در سال ۱۹۰۳ میلادی در هندوستان متولد شده و در سال ۱۹۷۹ میلادی وفات یافت (گیلانی، *نگاهی به احوال، آثار و افکار سید ابوالاعلی مودودی*، ۵۴). استاد مودودی علوم ابتدائی هم‌چون عربی، قرآن، حدیث، فقه و زبان فارسی را از محضر پدر بزرگوارش آموخت (مودودی، *اصطلاحات چهارگانه درقرآن*، ۲۲). پدرش به شدت علاقه داشت به این‌که فرزندش در دین متبخر و عالم دین شود. به همین خاطر از همان اوائل تحصیلات ابتدائی، روند تحصیلی او را زیر نظر گرفت و تحصیل دروس دینی را برای او برگزید (موسوی، *ابوالاعلی مودودی...* ، ۳۲).

مودودی بر آن بود که یگانه پایه و اساسی که قادر است صلاحیت دار زیربنای اخلاق انسانی قرار گیرد اسلام است (مودودی، *تئوری اخلاقی اسلام*، ۶۵-۶۴). وی بر آن بود مبانی اسلام را توضیح دهد و ضرورت‌های زمانه را پاسخ دهد لذا برای وصول به این هدف، ده‌ها کتاب متنوع در موضوعات مختلف نوشت و نه تنها در پاکستان و به زبان اردو بلکه در سراسر جهان و به حدود ۲۳ زبان زنده دنیا منتشر ساخت (گیلانی، *نگاهی به احوال، آثار و افکار سید ابوالاعلی مودودی*، ۱۷۴-۱۷۵).

ابوالاعلی مودودی تفکر تقریبی دارد و از نظر وی بر اساس خداپرستی؛ هیچ‌گونه فرق و رجحانی بنابر قومیت، نژاد، کشور، رنگ و زبان وجود ندارد (مودودی، *نهیضت و منسوبین آن*، ۱۹) و اسلام واقعی آن است که به قلب و ایمان یک شخص تعلق دارد ولی اسلام قانونی و فقهی عبارت است از قبول شفاهی دین اسلام و گفتن کلمه لا اله الا الله. وقتی کسی این کلمه را بخواند و هم‌چنین به پیامبر (ص) و قرآن و آخرت و دیگر ضروریات دین با زبان اقرار کند وی در دایره اسلام داخل شده است و در همه معاملات با آن شخص به عنوان یک مسلمان برخورد می‌شود و هیچ کس حق ندارد او را تکفیر کند یا نسبت به مسلمانی او شک کند و همه کسانی که این کلمه را گفته اند به یک امت اسلامی واحد تبدیل می‌شوند. (مودودی، *خطبات*، ۱۰۳-۱۰۴؛ مودودی، *خطبه‌های نماز جمعه*، ۸۵-۸۴).

از نظر مودودی مهم‌ترین و اصلی‌ترین عامل ایجاد اختلاف و گسستگی در بین مسلمانان ظهور تعصبات قومی و نژادی بوده است که بعدها در قالب تعصبات خشک مذهبی نیز نمایان شد و عامل اصلی اختلاف بین مذاهب اسلامی گردید (امیرخانی، «ابوالاعلی مودودی و جریان نوسلفی گری»، ۱۷۴-۱۴۳). نظام فراگیر اسلام علاوه بر آنکه ضامن سعادت و خوشبختی و خیر نهایی انسان است قادر است او را از تمام نامایمات، بیماری‌ها، گرفتاری‌ها، شرارت‌ها و ظلم و ستم‌ها رهایی بخشد. در عین حال دین اسلام برای محقق شدن آمال مذکور به دنبال لغو و فروپاشی نظام‌های ناصالح و حاکم نمودن خود به جای آنهاست. نظام‌های که دنیاگرایی، ملی‌گرایی و دموکراسی غربی محتوای آنهاست (مودودی، پیام ما، ۱۶).

نسب او بعد از ۳۸ نسل و از طریق امام هادی ابوالحسن علی النقی (ع) به امام حسین (ع) می‌رسد (تیموری بازگری، *نقد و بررسی اندیشه‌های سید ابوالاعلی مودودی*، ۴۵). تفسیر *تفهیم القرآن* اثر سید ابوالاعلی مودودی به زبان اردو و در شش جلد به نگارش درآمده و وی در طول سی سال به کتابت آن مشغول بوده است. مهم‌ترین منابع و کتب تفسیری مورد استفاده در تفسیر *تفهیم القرآن* عبارتند از: *جامع البیان طبری*، *معالم التنزیل بغوی*، *تفسیر القرآن العظیم ابن کثیر*، *کشاف زمخشری*، *روح المعانی آلوسی* و *الجامع لأحكام القرآن قرطبی* (عبدالحمّی، *ابوالاعلی مودودی فی سطور*، ۵۴).

این تفسیر به زبان‌های متعددی از جمله عربی، انگلیسی، بنگالی، هندی، ترکی، پشتو و ... ترجمه شده است و توسط کلیم‌الله متین و اخیراً عبدالغنی سلیم قنبرزهی به فارسی ترجمه گردیده است. تفسیر *تفهیم القرآن* در سال ۲۰۱۰ میلادی به زبان انگلیسی ترجمه شده است و ۳۶۸'۹۹۹ نسخه از آن انتشار یافته است (سوناگا، *ویژگی‌های تفاسیر قرآنی به زبان اردو...*، ۱).

گرایش تفسیر *تفهیم القرآن*؛ اجتماعی و بر مبنای پذیرفتن این اصل است که تفسیر امروز باید با تفاسیر گذشته تفاوت پیدا کند و مفسر معاصر برای پر کردن فاصله میان عصر نزول *قرآن* و عصر تفسیر تلاش نماید (خورشید احمد، *یک کتاب انقلاب*، ۲۵). تفسیر *تفهیم القرآن* برای جوانان تحصیل کرده و مردم عادی نگاشته شده است و تلاش مودودی آن است که فهم

قرآن را برای مردم آسان‌تر سازد (نقوی، تفسیر و مفسران در هند، ۱۲۶-۱۲۲).

مودودی آیات قرآن را به کمک آیات دیگر و روش تفسیری قرآن با قرآن و گاه با کمک روایات نبوی و روایات رسیده از اصحاب و تابعین تفسیر می‌نماید به نحوی که مفهوم همگان باشد. بیش‌ترین توجه و اهتمام ابوالاعلی مودودی، تفسیر آیات قرآن با آیات دیگر است. وی گاهی در تفسیر آیه‌ای، از آیات دیگر قرآنی بطور کامل استفاده می‌کند و گاهی به آوردن ترجمه آیات دیگر اکتفا می‌کند و گاهی اوقات بدون این‌که آن آیات را ذکر کند و یا ترجمه آنها را بیاورد با استفاده از مفهوم آن آیات، آیه مورد نظر را تفسیر می‌کند (حقیقت‌نیا، ابوالاعلی مودودی و منهجه التربوی فی تفسیره...، ۱۰۳). نکته خاص در اسلوب تفسیری مودودی؛ آن است که وی نیز هم‌چون سایر مفسران به تفسیر آیات با استفاده از سنت نبوی (ص) پرداخته‌اند ولی با این تفاوت که وی به جوانب اجتماعی آیات اهتمام بیشتری داشته‌اند (ترابی، الأستاذ ابوالاعلی مودودی و منهجه فی تفسیر القرآن الکریم، ۳۷۶).

در برخی موارد خاص نیز مودودی اقدام به تفسیر آیات قرآن در سایه آثار به جای مانده از صحابه و تابعین و علی‌الخصوص امامان تفسیر و فقه می‌نماید و با استفاده از آراء و اقوال وی سعی می‌نماید مراد قرآنی را بیابد (مودودی، تفهیم القرآن، ۱/ ۴۵۲-۴۵۳). مودودی هم‌زمان با نوشتن کتاب تفسیرش؛ تفهیم القرآن، به وقایع در جریان پیرامونش توجه جدی داشت و روند کتابت تفسیر تفهیم القرآن را با اتفاقات اجتماعی پیش می‌برد. آنچه مایه تحول و سبب جذابیّت در این کتاب تفسیری شده است گرایش مودودی به اندیشه اجتماعی و برجسته نمودن پیام‌های آن و انطباق آن با مسائل روز است.

ابوالاعلی مودودی در ضمن ترجمه هر آیه با نگرش به زندگی انسان و نیازهای واقعی و مشکلاتی که بر سر راه جامعه امروزی وجود دارد رابطه و همگونی برقرار می‌کند و تعالیم جامعه‌ساز قرآنی را مناسب با مخاطب خود بیان می‌کند و به اصطلاح؛ به تفسیر عصری می‌پردازد و تلاش دارد که به پر کردن فاصله میان عصر نزول قرآن و عصر تفسیر بپردازد. به عبارت دیگر؛ فاصله زمانی از عصر نزول سبب شده است تا فضایی که مسلمانان در آن زندگی می‌کردند و تلقی آنان از هدف نزول قرآن و التزام عملی به آن به تدریج دگرگون گشته و در پی

آن، مسلمانان امروزی از فهم معنای عینی قرآن فاصله پیدا کرده‌اند (ایازی، قرآن و تفسیر عصری، ۳۰).

از دیگر گرایش‌های تفسیری تفهیم القرآن، گرایش به تقریب میان مذاهب اسلامی است. این تفسیر با گرایش تفسیری تقریبی‌اش، به دنبال برقرار نمودن وحدت و ایجاد تفاهم مذهبی و کاهش تعصّب فرقه‌ای و تفرقه مذهبی در جوامع اسلامی است و معتقد است که محاصمه و درگیری مذهبی، برخلاف مبانی و قواعد صریح و جاوید دین مبین اسلام است و خطری بزرگ برای وحدت اسلامی است (مودودی، تفهیم القرآن، ۱/ ۳۰۰).

۱. ویژگی‌های الفاظ قرآن از نگاه مودودی

مبانی تفسیر قرآن به پیش فرض‌ها و باورهای اعتقادی یا علمی اطلاق میگردد که مفسر با پذیرش و مبنا قرار دادن آنها به تفسیر قرآن می‌پردازد و از این رو مفسران ناگزیرند عملاً مستقیم و یا غیر مستقیم این قبیل زیرساخت‌های فکری خود را در پیوند با عناصر اساسی دخیل در فرایند تفسیر قرآن مشخص کنند (شاکر، «جستاری در زبان قرآن»، ۱۰۹-۱۲۲). در جهت ایضاح بیشتر موضوع می‌توان گفت که مبانی تفسیری، پیش فرض‌های ضروری تفسیرند که مفسر قبل از ورود به تفسیر قرآن، باید آنها را به مثابه مقبولات ذهنی بپذیرد و به آنها توجه داشته باشد زیرا گاه بدون برخوردار بودن از این مبانی، اساساً فهم و تفسیر قرآن کریم امکان پذیر نیست (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن، ۱۷). مهم‌ترین مبانی تفسیری ابوالاعلی مودودی در تفسیر تفهیم القرآن که در تعیین روش تفسیر و برداشت‌های تفسیری وی مؤثر بوده‌اند به شرح ذیل‌اند:

۱-۱) تحریف ناپذیری قرآن و صحت همه مطالب آن

هدف از صحت همه مطالب قرآن، آن است که قرآن به طور تمام و کمال، صدق و راستی است و از هرگونه کژی و ناراستی به دور است. صحت همه مطالب قرآن ناشی از راستی و صداقت خالق و ماتن آن است که عین حق است و باطل از او سر نمی‌زند. مودودی در تفسیر تفهیم القرآن این باور و پیش فرض را همیشه همراه داشته است که قرآن، کتابی محکم و استوار

و به دور از هرگونه شک و شبهه است و به صحّت همه مطالب آن اقرار داشته است. وی در تفسیر آیه ۴۲ سوره فصلّت «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» آورده است:

معنا و مفهوم این که «باطل نه از پیش روی آن می‌تواند به آن راه یابد»؛ آن است که اگر کسی به صورت مستقیم بر قرآن حمله کند و آموزه‌ای از آموزه‌های آن را باطل و نادرست ثابت کند موفق به این کار نخواهد شد و معنا و مفهوم این که «و باطل نه از پشت سرش می‌تواند به آن راه یابد»؛ این است که هیچگاه حق و حقیقت و صداقتی که برخلاف حقایق عرضه کرده قرآن باشد کشف نخواهد شد ... و افزون بر آن معنا و مفهوم آن این هم هست که باطل چه از روبرو حمله کند و چه از راه‌های نهانی غافلگیرانه حمله کند در هر حال نمی‌تواند دعوتی را شکست دهد که قرآن آن را عرضه داشته است (مودودی، تفهیم القرآن، ۵/ ۳۵۶).

قرآن حاضر، همان قرآن نازل شده بر پیامبر (ص) است و بدون هیچ زیاده و یا نقصانی به دست ما رسیده است و از گزند حوادث به سلامت عبور نموده و دچار تحریف نشده است و همه مطالب آن در کمال صحّت و سلامت به دست ما رسیده است. سید ابوالاعلی مودودی عدم تحریف قرآن را می‌پذیرد و کتاب الهی موجود را دقیقاً همان قرآنی به شمار می‌آورد که بر پیامبر (ص) نازل شد و اصحاب و تابعان می‌خواندند. وی در تفسیر آیه نهم سوره حجر «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (اما این ذکر؛ آن را خود ما نازل کرده ایم و خود ما هم نگهبان آن هستیم) آورده است: ... این ذکر به طور مستقیم تحت حفاظت است نه با از بین بردن شما از بین می‌رود و نه با تحت فشار گذاشتن شما تحت فشار قرار می‌گیرد و نه با اعتراضات، طعنه‌ها و استهزاهای شما ارزش آن پائین می‌آید و نه از جلوگیری شما دعوت آن متوقف می‌شود و نه کسی می‌تواند در آن تحریف و تغییراتی ایجاد کند (مودودی، همان، ۲/ ۵۶۰). بنابراین عقیده ابوالاعلی بر آن است که اصل و مبنای الهی بر مصونیت قرآن و حفظ و حراست آن از هرگونه تغییر و تحریف از ابتدا تا ابد است.

۲-۱) فصاحت قرآن

اصطلاحاً فصاحت را بکارگیری الفاظ روشن و گویا تعریف نموده اند به گونه ای که فهم

آنها آسان باشد و نویسندگان و شاعران با این الفاظ به خاطر زیبایی آنها مأنوس باشند (الهاسمی، ترجمه و شرح جواهر البلاغه، ۱۵). کتاب الهی قرآن با زبان و ادبیاتی دارای فصاحت و روشن بر پیامبر (ص) فرود آمده است و این غنای فصاحت به دو دلیل است: اولاً؛ برای آنکه قرآن بتواند در جذب مخاطبانش فروگذار نباشد و دوماً؛ به این دلیل که قرآن برای وصول به هدف نهایی خویش که همانا هدایت انسان است باز نماند زیرا در غیر اینصورت قرآن کتابی نافصیح است و عدم فصاحت آن لزوماً موجب عدم کارآمدی جهت هدایت می‌شود.

مودودی به فصیح بودن قرآن معتقد است و قرآن را کتابی با زبان و ادبیاتی فصیح می‌داند که آیات، جملات و سوره‌های آن از هرگونه گنگی، بدفهمی و نافهمی بدور است. وی در تفسیر آیه دوم سوره یوسف «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (ما آن را به صورت قرآنی عربی نازل کردیم تا شما [عربها] آن را خوب بفهمید) می‌گوید: این بدان معنا نیست که این کتاب تنها برای عرب‌ها نازل شده است بلکه مفهوم اصلی این جمله آن است که: «ای عرب‌ها! ما این کتاب را به زبان یونانی یا ایرانی بر شما نمی‌خوانیم بلکه این کتاب به زبان خود شما به شما عرضه می‌شود. از این رو نمی‌توانید عذر و بهانه بیاورید که این کتاب برای ما قابل فهم نیست و این هم ممکن نیست که جنبه اعجازی این کتاب که بر کلام الهی بودن آن شهادت می‌دهد از نگاه شما پنهان بماند (مودودی، تفهیم القرآن، ۲/۴۳۶).

هم‌چنین وی در تفسیر آیه سی و چهارم سوره طور «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ» (پس اگر راست می‌گویند سخنی هم‌چون آن بیاورند) آورده است: قرآن عالی‌ترین و کامل‌ترین نمونه ادبیات زبانی است که به آن نازل شده است. در تمام کتاب حتی کلمه و جمله ای که پایین تر از سطح معیار باشد، وجود ندارد. هر موضوعی که بیان شده است در قالب بهترین کلمات و مناسب‌ترین شیوه بیان ارائه شده است. موضوعاتی بارها مورد بحث قرار گرفته است اما نحوه تعبیر و بیان چنان تازه و نو است که در آن نشانی از ملال آوری و نازیبایی تکرار دیده نمی‌شود. از آغاز کتاب تا پایان آن میان کلمات چنان هماهنگی و انسجامی وجود دارد که گویی کلمات هم‌چون نگینی تراشیده شده و کنار هم نهاده شده و نصب شده‌اند. این کلام به

قدری تأثیرگذار است که هیچ زبان دانی به هنگام شنیدن آن نمی تواند از اظهار شگفتی خودداری کند، حتی که روح منکران و مخالفان نیز به وجد درمی آید.... این کتاب، زبان عربی را چنان تحت تسلط و هیمنه خویش قرار داده است که امروز نیز معیار فصاحت این زبان، همانی است که چهارده قرن پیش از این، **قرآن** آن را وضع کرده بود، در حالی که زبان ها در طول چنین مدتی به کلی دگرگون می شوند. هیچ زبانی در دنیا وجود ندارد که در چنین مدت درازی از منظر املاء، إنشاء، محاورات، دستور زبان و اصطلاحات و کلمات مستعمل تغییر نیافته باشد اما این تنها توان و قدرت **قرآن** بوده که به زبان عربی اجازه نداده است از جای خودش تکان بخورد. حتی یک واژه بکار رفته در **قرآن** تا به امروز متروک نشده است و تمام محاورات آن هنوز هم در زبان عربی مورد استفاده قرار می گیرد. ادبیات آن هنوز هم معیار ادبیات عرب است و در گفتار و نوشتار امروز هم همان زبانی که **قرآن** چهارده قرن پیش از آن استفاده کرده بود، زبان فصیح به شمار می رود. آیا در هیچ زبانی از زبانهای دنیا، کتابی این چنین که نوشته یک بشر باشد، وجود دارد؟ (مودودی، همان، ۱۳۴/۶).

۳-۱) دقت لفظی قرآن و بلیغ بودن آن

از خصوصیات الفاظ و واژگان قرآنی، بالا بودن دقت و ظرافت در چینش و گزینش لفظی آنهاست. از مهم ترین جنبه های تمایز کتاب الهی و کتب بشری، همین دقت لفظی اعلاّی **قرآن** است تا ظرفیت پوشش محتوا و معنای اعلاّی پیام الهی را داشته باشد و همه زمینه های مرتبط با هدایت بشر را پوشش دهد. این ظرافت و باریک بینی؛ معلول باریک بینی و ظرافت خالق و ماتن کتاب الهی است که با توجه به دارا بودن دو صفت «لطیف» و «مصور» دقت و ظرافت لفظی اعلاّی به وفور در کلامش، قابل وصول و برگرفتن است.

سید ابوالاعلی مودودی در تفسیرش به این مبنا پایبند است و ترکیب جملات و کلمات کتاب الهی را بسیار ظریف و دقیق و از روی نظم خاصی می دانسته است و چینش هریک از کلمات آن را از روی معنا و مفهومی ویژه بشمار می آورده است. برای نمونه وی در تفسیر آیه ۱۷۸ سوره بقره «فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ» (البته اگر با قاتل برادرش آماده مقداری نرمش باشد باید مسئله خون بها به روش معروف حل شود) می نویسد: با بکار بردن

کلمه «برادر» به روش بسیار لطیف، سفارش به نرمی هم شده است. مفهوم این است که گرچه در میان شما و شخص دیگری، پدرکشتگی وجود داشته باشد اما با وجود این، او برادر انسانی توست. از این رو اگر در برابر یک برادر خطاکار خود، خشم انتقامتان را فرو برید این از منظر انسانیت برای شما شایسته‌تر است (مودودی، همان، ۱/ ۱۶۶). پس با بکار بردن کلمه «أخی» به گونه‌ای ظریف و دقیق، مفهوم اعلای خویش را رسانده است.

یا مثلاً در سوره فاتحة الكتاب برای آنکه حق مطلب را در باب رحمت خدا به صورت تمام و کمال بیان کند با وجود به کار بردن یک کلمه مبالغه آمیز، برای آنکه حق مطلب را ادا کند به گونه‌ای ظریف و دقیق، واژه مبالغه‌ای دیگری به کار می‌برد تا به وسیله آن، کمبودی را که در واژه نخست احساس می‌شود جبران نماید. وی در این باره می‌نویسد: رحمان در زبان عربی واژه‌ای بس مبالغه آمیز اما رحمت و مهربانی خدای بلندمرتبه بر مخلوقاتش آن قدر زیاد و پهن‌آور و آنقدر بی حد و حساب است که در توصیف آن پس از به کارگیری مبالغه آمیزترین واژگان باز هم کمبود احساس می‌شود از این رو برای رساندن فراوانی رحمت خداوند، پس از واژه رحمان، واژه رحیم نیز افزوده شده است (مودودی، همان، ۱/ ۶۶). پس با چینش دقیق کلمات و گزینش ظریف آنها حق مطلب را ادا نمود که این روش، اسلوب دائمی قرآن است.

بلاغت نیز به ابلاغ (مصدر باب افعال) به معنای رساندن تفسیر شده است و بلاغت در سخن به رساندن معنا در بهترین ساختار زبانی به نحوی آشکار تعریف می‌شود (ابوهلال عسکری، الفروق اللغویه، ۳۰). تدقیق لفظی و بلیغ بودن قرآن از اهداف اساسی خالق آن است چون هدف هدایتگری قرآن به سبب نابلیغ بودن آن در نطفه مسکوت خواهد ماند. قرآن بنا بر بلیغ بودن، حسب حال مخاطبانش، مطالبش را ارائه می‌دهد و نزول تدریجی قرآن در طول سالیان متعدد و در اوقات و امکنه مختلف در جهت درک و آسانی و مفهوم بودن آن و نهایتاً بلیغ بودن قرآن بوده است. مبنای بلیغ بودن قرآن و مملو از بلاغت بودن این کتاب آسمانی، مورد تأیید و مقبول مودودی در تفهیم القرآن است. وی در تفسیر آیه ۲۸ سوره زمر و در تفسیر عبارت "غیر ذی عوج" (هیچ کژی‌ای در آن نیست)؛ قرآن را کلامی بلیغ، غنی و رسا می‌داند و می‌گوید: در آن، مطالب مبهم و گنگ و چیستان گونه‌ای هم وجود ندارد که

انسان در فهمیدن آن دچار مشکل شود بلکه آنچه در آن فرموده شده است روشن و ساده است که هر انسانی با خواندن آن متوجه می‌شود که این کتاب چه رفتاری را نادرست می‌داند و چرا نادرست می‌داند و چه اعمالی را صحیح می‌داند و بر چه اساسی صحیح می‌داند (مودودی، *تفهیم القرآن*، ۱۵/ ۲۵۰).

هم‌چنین وی در باب اعتقاد به مبنای بلیغ بودن *قرآن* و در تفسیر آیه اول *سوره کهف* «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا» (ستایش خدایی را که این کتاب را بر بنده خود فرو فرستاد و هیچ‌گونه کژی در آن ننهاد) می‌آورد: یعنی نه در آن سخنی گنگ و مبهم وجود دارد که غیرقابل فهم باشد و نه در آن سخنی که از خط مستقیم حق و صداقت فاصله و انحراف داشته باشد و انسان راستی پسند و حق‌جوئی در پذیرفتن آن تردید داشته باشد وجود دارد (مودودی، همان، ۳/ ۹۲) که این اعتقاد دال بر آن است که بلاغت *قرآن* از مبانی تفسیری مورد قبول مودودی است.

۴-۱) کامل و تمام نبودن معنای برخی آیات *قرآن*

منظور از این مبنا آن است که به صورت حتمی و لزومی همه آیه‌های *قرآن* از جهت معنی، کامل و جامع نیستند و نباید هر آیه از آیات کتاب الهی را دارای بار معنایی کامل، جامع و مستقل دانست. در میان آیات *قرآن* آیاتی هستند که از جهت معنایی، ناقص و به واسطه آیات قبل و یا بعد و یا آیات دیگر *قرآن*، معنای آنها کامل می‌شود و در کنار آیات دیگر، مکمل هم هستند. در نتیجه پذیرش این مبنا؛ مفسر از تفسیر ناقص و آیه‌ای مجرد می‌پرهیزد و به تفسیر جامع و *سوره‌ای* و آیه به آیه (مکمل) می‌پردازد و روش تفسیری *قرآن* به *قرآن* که مطمئن‌ترین روش تفسیری *قرآن* است را برمی‌گزیند. روشی که *قرآن* خود در آیه ۸۲ *سوره نحل* آن را تأیید کرده است (و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ)؛ وقتی *قرآن* مبین هر چیزی است چطور می‌شود بیانگر خویش نباشد و مبهم باشد. مودودی، آیات *قرآن* را واحدهای مستقل و جدا از هم نمی‌داند که قادر به برداشت جامع و کاملی از آنها بود و معتقد است که آیات باید با توجه به آیات دیگر تفسیر شوند. وی در تفسیر آیه ۴۶ *سوره رحمان* «وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ» (و برای هر آن کسی که از ایستادن در پیشگاه پروردگارش بیم داشته باشد، دو باغ است)؛ آیه‌های

بعدی را توضیح دهنده و تفسیرگر واژه «جنتان» می‌داند که دو باغ وعده داده شده چه ویژگی‌های دارند و در این باره آورده است که به هر شخصی نیکی در آن باغ بزرگ، دو باغ داده خواهد شد و در آنها با متعلقان و خادمان خود با شأن و شکوه شاهانه‌ای زندگی خواهد کرد (مودودی، همان، ۶/ ۲۴۲). نمونه دیگری که در مورد تمام نبودن معنای برخی آیات در تفهیم القرآن می‌توان ذکر نمود تفسیری است که علامه مودودی در باب آیه سوم سورة عصر و عبارت «الَّذِينَ آمَنُوا» (مگر کسانی که ایمان آورده اند) که با ارجاع به آیات متمم آورده است:

آن چه را که قرآن ایمان حقیقی معرفی می‌کند، آن را در این آیه‌ها به صورت کامل، روشن فرموده است: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا) «مؤمنان واقعی در اصل کسانی اند که به الله و پیامبرش ایمان آورده اند و سپس دچار شک و تردید نشده اند» (حجرات: ۱۵) (إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَفْهَمُوا) «همانانی که گفتند رب ما الله است و سپس بر این استوار و پابرجا ماندند» (فصلت: ۳۰) و... (مودودی، همان، ۷/ ۴۷۲-۴۷۱).

این گونه موارد نشانگر مکمل بودن آیات قرآن از جهت معنا و تفسیر و نه مستقل بودن آنها به خودی خود است.

۲. ویژگی‌های مفاهیم قرآن

۲-۱) تعدد لایه‌های معنایی قرآن

فراگیری و پوشش کلمات و جملات قرآنی بر لایه‌های متنوع به صورتی که بعضی اوقات، انطباق کلمات و جملات آن بر چند لایه و سطوح معنایی متعدد، صادق باشد از دیگر مبانی تفسیری است که مورد قبول و استفاده و از اصول کاری ابوالاعلی مودودی در تفهیم القرآن است؛ به گونه‌ای که سطوح معنایی در طول هم قرار می‌گیرند و سطوح معنایی مافوق، سطوح معنایی مادون را تصدیق می‌نمایند. این مبنا از مبانی تفسیری قرآن، به صورت اجماعی مورد قبول است و از آن با عبارت‌هایی هم‌چون ساحت‌های فهم و بطون قرآن کریم (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن، ۱/ ۱۳۲)، ساختار چند معنایی قرآن (مؤدب، مبانی تفسیر قرآن، ۱۶۱) و معنای باطنی همسوی معنای ظاهری (رستم نژاد، «گونه شناسی روایات تفسیری»، ۱)

یاد می‌شود.

تبیین عقلی این مبنا، مستلزم جاودانگی و جهانی بودن قرآن است و چون سور و آیات قرآن توان و ظرفیت معانی و مفاهیم متنوع را دارند پس قرآن نیز قابلیت انطباق خویش را با اعصار و اماکن مختلف به واسطه تعدد سطوح و لایه‌های معنایی مختلف حفظ نموده است. مودودی نیز به منعطف بودن و شناور بودن مفاهیم و عبارات قرآنی معتقد بوده است. مثلاً وی در تفسیر آیه ۲۳۸ سوره بقره «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» (از نمازهایتان محافظت کنید و به ویژه از نمازی که جامع نیکویی‌های نماز باشد و در برابر خدا همانند بنده فرمانبردار بایستید) و در تفسیر ترکیب «الصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ» آورده است:

برخی از مفسران گفته‌اند مراد از آن نماز صبح است برخی گفته‌اند نماز ظهر مراد است. برخی گفته‌اند نماز مغرب مراد است و برخی گفته‌اند نماز عشاء مراد است اما هیچ یک از این اقوال از پیامبر (ص) نقل نشده است بلکه تنها تأویل اهل استنباط است. بیش‌ترین اقوال هم در مورد نماز عصر نقل شده‌اند و گفته شده است که رسول الله (ص) همین نماز را نماز وسطی قرار داده است اما واقعه‌ای که این نتیجه از آن استخراج شده است فقط از این قرار است که در جنگ احزاب هجوم مشرکان به قدری رسول الله (ص) را به خود مشغول نمود که خورشید در آستانه غروب قرار گرفت و رسول الله (ص) نتوانسته بود نماز بخواند. در این هنگام پیامبر (ص) فرمودند: خدا قبرها و خانه‌های اینان را از آتش پر کند که اینان نماز وسطی ما را قضا کردند. از این کلام چنین استنباط شده است که رسول الله (ص) نماز عصر را نماز وسطی قرار داده‌اند در حالیکه مفهوم درست‌تر این ارشاد نزد ما این است که این مشغولیت، فرصت نماز عالی را از ما گرفت مجبوریم نماز را با تأخیر بخوانیم، با شتاب بخوانیم و نتوانیم با خضوع و خشوع و آرامش و اطمینان بخوانیم. وسطی هم معنای میانه را می‌دهد و هم معنای اعلی و اشرف را، از این رو از نماز وسطی هم نماز میانه می‌تواند مراد باشد و هم نمازی که با کمال خشوع و خضوع و توجه‌ی الی الله خوانده شود و در آن همه خوبی‌ها نماز وجود داشته باشد. خود جمله بعدی «در برابر خدا همانند بنده فرمانبردار بایستد» این صلاة وسطی را تفسیر می‌کند (مودودی، تفهیم القرآن، ۱/ ۲۰۹-۲۱۰).

مودودی در تفسیر آیه فوق تعدّد سطوح معنایی و چند معنایی الفاظ قرآنی را در طول هم می‌پذیرد در حالی که قابل جمع هستند و هیچ تمایزی میان آنها دیده نمی‌شود.

۲-۲ کلی‌گویی قرآن

کلی‌گویی قرآن به این معناست که قرآن در تبیین مفهوم و موضوعات خویش بعضی اوقات به گونه‌ای کلی صحبت نموده است و از ذکر جزئیات دین به گونه‌ای آشکار و واضح دوری نموده است و این خصوصیت به آن دلیل است که دین به غیر از قرآن، منابع دیگری هم جهت درک و استنباط دارد که به آنها باید رجوع نمود. به عنوان نمونه؛ قرآن درباره آیات الاحکام حول محور نماز، تنها به ذکر کلیاتی اکتفا نموده است و از ذکر جزئیات صرف نظر نموده است. خصوصیت کلی‌گویی قرآن؛ این بصیرت را به مفسّر آن می‌بخشد که الزاماً نباید در کتاب الهی به دنبال تمامی جزئیات بود و آیه‌های قرآن را در حدّ کلیاتی که ابراز نموده‌اند باید تفسیر نمود.

ابوالاعلی مودودی هم به این مبنا معتقد است و آیات قرآن را با باور به این مبنا، تفسیر نموده است. از نگاه وی، قرآن قانون اساسی اسلام است و باید در قانون اساسی همانگونه که از اسمش پیدا است اصول اساسی بحث شود نه جزئیات. برای نمونه وی در تفسیر آیه ۱۹۶ سوره بقره «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ» (اما اگر کسی مریض بود یا در سر کسی ناراحتی وجود داشت و بنابراین سرش را تراشید باید به عنوان فدیة روزه بگیرد یا صدقه بدهد یا قربانی کند) آورده‌اند که: از حدیث معلوم می‌شود که در چنین صورتی رسول‌الله (س) دستور سه روز روزه گرفتن یا شش مسکین را غذا دادن یا دست کم قربانی کردن یک گوسفند را داده‌اند (مودودی، همان، ۱/۱۸۳).

هم‌چنین در توضیح کلیات آیه ۲۲۴ سوره بقره:

وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصَلِّحُوا بَيْنَ النَّاسِ.

ترجمه: از نام خدا برای سوگندهایی که هدف از آنها خودداری از نیکی، تقوی و

کارهای مفید برای بندگان خداست، استفاده نکنید.

در تشریح کلیات آیه آورده است:

از احادیث معلوم می‌شود که اگر کسی سوگند یاد کرد که کاری را انجام ندهد اما پس از آن برای او روشن شد که خیر و خوبی در شکستن آن قسم است بایستی آن قسم را بشکند و کفاره بپردازد. کفاره شکستن قسم؛ غذا دادن ده (۱۰) مسکین، یا لباس دادن آنان، یا آزاد کردن یک برده یا سه روز روزه گرفتن است. (مودودی، همان، ۱/۱۹۹).

پس نتیجه گرفته می‌شود که باور وی به این مبنا، صادق و راسخ است و وی در باب توضیح کلیات قرآنی بارها و بارها به جریات و احادیث نبوی مراجعه نموده است و خود این ارجاع به تبیین و توضیح، دال بر اعتقاد به کلی گویی قرآن است.

۳-۲) حکیمانه بودن و جامعیت قرآن

حکیم بودن قرآن به معنای ابتدای آن بر منطق، حکمت و عقل است که به موجب آن، قرآن از هرگونه بی‌عقلی، بی‌منطقی و عدم حکمت به دور است (رشاد، نظریه/بیتناء، ۱۲۰-۱۰۱). باور مودودی به حکیمانه بودن قرآن، باوری یقینی و راسخ است و قرآن، مژده‌ای الهی و سرشار از حکمت از جانب پروردگاری حکیم است. وی در تفسیر اولین آیه سوره هود «الر کتابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (الف، لام راء. فرمانی است که آیات آن با کمال استحکام و تفصیل بیان شده است) آورده است:

یعنی آنچه در این فرمان آمده است؛ قطعی و محکم و بی‌نهایت سنجیده و جدی است و به هیچ وجه، آنها را خطابه‌های آتشین و تخیل‌های شاعرانه‌ای که هیچ حقیقتی ورای آنها نیست نباید دانست (مودودی، تفهیم القرآن، ۲/۳۶۹).

در تفسیر آیه ششم سوره نمل «وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنَ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (و حَقّاً تَوْقُرْآنَ را از سوی حکیمی دانا دریافت می‌داری) نیز می‌گوید:

یعنی مطالبی که در این قرآن فرموده می‌شوند بی پایه و اساس و کاذب و مجازی نیستند و نه حدسیات یک انسان اند بلکه آنها را ذات حکیم و علیمی القا می‌کند که در حکمت و دانایی و علم و دانش کامل است و از مصلحت‌های خلق خود و از گذشته، حال و آینده آنان به طور کامل آگاه و با خبر است و بر اساس علم و حکمت خود، بهترین و مؤثرترین تدابیر را برای اصلاح و هدایت آنان بر می‌گزیند (همان، ۱۶۲/۴).

منظور از جامعیت **قرآن** آن است که **قرآن** کتابی جامع و فراگیر و در بردارنده تمام آموزه‌های دینی و هدایتی جهت راهنمایی و هدایت بشر است. مسلمانان قادر خواهند بود با استمداد از این کتاب و تعالیم آن به راه راست و صراط مستقیم الهی راه یابند. مودودی، **قرآن** را از حیث هادی بودن جهت راهنمایی و هدایت بشر، کتابی جامع و کامل می‌داند که از کوچک‌ترین مسئله‌ای در این زمینه فروگذار نکرده است و راه حق و باطل را مشخص نموده است. وی در تفسیر آیه ۸۹ سوره نحل «وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (ما این کتاب را بر تو نازل کرده ایم که روشنگر هر چیزی است) و در بیان معنای تبیان هر چیزی بودن **قرآن** می‌آورد: یعنی توضیح و تشریح هر آن چیزی که هدایت و ضلالت و فلاح و خسران به آن بستگی دارد و دانستن آن برای راست روی ضروری است و تفاوت حق و باطل را روشن می‌کند (مودودی، همان، ۶۲۸/۲).

هم چنین در تفسیر آیه ۱۱۱ سوره یوسف و عبارت « وَ تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ » می‌گوید: یعنی تفصیل هرآن چیزی که برای هدایت انسان ها ضروری است (مودودی، همان، ۴۹۸/۲). پس از دیدگاه وی، **قرآن** کتابی جامع و در بردارنده تمام امور ارشادی و همه آموزه‌های هدایتی دین برای بشر است.

۴-۲) ارتباط مفاهیم **قرآن** با شرایط جامعه عصر نزول

قرآن؛ خود را محکم‌ترین راه برای هدایت بشر می‌داند و آیاتش را روشنگر راه بشر در تمامی مکان‌ها و زمان‌ها معرفی می‌کند. این کتاب مبین، با هدف راهنمایی جامعه انسانی عصر نزول، نازل می‌شود و اولین دستور کار آن، هدایت آنان است. از آنجایی که راهنمایی جامعه‌ای، نیازمند توجه به احوال و شرایط خاص حاکم بر آن جامعه است هدایتگر **قرآن** نیز آیاتش متناسب با همان وضعیت اجتماعی و شرایط خاص حاکم بر جامعه عصر نزول، نازل می‌گشت. انطباق آیات **قرآن** با اوضاع عصر نزول موجب می‌شود که تفسیر آیات بدون توجه به آن شرایط خاص، نامفهوم باشد و لازم است که مفسران به تاریخ عصر نزول و اسباب نزول و شأن نزول آیات، التفات کامل داشته باشند. این مبنا مورد توجه مودودی بوده است. مثلاً وی در تفسیر آیه اول سوره مؤمنون «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» (به راستی که ایمان آورندگان

رستگار شدند) آورده است:

اهمیت و معنویت آغاز کلام با این عبارت را تا زمانی که بستر تاریخی‌ای که این خطاب در آن ایراد شده است مدنظر ما نباشد نمی‌توان درک کرد. در آن هنگام در یک سو، سرداران مکه مخالف دعوت اسلامی قرار داشتند که تجارتشان پررونق و مال و منالشان فراوان بود و از تمام امکانات رفاه و آسایش مادی برخوردار بودند. در طرف دیگر، پیروان دعوت اسلامی قرار داشتند که بیشترشان پیش از آن نیز فقیر و تهی دست بودند.» (همان، ۳/۳۹۴).

وی هم‌چنین در تفسیر آیه ۱۶ سوره محمد (ص):

وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنفًا

ترجمه: و از میان آنان کسانی اند که به سخنان تو گوش فرا می‌دهند ولی چون از نزد تو بیرون می‌روند از کسانی که نعمت علم بدانان داده شده است می‌پرسند که هم اکنون او چه گفت؟

با ذکر شأن نزول آن می‌نویسد:

این ذکر کافران، منافقان و منکران اهل کتابی است که می‌آمدند و در مجلس رسول الله (ص) می‌نشستند و ارشادات ایشان یا قرآن مجید را می‌شنیدند اما از آن جایی که دلشان از مضامینی که از زبان مبارک آن حضرت (ص) ادا می‌شد دور بود، از این رو با وجود شنیدن مطالب، گویا چیزی نشنیده بودند و پس از بیرون آمدن از نزد رسول الله (ص) می‌پرسیدند که هم اینک ایشان چه گفتند (مودودی، همان، ۵/۵۶۶).

پس مودودی یکی از ارکان داشتن تفسیر صحیح را توجه به اوضاع عصر نزول می‌داند و خود در تفسیرش بارها و بارها با رجوع به وقایع تاریخی عصر نزول از تاریخ عصر نزول و فرهنگ زمانه نزول قرآن بهره گرفته و با ذکر شئون و اسباب نزول آیات و نیز پدیده‌های از فرهنگ جاهلیت و واژگان رایج آن عصر، اعتقاد به ارتباط مفاهیم قرآن با فرهنگ جامعه عصر نزول را در تفسیرش عملی نموده است. از نمونه‌های بارز در این زمینه در تفسیر تفهیم القرآن، تبیین نامگذاری سور و تمرکز بر بیان پیشینه تاریخی و ذکر سبب نزول تاریخی سور قبل از

ورود به بحوث تفسیری است (غیاث الدین حافظ، *منهج الأستاذ المودودی فی تفسیره*، -۱۵- ۲۲).

۳. ضرورت و فایده رجوع به قرآن برای بشر امروز

۱-۳ جهانی بودن قرآن

منظور از جهانی بودن قرآن آن است که قرآن کتابی با پیام و بُردی بین‌المللی است و این کتاب، منحصر و مختص به مکان، گروه و قوم خاصی نیست و برای تمام نسلهای بشر فرو فرستاده شده است تا آحاد نسل بشر از آن جهت ارشاد و هدایت خویش بهره ببرند. تبیین عقلی این مبنا به خاتم بودن رسول اکرم (ص) می‌انجامد و قرآن را به عنوان نسخه نهایی هدایت بشر به شمار می‌آورد. پیامد اعتقاد به جهانی بودن پیام قرآن آن است که مفسر آنرا کتابی با گنجایش و بُردی عالمگیر می‌داند و از طریق صحیح و فراگیر قرآنی به دنبال درمان تمامی مسائل و مشکلات عالم بشریت است و این کتاب را مختص به جغرافیا و قومی خاص نمی‌داند. ابوالاعلی مودودی با پذیرش این مبنا به جهانی بودن قرآن اذعان داشته و آنرا وسیله هدایت و نجات نسل بشر در تمامی اماکن و اعصار می‌داند.

وی در تفسیر آیه ۱۰۷ سوره انبیاء «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (ای پیامبر؛ فرستادن تو در اصل جز رحمتی برای جهانیان نیست) می‌نویسد: ترجمه دیگر آن این هم می‌تواند باشد که ما تو را برای جهانیان تنها رحمتی قرار داده ایم. در هر دو صورت، معنا این است که بعثت پیامبر (ص) در اصل رحمت و مهربانی خدا برای بشریت است. چرا که پیامبر (ص) دنیای غفلت زده را بیدار نمودند و به آن علمی ارزانی داشتند که فرق بین حق و باطل را روشن می‌کند و به روشی بطور کامل غیر مشتبه و واضح فرموده است که راه تباهی و هلاکت کدام راه است و راه سلامتی کدام راه (مودودی، همان، ۳/ ۳۱۰-۳۱۱). هم‌چنین در تفسیر آیه اول سوره فرقان و عبارت «لِيَكُونَ لِّلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (تا برای تمام جهانیان هشدار دهنده‌ای باشد) به نحو جامعی به مبناى جهانی بودن قرآن و پیام آن اشاره نموده است و در این باره آورده است: که "تا برای جهانیان هشدار دهنده‌ای باشد" نشان دهنده آن است که دعوت قرآن و رسالت محمد (ص)

تنها برای یک کشور نیست، برای تمام جهانیان است و تنها برای عصر خودشان نیست بلکه برای تمام اعصار آینده هم هست. این مضمون در جاهای متعددی از قرآن بیان شده است. برای مثال فرموده شده است: (یا ایُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً) «ای مردم من پیامبر خدا به سوی همه شما هستم» [اعراف/ ۱۵۸] (وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ) «و این قرآن به من وحی شده تا به وسیله آن همه شما را هشدار دهم و هم هر کس را که این به او برسد» [انعام/ ۱۹] (و ما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا) «و ما تو را نفرستادیم مگر بشارتگر و هشداردهنده ای برای تمام مردم» [سبأ/ ۲۸] (مودودی، همان، ۱۲/۴).

۲-۳) نیازمندی متن قرآن به تفسیر

ویژگی معنایی دیگر قرآن، احتیاج متن قرآن به توضیح و تفسیر است. هدف نهایی از نزول قرآن، هدایت بشر است و قرآن به عنوان برنامه هدایت، شامل احکام کلی و کلیات آموزه‌های دینی است. این کلی‌گویی قرآن و درهم تنیدگی مطالب و احکام آن، ضرورت و نیاز به تشریح و توضیح آن را مضاعف نموده است تا مراد جدی خداوند برای عموم روشن گردد. بنابراین کتاب قرآن به دلیل جامعیت بر احکام کلان دین و اجمال و کلی‌گویی در موارد بسیاری (مثل آیات الاحکام) و هم چنین ذو وجوه بودن و ذوبطون بودن آیات و عبارات آن به تفسیر نیازمند است. مودودی، قرآن را کتابی نیازمند تفسیر و توضیح می‌داند و اقدام وی به کتابت تفسیر تفهیم القرآن در جهت اقناع و اغنای جامعه جوان تحصیل‌کرده امروزی و جبران کمبود مفسران و قرآن پژوهان گذشته (مودودی، همان، ۱/ ۵۵) مبین و روشنگر اعتقاد وی به این است که متن این کتاب نیازمند تفسیر و توضیح است.

در جهت ایضاح بیشتر مطلب باید گفت که قرآن به عنوان هدیه الهی، تفسیر آیات و سوره آن جهت هدایت بشر؛ امری حتمی، ضروری و فوری است. قرآن، حامل پیام الهی؛ چون مهم‌ترین و منشأ اولی جهت استنباط و استخراج احکام دینی است بنابراین اهمیت، ضرورت و فوریت تفسیر و توضیح متن آن ثابت می‌گردد. اهمیت و لزوم تفسیر قرآن، منشأ گرفته از موقعیت خاص قرآن در زندگی انسان است چون وصول به مقصود حقیقی زندگی انسان و حیات کمالی او، بدون بهره گرفتن از قرآن و مساعدت آن میسر نمی‌باشد. از این رو، تفسیر

قرآن به عنوان چراغ و روشنگر راه زندگی برای انسان ضرورت دارد تا با فهم و تفسیر صحیح آن، راه درست زندگی اش را تشخیص دهد و در پیچ و خم کوره راههای زندگی در مانده نشود. چنانچه قرآن پژوهان بر این ضرورت، اتفاق کرده‌اند و آن را به عنوان یکی از مبانی تفسیر قرآن پذیرفته‌اند (ایازی، مبانی و روشهای تفسیر قرآن کریم، ۴۷).

فوریت تفسیر و توضیح قرآن هم منشأ گرفته از موقعیت حساس این کتاب عزیز در میان منابع استنباط دستورات دین اسلام است که اولین مرجع و با اعتمادترین آنهاست چون تفسیر قرآن است که فهم آن را برای مخاطبانش میسر می‌کند و به تبع آن استخراج و استنباط دستورات دینی را مهیا می‌کند در حالیکه عدم توجه به تفسیر در گام دوم، توقف چرخ استخراج و استنباط احکام دینی را به دنبال می‌آورد. علامه مودودی هم با اعتقاد به این مبنا و در تفسیر آیه ۴۴ سوره نحل « وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ » (این ذکر را بر تو نازل کرده ایم تا برای مردم آموزه‌هایی را تبیین و تشریح کنی که برای‌شان فرو فرستاده شده است) می‌آورد:

در اینجا خدای بلندمرتبه حکمتی را که به جز با فرستادن انسانی به عنوان پیامبر برآورده نمی‌شد، بیان کرده است... اگر کسی چیزی از آن را نفهمید آنرا بفهماند، اگر کسانی شک و تردیدی داشتند شک و تردیدشان را رفع کند، اگر کسانی اعتراضی داشتند پاسخ اعتراضشان را بدهد... (مودودی، تفهیم القرآن، ۶۰۶/۲).

مودودی تفسیر را کاری مهم، ضروری و فوری می‌داند و به تبع اعتقادش، کتابت تفسیر تفهیم القرآن را مهم‌ترین کار حیات خویش می‌داند. پس اقدام به تفسیر توسط وی در سخت‌ترین شرایط زندگی و در میان مشکلات عدیده خانوادگی، اجتماعی و سیاسی و حتی بدترین روزهای زندان، دال بر آن است که مودودی تفسیر قرآن را عملی مهم، ضروری و فوری می‌دانسته است.

۳-۳) امکان تفسیر متن قرآن

خصوصیت دیگر معنایی قرآن، ممکن بودن تفسیر و امکان توضیح کتاب الهی است. متن کتاب الهی می‌تواند مانند دیگر کتب الهی و انسانی، توسط انسانی واجد و دارای شرایط تفسیر گردد. در قرآن حدود ۳۰۰ آیه هست که مردم را به تفکر، تدبیر و تعقل دعوت کرده است و حتی

در یک آیه از آنان نخواست است که قرآن و دستورات آن را نفهمیده و کورکورانه پیروی کنند (میرشمسی، «حجیت ظواهر آیات قرآن کریم»، ۱۴۷-۱۶۸). تفسیر قرآن نیز در طول تاریخ امری رایج بوده است و حتی در سال‌های اولیه نزول قرآن مانعی نداشته است و خود پیامبر (ص) در جایگاه اولین مفسر قرآن کریم ظاهر شده است و در این زمینه اکابر اصحاب نیز دنباله روی بوده‌اند که این گواه تاریخی، دلیلی واضح بر امکان تفسیر قرآن در تمامی اعصار پس از آن است. آیات قرآن هم در مواضع متعدد، از جمله آیه ۱۲ سوره یوسف؛ «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (به درستی که ما آن (کتاب) را (به صورت) خواندنی عربی نازل کردیم تا شما درک کنید) دال بر همین مبنا است. هم‌چنین لازمه ایصال به هدف نهایی قرآن که همانا هدایت و راهنمایی انسان‌ها است دارا بودن قابلیت تفسیر و امکان توضیح آن است تا برای همگان مفهوم باشد به گونه‌ای که با کسب مهارت‌های خاص و یادگیری مبانی، اصول و ضوابط این علم بتوان به تفسیر و تبیین کتاب الهی پرداخت. مطلبی که قرآن پژوهان امروزی آن را پذیرفته و با عناوینی هم چون امکان و جواز فهم و تفسیر قرآن (مؤدب، مبانی تفسیر قرآن، ۴۱) و قابل فهم بودن قرآن (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن، ۱/۱۳۴) از آن نام برده و آن را تبیین و ثابت نموده‌اند. مودودی هم، تفسیر را شاخه‌ای از شاخه‌های علوم قرآنی می‌داند و قرآن را کتابی قابل فهم و قابل توضیح می‌داند. او در تفسیر آیه ۱۷ سوره قمر «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» (به تحقیق قرآن را برای ذکر (پند گرفتن) آسان نمودیم. پس آیا پند گیرنده‌ای هست؟) و میگوید: برخی از الفاظ (یسرنا القرآن) این برداشت نادرست را کرده‌اند که قرآن کتابی آسان است و برای فهمیدن آن نیازی به علم و دانش خاصی نیست... (مودودی، تفهیم القرآن، ۱۶/۲۰۵). براساس همین عقیده است که مودودی پای در وادی مفسرین گذاشته است و باور به امکان تفسیر قرآن را عملی نموده است.

نتیجه

این مطالعه برای آن بود تا مبانی تفسیری سید ابوالاعلی مودودی در تفسیر تفهیم القرآن را مشخص کنیم و اطلاعاتی کلی پیرامون این تفسیر ارائه دهیم. با توجه به بررسی‌های به عمل

آمده تمام سعی وی آن است که بین مسائل امروزی و آیات قرآن تطابق و تناسب بیابد و قرآن را برای مردم و بویژه تحصیل کردگان متوسط جامعه امروزی مفهوم نماید که در این زمینه به موفقیت بسیار نزدیک شده است به گونه ای که مبانی تفسیری مورد کاربرد وی، مبانی مقبول اکثریت مفسران فریقین بوده و نقش این تفسیر در تربیت اجتماعی و تقریب مذاهب اسلامی، مبرهن و روشن است.

از آن جاکه لازمه هر تفسیر صحیحی، داشتن مبانی متقن و مقبول است مودودی با بکارگیری مبانی صحیح تفسیری به کتاب تفسیری خویش و جاهتی جهانی بخشیده است که وجود ترجمه های متنوع از آن به زبانهای زنده دنیا شاهدی قوی بر موفقیت وی در این عرصه است که این ترجمه ها و شهرت عالمگیر، روز به روز در حال توسعه و شیوع است که مهم ترین علل این موفقیت، بهره گیری از مبانی تفسیری صحیح است.

مهم ترین و کاربردی ترین مبانی صحیح تفسیری وی در تفسیر تفهیم القرآن به ترتیب عبارتند از: تحریف ناپذیری قرآن و صحت همه مطالب آن، حکیمانه بودن قرآن، فصاحت قرآن، دقت لفظی قرآن، بلاغت قرآن، کامل و تمام نبودن معنای برخی آیات، جامعیت قرآن، جهانی بودن قرآن، نیازمندی متن قرآن به تفسیر، امکان تفسیر متن قرآن، اهمیت، ضرورت و فوریت تفسیر متن قرآن، تعدد لایه های معنایی قرآن، کلی گویی قرآن و ارتباط مفاهیم قرآن با شرایط جامعه نزول. در مجموع می توان نتیجه گرفت که مبانی تفسیری مورد کاربرد ابوالاعلی مودودی در تفسیر تفهیم القرآن؛ مقبول، معتبر و قابل اتکاء است.

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۶ش.
- ۲- ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *الفروق اللغویه*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ق.
- ۳- امیرخانی، علی، «ابوالاعلی مودودی و جریان نوسلفی گری»، *معرفت کلامی*، شماره ۳، ۱۳۸۹ش.
- ۴- ایازی، سید محمدعلی، *قرآن و تفسیر عصری*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ش.
- ۵- ایازی، سید محمدعلی، *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن کریم*، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، ۱۳۸۸ش.
- ۶- ترابی، ایف‌الدین بن عالم‌الدین، *الاستاذ ابوالاعلی المودودی و منهجه فی تفسیر القرآن الکریم*، مکه، جامعه امّ القری، ۱۴۰۲-۱۴۰۳ق.
- ۷- تیموری بازگری، مهدی، *نقد و بررسی اندیشه‌های سید ابوالاعلی مودودی*، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۸ش.
- ۸- حقیقت‌نیا، محمود، *ابوالاعلی مودودی و منهجه التربوی فی تفسیره تفهیم القرآن*، تهران، انتشارات طیبین، ۱۳۹۸ش.
- ۹- خورشید، احمد، *یک کتاب انقلاب*، لاهور، اداره منشورات، ۱۹۹۲م.
- ۱۰- رستم‌نژاد، مهدی، «گونه شناسی روایات تفسیری»، *حسنا*، شماره ۱، ۱۳۸۸ش.
- ۱۱- رشاد، علی‌اکبر، *نظریه ابتناء*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۹ش.
- ۱۲- رضایی اصفهانی، محمدعلی، *منطق تفسیر قرآن ۱*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، ۱۴۴۰ق.
- ۱۳- شاکر، محمدکاظم، «جستاری در زبان قرآن»، *مجله علمی - پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، دوره دوم، ۱۳۸۰ش.
- ۱۴- عبدالحیّ، سعید، *ابوالاعلی مودودی فی سطور*، قاهره، مجلة الازهر، ۱۹۸۱م.
- ۱۵- غیاث‌الدین حافظ، محمد، *منهج الأستاذ المودودی فی تفسیره*، بنگلادش، الجامعة

- الأسلامية العالمية شيئا غونغ، ۲۰۰۶م.
- ۱۶- گیلانی، اسعد، نگاهی به احوال، آثار و افکار سید ابوالاعلی مودودی، ترجمه نذیر احمد سلامی، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۰ش.
- ۱۷- مودودی، سید ابوالاعلی، اصطلاحات چهارگانه در قرآن، ترجمه سامان یوسفی نژاد، تهران، نشر احسان، ۱۳۸۵ش.
- ۱۸- مودودی، سید ابوالاعلی، تفهیم القرآن، ترجمه عبدالغنی سلیم قنبرزهی، تهران، نشر احسان، ۱۳۹۸ش.
- ۱۹- مودودی، سید ابوالاعلی، تئوری اخلاقی اسلام، ترجمه سید ابراهیم علوی، تهران، کانون انتشارات جیبی، ۱۳۵۵ش.
- ۲۰- مودودی، سید ابوالاعلی، خطبات، لاهور پاکستان، اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۴۰م.
- ۲۱- مودودی، سید ابوالاعلی، خطبه های نماز جمعه، ترجمه آفتاب اصغر، پاوه، بیان، ۱۳۷۰ش.
- ۲۲- مودودی، سید ابوالاعلی، نهضت و منسویین آن، ترجمه کلیم الله متین، لاهور، دارالعروبه الاسلامیه.
- ۲۳- موسوی، مهدی، ابوالاعلی مودودی: فکرة السیاسی و تجربته الاجتماعیه، بیروت، مرکز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامیه، ۲۰۱۸م.
- ۲۴- مؤدب، سیدرضا، مبانی تفسیر قرآن، قم، انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۹۰ش.
- ۲۵- میرشمسی، صدیقه، حجیت ظواهر آیات قرآن کریم، مقالات و بررسی ها، سال ۷۵، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۳، صص: ۱۴۷-۱۶۸.
- ۲۶- نقوی، سید علی محمد، تفسیر و مفسران در هند، دهلی نو، انتشارات رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۹۳ش.
- ۲۷- هاشمی، احمد، ترجمه و شرح جواهر البلاغه، ترجمه حسن عرفان، قم، نشر بلاغت، ۱۳۸۹ش.
- 28- Maudoodi, Sayyid Abul Aala, *Our Message*, Pakistan Lahore, Islamic Publication, 1998.
- 29- Sunaga, Emico, *characteristics of the Quranic Interpretations in the Urda Language: From Shab Wali Allah to Maududi*, Japan: Center for

Southeast Asian Studies, Kyoto University, 2010 .

Bibliography

- 1- The Holy *Qur'an*; Arabic text, and also the Persian translation of Moḥammad Mahdī Fūlādvand, Tehran, Office of Islamic History and Theology Studies, 1376 SAH.
- 2- 'Abdul-Ḥay, Sa'īd, *Abul-Aala Maudoodi fi Suṭūr*, Cairo, al-Azhar Magazine (Nūr Al-Islām), 1981 [Arabic].
- 3- Ābu Hilāl Askarī, Ḥasan b. 'Ābdullāh, Jumḥurat al-'Amthāl, Beirut, Dār al-Jeīl, 1988 [Arabic].
- 4- Alif al-Dīn Turābī b. 'Ālam al-Dīn al-Qurayshī, *al-Ustādh Abul-Aala Maudoodi wa Minbajubū fi Tafṣīr al-Qur'an al-Karīm*, Mecca, Jāma'a Um al-Qurā, 1402-1403 AH [Arabic].
- 5- Al-Mūsawī, Mahdī, *Abula'la Mudūdi; Fikrubū al-Sīyāsī wa al-Tajrobatubū al-Ijtīmā'iyya*, Beirut, al-Fikr al-Islāmīya, 2018 [Arabic].
- 6- Amīrkhānī, 'Alī, "Abul-Aala Maudoodi and NeoSalafism Movement", *Ma'rafat-e Kalāmī*, vol. 3, 1389 SAH [Persian].
- 7- Ayāzī, Moḥammad 'Alī, Basics and Methods of Holy Qurān Interpretation, Islamic Azad University, Science and Research branch, 1388 SAH [Persian].
- 8- Ayāzī, Moḥammad 'Alī, *Qur'an and al-Tafṣīr al-'Aṣrī*, Tehran, Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslāmī, 1378 SAH [Persian].
- 9- Ghīyāth al-Dīn Ḥāfiz, Muḥammad, *Minbaj al-Ustādh al-Maudoodi fi Tafṣīribī*, Bangladesh, al-Jāmi'a al-Islāmīya al-'Ālamīya, Dirāsāt, 2006 [Arabic].
- 10- Gīlānī, As'ad, *A Review of the Status, Works and Thoughts of Sayyid Abul-Aala Maudoodi*, translation by Nadhīr Aḥmad Salāmī, Tehran, Ehsān, 1380 SAH [Persian].
- 11- Ḥaqqatniyā, Mahmūd, *Abul-Aala Maudoodi wa Minbajubū al-Tarbawī fi Tafṣīribī Tafḥīm al-Qur'an*, Tehran, Ṭayyibīn, 1398 SAH [Arabic].
- 12- Hāshimī, Aḥmad, *Jawābir al-Balāgha*, ed. Ḥasan 'Erfān, Qom: Balāghat, 1382 SAH [Arabic].
- 13- Khorshīd, Aḥmad, *A Book of Revolution*, Lahore, Mansūra Department, 1992.
- 14- Maudoodi, Sayyed Abul-Aala, *Khuṭabāt*, Lahore, Islamic Publications, 1940 [Urdu].
- 15- Maudoodi, Sayyed Abul-Aala, *Khuṭbibāyi Namāz Jom'a (Friday Pray Sermons)*, translations by Āftāb Aṣghar, Pāve, Bayān, 1370 SAH

- [Persian].
- 16- Maudoodi, Sayyed Abul-Aala, *Moral Theory of Islam*, translation by Sayyed Ebrāhīm ‘Alavī, Teran, Kānūn Enteshārsāt Jibī, 1355 SAH [Persian].
 - 17- Maudoodi, Sayyed Abul-Aala, *Quadruplet Terminology in the Qurān*, translation by Sāmān Yūsefinezhād, Tehran, Ehsān, 1385 SAH [Persian].
 - 18- Maudoodi, Sayyed Abul-Aala, *Tafhīm al-Qur’ān*, translation by ‘Abdulghānī Salīm Qanbarzihi, Tehran, Ehsān, 1398 SAH [Persian].
 - 19- Maudoodi, Sayyed Abul-Aala, *The Movement and its Associates*, Translation by Kalimullāh Matīn, Lahore, Dār al-‘Urūbi al-Islāmīya, no date [Persian].
 - 20- Maudoodi, Sayyid Abul-Aala, *Our Message*, Pakistan Lahore: Islamic Publication, 1998.
 - 21- Mīrshamsī, Şeddīqe, *Authoritativeness of Exoteric Aspects of Qurān*, Articles and Studies, 1383 SAH [Persian].
 - 22- Mo’addab, Sayyed Reḏā, *Methods of Interpretation of the Quran*, Qom, Eshraq, 1390 SAH [Persian].
 - 23- Naqavī, Sayyed ‘Alī Muḥammad, *Interpretation and Commentators in India*, New Delhi, Cultural Consultation of the Embassy of the Islamic Republic of Iran, 1393 SAH [Persian].
 - 24- Rashād, ‘Alī Akbar, *Ibtinā’ Theory*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1389 SAH [Persian].
 - 25- Reḏāyī Esfahanī, Moḥammad ‘Alī, *Manteq Tafsīr Qur’ān*, Qom, Jāmi‘a al-Muṣṭafā, 1395 SAH [Persian].
- Rostam Nezhād, Mahdī, *Methodological Tendency on Interpretive Narrations of Household (pbuh), Husnā*, vol. 7, 1389 SAH [Persian].
- 26- Shāker, Moḥammad Kāzīm, “A Study on the Language of the Qurān”, *Scientific-research journal of Faculty of Literature and Human Sciences, University of Isfahan*, vol. 2, 1389 SAH [Persian].
 - 27- Sunaga, Emico, *characteristics of the Quranic Interpretations in the Urda Language: From Shab Wali Allah to Maududi*, Japan: Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University, 2010.
 - 28- Teymūrī Bāzgarī, Mahdī, *Criticism and Analysis of the Thoughts of Sayyid Abul-Aala Maudoodi*, Tehran, Ihsān, 1388 SAH [Persian].

Scientific Exegesis as Critique of Interpretive Tradition The Prophetic Stories in Behboudi and Tabatabai's Reading

Batul 'AlamatSaz 

PhD Student at Meybod University, Meybod, Iran.

Ahmad Zare' Zardini 

Associate Professor of Quranic and Hadith Sciences,
Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran
(corresponding author: ZareZardini@meybod.ac.ir).

Kamal Sahra' i Ardakani

Associate Professor of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology,
Meybod University, Meybod, Iran.

Sayyed Mohammad Musavi Bafruyi

Associate Professor of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology,
Meybod University, Meybod, Iran.

Abstract

The research issue at hand is the analysis and examination of Mohammad Baqer Behbudi's approach to utilizing natural sciences in understanding and explaining the verses of the Quran, with a re-reading of his performance in understanding the stories of the prophets in the Holy Quran. The dominant approach to the research is qualitative, and a descriptive-analytical method has been used for data collection and analysis. The findings of the research indicate that Behbudi has used a scientific method in understanding the stories of the prophets in the Quran, including the story of Adam's creation, the descent of sperm, the expansion of human progeny on Earth during Noah's time, and the creation of Saleh's she-camel. Behbudi has benefited from the teachings of various sciences, including biology and genetics, astronomy and cosmology, electricity, and medicine, in understanding and explaining some points of these stories. Moreover, one of the most important applications of scientific interpretation from his perspective is to confirm his interpretive perceptions of the verses' content and to respond to ambiguities that have been raised around the content of some verses in the stories of the prophets in the Quran. The results of the research can point to Behbudi's motivations for using new sciences in interpretation, such as distancing and complete disregard for some very weak interpretive statements in explaining the verses of the Holy Quran, as a critical view and demonstrating the harmony between the Quran and science.

Keywords: Mohammad Baqer Behbudi, Scientific Interpretation, Quranic Stories, Divine Prophets, Critique of Interpretive Tradition, Mohammad Hossein Tabatabai.

Original Research


Received: 22/ 3/ 2024, accepted: 27/ 4/ 2024, and published: 27/ 4/ 2024, Pages: 69-100.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.195027

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





تفسیر علمی به‌مثابه نقد سنت تفسیری قصص انبیاء در خوانش بهبودی و طباطبایی

بتول علامت‌ساز^{id}

دانش جوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد، ایران.

احمد زارع زردینی^{id}

دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران.

(نویسنده مسئول: ZareZardini@meybod.ac.ir).

کمال صحرائی اردکانی

دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران.

سیدمحمد موسوی بفروئی

دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران.

چکیده

مسئله مطالعه حاضر، تحلیل و بررسی روی‌کرد محمدباقر بهبودی در بهره‌مندی از علوم طبیعی در فهم و تبیین آیات قرآن با بازخوانی عملکرد او در فهم قصه‌های انبیاء در قرآن کریم است. روی‌کرد حاکم بر مطالعه از نوع پژوهش‌های کیفی است و از روش توصیفی تحلیلی برای گردآوری و تحلیل داده‌ها استفاده نموده است از جمله داستان خلقت آدم (ع)، هیبوط نطفه‌ها، گسترش نسل بشر بر روی زمین در زمان نوح (ع)، ایجاد ناقه صالح. بهبودی از آموزه‌های علوم مختلف از جمله زیست‌شناسی و ژنتیک، نجوم و کیهان‌شناسی، الکتریسیته و پزشکی در فهم و تبیین برخی از نکات این قصه‌ها بهره برده است. همچنین از مهم‌ترین کاربردهای تفسیر علمی از نگاه وی؛ تأیید برداشت‌های تفسیری خود از مفاد آیات و پاسخ به ابهاماتی است که پیرامون محتوای برخی از آیات در قصه‌های انبیاء در قرآن مطرح شده است. از نتایج مطالعه می‌توان به انگیزه‌های بهبودی در استفاده از علوم جدید در تفسیر هم‌چون دور شدن و بی‌توجهی کامل نسبت به برخی از اقوال بسیار ضعیف تفسیری در تبیین آیات قرآن کریم به‌مثابه یک نگاه انتقادی و نشان‌دادن هماهنگی قرآن و علم، اشاره نمود.

کلیدواژه‌ها: محمدباقر بهبودی، تفسیر علمی، قصص قرآن، انبیاء الهی، نقد سنت تفسیری، محمدحسین طباطبایی.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۱/۳ش، پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۸ش، نشر: ۱۴۰۳/۲/۸ش، صفحه ۶۹ تا ۱۰۱.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

doi: 10.22034/naghddeara.2024.195027

درآمد

تنوع ابعاد و گستردگی وجوه تفسیر علمی قرآن و اختلاف برداشت‌ها از آن، زمینه‌ساز موضع‌گیری‌های متفاوت و گاه متعارض مفسران نسبت به این روش تفسیری شده است. هرچند نمونه‌هایی از تفسیر آیات قرآن به روش علمی در آثار ابن‌سینا و پیشینیان دیده می‌شود و از آن زمان تا به امروز مفسران به تفسیر علمی آیات پرداخته‌اند، اما برخی نیز با این روش مخالفت نموده و آن را تفسیر به رأی شمرده‌اند. مخالفت‌های موجود در آثار علمای شیعه با تفسیر علمی، به روی‌کردهای افراطی در این روش برمی‌گردد که به دنبال تحمیل نظریه‌های علمی بر قرآن بوده یا اصرار به احاطه علمی قرآن بر همه علوم دارد (رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ۲۹۴-۲۹۳).

تفسیر علمی بیانگر آراء کسانی است که برای فهم و کشف مقصود و معنای آیات قرآن، استفاده از دانش تجربی را مفید می‌دانند. فخر رازی، زرکشی، صدرالدین شیرازی، کواکبی، سرسید احمدخان هندی و طنطاوی را می‌توان در این زمره قلمداد نمود؛ اما در مقابل آنها کسانی قرار دارند که هرگونه کمک‌گرفتن از یافته‌های علوم تجربی را نوعی تفسیر به رأی و انحراف از مقصود آیات می‌دانند. شاطبی، فقیه مالکی مذهب آندلسی، شیخ محمود شلتوت از علمای الازهر مصر، ذهبی، زرقانی و امین خولی در این زمره قرار دارند (معرفت، تفسیر و مفسران، ۲/۴۷۴).

منظور از علم در تفسیر علمی، مجموعه قضایای حقیقی است که از راه تجربه حسی قابل اثبات باشد. محققان حوزه تفسیر، دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به مفهوم تفسیر علمی دارند. برخی از آنان به نحو پدیدارشناسی و با سو‌نگری منفی به تعریف پرداخته‌اند، مانند امین خولی که تفسیر علمی را عبارت از تحمیل اصطلاحات علمی بر قرآن و استخراج علوم و آراء فلسفی از آن دانسته است (ذهبی، التفسیر و المفسرون، ۲/۵۱۹). برخی دیگر با دید مثبت به تعریف پرداخته و گفته‌اند که تفسیر علمی عبارت است از تلاش مفسر در کشف ارتباط بین آیات هستی‌شناسانه قرآن کریم و یافته‌های علم تجربی، به‌گونه‌ای که با آن اعجاز قرآن آشکار گشته، بر پدیدآورنده آن و بر شایستگی قرآن در همه زمان‌ها و مکان‌ها دلالت کند (رومی، منهج المدرسه...، ۱/۵۵۰). آثاری که به تفسیر علمی قرآن پرداخته‌اند، گاه تک‌نگاری هم‌چون الفلک و القرآن از محمد توفیق صدقی و گاه در قالب تفسیرنگاری بوده است، مانند تفسیر

المنار. همچنین صاحبان این دسته از تألیفات، گاه متخصص در حوزه علوم تجربی بوده‌اند هم‌چون شهید پاک‌نژاد یا مهندس بازرگان و گاه صاحب‌نظر در علوم اسلامی. این روی‌کرد تفسیری همواره موافقان و مخالفانی داشته است. به نظر می‌رسد از نظر عموم مفسران و قرآن‌پژوهان، تفسیر علمی در صورت رعایت برخی قواعد، پذیرفته است (عک، اصول التفسیر... ۲۲۱/۱).

در این میان برخی با تقسیم تفسیر علمی به معتبر و نامعتبر، استفاده از علوم برای فهم قرآن کریم را از موارد تفسیر علمی معتبر دانسته‌اند (رضایی اصفهانی، پژوهشی در...، ۴۲۲). همچنین بررسی‌های انجام‌گرفته نشان می‌دهد که این سبک تفسیر، بیش‌تر در تفسیر آیات پیدایی و پایان جهان، خلقت کره زمین و آسمان‌ها، زوجیت و... استفاده شده است (رضایی اصفهانی، پژوهشی در...، ۴۱۷-۴۲۲).

گرچه نمونه‌هایی از تفسیر علمی را در تفاسیر گذشتگان مانند **تبیان** (طوسی، **التبیان**، ص ۲۱۶)، **انوارالتنزیل** (بیضاوی، **انوار التنزیل**، ۲۶۸)، **روض الجنان** (ابوالفتح رازی، **روض الجنان**، ۹۹) و حتی در آثار غیر تفسیری مانند **رسائل اخوان الصفا** (رسائل اخوان الصفا، ۲۷) و کتاب‌هایی مانند **بحار الانوار** (مجلسی، **بحار الانوار**، جلد‌های ۵۴-۶۳) می‌توان یافت، با این حال این روش تفسیری در گذشته هیچگاه به یک جریان تفسیری تبدیل نشد؛ اگرچه در تفسیر **مفاتیح الغیب** فخررازی، نمودی برجسته و روشن پیدا نمود (فخرالدین رازی، **مفاتیح الغیب**، ۱/۷۳-۷۱).

پس از دوره روشنگری در اروپا، علم تجربی جایگاه بی‌مانندی به دست آورد و مردم را مفتون خودساخت. در همین دوران بود که تفسیر علمی به جریانی تاثیرگذار در تفسیر قرآن تبدیل شد. (نفیسی، **جریان تفسیر علمی**، ۴۳۵). این جریان تفسیری برخلاف مخالفت‌های جدی که از همان ابتدا با آن روبرو بود، همچنان در نگارش تفاسیر، مورد استفاده قابل توجهی قرار گرفته است (نجار، **مدخل الی دراسه... ۱۷۰-۱۵۹**). گرچه تفاسیری که با نگاه پوزیتیویستی به تفسیر قرآن پرداخته‌اند و جایگاه فلسفی برای علم تجربی قائلند، مانند تفسیر **القرآن و هو الهدی و الفرقان** از سرسید احمدخان هندی نیز در شمار تفاسیر علمی قلمداد شده، اما تفسیر علمی آیات هستی‌شناختی در آن قابل توجه نیست (مهدوی راد، «تفسیر، آغاز و تطور آن»، ۸۳).

طرح مسئله

یکی از قرآن‌پژوهان معاصر صاحب‌سبک در بهره‌برداری از تفسیر علمی، محمدباقر بهبودی (۱۳۰۷ - ۱۳۹۳ش) است، وی تحصیلات خود را در مشهد، قم و نجف پی گرفت. پس از بازگشت به ایران، فعالیت‌های علمی - پژوهشی خود را آغاز نمود. ابتدا به تصحیح و تعلیق برخی متون مانند *بحارالانوار*، *المیزان* و *زبدة البیان* پرداخت و سپس به تألیف آثاری در پنج محور علوم قرآنی، تاریخ اسلام، تفسیر قرآن، معرفت حدیث و فقه پرداخت. پژوهش‌های وی در باب قصص قرآن کریم و قصص انبیاء در قرآن را می‌توان در این کتاب‌ها بازجست: کتاب *معانی القرآن* که ترجمه تفسیر گونه از کل قرآن کریم است. کتاب *تدبری در قرآن* که در دو مجلد نگاشته شده و مشتمل بر تفسیر برخی از آیات قرآن کریم است که به نظر او نیاز به توضیح داشته و در سایر آثارش به شرح آن کمتر پرداخته است. کتاب *معارف قرآنی* که مجموعه‌ای از موضوعات گوناگون قرآنی، به صورت تفسیر موضوعی است. کتاب *نگاهی به تاریخ انبیاء در قرآن* که درباره سرگذشت پیامبران مذکور در قرآن است. همچنین در باره داستان یوسف (ع)، کتابی به نام *یوسف صدیق* تدوین کرده‌اند. در سایر آثار وی نیز به تناسب، به بحث قصص قرآن اشاره شده است، مانند: *برخی تعلیقات بحارالانوار*، برخی احادیث کتاب *گزیده کافی و گزیده الفقیه*.

در بحث از پیشینه پژوهش‌ها درباره تفسیر علمی قرآن از نگاه بهبودی باید گفت آراء بهبودی درباره تفسیر علمی قرآن همواره منتقدانی داشته است. ایازی یکی از ناقدان دیدگاه بهبودی در تفسیر علمی است. وی درباره ترجمه و توضیح آیه ۶۵ سوره بقره «فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» به نقل نظر بهبودی می‌پردازد که می‌گوید:

آن‌ها انسان بودند و از نظر ماهوی تغییر نکردند تا از نوع انسانیت خارج شوند و به بوزینه‌ها ملحق گردند، زیرا نطفه آنان متغیر نمی‌شود، بلکه ژن‌های آنان در اثر حمله ویروس‌ها متغیر می‌شود و در بدن آن‌ها موهای بلند و نرم می‌رویاند و استخوان‌های آن‌ها تغییر شکل می‌دهد و با وجود اینکه هویت بشری داشتند، چون ظاهر آنان مانند بوزینگان بود، با هرکس روبرو می‌شدند، فریاد اخساء می‌شنیدند. زیرا کسی از هویت باطنی آن‌ها که انسان هستند، باخبر نمی‌شد (ایازی، «سیری گذرا در کتاب...»، ۱۶۰).

ایازی سپس این سخن بهبودی را نقد می‌کند و می‌گوید:

این همه مطلب و تفسیر را وی از کجا آورده؟ کدام تجربه علمی و شاهد تاریخی چنین توصیفات را بیان کرده است؟ از طرف دیگر وی در معانی القرآن می‌گوید که آنان مسخ شدند و در تدبری در قرآن می‌گوید هویت بشری داشتند، اما به گونه‌ای درآمدند که مورد نفرت واقع شدند (ایازی، «سیری گذرا در کتاب...»، ۱۶۰).

البته آنچه از سخن بهبودی برمی‌آید این است که منظور وی از مسخ شدن، همان تغییر شکل ظاهری این افراد است، نه اینکه از نظر باطنی از جرگه انسانیت خارج شده باشند؛ بنابراین هر دو عبارت در دو کتاب وی، به یک معنا است. به طور کلی می‌توان گفت که تلاش بهبودی بر این بوده که تنها به مطالب و آیاتی پردازد که احیاناً بعد از مطالعه درباره آنها، به رأی متفاوتی دست یافته و لازم دانسته آن را بنویسد و توضیح دهد.

بهاء‌الدین خرمشاهی نیز به نگرش علمی بهبودی نقدهایی دارد. به عنوان مثال درباره ترجمه و توضیح آیه ۷۳ سوره بقره: «فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» می‌گوید:

در ترجمه و تفسیر این آیه چنین آمده است: از این رو گفتیم یکی از رگ‌های گردن گاو را به رگ‌های قلب مقتول پیوند بزنید تا لحظاتی زنده شود و قاتل را معرفی نماید. این ترجمه و تفسیر بعید است و در هیچ منبعی، حتی منابع اسرائیلیات بکار نرفته است (خرمشاهی، «درباره معانی القرآنی...»، ۵۷).

بهبودی در پاسخ وی می‌گوید:

واقعاً درست است این ترجمه و تفسیر، در هیچ منبعی نیامده است. طبرسی که اقوال صحابه و تابعین را از تفسیر طبری استخراج می‌کند، از قول مجاهد، قتاده و عکرمه می‌گوید: دم گاو را به جسد مقتول زدند و از قول ضحاک گفته است که زبان گاو را به جسد مقتول زدند. از قول ابوالعالیه گفته است که استخوانی از استخوان‌های گاو و از قول سدّی گفته است: قطعه گوشتی از میان دو کتف گاو را به مرده زدند. سپس طبرسی اضافه می‌کند که تمام این احتمالات با ظاهر قرآن سازگار است (بهبودی، معارف قرآنی، ۲۳۶).

سپس بهبودی در توضیح مطلب می‌گوید:

آیا همه احتمالات از عقاید یهودیان است یا از سلیقه مفسران؟ آیا واقعاً ظاهر قرآن با این سخنان سازگار است؟ «(بهبودی، معارف قرآنی، ۲۳۶) سپس اضافه می‌کند: «اگر قرار بود معجزه‌ای صورت بگیرد، موسی (ع) فرمان می‌یافت عصایش را بر جسد مرده بزند تا زنده شود؛ بنابراین معلوم است که پای معجزه در میان نبوده، لذا

فرمان الهی صادر شد که مردم باید خودشان گاوای بکشند و یکی از اعضاء آن را به جسد مقتول بزنند (بهبودی، معارف قرآنی، ۲۳۷).

بهبودی در ادامه مطلب می نویسد:

علت اینکه یهودیان با حضرت موسی (ع) مشاجره کردند و فرمان را مسخره‌آمیز شمردند، همین بود که مسئله را معجزه تلقی نمی‌کردند؛ بلکه آن را دستوری نامعقول می‌شمردند. ولی بعد از آن که قانع شدند، هرگز نپرسیدند که باید کدام عضو گاو را به جسد مقتول بزنند تا زنده شود، زیرا طبیبان قوم بنی اسرائیل، به این نکته واقف بودند که فرمان کشتن گاو برای استفاده از خون جهنده و داغ گاو است تا با تزریق آن به رگ‌های قلب مقتول، لحظاتی زنده شود و بتواند قاتل خود را معرفی کند (بهبودی، معارف قرآنی، ۲۳۷).

پاره‌ای از پژوهش‌ها نیز به توصیف دیدگاه‌های ایشان درباره قرآن و علم پرداخته‌اند. از آن جمله می‌توان از دو پایان‌نامه نام برد. یکی به موضوع نقش علوم طبیعی در تفسیر قرآن از نگاه بهبودی پرداخته است (محمودی، علوم طبیعی در تفسیر محمدباقر بهبودی از قرآن) و دیگری به چگونگی انتشار نسل بشر در زمین پرداخته است (صادقی، انتشار نسل نخست بشر بر زمین: گزارش تفاسیر اسلامی و مقایسه آن با تلمود).

بررسی پیشینه نشان می‌دهد، تحلیل تفسیر علمی از نگاه بهبودی همچنان نیازمند طرح و پیگیری سؤالات بیش‌تر است که در این مطالعه به دنبال جواب به آنها هستیم. می‌دانیم در طول تاریخ تفسیر علمی قرآن کریم، از تفسیر علمی همواره با انگیزه‌ها، اهداف و روش‌های متفاوتی استفاده شده است، مسئله اول این است که هدف یا انگیزه بهبودی در کاربست این روش فهمی در قرآن کریم چیست؟ همچنین می‌دانیم که سویه ایجابی گفتمان تفسیر علمی را غالباً تعامل/هم‌زیستی علم و دین دانسته‌اند؛ اما سویه نقضی این گفتمان تفسیری در اندیشه بهبودی کدام است؟ و سومین مسئله این است که در خوانش موازی دیدگاه بهبودی در تفسیر علمی قصص انبیاء در قرآن چه تمایزهای خوانشی از او نمایان می‌شود؟

۱. روی‌کرد بهبودی به تفسیر علمی

بهبودی در زمینه رابطه علم و قرآن بر آن است که قرآن مجید بسیاری از مسائل علمی را روشن کرده است، به‌ویژه آن رشته‌هایی که با تربیت فکری و دینی بشر در تماس است (بهبودی، بازنگری تاریخ...، ۲۸۴؛ بهبودی، معارف قرآنی، ۳۰۲؛ بهبودی، نگاهی به

تاریخ... (۳).

۱-۱) انگیزه بهبودی از تفسیر علمی قرآن

انگیزه‌های وی در ورود مطالب علمی به تفسیر را در محورهای مختلفی می‌توان مشاهده نمود. یک انگیزه او آسیب‌شناسی ورود برخی مطالب سست در تفاسیر قرآن است. وی علت ورود مطالب سست و بی‌پایه به تفسیر قرآن را در درجه اول به خاطر عدم انس اصحاب رسول خدا با علم و دانش می‌داند؛ سپس میدان دادن به یهودیان و نصرانیان از سوی خلفا و آمیختن معارف آمیخته به خرافات آن‌ها با معارف قرآن و در نهایت، وجود مفسرانی از موالی ایران و روم که بدون آشنایی با رموز و اسرار زبان عربی، معارف قرآنی را شرح دادند. به باور وی، این سه، موجب شد که افکار خرافی و غیرعلمی در لابه‌لای تفسیر، فقه، کلام و معارف نفوذ کرد و دور از مبانی فکری، علمی و عقلانی پایه‌گذار هرگونه اختلاف و جهالت گشت (بنگرید به: بهبودی، بازنگری تاریخ...، ۲۸۵؛ بهبودی، نگاهی به تاریخ...، ۳).

انگیزه دیگر او از تفسیر علمی قرآن وجود حقایقی در قصص قرآن کریم است که انسان امروزی برای فهم و درک آن با بحران معناداری روبروست، مسائلی مانند آفرینش انسان، معجزات انبیاء و چگونگی تبیین عذاب‌هایی که برای اقوام گذشته اتفاق افتاده. در سخن از انگیزه سوم بهبودی باید به انگیزه او برای ایجاد امکان فهم علمی برخی آیات قرآن که در ظاهر برای مخاطب نامفهوم می‌نماید و درک و فهمش بدون استناد به یافته‌های علمی مشکل است اشاره کرد (بنگرید به: بهبودی، نگاهی به تاریخ...، ۳-۴). چهارمین انگیزه او نیز نشان دادن هماهنگی بین قرآن و علم در گستره وسیعی از آیات قرآن مانند آیات مربوط به آفرینش زمین و کرات آسمانی است.

۱-۲) بهره‌گیری بهبودی از علوم تجربی در تفسیر

وی از دستاوردهای علم فیزیک، کیهان‌شناسی، نجوم، زیست‌شناسی، جنین‌شناسی و ژنتیک بیش‌ترین استفاده را در توضیح و تبیین آیات قرآن نموده است. از دستاوردهای فیزیک، کیهان‌شناسی و نجوم در تبیین آیات مربوط به هفت‌آسمان، حوادث آستانه قیامت «اشراف الساعة»، بهشت و دوزخ، برخی معجزات انبیاء الهی و عذاب اقوام گذشته استفاده نموده است (بنگرید به: بهبودی، معارف قرآنی، ۲۹۱-۲۸۵). از علم زیست‌شناسی و ژنتیک نیز در تبیین آیات مربوط به آفرینش انسان و تکثیر نسل بشر بر روی زمین استفاده برده است (بنگرید به:

بهبودی، **نگاهی به تاریخ**...، ۱۲-۱۴). وی بیش‌تر به قوانین علمی و گاهی نیز به فرضیات علمی که مورد قبول دانشمندان است و در کتب معتبر آمده، استناد می‌کند. یکی از شبهاتی که از قدیم در کتب تفسیر **قرآن** مورد کنکاش مفسران بوده، هفت‌آسمان است. در پنج آیه **قرآن** کریم از خلقت هفت‌آسمان سخن به میان آمده است، آیات ۲۹ بقره، ۳ ملک، ۱۲ طلاق، ۱۷ مؤنون، ۱۵ نوح. درباره این‌که منظور **قرآن** کریم از هفت‌آسمان چیست، از گذشته تاکنون نظریات متفاوتی ایراد شده است که البته بسیاری از آنها با علوم روز مخالف است و هیچ‌گونه توجیه عقلی و منطقی ندارد.

بهبودی با استفاده از دست آوردهای کیهان‌شناسی، به رفع اشکالات پیرامون تفسیر این آیات می‌پردازد. البته همه فرضیه‌های مربوط به پیدایی منظومه شمسی را نمی‌پذیرد، بلکه فرضیه‌ای را می‌پذیرد که سیارات منظومه شمسی را متشکل از گازهایی می‌داند که با سرعت بر گرد خورشید می‌چرخیده‌اند (بنگرید به: بهبودی، **معارف قرآنی**، ۲۹۶). بر اساس این فرضیه، ماده تشکیل‌دهنده آسمان‌ها و زمین، گاز مایعی بوده که در اثر فتق کیهانی از پیکر خورشید جدا شده و به صورت کرات منظومه شمسی متشکل شده است (بهبودی، **معارف قرآنی**، ۲۹۷). وی با استفاده از این فرضیه، مسئله رتق و فتق کرات آسمانی را که در آیه ۳۰ سوره انبیاء آمده، حل می‌نماید: «أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا».

همین‌طور در تفسیر آیه ۱۷ سوره مؤنون «وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقٍ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ» با استفاده از یافته‌های علم نجوم، «طرائق» را به مدارهای کرات آسمانی تعبیر می‌کند (بهبودی، **معارف قرآنی**، ۳۰۲). دیگر مفسران درباره آیات مذکور، آراء مختلفی ایراد نموده‌اند که گاهی با ظاهر آیات هم‌خوانی ندارد. برخی نیز با استفاده از یافته‌های علوم تجربی به توضیح و تفسیر این آیات پرداخته‌اند. طنطاوی معتقد است عدد هفت درباره آسمان واقعی نیست و می‌تواند تعداد زیادتری آسمان وجود داشته باشد (طنطاوی، **تفسیر الجواهر**، ۱/ ۴۶). وی می‌گوید با توجه به عدم شناخت ما از معنای هفت‌آسمان در **قرآن** و با توجه به ابهاماتی که درباره آسمان و کهکشان‌ها از نظر علمی وجود دارد، نمی‌توان در این باره نظر قطعی داد و همه نظریات جنبه احتمال و گمان دارد (طنطاوی، **تفسیر الجواهر**، ۱/ ۴۶).

صاحب تفسیر نمونه معتقد است درباره پیوستگی و جدایی کرات آسمانی یا «رتق و فتق»، سه تفسیر وجود دارد که می‌تواند هر سه درست و قابل جمع باشد. تفسیر اول می‌گوید

به هم پیوستگی آسمان و زمین به آغاز خلقت اشاره دارد که جهان به صورت توده‌ای گاز بوده و در اثر انفجاراتی کواکب و کرات از جمله منظومه شمسی و کره زمین به وجود آمده و باز هم جهان در حال انبساط است.

در تفسیر دوم منظور از به هم پیوستگی جهان را یکنواخت بودن ماده تشکیل‌دهنده جهان می‌داند که در اثر گذشت زمان به مرور مواد از هم جدا شده و ترکیبات جدیدی پیدا کرده و انواع مختلف موجودات در آسمان و زمین ظاهر شده‌اند. در تفسیر سوم منظور از به هم پیوستگی آسمان این است که در آغاز آفرینش باران نمی‌بارید و منظور از به هم پیوستگی زمین این است که در آغاز خلقت از زمین گیاهی نمی‌روئید، سپس خداوند با نزول باران و رویش گیاهان، آسمان و زمین را گشود (بنگرید به: مکارم و همکاران، *تفسیر نمونه*، ۱۳/۳۹۴-۳۹۷).

طباطبایی نیز در باره رتق و فتق کرات آسمانی و زمین، سه نظریه فوق را مطرح می‌کند، سپس با توجه به ادامه آیه که درباره نقش آب در حیات و زندگی موجودات زنده است و با استفاده از کشفیات علمی درباره آب، رأی سوم را می‌پذیرد (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۴/۲۸۰). وی درباره آیه ۳۳ سوره انبیاء «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» با استفاده از آنچه در علم نجوم مطرح می‌شود، مقصود از «فلک» را مدار شب و روز و ماه و آفتاب و اوضاع و احوال و آثاری می‌داند که هر یک از آنها در جو زمین ایجاد می‌کند (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۴/۲۸۰).

به نظر می‌رسد با توجه به حادثه بیگ بنگ که دانشمندان علوم تجربی درباره آغاز خلقت از آن سخن می‌گویند (هوگان، *بیگ بنگ*، ۴۳) آراء بهبودی بیش‌تر قابل‌درک و تطبیق با مسئله رتق و فتق کرات آسمانی است.

در نمونه‌ای دیگر، بهبودی درباره واژه «مثلهنّ» در آیه ۱۲ سوره طلاق، با بهره‌گیری از علم ستاره‌شناسی و فیزیک می‌گوید که نظیر هفت آسمانی که در فضا مشاهده می‌کنیم، زمین‌هایی نیز وجود دارد که در کیفیت، مشابه آسمان‌های هفت‌گانه‌اند (تعلیمی، *ستارگان...*، ۵۸). البته قرآن کریم رقم دقیقی این زمین‌ها را نمی‌گوید، اما به نظر وی عطارد و زهره همانند زمین هستند و از گازهای سنگین تشکیل شده‌اند (بهبودی، *معارف قرآنی*، ۳۰۵).

بهبودی با توجه به چگالی این سه کره که تقریباً متقارند، معتقد است این مسئله منطبق قرآن را در باره سیاراتی مثل زمین تأیید می‌کند. وی نظر مفسرانی که واژه «مثل» را نمودار کمیت در

نظر گرفته‌اند و تعداد زمین‌ها را هفت عدد می‌دانند، رد می‌کند و با استناد به یافته‌های علوم تجربی، به حقانیت استدلال خود اصرار می‌ورزد (بنگرید به: بهبودی، معارف قرآنی، ۳۱۰-۳۰۶).

طباطبایی با استفاده از علم زمین‌شناسی دربارهٔ واژه «مِثْلَهُنَّ» این احتمال را داده است که منظور قرآن از زمین‌های هفت‌گانه، طبقات زمین باشد (طباطبایی، المیزان، ۱۹/۳۲۵). صاحب تفسیر نمونه هفت را عدد کثرت در نظر گرفته و احتمال داده است که باتوجه به علم نجوم، منظور از هفت‌آسمان و هفت زمین، وجود تعداد کثیری از کواکب و کرات مشابه زمین باشد (مکارم، تفسیر نمونه، ۲۴/۲۶۱).

باتوجه به اینکه در قرآن کریم از هفت زمین سخنی به میان نیامده و با استناد به آنچه در کتب نجوم دربارهٔ تشابه ساختار و مواد تشکیل‌دهنده سیاره عطارد و زهره با زمین مطرح شده، به نظر می‌رسد نظر بهبودی در حل شبهه هفت‌آسمان دقیق‌تر و قابل قبول‌تر برای نسل امروز باشد.

۳-۱) روش دیگر مفسران معاصر در قیاس با بهبودی

در سخن از گرایش دیگر مفسران و قرآن‌پژوهان معاصر به تفسیر علمی می‌توان انگیزه‌های ایشان را در چهار دسته می‌توان بازایی نمود. برخی از تفسیر علمی برای ایجاد اصلاحات علمی در جهان اسلام استفاده می‌کنند و می‌خواهند به بهانه تفسیر علمی، به توسعه علم در جهان اسلام بپردازند. طنطاوی را می‌توان در زمره این افراد به شمار آورد. وی ذلت و حقارت مسلمانان را ناشی از دوری آنان از علم می‌دانست و اقدام خود را در فراهم‌آوردن این تفسیر، تلاشی برای واردکردن علم به خانه مسلمانان معرفی می‌کرد.

برخی نیز برای نشان‌دادن اعجاز قرآن، به تفسیر علمی قرآن روی آورده‌اند، یعنی به وسیله این نوع تفسیر در صدد نشان‌دادن این موضوع هستند که مطالبی که در آن زمان برای افراد جامعه ناآشنا بوده و نمی‌توانستند متوجه شوند، امروزه علم درستی آن را ثابت کرده است. نمونه‌های این هدف در آثار موریس بوکای و رضایی اصفهانی قابل رویت است.

هدف برخی دیگر نشان‌دادن هماهنگی/عدم تعارض علم و دین است و بسیاری از مفسرانی که به این روش روی آورده‌اند چنین نگاهی داشته‌اند، سید احمدخان هندی و محمد رشید رضا را می‌توان در این زمره قرارداد. بالاخره، گونهٔ چهارم نیز قرآن‌پژوهانی هستند که از علم تجربی برای خوانش متن قرآن استفاده می‌کنند تا نشان دهند که گاه خوانش صحیح آیات

با علم اتفاق می‌افتد. محمداقرا بهبودی چنین روی‌کردی دارد. وی سعی می‌کند نشان دهد که فهم‌های مبتنی بر سنت اعجازی راهگشا نیست و این پارادایم/ فرامتن علم، بهتر می‌تواند به فهم ما از قرآن کمک کند.

۲. تفسیر علمی داستان‌های اسرائیلی متقدم

برای تبیین استفاده بهبودی از دستاوردهای علوم تجربی در شرح و توضیح قصص انبیاء در قرآن، می‌توان این قصص را در یک دسته‌بندی به داستان‌های اسرائیلی و عربی تقسیم نمود. داستان‌های اسرائیلی را نیز می‌توان به نوبه خود به پیش از عصر موسی (ع) یا هم‌زمان با موسی (ع) و داستان‌های پس از عصر موسی (ع) تقسیم‌بندی نمود. برخی از داستان‌های پیش از عصر موسی (ع) که بهبودی در شرح آن از علوم تجربی استفاده نموده است، عبارت است از آفرینش آدم (ع)، طوفان نوح، رجعت فرزندان ایوب به دنیا.

۱-۲) آفرینش آدم (ع)

در موارد فراوانی از قصص انبیاء در قرآن، بهبودی برای تبیین و توضیح آیات از یافته‌های علوم تجربی بهره می‌گیرد. در داستان خلقت آدم (ع) با استفاده از علم ژنتیک، مسئله آفرینش نطفه‌ها را مطرح می‌کند و آن را همان دی‌ان‌ای می‌نامد که امروزه علم ژنتیک و زیست‌شناسی ثابت کرده است که هر موجودی یک فرمول حیاتی به نام دی‌ان‌ای دارد که هرگاه محیط مناسب برای کشت آن فراهم شود، می‌بالد و رشد می‌کند.

وی درباره پیدایی بشر این نظریه علمی را می‌پذیرد و می‌گوید بر اساس آیات ۱۲ و ۱۳ سوره مؤمنون «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ» در ابتدای آفرینش بشر، خداوند آب را بر خاک افشاند و شیره گل را ورز داد و از مردابی که ایجاد شد، نطفه‌ها را آفرید، در این نطفه‌ها هویت انسانی شکل گرفت و صورت‌بندی شد (بهبودی، تدبری در قرآن، ۱۵۹/۲). برای اینکه در این عالم حیات دنیوی، انسان‌ها را مورد آزمون قرار دهد، نطفه‌ها را با ژن‌های نیک و بد همراه کرد. لذا در آیه ۲ سوره دهر فرمود: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (بهبودی، تدبری در قرآن، ۱۶۰/۲).

از نظر بهبودی، شخصیت و هویت انسانی از زن، مرد، سفید، سیاه، سرخ و زرد، در همین نطفه‌ها نهفته است. نطفه‌ها همانند بذر است. هرگاه در جای مناسب کشت داده شود، به‌صورت آدمی قابل‌لمس با اعضا و جوارح، پا به عرصه وجود خواهد گذاشت. بر اساس

دیدگاه او، در غیر رحم مادر یعنی در طبیعت نیز، امکان رشد و تکثیر نطفه‌ها وجود دارد؛ لذا می‌گوید نسل اولیه بشر نیز پس از هبوط بر زمین، با آبیاری نطفه‌ها توسط پروتوپلاسم حیات که در فضا و محیط موجود بوده، رشد کرد و در دل خاک بالید و نسل اولیه که همان نسل نوح (ع) یا نسل اجداد آنها است، پا به عرصه حیات گذاشت.

آیه ۲۴ سوره مُلک به این بذرافشانی نطفه‌ها در دل خاک اشاره دارد: «قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (بهبودی، تدبری در قرآن، ۱۶۰ / ۲). وی برای این برداشت خود به آیه ۱۷ سوره نوح «وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا» که نوح (ع) به قومش می‌گوید: «یقیناً خداوند شما را از زمین رویانید» استناد می‌کند.

نظریه وی دربارهٔ خلقت نسل اول، اشکال ازدواج انسان‌های پس از آدم (ع) را حل می‌کند. چون وقتی یک نسل سر از خاک برآوردند، رابطه خویشاوندی با یکدیگر ندارند و می‌توانند با هم ازدواج کنند و لزومی ندارد برای ازدواج با آنها، فرشته یا جن و پری آورده شود. این نظریه، مسئله اختلاف رنگ و نژاد را نیز حل می‌کند. چون بر اساس نظر وی، اختلاف رنگ‌ها و نژادها، به رنگ خاک و گل مرداب برمی‌گردد (بنگرید به: بهبودی، تدبری در قرآن، ۱۵۹ / ۲).

طباطبایی دربارهٔ خلقت بشر بر اساس آیات ۱۲ و ۱۳ سوره مؤمنون معتقد است، خداوند آدم (ع) را از گل آفرید و نسل او را از نطفه آفرید. در آغاز انسان را از فشرده اجزای زمین که با آب آمیخته بودند اندازه‌گیری کرد و سپس او را به صورت نطفه که آب اندکی است، درآورد و در رحم استقرار داد (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۱۹ / ۱۵). وی اشاره‌ای به مسائل علمی در ابتدای خلقت نطفه‌ها ندارد. طباطبایی در آیه ۲۴ سوره ملک، واژه «ذراکم» را به معنای خلقت گرفته، یعنی خلقت انسان وابسته به زمین است.

بهبودی، بر اساس آیات قرآن، همه بشر را زاده آدم (ع) و حوا نمی‌داند و معتقد است بر اساس آیات ۱۷ و ۱۸ سوره نوح که نوح (ع) به قومش می‌گوید خدا شما را از دل خاک رویانید، نسل اول بشر مانند آدم (ع)، نطفه‌هایشان از دل خاک روییده است (بهبودی، تدبری در قرآن، ۵۷۰ / ۲).

برداشت بهبودی از آیات قرآن دربارهٔ آفرینش نسل بشر با سایر مفسران متفاوت است. مثلاً بر اساس آیه ۲۶ سوره حجر می‌گوید:

خداوند همه نطفه‌ها را از گل یوناک مرداب آفرید، سپس یک جفت از آنها یعنی نطفه آدم (ع) و حوا را کشت داد تا به صورت بشر درآمدند. سپس نسل اول بشر را بعد از هبوط نطفه‌ها بر روی زمین کشت داد. آیه ۲۴ سوره ملک به این مطلب اشاره دارد (بهبودی، تدبیری در قرآن، ۱۵۹/۲).

نسل‌های بعدی از طریق قرارگرفتن نطفه‌ها در صلب پدران و از طریق ازدواج و لقاح با تخمک مادر متولد شدند. اگر آفرینش یک نطفه موردنظر بود، پس چرا خداوند در آیه ۲۴ سوره اعراف فرمان اهبطوا می‌دهد. باید می‌فرمود اهبط. از طرف دیگر در آیه ۱۲۳ و ۱۲۴ سوره اعراف به دنبال کلمه اهبط لفظ جمعاً آمده. اگر خطاب به آدم (ع) و حوا به تنهایی باشد جمعاً چه معنا می‌تواند باشد جز اینکه هنگام خروج از بهشت، همه نطفه‌هایی را که آفریده به سوی زمین می‌فرستد (بنگرید به: بهبودی، تدبیری در قرآن، ۱ / ۲۴ و بهبودی، نگاهی به تاریخ انبیاء، ۱۳).

اشکالی که به سخنان بهبودی وارد است، این است که گرچه در تبیین چگونگی پیدایی نطفه‌ها از یافته‌های ژنتیک در تأیید تفسیر خود بهره می‌گیرد؛ ولی منبع مشخص و متقنی درباره اینکه این مطالب را از کجا استخراج و نقل نموده، نمی‌آورد. در مورد وجود پروتوپلاسم در طبیعت و نقش مهم آن در تشکیل موجودات زنده نیز منبعی ذکر نمی‌کند.

۲-۲) طوفان نوح (ع)

بهبودی درباره طوفان نوح، با توجه به آیات ۱۱ و ۱۲ سوره قمر «فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَرٍ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ» با استفاده از جاذبه بین سیاره‌ای و جزر و مد آب‌های زیرزمینی، می‌گوید:

از آسمان آبی چون دهانه مشک فرومی‌ریخت و از چاه‌های زمین مانند چشمه آب می‌جوشید و این می‌رساند که اوضاع جغرافیایی منطقه متحول گشته بود. گویا کره نسبتاً عظیمی از کنار زمین گذشته باشد و ابرهای دریایی را به دنبال خود بکشد و در اثر جاذبه شدیدش، آب چاه‌ها را از قعر زمین به حالت مد بیرون بریزد و بعد از چند ساعت که دور شود، تمام اوضاع و احوال به حال عادی بازگردد و زمین آب خود را به صورت جزر فروبرد و آسمان از باریدن فرو ماند. چنان‌که آیه ۴۵ سوره هود ماجرا را بیان می‌کند: «يَا أَرْضُ اْبْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ اَقْبَلِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودَى» (بهبودی، نگاهی به تاریخ، ...، ۲۵).

طباطبایی درباره طوفان نوح، پیرامون کیفیت جوشیدن چشمه از زمین و اینکه در ساختن

کشتی از تخته‌ها و میخ‌ها استفاده شده بود، پرداخته و مطلب دیگری عنوان نمی‌کند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۹/۳۵۳). وی معتقد است که بر اساس آیه ۲۶ سوره نوح و ۴۳ سوره هود، طوفان عمومیت داشته است. از طرف دیگر چون به نوح (ع) دستور داده شد که از هر موجود جاننداری یک جفت نر و ماده در کشتی سوار کند، این نشان‌دهنده عمومیت طوفان است وگرنه چنین نیازی نبود.

طباطبایی برای این استدلال خود به مقاله‌ای از سحابی در زمینه زمین‌شناسی و اراضی رسوبی و نحوه گسترش و وسعت دریاها در زمین که هنگام طوفان در ازدیاد آب نقش مؤثر دارد، استناد می‌کند و بر عقیده خود مبنی بر اینکه طوفان منطقه‌ای نبوده و عالمگیر بوده تأکید می‌کند و از برخی کتب باستان‌شناسی نیز بهره می‌گیرد (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۰/۲۳۲).

بهبودی با استناد به علم زیست‌شناسی درباره طوفان نوح می‌گوید:

برخی تصور کرده‌اند که وجود فسیل‌های حیوانات آبی در غارها و کوهستان‌ها دلیل بر آن است که روزی تمام سطح زمین زیر آب بوده و این بیانگر طوفان سراسری نوح است، درحالی‌که چه‌بسا با مطالعه سرگذشت قاره‌ها از آغاز آفرینش زمین تاکنون، به این نتیجه برسیم که قسمت‌های خشکی امروز قبلاً زیر آب بوده و قسمت‌های زیر آب امروز، در گذشته به صورت خشکی مورد سکونت افرادی از بشر بوده است که نظیر این مسائل در تاریخ زیست‌شناسی مشهود است، لذا وجود فسیل‌ها نمی‌تواند گواه طوفان سراسری باشد (بهبودی، *نگاهی به تاریخ...*، ۲۲).

باتوجه به این سخنان مشاهده می‌شود که طباطبایی نیز در توضیح برخی از آیات قرآن مانند داستان طوفان نوح، از زمین‌شناسی و باستان‌شناسی در اثبات ادعای خود کمک می‌گیرد؛ ولی آنچه که به وسیله باستان‌شناسی در منطقه بین‌النهرین به دست آمده، بیانگر این است که طوفان منطقه‌ای بوده نه اینکه در همه جهان وجود داشته باشد (الدر، *باستان‌شناسی کتاب مقدس*، ۵۷).

بنابراین، با توجه به مقایسه این دو نظر می‌توان این برداشت را نمود که سخن بهبودی به واقعیت آنچه در علم باستان‌شناسی به دست آمده نزدیک‌تر است.

از طرف دیگر مستندات قرآنی نیز خلاف جهانی بودن طوفان است. چون بر اساس آیه ۵۹ سوره اعراف، خداوند نوح (ع) را به سوی قومش مبعوث کرد و پیامبر جهانی نبوده است و بر اساس آیات ۱۵ و ۱۶ سوره اسراء، برای مجازات هر قومی شیوه خداوند بر این روش نیست که تا رسولی نفرستد مردم را عذاب کند. بر اساس آیه ۷۷ سوره انبیاء نیز خداوند درباره طوفان نوح می‌گوید: «حضرت نوح (ع) را بر قومی که او را تکذیب کردند نصرت بخشیدیم و همه آنان را در سیلاب غرق کردیم». در آیه ۲۸ سوره مؤمنون نیز به نجات نوح (ع) و قومش از دست قوم ستمگر و غرق کردن آنان اشاره نموده نه غرق شدن همه جهانیان.

۲-۳) رجعت فرزندان ایوب (ع)

در داستان ایوب، در توضیح و تبیین آیه ۸۴ سوره انبیاء: «فَأَسْتَجِبْنَا لَهُ فَعَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ صُزٍّ وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذَكَرَى لِلْعَالَمِينَ» که درباره استجابت دعای ایوب و رجعت فرزندان او است، بهبودی با استفاده از شبیه‌سازی کنونی موجودات در آزمایشگاه‌ها و مؤسسات می‌گوید بیماری واگیردار ایوب باعث شد که از شهر خارج شود و در این میان، فرزندان او نیز هلاک شدند. خداوند توانا با ارائه آب حیات، سلامتی و جوانی را به او بازگرداند و فرزندان نرینه و مادینه‌ی او را دو چندان کرد. یعنی همان فرزندان که از دست داده بود، به صورت رجعت نطفه‌هایشان، به اضافه چند فرزند جدید، به او داده شد (بهبودی، تدبیری در قرآن، ۲/۲۳۷).

به نظر بهبودی نطفه آدمی اگر دیگر بار کشت داده شود و پا به عرصه وجود بگذارد، همان رجعت است. وی بر اساس آیه فوق و آیه ۴۳ سوره ص «وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا» معتقد است که این آیات، گواه صریحی است بر رجعت فرزندان تلف شده ایوب و این نتیجه می‌دهد که فرزندان او در اثر سرایت بیماری عفونی مرده‌اند و گرنه سخن از رجعت آنان به میان نمی‌آمد. در حالی که مردن آنان در قرآن حکایت نشده است (بهبودی، تدبیری در قرآن، ۲/۳۶۶).

درباره آیه ۴۳ سوره ص، معنای آیه در نظر طباطبایی این است که خدا فرزندان و نوادگان را که به‌خاطر بیماری از او دوری کرده بودند، دوباره دورش جمع کرد. (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۱۷/۲۱۰) وی اشاره‌ای به بازگشت مجدد نطفه‌ها یا منسائل علمی پیرامون آن نمی‌کند.

از نظر بهبودی نطفه‌های بشری کاملاً جنبه مادی دارد و این وراء آن روح الهی است که مانند پرتوی در کالبد نطفه‌ها دمیده می‌شود. این نطفه‌ها قبل از پیدایی حیات دنیا وجود داشته و با طی کردن مراحل مختلف حیات، به‌عنوان بشر (موجود قابل لمس) وارد زندگی می‌شوند و بعد از دوران بلوغ، تحت رهبری شرایع، در کلاس تربیتی حیات شرکت می‌کنند و مسئولیت حیات را به عهده می‌گیرند. از نظر بهبودی، انسان که در لغت به معنای آدم کوچک است، همان نطفه بشری است و در تمام مراحل وجودی، چه قبل از حیات دنیا، چه در دوران حیات و پس از آن، از درک و اراده و اختیار برخوردار است (بهبودی، معارف قرآنی، ۳۹۲).

حتی در عالم ذر با اختیار، بلکه با پیشنهاد و اصرار خودش درخواست شرکت در صحنه زندگی دنیا را نموده است، به این امید که از آزمایش الهی یعنی ایمان و عمل صالح، سرفراز بیرون آید. ولی بر اساس آیات قرآن، پس از آنکه خلعت حیات یا همان امانت الهی را مسترد بدارد، باز به همان حالت اولیه خود باز می‌گردد و مانند دوران قبل از حیات در زندگی دنیا که از درک و بینش برخوردار بود، باز هم می‌فهمد و درک می‌کند. بهبودی در این باره به آیه ۳۲ سوره نحل استناد می‌کند که در آن آمده آنان که هنگام مرگ پاک و طاهر باشند، فرشتگان بر آنان درود می‌فرستند و می‌گویند، بفرمایید و پاداش عمل خود را که بهشت جاوید است، دریافت کنید. همچنین به آیه ۵۰ سوره انفال درباره کافران استناد می‌کند که در آن هنگام که فرشتگان جان کافران را دریافت می‌کنند، بر پشت و صورت آنان سیلی می‌زنند و به آنان می‌گویند که عذاب آتش را بچشید (بهبودی، معارف قرآنی، ۳۹۲).

چون امروزه برای درمان ناباروری از لقاح آزمایشگاهی یا روش آی‌وی‌اف استفاده می‌شود، به نظر می‌رسد بهبودی وجود چنین امکانی را در نظر گرفته و معتقد است هرگاه محیط مناسب برای کشت نطفه‌ها فراهم شود، می‌توانند پا به عرصه وجود بگذارند. مسئله رجعت نطفه‌ها که وی مطرح می‌کند، نکته‌ای بدیع است که با برداشت از برخی آیات قرآن به آن دست‌یافته و منبعی در این باره ارائه نمی‌دهد. سایر مفسران حتی طنطآوری نیز در این باره سخنی نگفته‌اند. این مسئله از نظر علمی نیز تأیید نشده است.

۴-۲) داستان‌های اسرائیلی زمان موسی (ع)

بهبودی در شرح و تبیین داستان‌های زمان موسی (ع) نیز در برخی موارد مانند ماجرای گاو بنی‌اسرائیل و نزول منّ و سلوی برای رفع گرسنگی بنی‌اسرائیل در بیابان، هنگام مهاجرت به

سمت فلسطین، از یافته‌های علوم تجربی استفاده نموده است.

بهبودی در ماجرای گاو بنی اسرائیل و زنده شدن مقتول، با استفاده از دستاورد علوم پزشکی در انتقال خون، تزریق خون گاو به قلب شخص مرده را مطرح می‌کند و می‌گوید:

طبیبان قوم بنی اسرائیل و سران آنان می‌دانستند که چگونه باید عمل کنند و همگان می‌دانستند که تنها خون گاو می‌تواند کارساز باشد و مقتول را زنده کند و ربطی به دُم گاو یا گوشت و استخوان آن ندارد؛ بنابراین، بهانه‌جویی‌های بنی اسرائیل دربارهٔ رنگ، سن و خلق و خوی گاو، ربطی به خون او نداشته که تأثیر ویژه‌ای داشته باشد. ولی آن‌ها به دنبال وقت‌کشی بودند تا در احیاء مقتول اخلال ایجاد کنند. چنان‌که در آیه ۷۲ و ۷۳ سوره بقره آمده است: «وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ فَكُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ» (بهبودی، تدبیری در قرآن، ۴۶/۱).

در این باره طباطبایی می‌گوید کسی که می‌میرد از قوه به فعلیت رسیده است و دوباره قوه شدنش محال است، اما معتقد است زنده شدن مردگان از مصادیق امر محال نیست، سپس به جراند و اخبار مجامع علمی اروپا و آمریکا در این باره استناد می‌کند و اذعان می‌دارد که امکان زنده شدن بعد از مرگ وجود دارد (طباطبایی، المیزان، ۱/۳۸۶).

بهبودی دربارهٔ «من و سلوی» در داستان بنی اسرائیل می‌گوید:

وقتی در بیابان بنی اسرائیل گرسنه شدند و آذوقه آنان تمام شد، خداوند ابرهای سفید را فرستاد تا بر سر آنان انبوهی از ماهی بیارد (بهبودی، تدبیری در قرآن، ۱/۳۵).

امروزه علم هواشناسی ثابت کرده که نوعی گردباد دریایی به نام تورنادو وجود دارد که شبیه ابر کومولونیمبوس نمایان می‌شود. وقتی این گردباد به سطح آب دریاها برخورد کند، به صورت تنوره همه چیز را با خود می‌برد، لذا ماهی‌هایی که در مسیر آن قرار می‌گیرند، همراه با آن حرکت می‌کنند و وقتی گردباد به بالای خشکی می‌رسد، همه ماهی‌ها را بر روی خشکی می‌بارد. حتی در بعضی موارد مشاهده شده است که این گردبادها خرچنگ، قورباغه و برخی حیوانات دیگر دریا را نیز با خود حمل کرده‌اند (گوین، طوفان‌ها، ۲۳).

به نظر می‌رسد بهبودی با توجه به این امر، معتقد است «منّ و سلوی» نوعی ماهی است که توسط گردباد در بیابان بر سر بنی اسرائیل باریده است. البته وی برای این سخن خود منبع و مدرکی ارائه نمی‌دهد. دربارهٔ نزول منّ و سلوی طباطبایی اشاره‌ای به مسائل علمی نمی‌کند (طباطبایی، المیزان، ۱/۱۹۰).

۳. داستان‌های دوره بعد از موسی (ع)

برخی از داستان‌های پس از زمان موسی (ع) که بهبودی برای شرح و توضیح آنها از علوم تجربی استفاده نموده است، عبارتند از ماجرای نرم شدن آهن به دست داوود (ع) و صدای شگفت انگیز وی، قدرت سلیمان و نحوه استفاده او از عوامل طبیعت، نجات یونس از بطن ماهی، ذوالقرنین و ماجرای خضر و آب حیات.

۱-۳ داوود (ع)

بهبودی در توضیح و تبیین صدای داوود (ع) و تأثیری که بر جانوران داشت، با استفاده از الکتریسیته و امواج رادیویی و باتوجه به آیه ۷۹ سوره انبیاء «وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ» می‌گوید:

بازتاب صدای تسبیح داوود (ع) در کوهستان، منوط به نیروی الکتریسیته جان او بود که هم‌صدای او را دلنواز و دلنشین می‌کرد، هم موج صدای او بعد از برخورد با صخره‌های کوهستان، مانند امواج رادیو به طور واضح باز می‌گشت. هنگام تسبیح و تهلیل داوود (ع)، کوه‌ها صدای او را باز می‌گرداند و پرندگان در صبح و شب به هنگام نماز او در کنارش جمع می‌گشتند و با صدای او هم‌نوا می‌شدند (بهبودی، تدبیری در قرآن، ۱۲/۲۳۵).

درباره بافتن زره توسط داوود (ع) نیز باتوجه به علم تجربی و بر اساس آیه ۱۰ سوره سبأ: «وَأَلْتَمِسْ لَهُ الْحَدِيدَ» می‌گوید:

باید به سبب الکتریسیته جان داود باشد که به نرم شدن و جدا شدن بافت‌های مولکولی آهن منجر شده است (بهبودی، تدبیری در قرآن، ۱۲/۲۳۶).

نظر طباطبایی درباره تفسیر آیه ۷۹ سوره انبیاء این است که تسخیر کوه‌ها و مرغان با داوود (ع)، به این معناست که کوه‌ها و مرغان که فی‌نفسه تسبیح دارند، تسبیحشان هماهنگ با تسبیح داوود (ع) شد. درباره معنای نرم کردن آهن برای داوود (ع) در آیه ۱۰ سبأ، معتقد است که خداوند آهن را با همه صلابت و سختی‌اش برای او نرم کرد (طباطبایی، المیزان، ۱۴/۳۱۰) و صنعت زره‌سازی را به او آموزش داد تا به‌وسیله زره، از شدت فرود آمدن اسلحه بر بدنش جلوگیری شود (طباطبایی، المیزان، ۱۴/۳۱۰). وی اشاره‌ای به مسائل علمی در داستان داوود (ع) نمی‌کند.

امروزه در علم شیمی تجزیه شاخه الکتروشیمی، ثابت شده است که توسط جریان

الکتریسیته با ایجاد میدان الکتریکی، می‌توان به جداسازی مولکول‌های مختلف یک ماده پرداخت یا با عبور جریان الکتریکی موجب تغییر واکنش‌های شیمیایی در عناصر شد (بنگرید به: پاکروح، *الکتروشیمی*، ۳۴). به نظر می‌رسد بهبودی با استفاده از آنچه در این باره شنیده و با وجود الکتریسیته ساکن در بدن انسان، چنین نظری داده است. البته این نظر توسط سایر مفسران حتی طنطاوی نیز ایراد نشده است. همچنین وی از پژواک صدا و امواج رادیویی در توصیف صدای داود استفاده نموده است.

۲-۳) قدرت سلیمان (ع)

درباره دعای سلیمان (ع) که از خداوند قدرت و شوکت بی‌نظیر طلب کرده بود، باتوجه‌به آیه ۸۱ سوره انبیاء: «وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ» بهبودی می‌نویسد:

ذات اقدس ربوبی به یک تن از فرشتگان مقتدر فرمان داد تا وسایل حشمت و شکوه او را فراهم آورد، به طوری که مردم تصور می‌کردند که این قدرت سلیمان (ع) است. آن فرشته با نیروی الکتریسیته، تندبادی به‌دل‌خواه سلیمان (ع) ایجاد می‌کرد که خیمه او را به هوا می‌برد. سرعت تندباد به حدی بود که در نیمه اول روز، مسافت یک ماه را طی می‌کرد و در نیمه دوم روز، همان راه را بر می‌گشت، یا باز هم به راه خود ادامه می‌داد (بهبودی، *تدبری در قرآن*، ۲/ ۲۳۶).

بهبودی درباره استفاده سلیمان (ع) از نیروی باد می‌گوید:

باد و طوفان مسخر حضرت سلیمان (ع) شد؛ ولی این تسخیر با استفاده از عوامل طبیعت بود، به طوری که اگر در تشخیص خود اشتباه می‌کرد وسیله اختراعی او (چتر سلیمانی) بدون انتفاع می‌ماند. چنانچه در آیه ۳۷ سوره ص به این نکته اشاره شده است. منظور از تشخیص درست این است که میزان فشار هوا را با طول مسیر به مقیاس بگیرد و گرنه در راه خواهد ماند (بهبودی، *معارف قرآنی*، ۳۵۰).

یعنی وی برای بیان قدرت فرشتگان در ایجاد باد و سرعت آن، از سرعت نور و الکتریسیته استفاده می‌کند.

درباره آیه ۸۱ سوره انبیاء نظر طباطبایی چنین است که خداوند باد را مسخر سلیمان (ع) کرد تا به دستور او حرکت کند و او را جابه‌جا نماید (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۴/ ۳۱۳). وی درباره آیه ۱۶ سوره نمل «وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ» با استفاده از یافته‌های علوم تجربی در توضیح مفهوم منطق الطیر می‌گوید:

مشاهدات تجربی از احوال حیوانات نشان می‌دهد که هر صنف از اصناف حیوانات اصواتی دارند که در مواجهه با یکدیگر از آن استفاده می‌کنند. علم ثابت کرده که حواس انسان در فهم و درک مفهوم این صداها محدودیت‌های زیادی دارد، چنان‌که عجایی از درک و فهم برخی حیوانات مانند اسب، سگ، زنبور و مورچه را کشف کرده که نظیر آن در انسان‌ها مشاهده نشده است (طباطبایی، *المیزان*، ۱۵/۲۵۱).

بنابراین طباطبایی و بهبودی در توضیح چگونگی این واقعه، از علم تجربی استفاده می‌کنند، با این تفاوت که بهبودی با اعتقاد به این مطلب که فرشته‌ای این مأموریت را به عهده داشته و با استفاده از الکتریسیته موجود در طبیعت این کار را می‌کرده و طباطبایی با استفاده از انرژی باد به توضیح مطلب می‌پردازند.

۳-۳) داستان یونس (ع)

باتوجه به آیه ۱۴۲ سوره صافات «فَالْتَمَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ» بهبودی معتقد است یونس (ع) در شکم ماهی که جای غذا و هضم است وارد نشده بود، بلکه چون مانند سایر انبیاء عکازی به دست داشته، یعنی یک چوب‌دستی که سرنیزه فلزی دارد که هنگام مواجهه با دشمن از خود دفاع کنند، موقعی که به کام ماهی می‌افتد کیسه هوایی ماهی به وسیله آن چوب‌دستی شکافته می‌شود و یونس (ع) به درون کیسه هوایی او می‌افتد که هم جای فراخی داشته و هم هوا برای تنفس او موجود بوده و به لطف الهی ماهی خود را به ساحل رسانده و زمانی که ماهی دهان خود را باز می‌کرد و می‌بست، یونس (ع) خود را به ساحل کشید، یا چه بسا بر اساس آیه ۱۴۵ صافات «فَبَدَأَ بِالْعُرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ» ماهی او را به خارج قی کرده باشد (بنگرید به: بهبودی، *تدبری در قرآن*، ۲/۳۵۹).

دانش امروزی بشر تأیید می‌کند که نهنگ، بخصوص نهنگ عنبر، دارای بزرگ‌ترین بینی در بین جانداران است و حفرات بزرگ و سیستم تنفسی پیچیده‌ای دارد. چون نهنگ پستاندار است و آبشش ندارد، بایستی به سطح آب بیاید و هوا را به نحو انبوه وارد بینی خود کند. لوله هوایی اصلی نهنگ، عمودی است و روی سرش قرار دارد و دهانه آن، این‌قدر بزرگ است که یک انسان بالغ به راحتی می‌تواند درون آن بیفتد (گانزی، *پستانداران*، ۲۴).

لذا ممکن است وقتی یونس (ع) را از کشتی به آب انداخته‌اند، همان‌طور که بهبودی می‌گوید، وارد مجرای تنفسی نهنگ شده و در یکی از لوله‌های هوایی نهنگ مستقر شده باشد، لذا آنجا به اکسیژن کافی دسترسی داشته است، ولی چون لوله هوایی نهنگ لزج و لیز است،

خود یونس (ع) نمی‌توانسته بیرون بیاید، لذا شاید نهنگ هم با فشار عطسه او را بیرون انداخته باشد؛ بنابراین از نظر علمی این احتمال بعید به نظر نمی‌رسد؛ ولی بهبودی برای این برداشت خود به هیچ منبع علمی اشاره نمی‌کند.

درباره یونس (ع) با توجه به آیه ۸۷ سوره انبیاء، نظر طباطبایی چنین است که ماهی او را بلعید و در شکم ماهی گرفتار شد. وی به مسائل علمی در این باره، اشاره‌ای نمی‌کند (طباطبایی، المیزان، ۱۴/۳۱۴).

۳-۴) داستان‌های ذوالقرنین، خضر و آب حیات

یکی از موضوعات چالشی در میان مفسران قرآن در تبیین زوایای داستان ذوالقرنین مسئله چستی «سبب» در این داستان است. در توصیف «سبب» در آیه ۸۴ سوره کهف «إِنَّا مَكْنَأُ لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآيَاتُهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا» بهبودی می‌گوید:

باتوجه به معانی کلمه «سبب» در قرآن کریم، ذوالقرنین به اختراع و اکتشاف وسایل و دستگاه‌هایی موفق شده و توانسته اقصی نقاط شرق، غرب و شمال زمین را با آن‌ها طی کند. وسایلی مانند بالن که با نیروی گاز پرواز کند یا چتری که با وزش بادهای موسمی پرواز کند (بهبودی، نگاهی به تاریخ...، ۱۲۷). سپس با علمی که داشته، در سمت شمال زمین، سدهی آهنین بنا کرده است. (بهبودی، تدبری در قرآن، ۲/۲۰۳).

طباطبایی «سبب» را وسیله یا هر چیزی که بتوان با توسل به آن به مقاصد مهم زندگی دست‌یافت، مانند عقل، علم، مال، لشکر و نیروی جسمانی تعبیر کرده است (طباطبایی، المیزان، ۱۳/۳۳۵). بنابراین بعید نیست که چنین امکاناتی از قبیل بالن یا کایت در دست ذوالقرنین بوده باشد. البته بهبودی اشاره‌ای به منبعی علمی در این باره نمی‌کند.

درباره داستان خضر باید گفت بنا به گفته بهبودی، خضر سالی یک یا چند بار به آب حیات دسترسی دارد که شاید آن آب، پلاسمای طبیعی باشد و باعث جوان شدن بافت سلول‌ها گردد و هر کس از آن بیاشامد، به دوران جوانی بازگردد. مانند آب آن چشمه که ایوب از آن بهره‌مند شد و جوانی و شادابی به او بازگشت (بهبودی، نگاهی به...، ۱۲۲). در آیه ۶۰ سوره کهف به وجود مکانی به نام مجمع البحرين اشاره شده که مفسران آنجا را محل وجود آب حیات می‌دانند؛ ولی اینکه کجا قرار دارد، مشخص نشده است؛ بنابراین، اصل وجود چنین آب حیات بخشی در قرآن مورد تأیید است؛ ولی جزئیات آن ذکر نشده است.

درباره آب حیات به نظر طباطبایی از چنین چشمه‌ای در قرآن اثری نیست. درباره زنده شدن ماهی در داستان موسی (ع) و خضر نیز می‌گوید آیات قرآن صراحتی در زنده شدن ماهی پس از مرگ ندارد (طباطبایی، *المیزان*، ۱۳/۳۳۸-۳۴۰). البته می‌توان پرسید که اگر این آب خصوصیتی نداشت، چرا موسی (ع) تلاش کرد که به همان منطقه‌ای که ماهی راه خود را در آب پیش گرفت و رفت، برگردد و چه لزومی داشت که محل ملاقات موسی (ع) و خضر در چنین مکانی باشد؟ مگر آن که خضر برای استفاده از آب حیات به مجمع‌البحرین آمده باشد. در مورد پلازما بر اساس آنچه در علم فیزیک آمده، یکی از چهار حالت اصلی ماده است. پلازما گاز یونیزه شده و شبه خنثی از ذرات باردار است که ۹۹ درصد ماده موجود در طبیعت را تشکیل می‌دهد. بر اساس این برآورد، درون ستارگان و اتمسفر اطراف آنها و فضای بین ستارگان اغلب پلازماست. ۵۵ درصد از مایع خون انسان را نیز پلازما تشکیل می‌دهد (ولفگانگ، ترومن، *فیزیک پلاسمای فضایی*، ۲۵).

امروزه پلازما تراپی یکی از جدیدترین روش‌های علمی جوان‌سازی پوست است که با استفاده از پرتوهای پلازما و ایجاد شار الکترونی و یونیزاسیون سلولی به جوان‌سازی پوست می‌پردازد. باتوجه به این مطلب علمی، بعید نیست که نظر بهبودی درباره آب حیات صحیح باشد؛ ولی وی منبعی برای این نظریه خود ذکر نمی‌کند.

۴. تفسیر علمی داستان پیامبران قوم عرب

داستان عذاب قوم ثمود در سوره‌های اعراف، قمر، هود، شمس و شعراء آمده است و در هر مورد علت نابودی آنان متفاوت از سایر آیات ذکر شده است. نظر اغلب مفسران بر این است که قوم ثمود به دو عذاب دچار شدند. طباطبایی نیز معتقد است صالح سه روز به قومش مهلت داد که توبه کنند، در این مدت عده‌ای قصد جان او را نمودند و خداوند با پرندگان نامرئی سنگ‌هایی بر سرشان فرود آورد و آن عده نابود شدند. پس از اتمام مهلت سه‌روزه، بقیه قوم با صاعقه هلاک شدند و چون صاعقه بدون صیحه و صدای هولناک نیست، موجب اهتزاز جوی می‌شود؛ لذا وقتی صاعقه به زمین برخورد کند، رجهه و زلزله نیز ایجاد می‌نماید (طباطبایی، *المیزان*، ۱۰/۳۶۶).

بهبودی برای تبیین عذاب قوم عاد و نابودی آنان از الکتریسیته جوی استفاده می‌کند و باتوجه به آیه ۱۳ سوره فصلت: «فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَتُمُودٍ»

می‌گوید:

کلمه صاعقه می‌رساند که طوفان قوم عاد در اثر انقلابات جوی مغناطیسی رخ داده است. طوفانی سهمگین از خاک و شن از دشت‌های مقابل، با سرعت به دره‌ها و کوهستان‌های قوم عاد رو آورد، به طوریکه هر چه بر سر راه خود می‌دید، بر در و دیوار می‌کوبید و همه چیز را نابود می‌کرد (بهبودی، *نگاهی به تاریخ...*، ۳۲).

وی درباره عذاب قوم ثمود با استفاده از علم نجوم می‌گوید که شهاب‌سنگی به کیفر ناسپاسی آنان در منطقه فرود آمد و پس از برخورد با سرزمینشان، بر اساس آیه ۷۸ سوره اعراف «فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ» زمین‌لرزه شدیدی همه‌جا را فراگرفت و در اثر آن خانه‌ها بر سرشان فرو ریخت، درحالی‌که بر سر زانو شده بودند که بگریزند، صاعقه آنان را زمین‌گیر کرد، به طوری‌که نور و درخشش خیره‌کننده آن را با چشم‌های خود دیدند. آن‌گونه که آیه ۴۴ سوره ذاریات می‌گوید «فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ وَهُمْ يَنْظُرُونَ» (بهبودی، *نگاهی به تاریخ...*، ۴۰).

موریس بوکای نیز با توجه به آیات ۱۲ و ۱۳ سوره رعد، اشاره قرآن کریم به الکتريسيته جوی و نتایج آن که صاعقه و تگرگ است را مطرح می‌کند و مطابقت این آیات با علم روز را بیان می‌دارد (بوکای، *قرآن، عهدین و علم*، ۲۵۱-۲۵۰).

به نظر می‌رسد که سخن بهبودی در توضیح عذاب قوم ثمود، با علم انطباق بیشتری دارد. وی معتقد است در اثر سقوط یک شهاب‌سنگ و برخورد آن با جو زمین، صاعقه‌ای شدید ایجاد شد و به دنبال آن رگباری از سنگ‌ریزه بر سر آنان بارید. در حقیقت رجفه و صاعقه، هر دو بیانگر نتایج مختلف سقوط شهاب‌سنگ است.

بهبودی در تبیین ناقه عظیم‌الجثه صالح، با استفاده از علم زیست‌شناسی، ژنتیک و دیرینه‌شناسی می‌گوید:

هر موجود زنده‌ای نطفه خاصی دارد، اگر نطفه آن موجود با آب حیات مخلوط شود، رشد و پرورش پیدا می‌کند. چه در رحم مادر باشد، چه در لابراتوار طبیعت یا بستر خاک. هرچه آب حیات بیشتری در آفرینش و پرورش نطفه دخالت کند، آن موجود جثه بزرگ‌تر و عمر بیشتری خواهد داشت. اگر برای نطفه یک شتر، به مقدار خروارها آب حیات مصرف شود، طبیعی است که ناقه‌ای مانند ناقه صالح پا به عرصه وجود بگذارد. نمونه این پدیده‌ها را در فسیل حیوانات عظیم‌الجثه و ماموت‌های ادوار اولیه خلقت می‌توانیم مشاهده کنیم (بهبودی، *نگاهی به...*، ۳۹).

لازم به ذکر است که منظور وی از آب حیات، همانند آبی است که برای ایوب از زمین خارج شد و سلامتی و جوانی را به او بازگرداند.

نتیجه

آراء بهبودی با رویکرد علوم طبیعی در قصه‌های انبیاء در *قرآن* را در این موارد می‌توان یافت: در داستان خلقت آدم (ع)، هیبوط نطفه‌ها، گسترش نسل بشر بر روی زمین در زمان نوح (ع)، ایجاد ناقه صالح، زنده شدن مرده در ماجرای گاو بنی اسرائیل، نزول ماهی از ابر، جوان شدن ایوب و رجعت فرزندان او، زنده شدن ماهی در داستان موسی (ع) و خضر، نرم شدن آهن به دست داوود (ع) و حبس شدن یونس (ع) در کیسه‌های هوایی نهنگ.

بهبودی در تفسیر علمی *قرآن* از دستاوردهای علوم طبیعی هم‌چون زیست‌شناسی، ژنتیک، نجوم، پزشکی و فیزیک برای فهم و تبیین قصص انبیاء استفاده نموده است. سوئی نفی / نقد یا انکار در گفتمان تفسیر علمی از نگاه بهبودی مبتنی بر نفی سنت تفسیری است، به عبارت دیگر این گفتمان تفسیری و به‌ویژه در عملکرد محمداقبر بهبودی در فضای نقد روند حاکم بر مباحث، روش و سبک مطالعات سنتی تفسیر پا گرفته است.

از نظر بهبودی ظواهر آیات *قرآن* حجت است و معیار سنجش گزاره‌های علمی و اعتبار آنها در آن حد است که معارض با *قرآن* نباشد. همچنین وی با استفاده از دستاوردهای علوم تجربی، برای شبهات موجود در فهم آیات *قرآن* مانند معنای هفت آسمان، نحوه ازدواج فرزندان آدم (ع)، جهانی یا منطقه‌ای بودن طوفان نوح راهگشایی نموده است. بیش‌ترین بهره بهبودی از تفسیر علمی، کوشش در ارائه یک تبیین مبتنی بر علوم جدید از مفاهیمی است که درک و معناداری آن برای انسان معاصر دوراز ذهن است. به تعبیری ارائه یک فهم زمینی از آنچه پیش‌تر به نام معجزه شناخته می‌شد و بدون چون‌وچرا پذیرفته می‌شده است.

از نظر وی ظواهر آیات *قرآن* حجت است و هیچگاه ظاهر آیات مخالف با علم را توجیه یا تأویل نمی‌کند، بلکه سعی و تلاش او بر این است که آشکار نماید آنچه امروزه علم به آن دست‌یافته، مطابق چیزی است که *قرآن* کریم ۱۴۰۰ سال پیش بیان نموده است. وی داستان‌های *قرآن* را واقعی می‌داند و معتقد است هرچه برای هدایت بشر لازم بوده در *قرآن* کریم آمده و خداوند چیزی فروگذار نکرده؛ ولی هرگز به این گفته که همه علوم اولین و آخرین در *قرآن* است، معتقد نیست.

بهبودی آیات قرآن را بر خلاف ظاهر تأویل نمی‌کند، حتی نمونه‌هایی که برای نعمت‌های بهشتی مثال زده شده را نه از باب تشبیه و تمثیل، بلکه واقعی می‌داند. البته نعمت‌های آخرت را اعم از مادی و معنوی می‌داند. تفسیر علمی بهبودی در حوزه قصص انبیاء شامل همه آیات نمی‌شود و صرفاً آن دسته از آیاتی را در بر می‌گیرد که به رأی تازه‌ای رسیده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ۳- ایازی، سید محمدعلی، «سیری گذرا در کتاب تدبری در قرآن و جایگاه شخصیتی محمدباقر بهبودی»، تهران، *بیتات*، سال هفتم، شماره ۲۷، ۱۳۷۹ش.
- ۴- بهبودی، محمدباقر، *تدبری در قرآن*، تهران، انتشارات سنا، ۱۳۷۸ش.
- ۵- بهبودی، محمدباقر، «بازنگری تاریخ انبیاء در قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۱۱، ۱۳۷۶ش.
- ۶- بهبودی، محمدباقر، *معارف قرآنی*، تهران، نشر سرا، ۱۳۸۰ش.
- ۷- بهبودی، محمدباقر، *نگاهی به تاریخ انبیاء در قرآن*، تهران، انتشارات سنا، ۱۳۸۸ش.
- ۸- بوکای، موریس، *قرآن، عهدین و علم*، ترجمه حسن حبیبی، تهران، انتشارات حسینییه ارشاد.
- ۹- بهرامی، محمدعلی، *نیروی جاذبه*، تهران، انتشارات پویش، ۱۳۵۵ش.
- ۱۰- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التاویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۱۱- پاکروح، بهزاد، *الکتروشمی*، تهران، انتشارات اندیشه سرا، ۱۳۸۴ش.
- ۱۲- تعلیمی، محمد، *ستارگان و سپهر نوردی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ش.
- ۱۳- خرمشاهی، بهاء‌الدین، «درباره معانی القرآن محمدباقر بهبودی»، *کیان*، شماره ۱۷ [۵۵-۶۰]، ۱۳۶۹ش.
- ۱۴- خسروپناه، عبدالحسین، *کلام جدید با روی‌کرد اسلامی*، قم، نشر معارف، ۱۳۸۸ش.
- ۱۵- ذهبی، محمدحسین، *التفسیر و المفسرون*، قاهره، دارالکتب الحدیثة، ۱۳۹۶ق.
- ۱۶- *رسائل اخوان الصفا و خُلان الوفا*، بیروت، دارالاسلامیه، ۱۳۷۶ق.
- ۱۷- رضایی اصفهانی، محمدعلی، *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*، رشت، کتاب مبین، ۱۳۸۱ش.
- ۱۸- رضایی اصفهانی، محمدعلی، *درآمدی بر تفسیر علمی قرآن کریم*، ایران، سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه، ۱۳۷۵ش.

- پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، شماره پیاپی ۸، سال چهارم، شماره دوم، زمستان ۱۴۰۲ش
- ۱۹- رومی، فهد بن عبدالرحمان، *اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر*، طبع باذن رئاسة إدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد فی المملكة العربية السعودية، ۱۴۰۷ق.
- ۲۰- رومی، فهد بن عبدالرحمان، *منهج المدرسة العقلية الحديثة فی التفسیر*، رياض، مؤسسة الرسالة. ۱۴۰۷ق.
- ۲۱- صادقی، سلمان، *انتشار نسل نخست بشر بر زمین: گزارش تفاسیر اسلامی و مقایسه آن با تلمود*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی مژگان سرشار، دانشگاه آزاد اسلامی. واحد علوم و تحقیقات ۱۳۹۴ش.
- ۲۲- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۵۰ش.
- ۲۳- طنطاوی، محمد، *تفسیر الجواهر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۴- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۲۵- عک، خالد عبدالرحمان، *اصول التفسیر وقواعده*، دارالنفائس، ۱۴۰۶ق.
- ۲۶- فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۲۷- گوین، میریام بوش، *طوفان‌ها*، ترجمه امیرهوشنگ اقبال‌پور، تهران، انتشارات آبرنگ، ۱۳۹۶ش.
- ۲۸- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- ۲۹- المحتسب، عبدالمجید عبدالسلام، *اتجاهات التفسیر فی العصر الحديث*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۳ق.
- ۳۰- محمودی، جلال، *علوم طبیعی در تفسیر محمدباقر بهبودی از قرآن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی مژگان سرشار، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، ۱۳۹۹ش.
- ۳۱- معرفت، محمدهادی، *تفسیر و مفسران*، ترجمه علی خیاط و علی نصیری، قم، التمهید، ۱۳۷۹ق.
- ۳۲- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲ش.
- ۳۳- مهدوی‌راد، محمدعلی، «تفسیر: آغاز و تطور آن»، *حوزه*، دوره سوم، شماره شانزدهم،

- ۱۳۶۵ش.
- ۳۴- نجار، زغلول، *مدخل الى دراسة الاعجاز العلمی فی القرآن الکریم و السنة النبویة المطهره*، بیروت، دار المعرفه ۱۴۳۰ق.
- ۳۵- نفیسی، شادی، *جریان تفسیر علمی، آسیب شناسی جریان های تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ش.
- ۳۶- نفیسی، شادی، «گونه شناسی تبیین های علمی از قرآن کریم»، تهران، *دوفصلنامه تخصصی پژوهش های میان رشته ای قرآن کریم*، سال هفتم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵.
- ۳۷- ولفگانگ، باوم یوهان. ترومن، رودلف، *فیزیک پلاسمای فضایی*، مترجمان محمود مصلحی فرد، بهروز صالح پور، تبریز، دانشگاه تبریز. ۱۳۸۰ش.
- ۳۸- هوگان، گریک، بیگ بنگ، ترجمه علی فعال پارسا، مشهد، به نشر، ۱۳۸۵ش.

Bibliography

- 1_ Holy *Qur'ān*.
- 2_ Abulfutuḥ Razī, Ḥusiyūn b. 'Alī, *Rawḍ al-Jinān wa Rawḥ al-Jinān*, Mashhad, Āstān Qods Razawī, 1408AH [Arabic].
- 3_ Ayazī, Seyyed Mohammad Ali, "A Brief Journey Through the Book *Contemplation in the Qur'ān* and the Personal Status of Mohammad Baqer Behbudī", Tehran, *Bayyenat*, vol. 7, issue 27, 1379 SAH [Persian].
- 4_ Behbūdī, Moḥammad Bāqer, *Tadabborī dar Qur'ān*, Tehran, Sana, 1378 SAH.
- 5_ Behbūdī, Moḥammad Bāqer, "Revisiting the History of Prophets in the Quran", *Quranic Research*, Issues 11, 1376 SAH [Persian].
- 6_ Behbūdī, Moḥammad Bāqer, *Quranic Knowledge*, Tehran, Sera, 1380 [Persian].
- 7_ Behbūdī, Moḥammad Bāqer, *An Insight into the History of Prophets in the Quran*, Tehran, Sana, 1388 SAH.
- 8_ Bucaille, Maurice, *Quran, The Old and New Testaments, and Science*, Persian translated by Hassan Habibi, Tehran, Hosseiniyeh Ershad Publications [Persian].
- 9_ Bahrami, Mohammad 'Alī, *The Force of Gravity*, Tehran, Pouyesh, 1355 SAH [Persian].
- 10_ Bayḍawī, 'Abdullah b. 'Umar, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Beirut, Dār 'Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1418 AH [Arabic].
- 11_ Pakrooh, Behzad, *Electrochemistry*, Tehran: Andisheh Sara, 1384 SAH [Persian].
- 12_ Ta'limī, Mohammad, *Stars and Celestial Navigation*, Tehran: University of Tehran, 1348 SAH [Persian].
- 13_ Khorramshahi, Bahā'uddin, *About the Meanings of the Quran by Mohammad Baqer Bebbudī*, Kian, Issue 17, 1369 SAH [Persian].
- 14_ Khosropanah, 'Abdolhossein, *New Theology with an Islamic Approach*, Qom, Ma'refat Publications, 1388 SAH [Persian].
- 15_ Dhahabī, Muḥammad Ḥusiyūn, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*", Cairo, Dar al-Kutub al-Haditha, 1396 AH [Arabic].
- 16_ *Rasā'il Ikbwān al-Safā wa Kbullan al-Wafā*, Beirut, Dār al-Islamiyah, 1376 AH [Arabic].

- 17- Rezayi Esfahani, Mohammad 'Alī, *Pazbubeshi dar E'jaz-e 'Elmi-e Qur'an*, Rasht, Ketab-e Mobin, 1381 SAH [Persian].
- 18- Rezayi Esfahani, Mohammad 'Alī, *An Introduction to the Scientific Interpretation of the Holy Quran*, Qom, Osve, 1375 SAH [Persian].
- 19- Rūmī, Fahd b. 'Abdulrahmān, *Ettejābāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rabi' Ashar*, printed with permission of the Presidency of Scientific Research and Religious Edicts and Guidance in the Kingdom of Saudi Arabia, 1407 AH [Arabic].
- 20- Rūmī, Fahd b. 'Abdulrahmān, *Manhaj al-Madrasa al-'Aqliyya al-Haditha fi al-Tafsīr*, Riyadh, Mo'assasa al-Risala, 1407 AH [Arabic].
- 21- Sadeghi, Salman, "*Enteshar-e Nasl-e Nokhost-e Basbar bar Zamin: Gozaresh-e Tafasir-e Islami va Moghayese an ba Talmud*", Master's thesis supervised by Mozghan Sarshar, Islamic Azad University, Science and Research Branch, 1394 SAH [Persian].
- 22- Ṭabāṭabāyī, Moḥammad Ḥosein, *al-Mizan fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut, A'lamī lil Maṭbū'āt, 1350 SAH [Arabic].
- 23- Ṭanṭāwī, Muḥammad, *al-Jawābir fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1412AH [Arabic].
- 24- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī [Arabic].
- 25- Al-'Akk, Khālid 'Abdul Raḥmān, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'idubū*, Dār al-Nafā'is, 1406 AH [Arabic].
- 26- Fakhr al-Dīn Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Mafāṭiḥ al-Ghayb*, Beirut, Dār 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH.
- 27- Gwyn, Miriam Bosch, *Toofanha(Storms)*, translated by Amirhushang Eqbalpour, Tehran, Abrang Publications, 1396 SAH [Persian].
- 28- Majlisī, Muḥammad Baqir, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Dār 'Ihyā' al-Turath al-'Arabī, 1403 AH.
- 29- Al-Muḥtasib, 'Abdulmajīd 'Abdulsalām, *Ettejābāt al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Hadith*, Beirut, Dār al-Fikr, 1393 AH [Arabic].
- 30- Mahmoudi, Jalal, *'Olum-e Tabi'i dar Tafsir-e Mohammad Baqer Bebbudi az Quran*, Master's thesis supervised by Mozghan Sarshar, Islamic Azad University, Science and Research Branch, 1399 SAH [Persian].
- 31- Ma'refat, Mohammad Hadi, *Tafsīr va Mofasseran*, Qom, Al-Tamhid,

- 1379 SAH [Persian].
- 32_ Makārem Shirāzi, Naser, *Tafsīr Nemūne*, Tehran, Dār al-Kitāb Islāmīe, 1372 SAH [Persian].
- 33_ Mahdavi Rād, Mohammad ‘Alī, *Interpretation: The Beginning and Its Evolution*, Quarterly Journal of the Seminary, vol. 3, Issue 16, 1365 SAH [Persian].
- 34_ Najār, Zaghlūl, *Madkbal Ila Dirāsāt al-Ijāz al-‘Ilmī fi al-Qur’ān al-Karīm wa al-Sunnab al-Nabawīyya al-Mutabbara*, Beirut, Dar al-Ma’rifa, 1430 AH [Arabic].
- 35_ Nafīsī, Shādī, *Jarayan-e Tafsīr-e ‘Elmi, Āsīb-Shenasi Jarayanbaye Tafsiri*, Qom, Research Institute of Hawza and University, 1389 SAH [Persian].
- 36_ Nafisi, Shadi, *Typology of Scientific Explanations from the Holy Qur’ān*, Tehran, Biannual Journal of Interdisciplinary Quranic Studies, vol. 7, issue 2, 1395 SAH [Persian].
- 37_ Wolfgang, Baum Johann. Trumen, Rudolf, *Fizik-e Plasma-ye Fazai (Space Plasma Physics)*, translated by Mahmoud Moslehi Fard and Behrouz Salehpour, Tabriz: University of Tabriz, 1380 SAH [Persian].
- 38_ Hogan, Greig, *Big Bang*, translated by Ali Faal Parsa, Mashhad, Beh Nashr, 1385 SAH [Persian].

Al-Raḥmān as a Proper Noun for God:

A Semantic Study

Mohammad 'Ali Khavanin Zadeh 

Assistant Professor at the Department of *Qur'an* and Hadith Studies,
Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University,
Tehran, Iran (Email: alikhavanin@khu.ac.ir).



Abstract

Following *Allāh* and *Rabb*, *Al-Raḥmān* emerges as the most frequent name of God in the *Qur'an*. In addition to the *Basmalah* and Q1:3, *Al-Raḥmān* is extensively used, particularly within the middle Meccan Surahs. With the acceptance of the perspective of Muslim scholars, where *Al-Raḥmān* is an exaggerated form of *raḥmah* (mercy) and a descriptor of God, the issue at hand revolves around the semantic difference between *Al-Raḥmān* and the descriptor *Raḥīm*, which is also derived from *raḥmah* and is an exaggeration regarding God. This is especially evident in the *Basmalah* and some verses such as Q 41:2, where both are mentioned together. The answer to this issue lies in understanding that *Al-Raḥmān* is not an exaggerated descriptor of God, meaning an exaggeration of His mercy, but rather it is a proper noun, and like the name *Allāh*, indicates the essence of God. The first part of this research employs a historical approach and applies comparative Semitics, while the second part adopts a structural approach grounded in Qur'anic usage. Multiple pieces of evidence are presented to establish *Al-Raḥmān* as a proper noun. Notably, its consistent usage as a definite noun in Semitic languages, and its exclusive application in the Qur'an referring to God are highlighted. The coexistence of definiteness and specificity in reference underscores *Al-Raḥmān* as a proper noun for God.

Keywords: The Most Beautiful Names of God (*al-'Asmā' al-Ḥusnā*), *al-Raḥmān*, Structural Semantics, Historical-Comparative Linguistics.

Original Research


Received: 17/ 4/ 2024, accepted: 29/ 4/ 2024, and published: 7/ 5/ 2024, Pages: 101-140.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.195675

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



جستاری معناشناختی در علم بودن اسم الرحمن

محمدعلی خوانین‌زاده ^{ID}

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی،
دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران (alikhavanin@khu.ac.ir).

چکیده

پس از اسم جلاله الله و ربّ، الرحمن پر بسامدترین نام خدا در قرآن است. افزون بر بسمله و آیه سوم فاتحه کتاب، الرحمن با بسامدی فراوان بویژه در سوره‌های میانه مکی به کار رفته است. با پذیرش دیدگاه دانشمندان مسلمان که الرحمن اسم مبالغه از ماده رحمت و وصف خداست، مسئله‌ای که رخ می‌نماید این است که تفاوت معنایی الرحمن با وصف رحیم، که آن هم مشتق از رحمت و در مورد خدا به معنای مبالغه است چیست، بویژه در بسمله و در آیاتی هم چون «تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (فصلت/ ۲) که هر دو در کنار هم آمده‌اند. پاسخ این مسئله را می‌توان در این دانست که الرحمن نه اسم مبالغه در وصف خدا یعنی صفت خدا به معنای مبالغه در رحمت وی، بل که اسم علم است و هم چون اسم جلاله الله بر ذات خدا دلالت می‌کند. در بخش نخست این پژوهش با روی‌کرد تاریخی و کاربردی سامی‌شناسی تطبیقی و در بخش دوم با روی‌کرد ساخت‌گرا و تکیه بر کاربرد قرآنی، شواهد متعددی بر علم بودن اسم الرحمن ارائه می‌شود؛ از آن جمله است کاربرد همواره معرفه در زبان‌های سامی، و کاربرد نیافتن در قرآن در اشاره به غیر خدا. دارا بودن توأمان دو ویژگی معرفه بودن و مصداق خاص داشتن به معنای علم بودن اسم الرحمن است.

کلیدواژه‌ها: اسماء الحسنی، الرحمن، معناشناسی ساخت‌گرا، زبان‌شناسی تاریخی - تطبیقی.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۱/۲۹ش، پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۱۰ش، نشر: ۱۴۰۳/۲/۱۸ش، صفحه ۱۰۱ تا ۱۴۰.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

doi: 10.22034/naghdeara.2024.195675

درآمد^۱

واژه الرحمن ۱۶۹ بار در قرآن به کار رفته است، بدین ترتیب که ۱۱۳ بار در بسمله در آغاز سوره‌ها (به جز سوره توبه) و ۵۶ بار در آیاتی مختلف آمده است. چنانچه بسمله در آغاز سوره‌ها از آیات قرآن به شمار نیاید، الرحمن در ۵۶ آیه به کار رفته و پنجاه و هفتمین کاربردش در بسمله فاتحه الكتاب است.

پس از اسم جلاله الله - که ۲۶۹۹ بار در قرآن به کار رفته است - و بر این شمار می‌توان پنج کاربرد به صورت اللهم (برای نمونه، بنگرید به: آل عمران / ۲۶) را هم افزود - و هم چنین پس از رب - که از مجموع ۹۷۵ کاربرد در قرآن ۹۵۸ بار آن به صراحت به عنوان نام خداست و پنج بار در ارجاع به فرعون مصر (برای نمونه، بنگرید به: یوسف / ۴۱-۵۰) و ۱۲ بار در بافتی جدلی یا در اشاره به خدایان دروغین (برای نمونه، بنگرید به: انعام / ۷۶-۷۸؛ توبه / ۳۱) به کار رفته است (بنگرید به: خوانین زاده، «رب»، ۵۸۹) - الرحمن سومین نام پربسامد خدا در قرآن است (برای الله، بنگرید به: عبدالباقی، المعجم المفهرس، ۴۹-۸۶؛ برای رب: همان، ۳۰۴-۲۹۰؛ برای الرحمن: همان، ۳۱۱-۳۱۲).

الرحمن در میان ۹۹ نام نیکوی خدا (اسماء الحسنی) است که در روایت مشهور نبوی فهرست شده‌اند؛ هر چند منابع شیعی و سنی اندک تفاوتی در این اسماء دارند، الرحمن در هر دو گونه این روایت هست (برای نمونه این روایت در منابع شیعی، بنگرید به: ابن بابویه، التوحید، ۱۹۴-۱۹۵، و در منابع سنی، بنگرید به: ترمذی، السنن، ۱۹۲/۵-۱۹۳).

در آغاز باید توجه داشت که در منابع اسلامی تمایزی میان اسم و صفت میان اسماء الحسنی نیست و همگی اسم خدا دانسته شده‌اند، اعم از اسم جلاله الله و دیگر اسماء الحسنی که وصف خدا هستند؛ اما در این مقاله منظور از اسم خدا، اسم خاص یا علم است که معرفه است و تنها بر یک مصداق (خدا) دلالت دارد.

عالمان مسلمان الرحمن را از ریشه رحم عربی، به معنای مهربانی و نرم‌خویی (تعطف و

۱. بایسته است از دوست فاضلم سیدعلی آقایی (دانشگاه هومبیلت برلین) سپاس بگذارم که پیش‌نویس مقاله را خواند و نکاتی راه‌گشا را گوش زد کرد. خطاها و کاستی‌های به‌جای‌مانده از من است.

رَقَّة)، می‌دانند که به معنای مبالغه در «رحمة» خداست (برای نمونه، بنگرید به: خلیل بن احمد، العین، ۲/ ۱۰۶-۱۰۷؛ مقاتل بن سلیمان، تفسیر، ۱/ ۳۶؛ طبری، جامع البیان، ۱/ ۱۲۴ به بعد). از ریشهٔ رحم عربی دو وصف دیگر نیز برای خدا در قرآن به کار رفته‌اند: «رحیم»، که ۱۱۴ بار به کار رفته؛ و «راحم»، که چهار بار در ترکیب «ارحم الرّحمن» و دو بار در ترکیب «خیر الرّاحمین» به کار رفته است (بنگرید به: عبدالباقی، المعجم المفهرس، ۳۱۴-۳۱۱).

توضیح این‌که در این دو ترکیب، خدا با وصف «ارحم» و «خیر» به «الراحمین» اضافه شده است؛ «ارحم» اسم تفضیل از اسم فاعل مجرد «راحم» و «خیر» نیز اسم تفضیل است و معنای هر دو ترکیب صفت برترین (عالی) است: خدا «راحم‌ترینِ راحمان» یا «بهترینِ راحمان» است و در هر دو ترکیب، خدا نیز در شمار «الراحمین» است. بدین ترتیب در قرآن خدا با سه وصف مشتق از مصدر رحمة توصیف شده است: الرحمن، رحیم، و راحم (ارحم). با پذیرش دیدگاه دانشمندان مسلمان، که الرحمن اسم مبالغه از رحمة و وصف خداست، مسئله‌ای که رخ می‌نماید این است که تفاوت معنایی الرحمن با وصف رحیم، که آن هم مشتق از رحمة و در مورد خدا به معنای مبالغه است، چیست، بویژه در بسمله و در آیاتی هم‌چون «تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (فصلت/ ۲) که هر دو در کنار هم آمده‌اند. این مسئله از دیرباز مورد بحث دانشمندان مسلمان بوده و دیدگاه‌های مختلفی در این باره بیان شده است، که در این‌که نخست، مبالغه کدام‌یک بیش از دیگری است و دوم، سبب تقدیم الرحمن بر رحیم چیست اختلاف فراوان دارند (برای مرور مفصل‌تر این دیدگاه‌ها، بنگرید به: بهشتی و زارع، «الرحمان»، سراسر مقاله؛ پاکتچی، «الرحمان»، سراسر مقاله).

چنان‌چه در بررسی این مساله وصف راحم در دو تعبیر «ارحم الرّحمن» و «خیر الرّحمن» هم در نظر آید، به پیچیدگی آن افزوده می‌شود: چرا از یک مصدر (رحمة) دو اسم مبالغه (الرحمن، رحیم) در کنار یک اسم تفضیل (ارحم) از اسم فاعل مجرد (راحم) اشتقاق یافته و همگی در وصف خدا به کار رفته‌اند؟ و تفاوت معنایی آنها چیست؟

پاسخ مسئله بالا را می‌توان در این دانست که الرحمن نه اسم مبالغه در وصف خدا، یعنی صفت خدا به معنای مبالغه در رحمة وی، بل که اسم عَلَم است و هم‌چون اسم جلالهٔ الله بر ذات خدا دلالت می‌کند، چنان‌که در آثار برخی مفسران و شارحان اسماء الله، هم‌چون

طبرسی (مجمع البیان، ۱/ ۵۴) و ابن عربی (کشف المعنی، ۳۴)، اشاراتی به این نکته دیده می‌شود.

بدین ترتیب، مسئله تفاوت معنایی الرحمن و رحیم، بویژه در آیاتی که این دو کنار هم آمده‌اند، حل می‌شود: الرحمن اسم علم است و ترجمه نمی‌شود؛ رحیم وصف خدا و به معنای مبالغه در رحمت وی است. در این مقاله با بهره‌گیری از دانش معناشناسی علم‌بودن اسم الرحمن بررسی می‌شود؛ در بخش نخست با روی‌کرد تاریخی و کاربست سامی‌شناسی تطبیقی، و در بخش دوم با روی‌کرد ساخت‌گرا و تکیه بر کاربرد قرآنی، شواهد مهمی بر این امر ارائه می‌شود.

۱. روی‌کرد تاریخی

روی‌کرد تاریخی در معناشناسی به بررسی تحولات معنا در گذر زمان می‌پردازد. این بررسی از درون یک زبان آغاز شده و با بررسی پیوند آن زبان با دیگر زبان‌های هم‌خانواده ادامه می‌یابد (بنگرید به: کمپبل، زبان‌شناسی تاریخی،^۱ 6-4؛ پالمر، نگاهی تازه به معنی‌شناسی، ۲۹ به بعد؛ خوانین‌زاده، «معناشناسی تاریخی واژه رب»، ۷۹ به بعد). با توجه به این‌که زبان عربی عضوی از خانواده زبان‌های سامی است، بررسی جامع تاریخی باید پیشینه کاربرد واژه رحمن در زبان‌های سامی و تحولات در صورت و معنای آن را، از متقدم‌ترین کاربردها تا زمان نزول قرآن، دربرگیرد.

در این بخش شواهد تاریخی کاربرد واژه رحمن اعم از متون کتیبه‌شناختی و منابع مکتوب (ادبی و دینی) بررسی می‌شوند. در نقل عبارات‌های مورد استناد، باید توجه داشت نخست، حروف کج‌نوشت (ایرانیک) حرف‌نویسی^۲ متن به فارسی را نشان می‌دهند؛ و نویسه «پس» را برای حرف‌نویسی سامخ در الفبای ۲۲ حرفی سامی‌شمال‌غربی (که در الفبای عربی معادلی ندارد) و همچنین شانزدهمین حرف از الفبای ۲۹ حرفی سبئی (که برابر با سامخ در الفبای ۲۲ حرفی سامی‌شمال‌غربی است) به کار می‌برم. دوم، در ترجمه متون، نام‌های خاص را با حرکت‌گذاری کامل به فارسی آوانویسی^۳ کرده‌ام؛ و سوم، اختصارات منابع کتیبه‌شناختی، که

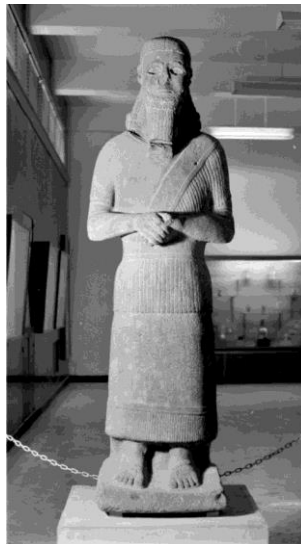
1. Campbel, "Historical Linguistics".

2. transliteration

3. transcription

در نقل از متن کتیبه‌ها یا ارجاع بدانها با حروف لاتین دیده می‌شوند، پیش از فهرست منابع آمده‌اند.

کتیبۀ دوزبانهٔ اکدی-آرامی تلّ الفخیریه (واقع در شمال شرقی سوریه کنونی) که بر تندیس هدد یسعی فرمانروای گزان و سکان (از شهرهای امپراتوری آشور)، در میانهٔ سدهٔ ۹ پیش از میلاد حک شده کهن‌ترین شاهد شناخته بر کاربرد واژهٔ رحمن است. این تندیس و کتیبهٔ دوزبانه‌ای که بر پشت و روی ردای هدد یسعی حک شده (تصویر ۱) در سال ۱۹۷۹ کشف و در ۱۹۸۲ منتشر شد (بنگرید به: ابو عساف و دیگران، *تندیس تلّ الفخیریه*^۱، سراسر کتاب).



تصویر ۱. تندیس هدد یسعی، موزه ملی دمشق.
تصویر از وین پیتارد.^۲

در متن آرامی عبارت زیر دیده می‌شود:

سطر یکم: قدم هدد سکن ...

سطر پنجم: ... اله رحمن زی تصلوته طبه یسب

سطر ششم: سکن مرارب مرا هدیسی.

1. Abou-Assaf, A. et al. *La Statue de Tell Fekberiyé*.

2. Wayne Pitard

ترجمه: در پیشگاه هَدَد سِکَان ... خدای رحمان (مهربان) که دعا به سوی او نیکوست، حاضر در سِکَان، ارباب بزرگ، ارباب هَدَدِ یَشْعِی.

در بخش آرامی این کتیبه اله رحمن در وصف بَعْل هَدَد، خدای — باران و آذرخش — آرامی، آمده است. گفتنی است معنای لقب پادشاه نیز اشاره به همین خدا دارد: هَدَدِ یَشْعِی یعنی هَدَدِ پشْتِیَان من است. در اینجا رحمن آرامی برابر واژه رِیمِیْنو،^۱ صورت نوآشوری از واژه اکدی رِیمِیْنو،^۲ در متن اکدی کتیبه است (گرینفیلد، «از اله رحمن تا الرحمن...»)،^۳ 381-382؛ برای متن کامل بخش آرامی کتیبه، بنگرید به: ERC-MAP #2993). واژه رِیمِیْنو/رِیمِیْنو در وصف خدایان بابلی بویژه مَرْدوخ^۴ فراوان به کار می‌رفته است (هیلی، «خدای بخشنده و مهربان...»)،^۵ 351-352). بَعْل هَدَد همان بَعْل معروف خدای اوگاریت است (بنگرید به: اودن، «بَعْل شَمِیْن وایل»)،^۶ 470). برخی مفسران روایاتی را آورده‌اند که مراد از بَعْل در آیه «أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ» (صافات/ ۱۲۵) خدایی است که در شام پرستش می‌شد (برای نمونه، بنگرید به: طبری، *جامع البیان*، ۱۹/ ۶۱۴-۶۱۳) که با این خدا مقایسه‌پذیر است.

دیگر کاربرد شناخته رحمن در *حکمت‌های اَحِیقَار*^۷ که متنی به زبان آرامی از سده پنجم پیش از میلاد است دیده می‌شود. در این متن نیز هم‌چنان رحمن در وصف هدد و گاه پادشاه به کار رفته است. برای نمونه، در حکمت ۲۵ چنین آمده است (بنگرید به: گرینفیلد، «از اله رحمن تا الرحمن...»)،^۸ 382-384):

... ملك کر حمن اب قله گبه...

ترجمه: پادشاه هم‌چون رحمان (خدای مهربان) است اما صدایش بلند است.

صورت آرامی رحمن در کتیبه‌های چندگانه پرستان در شمال شبه‌جزیره عربستان، به‌ویژه

1. *rēmē'û*
2. *rēmēnû*
3. Greenfield, "From 'lb Rḥmn to Al-Raḥmān".
4. Marduk
5. Healey, "The Kindly and Merciful God".
6. Oden, "Ba'al Šamēm and 'Ēl".
7. Words of Ahiqar
8. Greenfield, "From 'lb Rḥmn to Al-Raḥmān".

تدمر (پالمیرا)، نیز یافت می‌شود (بنگرید به: هیلی، «خدای بخشنده و مهربان...»)^۱، -351
:352

الف) در وصف بَعْل شَمین:

سطر یکم: ... لبعلشمن ربا ورحمنا (PAT 0334 = CIS 3988).

ترجمه: برای بَعْل شَمین (خدای آسمان) که بزرگ و مهربان است.

درباره این که بعل شَمین همان بعل هدد باشد اختلاف نظر هست (برای بحث تفصیلی،
بنگرید به: اودن، «بَعْل شَمین وایل»،^۲ سراسر مقاله).

ب) در وصف عَزیز و خدای عرب:

سطر دوم: عزیز و الها طبا

سطر سوم: ورحمنا (PAT 0320 = CIS 3974).

ترجمه: عزیز و خدای خوب و مهربان.

ج) در وصف خدای ناشناس تدمری، که فراوان به کار رفته است؛ برای نمونه:

سطر یکم: لبریک شمه

سطر دوم: لعلما طبا

سطر سوم: ورحمنا (PAT 0342).

ترجمه: برای او که نامش تا ابد مبارک باد، که خوب و مهربان است.

این خدای ناشناس، که بیشتر با تعبیر «بریک شمه لعلما: او که نامش تا ابد مبارک باد» یاد شده است، گاه تنها «رحمنا، رَحمانا: مهربان» (یعنی با نگارش رحمنا، خوانش رَحمانا و به معنای مهربان؛ بنگرید به: پی‌ای‌تی^۳، کتیبه‌های شماره 0997، 1558) خوانده شده است (هیلی، «خدای بخشنده و مهربان...»)^۴، 353). این کاربردهای چندگانه پرستانه را تا سده ۳م می‌توان ردیابی کرد. این احتمال هست که این ناشناس بودن نشانه‌ای بر گذار از چندگانه پرستی به سمت یک خدای برتر باشد (بنگرید به: گرینفیلد، «از اله رحمن تا الرحمن...»)^۵، 385). در کتیبه‌های شمال غرب شبه جزیره نیز نشانه‌های چنین گذاری دیده می‌شود: از قرن ۱م تا نیمه قرن

-
1. Healey, "The Kindly and Merciful God".
 2. Oden, "Ba'al Šamēm and 'Ēl".
 3. PAT.
 4. Healey, "The Kindly and Merciful God".
 5. Greenfield, "From 'lb Rḥm̄n to Al-Raḥmān".

۳م خدایان چندگانه، هم چون «دوشرا: ذوالشَّری»، «متو/ منوتو: مَنات» و «الت: اللات»، کنار هم یاد می‌شده‌اند؛ حال آنکه از اواخر سده ۳م تا نیمه سده ۵م تنها «العزّی»، به عنوان خدای برتر، یاد شده است و خدایان پیشین دیگر دیده نمی‌شوند؛ از اواخر سده ۵م و سده ۶م هیچ‌یک از خدایان چندگانه، نه «العزّی» و نه دیگر خدایان پیشین، دیده نمی‌شوند و تنها «الإله» به عنوان خدای مسیحیان یاد شده است (بنگرید به: نعمه، «چشم‌انداز دینی»^۱).

هرچند شاهدی بر رحمن در بافت چندخدایی عربستان یافت نشده، در کتیبه‌های صفائی خدایی با نام یا وصف رحم هست، که احتمالاً باید «رحیم» باشد (جلاد، «یک بسمله پیشااسلامی»^۲، ۸؛ نیز، همان، پانوش ۳۱). برای نمونه:

ه رحم عقب.

ترجمه: یا رحیم! سزا بده.

پس از مرور اجمالی بر کاربردهای چندخدایی، باید به کاربرد رحمن در متون یگانه‌پرستانه پرداخت. مهم‌ترین این متون **تنخ** کتاب مقدس یهودیان است، که عمده به زبان عبری است، و **عهد عتیق** که بخش نخست از **بایبل** مسیحیان است و دراصل بر پایه **تنخ** نوشته شده است. گفتنی است در ارجاع به کتاب مقدس، نخست نام کتاب در **تنخ** آمده و درون پرانتز نام آن در **عهد عتیق** یاد شده است.

در **تنخ**، و **عهد عتیق**، خدا با واژه «رحوم، رَحوم» عبری وصف شده که گاه با وصف «حنون، حَنون» همراه است. برای نمونه، در شموت یا همان سفر خروج از اسفار پنج‌گانه تورات چنین آمده است:

یهوه ال رحوم وحنون.^۳

ترجمه: یهوه خدای مهربان و بخشنده (خروج، ۳۴: ۶).

نمونه‌ای دیگر تهیلیم یا مزامیر داوود است:

حنون ورحوم یهوه.^۴

ترجمه: خدای بخشنده و مهربان (مزامیر، ۱۱۱: ۴).

1. Nehmé, "The Religious Landscape".

2. Al-Jallad, "A Pre-Islamic *Basmala*".

۳. יהוה אל רחום וחנון.

۴. חנון ורחום יהוה.

گروهی دیگر از متون یگانه‌پرستانه ترگوم‌ها^۱ هستند. ترگوم در ادبیات ربانی به متون مقدس آرامی اطلاق می‌شود، خواه ترجمه آرامی تنخ باشد خواه بخش‌های دراصل آرامی آن، یعنی دانیال و عدرا (بنگرید به: اسکولنیک و برنباوم، «ترگوم»^۲). در ترگوم‌ها «رحوم، رحوم» عبری به واژه آرامی رحمن (رحمانا) ترجمه شده است (بنگرید به: ادامه مقاله).

در متون عبری و آرامی پساباییلی خدا هر حمن و رحمن خوانده شده است (پیشوند هـ در عبری و پسوند ا در آرامی حرف تعریف و معادل پیشوند ال در عربی‌اند). برای نمونه، در توسفتا^۳ که مجموعه‌ای از قوانین شفاهی یهودی است که در اواخر سده ۲م به ترتیب می‌شنا سامان یافته است و ضمیمه آن دانسته می‌شود (بنگرید به: والد، «توسفتا»^۴، سراسر مقاله)، چنین آمده است:

کل زمن شاته رحمن هر حمن مرحم علیک^۵ (توسفتا، بابا کما^۶: ۳۰).

ترجمه: تا زمانی که مهربان باشی، رحمان (خدا) بر تو رحم می‌کند.

در نیایش‌های یهودی هر حمن (هارحمان)^۷ عبری جای‌گزین نام خداست که با صفات گوناگون وصف شده؛ به‌ویژه در برکت همآزون^۸ (دعای روزانه پس از غذا) خدا با این نام یاد می‌شود. برای نمونه، فرازهایی از این دعا چنین است:

هر حمن هوا یملوک علینو لعولم وعد؛ هر حمن هوا یتبرک بشمیم وبارص؛ هر حمن هوا یشتیج لدور دوریم، ویتفار بنو لعد ولنصح نصحیم، ویتهدر بنو لعد ولعولمی
عولمیم.^۹

1. Targum
2. Skolnik and Berenbaum, "Targum".
3. Tosefta
4. Wald, "Tosefta".

۵. כל זמן שאתה רחמן הרחמן מרחם עליך.

6. Tosefta B.K. (Tosefta Baba Kamma)

۷. הַרְחֵמֵנוּ.

۸. בְּרֵכַת הַמָּזוֹן.

۹. הַרְחֵמֵנוּ הוּא יְמַלֹּךְ עָלֵינוּ לְעוֹלָם וָעֶד: הַרְחֵמֵנוּ הוּא יְתַבְרַךְ בְּשִׁמְיִם וּבְאַרְצֵי: הַרְחֵמֵנוּ הוּא יִשְׁתַּבַּח לְדוֹר דּוֹרִים، וְיִתְפָּאֵר בְּנוֹ לְעַד וְיִנְצַח בְּצָחִים، וְיִתְהַדָּר בְּנוֹ לְעַד וְיַעֲלֵמֵנוּ עוֹלָמִים.

ترجمه: رحمان (خدا) تا ابد الآباد فرمانروای ما باد؛ رحمان در آسمان و بر زمین مبارک باد؛ رحمان نسل اندر نسل ستوده باد، و تا ابد الآباد با ما جلال یابد، و تا ابد الآباد با ما شکوه یابد (داویدس، سیپور).



تصویر ۲. بخشی از کتیبه پارمچین شده کنیسه عین جدی.

تصویر از زئو رادوان.^۲

در نیایش‌های آرامی نیز معنای «رحمن، رحمانا» به سادگی «خدا» است (بنگرید به: گرینفیلد، «از اله رحمن تا الرحمن...»^۳ 385-384؛ هارتمن و اشپرلینگ، «نام‌های خدا»^۴). این نام، که پیش‌تر برای پادشاه نیز به کار می‌رفت، اکنون جای‌گزین یهوه شده است (گوریا، «از رحمانای آرامی»^۵ 98). توضیح این‌که اسم خاص خدای اسرائیل YHWH יהוה ، تترگراماتن) است که دست‌کم از سده ۳ پ.م، برای رعایت حرمت و قداست، تلفظش ممنوع بوده است. یهودیان به جای این اسم، عبارت «ادنی، آدونای»^۶ ارباب من، که خود وصفی از یهوه در تنسخ بوده، را ادا می‌کرده‌اند (هارتمن و اشپرلینگ، «نام‌های خدا»^۷). در این نیایش‌های

1. Davis, The Metsudah Siddur.
2. Zev Radovan.
3. Greenfield, "From 'lh Rḥmn to Al-Raḥmān".
4. Hartman and Sperling, "God, Names of".
5. Gorea, Maria. "From the Aramaic raḥmānā".

۶. יהוה .

7. Hartman and Sperling, "God, Names of".

آرامی «رَحمانا»، هم‌چون «آدونای»، جای‌گزین نام خدای یهودیان شده است. در کتیبه‌های پاره‌چین‌شده دو کنیسه در عین جدی (در غرب دریای مرده) و کوکب الهوا (در شمال فلسطین)، متعلق به قرن‌های ۴م تا ۶م، نام رحمانا برای خدا دیده می‌شود (بنگرید به: گوریا، «از رَحمانای آرامی»،^۱ 98-99؛ مقایسه کنید با: روبن، «چیستی یهودیت در عربستان»،^۲ 144 پانوش 19، که به باور وی معلوم نیست این کاربردهای آرامی رحمانا مقدم بر کاربرد رحمن در کتیبه‌های یهودی حمیری (از اوائل قرن ۵م) باشد؛ بنگرید به: ادامه مقاله). بخشی از متن کتیبه کنیسه عین جدی چنین است (برای آگاهی از متن کامل کتیبه و خوانش آن، بنگرید به: میسگاو، «کتیبه‌های کنیسه عین جدی»،^۳ بویژه 83 و 92 و تصویر 4.6):

سטר هفدهم: ... دکیرین لطب

سטר هجدهم: دپگی سپگی هنون عبدین لشمه درحمانا شلوم^۴ ...

ترجمه: یاد باشند به نیکی برای کارهای بسیاری که به نام رَحمان (خدا) انجام

دادند. آرامش (سلام). (تصویر ۲)

بخشی از متن کتیبه کنیسه کوکب الهوا چنین است (بنگرید به: ناویه، کتیبه‌های آرامی و

عبری...،^۵ 70-72):

... درحمانا ومن دعملی امن امن^۶ ...

ترجمه: آنچه برای رَحمان (خدا) است، و به کوشش او انجام شد. آمین. آمین.

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، در ترگوم‌ها «رحوم، رَحوم» عبری به واژه آرامی «رحمانا،

رَحمانا» ترجمه شده است (بنگرید به: نبس، «شهادای نجران»،^۷ 37 و پانوش 48). «رَحمانا»

فراوان در تلمود بابلی و گاه در تلمود اورشلیمی (برای نمونه، بنگرید به: کتوبوت: ۴۵؛ گیتین:

1. Gorea, Maria. "From the Aramaic raḥmānā".

2. Robin, "Quel judaïsme en Arabie?".

3. Misgav, "The inscriptions of the En-Gedi synagogue".

۴. دکیرین لطب دسگی سگی هنون عبدین لشمه درحمانا شلوم.

5. Naveh, The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues.

۶. درحمانا ومن دعملی امن امن.

7. Nebes, "The Martyrs of Najran".

۱۱۷؛ بنگرید به: رابینوویتس، «نام‌های ربانی خدا»^۱ آمده و در ترگوم‌های آرامی نیز به کار رفته است (روبن، «یهودیت در عربستان پیشااسلامی»^۲، 298). برای نمونه، در ترگوم یوناتان ذیل ویقرا (لاویان) ۲۲: ۲۸ چنین آمده است:

عمی بنی پیرال هیکما دابونن رحمن بشمیا کن تهون رحمنین بارعا...
ترجمه: بنی اسرائیل، ای مردمان من، از آنجاکه من رحمان در آسمانم، شما هم باید رحمان (مهربان) روی زمین باشید....

در متون مسیحی برای خدای پدر/ شخص نخست تثلیث هرچند «رحمنا، رحمانا» در آثار آفریم سوری (درگذشته پس از ۳۷۹م) و یعقوب سروجی (درگذشته ۵۲۱م) دیده می‌شود بیش‌تر صورت سریانی «مرحنا»^۴، «مرحمانا» بویژه در در پشیتنا^۵ — که ترجمه سریانی بخش‌های رسمی بایبل و بعضی بخش‌های غیررسمی آن است و کتاب مقدس مسیحیان نسطوری، یعقوبی و مارونی است و مستقیماً از متن عبری عهد عتیق (بی‌واسطه ترگوم‌ها) و متن یونانی عهد جدید احتمالاً در سده ۳م ترجمه شده (بنگرید به: اشپرلینگ، «ترجمه‌های بایبل»^۶) — و همچنین در آثاری هم چون نامه دوم شمعون بیت آرشام (د. حدود ۵۴۰م) به کار رفته است (بنگرید به: نس، «شهادای نجران»^۷، 37؛ نیز، همان، پانوش 48؛ کیتلز، «متونی از جهان پیرامون قرآن»^۸، 607).

برای نمونه، پشیتنا لوقا ۶: ۳۶ چنین است:

هوو هکیل مرحمنا ایکنا داق ابوکون مرحمنا هو.^۹
ترجمه: پس مهربان باشید، چنان‌که پدر شما (خدا) رحمان است.
نمونه‌ای دیگر پشیتنا رومیان ۹: ۱۶ است:

1. Rabinowitz, "Rabbinical Names of God".

2. Robin, "Judaism in Pre-Islamic Arabia".

۳. עמי בני ישראל היקמא דאבונן רחמן בשמיהא פו תהיון רחמניו בארעהא.

۴. حاسخنة.

5. Peshitta

6. Sperling, "Bible, Translations".

7. Nebes, "The Martyrs of Najran".

8. Kiltz, "TUK 607", Texte aus der Umwelt des Korans.

۹. هوو هکیل حاسخنة رومیان ۹: ۱۶ کجه جم حاسخنة هو.

لا هکيل بايدي من دصبا ولا بايدي من درهط الا بايدي الها مرحمنا.^۱
 ترجمه: بنابراین، به خواست یا تلاش انسان بستگی ندارد، بل که به خدای رحمان
 (مهربان) بستگی دارد.



تصویر ۳. کتیبه YM 327 = Ja 520

تصویر از ژاکلین پیرن^۲ (روبن، «جیستی یهودیت در عربستان»^۳، 270، تصویر 3).

در عربستان جنوبی، در پی گرایش پادشاهی حمیر به یهودیت در حوالی سال ۳۸۰م، در آغاز خدای یگانه با نام عام «الن، ایلان» یا «الهن، إلهان» (که معادل الإله عربی‌اند) یاد می‌شد. اما به‌سرعت، از حدود سال ۴۲۰م، نام خاص «رحمن، رَحمانان» جای‌گزین نام عام خدا شد (برای آگاهی تفصیلی، بنگرید به: خوانین‌زاده، «ادیان عربستان...»، سراسر مقاله). این نام، که ترکیب رحمن با حرف تعریف سبئی (پسوند -ن) و معادل الرحمن در عربی قرآنی است، برگرفته از رحمانا (رَحمانا) در آرامی یهودی است (بنگرید به: روبن، «عربستان باستان»،^۴ 144؛ اشتاین، «حمیر و خدای یگانه»،^۵ 558). برای بحث کوتاه ریشه‌شناختی

۱. لَهْ هَكَيْلٌ بَايِدِي مِّنْ دَصْبَا وَلَا بَايِدِي مِّنْ دَرِهَطٍ إِلَّا بَايِدِي الْهَاءِ مَرْحَمَنَا.

2. Jacqueline Pirenne
3. Robin, "Quel judaïsme en Arabie?"
4. Robin, "Arabie antique".
5. Stein, "Himyar und der Eine Gott".

در این باره، بنگرید به: گوریا، «از رَحمانای آرامی»،^۱ (91).
 نخستین کاربرد «رَحمانان» در کتیبه‌ای مقطّع^۲ متعلق به وادی ظَهْر (۱۴ کیلومتری
 شمال غرب صنعاء) است که، بر پایه نام‌های پادشاهانی که در متن آمده، به سال‌های ۴۰۰-
 ۴۲۰ م تاریخ‌گذاری شده است (تصویر ۳):

سطر یکم: [... ..] اِبْکَرِب اِسْعَد (و) [... ..]

سطر دوم: وَحَجْر اِیْفَع اِمْلَک [... .. م]

سطر سوم: سَلْک سِبا وَذَرِیْدَن وَحَضْر مَوْت وَیَمَنْت [... ..]

سطر چهارم: [-] هَر بِن مَوْتَرْن ع-دِی [... ..]

سطر پنجم: [... ..] لَذت خَمْرَهُم وَرَح- (م) [... ..] (YM 327 = Ja 520).

ترجمه: [... ..] اَبِی کَرِب اِسْعَد (و) [... ..] (۲) وَ حُکْر اَیْفَع پادشاهان ...

پا [۳] پادشاه سِبا وَ دُوْرِیْدَن وَ حَضْر مَوْت وَ یَمَنْت [... ..] (۴) ... از پایه تا س- تیغ

[...] (۵) [..] باشد که رح-مانان] به آنان بیخشاید [... ..].

در کتیبه‌های یهودی حمیری (از ۳۸۰ تا ۵۳۰ م) «رَحمانان» با صفاتی گوناگون وصف
 شده است (بنگرید به: روبن و ریزیگر، «ارباب آسمان...»^۳، 283-280). این اوصاف هم‌راه با
 نزدیک‌ترین برابر عربی‌شان عبارت‌اند از:

- رحمنن مرا سمین وارضن: الرحمن ربّ السماء والارض (یک کتیبه به تاریخ
 ۴۶۸-۴۵۵).

- رحمنن بعل سمین وارضن: الرحمن ربّ السماء والارض (سه کتیبه به تاریخ‌های
 دسامبر ۴۶۲ تا ژوئن ۴۸۶).

- رحمنن بعل سمین: الرحمن ربّ السماء (پنج کتیبه به تاریخ‌های ژانویه ۴۶۵ تا
 مارس ۵۰۹).

- رحمنن مرا سمین: الرحمن ربّ السماء (دو کتیبه به تاریخ اوت ۴۸۸).

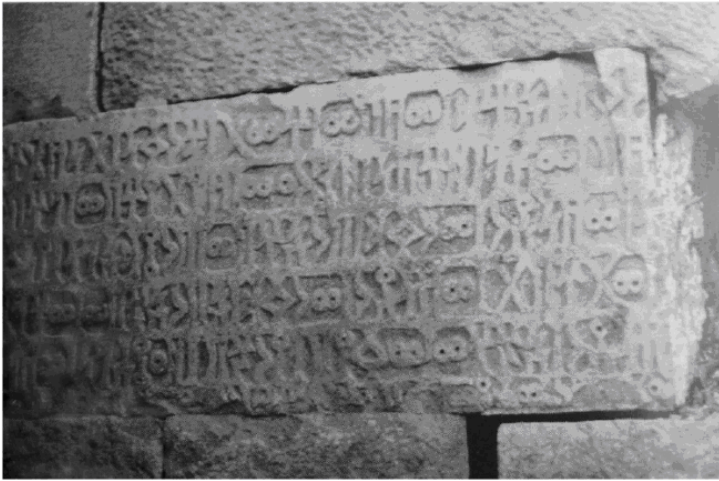
- رحمنن وحمدرهب: الرحمن، وصفی برگرفته از ریشه حم؟ (یک کتیبه به تاریخ
 مه ۵۱۹).

- رحمنن علین: الرحمن الأعلى (یک کتیبه به تاریخ ژوئیه ۵۲۳).

- رحمنن ذبسمین: الرحمن الذی فی السماء (سه کتیبه تاریخ‌گذاری نشده).

- رحمنن ذبسمو[ت]: الرحمن الذی فی السموات (یک کتیبه تاریخ‌گذاری نشده).

1. Gorea, Maria. "From the Aramaic raḥmānā".
2. fragmentary
3. Robin and Rijziger, "The Owner of the Sky...".



تصویر ۴. کتیبه Fa 74.

تصویر از والتر مولر^۱

(بنگريد به: مولر، «باز تفسیر کتیبه‌های عربستانی جنوبی»،^۲ تصویر 5-6/IV).

1. Walter Müller

2. Müller, "Neuinterpretation altsüdarabischer Inschriften".

کاربرد اوصاف گوناگون در توصیف رحمن شاهی محکم بر این است که «رحمانان» نام خاص خدای یگانه است. در این میان، شایان توجه است در یک کتیبه به تاریخ ژوئیه ۵۰۴ م تعبیر رحمن مترحمن (رَحْمَانَان مُتْرَحْمَان) آمده است:

... وبراو بیتهمو بنصر وردا رحمن مترحمن وبنصر ورفد مراهمو مرثدالن ینف ...
(Fa 74).

ترجمه: آنان خانه‌شان را ساختند با کمک و یاری رحمان مهربان و با کمک اربابشان مَرْتَدِیْلَان ینُوف (بنگرید به: تصویر ۴).

با توجه به این‌که هر دو واژه رحمن مترحمن حرف تعریف (پسوند ن سبئی) دارند و از ریشه رحم اند، این تعبیر بسیار نزدیک به «الرحمن الرحیم» در عربی قرآنی است (بنگرید به: روبن، «عربستان باستان»، ۱، ۱۴۴). جالب است که برخی مفسران الرحمن را به معنای «المترحم» دانسته‌اند (مقاتل بن سلیمان، تفسیر: ۱/۳۶).

در کتیبه‌های مسیحی حمیری (از ۵۳۰ تا ۵۷۰ م) شخص نخست تثلیث را «رحمانان» نامیده‌اند. این نام در کتیبه سُمویَعِ اَشْوَع (حک حدود ۵۳۰-۵۳۵ م) یاد شده است (تصویر ۵). وی نخستین پادشاه مسیحی حمیر و دست‌نشانده نجاشی اکسوم (در حبشه) بود که در پی قتل‌عام مسیحیان نجران در ۵۲۳ م به دست پادشاه یهودی حمیر، یوسف آشار یثار (ذو نواس)، با حمایت بیزانس به حمیر حمله کرد و پادشاه یوسف را کشت و خود بر تخت پادشاهی حمیر نشست (بنگرید به: روبن، ۱۴۰۰ سال پادشاهی در عربستان پیش از اسلام، ۲۹۴-۲۹۳). کتیبه وی، که دو قطعه از آن شناخته است، بنای یک ساختمان (احتمالاً کلیسا) را یاد می‌کند و به ۵۳۰-۵۳۱ م تاریخ‌گذاری شده است. عبارت‌های آغاز و پایان کتیبه چنین است:

سطر یکم: [بسم و شرا] ح رحمن و بنهو کرپتیس غلبن و من[ف]س قدس ...
ترجمه: [با نام و حفا] ظت رحمان و پسرش مسیح پیروز و روح مق[د]س ...
سطر شانزدهم: ... [بسم رحمن و بنهو کرپتیس غلبن / و منفس قدس ...
ترجمه: ...] به نام رحمان و پسرش مسیح پیروز [و روح مقدس ...] (کتیبه Ist. 7608 bis; Wellcome A103664).

بدین ترتیب مشاهده می‌شود که با تغییر دین پادشاهان حمیر از یهودیت به مسیحیت هم‌چنان «رحمانان» به عنوان نام خدا به کار می‌رفته و هم یهودیان و هم مسیحیان عربستان

جنوبی آن را پذیرفته بودند. نکته شایان توجه این است که نامیدن شخص نخست تثلیث به یک نام خاص بسیار نامتعارف بود و عموماً، به‌ویژه در کتیبه‌های مسیحی اکسوم، وی را «پدر» می‌خواندند اما سمویفع اشوع در حمیر خدا را با نام خاص «رحمانان» یاد کرده است. برای نمونه، کتیبه پادشاه اکسوم وَعَزْب پسر نجاشی كَالِبِ إِلَّا أَصْبِحَ (که به خونخواهی قتل‌عام مسیحیان نجران به حمیر حمله کرد و سمویفع اشوع را بر تخت نشاند) به زبان گعز (حبشی کلاسیک) اما با الفبای حمیری نوشته و به دهه ۵۴۰م تاریخ‌گذاری شده (بنگرید به: تصویر ۹) با نام «پدر» و پسر و روح القدس آغاز شده است (بنگرید به: روبن، ۱۴۰۰ سال پادشاهی در عربستان پیش از اسلام، ۳۰۳-۲۹۹):

باکته ل(ا)بم وولدم و(مفس) [قدس] ... (کتیبه RIÉth 192).

ترجمه: با نعمت پدر و پسر و روح مقدس



تصویر ۵. کتیبه Ist. 7608 bis. تصویر از DASI.

در کتیبه‌های منسوب به ابرهه (حکومت در حدود ۵۳۵-۵۶۵م)، که در پی شورش بر سمویفع اشوع به پادشاهی رسید، نیز خدا همواره با نام «رحمانان» یاد شده است. برای نمونه، عبارت‌های آغازین سه کتیبه از کتیبه‌های ابرهه (تصویرهای ۶ تا ۸) مرور می‌شوند (روبن، ۱۴۰۰ سال پادشاهی در عربستان پیش از اسلام، ۲۹۹-۲۹۵؛ ۳۰۴؛ نبس، «کتیبه تازه

ابرهه^۱، (221-230):

سطر یکم: بخیل و ن(ص)کر

سطر دوم: وردار حمنن

سطر سوم: مرا سمین

سطر چهارم: و مسح(و)...

ترجمه: با قدرت و پشتیبانی و یاری رحمان ارباب آسمان و مسیح وی ... (DAI)

.(GDN 2002-20 = Sadd Ma'rib 4



تصویر ۶. کتیبه 4 Sadd Ma'rib = GDN 2002-20 (بخشی از رویه الف).

تصویر از نربرت نبس^۲ (بنگرید به: نبس، «کتیبه تازه ابرهه»، 223، تصویر 2b). این کتیبه بر چهار رویه ایستاسنگی نزدیک سد مارب نوشته شده و با توجه به تاریخ ذو جلتان آجران ۶۵۸ حمیری که در متن آمده، به فوریه-مارس ۵۴۸م تاریخ‌گذاری شده است.

سطر یکم: بخیل و ن[دا]ورح

سطر دوم: مت رحمنن و مس

سطر سوم: سجهو ورح [ف]دس ...

1. Nebes, "A New 'Abraha Inscription".

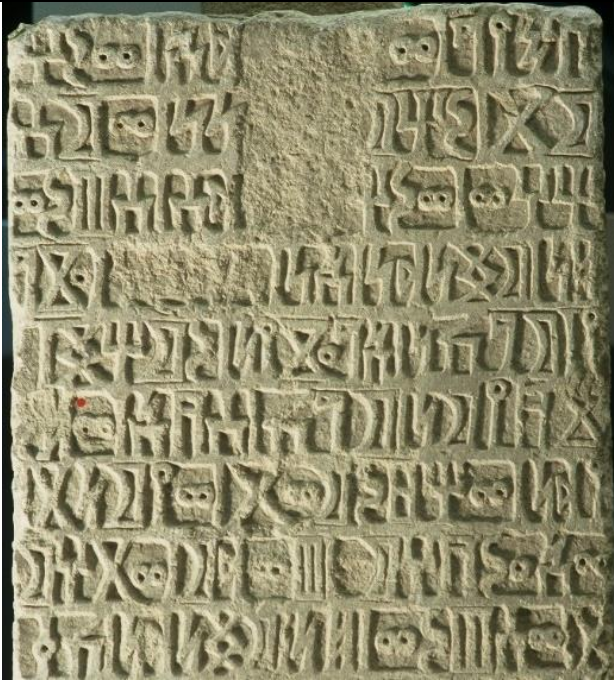
2. Norbert Nebes

3. Nebes, "A New 'Abraha Inscription".

ترجمه: با قدرت و یاری و رحمت رحمان و مسیح وی و روح مقدس ... (CIH)
 541 = Sadd Ma'rib)

صلیب بخیل رحمن و مسحو ...

ترجمه: صلیب با قدرت رحمان و مسیح وی ... (Ry 506 = Murayghān 1)



تصویر ۷. کتیبه بزرگ ابرمه (CIH 541 = Sadd Ma'rib)

بخشی از رویه الف. تصویر از کریستین روبن.^۱ این کتیبه مشهور که بر چهار رویه ستونی بزرگ حک و نزدیک سد مارب نصب شده بوده، با توجه به تاریخ ذومنون ۶۵۸ حمیری که در متن آمده، به مارس-آوریل ۵۴۸م تاریخ‌گذاری شده است. نماد محوشده در سطرهای یکم تا سوم به احتمال زیاد صلیب است.

از شواهد یادشده می‌توان نتیجه گرفت که مسیحیان حمیر نیز با نامیدن خدا به نام خاص «رحمانان» همدلی داشتند، حال آنکه در کلیساهای جهان مدیترانه‌ای و خاور نزدیک خدا را یا «پدر» می‌خواندند یا به‌سادگی ژئوس^۲ به یونانی، دئوس^۳ به لاتین و آلاها^۱ به سریانی، همگی به

1. Christian J. Robin
2. Θεός, *Théos*
3. Deus

معنای «خدا»، می‌نامیدند. این دوگانگی در نامیدن خدا را می‌توان با کاربرد نام‌های الله و الرحمن در قرآن بویژه در دوره میانه مکی مقایسه کرد، تا این‌که در دوره مدنی اسم جلاله الله برای خدا تثبیت شد (بنگرید به: بخش بعدی مقاله).



تصویر ۸. کتیبه ۱ Murayghān = Ry 506.

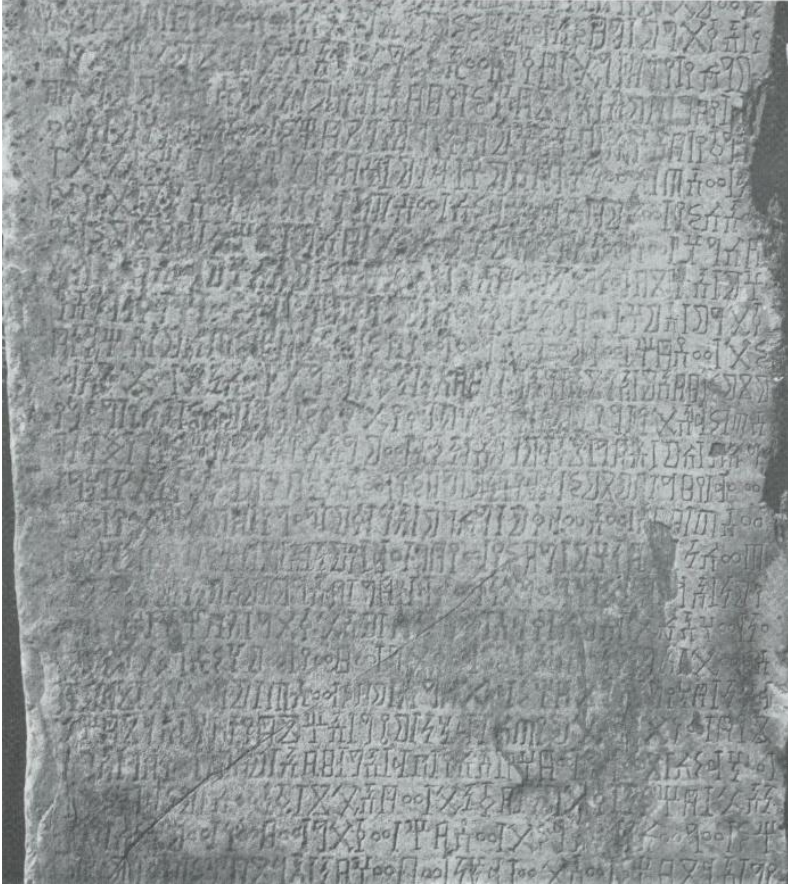
تصویر از کریستین روبن. این کتیبه بر صخره‌ای بسیار بلند بر فراز چاه‌های مَرِیغان (در ۲۳۰ کیلومتری شمال نجران) حک و با توجه به تاریخ دُو غَلان ۶۶۲ حمیری که در متن آمده، به سپتامبر ۵۵۲ تاریخ‌گذاری شده است.

به باور برخی پژوهشگران، تاکنون شاهی کاملاً تاریخی بر نامیدن خدا به رحمان در آرامی یافت نشده که مقدم بر نخستین شواهد کاربرد «رحمانان» در حمیر (در حدود ۴۲۰ م) باشد. بر پایه قدیس‌نگاری‌های سریانی درباره شهدای نجران در اواخر قرن ۵ م و اوائل قرن ۶ م («نامه شمعون اسقف بیت آرشام درباره شهدای حمیری»، «شهدای نجران»^۲ و «کتاب حمیریان»^۳)، مسیحیان نجران خدا را افزون بر «آلاها»، که نام معمول خدا در سریانی است، «رحمانا» می‌خواندند (برای بحث تفصیلی درباره مسیحیان حمیری و شهدای نجران، بنگرید به: روبن،

۱. نتیجه.

- Guidi, Ignazio (ed.), 1881. "La lettera di Simeone vescovo di Bêth-Arsâm sopra i martiri omerita".
- Shahîd, Irfan (ed.), 1971. *The Martyrs of Najrân*.
- Moberg, Axel (ed.), 1924. *The Book of the Himyarites*.

«نام‌های خدای یگانه ...»،^۱ (74-77).



تصویر ۹. کتیبه 192 RIÉth (بخشی از رویه الف).

تصویر از کریستین روبن. این کتیبه مفصل، که نقل قول‌های متعددی هم از بابیل دارد، در اکسوم یافت شده است و به زبان گیز اما با الفبای حمیری بر تخته‌سنگی دراز حک و به دهه ۵۴۰م تاریخ‌گذاری شده است (بنگرید به: روبن، ۱۴۰۰ سال پادشاهی در عربستان پیش از اسلام، ۳۰۳-۲۹۹).

«رحمانا» برگردان «رحمانان» سبئی به سریانی است. به نظر می‌رسد در ادبیات دینی مسیحیان قرن ۶م نامیدن خدا به رحمان پیوند ناگسستنی با حمیر داشته است (روبن،

1. Robin, Christian J. "Les noms du Dieu unique ...".

«عربستان باستان»،^۱ 144، 159) تا بدانجا که در کتیبه‌ای که پادشاه اکسوم و عَزَب پسر نجاشی کالب *إِلَّا أَصْبَحَ* (که به خونخواهی شهدای نجران با حمایت بیزانس به حمیر حمله کرد و پادشاه حمیر (یوسف اسار یثار، ذونواس) را کشت و سمویفع اشوع را بر تخت نشاند) در میانهٔ قرن ۶م با الفبای سبئی در اکسوم نوشته (تصویر ۹)، خدا را «رَحمانان» خوانده است:

سطر هشتم: ... بمخمر رح(م)من ...

ترجمه: با حمایت رحمان ... (RIÉth 192, A/ 8).

دیوارنوشته‌ای به خط تحریری^۲ عربستانی جنوبی (خط زبور) اخیراً بر روی صخره‌ای بلند در جبل ذَبُوب (در منطقهٔ ضالع یمن) کشف شده (تصویر ۱۰) که می‌تواند متعلق به اواخر قرن ۶م یا قرن ۷م (نخست هجری) باشد (الحاج و فقعیس، «نقش جبل ذبُوب»، ۱۲؛ الجلاّد، «یک بسمله پیشااسلامی»،^۳ 15). در سطر یکم آن عبارت زیر نوشته شده است:

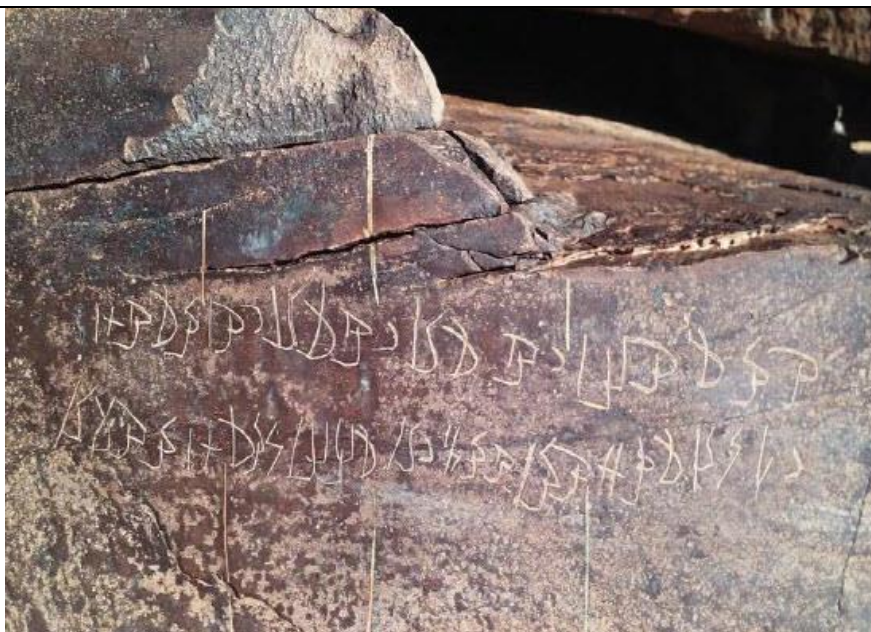
بسمله رحمن رحمن رب سموت ...

اهمیت این دیوارنوشته در این است که نخست، اولین شاهد بر کاربرد عبارت «بسم الله» در شواهد کتیبه‌شناختی به خط عربستانی جنوبی است و دوم، خدا با دو اسم الله و رحمن یاد شده است. با توجه به این که الفبای عربستانی جنوبی الفبایی همخوانی است، واکه‌ها در میان کلمه نشان داده نمی‌شوند و گاه در پایان کلمه دیده می‌شوند (بنگرید به: روبن، ۱۴۰۰ سال پادشاهی در عربستان پیش از اسلام، ۱۸۸). از همین روی، در این که حرف ن در پایان رحمن دوم (کلمهٔ پس از رَحمانان) حرف تعریف و در نتیجه وصفی مانند «رَحیمان» سبئی، معادل «الرحیم» عربی باشد (بنگرید به: الحاج و فقعیس، «نقش جبل ذبُوب»، ۲۲) یا ضمیر مفعولی متصل به فعل هم چون «اِزْحَمْنَا» (بنگرید به: الجلاّد، «یک بسمله پیشااسلامی»،^۴ 9 به بعد) اختلاف هست.

کتیبه‌ای دیگر به خط متقدم عربی در دومة الجندل (واقع در منطقهٔ الجَوف در شمال عربستان سعودی در حدود ۱۲۰۰ کیلومتری مکه) کشف شده که بر پایهٔ خط‌شناسی متعلق به قرن ۷م است (تصویر ۱۱). در آغاز این کتیبه ابتدا عبارت «بسم الرحمن^(۲) الرحیم» نوشته

1. Robin, "Arabie antique".
2. minuscule script
3. Al-Jallad, "A Pre-Islamic Basmala".
4. Al-Jallad, "A Pre-Islamic Basmala".

شده بوده اما بعدتر با خطی ریزتر الله زیر الرحيم افزوده شده است (بنگرید به: روبن، «عربستان پیشااسلامی»،^۱ 107-106). همان‌گونه که دیده می‌شود، در این کتیبه خدا با اسم الرحمن نامیده و با صفت الرحيم وصف شده است هرچند در دوره‌ای متاخرتر الله نیز به عنوان اسم خدا افزوده شده است.



تصویر ۱۰- کتیبه جبل ذئوب.

تصویر از مروان الاقور (بنگرید به: الحاج و فقعی، «نقش جبل ذئوب»، ۳۷، لوحه ۱)

بر پایه مجموعه شواهد تاریخی که در این بخش ارائه شد، مشاهده می‌شود که واژه رحمن به عنوان وصف خدایان چندگانه دست‌کم از میانه سده ۹ پ.م تا حدود قرن ۳ م در منطقه جغرافیایی زبان‌های سامی و به‌ویژه در شمال شبه‌جزیره عربستان به کار می‌رفته است. از قرن ۳ م به بعد و همزمان با گسترش یگانه‌پرستی در منطقه، واژه رحمن به طور مستمر با حرف تعریف در متون دینی یهودیت و مسیحیت، به عبری (هرحمن) و آرامی و سریانی (رحمنا)، به کار می‌رفته است.

1. Robin, "I. L'Arabie préislamique".



تصویر ۱۱. کتیبه دومة الجندل.

تصویر از MAFSOA (بنگرید به: روبن، «عربستان پیشاسلامی»، ۱۰۷^۱، تصویر ۵).

در عربستان جنوبی نیز، با گسترش تدریجی سلطه پادشاهی حمیر بر سراسر شبه جزیره از قرن ۳م به بعد تا اعمال سلطه اش بر بیشتر مناطق عربستان – از جنوب گرفته تا شرق و مرکز و منتها الیه شمال غرب – در میانه سده ۶م (برای آگاهی بیشتر درباره گسترش پادشاهی حمیر، بنگرید به: روبن، ۱۴۰۰ سال...، ۲۳۷ به بعد؛ به ویژه صفحات ۲۳۷-۲۳۹ درباره سده ۳م،

1. Robin, "I. L'Arabie préislamique".

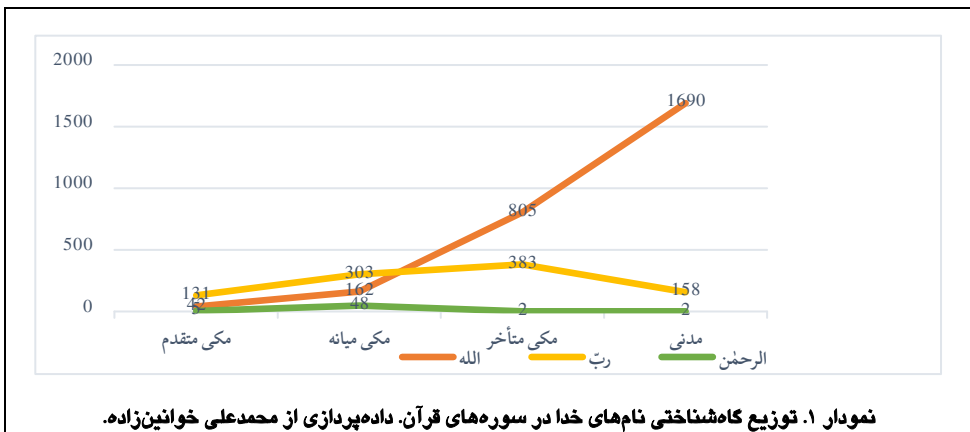
صفحات ۲۵۲-۲۵۵ درباره سده ۴-۵م، و صفحات ۲۶۵-۲۷۷ درباره سده ۶م، هم در دوره یهودیت و هم مسیحیت خدا همواره با حرف تعریف سبئی (رحمن) یاد شده است. بدین ترتیب دیده می‌شود که رحمن همواره به صورت معرفه و به عنوان نام خاص خدای یگانه به طور مستمر به کار می‌رفته است. این کاربرد چنان فراگیر بوده که در کتیبه‌هایی که بسیار نزدیک به آغاز دوران اسلامی‌اند کاربرد رحمن (با حرف تعریف سبئی: رحمن، یا عربی: الرحمن) در ترکیب با بسم به عنوان آغازگر متون مختلف به کار رفته است (بسم رحمن در کتیبه‌های ابرهه، بسم الله الرحمن در کتیبه جبل ذیوب). در آغاز دوران اسلامی دست‌کم یک شاهد بر کاربرد الرحمن به عنوان نام خدا در ترکیب «بسم الرحمن الرحیم» (کتیبه دومة الجندل) یافت شده که دلالت بر این دارد که الرحمن نام خاص خدای یگانه در آغاز دوران اسلامی بوده است.

۲. روی‌کرد ساخت‌گرا

افزون بر شواهد تاریخی که در بخش پیش برای علم‌بودن الرحمن (هارحمان، رحمانا، رحمانان) آمد، با نگاهی ساخت‌گرا به کاربرد الرحمن در قرآن نیز این دیدگاه تایید می‌شود. روی‌کرد ساخت‌گرا در معناشناسی به بررسی روابط مفهومی میان یک واژه و دیگر واژه‌ها در ساخت زبان در یک دوره زمانی کمابیش مشخص می‌پردازد تا از این رهگذر معنای آن واژه آشکار شود (بنگرید به: لاینز، *معناشناسی زبان‌شناختی*، ۱۴۵ به بعد؛ خوانین‌زاده، *معناشناسی اسماء الحسنی... ۴۴* به بعد). با توجه به این‌که تنها متن منسجم و اصیل به زبان عربی قرآنی خود قرآن است، بررسی جامع ساخت‌گرا باید همه کاربردهای الرحمن را در روابط مفهومی آن با دیگر مفاهیم موجود در قرآن دربربگیرد.

با بررسی روابط مفهومی الرحمن در قرآن پیوند ویژه‌ای میان آن با پربسامدترین نام‌های خدا، یعنی اسم جلاله الله و رب، دیده می‌شود. از این روی پیش از ورود به بحث باید اندکی درباره جایگاه این سه نام پربسامد خدا در قرآن بحث کرد. در بررسی توزیع گاه‌شناختی این سه نام خدا (نمودار ۱) در سه دوره مکی و یک دوره مدنی — بر پایه ترتیب نزول سوره‌های قرآن در منابع اسلامی و غربی، که تا حد زیادی هم‌پوشانی دارند — مشاهده می‌شود که در دوره مکی متقدم، اسم رب بیش از سه برابر اسم جلاله الله به کار رفته است تا بدانجا که در ۱۱ سوره از سوره‌های متقدم مکی اسم جلاله الله اصلاً به کار نرفته ولی رب آمده است (مانند قلم/ ۶۸،

که ربّ ۱۰ بار آمده اما الله به کار نرفته؛ در این دوره اسم الرحمن تنها پنج بار به کار رفته است. در دوره مکی میانه، هرچند کاربرد اسم جلاله الله اندکی بیشتر شده اما هنوز اسم ربّ نزدیک به دو برابر اسم جلاله الله کاربرد دارد؛ در این دوره است که کاربرد فراوان اسم الرحمن (۴۸ بار) در کنار این دو نام خدا مشاهده می‌شود. در دوره مکی متأخر، بر خلاف دوره‌های پیشین، نسبت کاربرد اسم جلاله الله بیش از دو برابر ربّ می‌شود؛ کاربرد اسم الرحمن نیز رو به افول می‌گذارد (دو بار). سرانجام در دوره مدنی است که اسم جلاله الله به عنوان نام اصلی خدا در قرآن تثبیت شده و نزدیک به ۱۱ برابر ربّ به کار رفته است؛ در این دوره نیز اسم الرحمن تنها دو بار آمده است (برای بحث تفصیلی، بنگرید به: خوانین‌زاده، *معناشناسی اسم ربّ...، ۱۴۱-۱۴۶*).



با بررسی روابط مفهومی الرحمن در کاربرد قرآنی، اعم از روابط ترکیبی (همنشینی) و بدلی (جاننشینی)، مهم‌ترین شواهد درون‌قرآنی بر علم بودن الرحمن را می‌توان بدین ترتیب برشمرد:

یک) الرحمن — همانند اسم جلاله الله — همواره به صورت معرفه و ذواللام به کار رفته است؛ بر خلاف رحیم، که از ۱۱۴ کاربردش به عنوان وصف خدا تنها ۳۵ بار (۳۰٪) ذواللام اما ۷۹ بار (۷۰٪) به صورت نکره آمده است. برای نمونه:

اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (مائده/ ۹۸).

تُزَلُّا مِنْ غَفُورٍ رَحِيمٍ (فصلت/۳۲).

دو) الرحمن هیچ‌گاه در ارجاع به غیر خدا به کار نرفته است؛ بر خلاف رحیم، که دو بار برای غیر خدا به کار رفته است؛

یک بار در ارجاع به پیامبر اسلام (ص):

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ (توبه/۱۲۸).

و یک بار به صورت جمع مکسر در ارجاع به هم‌راهان پیامبر اسلام (ص):

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ... (فتح/۲۹).

نکته شایان توجه این است که رحیم به صورت جمع هم آمده اما الرحمن همواره به صورت مفرد به کار رفته است.

سه) الرحمن هیچ‌گاه در ترکیبی وصفی و در نقش صفت (نعت) به کار نرفته است؛ بر خلاف رحیم. برای نمونه:

سَلِّمْ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ (یس/۵۸).

چهار) الرحمن هیچ‌گاه در کنار دیگر صفات خدا برای توصیف خدا به کار نرفته است؛ بر خلاف رحیم، که از ۱۱۴ کاربردش به عنوان وصف خدا تنها سه بار تنها آمده و ۱۱۱ بار در کنار یک یا چند صفت خدا به کار رفته است. برای نمونه:

عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (ممتحنه/۷).

ذَلِكَ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ (سجده/۶).

پنج) رحیم همواره برای بیان وصف رحمت خدا، حتی نسبت به کافران و دشمنان پیامبر اسلام (ص) و یارانش آمده است. برای نمونه:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ * وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْبَلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقْتُلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقْتَلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قُتِلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكٰفِرِينَ * فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (بقره/۱۹۰-۱۹۲).

اما الرحمن بر خلاف رحیم فراوان در سیاق‌هایی به کار رفته که مربوط به عذاب ناباوران بوده و تناسب چندانی با رحمت خدا ندارند؛ برای نمونه:

يَأْتِي إِيَّائِي أَحَافٌ أَنْ يَمْسَكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونُ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا (مریم/۴۵).

يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا
(طه/ ۱۰۸).

شش) الرحمن تنها اسمی از اسماء الحسنی — جز اسم جلاله الله — است که در نقش خبر برای رب آمده است:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ... (اعراف/ ۵۴)؛
وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَقُومُ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا
أَمْرِي (طه/ ۹۰).

إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ... (فصلت/ ۳۰)؛
قُلْ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ (انبیاء/ ۱۱۲).

این آیات بیانگر اینند که از یک سو، رب الله است و از سوی دیگر، رب الرحمن است؛ یعنی در این آیات الرحمن جانشین الله شده و بدین معناست که الرحمن همان الله است که هر دو رب هستند.

هفت) الرحمن تنها اسمی از اسماء الحسنی — جز اسم جلاله الله — است که مضاف‌الیه «عبد/ عباد» قرار گرفته است:

عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا (انسان/ ۶)؛
وَعبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا... (فرقان/ ۶۳).

در این آیات نیز مشاهده می‌شود که الرحمن جانشین الله شده و بدین معناست که الرحمن همان الله است.

هشت) الرحمن تنها اسمی از اسماء الحسنی — جز اسم جلاله الله — است که در نفی غیرخدا به عنوان مستثنی (پس از «إلا») یا در عبارت «من دون» به کار رفته است:

أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ... (نحل/ ۷۹)؛
أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صُفْتٌ وَيُقْبَضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ... (ملك/ ۱۹).
وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ (یس: ۷۴)؛
وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ
(زخرف/ ۴۵).

در این آیات نیز مشاهده می‌شود که الرحمن جانشین الله شده و بدین معناست که الرحمن همان الله است.

نُه) الرحمن تنها اسمی از اسماء الحسنی است که در بافت‌هایی به کار رفته یا در باهم‌آیی

با کنش‌ها/ حالت‌هایی بوده که تنها برای الله، و در برخی موارد ربّ، کاربرد یافته‌اند: افزون بر سه مورد پیشین (شواهد شش و هفت و هشت)؛

کنش‌ها/ حالت‌هایی مثبت هم چون «دعاء»:

قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ ... (اسراء/ ۱۱۰).

«خشیه»:

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشِ اللَّهَ وَيَتَّقِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ (نور/ ۵۲)؛
مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ (ق/ ۳۳).

«عود»:

... قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (بقره/ ۶۷)؛
قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتُ تَقِيًّا (مریم/ ۱۸).

«سجود»:

... لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ
(فصلت/ ۳۷)؛

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ ... (فرقان/ ۶۰).

و «نذر»:

إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا ... (آل عمران/ ۳۵)؛
... فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا (مریم/ ۲۶).

و کنش‌ها/ حالت‌هایی منفی مانند «کفر»:

كَيْفَ كَفَرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمُوتًا فَأَحْيَكُم ... (بقره/ ۲۸)؛
كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِيَتْلُوا عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ
يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ ... (رعد/ ۳۰).

«عصیان»:

وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ صُلْبًا مُبِينًا (احزاب/ ۳۶)؛
يَأْتِي لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا (مریم/ ۴۴).

و «عتوّ»:

فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُوا يُصَالِحُ إِنَّا بِمَا تَعَدْنَا إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الْمُرْسَلِينَ
(اعراف/ ۷۷)؛

ثُمَّ لَنَزَعَنَّ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ إِبْنَهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا (مریم/ ۶۹).

در این آیات نیز مشاهده می‌شود که الرحمن در پیوند با مفاهیمی که تنها برای الله (یا رب) به کار رفته‌اند جانشین الله (یا رب) شده و بدین معناست که الرحمن همان الله (یا رب) است.

ده) آیه ۱۱۰ سوره اسراء که کاربرد اسم الرحمن را همانند الله دانسته است:

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ... (اسراء/ ۱۱۰).

یازده) و در پایان، خود بسمله؛ که الله و الرحمن را دو اسم برای یک ذات دانسته و از میان همه صفات وی، وصف رحیم را برگزیده است.

با نگاه ساخت‌گرا و بررسی روابط مفهومی الرحمن در قرآن، مشاهده می‌شود که نخست، این نام همواره به صورت معرفه و ذواللام به کار رفته است. همچنین از یک سو، با توجه به باهم‌آیی‌های الرحمن با آن دسته از افعال یا صفات خدا که تنها برای اسم جلاله الله یا رب آمده‌اند و از سوی دیگر، با توجه به جانیشینی آن با اسم جلاله الله و رب، الرحمن تنها اسمی از اسماء الحسنی است که قابلیت جانیشینی با اسم جلاله الله و رب را دارد و بر هیچ مصداقی جز ذات خدا تطبیق‌پذیر نیست. بدین ترتیب، با نگاه ساخت‌گرا به کاربرد قرآنی نیز دیده می‌شود که الرحمن دو ویژگی مهم دارد، یکی این‌که همواره معرفه (با حرف تعریف) به کار رفته و دیگر آنکه همواره به مصداق خاص (خدا) اشاره دارد. این هر دو ویژگی توأمان به معنای علم‌بودن اسم الرحمن است.

نتیجه

با نگاهی تاریخی به کاربرد واژه رحمن در متون یهودی و مسیحی از حدود سه سده پیش از اسلام مشاهده می‌شود که رحمن نخست همواره به صورت معرفه و هم‌راه با حرف تعریف در زبان‌های عبری، آرامی، سریانی و سبئی به کار رفته و دوم، مصداق آن همواره خدای یگانه است. در قرآن نیز الرحمن همواره به صورت معرفه و ذواللام به کار رفته و با بررسی ساخت‌گرایی روابط مفهومی آن، مشاهده می‌شود که مصداق آن همواره خداست و تنها اسم خداست که می‌تواند جانشین الله یا رب باشد. دارابودن توأمان دو ویژگی معرفه‌بودن و مصداق خاص داشتن به معنای علم‌بودن اسم الرحمن است. بدین ترتیب، مسئله تفاوت معنایی الرحمن و رحیم، بویژه در آیاتی که این دو کنار هم آمده‌اند، حل می‌شود: الرحمن اسم علم است و ترجمه نمی‌شود؛ رحیم وصف خدا و به معنای مبالغه در رحمت وی است.

اختصارات منابع کتبه شناختی

CIH: Corpus inscriptionum semiticarum, Pars IV: Inscriptiones himyariticas et sabaeas continens.

CIS: Corpus inscriptionum semiticarum.

DAI GDN: Deutsches Archäologisches Institut, Grosser Damm Nord.

DASI: Digital Archive for the Study of Pre-Islamic Arabian Inscriptions¹.

ERC-MAP: Mapping Ancient Polytheisms².

Fa: Fakhry (Ahmed).

Ist: Istanbul.

Ja: Jamme (Albert).

MAFSOA: Mission archéologique franco-saoudienne Oasis d'Arabie.

PAT: Hillers, D. R. and Cussini, E, *Palmyrene Aramaic Texts*, Baltimore, 1996.

RIÉth: Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite.

Ry: Ryckmans (Gonzague).

YM: Yemen Museum.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، قم، جماعة المدرسين، ۱۳۹۸ق.
- ۳- ابن عربی، محی الدین، *کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی*، به کوشش پابلو بینیتو، افست قم، بخشایش، ۱۴۱۹ق.
- ۴- بهشتی، فهیمه و زارع، محمد، «الرحمان»، *دانشنامه جهان اسلام*، جلد ۱۹، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۹۳ش.
- ۵- پاکتچی، احمد، «رحمن»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۲۴، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۸ش.
- ۶- پالمر، فرانک، *نگاهی تازه به معنی شناسی*، ترجمه کورش صفوی، تهران، کتاب ماد،

1. <https://dasi.cnr.it>.

2. <https://map-polytheisms.huma-num.fr>.

- ۱۳۹۱ ش.
- ۷- ترمذی، محمد بن عیسی، *السنن*، به کوشش عبدالرحمان محمد عثمان، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ ق.
- ۸- الحاج، محمدعلی و فقعهس، أحمدعلی، «نقش جبل ذبوب: نقش جدید بخط الزبور الیمانی فی الاستعانة بالله وتقوية الإیمان»، *مجلة العبر فی الدراسات التاريخية والأثرية*، شماره ۲، ۲۰۱۸.
- ۹- خلیل بن احمد، *کتاب العین*، به کوشش عبدالحمید هنداوای، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
- ۱۰- خوانینزاده، محمدعلی، *معناشناسی اسماء الحسنی در قرآن کریم*، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰ ش.
- ۱۱- خوانینزاده، محمدعلی، *معناشناسی اسم رب و تبیین جایگاه آن در نظام معنایی قرآن کریم*، رساله دکتری علوم قرآن و حدیث، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، ۱۳۹۴ ش.
- ۱۲- خوانینزاده، محمدعلی، «معناشناسی تاریخی واژه رب»، *پژوهش های زبان شناختی قرآن*، شماره ۸، ۱۳۹۴ ش.
- ۱۳- خوانینزاده، محمدعلی، «رب»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد ۲۴، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۸ ش.
- ۱۴- خوانینزاده، محمدعلی، «ادیان عربستان در دوران پایانی باستان، بازخوانی بر پایه شواهد مادی»، *آینه پژوهش*، شماره ۲۰۵، ۱۴۰۳ ش.
- ۱۵- روبن، کریستین ژولین، *۱۴۰۰ سال پادشاهی در عربستان پیش از اسلام*، ترجمه محمدعلی خوانینزاده، تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۰۱ ش.
- ۱۶- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۵ ق.
- ۱۷- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، به کوشش عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، قاهره، دار هجر، ۱۴۲۲ ق.
- ۱۸- عبدالباقی، محمد فواد، *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم*، بیروت، اعلمی، ۱۴۲۰ ق.
- ۱۹- لاینز، جان، *مقدمه ای بر معناشناسی زبان شناختی*، ترجمه حسین واله، تهران، گام نو، ۱۳۸۵ ش.

٢٠- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی، ١٤٢٣ق.

- 21- Abou-Assaf, A., Bordreuil, P. and Millard, A., *La Statue de Tell Fekheriye et son inscription bilingue assyro-araméenne*, Paris, 1982.
- 22- Al-Jallad, Ahmad, "A Pre-Islamic *Basmala*: Reflections on Its First Epigraphic Attestation and Its Original Significance," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 52, 2022.
- 23- Campbell, Lyle, *Historical Linguistics: an Introduction*, Cambridge, MA, 1999.
- 24- Davis, Avrohom, *The Metsudab Siddur: A New Linear Siddur with English Translation and Anthology of Classic Commentaries [Sidur Metsudat Avraham]*, Vol. 1: Daily Prayers. New York: Metsudah Publications, 1981.
- 25- Greenfield, Jonas C., "From 'lb Rḥmn to Al-Raḥmān. The Source of a Divine Epithet." In B. Hary, J. Hayes and F. Astren (eds.), *Judaism and Islam: Boundaries, Communication and Interaction*, pp. 381-393, Leiden, 2000.
- 26- Gorea, Maria, "From the Aramaic raḥmānā' to raḥmānān and al-raḥmān," *Millennium* 20/ 1, 2023.
- 27- Hartman, L. F. and Sperling, S. D. "God, Names of." In Skolnik, Fred and Berenbaum, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Vol. 7, New York, 2007.
- 28- Healey, John F., "The Kindly and Merciful God: on Some Semitic Divine Epithets." In M. Dietrich and I. Kottsieper (eds.), "*Und Mose schrieb dieses Lied auf.*" *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient: Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen*, pp. 349-356, Münster, 1998.
- 29- Kiltz, David, "Statue aus Tell Fekheriye - TUK 607." In *Texte aus der Umwelt des Korans*, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, mit Beiträgen von Sebastian Bitsch, Vasiliki Chamourgiotaki, Emmanouela Grypeou, Dirk Hartwig, Nestor Kavvas, David Kiltz, Yousef Kouriyhe, Mohammed Maraqtan, Adrian Pirtea, Veronika Roth, Johanna Schubert und Nicolai Sinai.

- Betaversion: Stand 30.3.2024.
- 30_ Lieberman, Saul, *Tosefet Risbonim*, Jerusalem, 1937¹.
 - 31_ Misgav, H. "The inscriptions of the En-Gedi synagogue," In Porath Y. (ed.), *The synagogue at En-Gedi*, pp. 83-97, Jerusalem, 2021.
 - 32_ Müller, Walter W., "Neuinterpretation altsüdarabischer Inschriften: RES 4698, CIH 45+44, Fa 74," *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 36/ 1, 1976.
 - 33_ Naveh, J., *On Stone and Mosaic: The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues*, Jerusalem, 1978.
 - 34_ Nebes, Norbert, "A New 'Abraha Inscription from the Great Dam of Mārib," *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 34, 2004.
 - 35_ Nebes, Norbert, "The Martyrs of Najrān and the End of the Ḥimyar: On the Political History of South Arabia in the Early Sixth Century." In A. Neuwirth, N. Sinai, and M. Marx (eds.), *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, pp. 27-59, Leiden, 2010.
 - 36_ Nehmé, Laïla, "The Religious Landscape of Northwest Arabia as Reflected in the Nabataean, Nabataeo-Arabic, and Pre-Islamic Inscriptions." In Fred M. Donner and Rebecca Hasselbach-Andee (eds.), *Scripts and Scripture: Writing and Religion in Arabia circa 500-700 CE*, pp. 43-86, Chicago, 2022.
 - 37_ Oden, R. A., "Ba'al Šamēm and 'Ēl," *The Catholic Biblical Quarterly* 39/ 4, 1977.
 - 38_ Rabinowitz, Louis Isaac, "God, Names of (Rabbinical Names of God)." In Skolnik, Fred and Berenbaum, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Vol. 7, New York, 2007.
 - 39_ Robin, Christian J. "Quel judaïsme en Arabie?" In Christian J. Robin (ed.), *Le judaïsme de l'Arabie antique: Actes du Colloque de Jérusalem (février 2006), Judaïsme ancien et origines du christianisme 3*, pp. 15-295, Turnhout, 2015.
 - 40_ Robin, Christian J., "I. L'Arabie préislamique." In Mohammad Ali

1. [https://www.sefaria.org/Tosefta_Bava_Kamma_\(Lieberman\)](https://www.sefaria.org/Tosefta_Bava_Kamma_(Lieberman)).

- Amir-Moezzi and Guillaume Dye (eds.), *Le Coran des historiens*, Vol. I, pp. 51-154, Paris, 2019.
- 41_ Robin, Christian J., "Les noms du Dieu unique dans les religions de l'Arabie préislamique," *Communio* 45, 2020.
 - 42_ Robin, Christian J., "Judaism in Pre-Islamic Arabia." In Phillip I. Lieberman (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, pp. 294-331, Cambridge, 2021.
 - 43_ Robin, Christian J., "Arabie antique : variations dans la manière de nommer le Dieu unique." In J.-N. Robert (ed.), *Hiéroglossie III : persan, syro-araméen et les relations avec la langue arabe*, pp. 139-170, Paris, 2022.
 - 44_ Robin, Christian J. and Rijziger, Sarah, "'The Owner of the Sky, God of Israel' in a New Jewish Himyaritic Inscription Dating from the Fifth Century CE," *Der Islam*, 95/ 2, 2018.
 - 45_ Skolnik, Fred and Berenbaum, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Vol. 19, s.v. "Targum", New York, 2007.
 - 46_ Sperling, S. David, "Bible, Translations; Ancient Versions; Syriac Aramaic: Peshitta and Other Versions." In Skolnik, Fred and Berenbaum, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Vol. 3, New York, 2007.
 - 47_ Stein, Peter, "Himyar und der Eine Gott: Südarabien in den letzten zwei Jahrhunderten vor dem Islam," *Orientalia* 79, 2010.
 - 48_ Wald, Stephen G., "Tosefta." In Skolnik, Fred and Berenbaum, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Vol. 20, New York, 2007.

Bibliography

- 1_ Holy *Qur'ān*.
- 2_ Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī, *al-Tawḥīd*, Qom, Jamā'at al-Mudarrisīn, 1398 SAH [Persian].
- 3_ Ibn 'Arabī, Muḥyi-ddīn, *Kashf al-Ma'nū 'an Sirr 'Asmā' Allāh al-Ḥusnā*, Qom, Manshurāt-e Bakhshayesh, 1419 AH [Arabic].
- 4_ Beheshti, Fahime and Zare', Moḥammad, "al-Raḥmān", *Encyclopedia of the Islamic World*, 1393 SAH [Persian].
- 5_ Pākatchī, Aḥmad, "Raḥmān", *The Great Islamic Encyclopedia*, 1398

- SAH [Persian].
- 6_ Palmer, Frank, *Semantics: A New Outline*, Persian translation by Kurosh Şafavī, Tehran, Ketab-e Mād, 1391 SAH [Persian].
 - 7_ Tirmidhī, Muḥammad b. 'Isā, *al-Sunan*, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 1403 AH [Arabic].
 - 8_ al-Ḥājj, Muhammed 'Alī and Faq'as, 'Ahmed 'Alī, "Naqsh Jabal Dhabub: Naqsh Jadīd bi-Khaṭṭ al-Zabur al-Yamāniyy," *Majallat al-Ibar* 2, 2018 [Arabic].
 - 9_ Khalīl b. Aḥmad, *Kitāb al-'Ayn*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyya, 1424 AH [Arabic].
 - 10_ Khavānīn Zādeh, Moḥammad Alī, *A Semantic Study of the Most Beautiful Names of God in the Holy Quran*, Tehran, Imam Şādiq, 1390 SAH [Persian].
 - 11_ Khavānīn Zādeh, Moḥammad Alī, *A Semantic Study of the Name 'Rabb' and Its Position in the Semantic System of the Holy Quran*, Ph.D. Thesis Defended at the University of Tehran (Farabi Campus), 1394 SAH [Persian]¹.
 - 12_ Khavānīn Zādeh, Moḥammad Alī, "A Historical Semantic Study of the Word 'Rabb'," *Linguistic Research in The Holy Quran*, vol. 4, issue 2, 1394 SAH [Persian] b. DOI. 20.1001.1.24233889.1394.4.2.5.5
 - 13_ Khavānīn Zādeh, Moḥammad Alī, "Rabb", *The Great Islamic Encyclopedia*, 1398 SAH [Persian].
 - 14_ Khavānīn Zādeh, Moḥammad Alī, "Religions of Late Antique Arabia: A Review Based on the Material Evidence", *Āyene-ye Pazhubesh*, vol. 35, issue 205, 1403 SAH [Persian].
 - 15_ Robin, Christian Julien, *1400 Years of Kingdom in Pre-Islamic Arabia*. Selection, Translation, and Research by Moḥammad Alī Khavānīn Zādeh, Tehran, Hekmat, 1401 SAH [Persian].
 - 16_ Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥassan, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut, al-'A'lamī, 1415 AH [Arabic].
 - 17_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' Al-Bayān*, Cairo, Dār Hijr, 1422 AH [Arabic].
 - 18_ 'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād, *al-Mu'jam al-Mofabras li-'Alfāz al-*

1. <https://ut.ac.ir/fa/thesis/36695>.

- Qur'ān al-Karīm*, Beirut, al-'A'lamī, 1420 AH [Arabic].
- 19_ Lyons, John. *An Introduction to Linguistic Semantics*. Persian translation by Hossein Vale, Tehran, Gam-e-No, 1385 SAH [Persian].
 - 20_ Muqātil b. Sulaymān, *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*, Beirut, Dār 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1423 AH [Arabic].
 - 21_ Abou-Assaf, A., Bordreuil, P. and Millard, A., *La Statue de Tell Fekheriye et son inscription bilingue assyro-araméenne*, Paris, 1982.
 - 22_ Al-Jallad, Ahmad, "A Pre-Islamic *Basmala*: Reflections on Its First Epigraphic Attestation and Its Original Significance," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 52, 2022a.
 - 23_ Campbell, Lyle, *Historical Linguistics: an Introduction*, Cambridge, MA, 1999.
 - 24_ Davis, Avrohom, *The Metsudab Siddur: A New Linear Siddur with English Translation and Anthology of Classic Commentaries [Sidur Metsudat Avraham]*, Vol. 1: Daily Prayers. New York: Metsudah Publications, 1981.
 - 25_ Greenfield, Jonas C., "From 'lb Rḥmn to *Al-Raḥmān*. The Source of a Divine Epithet." In B. Hary, J. Hayes and F. Astren (eds.), *Judaism and Islam: Boundaries, Communication and Interaction*, pp. 381-393, Leiden, 2000.
 - 26_ Gorea, Maria, "From the Aramaic raḥmānā' to raḥmānān and al-raḥmān," *Millennium* 20/ 1, 2023.
 - 27_ Hartman, L. F. and Sperling, S. D. "God, Names of." In Skolnik, Fred and Berenbaum, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Vol. 7, New York, 2007.
 - 28_ Healey, John F., "The Kindly and Merciful God: on Some Semitic Divine Epithets." In M. Dietrich and I. Kottsieper (eds.), "*Und Mose schrieb dieses Lied auf.*" *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient: Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen*, pp. 349-356, Münster, 1998.
 - 29_ Kiltz, David, "Statue aus Tell Fekheriye - TUK 607." In *Texte aus der Umwelt des Korans*, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, mit Beiträgen von Sebastian Bitsch, Vasiliki

- Chamourgiotaki, Emmanouela Grypeou, Dirk Hartwig, Nestor Kavvadas, David Kiltz, Yousef Kouriyhe, Mohammed Maraqtan, Adrian Pirtea, Veronika Roth, Johanna Schubert und Nicolai Sinai.
Betaversion: Stand 30.3.2024.
- 30_ Lieberman, Saul, *Tosefet Rishonim*, Jerusalem, 1937¹.
 - 31_ Misgav, H. "The inscriptions of the En-Gedi synagogue," In Porath Y. (ed.), *The synagogue at En-Gedi*, pp. 83-97, Jerusalem, 2021.
 - 32_ Müller, Walter W., "Neuinterpretation altsüdarabischer Inschriften: RES 4698, CIH 45+44, Fa 74," *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 36/ 1, 1976.
 - 33_ Naveh, J., *On Stone and Mosaic: The Aramaic and Hebrew Inscriptions from Ancient Synagogues*, Jerusalem, 1978.
 - 34_ Nebes, Norbert, "A New 'Abraha Inscription from the Great Dam of Mārib," *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 34, 2004.
 - 35_ Nebes, Norbert, "The Martyrs of Najrān and the End of the Ḥimyar: On the Political History of South Arabia in the Early Sixth Century." In A. Neuwirth, N. Sinai, and M. Marx (eds.), *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, pp. 27-59, Leiden, 2010.
 - 36_ Nehmé, Laïla, "The Religious Landscape of Northwest Arabia as Reflected in the Nabataean, Nabataeo-Arabic, and Pre-Islamic Inscriptions." In Fred M. Donner and Rebecca Hasselbach-Andee (eds.), *Scripts and Scripture: Writing and Religion in Arabia circa 500-700 CE*, pp. 43-86, Chicago, 2022.
 - 37_ Oden, R. A., "Ba'al Šamēm and 'Ēl," *The Catholic Biblical Quarterly* 39/ 4, 1977.
 - 38_ Rabinowitz, Louis Isaac, "God, Names of (Rabbinical Names of God)." In Skolnik, Fred and Berenbaum, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Vol. 7, New York, 2007.
 - 39_ Robin, Christian J. "Quel judaïsme en Arabie?" In Christian J. Robin (ed.), *Le judaïsme de l'Arabie antique: Actes du Colloque de Jérusalem*

1. [https://www.sefaria.org/Tosefta_Bava_Kamma_\(Lieberman\)](https://www.sefaria.org/Tosefta_Bava_Kamma_(Lieberman)).

- (février 2006), *Judaïsme ancien et origines du christianisme* 3, pp. 15-295, Turnhout, 2015.
- 40_ Robin, Christian J., "I. L'Arabie préislamique." In Mohammad Ali Amir-Moezzi and Guillaume Dye (eds.), *Le Coran des historiens*, Vol. I, pp. 51-154, Paris, 2019.
- 41_ Robin, Christian J., "Les noms du Dieu unique dans les religions de l'Arabie préislamique," *Communio* 45, 2020.
- 42_ Robin, Christian J., "Judaism in Pre-Islamic Arabia." In Phillip I. Lieberman (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, pp. 294-331, Cambridge, 2021.
- 43_ Robin, Christian J., "Arabie antique : variations dans la manière de nommer le Dieu unique." In J.-N. Robert (ed.), *Hiéroglossie III : persan, syro-araméen et les relations avec la langue arabe*, pp. 139-170, Paris, 2022.
- 44_ Robin, Christian J. and Rijziger, Sarah, "'The Owner of the Sky, God of Israel' in a New Jewish Himyaritic Inscription Dating from the Fifth Century CE," *Der Islam*, 95/ 2, 2018.
- 45_ Skolnik, Fred and Berenbaum, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Vol. 19, s.v. "Targum", New York, 2007.
- 46_ Sperling, S. David, "Bible, Translations; Ancient Versions; Syriac Aramaic: Peshitta and Other Versions." In Skolnik, Fred and Berenbaum, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Vol. 3, New York, 2007.
- 47_ Stein, Peter, "Himyar und der Eine Gott: Südarabien in den letzten zwei Jahrhunderten vor dem Islam," *Orientalia* 79, 2010.
- 48_ Wald, Stephen G., "Tosefta" in Skolnik, Fred and Berenbaum, Michael (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Vol. 20, New York, 2007.



Praising God by Creatures in the *Qur'an* A Historical Semantic Approach

MohammadMahdi Farrahi 

PhD in *Qur'an* and Hadith Sciences, Farabi Campus,
University of Tehran, Qom, Iran.

Mohammad Hosein Akhavan Tabasi 

PhD in *Qur'an* and Hadith Sciences, Department of *Qur'an* and Hadith Sciences,
Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran
(corresponding author: mhat.isu@gmail.com).

Abstract

The concept of all beings glorifying God is frequently mentioned in various verses of the Holy Quran. Many verses discuss the glorification by all that exists in the heavens and the earth and it is revealed in one of the Quranic verses that everything glorifies God with praise: 'There is not a thing but celebrates His praise' (Al-Isra 17:44). The nature of how beings glorify is a theological and philosophical issue within Islamic culture. Addressing this question, some scholars (primarily theologians) have advocated for an inherent form of glorification by beings, while others (mainly philosophers and mystics) have supported the idea of a verbal glorification. This research, employing historical semantics methodology and analyzing the semantic evolution of glorification from pre-Islamic times through the Quranic period and into the Islamic era, strives to transcend this dichotomy. It aims to unearth the meaning of glorification in the Holy Quran and, based on this understanding, provide an appropriate interpretation of the relevant verses. The study concludes that the glorification by beings is a type of 'glorification with praise,' which is an expression of desire and enthusiasm towards the Creator of the universe. Therefore, contrary to common beliefs, beings do not engage in either verbal or inherent glorification.

Keywords: Glorification, Creatures' Tasbih, Commentators, Historical Semantics.

Original Research


Received: 17/ 1/ 2024, accepted: 3/ 4/ 2024, and published: 3/ 4/ 2024, Pages: 141-170.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.193492

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



کیفیت تسبیح موجودات در قرآن نقد آراء مفسران با روی‌کرد معناشناسی تاریخی

محمد مهدی فرهی ^{id}

دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده‌گان فارابی،
دانشگاه تهران، قم، ایران.

محمد حسین اخوان طبسی ^{id}

دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران
(نویسنده مسئول: mhat.isu@gmail.com).

چکیده

به تسبیح موجودات در آیات متعددی از قرآن کریم اشاره شده است. بسیاری از آیات از تسبیح آن‌چه در آسمان‌ها و زمین است سخن گفته‌اند، و در یکی از آیات قرآنی، از این حقیقت خبر داده شده که هر چیزی، خداوند را «تسبیح به حمد» می‌کند: «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء/ ۴۴). مسئله چگونگی تسبیح موجودات مسأله‌ای کلامی- فلسفی در فرهنگ اسلامی است. در پاسخ به این پرسش گروهی از عالمان (عمدتاً متکلمان) به تسبیح «حالی» موجودات و گروهی دیگر (عمدتاً فلاسفه و عرفا) بر تسبیح «قولی» آنان قائل شده‌اند. این پژوهش مبتنی بر روش معناشناسی تاریخی و با بررسی تحولات معنایی تسبیح از پیش از اسلام تا قرآن کریم و سپس دوران اسلامی، تلاش کرده با عبور از این دوگان معنای تسبیح را در قرآن کریم کاویده و بر اساس آن، فهمی مناسب را از آیات مذکور فراهم آورد. حاصل این پژوهش نشان داد تسبیح موجودات از سنخ «تسبیح به حمد» است که تسبیحی از سر شوق و اشتیاق به پروردگار عالم است.

کلیدواژه‌ها: تسبیح، تسبیح موجودات، مفسران، معناشناسی تاریخی.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۷ش، پذیرش: ۱۴۰۳/۱/۱۵ش، نشر: ۱۴۰۳/۱/۱۵ش، صفحه ۱۴۱ تا ۱۷۰.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

doi: 10.22034/naghdeara.2024.193492

درآمد

در متعددی از قرآن کریم به تسبیح موجودات عالم هم چون یکی از حقائق هستی اشاره می‌شود. بر طبق این آیات آنچه در آسمان‌ها و زمین است، خداوند تبارک و تعالی را تسبیح می‌کنند: «سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (حشر/ ۱؛ صفا/ ۱). در قرآن کریم به این مطلب تصریح شده که هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است، و حتی پرندگان پرگشوده، به تسبیح پروردگارشان علم دارند و نیایش و ستایش (صلوا و تسبیح) او را می‌شناسند: «... كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ» (نور/ ۴۱).

هم چنین در قرآن کریم، به نوعی دیگر از تسبیح موجودات، در آیه ۴۴ سوره اسراء اشاره شده است: «وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء/ ۴۴). نکته محوری در این آیه آن است که تصریح شده تمام موجودات خدای متعال را تسبیح به حمد می‌کنند. شاید تسبیح به حمد نوعی خاص از تسبیح باشد که بایستی میان آن با تسبیح مطلق تمایز نهاد. مطالعه کنونی برای آزمون همین احتمال دنبال می‌شود.

طرح مسئله

تسبیح موجودات عالم و کیفیت آن به یکی از چالش‌های کلامی و فلسفی در جهان اسلام تبدیل شده است، تابدانجا که گروهی از عالمان دینی که عمدتاً دارای گرایش کلامی بوده‌اند به تسبیح حالی موجودات عالم قائل شده‌اند و در مقابل، عالمان دینی با گرایش فلسفی - عرفانی، اغلب به تسبیح قولی موجودات عالم باور یافته‌اند. منظور از تسبیح حالی آن است که موجود، با وجود و هست یافتن خود، عظمت خداوند را به‌نمایش می‌گذارد.

فارغ از تقریرهای گوناگونی که درباره کیفیت تسبیح موجودات - چه حالی و چه قولی - وجود دارد، به نظر می‌رسد معنایی که عالمان از مفهوم تسبیح در ذهن داشته‌اند، معنای مشهور گفتن سبحان‌الله بوده است. این در حالی است که بازخوانی معنای تسبیح مبتنی بر معناشناسی تاریخی، نشان می‌دهد تسبیح در قرآن کریم می‌تواند معنایی غیر از آنچه در سده‌های بعدی رواج یافته، داشته باشد. به عقیده نگارندگان، طرح مسئله تسبیح موجودات از آن رو است که تسبیح به معنای گفتن یک ذکر زبانی در نظر گرفته شده، و سپس این پرسش طرح گردیده است

که موجودات عالم چگونه می‌توانند تسبیح خداوند را «بگویند»، حال آن‌که زبان و نطقی ندارند. سپس گروهی زبان و نطق را در موجودات عالم انکار کرده و تسبیح آنان را مجازی و به اقتضای وجود و حال ایشان دانسته، و گروهی نیز بر دارا بودن زبان و نطق در موجودات اصرار ورزیده و تسبیح گویی را برای آنان ممکن دانسته‌اند.

نگارندگان در این پژوهش بنا دارند با روش معناشناسی تاریخی، به مطالعه مفهوم تسبیح دست زده و سیر تحولات معنایی آن را آشکار سازند. بنابراین روش تحقیق در این پژوهش، معناشناسی تاریخی و نیز تاریخ مفهوم خواهد بود. سپس با ورود به آیات قرآنی که دال بر تسبیح موجودات هستند، نگاهی دقیق‌تر به معنای تسبیح در این آیات خواهیم داشت. به‌ویژه در این آیات، نوعی از تسبیح که قرآن کریم از آن به تسبیح به حمد یاد کرده، مورد مذاقه قرار خواهد گرفت.

۱. آراء مفسران درباره کیفیت تسبیح موجودات

در بخش نخست به آراء مفسران مسلمان درباره چگونگی تسبیح موجودات از نظر آنان می‌پردازیم. به‌طور کلی، مفسران دو روی کرد عمده را در رویارویی با این مسئله در پیش گرفته‌اند. گروهی از ایشان که عمدتاً دارای گرایشی کلامی هستند، تسبیح موجودات ذی‌شعور را تسبیح حالی می‌دانند. در مقابل، گروهی که روی‌کردی فلسفی-عرفانی به مسئله دارند، تمام موجودات عالم را ذی‌شعور دانسته و تسبیح را نزد آنان، تسبیح قولی و زبانی می‌دانند. این دوروی کرد، در ادامه به تفصیل بحث می‌شود.

۱-۱) قائلان به تسبیح حالی

قول به تسبیح حالی موجودات را عمدتاً می‌توان نزد متکلمان مسلمان - اعم از شیعه و سنی - یافت. البته در میان فیلسوفان نیز این قول بعضاً وجود داشته است. منظور از تسبیح حالی آن است که یک موجود، به‌صرف وجود و هستی داشتن خود، خداوند را تسبیح کرده و بر عظمت و قدرت خداوند گواهی داده است. در واقع چنین معنایی از تسبیح، معنایی مجازی برای آن است. فارابی، فیلسوف مشهور (درگذشته ۳۳۹ق)، معتقد است آسمان با گردشش، زمین با سنگینی‌اش، آب با جاری شدنش و باران با بارش خود، نماز می‌گزارند (فارابی،

فصوص الحکم، (۷۰).

شیخ طوسی (درگذشته ۴۶۰ق)، متکلم برجسته شیعه، در توضیح مسئله تسبیح موجودات و این که همه موجودات خدا را تسبیح می‌کنند، براین باور است که تسبیح موجودات عاقل، هم به لفظ است و هم به معنی؛ اما تسبیح حیوانات و جمادات که عاقل نیستند، به دلالت آن‌ها بر وحدانیت خدا و صفاتی که بیانگر تباین خدا با مخلوقاتش است، می‌باشد (طوسی، التبیان، ۱/ ۵۱۸-۵۱۷؛ ۱۰/ ۱۸۱). قشیری (درگذشته ۴۶۵ق) ذیل آیه «... وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء/ ۴۴) که تسبیح را به همه موجودات نسبت داده است، به این که تسبیح زندگان قولی است و تسبیح غیرزندگان از باب برهان و دلالت است، توجه داده است (قشیری، لطائف الإشارات، ۲/ ۳۵۰) و از این جهت، به مانند متکلمان تسبیح قولی موجودات را رد کرده است.

زمخشری (درگذشته ۵۸۳ق)، متکلم معتزلی، انتساب تسبیح به همه موجودات را از باب تسبیح به زبان حال می‌شمارد؛ چه این که آن‌ها بر صانع و قدرت و حکمت وی دلالت دارند و گویا خدا را از آن چه که بر او جایز نیست، منزه می‌شمارند (زمخشری، الکشاف، ۲/ ۶۶۹-۶۷۰). فخررازی (درگذشته ۶۰۶ق) که متکلمی اشعری است، معتقد است تسبیح «حی مکلف» به دو گونه است: یکی قولی و دیگری با دلالت احوالش بر توحید و تقدیس خدا. بهایم و چارپایان مکلف نبوده و جمادات نیز حی نیستند، و از این رو تسبیح جمادات و حیوانات به گونه دوم، یعنی تسبیح حالی است؛ زیرا تسبیح به گونه نخست از یک سو نیازمند فهم، علم، ادراک و نطق است که صفات موجود حی می‌باشند، و از سوی دیگر نیازمند تکلیف است (فخررازی، مفاتیح الغیب، ۲۰/ ۳۴۷).

خواجه نصیر طوسی (درگذشته ۶۵۳ق)، متکلم مشهور شیعی در سده ۷ق، معتقد است که هر موجودی با وجودش خدا را تسبیح می‌کند. وی بیان می‌دارد که هر موجودی، ثناگوی حق است با وجود خویش، و این وجود یک صفت ثبوتی است؛ در مقابل، هر موجود تنزیه کننده است خدای سبحان را از محدودیت هایی که به قابل اختصاص دارد. پس ثنای خداوند جامع میان سلب و اثبات است، که از این دو به «حمد» و «تسبیح» تعبیر می‌شود (خواجه نصیر طوسی، تلخیص المحصل، ۵۰).

آنچه خواجه نصیر درباره تسبیح و حمد می‌گوید، ریشه در تعریفی جدید از تسبیح در تمایز با حمد دارد. متکلمان در بحث از تسبیح موجودات، تعریفی جدید از تسبیح را بنا نهاده‌اند که آن را در تقابل با «حمد» معنا می‌بخشد. از نظرگاه آنان، تسبیح به معنای ثنای سلبی و حمد به معنای ثنای ثبوتی است. تقریر این بحث آن است که از دیدگاه متکلمان، تسبیح و حمد هر دو بر ستایش و ثنای پروردگار دلالت دارند، با این تفاوت که تسبیح جنبه سلبی داشته و به معنای تنزیه خداوند از صفات سلبیه و نقصان است؛ اما حمد معنایی ایجابی دارد و ستایش باری تعالی به صفات کمالیه و جمالیه اوست (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۱۹-۲۰؛ مطهری، *مجموعه آثار*، ۲۶/ ۵۰۸). به عبارت دیگر، حمد ستایش به صفات است و تسبیح ستایش به سلب (صادقی، «تسبیح در قرآن»، ۲۴).

این دیدگاه که ریشه در مبحث صفات الهی در علم کلام دارد، معتقد است صفات الهی بر دو قسم صفات ثبوتیه (جمالیه) و صفات سلبیه (جلالیه) هستند (خاتمی، *فرهنگ علم کلام*، ۱۴۷-۱۴۶) بر اساس این دیدگاه، ثنای صفات الهی نیز به دو شکل تسبیح و تحمید صورت می‌گیرد و تسبیح یعنی تنزیه خداوند از صفات سلبیه یا جلالیه و حمد یعنی توصیف او به صفات ثبوتیه و جمالیه. ثنای الهی نیز به مانند اقرار به توحید که با گفتن «لا إله إلا الله» محقق می‌شود، بایستی شامل یک نفی و یک اثبات باشد. نفی ذات خداوند از هر آنچه که حاکی از نوعی نقص و ناتوانی است، و توصیف او به کمالات و صفات اثباتی. از این رو ثنای کامل خداوند، تسبیح به همراه تحمید، یا همان تسبیح به حمد (سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ) است (مطهری، *مجموعه آثار*، ۲۶/ ۵۰۸).

تقریری دیگر از این دیدگاه وجه تقارن حمد و تسبیح را در آیاتی نظیر «سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ» (برای نمونه، بنگرید به: طه/ ۱۳۰؛ نصر/ ۳) آن می‌داند که مخلوق، با صفاتی خداوند را حمد می‌کند که محدود به خود اوست؛ اما ذات خداوند منزّه از هر محدودیت است. کسی غیر از خود خداوند نمی‌تواند به جمال و کمال افعالش و صفات و اسماءش احاطه یابد. به همین جهت حمد مخلوقات دائما محدود به آن مقداری است که به فهم خویش درک کرده‌اند. لذا حمد ایشان در صورتی صحیح خواهد بود که حمد خود را با تسبیح همراه سازند و خداوند را از این محدودیت درک خویش منزّه سازند. بنابراین قرین شدن حمد با تسبیح برای آن است که

گفته شود خداوند از حمد حامدان نیز منزّه است (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۲۰).

این دیدگاه متکلمان دربارهٔ حمد و تسبیح معنایی جدید از تسبیح را در کنار معنایی تازه از حمد ایجاد کرده است. بر اساس این دیدگاه، وجود مؤلفهٔ معنایی تنزیه و سلب در تسبیح تأکید شده و در مقابل، بر وجود مؤلفهٔ اثبات و ایجاب در حمد پافشاری شده است. این دیدگاه به نوبه خود، حمد را معنایی جدید بخشیده است. این در حالی است که مفهوم حمد در قرآن کریم، چنین معنایی را افاده نمی‌کند. حمد در قرآن، اساساً اشاره به ستایش و ثنای خداوند، آن هم با ذکر و زبان، ندارد. بلکه آنگونه که ریشه‌شناسی واژه نشان می‌دهد، در اصل به معنای شوق و علاقه شدید است و در آیات قرآنی نیز به همین معنا به کار رفته است (اخوان طوسی و همکاران، «تاریخ مفهوم حمد...»، ۱۷-۲۲).

در مجموع باید گفت آنگونه که از آراء متکلمان از مذاهب گوناگون مشخص می‌شود، آنان ماهیت تسبیح در موجودات عالم را تسبیح حالی می‌دانند و به تسبیح قولی برای آنان قائل نبوده، تنها انسان را واجد تسبیح قولی می‌دانند. هم‌چنین ایشان تسبیح را در کنار حمد قرار داده، تسبیح همراه با حمد را ستایشی جامع برای خداوند در نظر می‌گیرند که هر دو جنبه سلب و اثبات را داراست.

۲-۱) قائلان به تسبیح قولی: رویکرد فلسفی - عرفانی

فیلسوفان مسلمان با رویکرد فلسفی به مسئلهٔ تسبیح موجودات تلاش نموده اند از تسبیح، تعریفی متفاوت ارائه داده و برای مسئلهٔ چگونگی تسبیح موجودات پاسخی درخور بیابند. دو نظریه تسبیح حالی و تسبیح قولی، هر دو در میان عارفان مسلمان مشاهده می‌شود. آنچه در این میان مشهود است، آن است که بسیاری از فیلسوفان و عارفان مسلمان از این که موجودات عالم را دارای ادراک و شعور بدانند، ابایی نداشته و در نتیجه، به وجود زبان و نطق در نزد آنان قائل شده‌اند.

از همین رو، بسیاری از ایشان تسبیح موجودات را تسبیح قولی و زبانی در نظر گرفته‌اند. برخی از قائلین به تسبیح قولی موجودات، همچون ابن عربی، از شنیدن ذکر و تسبیح برخی جمادات خبر داده‌اند. برخی دیگر از اهل عرفان هر چند که تسبیح موجودات را قولی دانسته‌اند، اما بر این که قول و کلام منحصر در به‌کارگیری صوت و لفظ نیست، پای فشرده‌اند. برخی دیگر

از این هم فراتر رفته‌اند و معتقد شده‌اند که نه تنها موجودات تسبیح قولی دارند، بلکه صاحب لفظ و لغت هم هستند؛ اما لغتی متفاوت از لغات انسان‌ها. بنابراین در تقریر نظریه تسبیح قولی، میان عارفان و فیلسوفان مسلمان تفاوت‌هایی وجود دارد که در ادامه به تفصیل گزارش می‌شود.

به باور میبیدی (زیسته در سدهٔ ۶ق)، حیوانات، نباتات و جمادات خدا را تسبیح می‌کنند و برای این کار، از زبان ویژه خود بهره می‌برند؛ اما از آن‌رو که زبان تسبیح آن‌ها غیر از زبان و لغت آدمیان است انسان‌ها تسبیح آن‌ها را در نمی‌یابند (میبیدی، *کشف الأسرار*، ۵ / ۵۵۹). مشهورترین در میان اهل عرفان، محیی‌الدین بن عربی (درگذشتهٔ ۶۳۸ق)، بر این باور است که همهٔ موجودات نزد اهل کشف و عرفان، حی ناطق هستند. وی هم‌چنین ضمن اشاره به آیهٔ «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ» به این‌که جز حی عالم عاقل تسبیح نمی‌کند، توجه می‌دهد و هم‌چنین اشاره می‌کند که خود وی صدای سنگ‌ها را که با لسان نطق خدا را یاد می‌کرده‌اند، شنیده است (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ۱ / ۱۴۷).

وی در جای دیگری نیز اشاره می‌کند که در آغاز امرش، تسبیح سنگ و نطقش به ذکر خدا را شنیده است (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ۱ / ۳۸۲). ابن عربی هم‌چنین در مورد تسبیح سنگ‌ریزه در دست پیامبر (ص) بر این باور است که خرق عادت در تسبیح سنگ‌ریزه نبوده است؛ چه این‌که سنگ‌ریزه همیشه در حال تسبیح است، بلکه خرق عادت در شنیدن شنوندگان بوده است؛ مگر این‌که تسبیح سنگ‌ریزه به تسبیحی خاص یا به شکل خاصی از نطق بوده باشد که پیش از آن، آن‌چنان تسبیح نمی‌کرده است (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ۴ / ۴۵۱). ابن عربی در این موضع هم یادآور شده که خود نیز صدای سنگ‌ها را با گوش‌هایش شنیده است.

اشکالی که بر این نظر جسورانه ابن عربی وارد است آن است که وی مشخص نکرده ذکر و تسبیح موجودات آیا به صورت لفظ و لغت بوده است یا به گونه‌ای دیگر؟ هم‌چنین بر فرض که به صورت لفظ و لغت بوده، آیا لفظ و لغت آن‌ها انشاء نفس‌شونده بوده است، یا این‌که واقعا آن جمادات با لفظ و لغت ذکر و تسبیح می‌گفته است؟ وی پاسخی به این سؤالات نمی‌دهد؛ اما بعید نیست که او جمادات را دارای صوت و حرف و لغت می‌دانسته است.

نیشابوری (درگذشته بعد از ۷۲۸ق) به نقل از «عقلا» آورده است که تسبیح حی مکلف گاهی با زبان و گفتن سبحان الله است و گاهی با دلالت احوالش بر وجود صانع است؛ وی عقیده دارد تسبیح غیرحی مکلف از قسم دوم، یعنی تسبیح حالی است (نیشابوری، *غرائب القرآن*، ۴/۳۵۳). وی این باور را که غیرحی مکلف نیز خدا را با زبان تسبیح می‌کند و هریک لغت و زبان مخصوص به خود دارند که ما از فهم آن ناتوانیم، از باورهای برخی از اهل ظاهر می‌داند (نیشابوری، *غرائب القرآن*، ۴/۳۵۴). به اعتقاد نیشابوری هر ذره‌ای زبانی ملکوتی دارد که به تسبیح و حمد ناطق است و با همین زبان، سنگ‌ریزه در دست پیامبر (ص) نطق کرده است (نیشابوری، *غرائب القرآن*، ۴/۳۶۲).

از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی (درگذشته ۷۳۶ق)، هر موجودی دارای خصوصیتی منحصر به فرد است و نیز کمالی مخصوص به خود دارد که بدان اشتیاق دارد و آن را طلب می‌کند. آن موجود با اظهار خصوصیتش خدا را از داشتن شریک منزّه می‌شمارد و گویا با زبان حال می‌گوید که خدا را یگانه می‌شمارم، و با طلب کمالش خدا را از نقائص تنزیه می‌کند (عبدالرزاق کاشانی، *التأویلات*، ۱/۳۸۰).

سید حیدر آملی (زنده تا ۷۸۷ق)، عارف نامی شیعی، معتقد است نطق همه موجودات که در آیه «أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (فصلت/ ۲۱) بدان اشاره شده، نطق حقیقی است و نباید آن را نطق مجازی شمرد. وی نطق حقیقی را همان ادراک به صورت مطلق، خواه ذاتی باشد یا غیرذاتی، می‌شمارد و بر این باور است که همه موجودات در حد و اندازه وجودی خود از آن بهره‌مند اند (سیدحیدر آملی، *جامع الأسرار*، ۵۹).

میرداماد (درگذشته ۱۰۴۰ق)، استاد ملاصدرا، تسبیح موجودات در آیه «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ» را تسبیح با زبان حال و نطق وجودشان دانسته است (میرداماد، *التعليقه*، ۳۵۵). اما از سوی دیگر، وی از نیشابوری نقل کرده است که هر ذره‌ای از ذرات موجودات، زبانی ملکوتی دارد که به حمد و تسبیح ناطق است، و نطق سنگ‌ریزه در دست پیامبر (ص) با همین زبان ملکوتی بوده است (میرداماد، *التعليقه*، ۳۲۳-۳۲۲).

فیلسوف بزرگ شیعه، صدرالمآلهین محمد بن ابراهیم شیرازی (درگذشته ۹۷۹ق)، در جای جای آثار خود آراء گوناگونی را درباره تسبیح موجودات ابراز داشته است. ملاصدرا آیه «وَوَ

إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» را دال بر این می‌شمارد که همه موجودات به پروردگارشان معرفت دارند؛ زیرا تسبیح بدون معرفت قابل تصور نیست. وی هم‌چنین آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس / ۸۲) را دلیلی واضح می‌داند مبنی بر این که همه موجودات عاقل هستند و مبدع خود را می‌شناسند و کلامش را می‌شنوند؛ زیرا امثال امر مترتب بر سماع و فهم مراد به اندازه ذوق و توان سامع است. وی سخن خداوند در خطاب به آسمان‌ها و زمین: «أَتَبَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ الْكُبْرَىٰ أَنْ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَأْنَا بَشَرًا مِمَّنْ بَدَّيْنَاهُمْ فَمَا نُكَفِّرُهُمْ إِلَّا الضَّالِّينَ» (فصلت / ۱۱) را مبین کلام خود و دلیلی بر وجود سماع و فهم در آسمان و زمین و موجودات می‌شمارد (ملاصدرا، *الحکمه المتعالیه*، ۱ / ۱۱۸-۱۱۹).

ملاصدرا پس از اشاره به این که متکلمان قول و کلام را انشاء چیزی می‌دانند که دال بر معنا باشد، به این امر توجه می‌دهد که لازم نیست دال بر معنا از جنس اصوات و حروف باشد؛ بلکه چنانکه عرفا نیز گفته‌اند، روح معنا که از کلام قصد می‌شود، همان اعلام است؛ خواه این اعلام با الفاظ و حروف باشد یا به گونه‌ای دیگر. در همین مسیر ملاصدرا معتقد است که اشیا با زبان‌های ذات و حقیقت‌شان تکلم می‌کنند و از جهت وجوه دلالات‌شان بر وحدانیت خدا به حمد و تسبیح او ناطقند و آیه «أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (فصلت / ۲۱) از همین دلالت، تعبیر به نطق کرده است. ملاصدرا هم‌چنین به احادیث صحیح بسیاری اشاره می‌کند که بر نطق سنگ‌ها و درختان در نزد پیامبر و ائمه علیهم السلام دلالت دارند؛ اما این احادیث متعرض این که این نطق‌ها از طریق صوت بوده است یا جز آن، نشده‌اند.

ملاصدرا خود بر این باور است که جایز است تسبیح ایشان از طریق صوت بوده باشد و در برخی اوقات نیز رخ داده است. از نظر ملاصدرا شنیدن این نطق ظاهری با تابیدن نور نبوت بر حواس ظاهری شنوندگان و منعکس شدن سایه سماع قلبی بر قوه سمع ظاهری و منطبع شدن صورت آن سماع عقلی بر لوح نفس صورت گرفته است (ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ۱۵ / ۳۹۶-۳۹۵). ملاصدرا در جای دیگر نیز سماع لفظ موجودات یا اسماع آن را چنانکه از پیامبر اکرم (ص) و صحابه‌اش مروی است، از باب معجزه می‌داند که در آن نفس قدسی حضرت، اصوات و اشکال را مطابق معانی و احوال، انشاء کرده است (ملاصدرا، *شرح اصول کافی*، ۳ / ۱۱۸-۱۱۹).

صدرالدین شیرازی در جایی دیگر دو استدلال مبنی بر سر بیان تسبیح خدا در همه موجودات ارائه می‌کند: نخست آنکه هریک از موجودات عالم بر وجود صانع و وحدانیت و علم و قدرت او دلالت دارند. حقیقت تسبیح، تهلیل، تکبیر و تحمید نیز گواهی دادن بر وحدانیت صانع، تزیهش از نقائص و اظهار عظمت اوست. بنابراین هر موجودی به منزله کلام ناطقی است که بر تنزیه و تقدیس خدا دلالت دارد؛ زیرا از آن موجود وحدانیت خدا و اتصافش به صفات کمال و منزله بودنش از نقائص فهمیده می‌شود. استدلال دوم آن است که برای خدای تعالی معیتی ثابت با تمام موجودات است؛ معیتی که مانند معیت جوهر با جوهر، یا جوهر با عرض نیست؛ بلکه از تمام معیات حتی معیت وجود با ماهیت شدیدتر است، و هر موجودی مانند قطره‌ای در دریای وجود اوست، و خدا با تمام صفات کمالی، جمالی و جلالی‌اش بر تمام اشیا تجلی کرده است. ازین رو هریک از موجودات چشمی دارد که اوصاف جمال خدا را می‌بیند و زبانی ملکوتی دارد که به تسبیح صفات کمال او می‌پردازد. بنابراین تمام موجودات آسمان‌ها و زمین با تمام زبان‌های ذات، قوا، مشاعر و ضمائرشان به صورت قولی، فعلی، ضمیری و اعتقادی به تسبیح و تمجید خدا می‌پردازند (ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ۷/ ۱۴۴-۱۴۵).

ملاصدرا آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْبِغُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ» (نور/ ۴۱) و آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ» (حج/ ۱۸) را مُشیر بر آن می‌داند که تسبیح و سجود موجودات، تسبیحی فطری و سجودی ذاتی است که از تجلی خدا بر مخلوقاتش نشأت گرفته است. به باور وی آیات قرآن بر این دلالت دارند که همه موجودات به صورت حقیقی و با شعور و ادراک، خدا را تسبیح می‌کنند، و این شمول و تعمیم را در آیه «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء/ ۴۴) به روشنی می‌توان دید (ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ۶/ ۱۴۷).

ملاصدرا تصریح می‌کند که بسیاری از منتسبان به کشف و عرفان بر این باورند که حیوانات، نباتات و جمادات، نفس ناطقه‌ای همچون انسان دارند، اما وی این نظر را باطل

می‌شمارد و بر فطری و ذاتی بودن تسبیح و سجود آن‌ها تأکید می‌ورزد (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ۳/۱۱۸). ملاصدرا در پاسخ به این سخن که تسبیح ظاهری از سوی جمادات به دلیل ادراک نداشتن منتفی است، معتقد است که دلیلی بر نفی شعور به طور مطلق از جمادات وجود ندارد و ازین رو این امر قابل پذیرش نیست؛ علاوه بر این علوم عقلی دال بر این است که طبایع نوعیه، عللی غایی دارند که آن‌ها را برای انجام فعل مخصوص فرامی‌خواند. پس آن‌ها دارای شعور هستند (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۶/۱۴۸).

مطهری (درگذشته ۱۳۵۸ش) در توضیح سخن کسانی که معتقد اند هیاهویی از تسبیح موجودات در ذرات عالم وجود دارد بر این باور است که مراد آن‌ها این نیست که هم‌اکنون در همین فضا صدا پراکنده است و این ما هستیم که آن را نمی‌شنویم؛ بلکه مراد آن است که هر موجودی و هر ذره‌ای در این عالم، دو جنبه مُلکی و ملکوتی دارد. گرچه موجودی در جنبه مُلکی، جماد و مرده است، اما در جنبه ملکوتی زنده و شاعر است و خدا را تسبیح می‌کند (مطهری، مجموعه آثار، ۲۶/۵۱۵).

به باور وی، داوود (ع) نیز که کوه‌ها و مرغان با او تسبیح می‌گفتند، با گوش باطن صدای ملکوت آن‌ها را می‌شنید. وگرنه چنین نیست که اگر ما نزد حضرت داوود بودیم، صدای کوه‌ها را می‌شنیدیم؛ بلکه برای شنیدن صدای آن‌ها لازم است تا گوش باطنمان باز شود. در ماجرای تسبیح گفتن سنگ‌ریزه در دست پیامبر (ص) نیز ایشان سنگ‌ریزه را به تسبیح‌گویی دریاورد، چرا که سنگ‌ریزه همیشه تسبیح می‌کرد؛ بلکه ایشان گوش افراد را باز کرد و صدای سنگ‌ریزه را به آن‌ها شنوند (همان‌جا).

دیگر فیلسوف شیعه طباطبایی (درگذشته ۱۳۶۰ش)، تسبیح را تنزیه قولی کلامی می‌شناساند و معتقد است که حقیقت کلام، کشف از ما فی الضمیر با نوعی اشاره و دلالت بر آن است و لازم نیست که کلام صوت و لفظ باشد. و از آنجا که موجودات با نیاز و نقص‌شان کشف می‌کنند که پروردگارشان منزّه از نیاز و نقص است، پس موجودات در واقع خدا را تسبیح می‌کنند (طباطبایی، المیزان، ۱۳/۱۰۹-۱۰۸).

طباطبایی ابتدا این اشکال را طرح می‌کند که به صرف کشف از منزّه بودن تسبیح گفته نمی‌شود، مگر این‌که همراه با قصد باشد و قصد نیز وابسته به حیات است و چون غالب

موجودات حیات ندارند، پس تسبیح باید بر مجاز حمل شود، و تسبیح آن‌ها، به حسب وجودشان، دلالت‌شان بر منزّه بودن پروردگارشان خواهد بود. وی در پاسخ به این اشکال بیان می‌دارد که آیه ۴۱ سوره نور دلالت دارد بر این‌که با سریان خلقت، علم در موجودات سریان یافته است و ازین‌رو هریک از آن‌ها به میزان بهره‌اش از وجود، از علم بهره دارد؛ بنابراین هریک از موجودات بهره‌ای از شعور دارد و با وجودش اراده می‌کند که نفس محتاج و ناقص خود را که غنا و کمال پروردگارش بدان احاطه دارد، اظهار کند. پس او این‌گونه پروردگارش را تسبیح می‌کند. طباطبایی تسبیح همه موجودات را حقیقی و قولی می‌شمارد، اما قولی بودن آن را مستلزم به‌کار گرفتن لفظ و صوت نمی‌داند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۱۱/۱۳-۱۱۰).

وی ضمن اشاره به فراوان بودن روایات درباره تسبیح اشیا، محتمل می‌شمارد که امر بر برخی مشتبه شده و گمان کرده باشند که این تسبیح عام از قبیل اصوات است و برای تمام اشیا زبان یا زبان‌هایی است که در آن کلماتی برای معانی‌ای وضع شده‌اند تا از ما فی الضمیر پرده بردارند؛ اما حواس ما از آن بازداشته شده است. وی این دیدگاه را صحیح نمی‌شمارد و معتقد است که شنیده شدن تسبیح سنگ‌ریزه در دست پیامبر اکرم (ص) و امثال آن، ازین‌رو است که شنوندگان، تسبیح واقعی آن‌ها را از طریق باطن ادراک کرده‌اند و سپس حس، آن ادراک را با الفاظ و کلمات مناسب حکایت کرده است (طباطبایی، *المیزان*، ۱۲۳/۱۳).

امام خمینی (درگذشته ۱۳۶۷ش)، تکوینی یا فطری دانستن تسبیح موجودات را از تأویلات بارده‌ای دانسته که برخلاف آیات، روایات، برهان حکمی و مشرب عرفانی است. وی هم‌چنین اظهار شگفتی می‌کند از این‌که ملاصدرا، تسبیح موجودات را تسبیح نطقی نمی‌شمارد و نطق برخی از جمادات را از این باب می‌داند که نفس مقدس ولی، اصوات و الفاظ را مطابق با احوال آن‌ها انشا می‌کند و سخن برخی از اهل عرفان مبنی بر وجود حیات نطقی در همه موجودات را مخالف با برهان می‌شناساند. به باور وی این سخنان ملاصدرا با اصول خودش ناسازگار است (خمینی، *شرح چهل حدیث*، ۱/۶۵۴-۶۵۵).

امام خمینی در جای دیگر تسبیح موجودات را نطقی شعوری ارادی می‌شمارد، نه تکوینی ذاتی (خمینی، *تفسیر سوره حمد*، ص ۳۴). به اعتقاد وی موجودات ناقصی که از انسان و حیوان پایین‌ترند نیز ادراک دارند و آیه «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ

تَسْبِيحَهُمْ» بر آن دلالت دارد؛ اما برخی از آن‌روی که نمی‌دانستند یک موجود ناقص هم می‌تواند ادراک داشته باشد، تسبیح آن‌ها را تکوینی شمرده بودند. اما این برخلاف قرآن است و تسبیح آن‌ها با حرف و لغت است، اما زبان آن‌ها متفاوت از زبان انسان‌ها است (همان، ۹۸-۹۹).

در مقام مقایسه میان سه دیدگاه ملاصدرا، طباطبایی و امام خمینی می‌توان به شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در نظرگاه آنان دست یافت. دیدگاه طباطبایی هم‌سو با ملاصدرا است؛ اما دیدگاه امام خمینی از برخی جهات با دیدگاه ملاصدرا تفاوت داشته و از برخی جهات نیز مشترک است. امام خمینی تکوینی یا فطری بودن تسبیح موجودات را نمی‌پذیرد و معتقد است برخی از آن‌رو تسبیح موجودات ناقص را تکوینی شمرده‌اند که از وجود ادراک در موجودات ناقص غافل بوده‌اند. در مقابل ملاصدرا تسبیح موجودات را فطری دانسته، اما با این وجود به وجود ادراک در موجودات معتقد است. بنابراین این دیدگاه از جهت فطری بودن یا نبودن تسبیح موجودات با دیدگاه ملاصدرا تفاوت دارد اما در وجود ادراک و شعور در موجودات با دیدگاه ملاصدرا همخوان است.

از سوی دیگر امام خمینی معتقد به وجود نطق در موجودات است و بر این باور است که موجودات غیرانسان نیز تسبیح‌شان با حرف و لغت است، اما نه با لغت انسان‌ها. این دیدگاه به ملاصدرا اشکال می‌کند که تسبیح موجودات را نطقی نمی‌شمارد و نطق برخی جمادات را به معنای انشاء نفس می‌شناساند و وجود حیات نطقی در همه موجودات را ناسازگار با برهان می‌بیند. در این باره باید گفت به نظر می‌رسد در این دیدگاه نطقی بودن به معنای به‌کارگیری حرف و لغت است؛ وگرنه ملاصدرا نیز قائل به نطق برای همه موجودات است، اما بر این باور است که دیگر موجودات نفس ناطقه‌ای همچون انسان ندارند و نطق آن‌ها با لفظ و صوت نیست؛ ملاصدرا نیز معتقد به قول و کلام برای همه موجودات است، اما به باور وی قول و کلام منحصر در استعمال لفظ و صوت نیست.

خلاصه آن‌که متکلمان در بحث از مسئله تسبیح موجودات، ماهیت تسبیح موجودات را عمدتاً تسبیح حالی می‌دانند و نه تسبیح قولی. اما در میان اهل فلسفه و عرفان، مسئله تسبیح موجودات و ماهیت این تسبیح محل بحث و گفتگو بوده است. برخی از فلاسفه و عرفا به

تسبیح حالی موجودات قائل هستند، اما بیشتر آنان معتقدند از آنجا که تمام موجودات دارای معرفت، علم و سماع هستند، لذا دارای قوه ناطقه بوده و تسبیح قولی نیز دارند. البته بسیاری بر این که قول و کلام منحصر در بکارگیری صوت و لفظ نیست، پای فشرده‌اند که ابن‌عربی، ملاصدرا و فیلسوفان صدرایی در این زمره قرار دارند.

۲. معناشناسی تاریخی تسبیح و حمد

برای رویارویی صحیح با مسئله تسبیح موجودات، ابتدا لازم است دو واژه تسبیح و حمد با رویکرد معناشناسی تاریخی مطالعه شده، تا مشخص گردد در مقطع زمانی قرآن کریم (عصر نزول)، این واژه دارای چه مؤلفه‌های معنایی بوده است. سپس با نگاهی به آیات مربوط به تسبیح موجودات در قرآن کریم، تلاش خواهیم کرد معنایی قابل قبول برای حمل بر این آیات بیابیم. کلید حل این مسئله در تحلیل مفهوم تسبیح به حمد نمایان خواهد شد.

۲-۱) معناشناسی تاریخی تسبیح

واژه تسبیح که از رفتن ماده «سبح» به باب تفعیل ساخت یافته است، واژه‌ای است که می‌توان حضور آن را در تمام شاخه‌های خانواده سامی مشاهده کرد. در تمام زبان‌های سامی که این واژه را دارند، تسبیح معنای «ستایش کردن»^۱ را با خود دارد (مشکور، فرهنگ تطبیقی، ۱/ ۳۵۲). ماده ثلاثی سبح^۲ در زبان‌های سامی، معنای ریشه‌ای «گستردن، وسیع شدن»^۳ را دارد و پس از رفتن به باب تفعیل، معنای «باشکوه دانستن، ستایش کردن»^۴ را یافته است (اخوان طیبی و همکاران، «ریشه‌شناسی واژه قرآنی تسبیح...»، ۱۴۰۱).

در شاخه غربی زبان‌های سامی، تعداد زیادی از زبان‌ها وجود دارند که ساخت ماده سبح در باب تفعیل در آن‌ها کاربرد یافته و یکی از معانی این ساخت در آن‌ها، معنای ستایش کردن است. در عبری ماده شبح^۵ در باب تفعیل^۱ معنای ستایش کردن^۲ دارد (گزنیوس، فرهنگ عبری

1. to praise

2. sbḥ

3. extend

4. glorify, praise

و انگلیسی عهد عتیق، ۹۸۶). همین ساخت و معنا در آرامی ترگومی نیز دیده می‌شود (جسترو، فرهنگ ترگوم، ۱۵۱۲-۱۵۱۱/۲). در دیگر زبان‌های خانواده آرامی، نظیر زبان مندایی، گویش فلسطینی- مسیحی و گویش فلسطینی- یهودی نیز چنین است و معنای ستایش کردن در تمام آن‌ها دیده می‌شود (دراور و ماتسوخ، فرهنگ مندایی، ۴۴۷-۴۴۶؛ شوالی، فرهنگ آرامی فلسطینی- مسیحی، ۹۱؛ سوکولوف، فرهنگ آرامی فلسطینی- یهودی، ۵۳۴).

در زبان سریانی نیز ماده شبح^۳ به باب (فَعَّل) می‌رود و معنای ستایش کردن و تعظیم کردن^۴ را می‌سازد (پین اسمیت، فرهنگ جامع سریانی، ۵۵۵؛ کوستاز، فرهنگ سریانی - انگلیسی، ۳۵۷). در شاخه شرقی و در زبان اکدی، واژه «سوپو»^۵ به معنای دعا کردن^۶ همزاد تسبیح به‌شمار می‌رود (بلک، فرهنگ مختصر اکدی، ۳۲۸؛ گلب، فرهنگ آشوری، ۱۵/۳۹۴). به‌علاوه در شاخه جنوبی، زبان حبشی کلاسیک (گیزی) این واژه را به صورت «سَبَّحَا»^۸ دارد که به معنای ستایش کردن و تجلیل کردن است (لسلاو، فرهنگ تطبیقی گیزی، ۴۸۳).

با توجه به وجود تسبیح به معنای ستایش در تمام چهار شاخه از زبان‌های سامی، می‌توان به قدمت این واژه - معنا در زبان‌های سامی حکم کرد و ساخت تسبیح در این معنا را متعلق به زبان سامی مادر دانست. از همین روست که مفهوم تسبیح در زبان‌های سامی کاربرد گسترده‌ای پیدا کرده و در گذر زمان این فرصت را یافته است تا در متون مقدس آنان نیز وارد شده و معنای دینی و آیینی بیابد.

1. Piel

2. laud, praise

۳. سب

4. Pael

5. to praise, glorify

6. suppū

7. to pray

8. sabbəḥa

در قرآن کریم نیز تسبیح در همین معنای عام «ستایش کردن» با بسامد بالایی به کار رفته است. همین معنای عام ستایش کردن، در موضوع تسبیح موجودات نیز به کار رفته است. بدین معنا که موجودات عالم، هر یک خداوند را ستایش می‌کنند. اما این که کیفیت این ستایش به چه گونه‌ای است، خود مفهوم «تسبیح» در قرآن کریم اشاره‌ای به آن ندارد.

با گذر از عصر نزول قرآن کریم و ورود به دوره اسلامی، شاهد یک تضییق معنایی در تسبیح هستیم. تسبیح در این معنای خاص، «گفتن سبحان الله» را افاده کرده (سَبَّحَ تَسْبِيحًا: قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ) و در اشاره به ذکر زبانی به کار می‌رود (ابن منظور، لسان العرب، ۲/ ۴۷۱؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ۱/ ۳۱۰). چنین معنایی از تسبیح حتی در واژه‌نامه‌های نخستین نظیر العین خلیل بن احمد و یا جمهرة اللغه ابن درید دیده نمی‌شود (بنگرید به: خلیل بن احمد، العین، ۳/ ۱۵۱؛ ابن درید، جمهرة اللغه، ۱/ ۲۷۷-۲۷۸). این امر حکایت از آن دارد که معنای مضیق مذکور، متعلق به دوره میانه هجری، و نه حتی سده‌های آغازین هجری است و در آثار لغوی کسانی چون ابن منظور (درگذشته ۷۱۱ق) و فیروزآبادی (درگذشته ۸۱۷ق) چنین معنایی بروز یافته است. بنابراین معنای خاص و مضیق «سبحان الله گفتن»، معنایی نیست که بتوان آن را در قرآن کریم سراغ گرفت.

۲-۲) معناشناسی تاریخی حمد

ماده ثلاثی «حمد» در زبان‌های سامی دارای دو طیف معنایی مرتبط با یکدیگر است: یکی معنای آتش و گرما، و دیگری معنای اشتیاق، علاقه و آرزو. از این دو معنای آتش و گرما معنایی است که در میان تمام شاخه‌های خانواده سامی مشترک است (دهقان و نیلساز، «ریشه‌شناسی واژه قرآنی «حمد»...»، ۱۸۹). در شاخه غربی زبان آرامی این معنا را دارا ست. در این زبان یکی از معنای ماده حمد خشک کردن با گرما خاصه در تولید خشک بار است (جسترو، فرهنگ ترگوم، 1/475). در شاخه شرقی و در زبان اکدی این ماده معنای خشکی و چروکیدگی را داشته و برای خشکاندن درختان به کار می‌رود (گلب، فرهنگ آشوری، 58-57/6). در شاخه جنوبی، زبان حبشی صورت‌های اسمی و فعلی متنوعی از ماده حمد را دارا ست که به معنایی‌ای چون خاکستر، سوختن، خاکستر شدن و خاموش شدن آتش کاربرد یافته است (لسلاو، فرهنگ تطبیقی گعزی، 231-232) و در نهایت، در شاخه مرکزی یا همان عربی،

یکی از معانی این ماده «شدید الحرّ» است که به نوعی بر معنای گرما و آتش دلالت دارد (ابوعبید، *الغریب المصنف*، ۱/ ۳۴۳).

طیف دوم معنایی از این ماده، خود شامل معانی اشتیاق داشتن، آرزو داشتن، لذت بردن، هیجان داشتن، طمع کردن، خرسندی و پسندیدن است. این طیف معنایی از حمد در شاخه غربی از زبان‌های سامی کاملاً رایج و شناخته شده است. در عبری کتاب مقدس، فعل *חָמַד*^۱ معنای اشتیاق داشتن^۲ و لذت بردن^۳ می‌دهد و صورت اسمی *חִמְדָּ* معنای اشتیاق و لذت^۴ را دارد (گزنپوس، *فرهنگ عبری و انگلیسی عهد عتیق*، 326). در آرامی ترگومی ماده حمد اشتیاقات متنوعی پیدا کرده که در همه آنها می‌توان معنای آرزو و اشتیاق داشتن، و یا هیجان‌زده بودن (در مورد طمع و شهوت) را مشاهده کرد (جسترو، *فرهنگ ترگوم*، 1/475). هم‌چنین در زبان فنیقی این ماده به معنای طمع کردن، دوست داشتن و محافظت از شیء موردعلاقه بوده و در کتیبه‌های کنعانی باستان نیز به معنای شیء ارزشمند و نفیس به کار رفته است (هوفتیزر، *فرهنگ کتیبه‌های سامی شمالی غربی*، 380؛ مشکور، *فرهنگ تطبیقی*، ۱/ ۱۹۴). با توجه به همین معنای سامی، یعنی «شوق و اشتیاق» می‌توان حمد در *قرآن کریم* را هم بر همین معنا حمل نمود.

۲-۳) معنای تسبیح به حمد در *قرآن*

ترکیب دو مفهوم تسبیح و حمد در عبارت «تسبیح به حمد» در *قرآن کریم* به کار رفته است. با توجه به آن چه درباره دو مفهوم تسبیح و حمد، پیشینه آن دو و کاربردهای شان در *قرآن کریم* آشکار شد، می‌توان ترکیب «تسبیح به حمد» را دقیق‌تر فهم کرد. تسبیح به حمد مفهومی است که با تسبیح مطلق تفاوت آشکاری دارد. تسبیح به حمد به معنای ستایش و بزرگداشت خداوند، نه از طریق انجام یک عمل آیینی یا گفتن ذکر «سبحان الله»، بلکه به وسیله توجه به او

۱. חָמַד

۲. to desire

۳. take pleasure in

۴. חִמְדָּ

۵. desire, delight

و مشتاق شدن به او ست. تحقق این مفهوم نیازمند برقراری یک ارتباط قلبی است؛ ارتباطی که حاصل آن توجه و حضور قلب نسبت به پروردگار عالم باشد و منجر به ایجاد شور و شوق شدید در موجود شده و عشق او را به سمت پروردگار عالم سوق دهد (غروی، نیل‌ساز و اخوان طبسی، «تحلیلی بر گزاره قرآنی «سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ...»، ۱۹۶-۱۹۷). مفهوم تسبیح به حمد که در آیه «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ» (اسراء/ ۴۴) به کار رفته کلید پاسخ به پرسش این مقاله است.

۳. تسبیح موجودات در قرآن کریم و کیفیت آن

در قرآن کریم از مفهوم تسبیح در شکل عام و مطلق آن بسیار سخن گفته شده است. در این موارد منظور از تسبیح، همان معنای لغوی آن، یعنی عمل ستایش کردن و بزرگ دانستن خداوند است؛ معنایی که پیشینه‌ای گسترده و روشن در زبان‌های سامی دارد. همین معنای عام از تسبیح به موجودات عالم نسبت داده شده و در قرآن کریم، از تسبیح «هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است» سخن رفته است: «سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حشر/ ۱؛ صف/ ۱)؛ «يَسْبُحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ...» (جمعه/ ۱؛ تغابن/ ۱).

اما در مواردی شاهد آن هستیم که تسبیح به همراه قید و توضیحی به کار رفته و بدین ترتیب، معنایی خاص و مقید یافته است. با استفاده از این موارد، می‌توان انواع و اقسامی از تسبیح را در قرآن بازشناخت. سه نوع تسبیح در قرآن قابل شناسایی است که به قرار زیر هستند:

۱-۳ علم به تسبیح

در قرآن کریم و در سوره نور، از «علم به تسبیح» سخن به میان آمده است: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْبُحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الطَّيْرُ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (نور/ ۴۱). مطابق این آیه شریفه، همه موجودات عالم به «نیایش» (صلاته) و «ستایش» (تسبیح) پروردگار خویش «علم» دارند. این تأکید قرآن کریم بر علم به تسبیح در نزد موجودات، حاکی از آن است که موجودات عالم، هر یک در حد خویش دارای علم و آگاهی است و علم، مختص به موجودات ذی‌شعور و ذوی‌العقول (نظیر انسان) نیست. چنین معنایی از تسبیح، یعنی بزرگ «دانستن» خداوند و ستایش او، عملی از جنس آگاهی‌یابی و فعالیت

ذهنی است. بدین معنا که خداوند را در ذهن و ضمیر خود بزرگ و باشکوه بدانیم.

۲-۳) تسبیح شوقی

قرآن کریم از نوع ویژه‌ای از تسبیح سخن گفته است که می‌توان نام آن را «تسبیح حمدی» یا «تسبیح به حمد» نام نهاد. در ۱۴ آیه از قرآن کریم، مفهوم تسبیح به حمد در قالب عباراتی به شکل «سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ»، «يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ» یا آمده است (مثلاً: طه/ ۱۳۰؛ اسراء/ ۴۴).

حمد در قرآن کریم، معنایی دارد که می‌توان از آن به «شوق»، «علاقه و اشتیاق» یا «عشق» تعبیر کرد (نیل‌ساز و دهقان، «ریشه‌شناسی واژه قرآنی «حمد»...»، ۱۹۰-۱۹۱). بنابراین، تسبیح به حمد، با توجه به معنای لغوی حمد (شوق و علاقه)، به معنای تسبیح کردن با شوق دل است. این نوع از تسبیح آنگاه محقق می‌شود که انسان قلب خویش را متوجه پروردگار کرده و به سوی او میل یابد. این سنخ از تسبیح، از جنس میل و گرایش انسانی است و عواطف و احساسات انسان را در جهت ستایش خداوند قرار می‌دهد. در واقع، تسبیح به حمد به معنای ستایش و بزرگداشت خداوند، نه از طریق انجام یک عمل آیینی یا گفتن ذکر سبحان‌الله، بلکه به وسیله توجه به او، مشتاق شدن به او و خواستن قلبی اوست. تحقق این مفهوم نیازمند برقراری یک ارتباط قلبی است؛ ارتباطی که حاصل آن توجه و حضور قلب نسبت به پروردگار عالم باشد و منجر به ایجاد شور و شوق شدید در انسان شده و ذهن و دل را به سمت پروردگار عالم سوق دهد (برای بحثی تفصیلی در باب معنای تسبیح به حمد، بنگرید به: غروی، نیل‌ساز و اخوان طبسی، «تحلیلی بر گزاره قرآنی «سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ...»، ۱۹۶-۱۹۷).

بر طبق آیه ۴۴ سوره اسراء، تمام موجودات عالم نسبت به پروردگار خویش تسبیح به حمد دارند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء/ ۴۴). کاربرد مفهوم تسبیح به حمد برای موجودات نشان می‌دهد همه موجودات دارای گرایش و علاقه هستند و گرایش ایشان نیز به سمت خدای متعال است.

۳-۳) تسبیح قولی

در آیاتی از قرآن کریم از «قول سبحان‌الله» سخن گفته شده است. منظور از این تعبیر، گفتن ذکر «سبحان‌الله» با زبان است. در این موارد، عبارت «سبحان‌الله» با فعل «قال» و مشتقات آن هم‌نشین شده است. در برخی آیات دستور به گفتن سبحان‌الله، خطاب به پیامبر

اکرم (ص) صادر شده: «... قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا (اسراء/ ۹۳) و گاه نیز گفتن سبحان الله به دیگران نسبت داده شده است: «قَالُوا سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ» (قلم/ ۲۹).

نکته‌ای که به لحاظ معنایی دربارهٔ این تعبیر اهمیت دارد آن است که در قرآن کریم میان «تسبیح» و «قول به سبحان الله» تفاوت گذاشته شده است. در آیات قرآنی، گاه دستور به تسبیح داده شده: «سَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ» (آل عمران/ ۴۱) و گاه دستور به «گفتن سبحان الله» صادر شده است: «قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ» (اسراء/ ۹۳). این تفاوت‌گذاری حاکی از آن است که در قرآن مفهوم «تسبیح» به معنای گفتن سبحان الله نیست؛ بلکه به همان معنای عام «ستایش کردن، بزرگ داشتن و باشکوه دانستن خداوند» است که یک فعل جوانحی و قلبی است.

نکته حائز اهمیت دیگر دربارهٔ قول سبحان الله آن است که گفتن «سبحان الله» تنها کارکرد دینی ندارد و گفتن این ذکر تنها برای ستایش خداوند در مقام عبادت و دعا نیست؛ بلکه گفتن این عبارت گاه کارکرد «رد و انکار» یک امر را نیز دارد. برای نمونه می‌توان به آیه ۹۳ سوره اسراء اشاره کرد:

... وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُؤْيَاكَ حَتَّىٰ تُنزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا (اسراء/ ۹۳).

در این آیه، سخن از درخواست‌های غیر معقول و بهانه‌جویانهٔ مشرکان است. آنان از پیامبر اکرم (ص) می‌خواستند که بر ایشان، کتابی قابل قرائت نازل کند و صرفاً قرآن را شفاهی برای‌شان بیان نفرماید. خدای متعال به پیامبر خویش دستور می‌دهد که این خواستهٔ ایشان را رد کرده و آن را انکار کند. این رد و انکار با گفتن «سبحان الله» بیان شده است. بنابراین در این آیه، «قل سبحان ربی» کارکرد معنایی رد و انکار را دارد. هم‌چنین در داستان افک، خدای متعال از مؤمنین انتظار دارد هنگامی که آن افک و افتراء را شنیدند، آن را رد و انکار کنند و آن را بهتانی عظیم بدانند. این رد و انکار با گفتن عبارت «سبحانک» تجلی یافته است:

وَلَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ (نور/ ۱۶).

با توجه به آن‌چه گفته شد، حال می‌توان به این پرسش پاسخ داد که: قرآن کریم چه نوعی از

تسبیح را به موجودات نسبت داده است و آیا می‌توان تسبیح موجودات را به ذکر زبانی یا گفتن سبحان الله تفسیر نمود؟

نتیجه

تسبیح موجودات پدیده‌ای است که قرآن کریم به دفعات به آن اشاره کرده است. آیاتی از قرآن کریم که به تسبیح موجودات اشاره می‌کنند غالباً تسبیح را به صورت مطلق و بدون قید و توضیح به موجودات نسبت می‌دهند: «سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛ با این حال در دو آیه تسبیح موجودات به صورت تفصیلی مورد اشاره قرار گرفته و از اجمال در آمده است. در آیه ۴۱ سوره نور تسبیح علمی به موجودات نسبت داده شده است: «كُلُّ قَدِّ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ». همه موجودات عالم خدای متعال را به بزرگی و عظمت می‌شناسند و از این جهت، او را نیایش و ستایش می‌کنند. هم‌چنین در آیه ۴۴ سوره اسراء تسبیح شوقی به همه موجودات نسبت داده شده است: «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ». منظور از تسبیح شوقی استفاده از ابزار قلب، احساسات، عواطف و گرایش‌های انسانی برای این منظور است (تسبیح به حمد). آنگاه که انسان به پروردگار خویش توجه می‌کند و به سوی او میل می‌نماید و جذبه و کشش خدای متعال او را به سمت خود می‌کشاند، تسبیح به حمد رخ داده است. این گرایش و کشش به سمت پروردگار عالم در همه موجودات وجود دارد. بنا به تصریح قرآن همه عالم عاشق خداوند است (الحمد لله رب العالمین: حمد به معنای عشق) و با استفاده از همین عشق، او را تسبیح می‌کند (تسبیح به حمد).

همان‌طور که گفته آمد می‌توان سه‌نوع تسبیح را در قرآن کریم بازشناخت: تسبیح علمی، تسبیح حمدی و تسبیح قولی. منظور از تسبیح علمی دانستن شکوه و بزرگی پروردگار عالم و شناخت صفات اوست که از جنس علم و آگاهی است. منظور از تسبیح حمدی ستایش پروردگار با قلب و عواطف انسانی است. یعنی سوق دادن میل و گرایش خود به سمت پروردگار عالم و شوق یافتن به جانب او (حمد به معنای شوق). منظور از تسبیح قولی گفتن ذکر سبحان الله با زبان است. بنابراین موجودات عالم از یک سو دارای تسبیح علمی بوده و از سوی دیگر تسبیح حمدی (شوقی) دارند. ایشان هم به شکوه و جلال پروردگار علم دارند و هم عاشق و شیدای او هستند و او را می‌طلبند. پس ایشان از دو راه علم و عشق پروردگار خود را

تسبیح و ستایش می‌کنند.

هم‌چنین باید توجه داشت در قرآن کریم میان تسبیح و قول به سبحان الله تفاوت وجود دارد. این امر نشان می‌دهد تسبیح غیر از گفتن سبحان الله است. تسبیح همان ستایش کردن پروردگار است که یکی از اقسام آن گفتن ذکر سبحان الله یا تسبیح قولی است. تسبیح علمی و تسبیح حمدی نیز دو قسم دیگر هستند.

نکته حائز اهمیت دیگر درباره تسبیح موجودات آن است که در قرآن کریم در هیچ آیه‌ای به ایشان تسبیح قولی (قول سبحان‌الله) نسبت داده نشده است. تسبیح قولی تنها به انسان‌ها و ملائکه نسبت داده شده و به ایشان خطاب شده که تسبیح قولی کنند؛ مانند آن‌چه در آیه ۱۰۸ سوره اسراء، آیه ۳۶ سوره نور، آیه ۳۰ سوره بقره و موارد مشابه آن‌ها دیده می‌شود. تسبیحی که به موجودات نسبت داده شده تسبیح به حمد است. مانند تسبیح به حمد رعد که در آیه ۱۳ رعد و تسبیح به حمد هر چیز که در آیه ۴۴ سوره اسراء به آن اشاره شده است.

اما با آغاز دوره فرهنگ و تمدن اسلامی شاهد تقلیل تسبیح به گفتن ذکر سبحان الله هستیم. معنای غالب تسبیح در این دوره، گفتن سبحان الله است و به همین دلیل، آنگاه که عالمان مسلمان با آیات تسبیح موجودات مواجه شده‌اند معنایی که از تسبیح در ذهن داشته‌اند، همان معنای غالب دوره اسلامی، یعنی گفتن سبحان الله بوده است؛ لذا این مسئله نزد ایشان طرح شده که موجودات عالم چگونه می‌توانند تسبیح بگویند؛ یعنی قول به سبحان‌الله داشته باشند؛ حال آنکه ایشان ناطق نیستند و زبانی ندارند.

اما باید توجه داشت که تسبیح تنها قولی نیست، بلکه علمی و شوقی نیز هست. درست است که موجودات عالم زبان و نطق ندارند، اما از یک سو در حد خودشان دارای آگاهی و علم بوده و از سوی دیگر دارای میل و گرایش هستند؛ لهذا می‌توانند تسبیح علمی و تسبیح شوقی (حمدی) را نسبت به پروردگار خویش داشته باشند.

با این توضیح به نظر می‌رسد طرح مسئله کیفیت تسبیح موجودات ناشی از یک تغییر معنایی در مفهوم تسبیح بوده است؛ یعنی تسبیح از معنای ستایش کردن به معنای گفتن سبحان الله تغییر معنایی داده است. چه کسانی که قائل به تسبیح حالی موجودات شده و چه آنانی که به تسبیح قولی روی آورده‌اند، هر دو گمان می‌کرده‌اند تسبیح را بایستی به معنای گفتن سبحان

الله دانست و از این رو پرسش مذکور پدید آمده است. اما با توضیح مذکور مشخص می‌شود که تسبیح در قرآن کریم، معنای عام ستایش کردن را داشته و در کیفیت آن نیز قرآن کریم تصریح دارد که موجودات غیرذوی‌العقول دارای تسبیح علمی و تسبیح حمدی (شوقی) اند و از سوی دیگر دارای تسبیح قولی نیستند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار صادر.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- ۴- ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۸م.
- ۵- ابو عبید قاسم بن سلام، *الغریب المصنّف*، تونس، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقیق، ۱۹۹۰م.
- ۶- اخوان طبسی، محمد حسین، حسین زاده، امیرحسین و اوحدی، مرتضی، «تاریخ مفهوم حمد: بررسی تحولات معنایی از دوران پیشااسلامی تا قرآن کریم و فرهنگ اسلامی»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۷۵، تابستان ۱۴۰۲، ۱۴۰۲ش.
- ۷- اخوان طبسی، محمد حسین، نصرت نیل‌ساز و نهله غروی، «ریشه‌شناسی واژه قرآنی تفسیر و تبیین ارتباط آن با ماده سیح»، *کتاب قیم*، پذیرفته شده برای انتشار از اسفند ۱۴۰۲ش.
- ۸- خاتمی، احمد، *فرهنگ علم کلام*، تهران، انتشارات صبا، ۱۳۷۰ش.
- ۹- خمینی، روح‌الله، *شرح چهل حدیث*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰ش.
- ۱۰- خمینی، روح‌الله، *تفسیر سوره حمد*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۹۲ش.
- ۱۱- خواجه نصیر، نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۰۵ق.
- ۱۲- دهقان، علی و نصرت نیل‌ساز (۱۳۹۶ش)، «ریشه‌شناسی واژه قرآنی حمد با استفاده از منابع زبان‌های سامی»، *پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن*، فروردین ۱۳۹۶.
- ۱۳- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۱۴- سید حیدر آملی، *جامع الأسرار*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش.
- ۱۵- صادقی، حسن، «تفسیر در قرآن»، *بینات*، شماره ۳۱، صص ۲۲-۳۳، ۱۳۸۰ش.
- ۱۶- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.

- ۱۷- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۸- عبدالرزاق کاشانی، *التأویلات*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۱۹- غروی نائینی، نهله، نیل‌ساز، نصرت و اخوان طبسی، محمد حسین، «تحلیلی بر گزاره قرآنی سیح بحمد ربک با روش ریشه‌شناسی واژگان»، *پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۴۰۱ش.
- ۲۰- فارابی، محمد بن حسن، *فصوص الحکم*، قم، نشر بیدار، ۱۴۰۵ق.
- ۲۱- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۲۲- خلیل بن احمد، *العین*، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
- ۲۳- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
- ۲۴- قشیری، عبدالکریم، *لطائف الإشارات*، مصر، هیئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۱م.
- ۲۵- مشکور، محمد جواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ش.
- ۲۶- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار استاد مطهری*، تهران، انتشارات صدرا.
- ۲۷- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ش.
- ۲۸- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ش.
- ۲۹- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *شرح اصول کافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
- ۳۰- میبدی، احمد بن محمد، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
- ۳۱- میرداماد، محمد باقر بن محمد، *التعلیقة علی اصول الکافی*، قم، خیام، ۱۴۰۳ق.
- ۳۲- نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد، *غرائب القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.
- ۳۳- نیل‌ساز، نصرت و علی دهقان، «ریشه‌شناسی واژه قرآنی «حمد» با استفاده از منابع زبان‌های سامی»، *پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۱۷۹-۱۹۸.

- Harrassowitz Verla, 2000.
- 35_ Costaz, Louis, Dictionarie Syriacque-Francais/ Syriac-English Dictionary. Beirut. Dar El-Machreq, 2002.
 - 36_ Drower, E.S. & Macuch, R., *A Mandaic Dictionary*, London. Oxford University Press, 1963.
 - 37_ Gelb, Ignace J., *The Assyrian Dictionary*, The University of Chicago, 1964.
 - 38_ Gesenius, William, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, ed. F.A. Brown, London. Oxford, 1939.
 - 39_ Hoftijzer, J. and Jongeling, K., *Dictionary of the North-West Semitic inscriptions*, Leiden, Brill, 1995.
 - 40_ Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim* (2 Volume), London/ New York, 1903.
 - 41_ Leslau, Wolf, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden. Harrassowitz, 1987.
 - 42_ Payne Smith, R., *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford. Clarendon Press, 1957.
 - 43_ Schwally, Friedrich, *Idioticon des christlich-palestinischen Aramaisch*, Giese, 1893.
 - 44_ Sokoloff, Michael, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Bar Ilan University Press, 1992.

Bibliography

- 1_ Holy *Qur'an*.
- 2_ Ibn 'Arabī, Muḥammad b. 'Alī, *Al-Futūḥāt al-Makkīya*, Beirut, Dār al-Şāder, [Arabic].
- 3_ Ibn Maṇḍūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-'Arab*, Beirut, Dār al-Şāder, 1414 AH [Arabic].
- 4_ Ibn Duraid, Muḥammad b. Ḥasan, *Jumburat al-Lughba*, Beirut, Dār Al-'Ilm lil Mallāyīn, 1988 [Arabic].
- 5_ Abū 'Ubayd, Qāsim b. Sallām, *Al-Gharīb al-Muṣannaf*, Tunisia, National Foundation for Translation and Research, 1990 [Arabic].
- 6_ Akhavān Ṭ abasī, Moḥammad Ḥosein, AmīrḤosein Ḥoseinzāde and Morteḏā Oḥadi, "The History of the Concept "Ḥamd"; Investigating Semantic Changes from the Pre-Islamic Period to the Holy Qur'an and Islamic Culture", *the Journal of Historical Approaches to Qur'an and Hadith Studies*, vol.92, issue75, 1402 SAH [Persian]. Doi. 20.1001.1.17358701.1402.29.75.2.5
- 7_ Akhavān Ṭ abasī, Moḥammad Ḥosein, Noşrat Nīlsāz and Nehle Gharavī, "Etymology of the Quranic Word "tasbiḥ" and Explaining the Relation of it to the Root Sabbaha", *Ketab-e Qayyem*, Accepted Manuscript Available Online from 02 March 2024 [Persian]. Doi. 10.30512/KQ.2022.18899.3495
- 8_ Khātāmī, Aḥmad, Farhang-e '*Elm-e Kalām*, Tehran, Saba Publication, 1370 SAH [Persian].
- 9_ Khomeini, Ruhollā, *Sharb-e Chebel Ḥadith*, Qom, icpikw, 1380 SAH [Persian].
- 10_ Khomeini, Ruhollā, *Interpretation of Sura Ḥamd*, Qom, icpikw, 1380 SAH [Persian].
- 11_ Ṭ ūsī, Naşīr al-Dīn, *Talkbiş al-Muḥaşşil al-Ma'rūf binaqd al-Muḥaşşil*, Beirut, Dār al-Aḏva', 1405 AH [Arabic].
- 12_ Dehqān, 'Alī and Noşrat Nīlsāz, "Etymology of the Quranic word "Ḥamd" (praise) in the Semitic Languages", *Journal of Quranic*

- Interpretation and Language*, vol. 5, issue 2, 1396 SAH [Persian]¹.
- 13- Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *Al-Kasbshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghavāmiḍ al-Tanzīl*, Beirut, Dār al-Kītab al-‘Arabī, 1420 AH [Arabic]
 - 14- Sayyed Ḥeidar Āmolī, *Jāmi‘ al-Asrār va Manba‘ al-Anvār*, Tehran, ‘Elmī Farhangī, 1368 SAH [Arabic].
 - 15- Şādeqī, Ḥasan, “Tasbīḥ dar *Qur’ān*”, *Bayyenanāt*, vol.31, pages 22-33, 1380 SAH [Persian].
 - 16- Ṭabāṭabāyī, Moḥammad Ḥoseyn, *Al-Mizan fī Tafṣīr al-Qur’ān*, Qom, Jamā‘a al-Mudarrisīn, 1417 AH [Arabic].
 - 17- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tebyān fī Tafṣīr al-Qur’ān*, Beirut, Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, [Arabic].
 - 18- Kāshānī, ‘Abdul-Razzāq, *The Interpretation Attributed to Ibn Arabi (Ta’wilāt Abdul Razzaq)*, Beirut, Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, 1422 AH [Arabic].
 - 19- Gharavī Na’īnī, Nahle, Noşrat Nilsāz and Moḥammad Ḥoseyn Akhavān Ṭabasī, "An Analysis of the Quranic phrase "Sabbīḥ bi-hḤamdi Rabbik" by the Method of Etymology", *Journal of Quranic Interpretation and Language*, vol. 10, issue 2, 1401 SAH [Persian].
Doi. 10.30473/quran.2022.63533.3144
 - 20- Fārābī, Muḥammad b. Ḥasan, *Fuṣūş al-Ḥikam*, Qom, Bidar, 1405 AH [Arabic].
 - 21- Fakhr Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Beirut, Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, 1420 AH [Arabic].
 - 22- Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad, *Ketāb-e al-‘Ayn*, Qom, Hejrat, 1409 AH [Arabic].
 - 23- Fīrūz Ābādī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, 1415 AH [Arabic].
 - 24- Qushiyrī, ‘Abdulkarīm, *Laṭā’if al-Isbārāt*, Egypt, Egyptian General Book Organization, 1981 [Arabic].
 - 25- Mashkur, Moḥammad Jawād, *Comparative Dictionary of Arabic with Semitic and Iranian Languages*, Tehran, Iran Culture Foundation,

1. Doi. 10.30473/quran.2017.3848.

- 1357 SAH [Persian].
- 26- Moṭāḥharī, Mortedā, *Collection of works*, Tehran, Ṣadrā, [Persian].
- 27- Mollāṣadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm*, Qom, Bidar, 1366 SAH [Persian].
- 28- Mollāṣadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Al-Ḥikma al-Mutaʿaliya fi al-Asfār al-ʿAqliyya al-Arbaʿa*, Qom, Maktaba al-Muṣṭafawī, 1368 SAH [Arabic].
- 29- Mollḥṣadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Sharḥ-e Uṣūl Kāfi*, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research, 1383 SAH [Arabic].
- 30- Miybudī, Aḥmad b. Muḥammad, *Kashf al-Asrār va ʿUdda al-Abrār*, Tehrān, Amīrkabīr, 1371 SAH [Arabic].
- 31- Mīrdāmād, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad, *Al-Taʿliqa ʿalā Uṣūl al-Kāfi*, Qom, Khayyām, 1403 AH [Arabic].
- 32- Nīshābūrī, Ḥasan b. Muḥammad, *Tafsīr Gharāʾib al-Qurʾān va Ragbāʾib al-Furqān*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1416 AH [Arabic].



Personal Interpretation: The Perspectives of Ṭabāṭabā'i and Dhahabī

Abolfazl Sadeghi 

PhD student of Comparative Interpretation,
University of Sciences and Education of the Holy *Qur'an*, Qom, Iran
(Email: sadeghi9610@gmail.com).

Abstract

One of the issues that has always been a point of contention among interpreters and scholars of Quranic sciences is the concept of interpretation based on opinion. The considerable effort of interpreters from both factions to uncover the correct meaning of interpretation based on opinion is due to the fact that the collection of narrations presented in the narrative communities and interpretive texts of both factions on this topic have a threatening tone and have deemed the result of such interpretation, even if correct, as reprehensible and condemnable. Two contemporary prominent Quranic scholars who have presented specific views regarding the concept of interpretation based on opinion are Dhahabi in his book *al-Tafsīr wa al-Mufasssūrīn* and Ṭabāṭabai in *Tafsīr al-Mizan*. The approach of the present article, with a descriptive-analytical method, has examined their viewpoints. The result of this study indicates that Dhahabi has categorized interpretation based on opinion into two types: praiseworthy and blameworthy, considering only the interpretation with an Ash'ari tinge as praiseworthy and others, such as the Shia interpretation, with certain examples, as blameworthy. However, categorizing some interpretations as praiseworthy or blameworthy is far from a scientific judgment due to prejudgment and a lack of proper understanding of interpretive foundations, and essentially, praiseworthy interpretation should be specifically excluded from the subject of interpretation based on opinion. Ṭabāṭabai, after examining the totality of narrations on this topic, considers interpretation based on opinion to pertain to the method of interpretation and not the essence of interpretation itself. Referring to one of the cases of interpretation based on opinion, namely independence of opinion and not referring to other verses of the Quran, he believes that if interpretation is carried out with an erroneous method and approach, even if it leads to a correct result, it is still reprehensible and condemnable and lacks scientific value and credibility.

Keywords: Interpretation based on opinion, Ṭabāṭabā'i, Dhahabī, Analytical evaluation, Interpretative methods.

Promoting article


Received: 21/ 4/ 2024, accepted: 9/ 5/ 2024, and published: 9/ 5/ 2024, Pages: 171-196.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.195807

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



تفسیر به رأی از دیدگاه طباطبایی و ذهبی

ابوالفضل صادقی  ID

دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی،

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران

(ایمیل: sadeghi9610@gmail.com).

چکیده

یکی از مسائلی که در بحث روش‌های تفسیری، همواره محل نزاع مفسران و اندیشمندان علوم قرآنی بوده، مفهوم تفسیر به رأی است. اهتمام فراوان مفسران فریقین در کشف معنای صحیح تفسیر به رأی، بدان جهت است که مجموعه روایاتی که در جوامع روایی و متون تفسیری فریقین در این باب مطرح شده، لحن تهدید آمیزی داشته و نتیجه چنین تفسیری را ولو صحیح، نکوهیده و مذموم دانسته است. دو تن از شخصیت‌های برجسته قرآن پژوه معاصر که درباره مفهوم تفسیر به رأی، دیدگاه خاصی مطرح نموده اند، ذهبی در کتاب *التفسیر و المفسرون* و طباطبایی در *تفسیر المیزان* هستند. در این مطالعه با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی دیدگاه‌های آنان پرداخته شده است. بنا است از این دفاع کنیم که ذهبی، تفسیر به رأی را به دو نوع ممدوح و مذموم تقسیم بندی نموده و تنها تفسیر با صیغه اشعری را ممدوح و مابقی تفاسیر هم چون: تفسیر شیعه را با ذکر مصادیقی، مذموم دانسته است، در حالی که تلقی نمودن برخی از تفاسیر در حیطه ممدوح و مذموم، به دور از دآوری علمی و بدلیل پیش دآوری و عدم شناخت صحیح مبانی تفسیری است و اصولاً تفسیر ممدوح را باید تخصصاً از موضوع تفسیر به رأی، خارج دانست. طباطبایی نیز با بررسی مجموع روایات این باب، تفسیر به رأی را ناظر به روش تفسیری و نه اصل تفسیر دانسته و با اشاره به یکی از موارد تفسیر به رأی یعنی استقلال به رأی و عدم مراجعه به آیات دیگر قرآن، معتقد است که اگر تفسیر با روش و طریقه خطا انجام پذیرد، حتی اگر به نتیجه صحیح منتج گردد، باز نکوهیده و مذموم بوده و فاقد ارزش و اعتبار علمی است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر به رأی، محمدحسین طباطبایی، محمدحسین ذهبی، ارزیابی تحلیلی، روش‌های تفسیری.

مقاله ترویجی


دریافت: ۱۴۰۳/۲/۲۰ش، پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۲۰ش، نشر: ۱۴۰۳/۲/۲۰ش، صفحه ۱۷۱ تا ۱۹۶.

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-aara.quran.ac.ir>>

 doi: 10.22034/naghd-e-aara.2024.195807

درآمد

یکی از مسائلی که در مباحث علوم قرآن همواره محلّ بحث و مناقشات فراوانی بوده، مفهوم تفسیر به رأی است. تفسیر به رأی یکی از خطرناک‌ترین روش‌های برخورد با قرآن کریم است که سابقه آن را می‌توان از همان آغاز نزول وحی و دوران زندگانی پیامبر اکرم (ص) دانست؛ چراکه روایات نهی از تفسیر به رأی که در منابع روایی فریقین آمده‌اند، عمدتاً از زبان پیامبر (ص) نقل گردیده‌اند و این امر، به نوعی نشان دهنده نگرانی آن حضرت از ابتلای برخی به تفسیر به رأی بوده است.

برای نمونه، طبری روایتی از پیامبر (ص) در این باره نقل نموده است که بر پایه آن پیامبر (ص) فرمودند: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (طبری، جامع البیان، ۱/ ۲۷). در عصر نزول، با این‌که مدار تفسیر را احادیث پیامبر (ص) تشکیل می‌داد؛ اما روایات دروغین یا نادرست فراوانی به عنوان مصادیقی از تفسیر به رأی گسترش یافته بود؛ تاجایی که به فرموده امام علی (ع)، پیامبر (ص) در خطبه‌ای فرمودند: ای مردم! دروغ‌گویان در حدیث من فراوان شده‌اند، پس آن‌که عمداً بر من دروغ ببندد، جایگاهش را در آتش جهنّم، فراهم کند (بنگرید به: نهج البلاغه، خطبه ۲۱۰).

گفتنی است که این مسئله در دانش اصول فقه با بحث اجتهاد و مصادر فقهی و تشریحی مرتبط بوده و اصولیان به مناسبت بحث از میزان اعتبار اجتهاد، قیاس و مباحث مشابه آن در مسیر استنباط احکام شرعی، از موضوع تفسیر به رأی بحث می‌کنند. اصولیون اهل سنت نیز معمولاً در مقام بحث از مصادر خاص خود در استنباط احکام، سعی در توجیه ادله نهی از تفسیر به رأی داشته و اصولیان و دانشمندان شیعه از همین زاویه برآنان خرده گرفته‌اند (بنگرید به: عسکری، معالم المدرستین، ۱/ ۲۸۱).

مبحث اصولی حجّیت ظواهر قرآن کریم نیز با تفسیر به رأی مرتبط بوده و مستند اخباریان که مخالفان حجّیت ظواهر قرآن شمرده می‌شوند، نیز بعضاً همین روایات نهی از تفسیر به رأی بوده است (بنگرید به: خراسانی، کفایة الاصول، ص ۲۸۲) در مباحث جدید کلامی نیز آن‌جا که از نقش اساسی پیش فرض‌ها و انتظارات در فهم متن کتاب الهی و شناخت معارف دینی،

سخن به میان می‌آید، مسئله تفسیر به رأی و مذموم بودن آن اهمّیت می‌یابد.

شایان ذکر است که برخلاف آن‌چه از مفاد روایات اسلامی در این باب بدست می‌آید، در مصطلح بسیاری از عالمان اسلامی، این موضوع دچار تحلیل‌ها و تبیین‌هایی بیگانه از مفاد روایی آن شده است که تقسیم بندی تفسیر به رأی به دو قسم ممدوح و مذموم از این قبیل است. آن‌چه در این جستار بررسی خواهد شد، تبیین مفهوم تفسیر به رأی و ارزیابی تحلیلی آن، از دیدگاه دو تن از شخصیت‌های برجسته قرآن پژوه معاصر است که محمدحسین ذهبی در کتاب *التفسیر و المفسرون* و محمدحسین طباطبایی در تفسیر *المیزان* هستند.

درباره این موضوع مقالات مختلفی نوشته شده‌اند که هر یک به نوعی، به تبیین و تحلیل گوشه‌ای از نکات و مسائل مرتبط با مفهوم تفسیر به رأی پرداخته‌اند، از جمله می‌توان به مقاله «تفسیر به رأی از منظر روایات» از محمد اسعدی (*روش‌شناسی علوم انسانی*، شماره ۳۹، ۱۳۸۳ش) اشاره نمود که نویسنده در آن به تحلیل متون دینی مرتبط با مسئله تفسیر به رأی و نکوشش آن از منابع شیعه، اهل سنت و آیات قرآن اقدام نموده و به تبیین آرای علمای اسلامی در شرح این مفهوم و شناخت دقیق تفسیر به رأی با بهره‌گیری از مفاد روایات و قرائن لغوی و تاریخی پرداخته است.

مطالعه دیگر با عنوان «پژوهشی درباره احادیث نهی از تفسیر به رأی در نگاه فریقین» از جعفر گل محمدی است (*پژوهش‌های دینی*، شماره ۲، ۱۳۸۴ش) که مؤلف در آن، به تبیین مراد دقیق از تفسیر به رأی و فحوص از مفاد روایات فریقین در این باب پرداخته است. مطالعه دیگر، با عنوان «تفسیر به رأی، چیستی و چرایی» از عباس نقویان است (*مطالعات قرآن و حدیث*، شماره ۲، ۱۳۸۷ش). مؤلف در این مقاله به تبیین اعتبار روایات ناهی از تفسیر به رأی و حدود دلالت این روایات و وجه تمایز آن با مسئله تدبّر، پرداخته است.

مقاله دیگر با عنوان «تفسیر به رأی در اندیشه‌های تفسیری علامه طباطبایی با تأکید بر نقش روش» از معصومه شریفی و محسن رفیعی است (*معرفت*، شماره ۲۰۳، ۱۳۹۳ش) که نویسندگان در این مقاله، به تحلیل پنج دسته از روایات مربوط به تفسیر به رأی پرداخته و به تبیین اندیشه‌های طباطبایی با تأکید بر نقش روش در نهی این گونه روایات پرداخته‌اند.

مطالعه دیگر مقاله «تحلیلی انتقادی از دیدگاه ذهبی، پیرامون تفسیر به رأی» از کیوان

احسانی، اصغر طهماسبی و لیلا قنبری است (مطالعات قرآن وحدیث، شماره ۱۷، ۱۳۹۴ش). نویسندگان در این مطالعه، با رویکردی تحلیلی در سه محور: اصل تقسیم بندی، مصادیق تفسیر به رأی و نمودهای عینی از تفسیر به رأی مذموم، باور ذهبی را مورد نقد و بررسی قرار داده اند؛ اما این که در یک مطالعه مستقل بصورت جامع ومنسجم، به ارزیابی تحلیلی مفهوم تفسیر به رأی از دیدگاه طباطبایی و ذهبی، پرداخته شده باشد، تاکنون پژوهشی سامان نیافته و همین عامل، سبب بوجود آمدن شاکله این تحقیق گردیده است.

به نظر می رسد که انجام این مطالعه بتواند نقش مهمی در تبیین هرچه بهتر ابعاد مفهوم تفسیر به رأی ایفا نموده و با ارزیابی تحلیلی آراء ارزشمند این دو متفکر بزرگ معاصر، نکات سودمندی را بامحوریت مسئله تفسیر به رأی، در اختیار قرآن پژوهان محترم و علاقه مندان به حیطه مباحث علوم قرآنی بگذارد.

طرح مسئله

برای آن که بتوان به معنای درستی از مفهوم (تفسیر به رأی) دست یافت، در ابتدا بایستی، معانی لغوی و اصطلاحی واژگان (تفسیر) و (رأی) تبیین گردد و در ادامه، تعبیر دقیق معانی حرف باء در مفهوم تفسیر به رأی، مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

واژه «تفسیر»، مصدر باب تفعیل از ماده «ف س ر» است. ماده «فسر» هم در ثلاثی مزید وهم در ثلاثی مجرد به کار می رود و در هر دو، بصورت متعدی استعمال می شود. گفتنی است که لغت شناسان تعبیر گوناگونی در توضیح معنای ماده فسر به کار برده اند؛ از جمله: بیان (ابن فارس، مقایس اللغه، ۸۱۸؛ ابن منظور، لسان العرب، ۵ / ۵۵)، ابانه (زبیدی، تاج العروس، ۳ / ۴۷؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ۱۲ / ۱۱۰)، توضیح دادن چیزی (فیومی، المصباح المنیر، ۲۴۵)، پرده برداری و آشکار ساختن امر پوشیده (ابن منظور، لسان العرب، ۵ / ۵۵؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ۱۲ / ۲۱۰)، و کشف معنای معقول (زبیدی، تاج العروس، ۳ / ۴۷).

قابل ذکر است که تفاوت عبارات «فَسَّرْتُ الشَّيْءَ» و «فَسَّرْتُ الشَّيْءَ» در این است که در دوّمی، تأکید و مبالغه بیشتری وجود دارد (فیومی، المصباح المنیر، ۲۴۵؛ راغب اصفهانی،

مفردات، ۱۷۷). برخی معتقدند که تفسیر، مأخوذ از فسر بوده و فسر، مقلوب از سفر است و به معنای کشف و آشکار ساختن، آمده است (زرکشی، **البرهان**، ۱۴۷/۲؛ طریحی، **مجمع البحرین**، ۴۰۱/۳) و تفاوت میان سفر و فسر که با یکدیگر، قرابت معنایی در دلالت بر ظهور بعد از خفا و آشکار ساختن امری پنهان دارند، آن است که سفر برای ابراز اشیای خارجی و فسر برای اظهار معنای معقول، به کار می‌رود (راغب اصفهانی، **مفردات**، ۳۸۰). از مجموع آنچه بیان گردید، می‌توان نتیجه گرفت که تفسیر، به معنای آشکار ساختن، روشن کردن، تبیین نمودن و پرده برداری است.

گفتنی است که واژه «تفسیر» تنها یک بار در **قرآن کریم** به کار رفته است. آن‌جا که خدا می‌فرماید: «وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا»؛ یعنی برای تو مثلی نیاوردند، مگر آنکه [ما] حق را با نیکوترین بیان، برای تو آوردیم (فرقان/۳۳). در این آیه مفسران فریقین، تفسیر را به معنای «بیان و کشف» دانسته‌اند که صرفاً اشاره به همان معنای لغوی آن است (بنگرید به: فخررازی، **مفاتیح الغیب**، ۴۵۷/۲۴؛ طبری، **جامع البیان**، ۹/۱۹؛ طبرسی، **مجمع البیان**، ۲۶۶/۷).

در باره معنای اصطلاحی تفسیر، باید چنین گفت که این واژه از سوی مفسران و دانشمندان علوم **قرآنی**، به صورت‌های مختلفی، تعریف شده است. از جمله، قدماء گفته‌اند به معنای کشف مراد از لفظ مشکل است (طبرسی، **مجمع البیان**، ۱/۱۶)، یا مثلاً کشف معانی **قرآن** و بیان مراد از آن‌ها است (راغب اصفهانی، **مفردات**، ۳۸۰؛ سیوطی، **الاتقان**، ۵۵۰/۲؛ زرکشی، **البرهان**، ۱۴۹/۲). معاصران نیز مثلاً گفته‌اند به معنای آشکار ساختن مراد خدای متعال در کتاب او است (خویی، **البیان**، ۳۹۷). به همین ترتیب، گفته‌اند به معنای بیان معانی آیات **قرآن**، کشف مقاصد و مدالیل آن‌ها است (طباطبایی، **المیزان**، ۷/۱)، یا به معنای زدودن ابهام از لفظ مشکل و دشوار که در انتقال معنای مورد نظر، نارسا و دچار اشکال (معرفت، **تفسیر و مفسران**، ۱/۱۷)، یا به معنای کشف و پرده برداری از ابهام کلمات و جمله‌های **قرآن کریم** و توضیح مقاصد و اهداف آن‌ها (رضایی اصفهانی، **مبانی وقواعد تفسیر قرآن**، ۴۴۰).

گفتنی است هر چند نقدهایی به تعاریف فوق وارد است-که این جستار در صدد تبیین آنها نمی‌باشد- اما می‌توان مطالب فوق را در تعریف زیر خلاصه نمود: «تفسیر عبارت است از:

بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره. (بابایی و همکاران، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ۲۳). البته بدیهی است که برای کشف مراد، باید از ساز و کارهایی روش مند پیروی نمود تا بتوان از حاصل تفسیر، دفاع علمی نمود و با اطمینان ناشی از قطع یا ظن معتبر، آن را به گوینده کلام- خدای متعال- نسبت داد (نقویان، تفسیر به رأی، چیستی و چرایی، ۵۴).

اما واژه «رأی»، مفرد آراء بوده و در لغت، به معنای «مطلق اعتقاد، مطلق نظر یا اعتقاد قلبی» آمده و منظور از آن، دیدگاهی است که یک فرد، از راه تلاش فکری برای خود بر می‌گزیند، خواه برهان عقلی یا نقلی داشته باشد؛ خواه مطابق با واقع یا مخالف آن باشد؛ خواه قطعی یا در حدّ گمان و استحسان باشد (بنگرید به: فراهیدی، العین، ۳/ ۲۹۴؛ ابن‌منظور، لسان العرب، ۵/ ۸۴؛ فیروزآبادی، القاموس المحيط، ۴/ ۳۳۳؛ مصطفوی، التّحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ۱۴/ ۱۶).

این واژه در احادیث نهی از تفسیر به رأی، درک عقلانی نیست؛ بل که به معنای عقیده و سلیقه شخصی یا گمان و پنداری است که بر انسان غلبه پیدا کرده است (راغب اصفهانی، مفردات، ۲۰۹) بنابراین باید گفت که هرگاه انسان عقیده‌ای برای خود اخذ کرده و کوشش می‌کند تا شواهدی از قرآن کریم و احادیث پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) برای آن بتراشد؛ اما در میان آنها چیزی که صریحاً یا ظاهراً موافق عقیده او باشد نیابد، به ناچار برای رسیدن به مقصود خود، آیات و روایاتی را انتخاب کرده و بدون هیچ گونه قرینه‌ای برخلاف مفهوم ظاهر آن، تفسیر می‌کند، چنین کاری را تفسیر به رأی گویند (مکارم شیرازی، تفسیر به رأی و هرج و مرج ادبی، ۲۴).

البته اخذ معنای خلاف ظاهر، همیشه تفسیر به رأی نیست؛ بل که اگر قرینه روشنی از عقل یا نقل، برخلاف معنای ظاهر یا معنای حقیقی وجود داشته باشد، تمسک بدان، مانعی نخواهد داشت. شایان ذکر است که تفاوت میان تدبّر و تفسیر به رأی، آن است که در تفسیر به رأی، نظریه شخصی و پیش‌فرض‌های مفسّر محور است؛ اما در تدبّر، مفاد ذاتی آیات، موضوع و محور بحث بوده و فکر و اندیشه، تنها ابزار شناخت است و مانند آینه و به تعبیر صحیح‌تر، مانند چراغی عمل می‌کند که زوایای معانی کلام را می‌نمایاند (جمعی از نویسندگان،

دائرة المعارف قرآن کریم، ۸ / ۱۸۵).

۱. بسامد روایات تفسیر به رأی

در این بخش، به تحلیل و بررسی مختصر بسامد روایات تفسیر به رأی در برخی از مهم ترین منابع روایی و تفسیری فریقین و تبیین معنای آن از دیدگاه بسیاری از مفسران و قرآن پژوهان پرداخته خواهد شد.

۱-۱) روایات تفسیر به رأی در منابع فریقین

روایات نهی از تفسیر به رأی، در منابع روایی و تفسیری شیعه و اهل سنت هر دو به چشم می خورد. مجموع روایات این باب، از طریق عامه به پنج روایت می رسد که سه روایت به ابن عباس، یکی به جندب بن عبدالله و روایت دیگری هم به ابوهریره یا سعد ختم می شود که برخی در سند تعدادی از آنها مناقشه نموده اند (آلوسی، *روح المعانی*، ۳ / ۶)؛ اما شهرت روایی آنها و هم چنین روایات دیگری که مضمون این احادیث را تأیید می نمایند، ضعف احتمالی سند را جبران می کنند (طبری، *جامع البیان*، ۱ / ۲۷-۲۹؛ بغوی، *معالم التنزیل*، ۱ / ۶۶-۶۷).

هم چنین مجموع روایات این باب از طریق شیعه نیز به پانزده روایت می رسد که برخی از آنها، مرسل و ضعیف بوده و چه بسا بتوان ادعا نمود که بجز سخنان امام علی (ع) که در *نهج البلاغه* آمده و اعتبار و حجیت آنها از راههای گوناگون، از جمله اتقان و قوت مضمون، قرائن و شواهد تاریخی و نیز اعتماد به گردآورنده آن ثابت است، تنها روایت معتبر از نظر سندی، یک حدیثی قدسی است که صدوق (ره) به سند خویش از امام رضا (ع) نقل نموده و همگی راویان آن، توثیق شده اند:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ الرَّيَّانِ بْنِ الصَّلْتِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا (ع)، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ آبَائِهِ، عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع): قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ: مَا آمَنَ بِي مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ كَلَامِي وَمَا عَرَفَنِي مَنْ شَبَّهَنِي بِخَلْقِي وَمَا عَلَى دِينِي مَنِ اسْتَعْمَلَ الْقِيَاسَ فِي دِينِي (ابن بابویه، *عیون أخبار الرضا* (ع)، ۱ / ۱۱۶).

اما با این حال، برخی درباره روایات یاد شده، ادعای تواتر کرده اند (خویی، *البیان*، ۲۶۹)؛

اما ظاهراً این تواتر، مستندی نداشته و روایات، از حدّ استفاضه فراتر نمی روند، مگر این که به سبب یکنواختی مضمون آنها، ادّعی تواتر معنوی؛ بل که تواتر اجمالی شود (بنگرید به: *دائرةالمعارف قرآن کریم*، ۱۷۸/۸).

شایان ذکر است که این مطالعه، درصددِ تحلیل و بررسی سند و متن تمامی روایات این باب نبوده که هیچ کس از فریقین، این احادیث را بدلیل ضعف سند یا عدم اعتبار مصدر، نفی نکرده و با تلقی به قبول، درصددِ فهم درست دلالت آنها برآمده اند، برای درک و تحلیل بهتر آنها، خوانندگان محترم را به منابع تفصیلی دیگر، ارجاع میدهد (بنگرید به: بحرانی، *البرهان فی تفسیر القرآن*، ۱/ ۳۹-۴۳؛ عیاشی، *التفسیر*، ۱/ ۱۷؛ مجلسی، *بحارالانوار*، ۱۱۰/۸۹؛ معرفت، *تفسیر و مفسران*، ۶۳-۷۲).

(۲-۱) بررسی حرف باء در مفهوم تفسیر به رأی

گفتنی است که حرف باء در مفهوم تفسیر به رأی، در سه قسم دانسته شده است که با اختیار نمودن هر یک، معنای متفاوتی خواهیم داشت که شرح آنها عبارتند از اینکه: اگر حرف باء را در معنای سببیت بدانیم، مقصود چنین خواهد بود که مفسّر بخاطر رأی خاصی که انتخاب نموده، به تفسیر قرآن می پردازد و آیه را برطبق آن، معنا می کند. روشن است که چنین مفسّری درصددِ فهم و کشف مقصود خدا نیست؛ بل که در مقام تأیید دیدگاه خویش بوده و آیات قرآن را مستمسک خود قرار داده و سزاوار نکوهش است.

اگر حرف باء را در معنای استعانت بدانیم، مقصود چنین خواهد بود که مفسّر بجای تفسیر آیات، به کمک قواعد محاوره و ادبیات عرب و قرائن درونی و بیرونی، به کمک رأی خود، آیات را تفسیر می نماید. چنین مفسّری نیز درصددِ فهم مراد خدا نیست. اگر حرف باء را در معنای تعدیه به مفعول دوم بدانیم، مقصود چنین خواهد بود که مفسّر در تفسیر آیه، بجای آن که مفاد آیه را بیان کند، آرای خود را مطرح نموده و میان آیه شریفه و آرای خود، این همانی برقرار می سازد. در این صورت نیز وی بجای فهم متن، درصددِ تثبیت رأی خویش بوده و چنین تفسیری، مورد نکوهش است (بنگرید به: بابایی و همکاران، *روش شناسی تفسیر قرآن*، ۵۷-۵۸؛ نجارزادگان، *تفسیر تطبیقی*، ۴۹-۵۰).

بدیهی است که در هر سه حالت، بجای آن که قرآن کریم اصل و متبوع باشد، فرع و تابع

انگاشته شده و در واقع، مورد استفاده ابزاری قرار گرفته است، لذا این شیوه تفسیری در روایات مورد مذمت و نکوهش قرار گرفته است.

۳-۱) بررسی معنای تفسیر به رأی از دیدگاه مفسران و قرآن پژوهان

بسیاری از مفسران و قرآن پژوهان دونوع تلقی عمده از معنای تفسیر به رأی داشته‌اند. یک دسته تفسیر به رأی را در برابر تفسیر روایی دانسته، و بر پایه ظاهر احادیث تفسیر به رأی، هرگونه اجتهاد در فهم معانی قرآن را هر چند با شواهدی هم‌راه باشد و با نص صریحی معارض نباشد ممنوع شمرده‌اند (ماوردی، النکت و العیون، ۱/ ۳۴).

شیخ طوسی نیز هر چند خود، به تفسیر اجتهادی در صورت فقدان روایات، قائل است؛ اما ظاهر اولیه روایات مزبور را همان می‌داند که تفسیر قرآن کریم جز بر اساس نقل صحیحی از پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) روا نیست که بر اساس همین معنای ظاهری، گروهی از تابعان و فقیهان مدینه همانند سعید بن مسیب، عبید سلمانی، نافع، محمد بن قاسم و سالم بن عبدالله، از سخن گفتن درباره قرآن کریم بر اساس رأی و نظر خود، کراهت داشتند (شیخ طوسی، تبیان، ۴/ ۱).

گفتنی است که این دیدگاه، مورد توجه اخباریون شیعه قرار گرفت و بر اساس آن، استنباط احکام از ظواهر غیر صریح قرآنی را جز به مدد روایت روا ندانسته (استرآبادی، الفوائد المدنیة، ۱۰۴) یا اساساً تفسیر هر آیه‌ای را جز با روایت ممنوع شمرده‌اند (بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۱/ ۷). دسته دوم کسانی هستند که آراءشان به نوعی در نقد رأی نخست شکل گرفته و حاکی از تبیین‌هایی درباره معنای تفسیر به رأی است که می‌تواند اطلاق نکوهیدگی و حرمت تفسیر غیر روایی را به چالش بکشاند.

مثلاً ابن عطیه بر این باور است که کسی که بدون توجه به نظر دانشمندان و به‌کارگیری قواعد علمی هم‌چون نحو، لغت و اصول، قرآن را تفسیر کند آن را به رأی خویش تفسیر نموده است (ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۱/ ۴۱). شیخ مفید نیز تفسیر و تأویل کتاب الهی را بر اساس عقاید شخصی، هواهای نفسانی و تفسیر بدون علم، ناروا دانسته و دیگران را از پیامدهای آن بر حذر داشته است (مفید، تفسیر القرآن المجید، ۲۱).

قابل ذکر آن‌که در بررسی تطبیقی دیدگاه‌های فریقین درباره معنای روایات تفسیر به رأی، به

نقاط اشتراک فراوانی برمیخوریم که جملگی آنان به یک نقطه اصلی باز می‌گردد و آن عبارت است از: تفسیر قرآن بدون علم و یا تحمیل رأی بر قرآن و پیش فرض مفسر (گل محمدی، پژوهشی دربارهٔ احادیث نهی از تفسیر به رأی در نگاه فریقین، ۲۰۵).

۲. تبیین مفهوم تفسیر به رأی از دیدگاه ذهبی و نقد آن

در این بخش به تحلیل و بررسی مفهوم تفسیر به رأی از دیدگاه ذهبی و نقد آن، پرداخته خواهد شد.

۲-۱) دیدگاه ذهبی در مفهوم تفسیر به رأی

همان‌طور که پیش تر گفتیم، اکثر دانشمندان شیعه و اهل سنت بر این موضوع اتفاق دارند که روایات نهی از تفسیر به رأی، به معنای نفی مطلق تفسیر نیست و باید با تلاش و فحص لازم به معنای واقعی و صحیح این روایات پی برد. در این زمینه برخی از قرآن‌پژوهان اهل سنت هم چون شاطبی و ذهبی، چنین دیدگاهی مطرح نموده‌اند که باید تعبیر تفسیر به رأی را به دو گونه تقسیم بندی نمود: تفسیر به رأی پذیرفته نشده، مذموم و ناروا؛ و تفسیر به رأی پذیرفته شده، ممدوح و روا.

ضمناً آن‌چه مفسر با شرایط و لوازمش انجام می‌دهد از قسم دوم است (ذهبی، التفسیر و المفسرون، ۱/ ۲۶۶؛ قاسمی، المحاسن التأویل، ۲/ ۱۶۵). گفتنی است که ذهبی، اصلاً فصلی با عنوان تفسیر به رأی در کتاب خود گشوده و در آنجا، تفسیر به رأی را چنین تعریف نموده است: تفسیر به رأی عبارت است از: تفسیر قرآن با اجتهاد بعد از شناخت مفسر به کلام عرب و شناخت الفاظ عربی و وجوه دلالتی آن، استعانت از شعر جاهلی، وقوف به اسباب نزول و شناخت ناسخ و منسوخ و غیر آن و ادواتی که مفسر به آن نیاز دارد (ذهبی، التفسیر و المفسرون، ۱/ ۲۵۵).

وی در ادامه به بیان ادله موافقان و مخالفان این موضوع پرداخته و می‌نویسد: تفسیر به رأی، دو قسم است: تفسیری که موافق کلام عرب هم‌راه موافقت کتاب، سنت و رعایت سایر شروط تفسیر باشد که این قسم جایز است و هیچ شکی در آن نیست؛ اما قسم دوم که بر اساس قوانین عربی نباشد، موافق با ادله شرعیه نبوده و شرایط تفسیر را دارا نیست که این تفسیر، مذموم و

نکوهیده است (همان، ۱ / ۲۶۵) ظاهراً وی، احادیث منع از تفسیر به رأی را بر قسم مورد نکوهش حمل نموده و تفسیر به رأی ممدوح را همان روش تفسیر عقلی دانسته که در برابر تفسیر نقلی قرار دارد.

با تحقیق در سخنان ذهبی، به نظر می‌رسد که وی مقصود از رأی در مفهوم تفسیر به رأی را «اجتهاد» دانسته و تفسیر به رأی را به معنای تفسیر قرآن از راه اجتهاد تلقی نموده است؛ یعنی اگر مفسری بعد از آگاهی کامل از کلام عرب، شیوه‌های گفتار، اسباب نزول، ناسخ و منسوخ و موارد مشابه آن، به اجتهاد در تفسیر اقدام نماید، تفسیر به رأی نموده است. اما واقعیت آن است که تفسیر به رأی، غیر از تفسیر مبتنی بر تدبّر و اجتهاد صحیح است. مراد از تفسیر به رأی، چنان‌که گذشت، تحمیل نظر شخصی بر قرآن بر اساس ذوق و نظر شخصی است که امری ناپسند و نکوهیده است و مراد از تدبّر و اجتهاد صحیح، فحص و بحث کافی از ادله و شواهد فهم قرآن و تلاش برای استخراج مراد جدی آیه است که این کار، با رویکرد روایی و عقلی، صورت می‌پذیرد که امری پسندیده و صحیح است.

با فحص و بررسی، می‌توان دریافت که ذهبی، مفاهیم تفسیر به رأی، تفسیر عقلی و تفسیر اجتهادی را یکسان، تلقی نموده است، در حالی که هر یک از این روشها، مرزهای مشخصی دارد و یکی دانستن آنها، اشتباه بزرگی است که ذهبی و امثال وی، مرتکب آن شده‌اند. ذهبی بدون آن‌که به تبیین گونه‌های مختلف تفسیر کلامی پردازد و بین آنان، تفکیک قائل شود، معتقد است که شیعیان، آراء و افکار خود را بر قرآن تحمیل نموده و برای تأیید مذهب خود و ردّ مذاهب دیگر دستاویز قرار می‌دهند، لذا همه تفاسیر شیعه را تفسیر به رأی مذموم و ناروا دانسته (ذهبی، التفسیر و المفسرون، ۲ / ۴) و تنها تفاسیری از اهل سنت هم چون *مفاتیح الغیب* فخر رازی و *انوار التنزیل* بیضاوی را که متأثر از مکتب اشعری هستند، جایز و ممدوح می‌شمرد (ذهبی، التفسیر و المفسرون، ۱ / ۲۸۸).

محمد هادی معرفت در تبیین و نقد سخن ذهبی، می‌نویسد:

سرباز زدن برخی از پیشینیان از تفسیر قرآن، بدلیل اعتماد نداشتن به خود و کمی بضاعت علمی آنان، درباره مفاهیم کلام الهی بوده است، ولی دانشمندان آگاه به مقاصد شریعت، با جرأت علمی تمام و احاطه کامل و همه جانبه بر مفاهیم قرآن،

به وادی تفسیر گام نهاده‌اند و تفسیر به رأی هم بطور مطلق، مورد نهی قرار گرفته است، نه - چنان‌که ذهبی پنداشته - یک قسم از آن؛ اما آن‌چه او را دچار این توهم نموده، این است که وی، تفسیر به رأی را به معنای اجتهاد دانسته و آن را در مقابل تفسیر مأثور قرار داده است، وگرنه شکی نیست که به‌کار بستن اجتهاد برای استنباط مفاهیم آیات قرآن کریم چنان‌چه با شیوه متعارف صورت پذیرد، درست و جایز است؛ لذا تفسیر به رأی - که بطور مطلق، مورد منع قرار گرفته - همان تکروی در تفسیر یا تحمیل رأی بر قرآن کریم است که امری مذموم است (بنگرید به: معرفت، تفسیر و مفسران، ۱/ ۸۴).

۲-۲) نقدی پیرامون تقسیم بندی ذهبی

گفتنی است که تقسیم بندی ذهبی، مخالف صریح برخی آیات، روایات و دیدگاه بسیاری از مفسران و اندیشمندان اسلامی است که در ادامه به تبیین آنها پرداخته خواهد شد. دیدگاه ذهبی، مخالف چندین آیه از قرآن کریم است که جهت اختصار مطلب، تنها به ذکر سه مورد، اکتفا می‌گردد. قرآن می‌گوید:

إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوْءِ وَ الْفَحْشَاءِ وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ.

ترجمه: [او] شما را فقط به بدی و زشتی فرمان می‌دهد و [وامی‌دارد] تا بر خدا، چیزی را که نمی‌دانید، برنیدید (بقره/ ۱۶۹).

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْيَ بغيرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ.

ترجمه: بگو: پروردگار من فقط زشتکاریها را - چه آشکارش [باشد] و چه پنهان - و گناه و ستم ناحق را حرام گردانیده است و [نیز] این‌که چیزی را شریک خدا سازید که دلیلی بر [حقانیت] آن نازل نکرده و اینکه چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت دهید (اعراف / ۳۳).

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ.

ترجمه: کیست ستمکارتر از آن کس که بر خدا دروغ ببندد یا چون حق بسوی او آید، آن را تکذیب کند؟ آیا جای کافران، جهنم نیست (عنکبوت/ ۶۸).

دقت در مضامین آیات فوق، روشن می‌سازد که این آیات، دارای مفهوم عامی بوده و بر هرگونه تفسیر انحرافی و تفسیر به رأی قابل تطبیق بوده و مطلق تفسیر به رأی را مذموم دانسته و

جایگاه کسی که چنین کند، آتش جهنم، دانسته است.

افزون بر این، دیدگاه ذهبی، مخالف چندین روایت از پیامبر اکرم (ص) است که در منابع فریقین نقل گردیده و در آنها، مطلق تفسیر به رأی، مورد مذمت قرار گرفته است که جهت اختصار مطلب، تنها به ذکر سه مورد، اکتفا می‌گردد. نقل است که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»؛ یعنی کسی که در قرآن به غیر علم سخن بگوید، پس جایگاهی از آتش، برای خود اخذ کرده است (ترمذی، الجامع الصحیح، ۵/۱۹۹).

بر پایه نقلی دیگر، پیامبر اکرم (ص) فرمود: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَاصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ»؛ یعنی کسی که قرآن را با رأی خویش، تفسیر نماید، حتی اگر درست هم باشد، باز خطا کرده است (طبری، جامع البیان، ۲۷/۱). نیز، نقل است که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «أَكْثَرُ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي رَجُلٌ يَنَاقِلُ الْقُرْآنَ يَضَعُهُ عَلَى غَيْرِ مَوَاضِعِهِ»؛ یعنی بیش‌ترین چیزی که بر اتمم پس از خودم می‌ترسم این است که کسی قرآن را نادرست تفسیر نماید (مجلسی، بحار الانوار، ۱۱۱/۸۹).

قابل ذکر است که بررسی تک تک این روایات از جهت سند و متن، در اهداف این مطالعه نیست؛ اما دقت در مضامین روایات فوق، به اختصار روشن می‌سازد که این روایات، مطلق تفسیر به رأی را مذموم دانسته و هیچ صحبتی از تفسیر به رأی جایز و غیر جایز به میان نیاورده اند. در این روایات، جایگاه کسی که تفسیر به رأی نماید، آتش جهنم بیان شده و کار وی، فاقد ارزش و اعتبار علمی دانسته شده است. البته روایات فراوانی نیز از معصومین (ع) در این باب، وارد گردیده که بدلیل آن‌که برای اهل سنت و جناب ذهبی، حجّت محسوب نمیشده، از ذکر و استدلال به مضامین آنها خودداری گردیده است؛ اما به جهت کسب اطلاعات تکمیلی در این خصوص، می‌توان به منابع زیر مراجعه نمود (بنگرید به: عیاشی، التفسیر، ۱/ ۱۷؛ بحرانی، البرهان، ۴۰/۱).

افزون بر این‌ها همه، دیدگاه ذهبی مخالف با دیدگاه بسیاری از مفسران و اندیشمندان شیعه و اهل سنت است که مطلق تفسیر به رأی را نکوهش کرده‌اند و هیچ یک، از تفسیر به رأی ممدوح و مذموم، سخن به میان نیاورده‌اند. برخی از ایشان گفته‌اند تفسیر به رأی، همان تفسیر به

استحسان و هوای نفس است، تفسیر قرآن بدون علومی که همراه با آنها تفسیر جایز است، تفسیر آیات متشابه که غیر خدا کسی تأویل آنها را نمی‌داند، اظهار نظر قطعی دربارهٔ مراد خدا و تفسیر بر اساس مذهب فاسد (سیوطی، الاتقان، ۱۹۱/۴).

برخی دیگر گفته‌اند که تفسیر به رأی یعنی این که کسی بدون توجه به نظر دانشمندان و به کارگیری قواعد علمی هم چون نحو، لغت و اصول، قرآن را تفسیر کند (ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۴۱/۱). نظر سوم هم این است که تفسیر به رأی این است که شخص، قرآن را بر طبق میل و عقیده خویش تفسیر کند یا این که مفسر بدون آگاهی از احادیث مربوط به غرائب و دیگر دانش‌های مورد نیاز، به تفسیر قرآن پردازد (قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۱/۳۳).

شایان ذکر است که بسیاری از قرآن پژوهان شیعی نیز به تبیین دقیق مفهوم تفسیر به رأی پرداخته و به مذمت آن، تصریح نموده‌اند؛ اما هیچ یک در تعریف آن، از تفسیر به رأی ممدوح و مذموم، سخنی به میان نیاورده‌اند. برای نمونه: آقای خویی در این خصوص می‌نویسد: حمل لفظ بر ظاهرش پس از جستجوی قرائن متصل یا منفصل موجود در کتاب یا سنت و دلیل عقلی، تفسیر به رأی به شمار نمی‌آید؛ بل که اساساً تفسیر نیست (بنگرید به: خویی، البیان، ۲۶۹). محمدهادی معرفت نیز در این باره می‌نویسد: تفسیر به رأی یعنی این که گروهی، آیه ای از قرآن را انتخاب نمایند و سپس تلاش کنند تا آیه را بر دیدگاه یا عقیده یا مرام و مسلک ویژه خود تطبیق دهند یا این که شخصی بدون توجه به شیوه اهل فن، در فهم معانی کلام و مخصوصاً کلام خدا سخن بگوید (بنگرید به: معرفت، تفسیر و مفسران، ۱/۷۲).

۳-۲) دلایلی دیگر در نقد سخنان ذهبی

در جمع بندی مطالب مطرح شده، باید گفت که تقسیم بندی ذهبی، از اتقان و استحکام لازم برخوردار نیست و نمی‌توان آن را صحیح دانست. علاوه بر موارد یادشده باید توجه داشت که تفسیر ممدوح را باید تخصصاً از موضوع تفسیر به رأی خارج دانست. نکتهٔ شایان توجه دیگر این است که ذهبی اشعری مسلک است و مبانی تفسیری وی وابسته به مسلک اشعری است. او تمامی تفاسیر موجود به غیر از تفاسیر نگارش یافته با پایبندی به مبانی اشعری، هم چون تفاسیر شیعه، معتزله و زیدیه را با ذکر مصادیقی، مصداق تفسیر به رأی مذموم می‌داند. چنین سخنی به دور از قواعد و ضوابط علمی، و ناشی از پیش داوری و اطلاع ناکافی وی نسبت به مبانی

تفسیری است (بنگرید به: ذهبی، *التفسیر و المفسرون*، ۱/ ۳۶۵، ۲/ ۲۸۴).

نکته سومی که باید به آن توجه داشت این است که تقسیم تفسیر به رأی به دو قسم ممدوح و مذموم بر پایه دلیل معتبری، استوار نیست، چراکه به گفته محمد زغلول، این تقسیم را نخستین بار، راغب اصفهانی در کتاب *تفسیر معانی القرآن*، بیان نموده و سپس قرطبی، بصورت مجمل و ابن جوزی، بصورت مفصل، آن را مطرح نموده‌اند و مفسران و دانشمندان علوم قرآنی نسل‌های بعدی اهل سنت، آن را دنبال نموده و این تقسیم بندی را پذیرفته‌اند و تفسیر به رأی ممدوح را جایز دانسته و حتی کتابها و مقالات مستقلی نیز در این باره نوشته‌اند (زغلول، *التفسیر بالرأی*، ۱۱۴).

قبل از سده پنجم، هیچ یک از مفسران اهل سنت، تفسیر به رأی را به دو قسم ممدوح و مذموم تقسیم نکرده‌اند و احادیث پیامبر (ص) در این باره را بطور مطلق و بدون تقسیم رأی به ممدوح و مذموم، معنا نموده‌اند و تفسیر به رأی را هم چون تفسیر طبری، صحیح و جایز ندانسته‌اند؛ (بنگرید به: طبری، *جامع البیان*، ۱/ ۲۷) بنابراین تقسیم مذکور، اصطلاحی است که از سده پنجم به بعد در بین مفسران اهل سنت رایج گردیده و هیچ دلیل و مدرک معتبری در تأیید و درستی آن وجود ندارد و نیز مخالف اطلاق روایات حرمت تفسیر به رأی است؛ لذا می‌توان گفت که تقسیم نمودن رأی به مذموم و ممدوح، درست نبوده و تفسیر عقلی را در معنای تفسیر به رأی ممدوح تلقی نمودن صحیح نخواهد بود.

۳. تبیین مفهوم تفسیر به رأی از دیدگاه طباطبایی و تحلیل آن

در این بخش، به تحلیل و بررسی مفهوم تفسیر به رأی و روش صحیح تفسیر قرآن از دیدگاه طباطبایی، پرداخته خواهد شد.

۳-۱) دیدگاه طباطبایی در مفهوم تفسیر به رأی با تأکید بر نقش روش

طباطبایی استفاده از هر روشی در تفسیر قرآن بدون استفاده از خود قرآن را تفسیر به رأی دانسته و درباره تبیین دقیق معنای تفسیر به رأی، پس از ذکر روایت پیامبر (ص) — که هر کس قرآن را با رأی خویش تفسیر کند خدا جایگاهی از آتش جهنم برایش فراهم کند — درباره نهی از تفسیر به رأی می‌گوید:

منظور از رأی، اعتقادی است که در اثر اجتهاد بدست می آید، گاهی هم بر سخنی اطلاق می‌گردد که ناشی از هوای نفس و استحسان باشد. ضمناً از آن‌جا که کلمه «رأی» در حدیث، بر ضمیر «ها» اضافه شده، اختصاص، انفراد و استقلال طلبی را می‌رساند و از آن، فهمیده می‌شود که رسول خدا (ص) نخواستہ است که مسلمانان را در تفسیر قرآن از مطلق اجتهاد نهی کند، تا لازمه اش این باشد که مردم را در تفسیر قرآن، مأمور به پیروی روایات وارده از خود و از اهل بیتش کرده باشد، آنطور که اهل حدیث خیال کرده اند. اگر منظور پیامبر (ص) چنین چیزی بوده باشد، روایت یادشده با آیات بسیاری که قرآن را عربی مبین می‌خواند یا به تدبّر در آن امر می‌کند و هم چنین با روایات بسیاری که دستور می‌دهد که هر روایتی باید عرضه به قرآن شود منافات خواهد داشت؛ بل که خواسته است از خودسری در تفسیر نهی کند و بفرماید که مفسّر نباید در تفسیر آیات قرآن به اسبابی که برای فهم کلام عربی در دست دارد اکتفاء کند و کلام خدا را با کلام بشر مقایسه کند؛ چرا که کلام خدا با کلام بشر، تفاوت دارد (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۳/ ۷۶).

طباطبایی در ادامه می‌افزاید:

تفسیر به رأی که رسول خدا (ص) از آن نهی فرموده، عبارت است از طریقه ای که بخواهند با آن طریقه، رموز قرآن را کشف کنند و خلاصه، نهی از طریقه کشف است، نه از مکشوف و به عبارت دیگر، از این نهی فرموده است که بخواهند کلام او را همانند کلام غیر او بفهمند، هرچند که این قسم فهمیدن، گاهی هم درست از آب درآید. شاهد درستی این مطلب، روایت دیگری از آن حضرت است که فرمود: کسی که در قرآن به رأی خود سخن گوید و درست هم بگوید، باز خطا کرده است، لذا معلوم است که حکم به خطا کردن حتی در مورد صحیح بودن رأی، جز بدین جهت نیست که طریقه، طریقه درستی نیست و منظور از خطا کردن، خطای در طریقه است، نه در خود آن مطلب (بنگرید به: همان، ۳/ ۷۷).

بنابراین اگر مفسّر هنگام تفسیر قرآن، تنها به ابزاری که برای فهم کلام عرب در اختیار دارد، بسنده کند و آنگاه با مقایسه کلام خدا با کلام بشر، به تفسیر مبادرت ورزد، دچار تفسیر به رأی شده و این موضوع به شیوه تفسیر و فهم از قرآن مربوط است، نه خود فهم قرآن؛ چراکه یک شیوه اشتباه و خطا، برای نیل به مقصود الهی برگزیده است. البته لازم به ذکر است که ایشان، تنها به یکی از موارد تفسیر به رأی، اشاره نموده اند، در حالی که تفسیر به رأی را نمی‌توان منحصر

در این معنا دانست، چنان‌که اگر کسی بدون علم و تحقیق کافی و مراجعه به قرائن قطعی سنت، به تفسیر آیه ای از قرآن کریم بپردازد، مصداق تفسیر به رأی خواهد بود.

طباطبایی در ادامه سخنان خود در تبیین مفهوم تفسیر به رأی، به بیان ده قول، درباره مراد تفسیر به رأی از سیوطی، ابن الانباری و ابن النقیب، پرداخته و می‌فرماید: چه بسا بتوان بعضی از آنها را به بعضی دیگر ارجاع داد و هیچ یک از این وجوه، دلیلی به هم‌راه ندارند. بدیهی است که بطلان بعضی از آنها خود به خود روشن است و بطلان بعضی دیگر نیز با در نظر گرفتن مباحث قبلی، روشن می‌گردد و در ادامه بحث، در جمع بندی سخنان خود با اشاراتی به برخی از آیات قرآن کریم، نتیجه می‌گیرد که نهی در روایات، مربوط به طریقه تفسیر است و نه اصل تفسیر؛ یعنی کلام خدا را به طریقی که کلام خلق تفسیر می‌گردد، نباید تفسیر نمود (بنگرید به: همان، ۷۷-۷۸/۳).

وی در تبیین تبعات تفسیر به رأی می‌فرماید: تفسیر به رأی باعث ظهور تنافی در بین آیات قرآن می‌شود، چون ترتیب معنوی که بین مفاهیم و معانی آنها موجود است، به هم می‌خورد و در نتیجه، یک آیه قرآن، در جایی غیر از آن‌جا که دارد، واقع می‌شود و نیز یک کلمه آن، در غیر آن جایی که دارد، قرار می‌گیرد و لازمه آن این است که بعضی از آیات قرآن کریم یا بیشتر آن، به معنای خلاف ظاهرش تأویل گردد (بنگرید به: همان، ۸۱/۳). به نظر می‌رسد که دیدگاه ایشان درباره مقوله رأی تفسیری، بیشتر از اندیشه محوری ایشان درباره تفسیر قرآن با قرآن متأثر بوده است.

۲-۳) روش صحیح تفسیر قرآن از دیدگاه طباطبایی

طباطبایی درباره روش صحیح تفسیر قرآن می‌نویسد: آنچه از آن نهی شده، این است که کسی، خود را در تفسیر قرآن مستقل بداند و به فهم خود اعتماد نموده و به غیر خود مراجعه نکند و لازمه این روایات، این است که مفسر همواره از غیر خودش استمداد جُسته و به دیگران نیز مراجعه کند و آن دیگران، عبارت است از سایر آیات قرآن یا احادیث وارده در سنت که شقّ دوّم نمی‌تواند صحیح باشد، چراکه مفسر اگر بنا داشته باشد به سنت مراجعه کند، چون قرآن کریم، به صفتِ خاصّ «تَبَيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل / ۸۹) متّصف است، این موضوع با نصّ خود قرآن سازگار نیست.

هم‌چنین با دستور خود سنت هم که فرموده، همواره به کتاب خدا رجوع کرده و اخبار را بر آن عرضه کنید، منافات دارد؛ لذا برای تفسیر قرآن، بجز خود قرآن، هیچ منبع دیگری برای مراجعه باقی نمی‌ماند، چون آیات قرآن کریم، به تنهایی مفسر یکدیگر بوده و هریک، گواه صدق دیگری است (طباطبایی، *المیزان*، ۳/ ۷۶). مشابه این مطلب، توسط محمدهادی معرفت نیز بیان گردیده است (بنگرید به: معرفت، *تفسیر و مفسران*، ۱/ ۷۷).

طباطبایی در ادامه می‌نویسد:

هدایت‌گری قرآن در راستای رسیدن به عمق معانی آن، از هر وسیله دیگر، برتر است؛ بل که هیچ چیز در این زمینه از آن سزاوارتر نیست. بر اساس روایات رسیده در باب تفسیر، شیوه پیامبر اکرم (ص) و معصومین (ع) نیز در تفسیر قرآن کریم همین گونه بوده و حتی یک مورد هم وجود ندارد که آنان، برای فهم آیه‌ای از قرآن، به یک دلیل عقلی نظری یا فرضیه علمی و امثال آن، تمسک جسته باشند (طباطبایی، *المیزان*، ۱/ ۱۲).

درواقع، بیان طباطبایی درباره معنای تفسیر به رأی، بر مبنای تفسیری ایشان متکی است که در جای خود، آن را تبیین نموده است. ایشان بجز مواردی هم‌چون احکام، قصص و معاد که شناخت آن، جز از طریق رجوع به بیان نبوی ممکن نیست، اعتقاد دارند که فهم درست مفاد کلام الهی، تنها از رهگذر تدبّر در قرآن و شواهد موجود در آن و نیز ملاحظه شأن و مقام متکلم آن، میسر بوده و تکیه بر قواعد عرفی در فهم تعابیر و کلمات یا تکیه بر فرضیات علمی و فلسفی در فهم و تفسیر قرآن، صحیح نیست.

نتیجه

در بررسی تحلیلی دیدگاه‌های فریقین درباره معنای روایات تفسیر به رأی، به نقاط اشتراک فراوان برمیخوریم که جملگی آنان به یک نقطه اصلی باز می‌گردد و آن عبارت است از: تفسیر قرآن، بدون علم یا تحمیل رأی بر قرآن. از نظر جناب ذهبی، تفسیر به رأی به دو گونه قابل تقسیم است: تفسیر به رأی مذموم و ناروا و تفسیر به رأی ممدوح و روا.

تفسیری که موافق کلام عرب هم‌راه موافقت کتاب، سنت و رعایت سایر شروط تفسیر باشد که این قسم، ممدوح است؛ اما تفسیری که بر اساس قوانین عربی نبوده و موافق با ادله شرعیه

نباشد، شرایط تفسیر را دارا نبوده و تفسیری مذموم است؛ اما این تقسیم بندی، از استحکام لازم برخوردار نبوده و نمی‌توان آن را صحیح دانست؛ چراکه تقسیم بندی ایشان، از سده پنجم به بعد در بین مفسران اهل سنت رایج شده و هیچ دلیل و مدرک معتبری ندارد. ضمن این‌که تفسیر ممدوح را باید تخصصاً از موضوع تفسیر به رأی، خارج دانست.

هم‌چنین دیدگاه وی مخالف صریح آیات، روایات و دیدگاه بسیاری از مفسران و اندیشمندان اسلامی است. هم‌چنین این‌که ذهبی، اشعری مسلک بوده و مبانی تفسیری وی، وابسته به مسلک اشعری است و او، تمامی تفاسیر موجود به غیر از تفاسیر نگارش یافته با پایبندی به مبانی اشعری، هم‌چون تفاسیر شیعه، معتزله و زیدیه را مصداق تفسیر به رأی مذموم دانسته که به دور از قواعد و ضوابط علمی بوده و ناشی از پیش داوری و اطلاع ناکافی وی نسبت به مبانی تفسیری است.

طباطبایی نیز با بررسی مجموع روایات باب تفسیر به رأی، معتقد است که تفسیر به رأی، هرگونه تعصب بر آراء شخصی و بدون توجه به منابع معتبر است که منجر به تطبیق و تحمیل بر آیات قرآن می‌شود و اصولاً استفاده از هر روشی در تفسیر قرآن بدون استفاده از خود قرآن، تفسیر به رأی بوده و آن‌چه در روایات نهی از تفسیر به رأی، روی آن تأکید شده، مربوط به روش و شیوه تفسیر است و نه اصل تفسیر؛ یعنی اگر تفسیر با روش و طریقه خطا انجام پذیرد، حتی اگر به نتیجه صحیح منتج گردد، باز نکوهیده و مذموم بوده و فاقد ارزش و اعتبار علمی است.

به نظر می‌رسد که دیدگاه ایشان درباره مقوله تفسیر به رأی، بیشتر از اندیشه محوری ایشان درباره تفسیر قرآن با قرآن متأثر بوده است. ضمن آن‌که وی تنها به یکی از موارد تفسیر به رأی اشاره نموده است؛ در حالی‌که تفسیر به رأی را نمی‌توان منحصر در این معنا دانست؛ چنان‌که اگر کسی بدون علم و تحقیق کافی و مراجعه به قرائن قطعی سنت، به تفسیر آیه ای از قرآن کریم بپردازد، مصداق تفسیر به رأی خواهد بود.

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- ۲- ابن بابویه، محمد بن علی، *عیون اخبار الرضا (ع)*، به کوشش مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ ش.
- ۳- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز*، به کوشش عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
- ۴- ابن فارس، احمد بن زکریا، *مقاییس اللغه*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ ش.
- ۵- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
- ۶- استرآبادی، محمدامین، *الفوائد المدنیه*، به کوشش رحمتی، التشر الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
- ۷- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، به کوشش محمدحسین عرب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ ق.
- ۸- بابایی، علی اکبر و همکاران، *روش شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵ ش.
- ۹- بحرانی، هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۵ ق.
- ۱۰- بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۱۱- ترمذی، محمد بن عیسی، *الجامع الصحیح*، به کوشش احمدشاکر، بیروت، دارالعلم.
- ۱۲- خراسانی، محمدکاظم، *کفایه الاصول*، قم، آل البیت، ۱۴۰۹ ق.
- ۱۳- خلیل بن احمد، *العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، هجرت، ۱۳۸۵ ش.
- ۱۴- خویی، سیدابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم، نشر دارالکُتُبِ، ۱۴۱۸ ش.
- ۱۵- *دائرة المعارف قرآن کریم*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
- ۱۶- ذهبی، محمدحسین، *التفسیر و المفسرون*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۶۱ م.
- ۱۷- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت، دارالشامیه، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۸- رضایی اصفهانی، محمدعلی، *مبانی و قواعد تفسیر قرآن*، قم، جامعه المصطفی،

۱۳۸۷ش.

- ۱۹- زبیدی، محمّد مرتضی، *تاج العروس*، بیروت، مکتبه الحیات.
- ۲۰- زرکشی، بدرالدین، *البرهان فی علوم القرآن*، به کوشش محمّد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۶ش.
- ۲۱- زغلول، محمّد حمد، *التفسیر بالرأی*، دمشق، مکتبه الفارابی، ۱۴۲۰ق.
- ۲۲- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الاتقان*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۲۳- شیخ مفید، محمّد بن محمّد، *تفسیر القرآن المجید*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۴ق.
- ۲۴- طباطبایی، سید محمّد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۲۵- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۲۶- طبری، محمّد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۷- طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، به کوشش احمد حسینی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷ش.
- ۲۸- طوسی، محمّد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۲ق.
- ۲۹- عسکری، سید مرتضی، *معالم المدرستین*، تهران، مجمع علمی اسلامی، ۱۴۱۶ق.
- ۳۰- عیاشی، محمّد بن مسعود، *التفسیر*، تهران، اسلامی، ۱۳۸۰ق.
- ۳۱- فخر رازی، محمّد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۴۲۰ق.
- ۳۲- فیروزآبادی، محمّد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۴ق.
- ۳۳- فیومی، احمد بن محمّد، *المصباح المنیر*، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۲۰ق.
- ۳۴- قاسمی، محمّد جمال الدین، *محاسن التأویل*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۸ق.
- ۳۵- قرطبی، محمّد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
- ۳۶- گل محمّدی، جعفر، «پژوهشی درباره احادیث نهی از تفسیر به رأی درنگاه فریقین»، *پژوهش دینی*، سال اول، شماره دوم، تابستان و پاییز ۱۳۸۴ش.

- ۳۷- ماوردی، علی بن محمد، *النکت والعیون*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- ۳۸- مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- ۳۹- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ش.
- ۴۰- معرفت، محمدهادی، *تفسیر و مفسران*، قم، نشرالتمهید، ۱۳۷۹ش.
- ۴۱- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر به رأی و هرج و مرج ادبی*، قم، انتشارات مدرسه امیرالمؤمنین (ع).
- ۴۲- نجارزادگان، فتح الله، *تفسیر تطبیقی*، قم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳ش.
- ۴۳- نقویان، عباس، مقاله «تفسیر به رأی، چستی و چرایی»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال اول، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۸۷ش.
- ۴۴- *نهج البلاغه*، گردآوری شریف رضی، به کوشش محمد عبده، بازنشر قم، دار الذخائر، ۱۴۱۲ق/۱۳۷۰ش.


Bibliography

- 1_ Holy *Qur'an*.
- 2_ Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abdullā, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Beirut, Dār al-Fikr, 1417 AH [Arabic].
- 3_ 'Askarī, Sayyed Murtiḍā, *Ma'ālim al-Madrasatayn*, Tehran, al-Majma' al-'Ilmī al-Islāmī, 1416 AH [Arabic].
- 4_ Astarābādī, Muḥammad Amīn, *al-Fawā'id al-Madanīya*, al-Nashr al-Islāmī, 1424 AH [Arabic].
- 5_ 'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd, *Tafsīr al-'Ayyāshī*, Tehran, Islāmīyyah, 1380 AH [Arabic].
- 6_ Bābāyī, 'Alī Akbar and others, *Methodolgy of Quran Interpretation*, Qom, Research Institute of Hawzeh and University, 1385 SAH [Persian].
- 7_ Baghawī, Ḥuseyn b. Mas'ūd, *Ma'ālim al-Tanzīl*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH [Arabic].
- 8_ Baḥrānī, Ḥāshim, *al-Burbān fī Tafsīr al-Qur'an*, Tehrān: Bī'that, 1415 AH [Arabic].
- 9_ Dhahabī, Muḥammad Ḥuseyn, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1961 [Arabic].
- 10_ Fakhr Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH [Arabic].
- 11_ Farāhīdī, Khālīl b. Aḥmad, *Al-'Ayn*, Qom, Hijrat, 1410 AH [Arabic].
- 12_ Fayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*, Beirut, Al-Maktabat Al-'Ilmīya, 1405AH [Arabic].
- 13_ Fīrūz Ābādī, Muḥammad b. Ya'qūb, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 1424 AH [Arabic].
- 14_ Golmohammadi, Ja'far, "A Study on the Hadiths Prohibiting Interpretation by Personal Opinion from the Perspective of Both Sects(Farīqeyn)", *Islamic Jurisprudence Research*, vol. 1, Issue 2, 1384 SAH [Persian].
- 15_ Ibn 'Āṭīyah, Abd al-Ḥaq, *al-Muḥarar al-Wajīz*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1422 AH [Arabic].
- 16_ Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī, *Uyūn Akbbār Riḍā*, ed.Mahdī

- Lājvardī, Teran: Jahan, 1378 SAH [Arabic].
- 17_ Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqāyīs al-Lugha*, Qom: Maktab al-A‘lām al-Islāmī, 1404 AH [Arabic].
 - 18_ Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al-‘Arab*, Qom: Nashr Adab al-Ḥuza, 1405 AH [Arabic].
 - 19_ Khorāsānī, Mohammad Kazem, *Kifayab al-Usūl*, Qom, Āl al-Bayt Institute, 1409 AH [Arabic].
 - 20_ Khūyī, Sayyed Abulqāsem, *al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur’ān*, Qom, Dār al-Thaqalayn, 1418 AH [Persian].
 - 21_ Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, 1403 AH [Arabic].
 - 22_ Makārem Shīrāzī, Nāṣer, Makarem Shirazi, Naser, *Interpretation by Opinion and Literary Chaos*, Qom, Amīr al-Mo’minīn School Publications, [Persian].
 - 23_ Ma’refat, Mohammad Ḥādī, *al-Tafṣīr va al-Muffassirūn*, Qom, al-Tamhīd, 1379 SAH [Arabic].
 - 24_ Māwirdī, ‘Ali b. Muḥammad, *al-Nukat wa al-Uyūn*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, 1415 AH [Arabic].
 - 25_ Mofid, Muḥammad b. Muḥammad, *Tafṣīr al-Qur’ān al-Majīd*, Qom, Daftar-e Tablighat-e Eslami, 1424 AH [Arabic].
 - 26_ Muṣṭafawī, Ḥasan, *al-Tabḥīq fī Kalamāt al-Qur’ān al-Karīm*, Tehrān, Translation and Punlication of Book Foundation, 1360 SAH [Arabic].
 - 27_ *Nabj al-Balāgha*.
 - 28_ Najjārzādegān, Fathullā, *Tafṣīr Taṭbīqī*, Qom, The International center Islamic studies, 1383 SAH [Persian].
 - 29_ Naqavīyān, ‘Abbās, "Interpretation of the Quran by Personal Opinion, Nature, Why and Wherefores", *Qur’ān and Hadith Studies*, vol. 1, issue 2, 1387 SAH [Persian]. Doi. 10.30497/QURAN.2008.965
 - 30_ Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn, *Maḥāsīn al-Ta’wil*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, 1398 AH [Arabic].
 - 31_ Qurtubī, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Jāmi‘ li Aḥkām Al-Qur’ān*,

- Tehran, Nāṣir Khusru, 1364 SAH [Persian].
- 32_ Rāghib Isfahānī, Ḥuseyn b. Muḥammad, *al-Mufradāt*, Biyrūt, Dār al-Shāmīya, 1412 AH [Arabic].
- 33_ Rezāyi Esfahāni, Mohammad ‘Ali, *Manteq Tafṣīr Qur’ān*, Qom, Jāmi‘a al-Muṣṭafā, 1387 SAH [Persian].
- 34_ Suyūṭī, ‘Abd al-Rahmān, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Ketāb al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].
- 35_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1412 AH [Arabic].
- 36_ Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma‘ al-Bayān*, Tehran, Naser Khosro, 1372 SAH [Arabic].
- 37_ Ṭabāṭabāyī, Moḥammad Hoseyn, *Al-Mīzān*, Beirut, A‘lamī, 1390 SAH [Arabic].
- 38_ *The Encyclopedia of the Holy Qur’ān*, Quranic Culture and Knowledge Center, Qom, Bustan-e Ketab, 1382 SAH [Persian].
- 39_ Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Īsā, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Beirut, Dār al-‘Ilm.
- 40_ Ṭuriyḥī, Fakhr al-Dīn, *Majma‘ al-Baḥriyn*, Tehran: Mortazavi, 1387 SAH [Arabic].
- 41_ Tūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *al-Tibyān*, Beirut, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1391 AH [Arabic].
- 42_ Zaghlūl, Muḥammad, *al-Tafṣīr bi al-Ra’y*, Damascus, Maktaba al-Farabī, 1420 AH [Arabic].
- 43_ Zarkashī, Muḥammad b. ‘Abdullāh, *al-Burbān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifa, 1410 AH Arabic].
- 44_ Zabīdī, Sayyid Muḥammad Murtizā al-Ḥusiynī, *Tādj al-‘Arūs min Jawābir al-Qāmūs*, Kuwait, Dār al-Hidāyī [Arabic].

Scientific Perceptions of Ṭanṭāwī and Sharīʿatī: A Pathological Comparison

Hasan Kharāqani 

Associate Professor of Quranic Sciences and Hadith,
Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.

Sayyede Jamile HashemNiya

PhD Student in Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences
(corresponding author: sj.hashemnia@gmail.com).



Abstract

Al-Jawābir fī Tafṣīr al-Qurʾān by Ṭanṭāwī and *Tafṣīr-e Novīn* by Moḥammad Taqī Sharīʿatī are two examples of contemporary scientific exegeses. The present article, using a descriptive-analytical method and library resources, identifies the merits and demerits of each of these interpretations by comparing and contrasting the scientific findings within them. It demonstrates how the objectives and living conditions of the interpreters have influenced the formation of their exegeses. By examining examples of scientific verse interpretations from both scholars and critiquing each interpretation, it concludes that Ṭanṭawī's goal is primarily to convey new sciences to Muslims, leading to the emergence of an extreme scientific interpretation that has distanced itself from the *Qurʾān*'s educational and guiding objectives, resulting in foundational, methodological, and content-related issues. Sharīʿatī, by pursuing an educational objective, has facilitated the formation of a moderate interpretation, which suffers from fewer drawbacks and is more content-oriented. While articulating the scientific aspect of the verses, he reminds us of their guiding dimension, which has a monotheistic origin and destination, and portrays a general view of the *Qurʾān*'s scientific miracle.

Keywords: *Tafṣīr al-Jawābir*, *Tafṣīr-e Novīn*, Ṭanṭāwī, Sharīʿatī, Scientific Exegesis of the *Qurʾān*.

Promoting article


Received: 25/ 4/ 2023, accepted: 11/ 9/ 2023, and published: 11/ 9/ 2023, Pages: 197-222.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.178883

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



دریافت‌های علمی طنطاوی و شریعتی مقایسه‌ای آسیب‌شناسانه

حسن خرقانی ^{ib}

دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی،
مشهد، ایران.

سیده جمیله هاشم‌نیا

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران
(نویسنده مسئول): sj.hashemnia@gmail.com

چکیده

الجواهر فی تفسیر القرآن اثر طنطاوی و *تفسیر نوین* اثر محمد تقی شریعتی، دو نمونه از تفاسیر علمی معاصر هستند. مقاله حاضر به شیوه توصیفی تحلیلی و بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، با تطبیق و مقایسه دریافت‌های علمی در این دو تفسیر، محاسن و معایب هر کدام از آن‌ها در قیاس با دیگری را شناسایی می‌کند و نشان می‌دهد چگونه اهداف و شرایط زیستی مفسران در شکل‌گیری تفسیر آن‌ها اثر گذار است. با بررسی نمونه‌هایی از تفاسیر آیات علمی از دو مفسر و نقد و آسیب‌شناسی هر یک از دو تفسیر این نتیجه حاصل می‌شود که هدف طنطاوی بیش‌تر انتقال علوم جدید به مسلمانان است و این امر سبب پیدایش تفسیر علمی افراطی شده که از اهداف تربیتی و هدایتی قرآن فاصله گرفته است و آسیب‌هایی در مبنا، روش و محتوا دارد. شریعتی با پی‌گرفتن هدف تربیتی، موجب شکل‌گیری تفسیری معتدل شده است که از معایب و آسیب‌های کمتری برخوردار است و بیش‌تر در بخش محتوایی است. او ضمن بیان جنبه علمی آیات، بعد هدایتی آن‌ها را که مبدا و مقصد توحیدی دارد، متذکر می‌شود و نمایی کلی از اعجاز علمی قرآن را به تصویر می‌کشد.

کلیدواژه‌ها: *الجواهر فی تفسیر القرآن*، *تفسیر نوین*، طنطاوی، شریعتی، نقد تفسیر علمی.

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۲/۲/۵، پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۲۰، نشر: ۱۴۰۲/۶/۲۰ش، صفحه ۱۹۷ تا ۲۲۲.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

doi: 10.22034/naghddeara.2024.178883

درآمد

تفاسیر قرآن همواره مناسب با شرایط روز و به موازات تحولات علوم و تکامل بشری در طی قرون، دگرگون گردیده و فهم مفسران نیز تحوّل و تکامل یافته و مطالب جدیدتری ارائه و دریافت پیشینیان را تصحیح کرده است. امروزه به کمک دستاوردهای قاطع و روشن علمی می‌توان بسیاری از گره‌ها را گشود و از مواردی از مبهمات قرآن پرده برداشت که پیش از این میسر نبود؛ زیرا ابزار لازم در اختیارشان نبود.

در حد فاصل بین آغاز قرن ۲۰م تا حدود سال ۱۹۴۰ شاهد گرایش‌هایی مهم در حوزه مطالعات تفسیری در جهان اسلام هستیم. اصلی‌ترین این گرایش‌ها پدیده تفسیر علمی است که قبلاً وجود نداشته و در این دوره به وجود آمده است (پاکتچی، تاریخ تفسیر قرآن کریم، ۲۱۰). زمینه‌های شکل‌گیری تفسیر علمی به دو زمینه عام و خاص تقسیم می‌شود. آگاهی از پیشرفت چشمگیر غرب و توجه به ضعف و عقب ماندگی جوامع اسلامی از قافله تمدن از جمله زمینه‌های عام و تأثیر پذیری از نحله‌های فلسفی و فکری در غرب، نقدهای مستقیم مستشرقان به اسلام و گسترش و عمومی شدن اطلاعات علمی در جامعه از جمله زمینه‌های خاص است (نفیسی، جریان‌شناسی تفسیر علمی، ۴۳-۶۴).

تفاسیر معاصر قرآن کریم اگرچه اهداف متفاوتی را دنبال کرده‌اند؛ غالباً خالی از روی‌کرد علمی نیستند. الجواهر فی تفسیر القرآن که از مهم‌ترین تفاسیر علمی معاصر به شمار می‌آید با هدف بالا بردن سطح علمی جامعه اسلامی نگاشته شده است. در مقابل، تفسیر نوین محمد تقی شریعتی اگرچه تنها به تفسیر جزء سی‌ام قرآن کریم پرداخته است، از شاخص‌ترین تفاسیر علمی معاصر به‌شمار می‌رود که با انگیزه اصلاح طلبی فکری، دینی و اجتماعی تألیف شده است.

علت انتخاب تفسیر نوین و جواهر به صورت تطبیقی در این مقاله آن است که تفسیر جواهر طنطاوی اولین تفسیر کامل قرآن در دوره معاصر و تنها تفسیر کاملی است که با نگرشی علمی به قرآن تدوین شده و مورد تحلیل و نقد در آثار تفسیری مختلف واقع شده است. از سوی دیگر تفسیر نوین، اثر محمد تقی شریعتی نیز یکی از تفاسیر علمی برجسته قرآن در عصر حاضر به شمار می‌آید که علیرغم اختصاص آن به جزء سی‌ام قرآن اما گرایش علمی، مبانی و منهج تفسیری در آن قابل دریافت و تحلیل است. با بررسی و تطبیق این دو تفسیر برجسته

علمی معاصر نقش زمان و گرایشات مفسر را در چگونگی تفسیر و برداشت از قرآن به خوبی می‌توان دریافت کرد.

طرح مسئله

انگیزه‌ها و شرایط زیستی مفسران، تأثیرگذارترین عوامل در چگونگی شکل‌گیری یک تفسیر و روش انتخابی آن در عصر حاضر می‌باشد. در عین حال مفسر باید با محاسبه درست و منطقی، از آفات احتمالی پیشگیری کند و اهداف و جایگاه قرآن کریم را به درستی در نظر گیرد. نوشتار حاضر در پی اثبات این امر، دریافت‌های علمی دو تفسیر *الجواهر و نوین* را برخواهد رسید، و در پی پاسخ به این پرسش‌هاست که اهداف مفسران چه تأثیری بر کیفیت تفسیر آن‌ها داشته و این امر در تفاسیر ایشان چگونه محقق شده است و محاسن و معایب هر یک از دو تفسیر کدامند؟

این جستار به لحاظ غرض، در شمار پژوهش‌های نظری قرار می‌گیرد که در آن ضمن بیان نمونه‌هایی از تفسیر آیات با یافته‌های علمی از سوی هر دو مفسر، به بررسی تطبیقی و نقد آن‌ها پرداخته شده است. در ادامه، با استفاده از تحلیل منابع کتابخانه‌ای، به آسیب‌شناسی و یافتن محاسن و عیوب دو تفسیر پرداخته می‌شود.

در باره تفاسیر *الجواهر و نوین* در اثنای کتاب‌های تاریخ و روش‌های تفسیری، مطالبی نگاشته شده است؛ از جمله آیت الله معرفت در *التفسیر والمفسرون* در بخش الوان تفسیر در عصر جدید، ذیل «لون علمی» طی بیاناتی *الجواهر طنطاوی* را شرح داده است. در تفسیر و تفاسیر جدید، بهاء‌الدین خرمشاهی به شرح مطالبی پیرامون هر دو تفسیر پرداخته است. همچنین در مورد این تفاسیر مقالاتی از جمله بدین شرح وجود دارد: «روی‌کرد محمدتقی شریعتی به تفسیر علمی: بازشناسی و نقد»، مهدی ابراهیمی. این مقاله زمینه‌های گرایش شریعتی به تفسیر علمی و انگیزه‌ها و مبانی وی را در این باره به خوبی تبیین می‌کند. نیز «بررسی و نقد علمی در تفسیر *الجواهر طنطاوی* جوهری»، ابوذر پور محمدی و حسن سجادی پور. این مقاله بیش‌تر مباحث نظری در باره این تفسیر را مطرح کرده است.

تفاوت مقاله حاضر با آثار یاد شده آن است که در این مقاله کاری تطبیقی و نمونه‌ای صورت گرفته است و با استخراج نمونه‌هایی علمی از دو تفسیر *الجواهر و نوین* به مقایسه این دو تفسیر پرداخته شده و استنتاجات گرایشی، روشی و منهجی در پرتو نمونه‌ای عینی انجام

گرفته است.

۱. مقدمات و مبانی

در سخن از مقدمات و مبانی بحث، نخست نگاهی گذرا به زندگی طنطاوی و شریعتی خواهیم داشت و مشخصات و اهداف دو تفسیر را بررسی می‌کنیم. سپس به مبانی و روش تفسیری هریک خواهیم پرداخت.

۱-۱) مروری بر زندگی دو مفسر

طنطاوی (منسوب به طنطا، شهری در شمال مصر) در سال ۱۲۸۷ق در مصر متولد شد و تحصیلات خود را در مراکز علمی مختلف قاهره گذراند. او از مصلحان و نویسندگان نامدار مصر در نیمه اول قرن چهاردهم و نیز استاد دانشگاه الازهر و مدرسه دارالعلوم قاهره و آشنا به زبان خارجی و آثار علمی جدید و آگاه به برخورد تمدن کهن اسلامی با تمدن استیلا طلب غرب است. وی از کودکی، خود را مشتاق کشفیات جدید علمی، عجایب هستی، شگفتی‌های طبیعت و اسرار و رموز آسمان‌ها و زمین و زیبایی‌های آن‌ها دید.

طنطاوی نزدیک به ۳۰ عنوان تألیف دارد که در آن‌ها توجه بسیاری به علوم شده است. طنطاوی آرزوی پاک و ساده‌دلانه برای برانگیختن مسلمانان و روی آوردن‌شان به علوم جدید دارد. تفسیر جواهر از آخرین نوشته‌های او است که در سال ۱۳۵۶ق پایان یافت. او در سال ۱۳۵۸ق در گذشت (معرفت، *تفسیر و مفسران*، ۲/ ۴۷۷؛ خرمشاهی، *تفسیر و تفاسیر جدید*، ۱۰۵).

الجواهر فی تفسیر القرآن مشهورترین و فراگیرترین اثر تفسیر علمی دوره معاصر، نوشته شیخ طنطاوی جوهری است. *الجواهر* در ۲۵ جلد به اضافه یک جلد پیوست نوشته شده، و به گفته مؤلفش، وی خواسته است در آن برخی از بدایع هستی را که در تفسیر نیاورده روشن کند. این تفسیر اولین و تنها تفسیر کاملی است که با نگرش علمی به طور گسترده تدوین شده است (معرفت، *تفسیر و مفسران*، ۲/ ۵۰۷). همچنین علمای زیادی در تفاسیر و کتاب‌هایشان از این تفسیر تأثیر پذیرفته‌اند؛ همچنان‌که جمعی از علما و سخنوران به اعتراض و مخالفت با این تفسیر برخاسته‌اند (ایازی، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، ۲/ ۷۵۷).

در این تفسیر که موافقان و مخالفان، آن را هم‌چون دایره‌المعارف می‌نامند، بسیاری از مقولات و مقالات علمی مطرح شده و گاهی پیش می‌آید که رساله‌های مفصل و مستقل

بی‌ارتباط با سایر قسمت‌ها در لابه‌لای آن یافت می‌شود، که البته فقط نظم کتاب را مختل می‌سازد و پیوند یک‌پارچه و منسجمی با بافت و بدنه اصلی تفسیر - یا اصولاً تفسیرنویسی - ندارد (خرم‌شاهی، *تفسیر و تفاسیر جدید*، ۱۰۵).

این تفسیر که در اصل با هدف انتقال علم به جامعه دینی و لزوماً نه فقط تفسیر علمی آیات تدوین شده، حتی از ارائه جدول و عکس هم دریغ نکرده است و صریحاً و به تفصیل، به بهانه آیات، اطلاعات علمی را ارائه می‌کند و حتی اگر از موضوعی اشاره‌ای از قرآن نیابد، خود به طور مستقل آن را مطرح می‌نماید (اسعدی، و همکاران، *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، ۴۷۵/۱).

در سخن از محمدتقی شریعتی نیز باید گفت که وی در سال ۱۳۲۶ش / ۱۳۲۹ق در خانواده علماء دینی در مزینان، یکی از روستاهای سبزوار در خراسان، متولد شد و پس از فراگیری مقدمات صرف و نحو نزد پدر و عمویش، در سال ۱۳۰۳ش عازم مشهد و در آن‌جا مشغول به ادامه تحصیل گشت. زمانی که رضاخان به قدرت رسید، به‌دنبال نابودی حوزه‌های علمیه و با توسعه فعالیت‌های حزب توده شریعتی با سخنرانی و تدریس در دبیرستان‌ها و دانشگاه‌ها پرداخت (شریعتی، *تفسیر نوین*، الف).

محمدتقی شریعتی از گرایندگان به اصلاح‌گری دینی در ایران و یکی از پیشگامانی است که به ضرورت اصلاحات فکری و اجتماعی - دینی آگاهی یافته و در این راه با تأسیس کانون نشر حقایق اسلامی در مشهد، فعالیت در حسینیه ارشاد در دهه ۱۳۴۰-۱۳۵۰ش و پرورش فرزندی چون علی شریعتی اقدامات مهمی نموده است (خرم‌شاهی، *تفسیر و تفاسیر جدید*، ۱۵۱).

برخی از آثار شریعتی عبارتند از: *اصول عقاید و اخلاق*، *وحی و نبوت*، *خلافت و ولایت*، *فایده و لزوم دین*. شهید مطهری درباره کتاب *وحی و نبوت* گفته است: «تا حدی که من مطالعه دارم این کتاب جامع‌ترین و کامل‌ترین کتاب در نوع خود است» (شریعتی، *تفسیر نوین*، ج). مهم‌ترین و معروف‌ترین اثر تفسیری وی *تفسیر نوین* است که بارها به چاپ رسیده و فقط تفسیر جزء سی ام قرآن است.

تفسیر نوین از شاخص‌ترین تفاسیر علمی قرن چهاردهم است که مؤلف دانشمند آن، محمد تقی شریعتی، توانسته است با تکیه بر تفسیر علمی قرآن، حرکتی معتدلانه در راستای تفسیر علمی انجام داده و در پی آن، اثبات و تبیین اعجاز علمی قرآن کریم را وجهه همت خود

سازد» (معارف، «جایگاه اعجاز علمی قرآن در تفسیر نوین»، ۳۷، ۸۲-۹۲). شریعتی از پیش‌گامان تفسیر نگاری به شیوه عصری ایران به شمار می‌رود و با انگیزه اصلاح طلبی فکری و اجتماعی و دینی به نوشتن این تفسیر پرداخت. او در تفسیر خود، با زبان و بیانی رسا و شیوا سوره‌های کوتاه غالباً مکی آخرین جزء قرآن را شرح و تفسیر کرده است (معرفت، تفسیر و مفسران، ۲/۵۰۷).

۲-۱) مبانی و روش تفسیری طنطاوی

دانش‌هایی که مفسر در آن‌ها تخصص دارد، روحیات و ذوقیات او و همچنین دغدغه‌هایش نسبت به مسائل مختلف بیرونی و باورهایش، روش‌ها و گرایش‌های مفسر را شکل می‌دهد و موجب اختلاف در سبک و سیاق و چگونگی تفاسیر می‌شود. در ذیل پس از تعریف این اصطلاحات، به بررسی آن‌ها در دو تفسیر طنطاوی و شریعتی می‌پردازیم.

روش یا منهج تفسیری، شیوه تفسیری خاص است که مفسر بر اساس افکار و عقاید و تخصص علمی یا مکتب تفسیری خود در تفسیر آیات قرآن به کار می‌گیرد (بابایی، مکاتب تفسیری، ۱/۱۸). گرایش تفسیری، سمت‌وسویی است که ذهن و روان مفسر در تعامل با شرایط و مسائل عصر خود، بدان تمایل دارد. بنابراین روحیات مفسر، میزان بهره‌مندی او از دانش‌های مختلف، دغدغه‌های او نسبت به دین، انسان، مسائل اجتماعی و تحولات زمان، از اهمّ اموری است که در شکل‌گیری انواع تفسیر عصری مؤثر است. اوصافی هم‌چون کلامی، تاریخی، اخلاقی، تربیتی، هدایتی، ارشادی، روحانی، علمی، اجتماعی، سیاسی، و تقریبی از این دست است (شاکر، مبانی و روش‌های تفسیری، ۴۸).

مبانی تفسیر قرآن به آن دسته از پیش‌فرض‌ها، اصول موضوعه و باورهای اعتقادی یا علمی گفته می‌شود که مفسر با پذیرش و مبنا قرار دادن آن‌ها، به تفسیر قرآن می‌پردازد (شاکر، مبانی و روش‌های تفسیری، ۴۰). برخی مبانی تفسیر را به دو دسته کلی: مبانی صدور و مبانی دلالتی تفسیر قرآن، تقسیم کرده‌اند. مبانی صدور به آن گروه از مبانی گفته می‌شود که صدور قرآن موجود را به تمام و کمال از ناحیه حق تعالی به اثبات می‌رساند. مبانی دلالتی، به آن دسته از مبانی اطلاق می‌شود که فرآیند فهم مراد خداوند از متن را سامان می‌دهند (بنگرید به: هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، ۳۱-۴۰). ما همین تقسیم را ملاک عمل قرار می‌دهیم و با توجه به آن مبانی تفسیر طنطاوی و شریعتی را تبیین می‌نماییم و

از آنجا که روی کرد این پژوهش در جهت برداشت‌های علمی مفسران از آیات قرآن است، لذا مبانی تفسیری ایشان به طور کلی از بُعد علمی بررسی خواهد شد.

اکنون برپایه آن چه ذکر شد باید گفتا که تفسیر الجواهر از نظر روش در اجتهادی و عقلی جای می‌گیرد و گرایش آن همچنان که گذشت علمی است. با توجه به تقسیم بندی مبانی تفسیری به دو زیر شاخه کلی صدوری و دلالی و نیز با توجه به اینکه مبانی صدوری پیرامون اعتقاداتی است که نشأت گرفته از باورهای توحیدی است، لذا می‌توان اعتقاد به اعجاز علمی قرآن کریم را زیر مجموعه مبانی صدوری تفسیر دانست که به نظر می‌آید یکی از برجسته ترین مبانی تفسیر طنطاوی بوده است.

از طرفی با توجه به اینکه مبانی دلالی تفسیر آن دسته از مبانی هستند که فرآیند فهم مراد خداوند از متن را سامان می‌دهند، لذا نگاه مفسر به گزاره‌های علمی قرآن را می‌توان در زمره مبانی دلالی قرار داد که البته این نگاه و نگرش دو گونه است. یک نوع آن که مفسر گزاره‌های علمی را اصل و مبنا قرار می‌دهد و در پی اثبات آن یافته‌ها از طریق قرآن است و سعی می‌کند به نحوی قرآن را با آن تطبیق دهد. نگرش دوم آن است که مفسر با مد نظر قرار دادن یافته های علمی، آیات قرآن را بررسی می‌کند و به دنبال کشف این مطلب است که آیا در قرآن کریم قراینی در تأیید یا نفی آن یافته‌های علمی وجود دارد یا نه.

مبنای اول موجب افتادن به ورطه «تفسیر به رأی» شده و ناصواب است. اما مبنای دوم صحیح و مورد قبول است. برطبق نظریات و مباحثی که طنطاوی در تفسیر خویش ارائه داده می‌توان چنین دریافت کرد که یکی از مبانی دلالی عمده طنطاوی در تفسیر خود غالباً مبنای اول بوده که او با مبنا قرار دادن یافته های علمی بشر، گزاره های علمی قرآن را به نحوی با آن تطبیق می‌دهد. لذا جایگاه عقل و علم از دیدگاه صاحب الجواهر بسیار برجسته و مهم است و می‌توان زیر بنای عمده تفسیری او را عقل گرایی و علم گرایی دانست.

طنطاوی می‌گوید که مسلمانان باید به تحصیل همه علوم بپردازند به این اعتبار که دینشان آن‌ها را به این کار فرمان داده است؛ چرا که فرقی بین این سخن خداوند: «انظُرُوا مَا دَا فِی السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (یونس / ۱۰۱) با «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ» (هود / ۱۱۲) نیست؛ هر دو امر هستند و امر نیز حاکی از وجوب است (طنطاوی، الجواهر، ۸/۱).

شیوه تفسیر طنطاوی نیز به این ترتیب است که مفسر ابتدا آیات را ذکر می‌کند و سپس آن‌ها

را از نظر لفظی به طور مختصر، توضیح می‌دهد. او در این کار از کتب متداول تفسیر فراتر نمی‌رود و به سرعت از این تفسیر که خود آن را تفسیر لفظی می‌نامد می‌گردد و به مباحث علمی که آن را لطائف یا جواهر می‌نامد وارد می‌شود. این مباحث عبارت است از مجموعه نظریات علمای شرق و غرب در عصر حاضر.

هدف او این است که به مسلمانان و دیگران بفهماند که **قرآن** پیش‌تاز این نظریات و آراء است و پیش از رسیدن دانشمندان به این حقایق، به آن‌ها اشاره کرده است. وی در این تفسیر، به تفصیل در مورد انواع و اشکال گیاهان و حیوانات و مناظر طبیعی و تجربیات علمی سخن می‌گوید تا مسأله را در نظر خواننده روشن کند و حقیقت را در برابر وی مجسم سازد، اما در طرح این مباحث افراط نموده و از حد اعتدال تجاوز کرده است (معرفت، **تفسیر و مفسران**، ۴۷۸/۲).

۳-۱) مبانی و روش تفسیری شریعتی

تفسیر نوین نیز از نظر روش در زمره روش اجتهادی و عقلی جای می‌گیرد و علاوه بر بُعد اجتماعی، گرایش علمی نیز دارد. با توجه به بیان تعریف مبانی تفسیر در قسمت قبل، چنین می‌توان گفت که اعتقاد به اعجاز علمی **قرآن** کریم یکی از مهم‌ترین مبانی صدور تفسیری شریعتی نیز بوده است. وی گاهی در تفسیر خود ذیل برخی آیات بحثی تحت عنوان «معجزه علمی» ارائه کرده است (شریعتی، **تفسیر نوین**، ۱۱، ۴۴، ۳۳۱) همچنین با توجه به مبانی دلالتی تفسیری که در قسمت قبل بدان اشاره شد، و نیز بر طبق تفسیری که شریعتی از آیات **قرآن** بیان کرده است چنین می‌توان گفت که مبنای دلالتی تفسیری وی در مورد تفسیر علمی گونه دوم بوده است. یعنی مفسر با لحاظ یافته‌های علمی بشر و بدون مبنا قرار دادن آن‌ها آیات **قرآن** را بررسی کرده و در صورتی که قرآنی در تأیید آن‌ها در **قرآن** مشاهده کرده، آن یافته‌ها را به عنوان مصداق یا موردی قابل انطباق با آیه بیان داشته است؛ البته گاه از این روند غالب عدول کرده که قابل اغماض است و در بخش آسیب‌های تفسیری ایشان خواهد آمد.

مبانی تفسیری شریعتی علاوه بر بعد علمی عمدتاً آمیخته با نوعی نگرش ادبی- اجتماعی نیز بوده است. البته آنچه مسلم است اینکه تمامی این ابعاد با هدف هدایتی و اصلاح طلبی در جامعه دنبال شده است و از اساسی‌ترین اهداف این مفسر در نگارش نوین می‌باشد. باور به ضرورت اصلاح دینی، تلقی **قرآن** به مثابه کتاب زندگی، باور به ضرورت تعامل علم

و دین و باور به جامعیت و اعجاز قرآن از زمینه‌های گرایش شریعتی به تفسیر علمی می‌باشد (بنگرید به: ابراهیمی، روی کرد محمدتقی شریعتی به تفسیر علمی، ۴۳-۵۱).

شیوه تفسیری شریعتی نیز بدین گونه است که مفسر ابتدا نام سوره را همراه با تعداد آیات، مکی یا مدنی، چندمین سوره بر اساس ترتیب نزول و سپس کل سوره را همراه با معنی آیات بیان کرده و پس از آن تناسب سوره را با سوره قبل و گاه سوره بعد ذکر می‌کند. سپس در صورتی که شأن نزولی برای سوره آمده باشد غالباً بیان کرده و به تفسیر آیات می‌پردازد و هرگاه توضیح خاصی برای لغات لازم دید تحت عنوان بحث لفظی یا توضیح لغات در لابه‌لای تفسیر ارائه می‌دهد.

محمدتقی شریعتی در تفسیر خود به مسائل اجتماعی و علمی توجه دارد و در عین حال از تفاسیر قدیم غافل نیست و به امهات تفاسیر شیعه از جمله مجمع البیان و تبیان نظر دارد و آراء آن‌ها و نیز از تفاسیر عامه، بیش‌تر آرای فخر رازی را هرجا که لازم دیده نقل و گاه نقد می‌کند. از تفاسیر جدید نیز بیش‌تر به تفسیر طنطاوی و المیزان و نظریات عبده در تفسیر جزء عم نظر دارد.

صاحب تفسیر نوین در مقدمه تفسیر می‌گوید: «در این تفسیر منتهای کوشش به عمل آمده است که برای عموم قابل استفاده باشد تا مردم مسلمان با مانوس شدن به قرآن، به صلاح و تقوی نزدیک و از فساد و جنایت دور شوند. این است که حتی الامکان از طرح مطالب و مباحث مشکل و به‌کار بردن اصطلاحات علمی و فلسفی خودداری شده است و اگر ناگزیر از بخش ادبی یا علمی بوده‌ایم با حروفی غیر از حروف معمولی تفسیر آن‌ها را آورده‌ایم تا افراد ناوارد معطل و ناراحت نشوند» (شریعتی، تفسیر نوین، هفتاد و یک).

گفتنی است که این مفسر در مقدمه تفسیر خود مباحث متعددی پیرامون علوم قرآنی هم‌چون تحریف ناپذیری قرآن، توقیفی بودن آیات، اختلاف قرائات، اعجاز قرآن و مباحثی از این قبیل را مطرح کرده که بسیار مفید و راهگشاست.

۲. مقایسه نمونه‌هایی از مواضع دو مفسر در آیات علمی

در این بخش به صورت عینی سراغ آیاتی علمی از قرآن رفته و عمل کرد دو مفسر را در چگونگی تفسیر آن‌ها جویا می‌شویم تا نقاط قوت و ضعف هر مفسر را ارزیابی کنیم.

۱-۲) آیات ۱۲-۱۶ سوره نبا

طنطاوی در بخش اول لطائف سوره نبا، به تفسیر آیات ۱۲ و ۱۳ پرداخته و این آیات را متناسب با آیه ۳ سوره ملک دانسته است. وی این تناسب را از قول دوست علامه خود بیان می‌کند که در تفسیر خود به کرات از نظرات او بهره گرفته است. لذا بجای تفسیر آیات ۱۲ و ۱۳ سوره نبا، به تفسیر آیه ۳ سوره ملک می‌پردازد و تا انتها فقط آن را تفسیر می‌کند! بدین نحو که خلأ عظیم و بزرگی در بنای آسمان وجود دارد که همان «فطور» یعنی شکافهاست که با چشم دیده نمی‌شوند بلکه با علم و دانش می‌توان فهمید. همچنین رنگ نیلگون و همه رنگ‌های هفتگانه در شکاف‌ها و خلل آسمان وجود دارد که چشم آن‌ها را نمی‌بیند. از طرفی زمین و خورشید و ماه و ستارگان مرکب از عناصر واحدی مانند آهن، مس، روی، کلسیم، سدیم، منیزیم، هیدروژن، اکسیژن و نیتروژن هستند؛ آیا مسلمانان آن را می‌دانستند! سپس این‌گونه دعا می‌کند: «اللهم الیک المشتکی، اللهم أشکو الیک أمة الاسلام النائمه ...». (طنطاوی، الجواهر، ۱۳/۱۳).

طنطاوی با دعاهایی که ضمن تفسیرش می‌نماید، تأکید می‌کند که مسلمانان در خواب غفلت به سر می‌برند و از علوم روز دنیا که در قرآن بسیار بدان‌ها اشاره شده بی‌خبرند و لذا این‌گونه به آن‌ها هشدار داده و توجهشان را نیز هرچه بیش‌تر به مطالعه این تفسیر علمی جلب می‌کند.

طنطاوی سپس دلایلی را ارائه می‌دهد که ثابت کند خورشید، زمین و ستارگان از عناصر واحدی تشکیل شده‌اند تا بدین‌وسیله آیه «ما تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَانِ مِن تَفَٰوُتٍ» را تفسیر کند. از این رو نظرات علمی برخی دانشمندان را با به تصویر کشیدن وسایل آزمایشگاهی آن‌ها بیان می‌کند. به عنوان مثال تصویری از تجزیه خورشید به طیف‌های مختلف و نیز تصویری از ایجاد نورهای رنگی متعدد بر اثر اشتعال اجسامی با عناصر مختلف را نشان می‌دهد؛ گویی این قسم از تفسیر، بخشی از کتاب علوم آزمایشگاهی دانش آموزان است.

سپس این‌گونه ادامه می‌دهد که معانی مذکور را از ظواهر آیه یا معنی اشاری رمزی آن بدست آورده که جز با قرینه شناخته نمی‌شود و قرینه‌اش در اینجا علمی است که زمین را پر کرده ولی اکثر مسلمانان از آن بی‌خبر اند و این از تقصیرات امت اسلامی است که باید نسبت به اروپاییان در همه زمینه‌ها اعم از سیاست و تجارت و خوراک و پوشاک و کشاورزی برتر

می‌بودند. او در نهایت این‌گونه دعا می‌کند که خداوندا علم را محبوب امت اسلامی گردان همانطور که حفظ قرآن و متبرک شدن بدان را محبوب پدران‌شان قرار دادی (طنطاوی، الجواهر، ۱۳/۱۵).

این‌گونه است که طنطاوی هدف از تفسیرش را در لابه‌لای تبیین آیات قرآن متذکر می‌شود و نگرش علمی خود را نسبت به آیات قرآن مکرراً بیان کرده و دیدگاه مخاطبین تفسیرش را نیز به این قسمت متمایل می‌سازد. طنطاوی در بخش دوم لطائف، به تفسیر آیات ۱۴ تا ۱۶ سوره نبأ پرداخته به‌گونه‌ای که تنها بر دو کلمه «جَبَّأً» و «نَبَاتًا» اشاره کرده و این دو را منشأ توصیف حدود چهل نوع گیاه هم‌راه با عکس آن‌ها قرار داده است (طنطاوی، الجواهر، ۱۳/۱۶-۲۸). جای بسی تأمل است که طنطاوی علی‌رغم درک این مطلب باز هم ارائه مطالب علمی و تجربی را به حد اعلی رسانده به‌طوری‌که خواننده در آن غرق شده، غافل از این که در حال خواندن تفسیر کتاب وحی الهی است. ژاک ژمیه تفسیر پژوه غربی در مقاله‌اش می‌نویسد:

طنطاوی براین واقعیت چشم می‌پوشد که با تعدد مثالها، شمشیر دو لبه‌ای را به دست می‌گیرد که از یک سو می‌تواند حس ستایش صنع پروردگار را بیش‌تر برانگیزاند و از سوی دیگر همین حس در خطر سر کوفته شدن طغیان تفصیلات علمی است» (ژمیه، «شیخ طنطاوی...»، ۴۳-۵۸).

شریعتی ذیل آیه ۱۲ سوره نبأ که به آسمانهای هفت گانه اشاره کرده، این موضوع را محل بحث مفسران و دانشمندان اسلامی دانسته و از میان اقوال مختلف، که بطلان برخی از آن‌ها با پیشرفت علوم روشن شده است، دو قول را انتخاب کرده و نقل می‌کند: اول آن‌که «سبع» را ناظر به سیارات هفتگانه دانسته‌اند؛ زیرا اولاً این سیارات برای همه طوائف درگذشته شناخته شده بوده و خداوند نیز همواره خلق را به مخلوقات محسوس متوجه می‌سازد و همچنین «سما» در لغت به معنی هرچیزی است که در بالا و جهت فوقانی باشد. قول دوم ناظر بر این است که «سبع و سبعة»؛ یعنی هفت در عربی همانطور که به عدد معینی گفته می‌شود، بر مطلق عدد نیز اطلاق می‌گردد؛ زیرا به عقیده برخی عدد هفت جامع جمیع اصناف بوده و کامل است (شریعتی، تفسیر نوین، ۱۴).

شریعتی پس از بیان این اقوال، در زمینه آسمانهای هفت گانه، به بیان فایده این تعبیر قرآنی می‌پردازد. وی این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند که ما هرچه به لحاظ تاریخ حیات علمی و فکری بشر به عقب برمی‌گردیم افکار را محدودتر و جهان را در نظر گذشتگان کوچکتر می‌یابیم و این

با پیشرفت‌های علمی جدید است که اکنون مختصر لکه‌های سفیدی که مانند ابری رقیق در گوشه‌ای از آسمان می‌بینیم، می‌دانیم که کهکشان راه شیری است و شامل خورشیدهای بسیار و ستارگان بی‌شمار است. قرآن در چهارده قرن پیش با تکرار آسمان‌های هفتگانه بشر را متوجه ساخت خورشیدها و ماه‌ها و نجوم و کواکب دیگر در این فضای بی‌انتها وجود دارد که دیده نمی‌شوند (شریعتی، تفسیر نوین، ۱۶).

این مفسر در ادامه تصریح می‌کند که بهترین و قانع‌کننده‌ترین توجیه برای «سبع سماوات» فعلاً همین است تا شاید پیشرفت علوم در آینده وجه بهتری کشف نماید. چون ما معتقدیم همان‌گونه که در کتاب تکوین الهی و طبیعت نمی‌توان به احتمال پیدایش نظرات بهتر و انتظار ترقی علم در آینده از اظهار نظر علمی و تحقیق در کائنات باز ایستاد، در کتاب تشریح پروردگار نیز تا جایی که با اصول و فروع دین و هم با مبانی ادبی و علمی منافی نباشد، نباید از تحقیق و اظهار نظر به امید آتیه خودداری کرد (همان‌جا).

شریعتی در ادامه تفسیر آیه به بیان این مطلب می‌پردازد که چرا خداوند آسمان‌ها را «بنای محکم» نامید. بعد از آن به توضیح آیه «وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا» پرداخته و پس از بیان معنای «وهج» به فروزندگی، به توصیف فواید خورشید که مصداق (سراجاً وهاجاً) است و نیز موقعیت دقیق و حساب شده آن در آسمان می‌پردازد (شریعتی، تفسیر نوین، ۱۷-۱۸).

تفسیر شریعتی از آیات مذکور در عین اختصار، نسبتاً کامل، رسا و شیوا و نیز کاملاً مرتبط با همان آیه است و ضمن بیان جنبه علمی آیات دائماً بعد هدایتی آن را که مبدا و مقصد توحیدی دارد متذکر می‌شود؛ به عبارت دیگر لحن کلام مفسر مبین اوج نیاز بنده به معبود عالم و قادر مطلق خویش است و تقریباً در جای جای مباحث تفسیری این صبغه قابل درک است.

همچنین مفسر در تفسیر آیات ۱۴ تا ۱۶ سوره نبا، هر آیه را به‌طور کاملاً روشن و مختصر توضیح می‌دهد. در توضیح آیات ۱۵-۱۶ نیز در غالب چند سطر «حب» و «نبات»، «جنت» و «لفیف» را توصیف کرده و در ادامه اشاره به رحمت و اسعه الهی دارد و لطف بی‌نهایت او را نسبت به بندگان در این آیات بارز شمرده است (همان). توضیح این آیات نیز بطور کاملاً مختصر و مفید و در حد ضرورت بوده ضمن اینکه همانند گذشته بعد هدایتی تفسیر کاملاً نمایان است.

۲-۲) آیه ۳۰ سوره نازعات: «وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا»

طنطاوی در تفسیر این آیه، اشاره کوتاهی داشته و منظور از «دحاها» را بسط و مهد بودن زمین برای سکونت بیان کرده است (طنطاوی، *الجواهر*، ۱۳/۳۵).

شریعتی در توضیح آیات ۲۷ تا ۳۳ سوره نازعات که اشاره به خلقت آسمان و زمین، شب و روز، آب و گیاهان، کوه‌ها و چهارپایان دارد، بیان این آیات را اقامه دلیل و برهان بر هستی آفریننده می‌داند و در توضیح لغات آن‌ها ذیل واژه «دحاها» این‌گونه بیان می‌کند که شهرستانی در *الهیئه و الاسلام* با شواهد فراوان لغت عرب «دحی» را «به‌گردش در آورد» معنا نموده، بر خلاف عموم مفسران که «دحی و طحی» در آیات *قرآن* را «گسترانید» معنا کرده‌اند (شریعتی، *تفسیر نوین*، ۴۴). وی در تأیید نظر شهرستانی و ادامه آن می‌گوید: «گفته‌اند «دحو» گردش است که چیزی ضمن گردش بر دور خود بر محور دیگری نیز بچرخد و حرکت کند مانند فرفره، و این معنی کاملاً مبین کیفیت گردش زمین است و این مطابق اکتشافات جدید و از معجزات علمی *قرآن* محسوب می‌شود» (همان‌جا).

البته با تحقیقی که در برخی از کتب لغت متقدم (از جمله ازهری، *تهذیب اللغه*، ۵/۱۲۳) انجام شد، معلوم گردید، علاوه بر معنای بسط که در عموم کتب لغت آورده شده، معنای دیگری هم چون پرتاب کردن و غلطاندن نیز برای واژه «دحو» ذکر کرده‌اند. پس همان‌گونه که در *قاموس قرآن* هم ذکر شده (بنگرید به: قرشی، *قاموس قرآن*، ذیل واژه «دحو»)، اگر «دحو» به معنی غلطاندن باشد؛ مثل غلطاندن سنگ و سنگریزه، در اینصورت با حرکت وضعی و انتقالی زمین تطبیق می‌یابد. بنابر این صاحب *تفسیر نوین* در این قسمت به نکته ظریف و قابل تأملی اشاره کرده که می‌تواند متضمن اعجاز علمی *قرآن* نیز باشد.

۲-۳) آیه ۱۹ سوره عبس

در باره «من نطفةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ»، به نظر صاحب *جوهر* این آیه به انسان تذکر می‌دهد که در امر خلقتش نمی‌اندیشد؛ که اگر بیندیشد دو فایده دارد: اول اینکه خواهد دانست که از یک نطفه ناچیز در خون حیض است و دوم اینکه خواهد دانست آفریننده‌اش همان خدایی است که آن نطفه را در به‌ترین موقعیت قوام و پایداری (فی أحسن تقویم) قرار داد. سپس متذکر می‌شود که هیچ یک از نعمت‌های زیبای جسمتان از آن شما نیست، بلکه همگی از فضل و قدرت و حکمت پروردگار است، پس با علم و معرفت توجه کنید و از این نظام خلقت خود درس

بیاموزید که اگر غفلت کنید نعمت خداوند را ترک گفته‌اید (طنطاوی، الجواهر، ۱۳/۴۸).

طنطاوی سپس به بیان تشکیل نطفه و چگونگی و موقعیت جنین و نیاز غذایی و اعضای حفاظتی آن پرداخته و آن را شامل دو گونه نوآوری ذکر می‌کند: اول اینکه اطلاعات خارج را توسط حواس پنج‌گانه دریافت می‌کند و دوم آن‌که اعضای بدن مانند دست و پا برای حرکت، از مغز در داخل بدن فرمان می‌گیرند تا منافع خود را دریافت و مضرات را دور کنند (همان، ۴۸ - ۴۹). وی سپس مرحله به مرحله به نیازهای غذایی مختلف برای رشد هریک از اعضا (با ذکر نام عضو و غذای مورد نیاز آن) به‌طور جزء به جزء پرداخته و مفصل و مبسوط آن را شرح می‌دهد (همان، ۴۹-۵۱).

اگر چه مفسر در ابتدای تفسیر آیه مذکور به خوبی انسان را به پستی و ضعف خود و علم و قدرت لایتنه‌های آفریننده‌اش متذکر می‌شود، اما در ادامه بحث کلام خود را از حوزه تفسیر این آیه خارج کرده و مباحث غیر مرتبط با آیه و صرفاً علمی، در حیطه علوم تجربی و آناتومی را شرح می‌دهد. شریعتی ذیل آیه مذکور به‌طور روشن، کامل و مختصر در مورد شکل‌گیری نطفه، با اسپرم مرد و تخمک زن، سخن گفته و سپس شکل‌گیری تمام اعضای داخلی و خارجی بدن از همان نطفه ناچیز را متذکر می‌شود و پایان آیه را که با (فَقَدَّرَهُ) ختم می‌شود این‌گونه تفسیر می‌کند که به تمام این اعضا اندازه دقیق و معینی داده می‌شود (شریعتی، تفسیر نوین، ۵۷-۵۸).

این تفسیر کاملاً روشن و مرتبط با آیه بوده و علاوه بر آن که بُعد هدایتی در آن ملموس است و انسان را در برابر خالق حکیم خود به خضوع و خشوع وا می‌دارد، از حیطه منطقی تفسیر آیه نیز عدول نکرده و کاملاً معتدل به نظر می‌آید.

۲-۴) آیه ۳ سوره‌اعلی: «وَ الَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى»

طنطاوی در توضیح این آیه می‌گوید: «وَ الَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى»، یعنی جنس‌های اشیا و انواع و ویژگی‌هایشان و مقادیر و صفاتشان و آثار و افعالشان را تقدیر کرد. پس ستاره‌ای را رها نکرد، مگر اینکه حرکاتش را با حساب مقدر فرمود و نه خورشیدی و نه ماهی و نه سیاره‌ای آفرید مگر اینکه برایش حسابی مقدر فرمود که هیچ خللی در آن وارد نمی‌شود. سپس در ادامه توضیح این آیه با آیات قبل و بعدش: «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى. وَ الَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى. وَ الَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى» دربخش لطائف سوره به بیان سه نکته و تفصیل آن‌ها می‌پردازد که عناوین این نکات عبارتند

از: شکل‌های عجیب بلورهای معدنی؛ عجایب نخل، انجیر و انگور، و حیوانات عجیبی هم‌چون انواع حشرات، پرندگان، آبیان، چهار پایان و... (طنطاوی، *الجواهر*، ۱۳/ ۱۱۶، ۱۱۸).

طنطاوی پس از بیان توصیفات در مورد عجایب بلورهای مواد معدنی مانند سدیم و اشکال مختلف آن به توصیف عجایب نباتات و درختانی مثل نخل و انجیر و تفاوت میان آن‌ها می‌پردازد و سپس سیزده سؤال در مورد کیفیت خرما و انگور و انجیر و مانند آن‌ها و نیز درختانشان مطرح کرده که در ادامه پاسخ‌هایی را نیز به تفصیل برای آن‌ها ارائه می‌دهد (همان، ۱۱۸-۱۲۳).

طنطاوی در توضیح سومین نکته از لطائف این آیه، که به عجایب حیوانات مربوط است، ابتدا حیوانات را به چهار گروه طبقه‌بندی کرده و پس از اینکه در مورد هر کدام توضیحاتی اجمالی ارائه می‌دهد، به شمارش تعدادی از اختصاصات پرندگان و بعد از آن به بحث در مورد حشرات و انواع آن‌ها پرداخته و ضمن نمایش حدود ۳۰ نمونه حشره، آن‌ها را توصیف می‌کند (همان، ۱۲۵-۱۴۳).

بحث علمی طنطاوی در این آیه و آیات مشابه طوری است که شکل کلام از گونه تفسیری خارج شده و به مانند یک مبحث زیست‌شناسی جانوری و گیاهی درآمده است؛ گویی مفسر به دنبال بهانه ای بوده تا این‌گونه مباحث علمی را مطرح و توصیف نماید و مخاطب خود را از آن‌ها آگاه سازد. ضعف بارزی که می‌توان در تفسیر این آیه بدان اشاره کرد، هم‌چون موارد مشابه، غافل نمودن خواننده متن از هدف اصلی آیات *قرآن* که همان هدایت بشر به سوی کمال از مسیر دعوت به توحید و یگانه پرستی است، می‌باشد؛ زیرا مخاطب هنگام خواندن مطالب تفسیری این بخش بطور کلی از بحث اصلی که تفسیر *قرآن* کریم است منحرف شده و احساس می‌کند در حال مطالعه یک متن علمی است! این درحالی است که بیان گسترده هیچ‌کدام از این مثالهای گیاهی و جانوری ارتباطی با ظاهر آیه ندارد و بیان مثال‌هایی مرتبط و اشارات مختصری به عالم هستی، خواننده را زودتر و بهتر به هدف آیات رهنمون می‌سازد.

شریعتی ذیل این آیه شریفه «وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» این‌گونه بیان می‌کند که هر موجودی، هم در شکل و حجم و ساختمان و هم دوام و بقا و عمر، اندازه‌ای معین دارد. سپس در ادامه به تفصیل در مورد حجم و وزن و گردش زمین و خطرات و مضرات آن در صورتی که اندازه‌ای غیر

از این می‌داشت سخن می‌گوید و نیز در مورد میزان غلظت هوای محیط زمین و فوائد آن با همین میزان مطالبی را شرح می‌دهد. مفسر با استفاده از اطلاعات علمی روز که توسط دانشمندان جهان به دست آمده و مطالعه کتاب‌های علمی آنها، مباحث مذکور را مطرح می‌نماید (شریعتی، تفسیر نوین، ۱۴۳-۱۴۴).

این مفسر همچنین در مورد چگونگی و میزان رشد نباتات و حیوانات مطالبی را بیان می‌کند و برای نمونه آزمایش را که توسط محقق بنام آلکسیس کارل در سال ۱۹۱۲م/ ۱۲۹۱ش انجام شد ذکر می‌کند. به این ترتیب که کارل تکه‌ای از قلب نارس جوجه‌ای را در آزمایشگاه خود تحت شرایط ویژه، تغذیه کرده و در یک شبانه روز دو برابر شده و روز بعد چهار برابر و ... و سی و دو برابر و همینطور با تصاعد هندسی افزایش می‌یافت. این محقق دریافت که اگر رشد این قطعه گوشت به همین صورت پیش می‌رفت در ظرف ده سال حجمش با چهل میلیون کره زمین برابری می‌کرد؛ ولی نه مرغ و نه جوجه و نه هیچ حیوان و نباتی بی حساب بزرگ نمی‌شوند و کنترل دقیقی در آن‌ها به عمل می‌آید (شریعتی، تفسیر نوین، ۱۴۵).

شریعتی سپس مثالهایی حیرت‌انگیز از عالم مورچگان، گیاهی مانند کاکتوس و حشره‌ای مثل کفشدوزک را پیرامون شکل و اندازه و رفتار و عمل کرد آن‌ها بیان کرده و مشکلات و فجایع مهلک آن‌ها را با ایجاد اندک تغییری در موارد فوق یادآور می‌شود. این مفسر هدایت را شامل جمیع هدایت‌ها و در همه کائنات و مخلوقات می‌داند و معتقد است اگر برستی بخواهیم حق مطلب ادا شود باید برای این آیه کوچک و تشریح کامل این دو کلمه «قَدَّرَ فَهَدَى» یک کتاب بزرگ بنویسیم (همان، ۱۴۶).

لذا در بحث هدایت، مطالب علمی دیگری هم چون قانون جاذبه در عالم جمادات و کیفیت زندگانی، تغذیه، تطابق با محیط، لقاح، دفاع، حفظ و تکثیر در عالم نباتات و نیز هدایت پروردگار در جانوران را با ذکر مثالهایی شگفت‌انگیز شرح داده است و در این اثناء برخی اعترافات و اقرارهای دانشمندان را در این زمینه بازگو می‌کند؛ از جمله اینکه دونالد هانری پرتز دانشمند فیزیک و ریاضی می‌گوید:

خلقت به هر نحوی انجام شده به دست خالق بوده و وجود خدای متعال پایه اساسی هر فرضیه است و جواب سؤالاتی که تا حال پاسخی به آن‌ها داده نشده یک کلمه است و آن کلمه «خدا» است (همان، ۱۴۹-۱۵۰).

شریعتی در تفسیر این آیه نکات مهم و ارزشمندی را که به وضوح مرتبط با ظاهر آیه است

بیان داشته و انسجام و یکپارچگی بافت تفسیری خود را علیرغم ذکر مثالهایی متعدد و متنوع حفظ کرده است به طوری که در مجموع هدف واحدی را دنبال کرده و با وجود شرح مفصل تفسیر خود از این آیه دچار هیچ‌گونه انحراف و تجاوزی از اصل و هدف آیه نشده است.

۳. مقایسه روی کرد دو مفسر در تفسیر آیات علمی

در این بخش ضمن مقایسه روی کرد طنطاولی و شریعتی، امتیازات و کاستی‌های آن دو را در مبانی و روش، بررسی می‌نماییم.

۱-۳) دغدغه‌ها و محاسن مشترک

اگر چه طنطاولی در تفسیر خود دنبال رشد علمی مسلمانان و جبران عقب ماندگی آن‌ها از پیشرفت علوم در غرب بود و شریعتی نیز با نگرش غالب هدایتی و اصلاح جامعه مسلمین تفسیر خود را به نگارش درآورد، اما هر دو تفسیر با هدف هدایت جامعه مسلمین و رشد و بالندگی آن‌ها نگاشته شده است. یکی دیگر از مزایای مشترک این دو تفسیر بیان اعجاز علمی قرآن به طور برجسته و تأثیر گذار است که غالباً تحسین برانگیز بوده و خواننده را بر سر ذوق می‌آورد.

بهره‌گیری از سلاح عقل و علم در تفسیر نیز از ویژگی‌های مثبت این دو تفسیر است. صرف نظر از اینکه گاهی، به خصوص در تفسیر طنطاولی، در به‌کارگیری آن‌ها به‌ویژه علم از حد اعتدال خارج شده است، اما با توجه به اینکه تعقل و تعلم از سفارشات مؤکد دین مبین اسلام می‌باشد، لذا کاربرد معتدل آن‌ها در تفسیر ستودنی است. به‌علاوه گرچه تفسیر طنطاولی اشکالاتی دارد، اما توانسته است در زمان خود نقش مؤثری در شکستن ذهنیتی در جوانان که مبتنی بر تعارض علم و دین بوده، داشته باشد.

تفسیر نوین نیز از آن جهت که غالب نکات برجسته تفسیری را با پیش‌زمینه هدایتی و بدون طرح مباحث حاشیه‌ای، در خود جای داده و به نکات علمی، ادبی و اجتماعی آیات توجه ویژه‌ای مبذول داشته، در عین حال تمام این مفاهیم را با بیانی ساده و روان و قابل استفاده برای عموم نگاشته است بسیار مفید و حائز اهمیت است. گفتنی است یک ویژگی برتر تفسیر طنطاولی هم نسبت به **تفسیر نوین** کامل بودن آن است که تمام قرآن را تفسیر کرده است (خرمشاهی، تفسیر و تفاسیر جدید، ۱۰۵).

۳-۲) ضعف‌های مبنایی و روش‌شناختی الجواهر

تفسیر الجواهر برخلاف برخورداری از نکات مثبتی که در بخش قبل به آن‌ها اشاره شد، گرفتار عیوب و آسیب‌های متعدد است. این آسیب‌ها را در چهار دسته می‌توان طبقه بندی کرد: آن‌ها یا برخاسته از اشتباه در مبنای تفسیری مؤلف است که در این فرض می‌توان‌شان آسیب‌های مبنایی خواند؛ یا به خاطر شیوه عمل کرد و روش تفسیر مفسر است که می‌توانش آسیب‌های روشی دانست؛ یا مفسر در مقام تطبیق مبانی و اصول دچار خطا شده است که می‌توان‌شان آسیب‌های محتوایی نامید؛ یا پیامدهای خاصی است که در نتیجه اشتباهات مفسر در مبنا یا روش و محتوای تفسیرش به وجود آمده است که می‌توان‌شان آسیب‌های غایی نامید (بنگرید به: اسعدی و همکاران، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ۱/ ۴۶۲-۵۰۲).

بر پایه این دسته‌بندی، از مهم‌ترین آسیب‌های مبنایی تفسیر طنطاوی آن است که او که قرآن را کتاب علم در نظر گرفته و تفسیر آن را هم چون دایرة المعارفی علمی نگاشته است؛ او در بحث از مطالب علمی مقصد هدایتی آیات را نادیده گرفته و به تفصیل به موضوعات علمی وارد شده است.

دومین آسیب مبنایی این تفسیر آن است که طنطاوی با هدف بالا بردن سطح آگاهی علمی جامعه و جبران عقب افتادگی جوامع اسلامی نسبت به غرب به نگاشتن تفسیر خود روی آورد. از این رو وی با نگاه ساده اندیشانه و با ارائه مطالب علمی بصورت افراطی در تفسیر در پی ایجاد میان بری به تحصیل علم بوده است.

یکی دیگر از آسیب‌های مبنایی تفسیر الجواهر، تعمیم نابجای کتاب تکوین، به کتاب تشریح است. طنطاوی نظام‌های مختلفی را که در هستی یا در تشریح وجود دارد و برای هر یک قواعد خاص خود حکم فرماست، به یکدیگر تعمیم داده است. به طور مثال او محبت را که رابطه‌ای عاطفی و انسانی است به پیوندهای مولکولی در شیمی تشبیه کرده و از این طریق بین دین اسلام و علم شیمی رابطه برقرار می‌کند (طنطاوی، الجواهر، ۱۷/ ۳۴-۳۵؛ اسعدی و همکاران، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ۴۶۶-۴۶۷).

در سخن از آسیب‌های روشی این تفسیر هم باید گفت اولاً عدم توجه به سیاق آیات یکی از بارزترین آسیب‌های روشی طنطاوی در تفسیر است. او بدون اینکه به سیاق و بافت آیات توجهی داشته باشد تنها واژه‌ای را از درون آیه انتخاب کرده و در مورد آن تعاریف، مثال‌ها و

مصادیق متعددی را بیان می‌کند که هیچ‌گونه ارتباطی با مفهوم و هدف آیه ندارد.

پراکنده‌گویی نیز یکی از آسیب‌های روشی تفسیر طنطاوی است. او با طرح مباحث علمی که کمکی به فهم بهتر آیه نمی‌کند و صرف وجود اشتراک لفظی یا معنوی در آیه این ایراد تفسیری را به اوج می‌رساند. او در این تفسیر که با هدف انتقال علم به مسلمانان و لزوماً نه فقط تفسیر علمی آیات، تدوین شده از جدول و عکس هم دریغ نمی‌کند و حتی اگر موضوعی اشاره‌ای از قرآن نیابد، خود بطور مستقل آن را طرح می‌کند. چه بسا بسیاری از سخنانی که طنطاوی در تفسیرش می‌گوید، حق و صواب باشند، اما آنچه در تفسیر آیات قرآن اهمیت دارد، مراد آیه است که سخن حق دیگری است (نفیسی، عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، ۱۵۵).

در سخن از آسیب‌های محتوایی آن هم باید گفت که تطبیق نظریه‌های ثابت نشده علمی بر قرآن از جمله آسیب‌های محتوایی در تفسیر طنطاوی است (به عنوان نمونه بنگرید به: طنطاوی، الجواهر، ۱۰/۱۹۷ - ۱۹۹). تطبیق مطالب غیر علمی با تصور علمی بودن آن نیز یکی دیگر از آسیب‌های محتوایی تفسیر طنطاوی است. به عنوان مثال او در تفسیر آیات ۶۷ تا ۷۴ بقره که داستان گاو بنی اسرائیل را مطرح می‌کند به علم احضار ارواح اشاره می‌کند و معتقد است که باید عده‌ای از مسلمانان بخاطر کسب علم و معرفت برای این کار تربیت شوند (طنطاوی، الجواهر، ۱/۸۴-۸۵، ۸۹).

از طرفی اطلاعات طنطاوی از علوم طبیعی، اطلاعات یک دوستدار علم است؛ لذا سطحی‌نگری او به علوم مانع از آن شده که بتواند بین مطالب مختلف علمی تفکیک قائل شده و روش متناسب با هر بخش در پیش گیرد (نفیسی، عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، ۱۵۵). گذشته از این موارد، تفسیر طنطاوی با وجود آن‌که توانست در مقطعی از زمان به‌طور کاذب باعث آرامش روانی مسلمانان شود و هم‌اورد طلبی علم زدگان غیر مسلمانان را پاسخ دهد، با این وجود با توجه به کاستی‌ها و آسیب‌های مبنایی و محتوایی، پیامدهای منفی و آسیب‌های غایی را نیز در برداشت که برخی از آن‌ها عبارت است از: دور شدن از هدف تربیتی قرآن و هدایت توحیدی بشر، زمان‌مند ساختن تفسیر قرآن به دلیل عدم ثبات در نظریه‌های علمی، عیبجویی از گذشتگان و مقصر دانستن آن‌ها به دلیل عدم انجام فعالیت‌های علمی و کوتاه فکری، اضطراب و تشمت آرا علمی بیان شده در تفسیر.

۳-۳) عیوب و آسیب‌های تفسیری در تفسیر نوین

این تفسیر در مقایسه با تفسیر *الجواهر* طنطاوی از معایب و آسیب‌های بسیار ناچیزی برخوردار است که تقریباً می‌توان گفت این آسیب‌ها غالباً بر بخش محتوایی وارد شده است؛ از جمله اینکه شریعتی گاهی در تفسیر خود مطالب غیر علمی را با تصور علمی بودن، بر *قرآن* تطبیق داده است. به عنوان نمونه ایشان در تفسیر آیه ۱۸ سوره نمل که خداوند از سخن گفتن مورچه سخن می‌گوید: «قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسْكِنَكُمْ...»، این‌گونه نوشته است که «مفسران در معنی آیه درمانده بودند... تا علم حشره‌شناسی پیشرفت نمود و در زمان ما معلوم شد مورچه سخن می‌گوید، و از این قبیل معجزات هم در *قرآن* فراوان است» (شریعتی، تفسیر نوین، شصت و هفت).

سخن گفتن مورچه را نمی‌توان از یافته‌های علمی قطعی دانست. با توجه به معانی مختلفی که ذیل ماده «قول» بیان شده، غیر از فضای کلام و سخن بشری این واژه، معانی دیگری را نیز شامل می‌شود: حدیث نفس (مجادله/ ۸)، دلالت طبیعی و زبان حال در امثال عبارت «إمتلاً الحوض و قال قطنی» یعنی حوض پر شد و گفت مرا بس است — خطاب الهی و امر تکوینی مثل آنچه در آیه ۱۱ سوره فصلت دیده می‌شود (بنگرید به: راغب اصفهانی، *مفردات ألفاظ القرآن*، ۶۸۸). بنابراین می‌توان گفت سخن گفتن مورچه مستلزم ایراد کلام نیست و این از باب مجاز در *قرآن* می‌تواند باشد که در این صورت سخن گفتن مورچه اصلاً یک مطلب علمی نیست بلکه ادبی و استعاره‌ای است. برخی مفسران، هم‌چون سید مرتضی در *امالی*، نیز آن را از مقوله مجاز و استعاره دانسته‌اند.

از طرفی، صرف نظر از مطالب فوق، اگر فرض کنیم سخن گفتن مورچه یک مطلب علمی است آنگاه گفته می‌شود که این یک نظریه ثابت نشده و غیرقطعی است که تطبیق آن با آیات *قرآن* شایسته نیست و بدون شک تطبیق نظریه‌های ثابت نشده علمی بر *قرآن* از آسیب‌های محتوایی تفسیر به شمار می‌رود. لذا تفسیر نوین هم از این آسیب‌ها مبرا نیست. اگرچه بسیار اندک و قابل اغماض است. همچنین مهم‌ترین کاستی تفسیر نوین محدود بودن و اختصاص داشتن آن به جزء آخر *قرآن* کریم است.

نتیجه

شرایط عصری و دغدغه‌مند بودن مفسر نسبت هدایت و اصلاح جامعه از تأثیرگذارترین

عوامل شکل‌گیری تفاسیر هدفمند عصر حاضر و روش انتخابی آن‌ها در تفسیر است. طنطاوی و شریعتی هر دو متأثر از روزگار خود و به جهت جلب توجه نسل مسلمان به قرآن و علم، روش تفسیر علمی را در پیش گرفته‌اند. از مزایای مشترک این دو تفسیر بیان اعجاز علمی قرآن به‌طور برجسته و تأثیر گذار و بهره‌گیری از سلاح عقل و علم در تفسیر است.

تفسیر طنطاوی در مقایسه با تفسیر نوین از علم‌گرایی بیش‌تری برخوردار بوده و تفسیر نوین در این زمینه معتدل‌تر است. هدف تربیتی شریعتی باعث شکل‌گیری یک تفسیر معتدلانه از وی شده و ضمن بیان جنبه علمی آیات دائماً بُعد هدایتی آن را که مبدا و مقصد توحیدی دارد متذکر می‌شود و روی‌کرد او در تفسیر آیات با بار علمی چنین است که نظرات علمی جدید یا خاص خود را بر قرآن تحمیل نمی‌کند و تنها یک نمای کلی از اعجاز علمی قرآن را به تصویر می‌کشد.

در مقابل هدف طنطاوی که بیش‌تر انتقال علوم جدید به مسلمانان و تذکر این نکته که تمام این علوم در قرآن هم بیان شده، سبب پیدایش یک تفسیر علمی افراطی از وی شده است. وی هدف از تفسیرش را در ضمن تبیین آیات قرآن متذکر می‌شود و نگرش علمی خود را نسبت به آیات قرآن مکرراً بیان کرده و دیدگاه مخاطبین تفسیرش را نیز به این قسمت متمایل می‌سازد. به عنوان نمونه طنطاوی در آیه ۳ سوره اعلی شکل کلامش به گونه‌ای است که از تفسیر خارج شده، و به مانند یک مبحث زیست‌شناسی جانوری و گیاهی درآمده است، اما شریعتی در تفسیر این آیه نکاتی را که مرتبط با ظاهر آیه است بیان داشته و انسجام بافت تفسیری خود را حفظ کرده و با وجود شرح مفصل دچار انحراف از اصل و هدف آیه نشده است.

علی‌رغم آن‌که ورود طنطاوی به مسائل علمی و تفصیل آن‌ها بیش‌تر است گاه اتفاق می‌افتد که تفسیر نوین در این زمینه پیشی می‌گیرد؛ مانند آیه ۳۰ سوره نازعات. تفسیر طنطاوی دچار آسیب‌های مبنایی، روشی و محتوایی متعددی است. از مهم‌ترین آسیب‌های مبنایی طنطاوی آن است که او که قرآن را «کتاب علم» در نظر گرفته و تفسیر آن را هم‌چون دایرة المعارفی علمی نگاشته است. پراکنده‌گویی از آسیب‌های روشی و تطبیق مطالب غیر علمی با تصور علمی بودن آن نیز از آسیب‌های محتوایی تفسیر او است. در حالی که در تفسیر نوین بزرگ‌ترین ضعف آن محدود بودن به جزء سی ام قرآن است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابراهیمی، مهدی، «روی‌کرد محمدتقی شریعتی به تفسیر علمی: بازشناسی و نقد»، *پژوهشنامه نقد آراء تفسیری*، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۰ ش.
- ۳- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، داراحیاء التراث العربیه، ۱۴۲۱ق.
- ۴- اسعدی، محمد وهمکاران، *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ ش.
- ۵- ایازی، محمدعلی، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۸۶ ش.
- ۶- بابایی، علی‌اکبر، *مکاتب تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ ش.
- ۷- پاکتچی، احمد، *تاریخ تفسیر قرآن کریم*، تهران، انجمن علمی دانشجویی الهیات دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ۱۳۹۰ ش.
- ۸- پور محمدی، ابوذر و سجادی پور، حسن، «بررسی و نقد علمی در تفسیر الجواهر طنطاوی جوهری»، *پژوهش نامه نقد آراء تفسیری*، شماره ۵، تابستان ۱۴۰۱ ش.
- ۹- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، بیروت، دارالعلم الملايين، ۱۳۷۶ق.
- ۱۰- خرمشاهی، بهاء‌الدین، *تفسیر و تفاسیر جدید*، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۴ ش.
- ۱۱- راغب اصفهانی، محمد بن حسین، *مفردات الفاظ قرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالقلم، ۱۴۳۰ق / ۲۰۰۹ م.
- ۱۲- ژمیه، ژاک، «شیخ طنطاوی جوهری و تفسیر او»، ترجمه فاطمه تهامی، *آینه پژوهش*، شماره ۶۳، ۱۳۷۹ ش.
- ۱۳- شاکر، محمدکاظم، *مبانی و روش‌های تفسیری*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
- ۱۴- شریعتی، محمد تقی، *تفسیر نوین*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
- ۱۵- طنطاوی، جوهری، *الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۴ق.
- ۱۶- قرشی، علی‌اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
- ۱۷- معارف، مجید، «جایگاه اعجاز علمی قرآن در تفسیر نوین»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۳۷، ۱۳۸۵ ش.

- ۱۸- معرفت، محمد هادی، *تفسیر و مفسران*، مؤسسه فرهنگی تمهید، قم، ۱۳۸۰ش.
- ۱۹- نفیسی، شادی، *جریان‌شناسی تفسیر علمی*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۰ش.
- ۲۰- نفیسی، شادی، *عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵.
- ۲۱- هادوی تهرانی، مهدی، *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، قم، ۱۳۷۷ش.

Bibliography

- 1_ Holy *Qurān*.
- 2_ As'adī, Moḥammad and others, *Pathology of Interpretive Currents*, Qom, Research Institute of Hawzeh and University, 1390 SAH [Persian].
- 3_ Ayāzī, Sayyed Moḥammad 'Alī, *al-Mufasssīrūn Ḥayātubum wa Minhajibum*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1386 SAH [Persian].
- 4_ Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdhib Al-Lughba*, Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabīyya, Beirut, 1421 AH.
- 5_ Bābāyī, 'Alī Akbar, *Makātib Tafssīrī*, Qom, Research Institute of Hawzah and University, 1389 SAH [Persian].
- 6_ Ebrāhīmī, Mahdī, "Review and Critique of Mohammad Taghi Shariati's Approach to Scientific Interpretation", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, vol. 2, issue 2, 1400 SAH [Persian]¹.
- 7_ Hādavi Tehrāni, Mahdi, *The Theological Foundations of Ijtihad in the Interpretation of the Holy Quran*, Qom, Khane-ye Hkerad, 1377 SAH [Persian].
- 8_ Juhārī, Isma'īl b. Hammād, *Al-Şīḡāḡ*, Beirut, Dār al-'Ilm al-Mallāyin, 1376 AH [Arabic].
- 9_ Khorramshāhī, Bahā'uddīn, *Interpretation and New Interpretations*, no place, Keyhan, 1364 SAH [Persian].
- 10_ Ma'rifat, Muḥammad Hādī, *Tafsīr va Mofasserān*, Qom, Al-Tamhīd, 1380SAH [Persian].
- 11_ Ma'āref, Majid, "The Role of the Quran's Scientific Inimitability in Contemporary Exegesis", *Şahīfe Mobin*, vol. 37, 1385 SAH [Persian].
- 12_ Nafisi, Shādī, *Currentology of Scientific Interpretation*, Qom, Research Institute of Hawzeh and University, 1390 SAH [Persian].
- 13_ Nafisī, Shādī, *Rationalism in 14th Century Interpretation*, Qom, The Islamic Propagation Office of Qom Seminary, 1385 SAH [Persian].
- 14_ Pākatchī, Aḥmad, *Tārīkb Tafssīr*, Tehrān, Anjoman Elmī Dāneshjuīe Elāhiyāt Imam Sādiq University, 1390 SAH [Persian].
- 15_ PurMoḥammadi, Abuzar and Sajjādipur, Ḥasan, "Review and Criticism

- of Scientific Commentary in al-Taṭāwī al-Jowharī's Kitāb al-Jawāhir”, *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, vol.3, issue 1, 1401 SAH [Persian]¹.
- 16_ Qurashī, Sayyid ‘Alī, *Qāmūs al-Qur’ān*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmīya, 1371 SAH [Arabic].
 - 17_ Rāghib Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Mufradāt ‘Alfāḡ al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Qalam, 1412 AH [Persian].
 - 18_ Shāker, Moḥammad Kazem, *Principles and Methods of Interpretation*, Qom, Global Center for Islamic Sciences, 1382 SAH [Persian].
 - 19_ Shari‘ati, Moḥammad Taqi, *Tafsir-e Novin*, no place, Islamic Culture Publishing Office, 1374 SAH [Persian].
 - 20_ Tahāmi, Fateme, “Ṭaṭāwī and His Interpretation”, *Āyene Pazbubesh*, vol. 11, issue 63, 1379 SAH [Persian].
 - 21_ Ṭaṭāwī, Muḥammad, *al-Jawābir fī Tafsīr al-Qur’an al-Karīm*, Beirut: Dār al-Fikr, 1424 AH [Arabic].




The Origin of Interpreters' Differing Readings in the Exegesis of the Phrase *Be, and It Is*

Masoumeh Hamedī Tazehkand 

PhD student in *Qurʾān* and Hadith studies,
Faculty of Law, Theology and Political Sciences,
Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Hadi Vakili 

Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Contemporary Wisdom,
Philosophy Research Institute, Research Institute of Humanities and Cultural Studies,
Tehran, Iran (corresponding author: drhvakili@gmail.com).

Mozhgan Sarshar 

Assistant Professor, Department of *Qurʾān* and Hadith Sciences,
Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Unit,
Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Abstract

The text of the *Qurʾān* is considered consistent and protected from distortion among most groups; however, sometimes the difference in interpretation of a verse by commentators has led to conflicting opinions. The phrase “Kun Fa-Yakūn” (Be, and it is) has been interpreted under two general categories: allegorical and literal readings. This difference in interpretation has shaped the concepts of determinism and free will in creation. According to research findings, the origin of this difference lies mostly in the foundations, methods, and inclinations of the interpreter. In the realm of foundational principles, differences in recitations and Arabic grammar, the authority of apparent meanings, and the language of the *Qurʾān* are among the influential factors in differing opinions. In the interpretation of the phrase “Kun Fa-Yakūn” Sunni interpreters have utilized three methods: interpretation of the *Qurʾān* by the *Qurʾān*, the *Qurʾān* with traditions, and the *Qurʾān* with the sayings of companions and followers; however, Imami interpreters have limited themselves to interpretation with *Qurʾānic* verses and traditions of the infallibles. The interpreter's inclination in theological, philosophical, mystical, and doctrinal discussions is also very influential in their differing readings. Although the place of interpretation, due to its human aspect, is separate from the text of the *Qurʾān*, examining the origins of these differences is helpful in selecting readings and uncovering clear horizons of divine intent and acting upon them. This article, through library research and a descriptive-analytical method, has examined “the origin of the difference in interpreters' readings in the interpretation of the phrase “Kun Fa-Yakūn”.

Keywords: Ikhtilāf al-Qirāʾāt, interpretation of the *Qurʾān* by *Qurʾān*, differences in Arabicization of the verses, intellectual tendencies of the commentators of the *Qurʾān*.

Promoting article


Received: 18/ 4/ 2024, accepted: 13/ 5/ 2024, and published: 13/ 5/ 2024, Pages: 223-258.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.196025

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



خاستگاه اختلاف خوانش مفسران در تفسیر عبارت كُنْ فَيَكُونُ

معصومه حامدی تازه‌کند ^{ID}

دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات
و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

هادی وکیلی ^{ID}

دانشیار گروه فلسفه اسلامی و حکمت معاصر، پژوهشکده فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی
و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول: drhvakili@gmail.com).

مزگان سرشار ^{ID}

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی،
واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

چکیده

متن قرآن از نگاه اکثر عالمان مسلمان یک‌سان و مصون از تحریف است؛ اما گاهی در تفسیر یک آیه اختلاف مفسران منجر به تقابل آراء شده است. مفسران عبارت کن فیکون را ذیل دو گونه کلی خوانش مجازی و حقیقی تفسیر کرده‌اند. این اختلاف خوانش، جبر و اختیار مخلوق را در تکوین رقم‌زده است. طبق یافته‌های تحقیق، منشاء این اختلاف، بیش‌تر در مبانی، روش و گرایش مفسر خودنمایی می‌کند. در حوزه مبانی مفسر اختلاف قرائات و اعراب، حجیت ظواهر و زبان قرآن از عوامل مؤثر در اختلاف آراست. در تفسیر عبارت کن فیکون، مفسران اهل سنت از سه روش تفسیر قرآن باقرآن، قرآن با روایات و قرآن با قول صحابی و تابعی بهره برده‌اند؛ اما مفسران امامیه فقط به تفسیر با آیات قرآن و روایات معصومین (ع) بسنده کرده‌اند. گرایش مفسر نیز در مباحث کلامی، فلسفی، عرفانی و اعتقادی در اختلاف خوانش آنان بسیار مؤثر است. هرچند جایگاه تفسیر به دلیل بشری بودن آن، از متن قرآن جداسست؛ اما بررسی خاستگاه این تفاوت‌ها، در انتخاب و گزینش خوانش‌ها و کشف افق‌های روشنی از مراد الهی و عمل به آنها کارگشا است.

کلیدواژه‌ها: اختلاف قرائات، تفسیر قرآن باقرآن، اختلاف اعراب‌گذاری آیات، گرایش‌های مفسران.

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۳/۱/۳۰ ش، پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۲۴ ش، نشر: ۱۴۰۳/۲/۲۴ ش، صفحه ۲۲۳-۲۵۸.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

doi: 10.22034/naghdeara.2024.196025

درآمد

از نگاه مسلمانان **قرآن** معجزه جاویدان پیامبر اکرم (ص) است که هیچ‌گونه تحریفی در آن راه ندارد. با این حال در تفاسیر **قرآن** تفاوت‌های زیادی به چشم می‌خورد. در تفسیر عبارت کن فیکون نیز، خوانش‌های مختلفی از مفسران مشهود است که ذیل دو گونه بزرگ تفسیر حقیقی و مجازی مطرح شده است. برای آگاهی از تطور آراء مفسران (بنگرید به: حامدی، «گونه‌شناسی آراء مفسران»، سراسر مقاله).

گروه اول کن فیکون را حقیقی می‌دانند که در عالم واقع، به مثابه کلام یا فعل الهی به‌وقوع پیوسته است (طبری، **جامع البیان**، ۱/ ۴۰۴؛ صدیق حسن‌خان، **فتح البیان**، ۱/ ۱۸۷) که برخی از آنان، ذیل اراده و امر الهی، نوعی معرفت و اختیار برای مخلوق نیز در آفرینش قائل هستند (ابن عربی، **الفتوحات المکیه**، ۴/ ۱۶؛ آملی، **جامع الأسرار**، ۲۰۱-۲۰۰؛ ملاصدرا، **تفسیر القرآن الکریم**، ۵/ ۳۹۲-۴۰۱؛ احسانی، **جوامع الکلم**، ۱/ ۲۶۶، ۵۹۲). از آن‌سو، گروه دوم کن فیکون را بر زبان نمادین حمل نموده و آن را مجازی از قدرت بلامنزاع پروردگار و اطاعت فوری و محض مخلوق در تکوین می‌دانند (زمخشری، **الکشاف**، ۴/ ۳۱؛ طبرسی، **مجمع البیان**، ۸/ ۶۷۹؛ طباطبایی، **المیزان**، ۱۷/ ۱۱۵).

طرح مسئله

عبارت کن فیکون هشت بار و در هفت سوره از **قرآن** آمده است و رمز قدرت مطلقه الهی است. اختلاف آراء مفسران در تفسیر این عبارت، دو خوانش و برداشت متفاوت از این عبارت یعنی جبر و اختیار در تکوین مخلوق را رقم زده است. مسأله اختیار و نقطه مقابل آن جبر، از مباحث مهم در حوزه مطالعات قرآنی از جمله تفسیر است. طبق نظر گروهی از مفسران، انسان در تکوین خود مجبور؛ اما در تشریح مختار است، گرچه در مورد اختیار در تشریح نیز، گروهی به جبر و عده‌ای به تفویض معتقد شده‌اند؛ اما بنا بر روایات منقول در منابع امامیه، نفی این دو نظریه و اثبات دیدگاه مبتنی بر «الامر بین الامرین» است.

اکثر مفسران بر این باورند که خداوند انسان را بدون اختیار، به عالم دنیا آورده و تکالیفی بر گردن او نهاده است که در قبال انجام و ترک آنها مستوجب بهشت و دوزخ یا ثواب و عقاب

خواهد بود. او حتی با وجود سختی‌های فراوان در زندگی، نمی‌تواند به آن خاتمه دهد چون در صورت انجام چنین کاری، برای آن نیز مؤاخذه می‌شود. این تفاسیر مؤید جبر محض در تکوین است که با عدل الهی و اختیار انسان در تشریح، منافات دارد. از طرفی، عدل خداوند از صفات فعل اوست و شیعیان، تمام افعال خداوند را متأثر از صفت عدل او می‌دانند و طبق دیگر ادله یعنی: اجماع، سنت و عقل، بر خداوند عادل، ظلم بر بندگان قبیح است. این تعارض از مباحث غامض در امر آفرینش است که پذیرش آنها، انسان را به سوی پذیرش جبر در زندگی اجتماعی و فردی و عدم قبول مسؤولیت افعال خود، سوق می‌هد.

از موارد مشابه این پژوهش، پایان‌نامه ارشد احمدحسین‌آبادی در سال ۱۳۸۸ش است که نویسنده، عوامل اختلاف مفسران را از جانب متن قرآن، گرایش‌های متفاوت و قواعد متفاوت تفسیری می‌داند (احمدحسین‌آبادی، *عوامل اختلاف در تفسیر قرآن*، سراسر اثر). زارع بنادکوکو نیز در پایان‌نامه خویش در سال ۱۳۹۰ش، خاستگاه اختلاف آراء متکلمان را تا پایان سده چهارم در مورد کلام الهی، تلقی‌های متفاوت آنان از صفات خداوند می‌داند (زارع بنادکوکو، *بررسی خاستگاه... سراسر اثر*). جستار حاضر، در پی بررسی و تطبیق مصادیق عوامل مطرح شده در این دو پایان‌نامه، در رابطه با تفسیر عبارت کن فیکون در آراء مفسران است.

شاکر خاستگاه عمده اختلافات تفسیری را از سه ناحیه می‌داند: متن قرآن، موقعیت نزول آیات و شخصیت مفسر (شاکر، «ریشه‌یابی اختلافات تفسیری»، *فصلنامه مبین*، شماره ۶، تابستان ۱۳۷۹ش، ص ۵۸-۴۶). پژوهشگر در پی پاسخ به این سؤال است که خاستگاه اختلاف آراء مفسران در تفسیر عبارت کن فیکون چیست؟ و حاصل کدامیک از این عوامل مذکور است؟ در هر یک از خوانش‌ها، کدام عامل تأثیر دارد یا احياناً بی‌تأثیر است؟

غروی نائینی نیز در مقاله‌ای سبب اختلاف مفسران را در تفسیر کل آیات قرآن کریم می‌کاود و به مهم‌ترین آنها که به نسل‌های بعدی نیز منتقل شده است، اشاره می‌کند (غروی نائینی، «سبب اختلاف مفسران در تفسیر آیات قرآن کریم»، *مدرس علوم انسانی*، شماره ۲۳، ۱۳۸۰ش، ص ۱۱۵-۱۳۸)؛ اما نوشتار حاضر سبب اختلاف آراء مفسران در تفسیر عبارت کن فیکون را مورد بررسی قرار داده است.

فدائی مقاله‌ای در سال ۱۳۹۷ش با نام «از کن فیکون چه می‌دانیم» نوشته است برخلاف نظر مشهور، که تکوین و خلقت انسان را بر اساس آیه «کن فیکون»، با سرعت و فوریت توصیف می‌کند، آن را تدریجی می‌داند و معتقد است که انجام امر خدا با روال طبیعی لازم در آفرینش نمایانگر حضور خدا در همه احوال است. پژوهش حاضر به عوامل تأثیرگذار در آراء مفسران در تفسیر عبارت کن فیکون پرداخته شده است.

حامدی در مقاله‌ای گونه‌های مختلف تفسیری مفسران را در عبارت کن فیکون، ذیل دو خوانش مجازی و حقیقی مطرح کرده است (حامدی تازه‌کند، «گونه‌شناسی»، سراسر مقاله)؛ نویسنده در مقاله حاضر در جستجوی عوامل مؤثر در این برداشت‌های متفاوت از کن فیکون است و به بررسی «خاستگاه اختلاف خوانش مفسران در تفسیر عبارت کن فیکون» پرداخته که تاکنون پژوهش قابل‌ذکری، در این موضوع تدوین نیافته است.

اکثر تفاسیر بر اساس اصول مشترکی بنا شده‌اند؛ اما عوامل فراوانی باعث بوجود آمدن انواع تفاسیر و اختلاف آراء مفسران در تفسیر یک آیه معین شده است. طباطبایی معارف حقّه الهیه را مثل باران بی قید و رنگ و بی کمیّت و کیفیتی می‌داند که وقتی وارد وادی‌های زمین شد، اندازه و قالب آنها را بخود می‌گیرد؛ هر چند این قالب‌ها منظور صاحب کلام هست اما همه منظور او نیست (طباطبایی، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، ۳/ ۶۱). برخی مبانی مفسر یعنی مقدمات و مقوّمات فهم مفسران را مهم‌ترین دلیل اختلاف آنها در روش تفسیری و تفسیر می‌دانند (مجتهد شبستری، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، ۳۰). برای یافتن خاستگاه اختلاف آراء مفسران، اختلاف مبانی، روش و گرایش مفسران، محلّ توجّه محقق است.

۱. مبانی مفسر

در اصطلاح علوم قرآن، مبانی تفسیر یعنی اصول و باور پذیرفته‌شده نزد مفسران، که باعث رویکردی خاص در تفسیر است (مؤدّب، *مبانی تفسیر قرآن*، ۱/ ۴۱). اهمّ مبانی تفسیر قرآن، شامل موارد ذیل است: قدسی بودن قرآن، نصّ و قرائت واحد قرآن، امکان و جواز تفسیر قرآن، حجّیت ظواهر قرآن، نیاز مخاطبان قرآن به تفسیر و بررسی علل آن، ساختار چندمعنایی قرآن، زبان قرآن، منابع تفسیر، انسجام و پیوستگی آیات، جامعیت قرآن (همان، ۱/ ۴۰). در تفسیر

آیات کن فیکون اکثر این مبانی، مورد قبول مفسران فریقین است اما در مورد قرائت قرآن، حجیت ظواهر قرآن، زبان قرآن و منابع تفسیر اختلافاتی مشهود است که محل توجه نویسندگان است.

۱-۱) اختلاف قرائات در فیکون

متن قرآن نزد اکثر فریقین، یکی است؛ اما عواملی باعث اختلاف آراء مفسران شده است. برخی از آنها مثل اختلاف قرائات، اختلاف اعراب، ضمیر پنهان در آیه و محکم و متشابه بودن آیه، در اختلاف خوانش مفسران از عبارت کن فیکون مشهود است که نمونه‌های تفسیری آن، مورد عنایت پژوهش است.

قرآن و قرائات قرآن دو حقیقت متغایر هستند چون قرآن، نص و تواتر مسلمانان است؛ اما قرائات، استنباط و اجتهاد قراء در خواندن آن است که تواتر و حجیت ندارد (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۱/ ۲، ۸۰). بسیاری از مفسران متقدم (فراء، معانی القرآن، ۱/ ۷۴؛ ابن خالویه، اعراب القراءات، ۱/ ۲، ۲۴۱؛ نحاس، اعراب القرآن، ۳/ ۲۷۶؛ طوسی، التبیان، ۸/ ۱۶۴) و برخی از مفسران متأخر (دمیاطی، اتحاف فضلاء البشر، ۱۹۰؛ نووی، مراح لبید، ۱/ ۴۱) ذیل تفسیر آیات کن فیکون به اختلاف قرائات در «فیکون» اشاره کرده‌اند.

با جمع‌بندی نظرات مفسران و مراجعه به کتب معجم القرائات (احمد مختار، معجم القراءات القرآنیة، ۱/ ۲۶۴، ۲/ ۳۱، ۳۸، ۲۸۲، ۳/ ۵۷) این نتیجه حاصل می‌شود که در مجموع قرائات آیات کن فیکون پنج نفر از قراء سبعة یعنی ابن‌کثیر، نافع، ابوعمرو، حمزه و عاصم، نون را در فیکون را به رفع خوانده‌اند، اما دو نفر از قراء سبعة یعنی ابن‌عامر و کسائی و دو نفر از قاریان چهارده‌گانه و صاحب قرائات شاذ (ابن‌محیصن و حسن) و سه نفر از قاریان غیر مشهور (ابن‌عباس، شریح و الذماری) آن را به نصب خوانده‌اند. قرائت رفع، مطابق نص مصحف، مشهور؛ اما قرائت نصب، غیر مشهور است و بعضی مفسران آن را ضعیف می‌دانند.

۱-۲) اختلاف اعراب

انتخاب قرائتی خاص توسط مفسر باعث اختلاف اعراب در فیکون شده است. اعراب قرآن به معنای بررسی کلمات قرآن در عبارات و آیات و تبیین جایگاه آن در تفسیر کتاب‌الله است (دائرةالمعارف قرآن کریم، ۴/ ۴۵). هر چند قرائت فیکون به دو حالت رفع و نصب است؛ اما

ترکیب مفسران در اعراب کن فیکون صورت‌های مختلفی دارد.

یک فرض رفع فیکون است. بسیاری از مفسران، فیکون را مرفوع می‌دانند؛ چون «فاء» در فیکون فاء استیناف، جمله استینافیه و مبتدی و خبر است که تقدیرش «فهو یكون» است. به نظر بعضی از مفسران، بنابر تقدیر این نظر، فیکون، مقول قول است (طبری، جامع البیان، ۱/ ۴۰۶؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱/ ۳۶۶؛ نیشابوری، وضع البرهان، ۱/ ۱۶۴؛ عکبری، التبیان، ۳۸؛ درویش، إعراب القرآن، ۱/ ۱۷۴؛ صالح، الاعراب المفصل، ۱/ ۱۴۹). برخی نیز معتقد اند که فیکون مرفوع است؛ چون جواب امر کن است (حداد، التفسیر، ۵/ ۲۹۴). بعضی از مفسران رفع فیکون را به خاطر عطف بر امر کن می‌دانند؛ اما نه امر حقیقی؛ بل که شبه امر یا إخبار خداوند که به معنای تُکُونُ فیکونُ یا یُکُونُهُ فیکونُ است؛ چون مأمور به وجود ندارد (ابن‌انباری، البیان، ۱/ ۱۱۹؛ نسفی، مدارک التنزیل، ۱/ ۱۲۱).

گاهی نیز رفع فیکون به دلیل عطف بر مثل خودش است. مفسران در اشاره به این معنا گفته‌اند که تعبیر فیکون عطف بر جمله «أمره... أن یقول له کن» شده است (زمخشری، الکشاف، ۴/ ۳۱؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱/ ۳۶۶). عده‌ای دیگر از مفسران نیز تعبیر کن فیکون را به کن فکان تأویل کرده‌اند. ایشان معتقد اند فیکون به خاطر إخبار خداوند مرفوع است؛ به این معنا که وقتی خداوند به چیزی گفت کن این‌گونه آن چیز موجود شد (ابوعبیده، مجاز القرآن، ۱/ ۵۲؛ ابن‌خالویه، اعراب القراءات، ۲/ ۲۴۱).

فرض دیگر نصب فیکون است. برخی معتقدند که فیکون منصوب است چون عطف بر یقول شده است که قبل از آن، «أن» آمده است (نحاس، اعراب القرآن، ۳/ ۲۷۶؛ مکی بن حموش، الهدایة، ۱/ ۳۹۵). یا این که جواب امر (کن) است و جواب امر با فاء، نصب است (نووی، مراح لبید، ۱/ ۴۱). برخی نیز نصب فیکون را در جواب امر (کن) می‌دانند که شبهه امر است اما امر حقیقی نیست (مکی بن حموش، الهدایة، ۱/ ۳۹۵). بعضی نیز معتقدند «کن»، امر لفظی است اما معنایش خبر است مثل جمله تعجب و تقدیرش؛ پس به مفهوم «یقول له: یُکُونُ فیکونُ»؛ «به او می‌گوید: موجود شود پس او موجود می‌شود» است (نیشابوری، وضع البرهان، ۱/ ۱۶۴).

هر یک از مفسران بر اساس اعراب مختار خود، آیه را ترجمه و تفسیر کرده‌اند، هر چند

بسیاری از آنان، هم‌نظر هستند، اما مباحثی باعث این اختلاف نظرها شده است. از جمله: برخی تنوع حرف فاء را دلیل این اختلاف می‌دانند (فراء، *معانی القرآن*، ۱ / ۷۵؛ ابن‌هشام، *معنی اللیب*، ۲۱۳)، بعضی از مفسران جواب امر با فاء را دلیل نصب فیکون می‌دانند (نسفی، *مدارک التنزیل*، ۱ / ۱۲۱؛ طوسی، *التبیان*، ۱ / ۴۳۳؛ رضا، *المنار*، ۱ / ۴۳۹). برخی دیگر نیز، لام را در «يقول له»، لأجله می‌دانند که در این صورت نمی‌تواند مقتضای امر به موجود داشته‌باشد (مکی بن حموش، *الهدایه*، ۱ / ۴۱۵؛ ابوحیان، *البحر المحیط*، ۱ / ۵۸۴؛ ابن‌جزی، *التسهیل*، ۱ / ۹۵).

اکثر مفسران کان و یكون را تاّمه می‌دانند (نسفی، *مدارک التنزیل*، ۱ / ۱۲۱؛ بیضاوی، *أنوار التنزیل*، ۴ / ۲۷۵؛ جوادی آملی، *تفسیر سوره یس*، جلسه ۲۹، ص ۹) و برخی ناقصه (خفاجی، *عناية القاضی*، ۲ / ۳۷۴) و برخی از مفسرانی که کن فیکون را تمثیل و کنایه‌ای از قدرت خداوند و اطاعت محض مخلوق می‌دانند، «یکون» را به معنای «کان» معنی کرده‌اند و معتقدند که این عبارت در واقع «کن فکان»؛ «موجود شو، پس موجود شد» است (ابوعبیده، *مجاز القرآن*، ۱ / ۵۲). یکی از دلایل کسانی که یكون را مرفوع قرائت کرده‌اند همین مطلب است (صالح، *الاعراب المفصل*، ۱ / ۱۴۹).

هم‌چنین برخی عطف فعل مضارع (یکون) را بر فعل ماضی شایسته نمی‌دانند و ضمیر «هو» را در تقدیر می‌گیرند که در این صورت جمله «فیکون» مستأنفه و فعل «یکون»، خبر مبتدای محذوف است، «کن فهو یكون»؛ «موجود شو و او موجود می‌شود» (واحدی نیسابوری، *التفسیر البسیط*، ۵ / ۳۱۷).

۳-۱) دیگر مسائل

عامل تأثیرگذار دیگر مبنای مفسر درباره حجّیت ظواهر *قرآن* است. با استناد به آیات (محمد / ۲۴؛ دخان / ۵۸؛ قمر / ۱۷؛ ص / ۲۹)، می‌توان ظواهر *قرآن* را فهمید و مبنا قرار داد که این کار در اصطلاح علوم قرآنی به معنای حجّیت ظواهر *قرآن* است؛ مگر آن‌که روایتی صحیح و صریح در مورد آیه مورد نظر باشد که آن هم در تفسیر و استخراج احکام مورد توجه قرار می‌گیرد. اکثر علما دلالت الفاظ *قرآن* را صریح می‌دانند که دلالت ظواهر آنها بر مراد خداوند قطعی است (سبحانی، *المناهج التفسیریة*، ۱ / ۷۷؛ صادقی تهرانی، *الفرقان*، ۱ / ۲۴).

بر اساس ظاهر آیات کن فیکون خداوند اشیاء را مورد خطاب قرار داد و امر کرد تا موجود شوند پس آنها موجود شدند. در تفسیر عبارت کن فیکون برخی از مفسران (زمخشری، *الکشاف*، ۳۱/۴؛ طبرسی، *مجمع‌البیان*، ۶۷۹/۸؛ طباطبایی، *المیزان*، ۱۱۷/۱۱۵) ظاهر آیات را مراد الهی نمی‌دانند و آیه را بر زبان نمادین حمل می‌کنند؛ اما برخی دیگر، (طبری، *جامع البیان*، ۱/۴۰۴؛ ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ۳۹۲/۵؛ صدیق حسن‌خان، *فتح‌البیان*، ۱/۱۸۷) ظاهر آیه را حجت می‌دانند و هیچ تأویلی را نمی‌پذیرند و مراد الهی را در این آیه حقیقی می‌دانند. برای مطالعه بیش‌تر (بنگرید به: حامدی تازه‌کند، «گونه‌شناسی»، سراسر مقاله).

موضوع اختلاف‌برانگیز دیگر درک‌ها از زبان *قرآن* است. شناسایی زبان *قرآن* یعنی ماهیت گزاره‌های *قرآن* و چگونگی انتقال مفاهیم آن، برای مفسران مهم است. زبان *قرآن* زبان معناداری است که حق‌تعالی برای هدایت مردم فرستاده و به دلیل ویژگی‌های خاص خود، مانند برخورداری از سودمندی جهانی و زبان هدایت‌مندی، «زبان ترکیبی» است که برخوردار از زبان عرف خاص و عرف عام است (مؤدب، *مبانی تفسیر قرآن*، ۹۵).

سبحانی در تفسیر آیه کن فیکون معتقد است خداوند *قرآن* را به زبان مردم فرستاده است و می‌خواهد بگوید ای بشر، بین تو و فعلت پنج مقدمه است اما خواستن من، عین شدن است و نتیجه می‌گیرد که باید *قرآن* را مانند عرف معنا کرد (سبحانی، *تفسیر سوره یس*، ذیل آیه ۸۲). فضل‌الله نیز دلیل اختلاف آراء و مشکل را در تفسیر آیات کن فیکون در توجه مفسران به معنای کلمات *قرآن*، بدون در نظر گرفتن بلاغت و گستره معنایی ادبیات عرب، در حقیقت، مجاز و کنایه می‌داند و معتقد است که *قرآن* به صورت محاوره‌ای برای مردم روشنگری می‌کند چون این بهترین روش بیان است (فضل‌الله، *من وحی القرآن*، ۱۸۷/۲).

موضوع اختلاف‌برانگیز دیگر محکم یا متشابه بودن آیه است. در آیه ۷ سوره آل‌عمران، آیات *قرآن* در دو گروه آیات محکم و متشابه معرفی شده‌اند. هر چند بطور قطع نمی‌توان گفت که کدام آیه محکم یا متشابه است؛ اما آیات کن فیکون را از آن جهت که با کلام الهی که از صفات حق‌تعالی است ارتباط دارد، می‌توان از متشابهات دانست. برخی تفسیر حقیقی از کن فیکون و حمل این آیات بر ظاهر را به این دلیل می‌دانند که این آیات از متشابهات هستند (رضا، *المنار*، ۱/۴۳۸).

۲. روش مفسر

روش تفسیری که از آن با عنوان مناهج و مذاهب تفسیری نیز یاد می‌شود، منهج و طریقه‌ای است که مفسران در تفسیر آیات از آن برای فهم و استنباط مدلول کلام، کمک می‌گیرند (مؤدب، *روش‌های تفسیر قرآن*، ۱۶۵). و «برخاسته از مبانی مفسران است و ارتباط فراوان با منابع و مستندات و ابزاری دارد که در تفسیر برای کشف و فهم آیات مؤثر است؛ زیرا اگر مفسری بهترین ابزار و منبع را در تفسیر، روایات معصومین (ع) بداند، روش تفسیری او، اثری یا روانی خواهد بود و اگر مفسری قرآن را بهترین منبع و شیوه در فهم آیات بداند روش او تفسیر قرآن با قرآن خواهد بود.» (همو، *مبانی تفسیر قرآن*، ۱/۳۲).

۱-۲) تفسیر قرآن با قرآن

از جمله موارد مؤثر در روش مفسر، منابع تفسیر است که در اصطلاح تفسیر، علوم و مستندات مفسر است که با کمک آنها مراد و مقصد الهی را تبیین و تفسیر می‌کند. دو منبع قرآن و روایات با عنوان «تفسیر به مأثور»، در سه گروه: تفسیر قرآن با قرآن، قرآن با روایات، قرآن با قول صحابی و تابعین، در روش و منابع تفسیری مفسران، تأثیرگذار است (مؤدب، *روش‌های تفسیر قرآن*، ۱۶۵-۱۶۹).

به استناد آیه ۸۹ سوره نحل، قرآن مبین همه چیز است و طبق آیات ۸۲ سوره نساء و ۲۳ سوره زمر، برخی از آیات به برخی دیگر شبیه و ناظرند و هر یک از آنها، دیگری را بیان و شرح می‌کند بدون این که اختلافی در آنان یافت شود و یکدیگر را نفی کنند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۱۷/۲۵۶). پیامبر (ص) آیات قرآن را مصدق و مؤید یکدیگر توصیف می‌کند (متقی هندی، *کنز العمال*، ۱/۶۹۱). امیر مؤمنان علی (ع) نیز آیات قرآن را تصدیق‌کننده، گویا و گواه یکدیگر می‌داند (*نهج البلاغه*، خطبه ۱۸۶). این روش، تفسیر قرآن با قرآن است که از اولین و متقن‌ترین شیوه‌های تفسیری است که در آن برای فهم آیات، به آیات دیگر آن رجوع می‌کنند.

طبق یافته‌های نگارنده مفسران در تفسیر عبارت کن فیکون به بیش از سی آیه قرآن استناد کرده‌اند. سید مرتضی برای اثبات حدوث کلام و ردّ مخلوق بودن کلام الهی به آیات ۱۰۰ سوره انعام، ۱۷ سوره عنکبوت، ۷ سوره ص، و ۱۳۷ سوره شعراء استناد کرده و روایات ائمه (ع) را نیز

مؤید این نظر می‌داند (سیدمرتضی، *نفائس التأویل*، ۲/ ۲۴۷-۲۴۶).

طباطبایی با استناد به آیات ۵۹ آل عمران و ۵۰ قمر و ۳۸ احزاب، معتقدند در کن فیکون آنچه از طرف حق تعالی افاضه می‌شود قابل درنگ، دگرگونی و تدریج نیست و این امور به نفس اشیاء از ناحیه خودشان برمی‌گردد، نه از طرفی که رو به سوی خدا دارند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۷/ ۱۱۶)؛ اما برخی از مفسران با استناد به آیه ۵۰ سوره قمر، تفسیری حقیقی از کن فیکون ارائه می‌دهند که جایی برای تأویل آن نیست (ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱/ ۲۷۸؛ صدیق حسن‌خان، *فتح‌البیان*، ۱/ ۱۸۷)؛ حتی اختیار در تکوین برای مخلوق را نیز از آیه برداشت کرده‌اند (حسینی رشتی، *جواهرالحکم*، ۳/ ۱۱).

برخی از مفسران با استناد به آیات ۱۴۹ سوره انعام، ۳۴ سوره ابراهیم، خداوند را صاحب حجت کامل می‌دانند که هرگز خلاق، احتجاجی بر او ندارند و این‌که خداوند بر احدی ظلم نکرده است؛ بل که آنها را بر اساس خواست و قابلیت‌شان آفریده است (آملی، *جامع الأسرار*، ۱/ ۲۰۰-۲۰۱). آنها با اشاره به آیه ۵ سوره طه نیز، همین معنی را برداشت کرده‌اند و این‌که نسبت همه مخلوقات به خداوند، بر اساس عدل او مساوی است. آنها با عنایت به این آیات، اختیار انسان را در تکوین و هستی خویش مطرح می‌کنند (حسینی، *جواهرالحکم*، ۳/ ۱۱).

برخی دیگر، کن فیکون را در تبدیل شدن چیزی به غیر از خودش و در تحویلات می‌دانند و به آیات ۶۵ بقره و ۵۰ اسراء استناد می‌کنند (کاشانی، *منهج الصادقین*، ۷/ ۴۵۷) و برای هم‌زمانی امر الهی با کن فیکون و عدم تقدم یا تأخر آن از امر الهی، به آیه ۲۵ سوره روم استناد کرده‌اند (طبری، *جامع البیان*، ۱/ ۴۰۶).

بعضی از مفسران آیات کن فیکون را شبیه آیه ۱۱ سوره فصلت دانسته‌اند؛ اما می‌توان دو تفسیر کاملاً متفاوت از آنها مشاهده کرد. گروهی هر دو را کنایه و تمثیلی از نفاذ قدرت و سرعت حق در آفرینش و اطاعت محض کائنات از حق می‌دانند (سیدمرتضی، *نفائس التأویل*، ۳/ ۲۴۶؛ طبرسی، *مجمع البیان*، ۸/ ۶۷۹؛ ابوالفتوح رازی، *روض الجنان*، ۲/ ۱۳۰؛ فخررازی، *التفسیر الکبیر*، ۴/ ۲۶؛ فضل‌الله، *من وحی القرآن*، ۲/ ۱۸۸)؛ اما خوانش گروه دوم از این تشابه، حقیقی و معقول بودن ظاهر هر دو آیه است؛ چون خداوند آمدن آسمان و زمین و موجود شدن مخلوقات را در مقابل امر الهی، به خود آنها نسبت می‌دهد که با اختیار

و رغبت آن را پذیرفته‌اند (قیصری، شرح فصوص الحکم، ۷۵۲).

صدرالمتألهین با استناد به آیات ۲۵۲ سوره بقره و ۶ سوره یونس، وجود عالم امر را «قول الله» و صحیفه عالم خلق را کتاب الله می‌داند که آیاتش، اعیان ممکنات و ماهیات کائنات است (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۵ / ۳۹۲). مفسران با اشاره به آیه ۷۲ سوره احزاب نیز، دو خوانش مختلف از آن دارند برخی هر دو آیه را حقیقی تفسیر کرده‌اند و از این آیات، اختیار کائنات در آفرینش را نتیجه‌گیری کرده‌اند (همان‌جا؛ سبزواری، شرح الأسماء الحسنی، ۱۲ / ۸۵)؛ اما برخی دیگر هر دو آیه را تمثیلی می‌دانند که در تفسیر آنها نیاز به هیچ تکلفی نیست (فضل الله، من وحی القرآن، ۲ / ۱۸۸).

۲-۲) تفسیر قرآن با روایات

تفسیر قرآن با روایات و سنت معصومین (ع)، همان تفسیر «روایی» است، خواه روایت از پیامبر (ص) باشد که اهل سنت در تفاسیر خود از آن استفاده می‌برد یا از ائمه معصومین (ع)، که شیعه به روایات آنان نیز در تفاسیر خود استناد می‌کند (مؤدب، روش‌های تفسیر قرآن، ۱۶۹). برخی دلیل پیدایش مذاهب مختلف را در اختلاف بین صفات و افعال خدا می‌دانند و معتقدند یکی از این اختلافات، در تفسیر آیه کن فیکون است که عده‌ای برخلاف حدیث ثقلین و با دوری از مکتب اهل بیت (ع)، «کن» را لفظی می‌دانند که خدا آن را می‌گوید (سبحانی، تفسیر سوره یس، ذیل آیه ۸۲).

نویسنده بدون بررسی سندی و رجالی روایات، صرفاً روایات مورد استناد فریقین را ذیل عبارت کن فیکون مطرح کرده است. از اولین روایاتی که در خوانش کن فیکون در تفاسیر شیعی آمده، در تفسیر قمی حدیث قدسی است که خداوند می‌فرماید: خزائن من در کاف و نون است (قمی، التفسیر، ۲ / ۲۱۸). بحرانی با اشاره به نظر ایشان، حدیث قدسی را کامل نقل کرده است (بحرانی، البرهان، ۴ / ۵۸۴). احسانی، با توجه به همین حدیث قدسی و روایت دیگری از امام عصر (عج) که پیدایش عوالم را حاصل مشیّت خداوند و خلقت آسمان و زمین را حاصل کلام الهی می‌داند:

...بِمَشِيَّتِكَ الَّتِي دَانَ [كَانَ] لَهَا الْعَالَمُونَ وَ بِكَلِمَتِكَ الَّتِي خَلَقْتَ بِهَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ... (طوسی، مصباح المتعجب، ۱ / ۴۱۷).

و به شهادت آیه ۲۱ سوره حجر «وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ»، عالم امکان را خزائن تمام اشیاء می‌داند (احسائی، *جوامع الكلم*، ۴۷/۲).

مفسران متأخر شیعی با استناد به روایاتی از امیر مؤمنان علی (ع) در منابع حدیثی متقدمان، «انما یقول لما اراد کونه: کن فیکون لا بصوت یقرع ولا بندا یمسم واما کلامه سبحانه فعله» (*نهج البلاغه*، خطبه ۱۸۶)، «کن» را به مثابه فعل خداوند، و این خطاب را حقیقی تفسیر کرده‌اند؛ (فیض کاشانی، *التفسیر الصافی*، ۴/۲۶۲؛ حویزی، *نورالثقلین*، ۴/۳۹۷-۳۹۹)؛ اما برداشت متفاوت مفسران از این روایت را در گونه خوانش مجازی از کن فیکون نیز، می‌توان مشاهده کرد (مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، ۱۸/۴۷۱؛ جوادی آملی، *تفسیر سوره یس*، جلسه ۲۹، ص ۹-۱۰). بعضی از آنان نیز، با افزودن روایتی دیگر از امیرالمؤمنین علی (ع) به روایت مذکور معتقدند که اهل معرفت، تکلم خداوند را تجلی حق می‌دانند که حاصل تعلق اراده و قدرت خداوند بر ایجاد و اظهار آنچه در غیب است، است (خمینی، *شرح دعای سحر*، ۵۶).

برخی از مفسران با استناد به روایتی از امام رضا (ع)، لفظ «کن» را صنع خداوند و «یکون» را مصنوع می‌دانند (فیض کاشانی، *التفسیر الصافی*، ۴/۲۶۲). برخی دیگر نیز، از روایت امام کاظم (ع) در بیان تفاوت اراده حق با اراده خلق، اراده خدا را همان فعل او می‌دانند که به هر چیزی که اراده هستی آن را بکند بدون لفظ و نطق با زبان و توجه دل و تفکر می‌گوید: موجود شو و آن چیز بلافاصله موجود می‌شود (بحرانی، *البرهان*، ۴/۵۸۴). شماری از مفسران، بر اساس روایتی از امام سجاد (ع) که می‌فرماید:

... فهی بمشیتک دون قولک مؤتمرة و بارادتک دون نهیک منزجرة (صحیفه سجادیه، ۸۹).

قول را به معنای اراده تفسیر کرده‌اند نه کلام؛ و دلالت آیه را مجازی می‌دانند نه حقیقی (فضل‌الله، *من وحی القرآن*، ۲/۱۸۷).

احسائی با اقتباس از کلام امیر مؤمنان علی (ع) که می‌فرماید: «... الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى ليس كمثل شىء إذ كان الشىء من مشيئة فكان لا يشبهه كونه...» (طوسی، *مصباح المتعجد*، ۷۵۳؛ مجلسی، *بحارالانوار*، ۹۴/۱۱۳)، تعریف جدیدی از

مشیت، ارائه می‌دهد و شیء را از مشیت خداوند می‌داند که ضدّ و ندی ندارد (احسائی، *جوامع الكلم*، ۱/ ۶۱۶). او فعل خدا (مشیت‌الله) را به برخورد دو چوب تشبیه می‌کند که از برخورد آنها و فشرده‌شدن هوا، صوتی تولید می‌شود که نه در حرکت بود و نه در هوا و نه در چوبها؛ بل که مخلوقی است که از (لا من شیء) پدید آمد و اینها وسیله‌ای برای احداثی هستند که همان فعل است که به همراه این امور، در مجموع، علّت مخلوق هستند. مادّه این موجود، اثر فعل است و تأکید و صورتش، از هیئت و شکل فعل است که این صورت (مفعول مطلق)، ظاهر پیدایش مخلوق و قبول تکوین توسط اوست که از ماده فعلی ناشی شده است که فاعل آن خداوند عزّوجلّ، قدرت تکوّن و قبول را به او عطا کرده است (همان، ۱/ ۶۳۸).

احمد بن حنبل حدیث قدسی را از پیامبر (ص) نقل می‌کند که خداوند فرمود: «من بخشنده بزرگوار هستم عطای من و عذاب من کلام است و وقتی چیزی را اراده کنم فقط به او می‌گویم باش و او موجود می‌شود.» (احمد بن حنبل، *المسند*، ۳۵/ ۴۲۸). مفسران اهل سنت این روایت را دلیلی برای حقیقی و لفظی بودن کن فیکون می‌دانند (میبدی، *کشف الاسرار*، ۸/ ۴۸۲؛ ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۶/ ۵۳۱). برخی از آنان با استناد به حدیث قدسی مذکور و روایات دیگری لفظ «کن» را از مصادیق «کلمه» و «کلمات الله» می‌دانند (قرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ۲/ ۸۹). با این‌که این روایت از قرون اول در منابع اهل سنت مثل تفسیر میبدی آمده است؛ اما بسیاری از مفسران به آن استناد نکرده‌اند و اصلاً به نظر آنها این آیات مجاز و تمثیل هستند. این حدیث قدسی در متنی بلندتر، در منابع روایی شیعه نیز نقل شده است (*تفسیر عسکری*، ۱/ ۴۲)؛ اما مفسران شیعی در تفسیر آیات کن فیکون به آن اشاره‌ای ندارند.

قاسمی برای اثبات قول ضعیفی که این خطاب را متوجه چیزی می‌داند که قبل از ابداعش، معلوم خداوند بوده است و با این خطاب مقدر و مقضی شده است با استناد به روایاتی از پیامبر (ص)، وجود علمی، کتابی و کلامی مخلوق را قبل از خلقتش، معلوم خداوند می‌داند که می‌تواند مورد خطاب باشد (قاسمی، *محاسن التأویل*، ۱/ ۳۸۲).

۳-۲) تفسیر قرآن با قول صحابی و تابعی

علی‌رغم تعاریف مختلف از مفهوم صحابی و تابعین «با توجه به قرب زمانی صحابه و

تابعین با پیامبر (ص) و ائمه معصومین (ع)، تفسیری که آنان ارائه داده‌اند، مورد توجه مفسران، به خصوص اهل سنت واقع شده است، حتی آنجا که خود، به تفسیر آیه پرداخته‌اند و راوی روایت تفسیر معصوم نبوده‌اند.» (مودب، *روش‌های تفسیر قرآن*، ۱۶۹) در تفسیر عبارت کن فیکون استناد طبری به روایتی از قتاده (طبری، *جامع البیان*، ۲۳ / ۲۲) و ابن‌ابی‌حاتم به روایاتی از سدی، مجاهد، محمد بن اسحاق، ابن‌عباس مؤید این مطلب است (ابن‌ابی‌حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱ / ۲۱۴).

۳. گرایش مفسر

گرایش‌ها بر پایه باورها و سلیقه‌های شخص مفسر پدید می‌آیند (آزاد، *تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک*، ۹۲). طرز جهان‌بینی مفسر، سوابق ذهنی و اطلاعات خارجی او در فتاوی‌اش بسیار تأثیرگذار است (مطهری، *مجموعه آثار*، ۲۰ / ۱۸۱).

۱-۳ گرایش کلامی مفسر

یکی دیگر از موارد مؤثر در اختلاف آراء مفسران به اقرار آنها اثبات عقائد کلامی هم‌سو با مذهب کلامی خویش و رد نظرات مخالفان است (طوسی، *التبیان*، ۱ / ۲؛ ابن‌جزی، *التسهیل لعلوم التنزیل*، ۱ / ۱۸). هرچند پرداختن به مباحث کلامی مطمع نظر نویسنده نیست؛ اما تأثیر گرایش کلامی مفسران در تفسیر عبارت کن فیکون در آراء آنها در مباحثی از قبیل: حدوث و قدم، اصالت وجود یا ماهیت و موطن خطاب خداوند، کاملاً مشهود است.

مثلاً یکی از مباحث مهم و اختلافی فلسفه و کلام اسلامی، حدوث و قدم است. حدوث یعنی به وجود آمدن چیزی پس از نبودن آن (جوهری، *الصحاح*، ۱ / ۲۷۸) و قدیم، برخلاف حدوث، یعنی مسبوق به نبودن، نباشد (همان، ۵ / ۲۰۰۷). معنای اصطلاحی آنها نیز از معانی لغوی گرفته شده است. شیء حادث یعنی چیزی که سابقه عدم دارد (قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسه*، ۱۱۷) و قدیم یعنی چیزی که «تقدّم فی نفسه» دارد و چیزی پدیدآورنده آن نیست (آمدی، *ابکار الافکار*، ۳ / ۳۰۰) یا چیزی که ابتدا ندارد (حلی، *انوار الملکوت*، ۵۱). بیش‌تر مفسران اولین ارتباط کلامی خداوند با مخلوقات را در آغاز هستی می‌دانند که خداوند با فرمان «کن»، آنها را مورد خطاب قرار داد. آنها ذیل تفسیر آیات کن فیکون به مباحث

کلام الهی نیز پرداخته‌اند که ارتباط کن فیکون را با کلام الهی نمایان می‌کند (ابوحیان، *البحر المحیط*، ۱/ ۵۸۳؛ فخررازی، *التفسیر الکبیر*، ۴/ ۲۶؛ نظام الاعرج، *غرائب القرآن*، ۱/ ۳۷۸؛ حائری، *مقتنیات الدرر*، ۱/ ۲۹۲). علم الهدی حقیقی و حادث بودن لفظ کن را رد می‌کند چون در این صورت کلام الهی و در نتیجه *قرآن* هم، حادث و مخلوق است. وی با استناد به آیات *قرآن* و روایات ائمه (ع) معتقد است که کلام مخلوق یعنی کلامی کذب و ساختگی یا کلامی که به دروغ به گوینده‌ای نسبت داده‌شود (سیدمرتضی، *نفائس التأویل*، ۳/ ۲۴۴).

شیخ مفید به استناد آثار آل محمد (ع) و إجماع امامیه و معتزله، *قرآن* را کلام الهی و حادث؛ اما غیرمخلوق می‌داند (مفید، *اوائل المقالات*، ۵۳). برخی کلام خدا را قدیم می‌دانند که وقتی متعلق چیزی می‌شود، از آن تعبیر به کاف و نون می‌شود که حادث است (فخررازی، *التفسیر الکبیر*، ۲۶/ ۳۰۹). برخی برای ردّ قدیم کلام الهی، که از قدیم اراده او ناشی شده؛ معتقدند که اراده قدیم الهی نیز، وقتی برای ایجاد چیزی در خارج و عین، تعلق می‌گیرد، حادث است (حقی برسوی، *روح البیان*، ۷/ ۴۴۲).

حدوث و قدیم کلام الهی از مباحث پرتنش در جامعه اسلامی و باعث به وجود آمدن فاجعه اسفناک سال‌های محنت، در تاریخ اسلام است (مسعودی، *مروج الذهب*، ۴/ ۲۵۴). بررسی روایات ائمه (ع) نشان می‌دهد که ایشان، در این باره نیز روشنگری نموده و مردم را از افتادن در وادی ضلالت، بازداشته‌اند. اولین تبیین در سخن منسوب به علی (ع) دیده می‌شود که قبل از شبهه قدیم و خلق *قرآن* مطرح شده است و بسیاری از مفسران شیعی در تفاسیر خود به آن استناد کرده‌اند که می‌فرماید: سخن خدای سبحان، همان کاری است که ایجاد می‌کند (*نهج البلاغه*، خطبه ۱۸۶).

امام صادق، امام موسی بن جعفر، امام رضا و امام هادی (ع)، *قرآن* را کلام خدا می‌دانند که محدث غیر مخلوق به معنای غیرمکذوب و غیرازلی است (ابن بابویه، *التوحید*، ۲۲۹). امام هادی (ع) در نامه‌ای به شیعیان خود در بغداد، دوری از فتنه (خلق *قرآن*) را برای خود و شیعیانش از خداوند درخواست می‌کند. ایشان فقط خداوند را خالق، و ماسوای او را مخلوق می‌دانند و توصیه می‌کند که *قرآن* کلام خداست و نباید از پیش خود نام دیگری بر آن نهاده‌شود که باعث گمراهی است (همان، ۲۲۴). امامان معصوم (ع) با توصیه به این که *قرآن* کلام الله

است؛ اصحاب خویش را به خاطر مصالح اسلام، از بحث در این مورد برحذر داشتند، چون این بحث‌ها با هدف احقاق و تبیین حقیقت نبود و فقط اختلافات امت را دامن می‌زد؛ اما وقتی موقعیت را مناسب دیدند به تبیین مباحث پرداختند (مکی عاملی، *الالهیات*، ۱/ ۱۹۳؛ اسلامی، *فرهنگ کوثر*، ۶۳).

مثال دیگرش را در بحث فلسفی وجود و ماهیت می‌توان یافت. از نظر حکما ماهیت، عبارت از پرسش به «ما هو» است که بر حقیقت شیء اطلاق می‌گردد و شیئیت شیء، بدانست (سجادی، *فرهنگ معارف اسلامی*، ۲/ ۱۶۶۳)؛ اما وجود در اصطلاح فلسفی و عرفانی هستی مقابل عدم یا نیستی است (همان، ۲/ ۲۱۰۲).

در تفسیر عبارت کن فیکون این سؤال پیش می‌آید که: اگر اشیاء قبل از موجودیت، معدوم محض بودند چه‌گونه و چه چیزی مخاطب امر خداوند بوده است؟ پاسخ به این سؤال و تبیین نسبت ممکنات با واجب‌الوجود (حادث با قدیم) باعث شد که معتزله، معدومات ممکن را که خداوند به آنها، علم ازلی دارد به همان مفهوم ماهیات از نظر فلاسفه دانستند که با وجود و عدم، نسبت مساوی؛ اما ثبوت دارند و با اراده خداوند موجود می‌شوند و آنها را «ثابتات ازلیه» نامیدند، چون در صورت پذیرفتن وجود آنها، تعدد موجودات قدیم، مشکل‌ساز بود. اشاعره واسطه‌ای بین وجود و عدم را نپذیرفتند و گفتند: ممکنات در حالت عدم، عینی ندارند و بعد از ایجاد خداوند، دارای عین می‌شوند (باقلانی، *التمهید*، ۱/ ۲۰۱).

آملی حقائق را معلومات ازلی و ابدی حق تعالی می‌داند که اگر حاصل جعل بود از معلومات ازلی نبود و تأخیر و تقدّم معلوم بر عالم پیش می‌آمد که محال است. او به قول ابن عربی اشاره می‌کند که حقیقت همه موجودات، عبارت از نسبت تعین ازلی آنها، در علم پروردگار است که در اصطلاح محققان «اعیان ثابته» و دیگران «ماهیت» نامیده می‌شود (آملی، *جامع الأسرار*، ۱/ ۱۹۸). اعیان ثابته، ماهیات و ثابتات ازلی، همگی بر موجودات تقدّم دارند و خلق، یعنی وجود بخشیدن به آنها (عفیفی، *الاعیان الثابته*، ۱/ ۲۱۳).

فیض کاشانی، هستی را معدوم‌العین و پنهان در ذات حق می‌داند که مستعدّ موجودیت با امر حق است. وی مظهر هستی را حق تعالی می‌داند و آنچه باعث موجودیت کائن است چیزی جز عین ثابت او در علم الهی نیست که دارای استعداد ذاتی غیرمجموع است و نیز

قابلیت او برای وجود و صلاحیتش برای استماع لفظ «کن» و اهلیت او برای امتثال امر حق هست (فیض کاشانی، *الکلمات المکنونه*، ۹۲). برخی نظر ایشان را که کائن را در ذات حق، مخفی می‌داند، خلاف روایات اهل بیت (ع) می‌دانند که خداوند عزوجل بوده و علم، ذات حق بوده در حالی که هیچ معلومی، موجود نبوده است وقتی که اشیاء را ایجاد کرد و معلوم، موجود شد، علمش بر معلوم واقع شد (احسائی، *جوامع الکلم*، ۱۲/۳).

ملاصدرا نظریه اصالت وجود را مطرح می‌کند و با تشکیکی دانستن وجود، وجود علمی و ذهنی اعیان ثابته و ماهیات، در علم خدا را هم، از سنخ وجود می‌داند که مراتب آن با علم خارجی فرق دارد (ملاصدرا، *الرسائل*، ۱۸۸). سبزواری با تأیید نظر وی، ماهیت را حدّ وجود و متأخر از آن می‌داند و معتقد است که ثابتات بر موجودات، نمی‌توانند تقدم وجودی داشته باشند (سبزواری، *شرح المنظومه*، ۱۸۳). برخی نیز بر طبق نصوص، و با فرق گذاشتن بین ثبوت عینی و علمی، چیزی را که مخاطب «کن» شده در علم و تقدیر خدا ثابت و متمیز می‌دانند که می‌تواند متعلق اراده، قدرت، خلق خداوند و امر و نهی باشد (قاسمی، *محاسن التأویل*، ۳۸۴/۵).

مثال دیگرش را در بحث از موطن خطاب خداوند می‌توان یافت. مفسرانی که عبارت کن فیکون را حقیقتی می‌دانند که در عالم واقع بوقوع پیوسته است در تبیین موطن این عالم نظرات مختلفی ارائه داده‌اند. اکثر عالمان اهل سنت (مقاتل، *التفسیر*، ۱/ ۱۳۴؛ طبری، *جامع البیان*، ۱/ ۴۰۴؛ سمرقندی، *بحرالعلوم*، ۱/ ۸۸) و بعضی از علمای شیعه، (کرمی، *التفسیر لکتاب‌الله المنیر*، ۱/ ۱۴۶) موطن این خطاب را عالم علم الهی می‌دانند؛ چون معتقدند همه موجودات قبل از خلقت در این عالم حضور دارند و معلوم خداوند هستند و این علم اولاً و بالذات، به وجود تعلق می‌گیرد و ثانیاً و بالعرض به ماهیات که آمیخته با اعدام هستند (خمینی، *طلب و اراده*، ۲۹). ابن عربی امتثال و قبول امر را برای معدوم می‌پذیرد چون معدوم را در علم الهی، صاحب وجود ازلی و ابدی می‌داند؛ هرچند نسبت به وجود خارجی، معدوم باشد (قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ۷۵۵). ملاصدرا عالم علم الهی را همان عالم ذرّ می‌داند (فصیحی، «بررسی توصیفی آیه ذرّ در آثار ملاصدرا»، ۶۶-۴۷).

برخی با تعریف وجود در سه نوع وجود حقّ، وجود مطلق و وجود مقید، جایگاه وجود

مطلق و این خطاب را در عالم امکان می‌دانند (احسانى، *جوامع الكلم*، ۱۵۶/۲) و بر این باورند که: «خداوند سبحان، اشیاء را به مشیت خود خلق کرد و اعیان آنها را به اراده‌اش احداث کرد و در خزانه فعل خود، در ارضِ امکانِ راجح که محل مشیت اوست قرار داد.» و عالم امکان را به قرینه آیه ۲۱ سوره حجر (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ)، خزائن تمام اشیاء می‌دانند (همان، ۴۷/۲).

نکته دیگر این که هر کدام از فریقین با استناد به روایات مورد قبول مذهب خویش، آرائی متفاوت ارائه داده‌اند، مثلاً در گونه حقیقی برخی از مفسران شیعی با استناد به روایات معصومین (ع)، این خطاب را فعل خداوند می‌دانند (فیض کاشانی، *تفسیر الصافی*، ۱/۱۸۴؛ حویزی، *نورالثقلین*، ۴/۳۹۷)؛ ولی مفسران اهل سنت با استناد به روایات صحاح خویش، این خطاب را کلام خداوند و لفظی می‌دانند (مبیدی، *کشف الاسرار*، ۸/۲۴۸؛ ابن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ۶/۵۳۱)؛ ابن ابی حاتم، *تفسیر القرآن العظیم*، ۱۰/۳۲۰۳. برخی نیز خطاب «کن فیکون» را برای زنده کردن مردگان در رجعت می‌دانند که از اعتقادات مخصوص شیعیان است (استرآبادی، *تأویل الآیات الظاهره*، ۱/۲۵۸).

۲-۳) گرایش فلسفی مفسر

صدیق خان «کن فیکون» را حقیقی می‌داند؛ اما نظر بیضاوی را که کن فیکون را تمثیلی از تعلق بدون درنگ اراده حق به اشیاء و اطاعت فوری آنها می‌داند؛ حاصل تفکرات فلسفی او دانسته که در بسیاری از آراء او تأثیر دارد (صدیق حسن خان، *فتح البیان*، ۱/۱۸۷). نووی کن فیکون را تمثیلی از سهولت وجود مقدورات به محض تعلق مشیت الهی به آنها می‌داند که مأمور، هیچ‌گونه سرپیچی در این امر ندارد و تلاش فیلسوفان را در توصیف کیفیت اسرار خلقت، که از بزرگان فلسفه یونانی متأثر است، تحیرآور می‌داند و مذمت می‌کند (نووی، *مراح لیبید*، ۱/۴۱). با مقایسه دو مورد بالا ملاک مفسران برای توصیف دیگران به فیلسوف بودن نیز، کاملاً فرق دارد و نمی‌توان معیار واحدی را از کلام آنها استخراج کرد؛ اما تأثیر فلسفه یونانی در میان مسلمانان و اختلاف آنان در مورد حدوث و قدم کلام الهی که منجر به حوادث سال‌های محنت شد، بلاشک مورد قبول جمیع مسلمین است (خوئی، *البیان*، ۴۰۶).

۳-۳) گرایش عرفانی مفسر

مفسرِ عارف، گاهی بر اساس مبانی عرفانی خود تفسیری عرفانی از آیه ارائه می‌دهد که در آراء دیگران مشاهده نمی‌شود. این تفسیر او گاهی با استناد به آیات و روایات و گاهی اجتهاد خود اوست. ابن عربی، امر ایجاد را فی نفسه، مبنی بر فردیت می‌داند که اولین عدد فرد، «سه» است. وی معتقد است که عالم از حضرت احد با سه شاخصه، ذات، اراده و قول موجِد، پدید آمده است. از طرفی تکوین و تکوُن شیء کائن نیز، هنگام خطاب او با امر «کن»، با سه شرط صحیح است شیئیت او، شنیدن امر الهی و پذیرش امر خالق با موجود شدن کائن (قیصری رومی، شرح فصوص الحکم، ۷۵۵).

برسوی با عدول از ظاهر آیه، کلمه «قول» را به معنای حقیقی نمی‌داند بل که آن را مقلوب «لقاء» موجِد (اسم فاعل) با موجِد (اسم مفعول) و سریان هویتش و ظهور صفت و فعلش در او می‌داند که سرّ قول خداوند در آیه (نفخت فیهِ من روحی) است و الاً نفخی در کار نیست (حقی برسوی، روح البیان، ۳۵ / ۵). برخی از مفسران، به قرینه آیات معتقدند همان‌گونه که کلام وقتی از آسمان تجرّد، تنزّل و تشخّص می‌یابد به صورت کتاب درمی‌آید؛ «امر» هم وقتی تنزل می‌یابد و حکم وقتی تمام می‌شود، تبدیل به فعل می‌شود که عبارت «کن فیکون» اشاره به آن است؛ یعنی وجود عالم امر، «قول الله» و صحیفه عالم خلق، همان «کتاب الله» است که آیاتش، اعیان ممکنات و ماهیات کائنات است (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۳۹۷ / ۵).

حسن‌زاده آملی با استناد به آیات، صدور معجزات و خوارق عادات از انسان به اذن خداوند را همان مشیت نافذ خداوند می‌داند که در سرّ ولی کامل متصرّف در کائنات، ورود پیدا می‌کند و عارف این مقام را «مقام کن» می‌داند که با امر «کن» وی و به اذن خدا، هر چه بخواهد انجام می‌دهد. او این مقام را مقام نبوتِ انبائیه می‌داند که از نبوتِ تشریحیه که با پیامبر (ص) ختم شده است پایین‌تر است و کل انسان‌ها بدان دعوت شده‌اند (حسن‌زاده آملی، عیون مسائل النفس، ۶۱۰ / ۱). وی با اشاره به نظر ابن عربی، «بسم الله الرحمن الرحیم» عارف را به منزله «کن» الله تعالی می‌داند (همو، رساله وحدت، ۱ / ۱۲۴). عارفان، «کن فیکون» را امر وجودی و همان نفسِ ظهورِ اشیاء تفسیر کرده‌اند (همو، دفتر دل، ۵۲).

نتیجه

در بررسی خاستگاه اختلاف آراء مفسران در تفسیر عبارت کن فیکون عواملی دخیل هستند که اهم آنها در اختلاف مبانی، روش و گرایش مفسر جلوه‌گری می‌کند. بسیاری از مبانی مفسران در تفسیر قرآن، مورد قبول مفسران فریقین است؛ اما اختلافاتی در زمینه قرائت قرآن، حجیت ظواهر قرآن و زبان قرآن مشهود است که باعث اختلاف آراء آنان در عبارت کن فیکون شده است؛ هرچند جایگاه تفسیر به دلیل بشری بودن آن و تأثیر شخصیت مفسران از متن قرآن جداست.

مفسران سده‌های اول اختلاف قرائات را نقل کرده و به دوره‌های بعد انتقال داده‌اند؛ اما گزینش مفسران میانه و متأخر از بین قرائات مشهور، غیرمشهور یا شاذ، باعث تأثیر آن در اختلاف اعراب کن فیکون با دلایل مختلف نزد مفسران شده که هر کدام از این گزینش‌ها، برداشتی مختلف از عبارت کن فیکون و آیه را به دنبال داشته است؛ اما با این وجود، نمی‌توان قرائت یا اعراب خاصی را برای یک تفسیر خاص در نظر گرفت.

منابع تفسیر ارتباط وثیقی با روش مفسر دارد. نوع گزینش روایات در تفاسیر فریقین، با توجه به مبانی پذیرش روایات از معصومین (ع) و غیر آنها، باعث اختلاف تفاسیر شیعه و اهل سنت است. در تفسیر کن فیکون مفسران اهل سنت به هر سه منابع تفسیر قرآن یعنی تفسیر قرآن با قرآن، تفسیر قرآن با روایات و تفسیر قرآن با قول صحابه و تابعی استناد کرده‌اند؛ اما مفسران شیعه فقط به آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام اکتفا کرده‌اند.

مفسران در تفسیر قرآن با قرآن و در استناد به یک آیه واحد از قرآن، برای تفسیر عبارت کن فیکون برداشت واحدی ندارند و دو خوانش مختلف حقیقی و مجازی از آیه دارند. مفسران فریقین هر کدام از روایات مورد اعتماد مذهب خویش در تفسیر بهره گرفته و برخی از آنان، عقاید مختص به مذهب خویش را در تفسیر آیه مطرح کرده‌اند.

گاهی دلیل اختلاف آراء مفسران و عدم استناد آنان، نداشتن منابع واحد یا عدم دسترسی آنهاست؛ اما گاهی علی‌رغم روایات ثابت و نقل آنها در تفاسیر مفسران؛ نظر، برداشت، استنباط و حتی گزینش آنان متفاوت است؛ چون سلیقه و گرایش آنها متفاوت است. گرایش

مفسران نیز در مباحث کلامی، فلسفی، عرفانی و اعتقادی در اختلاف تفسیر آنان کاملاً ظهور دارد. در گرایش کلامی تفاوت دیدگاه مفسران، در موضوعات مختلف از جمله: حدوث و قدم، وجود و ماهیت و موطن خطاب خداوند مشهود است.

علی‌رغم تأثیر گرایشات مفسر در پردازش تفسیر و استنتاج آن، وقتی که مفسر، عبارت کن فیکون را مصداق کلام الهی نمی‌داند و آن را مجاز و تمثیلی از قدرت خداوند می‌داند، گرایش او نیز، تأثیری در رأی او ندارد. این تأثیر زمانی است که آیه‌ای مشمول حکم گرایش او شود والا تخصصاً از این مبحث خارج است؛ مثل بسیاری از مفسران مانند طباطبایی و فخررازی، که در کلام الهی صاحب نظر هستند؛ اما اصلاً این آیه را از مصداق کلام الهی نمی‌دانند بل که این آیات را کنایه و تعبیری از قدرت بی‌مثال خداوند و اطاعت بی‌چون و چرای مخلوقات می‌دانند. در گرایش عرفانی مفسران، برخی از آنان با استناد به آیات و روایات معتقدند خداوند به اذن خویش، مقام کن فیکون را به بندگان نیز، عنایت می‌کند. مصداق اتم و اکمل آن انبیاء الهی و معصومین (ع) هستند.

سکوت متقدمان شیعه، در پاسخ به شبهه خلق قرآن و جریانات منتسب به آن مثل محنة القرآن، به تبعیت از توصیه ائمه (ع) بوده است تا از افتادن در این فتنه و بردارکشی مصون باشند؛ اما بعد از اتمام دوران شبهه و تفکیک فرضیه خلق قرآن از حادث بودن آن، تفاسیر جدیدی در تبیین این موضوع با استناد به قول معصومان (ع) ارائه کردند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آمدی، علی بن محمد، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، قاهره، احمد محمد مهدی، ۱۴۲۳ق.
- ۳- آملی، حیدر بن علی، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، به کوشش هانری کربن، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش.
- ۴- ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.
- ۵- ابن انباری، عبدالرحمان بن محمد، *البيان فی غریب اعراب القرآن*، قم، مؤسسه دارالهجره، ۱۳۶۲ش.
- ۶- ابن بابویه، محمد بن علی، *التوحید*، به کوشش سیدهاشم حسینی طهرانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۸۷ق.
- ۷- ابن جزی، محمد بن احمد، *التسهیل لعلوم التنزیل*، بیروت، شرکت دارالأرقم بن ابی الأرقم، ۱۴۱۶ق.
- ۸- ابن خالویه، حسین بن احمد، *اعراب القراءات السبع و عللها*، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۴۱۳ق.
- ۹- ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارصار.
- ۱۰- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۱۱- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
- ۱۲- ابن هشام، عبدالله بن یوسف، *معنی اللیب*، به کوشش مازن مبارک و محمد علی حمدالله، دمشق، دارالفکر، ۱۹۸۵م.
- ۱۳- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۰۸ق.
- ۱۴- ابوحیان، محمد بن یوسف، *البحر المحیط*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- ۱۵- ابوعبیده، معمر بن مثنی، *مجاز القرآن*، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۳۸۱ق.

- ۱۶- احسانی، احمد، *جوامع الكلم*، بصره، مطبعة الغدير، ۱۴۳۰ق.
- ۱۷- احمد بن حنبل، *المسند*، به كوشش شعيب الأرنؤوط و عادل مرشد، مؤسسة الرساله، ۱۴۲۱ق.
- ۱۸- احمد حسين آبادی، حسين، *عوامل اختلاف در تفسير قرآن*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، پایان‌نامه ارشد، پایگاه اطلاع رسانی حوزه، ۱۳۸۸ش.
- ۱۹- احمد مختار، عمر عبدالعال سالم، *معجم القراءات القرآنية*، قم، سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۰- آزاد، علیرضا، *تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۱ش.
- ۲۱- استرآبادی، شرف‌الدین علی، *تأویل الآيات الظاهرة*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ق.
- ۲۲- اسلامی، برات محمد، «اهل بیت (ع) و یک جنجال تاریخی»، *فرهنگ کوثر*، ۱۳۸۴ش، شماره ۶۳. پرتال جامع علوم انسانی، ۱۴۰۲/۰۱/۳۱.
- ۲۳- باقلانی، محمد بن طیب، *التمهید*، بیروت، ریچارد جوزف مکاریتی، ۱۹۷۵م.
- ۲۴- بحرانی، هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، به كوشش بنیاد بعثت، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۵ق.
- ۲۵- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۲۶- *تفسیر العسکری*، قم، مدرسه الإمام المهدي عج، ۱۴۰۹ق.
- ۲۷- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۹ش.
- ۲۸- جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر سوره یس*، ۲۹ / ۱۱ / ۱۳۹۲ش، قابل دسترسی در پایگاه اینترنتی، دسترسی در ۱۴۰۲/۰۱/۲۰ش.
- ۲۹- جوهری فارابی، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، به كوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
- ۳۰- حامدی تازه‌کند، معصومه، هادی وکیلی و مؤگان سرشار، «گونه شناسی آراء مفسران در خوانش عبارت کن فیکون»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۱۰۵، شماره پیاپی ۱۰۵، دوره ۲۷، شماره چهارم، ۱۴۰۱ش.
- ۳۱- حائری تهرانی، علی، *مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر*، تهران، الاسلامیه، ۱۳۸۸ش.
- ۳۲- حداد، ابوبکر بن علی، *التفسیر*، اربد، دارالکتاب الثقافی، ۲۰۰۸م.

- ۳۳- حسن زاده آملی، حسن، *دفتر دل*، به کوشش داوود صمدی آملی، نبوغ.
- ۳۴- حسن زاده آملی، حسن، *رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، تهران، انتشارات فجر، ۱۳۶۲ش.
- ۳۵- حسن زاده آملی، حسن، *عیون مسائل النفس*، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
- ۳۶- حسینی رشتی، سید کاظم بن سید قاسم، *جواهر الحکم*، بصره، شركة الغدير، ۱۴۳۲ق.
- ۳۷- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دارالفکر.
- ۳۸- حلی، حسن بن یوسف، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تهران: محمد نجمی زنجانی، ۱۳۳۸ش.
- ۳۹- حویزی، عبدالعلی، *تفسیر نورالثقلین*، به کوشش هاشم رسولی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ۴۰- خفاجی، احمد بن محمد، *حاشیه بر تفسیر بیضاوی*، به کوشش مهدی عبدالرزاق، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- ۴۱- خمینی، روح الله، *شرح دعای سحر*، ترجمه گروه معارف معاونت پژوهشی، تهران، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- ۴۲- خمینی، روح الله، *طلب و اراده*، ترجمه سید احمد فهری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱ش.
- ۴۳- خوئی، ابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمد حسن مولی زاده شکوی، تفلیس، مطبعة غیرت، ۱۳۲۶ق.
- ۴۴- درویش، محی الدین، *إعراب القرآن الکریم و بیانہ*، حمص، دارالیمامه، ۱۴۱۵ق.
- ۴۵- دمیاطی، شهاب الدین احمد، *اتحاف فضلاء البشر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۴۶- رضا، محمد رشید، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق.
- ۴۷- زارع بنادکوی، طاهره، *بررسی خاستگاه و علل اختلاف متکلمان مسلمان (معتزله، اشاعره، اهل حدیث و شیعه) درباره کلام خدا تا پایان سده چهارم*، پایان نامه ارشد، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دانشگاه سمنان، ۱۳۹۰ش. ایرانداک.

- ۴۸- زمخشری، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت، دارالكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۴۹- سبحانی، *تفسیر سوره یس*، ذیل آیه ۸۲، ۱۷ / ۰۵ / ۱۳۹۲ش، قابل دست‌رسی در پایگاه اینترنتی کتابخانه مدرسه فقاہت، دست‌رسی در ۱۴۰۳/۰۱/۲۰.
- ۵۰- سبحانی، جعفر، *المناهج التفسیریہ فی علوم القرآن*، بیروت، داراللواء.
- ۵۱- سبزواری، هادی بن مهدی، *شرح الأسماء الحسنی*، چاپ سنگی، باز نشر قم، بصیرتی.
- ۵۲- سبزواری، هادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹ش.
- ۵۳- سجادی، جعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، انتشارات کومش، کتابخانه مدرسه فقاہت.
- ۵۴- سمرقندی، نصر بن محمد، *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
- ۵۵- سید مرتضی، علی بن حسین، *نفائس التأویل*، بیروت، اعلمی، ۱۴۳۱ق.
- ۵۶- شاکر، محمدکاظم، «ریشه‌یابی اختلافات تفسیری»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، سال هشتم، دوره دوم، شماره ۶ (پیاپی ۲۳)، تابستان ۱۳۷۹ش.
- ۵۷- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.
- ۵۸- صالح، بهجت عبدالواحد، *الاعراب المنفصل لكتاب الله المنزل*، عمان، دارالفکر، ۱۹۹۸م.
- ۵۹- *صحیفه سجادیه*، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران، اسلامی، ۱۳۶۴ش.
- ۶۰- صدیق حسن‌خان، محمدصدیق، *فتح البیان فی مقاصد القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
- ۶۱- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- ۶۲- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۶۳- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۶۴- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۶۵- طوسی، محمد بن حسن، *مصباح المتہجد*، بیروت، مؤسسه فقه الشیعہ، ۱۴۱۱ق/

- ۱۹۹۱م.
- ۶۶- عفیفی، ابوالعلاء، *الاعیان الثابتة فی مذهب ابن عربی و المعدومات فی مذهب المعتزلة فی الكتاب التذکاری لابن عربی*، قاهره، دارالکتب العربی للطباعة و النشر، ۱۳۸۹ق.
- ۶۷- عکبری، عبدالله بن حسین، *التبیان فی اعراب القرآن*، عربستان ریاض، بیت الافکار الدولیه، ۱۴۱۹ق.
- ۶۸- غروی نائینی، نهله، «سبب اختلاف مفسران در تفسیر آیات قرآن کریم»، *نشریه مدرس علوم انسانی*، دوره ۵، شماره پیاپی ۲۳، ویژه‌نامه ۶، ۱۳۸۰ش.
- ۶۹- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۷۰- فدائی، غلامرضا، «از کن فیکون چه می‌دانیم»، ۶ بهمن ۱۳۹۷ش، قابل دسترسی در پایگاه اینترنتی خبرآنلاین^۱، دست رسی در ۱۴۰۳/۰۲/۲۰.
- ۷۱- فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، قاهره، الهیئة المصریة العامة للكتاب، ۱۹۸۰م.
- ۷۲- فصیحی، حسین و مرتضی میرباقری و بهجت واحدی، «بررسی توصیفی تفسیر آیه ذر در آثار ملاصدرا»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال ۴۴، شماره ۱، شماره پیاپی ۹۲۲۴۱۴، فروردین ۱۳۹۰.
- ۷۳- فضل‌الله، محمدحسین، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملک، ۱۴۱۹ق.
- ۷۴- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *الکلمات المکتونة من علوم اهل الحکمة و المعرفة*، به کوشش محمد امامی کاشانی و علیرضا اصغری، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ۱۳۸۷ش.
- ۷۵- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
- ۷۶- قاسمی، جمال‌الدین، *محاسن التأویل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- ۷۷- قاضی عبدالجبار، ابن‌احمد، *شرح الاصول الخمسه*، به کوشش رباب سمیر مصطفی و احمد بن حسین ابی‌هاشم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ۷۸- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، قاهره، دارالکتب المصریه، ۱۳۸۴ق/

1. <http://www.Khabaronline.ir/news/1225928>.

- ۱۹۶۴م.
- ۷۹- قمی، علی بن ابراهیم، *التفسیر*، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۳ش.
- ۸۰- قیصری رومی، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
- ۸۱- کاشانی، فتح‌الله، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۶۶ش.
- ۸۲- کرمی، محمد، *التفسیر لکتاب الله المنیر*، قم، علمیه، ۱۴۰۲ق.
- ۸۳- متقی هندی، حسام‌الدین، *کنز العمال*، بیروت، دارالرساله، ۱۳۹۹ق.
- ۸۴- مجتهد شبستری، محمد، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷ش.
- ۸۵- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار*، بیروت، دار إحياء التراث، ۱۴۰۳ق.
- ۸۶- مرکز فرهنگ و معارف قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، *دائرة المعارف قرآن کریم*، «مدخل إعراب قرآن»، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲ش.
- ۸۷- مسعودی، ابوالحسن بن علی، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، به کوشش کمال حسن مرعی، بیروت و صیدا، المكتبة العصرية، ۱۴۲۵ق.
- ۸۸- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار ۲۰*، تهران، صدرا، ۱۳۸۸ش.
- ۸۹- معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۴۲۸ق.
- ۹۰- مفید، محمد بن محمد، *اوائل المقالات*، به کوشش ابراهیم انصاری زنجانی، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- ۹۱- مقاتل بن سلیمان، *التفسیر*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- ۹۲- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامیة، ۱۳۷۱ش.
- ۹۳- مکی بن ابی طالب قیسی، *الهدایة*، شارجه، جامعة الشارقة، ۱۴۲۹ق.
- ۹۴- مکی بن حموش، قیسی، *مشکل اعراب القرآن*، بیروت، دارالیمامه، ۱۴۲۳ق.
- ۹۵- مکی عاملی، شیخ حسن، *الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل*، به کوشش جعفر سبحانی، قم، مرکز العالمی للدرسات الإسلامیة.
- ۹۶- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار، ۱۳۶۱ش.

- ۹۷- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *مجموعه رسائل فلسفی*، تهران، حکمت، ۱۴۲۰ق.
- ۹۸- مؤدب، سیدرضا، *روش‌های تفسیر قرآن*، قم، دانشگاه قم، اشراق، ۱۳۸۰ش.
- ۹۹- مؤدب، سیدرضا، *مبانی تفسیر قرآن*، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۶ش.
- ۱۰۰- میدی، احمد بن محمد، *کشف الاسرار*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
- ۱۰۱- نحاس، احمد بن محمد، *اعراب القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
- ۱۰۲- نسفی، عبدالله بن احمد، *التفسیر*، بیروت، دارالنفائس، ۱۴۱۶ق.
- ۱۰۳- نظام الاعرج، حسن بن محمد، *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
- ۱۰۴- *نهج البلاغه*، گردآوری شریف رضی، به کوشش محمد عبده، بازنشر قم، دار الذخائر، ۱۴۱۲ق/ ۱۳۷۰ش.
- ۱۰۵- نووی، محمد، *مراح لبید*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- ۱۰۶- نیشابوری، محمود، *وضح البرهان*، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۰ق.
- ۱۰۷- واحدی نیشابوری، علی بن احمد، *التفسیر البسیط*، ریاض، جامعه الإمام محمد بن سعود الاسلامیه، ۱۴۳۰ق.

Bibliography

- 1- Holy *Qur'an*.
- 2- Aāmad Mukhtār, 'Umar 'Abd al-'Āl Sālim, *Dictionary of Quranic Readings*, Qom, Organization of Endowments and Charity Affairs, Osve Publication, 1412 AH [Arabic].
- 3- Abū Ḥayyān Andulusī, Muḥammad b. Yūsuf, *Al-Baḥr al-Muḥīt*, Beirut, Dār al-Fīkr, 1420 AH [Arabic].
- 4- Abū 'Ubayda, Ma'mar b. Muthannā, *Majāz al-Qur'an*, Cairo, Maktabat al-Khānjī, 1381 AH [Arabic].
- 5- Abulfutuḥ al-Razī, Ḥusayn b. 'Alī, *Rawz al-Jīnan fī Tafsīr al-Qur'an*, Mashhad, Āstān Qods Razawī, 1408 AH [Arabic].
- 6- 'Afifī, Abul 'Alā, *Al-A'yān al-Thābita fī Madhhab Ibn 'Arabī wa al-Ma'dūmāt fī Madhhab al-Mu'tazila fī al-Kitāb al-Tadbkārī li Ibn 'Arabī*, Cairo, Dār al-Kutub al-'Arabī, 1389 AH [Arabic].
- 7- Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūt, 'Ādil Murshid, Beirut, al-Risāla Foundation, 1421 AH [Arabic].
- 8- Aḥmadī Ḥoseinābādī, Ḥosein, *Factors of Disagreement in the Interpretation of the Qur'an*, Imam Khomeini Education and Research Institute, Master's Thesis, Seminary Information Database, 1388 SAH [Persian].
- 9- *Al-Ṣaḥīfa al-Sajjādīyya*.
- 10- Āmadī, 'Alī b. Muḥammad, *Abkār al-Afkār fī Uṣūl al-Dīn*, Cairo, Aḥmad Muḥammad Mahdī, 1423 AH [Arabic].
- 11- Āmoli, Heydar b. 'Alī, *Jāmi' al-Asrār wa Mnba' al-Anwār*, Tehran, Scientific and Cultural, 1368 SAH [Arabic].
- 12- Anṣārī, Ibn Hishām, *Muqni al-Labīb 'an Kutub al-A'arīb*, Damascus, Dār al-Fīkr, 1985 [Arabic].
- 13- Astarābādī, Sharaf al-Dīn 'Alī, *Ta'wīl al-Āyāt al-Zābira*, by the effort of the Society of Seminary Teachers of Qom, Qom, Islamic Publishing Institute, 1409 AH [Arabic].
- 14- Āzād, 'Alī Reḍā, *Quranic Exegesis and Classical Hermeneutics*, Qom, Bustan-e Ketab, 1391 SAH [Persian].
- 15- Baḥrānī, Hāshim b. Soliyman, *Al-Burbān fī Tafsīr al-Qur'an*, Qom,

- al-Ba‘tha, 1415 AH [Arabic].
- 16_ Bāqilānī, Muḥammad b. Ṭayyib, *Al-Tambīd*, Beirut, 1975 [Arabic].
 - 17_ Bayḍawī, ‘Abdullah b. ‘Umar, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, Beirut, Dār Iyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1418 AH.
 - 18_ Darwīsh, Muḥyiddīn, *I’rāb al-Qur’ān al-Karīm wa Bayānuhū*, Ḥoms, Dār al-Yamāma, 1415 AH [Arabic].
 - 19_ Dimyāṭī, Shahāb al-Dīn Aḥmad, *Iḥāf Fuḍalā al-Basbar fī Qirā’āt al-‘Arba’ a ‘Asbar*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1422 AH [Arabic].
 - 20_ Eslāmī, Barāt Moḥammad, "Ahl al-Bayt and a historical controversy", *Farhang-e Kotbar*, vol. 63, 1384 SAH [Persian].
 - 21_ Fadaei, Gholamreza, "What Do We Know About 'Be, and It Is'?", 6th Bahman 1397 SAH, available on Khabar Online website, accessed on 20/02/1403 SAH [Persian].
 - 22_ Faḍlullā, Muḥammad Ḥoseyn, *Min Waḥy al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Malāk, 1419 AH [Arabic].
 - 23_ Fakhr Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār ‘Ihyā al-Turath al-‘Arabī, 1420 AH [Arabic].
 - 24_ Farrā’, Yaḥya b. Ziyād, *Ma’ānī al-Qur’ān*, Cairo, al-Hay’a al-Miṣrīyya al-‘Āmma lil Kitāb, 1980 [Arabic].
 - 25_ Faṣīḥī, Ḥoseyn and Morteḍā Mīrbāqerī and Bahjat Vāhedī, "Descriptive Survey of the Verse on the World of Primal Covenant (‘Ālam al-Zarr) in Mull Sadra's Works", *Iranian Journal for the Quranic Sciences and Tradition*, vol. 44, issue 1, 1390 SAH [Persian].
 - 26_ Fiyḍ Kāshānī, Muḥsin, *Al-Kalimāt al-Maknūna min ‘Ulūm Abl al-Ḥikma wa al-Ma’rifa*, Tehran, Shahid Motahari Higher Education School, 1387 SAH [Arabic].
 - 27_ Fiyḍ Kāshānī, Muḥsin, *Tafsīr Ṣafī*, Tehran: Ṣadr, 1415 AH [Arabic].
 - 28_ Gharavi Naeini, Nehle, "The Cause of Disagreement Among Interpreters in the Interpretation of the Verses of the Holy Quran", *Modarres Journal of Humanities*, vol. 5, issue 6, 1380 SAH [Persian].
 - 29_ Ḥaddād, Abūbar b. ‘Alī, *Al-Tafsīr*, Irbid, Dār al-Kitāb al-Thaqafi, 2008 [Arabic].
 - 30_ Ḥā’eri Tehrani, ‘Alī, *Muqtanayāt al-Durar wa Multaqatāt al-*

- Thamar*, Tehran, al-Islāmiya, 1388 SAH [Arabic].
- 31_ Ḥāmedi Tāzekand, Ma'šūme, Hādi Vakili and Mozhgān Sarshār, "Typology of Commentators' Opinions on the Perusal of the Phrase Kun fa yakūn (Be! And it is)", *Qur'ānic Researches*, vol. 27, issue 105, 1401 SAH [Persian]. Doi. 10.22081/JQR.2023.65196.3634
 - 32_ Ḥaqqī, Ismā'īl b. Muṣṭafā, *Rūḥ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Fikr, 1405 AH
 - 33_ Ḥasanzāde Āmoli, Ḥasan, *Daftar-e Del*, Nubūgh, no date [Persian].
 - 34_ Ḥasanzāde Āmoli, Ḥasan, *The Treatise on Unity from the Perspective of the Mystic and Sage*, Tehran, Fajr, 1362 SAH [Persian].
 - 35_ Ḥasanzāde Āmoli, Ḥasan, *'Uyūn Masā'il al-Nafs*, Tehran, Amirkabir, 1371 SAH [Arabic].
 - 36_ Hillī, Ḥasan b. Yūsuf, *Anwār al-Malakūt fī Sharb al-Yāqūt*, Tehran, Moḥammad Najmī Zanjānī, 1338 SAH [Arabic].
 - 37_ Ḥoseini Rashti, Sayyed Kaẓem, *Jawābir al-Ḥikam*, Baṣrah, al-Ghadir, 1432 AH [Arabic].
 - 38_ Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī, *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*, Qom, Esmā'iliyān, 1415 AH [Arabic].
 - 39_ Ibn Abī Ḥātim, Abdur-Rahmān b. Muḥammad, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Mecca, Maktabat nīzār Mustafā Al-Bārīz, 1419 AH.
 - 40_ Ibn Anbārī, 'Abdulrahmān b. Muḥammad, *Al-Byān fī Gharīb I'rāb al-Qur'ān*, Qom, Dār al-Hijra, 1362 SAH [Arabic].
 - 41_ Ibn 'Arabī, Muḥammad b. 'Alī, *Al-Futūḥāt al-Makkīya*, Beirut, Dār al-Ṣāder, no date [Arabic].
 - 42_ Ibn Atīyah, Abd al-Haqq ibn Ghalīb, *Al-Mubarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 AH [Arabic].
 - 43_ Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī, *Al-Tuḥīd*, ed. Sayyed Hāshem Ḥoseinī, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1387 SAH [Arabic].
 - 44_ Ibn Jezi Gharnāṭī, Muḥammad b. Aḥmad, *Ketab al-Tasbīl li 'Ulūm al-Tanzīl*, ed. 'Abdullāh Khāledī, Beirut, Dār al-Arqam b. Abī al-Arqam, 1416 AH.
 - 45_ Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Beirut, Dārul

- Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 AH [Arabic].
- 46_ Ibn Khālawayh, Ḥusayn b. Aḥmad, *I‘rāb al-Qirā’āt al-Sab‘ wa ‘Ilalubā*, Cairo, Mktabat Khānjī, 1413 AH [Arabic].
- 47_ Iḥsā’ī, Aḥmad, *Jawāmi‘ al-Kilam*, Basrah, Māṭba‘a al-Ghadīr, 1430 AH [Arabic].
- 48_ Jawādi Āmoli, ‘Abdollaḥ, *Interpretation of Surah Yāsīn*, 29/11/1392 SAH, available on the website, accessed on 20/01/1402 SAH.
- 49_ Jawādi Āmoli, ‘Abdollaḥ, *Tasnim*, Qom, Esra, 1379 SAH [Persia].
- 50_ Juhārī, Ismā‘īl b. Ḥammād, *Al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lughba wa Ṣiḥāḥ al-‘Arabīyya*, Beirut, Dār al-‘Ilm lil Mallāyīn, 1407AH [Arabic].
- 51_ Karamī, Muḥammad, *Al-Tafsīr li Kitāb Allab al-Munīr*, Qom, ‘Ilmīyya, 1402 AH [Arabic].
- 52_ Kāshānī, Fathullā, *Minbaj al-Ṣādiqīn fī Ilzām al-Mukbālīfīn*, Tehran, Islāmīya Library, 1366 SAH [Arabic].
- 53_ Khafājī, Aḥmad b. Muḥammad, *Hāsbīya al-Shabāb ‘alā Tafsīr al-Bayḍāwī*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1417 AH [Arabic].
- 54_ Khomeinī, Ruḥollā, *Sbarb-e Do‘ā’-e Saḥar*, Tehran, ‘Urūj [Persian].
- 55_ Khomeinī, Ruḥollā, *Ṭalab va Erāde*, Tehran, Scientific and Cultural, 1391 SAH [Persian].
- 56_ Khuyī, Sayyed Abulqāsem, *Al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Qom, Dār al-Thaqalayn, 1393 SAH [Persian].
- 57_ Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Dār ‘Iḥyā’ al-Turāth, 1403 AH [Arabic].
- 58_ Makārem Shirāzi, Nāṣer and others, *Tafsīr Nemune*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmīya, 1371 SAH [Persian].
- 59_ Makki ‘Āmelī, Shiykh Ḥassan, *Al-Ilabīyāt ‘alā Huda al-Kitab wa al-Sunna wa al-‘Aql*, Qom, al-Markaz al-‘Ālamī lil Dirāsāt al-Islāmīya, no date [Arabic].
- 60_ Makkī b. abī Ṭālib, *Al-Hidāyat ilā Bulūq al-Nabāya*, Shārje, Faculty of Sharia and Islamic Studies, 1429 AH [Arabic].
- 61_ Makkī b. abī Ṭālib, *Muskil I‘rāb al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Yamāma, 1423 AH [Arabic].
- 62_ Ma‘refat, Muḥammad Hādi, *Al-Tambīd fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Qom, al-

- Tamhid, 1428 AH [Arabic].
- 63_ Mas'ūdī, Abulḥasan b. 'Alī, *Murawwij al-Dbabab wa Ma'ādin al-Jubar*, Beirut, al-Maktaba al-'Aşrīyya, 1425 AH [Arabic].
- 64_ Miybudī, Aḥmad b. Muḥammad, *Kashf al-Asrār*, Tehran, Amirkabir, 1371 SAH [Persian].
- 65_ Mo'addab, Seyyed Reḍā, *Methods of Quranic Interpretation*, Qom, Ishrāq, 1380 SAH [Persian].
- 66_ Mo'addab, Seyyed Reḍā, *Principles of Quranic Exegesis*, Qom, Ishrāq, 1386 SAH [Persian].
- 67_ Mojtahed Shabestari, Mohammad, "*Hermeneutics, Book and Tradition*," Tehran, Tarh-e No, 1377 SAH [Persian].
- 68_ Mufid, Muḥammad b. Muḥammad, *Awā'il al-Maqālāt*, Qom, Sheikh Mufid Congress, 1413 AH [Arabic].
- 69_ Mullāşadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Majmu'e Rasā'el Falsafi Şadr al-Muta'allibīn*, Tehran, Ḥekmat, 1420 AH.
- 70_ Mullāşadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Qom, Bidar, 1361 SAH [Arabic].
- 71_ Muqātil b. Suliyman, *Tafsīr Muqātil b. Suliyman*, Beirut, Dār 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1423 AH [Arabic].
- 72_ Muḥahhari, Murtiḍā, *Majmū'e Ātbār*, Tehran, Şadrā, 1388 SAH [Persian].
- 73_ Muttaqī Hindī, Ḥisām al-Dīn, *Kanz al-'Ummāl*, Beirut, Dār al-Risāla, 1399 AH [Arabic].
- 74_ *Nabj al-Balāgha*, compiled by Al-Sharīf al-Raḍī, ed. Muḥammad 'Abduh, Qom, Dar al-Dhakhā'ir, 1412 AH.
- 75_ Nasafī, 'Abdullāh b. Aḥmad, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Nafā'is, 1416 AH [Arabic].
- 76_ Nawawī, Muḥammad, *Marāḥ Labīd*, Beirut, Dād al-Kutub al-'Ilmīyya, 1417 AH [Arabic].
- 77_ Niyshābūrī, Abulḥasan, *Waḍaḥ al-Burbān*, Beirut, Dār al-Qalam, 1410 AH [Arabic].
- 78_ Niẓām al-A'raj, Ḥasan b. Muḥammad, *Gharā'ib al-Qur'ān wa Ragbā'ib al-Furqān*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 1416 AH [Arabic].


- 79- Nuḥās, Aḥmad b. Muḥammad, *Iʿrāb al-Qurʿān*, Dār al-Kutub al-ʿIlmīya, Beirut: 1421 AH [Arabic].
- 80- Qāḍī ʿAbduljabbār, Ibn Aḥmad, *Sbarḥ al-Uṣūl al-Khamsa*, Beirut, Dār Ihyā al-Turāth al-ʿArabī, no date [Arabic].
- 81- Qāsimī, Jamāl al-Dīn, *Maḥasin al-Taʿwīl*, Dār al-Kutub al-ʿIlmīya, 1418 AH [Arabic].
- 82- Qiyaṣarī Rūmī, Muḥammad Dawūd, *Sbarḥ-e Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Tehran, Scientific and Cultural, 1375 SAH [Arabic].
- 83- Qomī, ʿAlī b. Ibrahīm, *Al-Tafsīr*, Qom, Dār al-Kitāb, 1363 SAH [Arabic].
- 84- Quranic Culture and Knowledge Center, Institute of Islamic Sciences and Culture, *The Great Encyclopedia of the Holy Qurʿān*, "Entry on the Arabic Grammar of the Quran", Qom, Bustan-e Ketab Qom, 1382 SAH [Persian].
- 85- Qurṭubī, Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qurʿān*, Cairo, Dār al-Kutub al-Miṣriya, 1384 AH [Arabic].
- 86- Rashīd Riḍā, Muḥammad, *Al-Manār*, Dār al-Maʿrifā, 1414 AH [Arabic].
- 87- Sabzevāri, Hādi, *Sbarḥ al-ʿAsmāʾ al-Ḥusnā*, Feqāhat School Library, no date [Arabic].
- 88- Sabzevāri, Hādi, *Sbarḥ al-Manzūma*, Tehran, Nab, 1379 SAH [Persian].
- 89- Ṣadeqī Tehrāni, Moḥammad, *Al-Furqān*, Qom, Islamic Culture, 1365 SAH [Arabic].
- 90- Sajjādī, Jaʿfar, *Encyclopedia of Islamic Knowledge*, Kūmesh, no date [Persian].
- 91- Ṣāliḥ, Bahjat ʿAbdulwāḥid, *Al-Iʿrāb al-Mufaṣṣal li Kitāb Allah al-Murtal*, Oman, Dār al-Fikr, 1998 [Arabic].
- 92- Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad, *Tafsīr al-Samarqandī*, Beirut, Dār al-Fikr, 1416 AH [Arabic].
- 93- Sayyed Murtiḍā, ʿAlī b. al-Ḥusiyn, *Nafāʾis al-Taʿwīl*, Beirut, al-Aʿlamī, 1431 AH [Arabic].
- 94- Shāker, Mohammad Kazem, "Roots of Interpretative Differences,"

- Mobin Quarterly*, vol. 2, issue 6, 1379 SAH [Persian].
- 95_ Siddiq Ḥasan Khān, Muḥammad Siddīq, *Fatḥ al-Bayān fī Maqāsīd al-Qurʾān*, Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmīya, 1420 AH [Arabic].
- 96_ Sobḥāni, *Commentary on Surah Yāsīn*, Verse 82, dated 17/05/1392 SAH, available on the online database of the School of Jurisprudence Library, accessed on 20/01/1403 SAH.
- 97_ Sobḥāni, Jaʿfar, *Al-Minābij al-Tafsīriya fī ʿUlūm al-Qurʾān*, Beirut, Dār al-Liwāʾ, no date [Arabic].
- 98_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmiʿ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Maʿrifa, 1412 AH [Arabic].
- 99_ Ṭabāṭabāyī, Moḥammad Ḥoseyn, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qurʾān*, Qom, ʿIsmāʿīlīān, no date [Arabic].
- 100_ Ṭabraṣī, Faḍl b. Ḥasan, *Majmaʿ al-Bayān*, Tehran, Naser Khosro, 1372 SAH [Arabic].
- 101_ *Tafsīr al-Askari*, Attributed to Imam Hassan Askari (a.s.), Qom, Imam Mahdi School, 1409 AH [Arabic].
- 102_ Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, Beirut, Dār Ihyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, no date [Arabic].
- 103_ Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Miṣbāḥ al-Mutabajjid*, Beirut, Fiḥ al-Shīʿa, 1411 AH [Arabic].
- 104_ ʿUkbarī, ʿAbdullāh b. Ḥusayn, *Al-Tibyān fī Irāb al-Qurʾān*, Riyadh, Bayt al-Afkār al-Duwalīya, 1419 AH [Arabic].
- 105_ Wāhidī Nisābūrī, ʿAlī b. Aḥmad, *Al-Tafsīr al-Basīṭ*, ʿAmāda al-Baḥth al-ʿIlmī, 1430 AH [Arabic].
- 106_ Zamakhsharī, Maḥmūd b. ʿUmar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1407 AH [Arabic].
- 107_ Zare Banādkuki, Ṭahere, *Investigation of the Origin and Causes of Disagreement Among Muslim Theologians (Muʿtazilites, Ashʿarites, People of Hadith, and Shiʿa) Regarding the Word of God Until the End of the Fourth Century*, Master's Thesis, Ministry of Science, Research and Technology, Semnan University, 1390 SAH.

The Influence of Ijtihād in *Al-Durr al-Manthūr*

Mehdi Azarifard 

PhD student in *Qur'ān* and Hadith Studies,
Kashan University, Kashan, Iran
(corresponding author: m.azarifard@gmail.com).

Mostafa Abbasimoghadam 

Associate professor of *Qur'ān* and Hadith Sciences, Kashan university, kashan, iran
(Email: abasi1234@gmail.com).



Abstract

Among the methods of Qur'anic exegesis is narrative interpretation. Whether narrative interpretations are devoid of any ijtihad and the interpreter's use of reason, or not, has led some scholars to categorize these types of interpretations into two kinds pure narrative and Ijtihādi narrative. *Al-Durr al-Manthūr* by Suyūti, a Sunni interpreter and hadith scholar, is considered among the narrative interpretations of the *Qur'ān*. This interpretation has been deemed by some contemporary interpreters and exegesis researchers as a pure narrative interpretation. The main question of this research is whether the interpreter in *Al-Durr al-Manthūr* has solely relied on narratives in the interpretation of the verse, or if there are grounds for ijtihad and the use of reason as well. The forthcoming essay seeks to answer this question, using a descriptive-analytical method and a critical approach. While examining *Al-Durr al-Manthūr*, it concludes that despite some contemporary interpreters and researchers categorizing this interpretation as pure narrative, there is evidence of the influence of the interpreter's preconceived intellectual notions and the use of reason in mentioning the chains of some narratives, commenting on the authenticity of some narratives, the influence of the interpreter's theological inclinations in the selection and arrangement of some narratives, the selection of some narratives from the sources used, and also expressing the hadith-rejal viewpoints of some scholars about the narrative and narrator. This leads to the possibility of categorizing *Al-Durr al-Manthūr* as an Ijtihādi narrative interpretation, although the interpreter has refrained from explicit commentary in explaining the verses.

Keywords: *Al-Durr al-Manthūr*, Ijtihad, Narrative Exegesis, al-Suyūti.

Promoting article


Received: 22/ 3/ 2023, accepted: 14/ 5/ 2024, and published: 14/ 5/ 2024, Pages: 259-276.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.196110

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



جایگاه اجتهاد در تفسیر روایی الدر المنثور

مهدی آذری فرد^{ID}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران
(نویسنده مسئول: m.azarifard@gmail.com).

مصطفی عباسی مقدم^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران
(ایمیل: abasi1234@gmail.com).

چکیده

از جمله شیوه‌های تفسیر قرآن تفسیر روایی است. این‌که تفاسیر روایی، خالی از هرگونه اجتهاد و بهره‌گیری مفسر از عقل هستند یا خیر، سبب شده است تا برخی علماء این صنف از تفاسیر را به دو گونه روایی محض و اجتهادی - روایی تقسیم‌بندی کنند. *الدر المنثور* اثر سیوطی مفسر و محدث اهل سنت، از جمله تفاسیر روایی قرآن محسوب می‌گردد. این تفسیر توسط برخی مفسران و تفسیرپژوهان معاصر، در دسته تفاسیر «روایی محض» قلم‌داد شده است. این‌که مفسر در *الدر المنثور* صرفاً از روایات در تفسیر آیه بهره برده یا زمینه‌های اجتهاد و بهره‌گیری از عقل نیز در آن دیده می‌شود؟ پرسش اصلی این پژوهش است. جستار فراروی در پی پاسخ به این پرسش، با روش توصیفی تحلیلی و رویکرد نقادانه، ضمن بررسی *الدر المنثور*، به این نتیجه رسیده است که به رغم آنکه این تفسیر از سوی برخی مفسران و تفسیرپژوهان معاصر در دسته تفاسیر روایی محض قرار گرفته، اما شواهدی از تأثیر پیش‌دانسته‌های فکری و بهره‌گیری مفسر از عقل در ذکر اسناد برخی روایات، اظهار نظر در خصوص وضعیت سندی برخی روایات، تأثیرگذاری گرایش‌های کلامی مفسر در انتخاب و چینش برخی روایات، گزینش برخی روایات از منابع مورد استفاده و نیز بیان دیدگاه‌های حدیثی - رجالی برخی علماء درباره روایت و راوی، سبب می‌شود تا بتوان *الدر المنثور* را در دسته تفاسیر اجتهادی - روایی جای داد، هرچند مفسر در تبیین آیات از اظهار نظر صریح پرهیز کرده است.

کلیدواژه‌ها: *الدر المنثور*، اجتهاد، تفسیر روایی، سیوطی.

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۳/۱/۳، پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۲۵، نشر: ۱۴۰۳/۲/۲۵، صفحه ۲۵۹ تا ۲۷۶.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

doi: 10.22034/naghdeara.2024.196110

درآمد

نقل روایت‌ها در عمده تفاسیر کهن غالب است؛ به این معنا که درباره هر آیه احادیثی از پیامبر (ص)، ائمه اطهار (ع) یا صحابه و تابعین نقل می‌شد و احیاناً توضیح مختصری درباره برخی واژگان قرآنی یا استناد به اشعار جاهلی صورت می‌گیرد. این خود راه‌گشایی بوده است به شکل‌گیری تفسیر اجتهادی در دوران‌های بعد (معرفت، تفسیر و مفسران، ۲/ ۱۳۹). به‌مرور گسترش جغرافیای دنیای اسلام، آشنایی مسلمانان با جریان‌های مختلف فکری، رشد دانش‌های گوناگون و نیز ایجاد نیازهای جدید، سبب گردید که تا به امروز گرایش‌های گوناگون کلامی، فقهی، ادبی، عرفانی و علمی نیز قدم در عرصه تفسیر گذارند. با این وجود، می‌توان گفت که تفسیر روایی، کهن‌ترین و اصلی‌ترین شیوه تفسیری میان مسلمانان به‌شمار می‌آید.

اگر مراد از اجتهاد را هرگونه تلاش عقلی و روشمند از سوی مفسر در نحوه استفاده از روایات تفسیری بدانیم، یک پرسش آن است که آیا این تفاسیر روایی تفاسیری خالی از اجتهاد و بهره‌گیری از عقل هستند یا نه. کوشش برای پاسخ به همین سؤال سبب شده است برخی معاصران تفاسیر را به دو گونه اجتهادی - روایی و روایی محض تقسیم‌بندی کنند (بابایی، مکاتب تفسیری، ۱/ ۳۴۷-۳۴۸).

بر همین اساس، تفسیر *الدر المنثور فی التفسیر المأثور* اثر سیوطی عالم زیسته در سده ۹-۱۰ق که از جمله تفاسیر روایی قرآن محسوب می‌گردد در دوران معاصر گاهی هم‌چون یک تفسیر روایی محض معرفی شده است (برای نمونه، بنگرید به: ذهبی، *التفسیر والمفسرون*، ۱/ ۱۸۱). نویسندگان در این مقاله با روی‌کردی نقادانه نسبت به این دیدگاه، همراه با ارائه شواهدی نشان داده‌اند که می‌توان *الدر المنثور* را در دسته تفاسیر اجتهادی - روایی قلمداد نمود.

طرح مسئله

الدر المنثور از سوی برخی مفسران و تفسیرپژوهان معاصر به عنوان تفسیری «روایی محض»، یعنی تفسیری که مفسر در آن بدون هیچ اظهار نظر یا بیان صحت و ضعف روایات و ذکر جرح و تعدیلی، صرفاً به ذکر روایات و اقوال سلف ذیل آیات بسنده کرده، معرفی شده است. ذهبی (درگذشته ۱۳۹۸ق) می‌گوید:

سیوطی در آخر کتاب *الاتقان* گفته است که تفسیر جامعی را برای قرآن شروع کرده‌ام تا همه آن‌چه را که در تفسیر به آن نیاز است، از اقوال گفته شده و استنباط‌ها و اشاره‌ها و اعراب و لغات و نکته‌های بلاغی و محاسن بدیع و غیر آن، در آن تفسیر جمع باشد به گونه‌ای که با وجود آن به غیر آن نیازی نباشد و آن را *مجمع البحرین* و *مطلع البدرین* نامیدم که کتاب *الاتقان* را مقدمه‌ای بر آن قرار دادم.

ذهبی در ادامه می‌گوید از این عبارت سیوطی برای ما روشن می‌شود که روش او در تفسیر *مجمع البحرین* بسیار شبیه به تفسیر طبری (یعنی تفسیری اجتهادی - روایی) بوده است، اما سیوطی در *الدر المنثور* مطلقاً آن‌چه را که درباره روش خود در *مجمع البحرین* بیان کرده نیاورده است و آن‌چه را که آورده تنها روایات گذشتگان است؛ بدون ذکر جرح و تعدیل یا صحت و ضعف روایات (ذهبی، *التفسیر والمفسرون*، ۱/۱۸۱).

معرفت (درگذشته ۱۳۸۵ش) نیز گفته است:

در تفسیر *الدر المنثور*، روایات منقول ذیل هر آیه، بدون هیچ نظم و دسته‌بندی و اظهار نظر یا جرح و تعدیل، مانند گوهرهایی از هم پاشیده پخش گردیده است. نکته مثبت درباره این تفسیر این است که: مؤلف بدون هیچ گرایش انحرافی به جمع آوری احادیث همت گماشته و با خلوص نیت، تا آنجا که توانسته از منابع معتبر نقل حدیث کرده، بدون آن‌که گرایش خاصی او را به این کار واداشته باشد یا خواسته باشد اعمال غرض کند (معرفت، *تفسیر و مفسران*، ۲/۲۰۳).

بابایی نیز اگرچه شواهدی مانند سخنان سیوطی در کتاب *الاتقان* و نیز کلامش درباره شیوه نوشتن تفسیر *مجمع البحرین* و *مطلع البدرین* و همچنین شیوه او در تفسیر *جلالین* را ناظر بر این مطلب دانسته است که سیوطی کمک گرفتن از غیر روایت را نیز در تفسیر روا می‌دانسته و در واقع مکتب تفسیری او اجتهادی جامع یا اجتهادی - روایی بوده است؛ ولی خود می‌گوید: از آن‌چه در معرفی تفسیر *الدر المنثور* بیان کردیم معلوم شد روش تفسیری سیوطی در این تفسیر، «روایی محض» بوده و صرفاً به نقل روایات اکتفا کرده است و این تفسیر را به منظور جمع آوری روایات تفسیری نوشته و شاهدهی وجود ندارد که مؤلف در این تفسیر طرفدار کدام یک از دو نظریه فوق بوده است (بابایی، *مکاتب تفسیری*، ۱/۳۴۷-۳۴۸؛ همو، «تأملی...»، ۵۲).

باید دانست که تصور رایج این است که مفسر در تفاسیر روایی بدون تلاش ذهنی و

اجتهادی، تنها مجموعه‌ای از روایات را به عنوان تفسیر ذیل آیات مورد نظر نقل کرده؛ ولی به‌رغم این تصور، ممکن است همه یا بخشی از روایاتی را که مفسر در تفسیر خود آورده، بر پایه مبانی ویژه‌ای گزینش شده باشد. مقصود از مبانی، پیش دانسته‌ها، گرایش‌های مذهبی و کلامی مفسر و سبک علمی و روشمند او است که به واقع هرگونه تلاش فکری و بهره‌گیری عقلانی مفسر از آن‌ها را می‌توان به اجتهاد تعبیر کرد و در این مقاله نیز مراد ما از اجتهاد همین است، نه اجتهاد فقهی و اصولی که عبارت است از نهایت تلاش برای به دست آوردن حکم فرعی از اصول شرعی (خراسانی، *کفایة الاصول*، ۵۲۹) یا نهایت کوشش برای کشف حکم شرعی از ادله معتبر فقهی (گرجی، *تاریخ فقه و فقها*، ۶/۶۰۴).

این جستار نگاهی نقادانه نسبت به دیدگاه‌های پیش‌گفته را رقم زده است. آنچه در این پژوهش در پی پاسخ به آن هستیم، این است که آیا سیوطی در *الدر المنثور* بدون هیچ‌گونه اظهار نظری، صرفاً از روایات در تفسیر آیه بهره برده یا این‌که پیش دانسته‌های فکری‌اش سبب گردیده تا زمینه‌های اجتهاد و بهره‌گیری او از عقل نیز در این تفسیر مشاهده شود؟ از این رو، با روش توصیفی تحلیلی و روی‌کرد نقادانه، ضمن بررسی *الدر المنثور*، با ارائه شواهدی به این نتیجه دست یافته‌ایم که *الدر المنثور* در دسته تفاسیر اجتهادی - روایی جای می‌گیرد و نمی‌توان آن را از جمله تفاسیر «روایی محض» برشمرد هرچند مفسر در تبیین آیات از اظهار نظر صریح پرهیز کرده است.

ناگفته نماند که درباره بررسی عقل‌گرایی و اجتهاد در برخی دیگر از تفاسیر روایی فریقین و نیز چگونگی و زمینه‌های آن، تاکنون پژوهش‌های مفیدی به سرانجام رسیده است. برای نمونه می‌توان از کتاب *اجتهاد در تفاسیر روایی امامیه*، نوشته حمیدرضا فهیمی‌تبار، نام برد. مؤلف در این اثر در پی تلاش‌های ذهنی و علمی روشمند مفسران، هم در «رسیدن به مبانی» یعنی پیش دانسته‌هایی که مفسر بر پایه آن‌ها شیوه تفسیر خود را شکل می‌دهد و هم در «انتخاب شیوه‌های تفسیری» یعنی مجموعه گرایش‌های علمی و مذهبی مفسر از یکسو و از سوی دیگر قواعد کلی، منابع، علوم مورد نیاز و ابزارها و مراحل‌هایی که مفسر جهت کشف آیات طی می‌کند، بوده و از آن به اجتهاد تعبیر کرده است.

این تصور رایج که مفسران در تفاسیر روایی، بدون هیچ تلاش ذهنی و اجتهاد، تنها

مجموعه‌ای از روایات را به عنوان تفسیر ذیل آیات نقل کرده‌اند، صحیح نیست؛ بل که این روایات بر پایه مبانی ویژه‌ای از سوی مفسران گزینش شده است. در این کتاب زمینه‌های اجتهاد و عوامل مؤثر در اجتهاد مفسر، در پنج تفسیر روایی تفسیر قمی اثر علی بن ابراهیم قمی، تفسیر عیاشی اثر محمد بن مسعود عیاشی، تفسیر صافی اثر ملا محسن فیض کاشانی، تفسیر البرهان اثر سید هاشم بحرانی و تفسیر نورالثقلین اثر عبدعلی بن جمعه عروسی حویزی بررسی و تحلیل شده است.

همچنین می‌توان از مقاله «اجتهاد در تفسیر بخاری با اثرپذیری فراوان از ابو عبیده»، نوشته پرویز رستگار و علیرضا پور برات، نام برد که نویسندگان در آن با بررسی بخش کتاب التفسیر از صحیح بخاری، آن را جلوه‌گاه گونه‌ای از تفسیر عقلی (ادبی - بلاغی) و نه کاملاً اثری دانسته و مواردی هم‌چون بریدن سند روایات، بهره‌گیری فراوان از سخن مفسران مجتهد، گردآوری روایات تفسیری در یک‌جا و نام‌گذاری آن‌ها و برگزیدن روایات سره از دیگر روایات را مواردی دانسته‌اند که اجتهاد و توجه به عقل را در این تفسیر پررنگ می‌سازد.

جستجوی انجام شده توسط نویسندگان این مقاله نشان می‌دهد که درباره‌ی زمینه‌های اجتهاد و وجود نشانه‌هایی از عقل‌گرایی در تفسیر روایی الدر المنثور، تاکنون پژوهش مستقلی به سرانجام نرسیده است. لذا از این حیث می‌توان گفت، پژوهش حاضر گامی نوآمد در این راستا محسوب می‌شود.

۱. ذکر اسناد و تحلیل آن

نخستین استفاده سیوطی از عقل در الدر المنثور که می‌توان آن را اقدامی اجتهادی از سوی مفسر قلمداد کرد، ذکر اسناد برخی روایات این تفسیر است. توضیح این‌که، سیوطی در مقدمه الدر المنثور می‌گوید:

وقتی که کتاب ترجمان القرآن که تفسیری مسند از رسول خدا (ص) و اصحاب آن حضرت است را در چند جلد تألیف کردم، روایاتی را که در آن جمع‌آوری کرده بودم با سندهای کتاب‌هایی که این روایات از آن‌ها استخراج شده همراه بود. (ولی) دیدم بیشتر افراد همت‌شان از تحصیل آن قاصر است و در اکتفا بر متن احادیث و نه سندهای طولانی، رغبت دارند. پس این مختصر را که در آن بر متن

روایات اکتفا کرده و هر روایتی را به کتابی که از آن استخراج شده نسبت داده ام، از

کتاب ترجمان القرآن خلاصه کرده ام (سیوطی، الدر المنثور، ۲/۱).

همان‌گونه که گذشت، سیوطی شیوه خود در الدر المنثور را اکتفا به متن روایات و نسبت دادن هر روایت به منبعی که از آن مستخرج شده، ذکر کرده است. از طرفی، شاهد آن هستیم که او درباره برخی روایات (به هر دلیلی) این‌گونه عمل نکرده، یعنی به ذکر بخشی از سند روایت پرداخته است. برای نمونه در جایی به ذکر پنج راوی از سند پرداخته است. مثلاً می‌گوید:

و أخرج البخاری فی التاریخ و ابن جریر من طریق ابن اسحق عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس عن جابر بن عبدالله ابن رباب قال... (سیوطی، الدر المنثور، ۵/۲).

در جایی دیگر به ذکر سه راوی از سند پرداخته است. مثلاً می‌گوید:

أخرج الحاكم من طریق حماد بن أبي حميد عن مكحول عن عياض بن سليمان رضي الله عنه و كانت له صحبة قال قال رسول الله... (همان، الدر المنثور، ۷۳/۴؛ نیز بنگرید به: ۱/۲۴۰؛ ۲/۴؛ ۳/۱۹۲).

گاهی نیز به ذکر دو راوی از سند پرداخته است؛ مانند آن‌جا که می‌گوید:

أخرج عبد بن حميد و ابن جرير و أبو الشيخ عن عبدالرحمن بن أزي عن أبيه... (همان، ۴/۳؛ نیز بنگرید به: همان، ۱/۲۹۷؛ ۲/۴؛ ۳/۱۹۳، ۲۷۸).

شاید گفته شود غفلت و فراموشی سبب گردیده تا سیوطی بر خلاف وعده خود، به ذکر اسناد برخی از روایات بپردازد. لیکن این مطلب منطقاً صحیح نمی‌باشد، چراکه تعداد قابل توجهی از این قبیل روایات در تفسیر الدر المنثور از منابع مختلفی چون التاریخ بخاری، مسند عبد بن حمید، جامع البیان طبری، المستدرک حاکم نیشابوری و در موضوعاتی هم‌چون تفسیر آیات، سبب نزول آیات، فضیلت نماز و... دیده می‌شود، به نحوی که احتمال غفلت و فراموشی سیوطی را از بین می‌برد. از این‌رو، می‌توان گفت که سیوطی به انتخاب خود، اسناد برخی روایات را نیز ذکر کرده است.

سیوطی در موارد متعددی ضمن بیان مصدر اصلی روایت، با به کار بردن عبارات گوناگونی به وضعیت سندی روایت نیز اشاره کرده است. این‌که سیوطی از میان انبوهی از روایات در

الدر المنثور، وضعیت سندی برخی را مشخص و در مورد وضعیت سندی دیگر روایات اظهار نظری نکرده است، نوعی بهره‌گیری از عقل و اقدامی اجتهادی از سوی او محسوب می‌گردد. ذیلاً به ذکر این موارد می‌پردازیم.

سیوطی در ۸۶ مورد با عبارت «بسنده صحیح» به صحت سند روایت اشاره می‌کند. برای نمونه، آورده است:

و أخرج الدارقطني و البيهقي في السنن بسند صحيح عن عبد خير قال سئل علي رضي الله عنه عن السبع المثاني..... (سیوطی، **الدر المنثور**، ۱/۳).

موارد متعددی مشابه این می‌توان در اثر سیوطی جست (برای نمونه، بنگرید به: همان، ۱/۱۸، ۱۸، ۲۰، ۲۰، ۴۹ و موارد پرشمار دیگر). سیوطی در ۴۳ مورد از عبارت «بسنده جيد» استفاده کرده است. برای نمونه، آورده است:

و أخرج أحمد و البيهقي في شعب الايمان بسند جيد عن عبدالله بن جابر..... « (سیوطی، **الدر المنثور**، ۱/۴؛ برای نمونه از دیگر موارد، بنگرید به: همان، ۱/۱۷، ۶۵، ۸۷، ۱۱۳).

در ۳۱ مورد هم سیوطی از عبارت «بِسَنَدٍ حَسَنٍ» استفاده کرده است. مثلاً آورده است:

و أخرج أحمد و البيهقي في شعب الايمان بسند حسن عن أبي هريرة... (سیوطی، **الدر المنثور**، ۳/۱۵۷؛ نیز برای تنها چند نمونه دیگر، بنگرید به: همان، ۳/۱۹۴، ۴/۸۷، ۱۰۷، ۱۲۳، ۱۶۷، ۲۷۴).

در ۱۵۳ مورد نیز با عبارت «بسنده ضعيف» ضعف سندی روایت را نشان داده، و مثلاً آورده است: «و أخرج البزار في مسنده بسند ضعيف عن أنس.....» (سیوطی، **الدر المنثور**، ۱/۵؛ نیز بنگرید به: همان، ۱/۵، ۶، ۷).

برخی روایاتی که سیوطی به ضعف سندی آن‌ها اشاره داشته، در موضوعاتی مانند فضائل سُوْر (سیوطی، **الدر المنثور**، ۱/۵، ۱۸، ۳/۳)، تفسیر رمزی (همان، ۱/۸)، انتخاب حضرت علی (ع) به جانشینی پیامبر (ص) در روز غدیر خم (همان، ۲/۲۵۹)، توصیف بهشت (همان، ۴/۹۶)، و تفسیر برخی آیات (۲/۱۹۷، ۳/۲۱۱) اند.

در موارد دیگری نیز از عباراتی هم‌چون «بسنده رجاله ثقات» (سیوطی، **الدر المنثور**، ۱/۵، ۳۰۱، ۳۲۳، ۲/۲۰۳، ۲۰۷)، «بسنده قوی» (همان، ۳/۲۷۴)، «بسنده لا بأس به» (همان،

۱/ ۵۹، ۲/ ۱۱۵؛ «بسنند مقارب» (همان، ۵/ ۳۳۵)، «بسنند فیه متروک» (همان، ۲/ ۹۰)، «بسنند منقطع» (همان، ۲/ ۱۵۴)، «بسنند فیه انقطاع» (همان، ۲/ ۱۹۰)، «بسنند فیه ضعف» (همان، ۶/ ۱۸۶)، «بسنند ضعفه عن عطاء» (همان، ۳/ ۳۵)، «بسنند واه» (همان، ۱/ ۵۴، ۱۱۴، ۱۷۱)، «بسنند فیه من لا یعرف» (همان، ۱/ ۵۶، ۲/ ۶۳، ۳/ ۶۳)؛ «بسنند فیه مجاهیل» (همان، ۱/ ۶۰، ۹۶، ۱۱)، «بسنند فیه مجهول» (همان، ۱/ ۱۱۴، ۳/ ۱۱۰)؛ «بسنند فیه من یجهل حاله» (همان، ۵/ ۲۶۹)، و «بسنند لین» (همان، ۵/ ۳۳۰) استفاده کرده است.

۲. منطق انتخاب روایات

گرایش‌های کلامی می‌تواند در اندیشه یک مفسر و در بیان رأی و دیدگاهش هرچند به صورت غیرمستقیم، اثرگذار بوده و اجتهادی عمل کردن مفسر را رقم زند. سیوطی به عنوان مفسری سنی‌مذهب که در کلام اشعری مسلک است (دهقانی فارسانی، «جلالین»، ۱۲۸) در انتخاب و چینش روایات ذیل برخی از آیات، متأثر از گرایش کلامی خود عمل کرده است.

برای نمونه، برخی مفسران ضمیر فاعلی و مثنای «الف» در فعل «جَعَلَا» در آیه:

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

ترجمه: اما به هنگامی که فرزند صالحی به آنها داد برای خدا شریک‌هایی در آنچه به آنها بخشیده بود قرار دادند. پس خداوند برتر است از آنچه شریک او قرار می‌دهند» (اعراف/ ۱۹۰).

را جایگزین اسامی آدم (ع) و حوا دانسته‌اند (طبری، جامع‌البیان، ۹۹-۱۰۱/ ۹). ایشان روایاتی را بدین مضمون نقل کرده‌اند که چون آدم (ع) و حوا صاحب فرزند نمی‌شدند یا هنگامیکه صاحب فرزندی می‌شدند، فرزندشان از دنیا می‌رفت، شیطان آن دو را وسوسه کرد که اگر نام فرزندان را عبدالحارث بنامید او زنده خواهد ماند، لذا آنان پیشنهاد شیطان را پذیرفتند و بدین ترتیب برای خداوند شریک قرار دادند (همان، ۹۹-۱۰۱/ ۹).

سیوطی نیز در شمار مفسرانی است که ذیل این آیه روایاتی را بدین مضمون از برخی صحابه و تابعین هم‌چون سمرة بن جندب، ابن عباس، ابی بن کعب، سعید بن جبیر، ابن زید و سدی، نقل کرده است (سیوطی، الدر المنثور، ۱۵۱-۱۵۲/ ۳). طبق این دسته از روایات، حضرت آدم (ع) مرتکب گناه بزرگ شرک (شرک در طاعت) شده است.

انتخاب اسم ظاهری که ضمیر در این آیه جایگزین آن شده، می‌تواند با نگاه کلامی مفسرین گره خورده باشد، زیرا این آیه با مبحث مهم عصمت انبیاء در ارتباط است. هریک از گرایش‌های کلامی درباره عصمت انبیاء، دیدگاه‌های متفاوتی را ارائه کرده‌اند. اغلب امامیه بر آنند که جایز نیست پیامبران مرتکب گناه صغیره یا کبیره شده باشند، چه قبل از نبوت و چه بعد از آن (مفید، *اوائل المقالات*، ۱۸/۱۱۱). اما معتزله معتقدند که گناهان کبیره برای انبیاء جایز نیست؛ ولی گناه صغیره برای آنان منعی ندارد مشروط به این‌که موجب نفرت عامه مردم نشود. اشاعره نیز بر این عقیده هستند که گناه کبیره و صغیره نافی عصمت پیامبران نیست (تفتازانی، *شرح المقاصد*، ۴۹-۵۰).

سیوطی به ظاهر ذیل آیه، صرفاً به ذکر روایات پرداخته است بدون این‌که دیدگاهی را ارائه کند؛ ولی با اندکی درنگ به این مطلب پی می‌بریم که گرایش کلامی او در بسامد و چینش روایات مؤثر بوده است چراکه ذکر روایاتی که طبق آن‌ها مرجع ضمیر فعل «جَعَلَا» حضرت آدم (ع) و حوا هستند را بر دیگر روایات که مرجع ضمیر را آدم (ع) و حوا ندانسته‌اند، اولویت داده است.

از ۳۳ روایتی که سیوطی ذیل آیه آورده است، ۲۹ روایت ابتدایی به این مطلب اشاره دارند که مرجع ضمیر جَعَلَا، آدم (ع) و حوا هستند که مرتکب گناه شرک طاعت شده‌اند؛ و تنها ۴ روایت آخر به این مطلب اشاره دارند که مراد از ضمیر جَعَلَا، غیر از آدم (ع) و حوا است. لذا از بسامد، چینش و اولویت دادن سیوطی به روایات دال بر شرک طاعت در نامگذاری فرزند از سوی آدم (ع) و حوا، می‌توان تأثیر گرایش کلامی و نیز تلاش فکری و بهره‌گیری او از عقل را استفاده کرد.

درباره کیفیت و نحوه رؤیت خداوند میان مفسران اهل سنت اختلاف دیدگاه وجود دارد. دیدگاه‌های ایشان ذیل آیه [«وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»] «در آن روز صورت‌هایی شاداب و مسرور است و به پروردگارشان می‌نگرند» [قیامة/ ۲۲-۲۳] بیانگر این اختلاف است. مفسری اشعری مسلک چون فخررازی، دیدن خداوند را «رؤیت بلا کیف» دانسته (فخررازی، *مفاتیح الغیب*، ۳۰/۷۳۰). به نظر پیشوای اشعریان یعنی ابوالحسن اشعری نیز علاوه بر آن‌که هیچ مانع عقلی امکان دیدن خداوند را با چشم از میان نمی‌برد (اشعری،

اللمع، ۳۲-۳۳) دلایل نقلی از جمله آیه مذکور نیز به دیدن خداوند با چشم اشاره دارد (اشعری، الإبانة، ۱۳-۱۴). در مقابل، مفسری معتزلی مسلک چون زمخشری معتقد است مراد از دیدن خداوند نظر توقع و چشم داشت است (زمخشری، الکشاف، ۴/۶۶۲).

سیوطی نیز به عنوان مفسری سنی مذهب که در کلام اشعری مسلک است (برای بررسی مذهب کلامی او، بنگرید به: دهقانی فارسانی، «جلالین»، ۱۲۸) ذیل آیات ۲۲-۲۳ سوره قیامت، به ذکر ۳۹ روایت از افرادی هم چون ابن عباس، حسن، ضحاک، عکرمه و.... پرداخته است، که اغب آنان مراد از آیه را نگاه به وجه خداوند دانسته‌اند و از میان، تنها در ۲ روایت پایانی، مراد از دیدن خداوند را «منتظر ثواب از سوی او» دانسته است (سیوطی، الدر المنثور، ۶/۲۹۰-۲۹۵).

لذا در این نمونه هم همانند نمونه قبلی، می‌توان گفت که از بسامد، چینش و اولویت دادن سیوطی به روایات دال بر رؤیت خداوند با چشم، نسبت به روایاتی که مقصود از دیدن را رؤیت با چشم ندانسته‌اند، می‌توان تأثیر گرایش کلامی و نیز تلاش فکری و بهره‌گیری او از عقل را استفاده کرد.

۳. منطق گزینش روایات از منابع

انتخاب گزینشی روایات توسط سیوطی، از منابعی که در اختیار او بوده است، نوعی دیگر از تلاش فکری و روشمند از سوی اوست که نشانگر رویکرد اجتهادی‌اش است. سیوطی در الدر المنثور از منابع مختلف تفسیری، حدیثی، تاریخی و.... بهره برده است. اما شواهدی حاکی از آن است که او روایاتی را که ذیل برخی آیات آورده، به انتخاب خود از منابع مورد استفاده‌اش گزینش کرده است.

برای نمونه، تفسیر الکشف و البیان ثعلبی از جمله منابع تفسیری مورد استفاده سیوطی در الدر المنثور محسوب می‌گردد (برای نمونه، بنگرید به: سیوطی، الدر المنثور، ۳/۱۹۵؛ ۵/۵۸). با وجود این که ثعلبی ذیل آیه (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ) (بقره/ ۲۰۷) از طریق ابن عباس آورده که آیه مذکور در شأن حضرت علی (ع) به سبب از جان گذشتگی و خوابیدنش در بستر پیامبر (ص) نازل شده است (ثعلبی، الکشف

والبیان، ۱۲۶/۲)؛ ولی سیوطی در **الدر المنثور** ذیل آیه مذکور به هر دلیل نخواسته است به ذکر این روایت از تفسیر **الکشف والبیان** ثعلبی پردازد؛ بل که از منابع دیگری که این روایت در آن‌ها نقل نشده بهره برده است. روایاتی را که سیوطی آورده اشاره دارد به این‌که آیه مذکور درباره صهیب بن سنان و ابوذر غفاری نازل شده یا این‌که مراد از آیه مذکور، مهاجران و انصار هستند (سیوطی، **الدر المنثور**، ۱/ ۲۴۰).

نمونه‌ای دیگر از گزینشی عمل کردن سیوطی در ذکر روایات را می‌توان در عملکرد او درباره آیات ابتدایی سوره انسان مشاهده کرد. سیوطی در سبب نزول سوره انسان روایاتی را آورده است مبنی بر این‌که مردی سیاه پوست یا مردی از حبشه خدمت پیامبر (ص) رسید و سؤالاتی را درباره تسبیح و تهلیل و ایمان به خدا مطرح کرد، سپس این سوره نازل شد (سیوطی، **الدر المنثور**، ۶/ ۲۹۷). در یک روایت آمده که ۲۰ آیه اول سوره انسان نازل شد (همان‌جا).

این در حالی است که ثعلبی که تفسیر او از جمله منابع مورد استفاده سیوطی بوده است، درباره سبب نزول سوره انسان، روایتی را از ابن عباس آورده که جدا از ارزیابی سندی و محتوایی در آن به تفصیل ماجرای نذر حضرت علی (ع) و فاطمه (ع) و این‌که این سوره در شأن ایشان نازل شده بیان شده است. در انتهای این روایت آمده است که جبرئیل از ابتدای سوره تا آخر سوره را بر پیامبر (ص) خواند (ثعلبی، **الکشف والبیان**، ۱۰/ ۹۸-۱۰۱).

سیوطی به هر دلیل در **الدر المنثور** از این روایت استفاده نکرده است. البته سیوطی تنها ذیل آیه «وَ يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا» (انسان/ ۸) از ۱۲ روایتی که آورده، فقط به ذکر یک روایت کوتاه از ابن عباس اکتفا کرده که گفته است این آیه (نه این سوره) درباره علی بن ابی طالب و فاطمه دختر رسول خدا نازل شده است (سیوطی، **الدر المنثور**، ۶/ ۲۹۹).

از آن‌چه گذشت اجتهادی عمل کردن سیوطی برداشت می‌شود. او می‌توانست در میان روایات مربوط به سبب نزول سوره، که اتفاقاً آن‌ها را در دسته ای مجزاً، قبل از تفسیر اولین آیه آورده است، روایت منقول از ابن عباس که مفصلاً به نزول سوره انسان درباره حضرت علی (ع) و فاطمه (سلام الله علیها) پرداخته است را نیز ذکر کند. اما با وجود در دسترس بودن منبع این روایت یعنی تفسیر **الکشف والبیان** ثعلبی، ترجیح داده تا از این روایت استفاده نکند و تنها

ذیل آیه هشتم از سوره، به ذکر یک روایت پردازد که بی هیچ تفصیلی، تنها به نزول همین آیه درباره حضرت علی (ع) و فاطمه (سلام الله علیها) اشاره دارد.

۴. بیان دیدگاه‌های رجالی

سیوطی در مواردی علاوه بر ذکر روایت، به انتخاب خود، دیدگاه برخی حدیث‌پژوهان را درباره وضعیت روایت و راویان آن آورده است. یعنی او در اینگونه موارد تنها به ذکر روایت بسنده نکرده است. این در حالی است که سیوطی درباره همه روایات تفسیرش این چنین عمل نکرده، از این رو می‌توان گفت مفسر در این خصوص نیز اجتهادی عمل کرده است. ذیلاً به ذکر نمونه‌هایی از این دست پرداخته شده است.

مثلاً سیوطی پس از نقل روایتی از **مستدرک** حاکم نیشابوری، که از جمله روایاتی از تفسیر **الدر المنثور** است که مفسر به ذکر چند تن از راویان سند روایت هم پرداخته است، کلام ذهبی در کتاب **تلخیص المستدرک** را درباره این روایت و برخی راویان آن آورده است. سیوطی می‌گوید:

ذهبی گفته است که این حدیث عجیب و منکری است و حماد بن ابی حمید در سند آن ضعیف و مکحول نیز مدلس و عیاض بن سلیمان هم از نظر من ناشناخته است (سیوطی، **الدر المنثور**، ۷۳/۴).

سیوطی در جاهای دیگری نیز کلام ذهبی را درباره برخی روایات آورده است. عباراتی همانند «قال الذهبی الحدیث منکر بمره» (همان، ۵۷/۶) یا «قال الذهبی ما أبعد من الصحة و أنکره» (همان، ۵۷/۶) یا «قال الذهبی اسناده واه و الخبر خطأ» (همان، ۲۲۹/۶). ذکر کلام ذهبی درباره راوی به نام «بختری بن عبید» که در موردش گفته «ابوحاتم او را ضعیف شمرده، و ابونعیم نیز معتقد است او از پدرش احادیثی موضوع نقل کرده» نیز نمونه‌ای دیگر از این دست است (همان، ۳۸۵/۶).

سیوطی به دیدگاه‌های حاکم نیشابوری نیز، ضمن نقل برخی احادیث استناد کرده است. برای نمونه، از قول حاکم درباره وضعیت برخی روایات آورده است «قال الحاکم صحیح» (سیوطی، **الدر المنثور**، ۵۹/۲) یا «قال الحاکم: صحیح علی شرط البخاری» (همان، ۲/۲۴۷) یا «قال الحاکم غریب المتن» (همان، ۵۷/۶)

در موردی دیگر سیوطی به اختلاف دو عالم حدیثی، درباره صحت یک روایت اشاره می‌کند. او پس از نقل روایتی، ابتدا می‌گوید حاکم نیشابوری این روایت را صحیح دانسته است، سپس کلام ذهبی را آورده که گفته است این روایت موضوع است و خداوند (چهره) کسی را که آن را وضع کرده زشت گرداند و من گمان نمی‌کردم که حاکم این روایت را صحیح بشمارد (سیوطی، *الدر المثور*، ۲۸۶/۵؛ نیز بنگرید به: ۵۹/۲). ذکر کلام و دیدگاه های علمای دیگری نیز توسط سیوطی در *الدر المثور* مشاهده می‌گردد، از جمله بخاری (سیوطی، *الدر المثور*، ۲/۳۲۳؛ ۶/۳۷۵)، بیهقی (همان، ۱/۳۲۸)، ابن حجر عسقلانی (همان، ۶/۸۵، ۳۴۷) و طبری (همان، ۶/۳۰۴).

نتیجه

گرچه سیوطی در تبیین آیات ضمن *الدر المثور* از اظهار نظر صریح پرهیز کرده است و محمدحسین ذهبی، معرفت و بابایی نیز این تفسیر را در دسته تفاسیر روایی محض گنجانده‌اند، شواهدی سبب می‌شود بتوانیم آن را در دسته تفاسیر اجتهادی - روایی جای دهیم. نشانه‌ها و شواهدی از تلاش فکری مفسر و بهره‌گیری او از ادله عقلی در مواردی هم‌چون تحلیل اسناد برخی روایات، اظهار نظر درباره وضعیت سندی روایات، تأثیرگذاری گرایش‌های کلامی مفسر در انتخاب و چینش روایات، گزینش روایات از منابع مورد استفاده و نیز شواهدی که با بیان دیدگاه‌های حدیثی - رجالی برخی علماء درباره روایت و راوی برشمردیم همه نشان می‌دهند مفسر در این تفسیر از روی کرد درایی و تحلیل عقلانی به‌دور نبوده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، **اللمع**، به کوشش عبدالعزیز عزالدین سیروان، بیروت، دار لبنان، ۱۴۰۸ق.
- ۳- اشعری، علی بن اسماعیل، **الابانه**، به کوشش عباس صباغ، بیروت، دارالنفائس، ۱۴۱۴ق.
- ۴- بابایی، علی اکبر، **مکاتب تفسیری**، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳ش.
- ۵- بابایی، علی اکبر، «تأملی در **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور** و امتیازها و کاستی‌های آن»، **حدیث و اندیشه**، شماره ۱، ۱۳۹۵ش، صفحات ۵۲ تا ۷۱.
- ۶- تفتازانی، مسعود بن عمر، **شرح المقاصد**، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۴۰۹ق.
- ۷- ثعلبی، احمد بن ابراهیم، **الکشف والبيان**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۸- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، **کشف الظنون**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
- ۹- خراسانی، محمدکاظم، **کفایة الاصول**، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۴ق.
- ۱۰- دهقانی فارسانی، یونس، «جلالین، تفسیر»، **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، جلد هجدهم، تهران، انتشارات مرکز دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۶ش.
- ۱۱- ذهبی، محمدحسین، **التفسیر والمفسرون**، قاهره، مکتبه وهبه.
- رستگار، پرویز و پوربرات، علی رضا، «اجتهاد در تفسیر بخاری با اثرپذیری فراوان از ابوعبیده»، **حدیث پژوهی**، سال ۵، شماره ۱، شماره پیاپی ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۲ش.
- ۱۲- زمخشری، محمود، **الکشاف**، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۱۳- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، **حسن المحاضره**، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۸۷ق.
- ۱۴- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، **الدر المنثور**، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ۱۵- طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۱۶- فخررازی، محمد بن عمر، **مفاتیح الغیب**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۱۷- فهیمی تبار، حمیدرضا، **اجتهاد در تفسیر روایی امامیه**، تهران، انتشارات دانشگاه امام

صادق (ع)، ۱۳۹۰ش.


- ۱۸- گرجی، ابوالقاسم، *تاریخ فقه و فقها*، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۵ش.
- ۱۹- معرفت، محمدهادی، *تفسیر و مفسران*، قم، انتشارات تمهید، ۱۳۸۸ش.
- ۲۰- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *اوائیل المقالات فی المذاهب المختارات*، به کوشش مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۴۱۳ق.

Bibliography

- 1_ Holy *Qur'ān*.
- 2_ Ash'arī, Abu al-Ḥasan 'Alī b. Isma'īl, *al-Lam' fī al-Rad 'alā Abl al-Zaygh wa al-Bida'*, Beirut, Dār Lebanon lil-Ṭabā'a wa al-Nashr, 1408 AH [Arabic].
- 3_ Ash'arī, 'Alī b. Isma'īl, *Al-Ibāna*, Beirut, Dār al-Nafā'is, 1414 AH [Arabic].
- 4_ Bābāyī, 'Alī Akbar, *Makātib Tafsi'rī*, Qom, Research Institute of Hawzah and University, 1389 SAH [Persian].
- 5_ Bābāyī, 'Alī Akbar, "An Analysis of *al-Durr al-Manthūr* and Its Strengths and Weaknesses", *Hadith va Andishe*, vol. 1, 1385 SAH [Persian].
- 6_ Taftāzānī, Sa'd al-Dīn, *Sharḥ al-Maqāsid*, Beirut, 1409 AH [Arabic].
- 7_ Tha'labī, Aḥmad b. Ibrāhīm, *al-Kashf wa al-Bayān*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1422 AH [Arabic].
- 8_ Hājī Khalifa, Muṣṭafā b. 'Abdullah, *Kashf al-Zunūn 'an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1413 AH [Arabic].
- 9_ Khurāsānī, Muḥammad Kādhim, *Kifāyat al-Uṣūl*, Qom, al-Nashr al-Islāmī Foundation, 1414 AH [Arabic].
- 10_ Dehqānī Fārsānī, Younes, "Jalālayn, Tafsi'r", *The Great Islamic Encyclopedia*, vol. IX, Tehran, The Center for the Great Islamic Encyclopaedia Publications, 1379 SAH [Persian].
- 11_ Dhahabī, Muḥammad Ḥusiyn, *al-Tafsi'r wa al-Mufasssirūn*, Cairo, Maktaba Wahaba, no date [Arabic].
- 12_ Rastegar, Parwīz and Purbarāt, 'Alireza, "A Study of Ijtihad in the Interpretation of Tafsi'r al-Bukhārī, and its Strong Effect from Abu 'Ubaida", *Journal of Hadith Studies*, vol. 9, 1392 SAH [Persian].
- 13_ Zamakhsharī, Maḥmūd, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Arabī, 1407 AH [Arabic].
- 14_ Suyūṭī, Jalal al-Din, *Husn al-Mubadara fī Tarikh Misr wa al-Qabira*, Cairo, Dar Ihyā' al-Kutub al-'Arabiya, 1387 AH [Arabic].
- 15_ Suyūṭī, Jalal al-Din, *al-Dur al-Manthūr*, Qom, Mar'ashī Library, 1404

- AH [Arabic].
- 16- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1412 AH [Arabic].
 - 17- Fakhr Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Mafātīḥ al-Qayb*, Beirūt, Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabi, 1420 AH [Arabic].
 - 18- Fahimi Tabar, Hamid Reza, *Ijtihad in Tafsir Rawai Imamiyah*, Tehran, Imam Sadiq University Press, 1390 SAH [Persian].
 - 19- Gorji, Abolghasem, *Tarikh Feqh wa Foqbaha*, Tehran, SAMT Publications, 1375 SHA [Persian].
 - 20- Ma'refat, Moḥammad Hadī, *Tafsir wa Mufasssirān*, Qom, al-Tamhīd, 1388 SAH [Arabic].
 - 21- Mufid, Muhammad ibn Muhammad ibn Nu'man, *Awā'il al-Maqālāt fī al-Madbabib al-Mukhtararat*, Tehran, University of Tehran, 1413 AH [Arabic].


Al-Ghazzālī's Interpretation of Āya al-Nūr

Fatima Mohammadi Rahimi 

PhD student of *Qur'an* and Hadith Sciences,
Faculty of Law, Theology and Political Sciences,
Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Mehrdad Abbasi 

Assistant Professor, Department of *Qur'an* and Hadith Sciences,
Faculty of Law, Theology and Political Sciences,
Science and Research Unit, Islamic Azad University, Tehran, Iran
(corresponding author: abbasimhrdad@yao.com).

Shadi Nafisi 

Associate Professor, Department of *Qur'an* and Hadith Sciences,
Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran.



Abstract

Religious scholars have offered different interpretations of the Quranic verses based on their learnings, experiences, and concerns. Imam Muhammad Ghazzālī, who lived in the fifth century AH, is one of the pioneers in the field of Quranic sciences. He has managed to theorize unique and unusual opinions in the realm of interpreting Quranic verses, opening new horizons for researchers. Ghazzālī has interpreted the Verse of Light in his book "Mishkāt al-Anwār". Interpreters have expressed various interpretations of verse thirty-five of the chapter of Light, but Ghazālī has centered his interpretation on the human being and has described human spirits. He considers each word of this verse as a symbol of the human spirit and introduces indicators for recognizing the true light so that humans can identify it. The data collection in this research was done through library methods, and the research approach is descriptive and analytical. The findings of this research seek to express and analyze indicators for understanding and perceiving light. He introduces these indicators of light to humans for decryption. It is worth mentioning that Ghazzālī's humanistic interpretation of the Verse of Light is different from the humanistic thought that emerged in the West after the Renaissance, which places humans at the center of the universe.

Keywords: Ghazzālī, Mishkāt al-Anwār, Āya al-Nūr.

Promoting article


Received: 24/ 2/ 2024, accepted: 17/ 5/ 2024, and published: 17/ 5/ 2024, Pages: 277-300.

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>>

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.196288

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



شاخص‌های نور از دیدگاه غزالی: تفسیر آیه نور

فاطمه محمدی رحیمی ^{ID}

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث،
دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات،
دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

مهرداد عباسی ^{ID}

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی،
واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
(نویسنده مسئول: abbasimhrdad@yaoo.com).

شادی نفیسی ^{ID}

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

چکیده

عالمان دینی بر اساس آموخته‌ها، تجارب و دغدغه‌هایی که دارند خوانش‌های متفاوتی از آیات قرآن ارائه داده‌اند. امام محمد غزالی در سده پنجم هجری می‌زیسته از متقدمین در حوزه علوم قرآنی است. او موفق شده نظرات شاذ و بدیعی را در حوزه‌ی تفسیر آیات قرآنی تئوریزه نماید و افق نویی را به روی پژوهشگران بگشاید. غزالی در کتاب *مشکات الانوار* به تفسیر آیه نور پرداخته است. مفسران در تفسیر آیه سی و پنج سوره نور تعبیر مختلفی را بیان کرده‌اند اما غزالی در تفسیر این آیه انسان را محور قرار داده و به توصیف ارواح بشری پرداخته است. او هر یک از کلمات این آیه را نمادی از روح بشری می‌داند و برای شناخت نور حقیقی شاخص‌هایی معرفی می‌کند تا انسان بتواند نور حقیقی را بشناسد. جمع‌آوری داده‌ها در این پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای بوده و روش تحقیق توصیفی و تحلیلی می‌باشد. یافته‌های این پژوهش در صدد بیان و تحلیل شاخص‌ها برای فهم و دریافت نور است. او برای رمز‌گشایی شاخص‌های نور را به انسان معرفی می‌کند. لازم بذکر است برداشت انسانی غزالی از آیه نور متفاوت از تفکر اومانستی است که پس از رنسانس در غرب مطرح شده و انسان را محور و مرکز عالم قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: غزالی، *مشکات الانوار*، تفسیر آیه نور.

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۵، پذیرش: ۱۴۰۳/۲/۲۸، نشر: ۱۴۰۳/۲/۲۸، صفحه ۲۷۷ تا ۳۰۰.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

^{DOI} doi: 10.22034/naghdeara.2024.196288

درآمد

در تعریف و توضیح تفسیر بیان شده تفسیر علمی است درباره کلام خدای تعالی که معجزه است بحث می‌کند (خلیل بن احمد، *العین*، ۳/۱۳۵۹). در این مطالعه بنا ست که تفسیری که غزالی از آیه نور با توجه به محوریت انسان تبیین و لایه‌های باطنی و درونی آن ترسیم می‌کند بازشناخته شود. بنا ست از این دیدگاه دفاع کنیم که تصویری که غزالی از آیات *قرآن* ارائه می‌کند از دیگر مفسران متمایز است. می‌دانیم غزالی تفسیر مفسران را تفسیر ظاهری و تفسیر خود را مبتنی بر ظاهر و باطن می‌داند. هدف از این مطالعه بازخوانی نگاه غزالی به آیه ۲۵ سوره نور — که از این به بعد برای اختصار آن را آیه نور خواهیم خواند — توام با مقایسه دیدگاه او با دیگر تفاسیر است.

طرح مسئله

در آیه ۲۵ سوره نور به مفهوم و مصداق نور توجه، و خدا نور آسمان‌ها و زمین شناسانده شده است. فلاسفه به ذات نور پرداخته‌اند؛ اما مفسران *قرآن* نور را به معنای هدایت انسان در نظر گرفته‌اند. امام محمد غزالی کتاب مستقلی در حوزه علوم قرآنی یا تفسیر ندارد؛ اما در آثار خود ارجاعات بسیاری به آیات *قرآن* دارد که با تامل در آن‌ها می‌توان پی به آرای او برد. او برای فهم واژه نور و کشف حقیقت ذات نور شاخص‌هایی را جهت تشخیص نور طرح کرده که در متن غزالی به وضوح نیامده است که با استفاده از شاخص‌ها آشکار می‌شود. هم‌چنین برای تایید یا عدم تایید آن شاخص‌ها استدلال عقلانی و معرفتی آورده است. او حقیقت نور را با محوریت انسان بررسی می‌کند. آنچه سبب تمایز تفسیر غزالی است نگاه معناگرای غزالی در تفسیر آیه نور است. وی برای کلمات مشکوه، زجاجه، مصباح، شجره، زیت، نارمعانی باطنی در نظر گرفته است و پنج روح بشری را برای انسان توصیف می‌کند که می‌تواند با ارتقاء روح معنوی به مقام پیامبری برسد.

۱. مقدمات بحث

۱-۱) مروری بر زندگی غزالی

محمد بن احمد طوسی در سال ۴۵۰ ق (صفدی، *الوافی بالوفیات*، ۲۷۷) در شهر طبران

طوس (ابن‌کثیر، *تقویم البلدان*، ۵۱۱) در اواخر عهد طغرل سلجوقی به دنیا آمد. پدر محمد مردی صالح و درویش مسلک ولی بی سواد بود. با مرگ زود هنگام پدر، محمد و برادرش احمد تنها شدند. برادران غزالی بعد از مرگ پدر نزد دوست پارسای پدرعلی احمد راذکانی که فقیه نام آوری بود (زرین کوب، *فرار از مدرسه*، ۸) فقه آموختند.

سپس محمد به جرجان نزد ابونصر اسماعیلی (درگذشته ۴۷۷ق) هجرت کرد و تعلیقه (درباره فروع مذهب فقه شافعی) را فرا گرفت. بعد به طوس بازگشت و پس از سه سال به نیشابور نزد امام‌الحرمین جوینی (درگذشته ۴۷۸ق) از فقهای مشهور شافعی رفت و با تلاش و کوشش فراوان به تحصیل فنون خلاف، جدل، کلام و مقدمات فلسفه پرداخت (همایی، *غزالی‌نامه*، ۱۱۸).

غزالی پس از وفات امام‌الحرمین جوینی، نیشابور را در سال ۴۷۸ق ترک کرد و به عسکر (صفدی، *الوافی بالوفیات*، ۱/ ۲۷۵؛ سبکی، *طبقات الشافعیه*، ۱۹۶/۶) نزدیکی نیشابور نزد خواجه نظام‌الملک طوسی وزیر سلطان ملک شاه سلجوقی (مقتول در ۴۸۵ق) مشغول تحصیل شد. خواجه نظام‌الملک در سال ۴۸۵ق کرسی تدریس در مدرسه نظامیه بغداد که بزرگ‌ترین مدارس اسلامی بود را به غزالی سپرد. وی با مطالعه شخصی فلسفه را فرا گرفت؛ ولی به مخالفت با فلاسفه پرداخت و چندین کتاب از جمله *تهافت الفلاسفه* را نوشت.

او پس از ۴ سال تدریس در سال ۴۸۸ق دچار سرگستگی و بحران روحی شد، تا آنجا که ادامه زندگی برایش غیر ممکن شد. در ذی‌قعدة همان سال به قصد انجام حج، بغداد را ترک کرد و با جایگزینی برادرش احمد بر مسند تدریس راهی بیت‌المقدس شد. او هر روز به مسجد صخره می‌رفت و در راه خود می‌بست تا به تزکیه نفس و تهذیب اخلاق پردازد.

از بیت المقدس نیز عازم مکه و مدینه شد تا اعمال حج را به جای آورد و از برکات آن بهره ببرد. غزالی مدت زمان عزلت نشینی خود را ۱۰ سال (غزالی، *المنتقد من الضلال*، ۳۹-۴۵)، ۱۱ سال (غزالی، *المنتقد*، ۴۹) و ۱۲ سال (اقبال، *فرهنگ‌نامه علوم قرآنی*، ۵-۱۰) ذکر کرده است. غزالی با آن‌که میل باطنی به بازگشت وطن نداشت، به خاطر خانواده‌اش به طوس بازگشت (غزالی، *المنتقد*، ۳۸)؛ اگرچه در جمادی‌الثانی سال ۴۹۰ق باز او را در بغداد دیدند (زبیدی، *اتحاف السادة المتقین*، ۸/۱).

وی بعد از سفر حج به بغداد آمد و عده‌ای احیاء را از او درس گرفتند (سبکی، *طبقات الشافعیه*، ۶ / ۲۰۰). غزالی پس از عزلت و گوشه‌نشینی آرای متفاوتی ارائه داد، هم‌چنین گرایش وی به تصوف در دوران دوم زندگی‌اش قابل انکار نیست. آنچه مهم است او در دوره عزلت نشینی به باز اندیشی در اندیشه‌های خود خصوصاً در اندیشه‌های قرآنی پرداخته است. کتاب *مشکات‌الانوار* در این زمان به رشته تحریر درآمده است.

۲-۱) آشنایی با *مشکات‌الانوار*

کتاب *مشکات‌الانوار* یکی از آثار تفسیری، عرفانی و فلسفی غزالی است. او این کتاب را در اواخر عمر (بعد از ۱۰ق) یعنی در دوران پختگی فکری و روحی نوشته است. این اثر شامل تفسیر و تاویل آیه نور و حدیثی از پیامبر و شرح ظلمت است. غزالی در تبیین آیات الهی بین معنای ظاهر و معنای باطن تمایز قائل است. همانگونه که برای عالم هم، عالم غیب و شهادت قائل است. او برای هدایت به سوی نورشاخص تعریف کرده که برای پذیرش یا رد آن استدلال آورده است. وی به‌ترین شاخص را با ادله طرح و مسیر رشد با محوریت انسان را مشخص می‌کند. غزالی در کتاب *مشکات‌الانوار* بین روح و نور پیوند برقرار کرده و برای تبیین هدایت انسان ارواحی در نظر گرفته که می‌تواند او را از زندگی حیوانی به سوی زندگی الهی هدایت کند.

کتاب *مشکات‌الانوار* رساله مطولی نیست، توامان با نگارش *جوهر القرآن* (۴۹۵-۵۰۵ق) و دقیقاً بعد از تحول روحی به رشته تحریر در آمده است (بدوی، *مؤلفات الغزالی*، ۱۰). غزالی در ابتدای کتاب به موجز نویسی اشاره کرده و می‌نویسد، پس به اشارات مختصر و تلویحات موجز خرسند باش چه تحقیق و تفصیل این سخن‌ها مستلزم تمهید اصول و شرح فصولی است که اکنون وقت آن نیست (غزالی، *مشکات‌الانوار*، ۱۱۸).

این کتاب از تألیفات مسلم غزالی است که عبدالرحمن بدوی نیز آن را در قسمت *مؤلفات الغزالی* آورده است (غزالی، *مشکات‌الانوار*، ۱۴). همانطور که از نام کتاب پیداست این رساله به شرح و تفسیر آیه ۳۵ سوره نور و حدیث حجب می‌پردازد. غزالی با نوشتن *مشکات‌الانوار* در محیط علمی نیشابور هیجان تازه‌ای بوجود آورد و باب گفتگو بین غزالی و مخالفانش بر اساس همین کتاب شکل گرفت. بدخواهان نسخه‌ای از کتاب *مشکات‌الانوار* و

المنقذ من الضلال را پیش غزالی بردند تا به رسم زمانه اجازه نقل و روایت از او بگیرند او غزالی تامل کرده و متوجه کلمات کفر آمیز کتاب شد. فی الواقع در این مقطع مخالفان فرصتی یافتند تا علیه غزالی غوغایی راه‌انداخته و به فرار از مدرسه اش وادارند (زرین‌کوب، فرار از مدرسه، ۱۶۹-۱۶۸).

۳-۱) اختلاف خوانش‌ها از کتاب

مورد عجیب و شگفت انگیز در مورد این کتاب آن است که سه برداشت از سه گروه مختلف در مورد کتاب وجود دارد. گروه اول فلاسفه هستند. به زعم فیلسوفان غزالی با استمداد از آیه نور و تفسیر آن، فلسفه اشراق را بنیان نهاده است. گروه دوم این کتاب را در تفسیر و تأویل *قرآن* جسته‌اند، مثل ابن عربی و گروه سوم مانند، مستشرقان و دانشمندان غربی این کتاب را از جنبه علمی و جهانی نگریسته و او را صوفی خوانده‌اند تا فلسفه و آرای او (غزالی، *مشکات الانوار*، ۸).

غزالی این اثر را در سه فصل نوشته است و در مقدمه کتاب پس از ستایش و نیایش خداوند می‌گوید خداوند با نور حقیقت دیده بصیرت تو را روشن می‌کند. از من خواستی پرتویی از اسرار انوار الهی را که مقرون به تاویل آیات *قرآن* و اخبار روایت شده، برایت بیفشانم (غزالی، *مشکات الانوار*، ۱۱۵-۱۱۶).

غزالی در فصل اول به بحث در مورد نور و فلسفه وجود نور و نقش آن می‌پردازد و خدا را نور حقیقی می‌داند. در فصل دوم به تاویل آیه نور می‌پردازد و با بیان رموز و اسرار معانی ماورای الفاظ را بیان می‌کند. در فصل سوم به تفسیر و تاویل حدیث حجب می‌پردازد، که در حقیقت مکمل دو فصل اول است. او پرده‌ها و حجاب‌هایی که نور حقیقی را می‌پوشاند و مانع شناخت خدا و معرفت او می‌شود را بیان می‌کند. پر مناقشه‌ترین و بحث‌انگیزترین دیدگاه غزالی در تاویل درآیه نور خود را نشان می‌دهد.

تصویری که غزالی از *قرآن* ارائه می‌دهد، تصویر پیچیده‌ای است. برای مثال به نظریه تعالی او می‌توان اشاره کرد. گفته‌اند غزالی نظریه تعالی را با اتکاء به نظریه فلسفی نبوت و با هرمنوتیک و کیهان‌شناسی به اثبات می‌رساند؛ چرا که معانی ظاهری آیات *قرآن* در حقیقت تصویری از حقایق پنهان است. همانطوری که در دو کتاب *آداب التلاوه* و *جواهرالقرآن* این

مطلب را بیان کرده است. در کتاب *مشکات الانوار* نیز مکمل بر معانی ظاهری برمعانی پنهانی نیز تاکید می‌کند (ویتینگهام، *غزالی و قرآن*، 4).

با توجه به مباحث دیدگاه غزالی از تفسیر آیه نور در سه موضوع خلاصه می‌شود: اول معنای عبارت قرآنی خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. دوم کاوش در مورد عناصر مختلف ذکر شده مثل طاقچه، چراغ و غیره. سوم در مورد هفتاد هزار نوع حجاب نور که بر روی حدیث متمرکز است. برخی در مورد اصالت فصل سوم به غزالی تشکیک وارد کرده‌اند. از جمله مونتگمری وات که با دلایلی آن را بیان می‌کند بنا به وجود نسخه‌های خطی این ادله نقض شده است (غزالی، *مشکات الانوار*، ۱۸؛ نیز، بنگرید به: ویتینگهام، *غزالی و قرآن*، 49).

دو ترجمه فارسی از کتاب *نور و ظلمت* انتشار یافته است؛ یکی ترجمه زین‌الدین کیانی‌نژاد در سال ۱۳۶۳ش و نیز ترجمه صادق آینه‌وند توسط انتشارات امیرکبیر در سال ۱۳۶۴ش منتشر شده است. همچنین مقالات پُر مایه‌ای در این رابطه به رشته تحریر در آمده است. برای نمونه مقاله *تحلیل و بررسی تطبیقی و مراتب نور از دیدگاه غزالی و ملاصدرا* نوشته مهدیه السادات مستقیمی و مریم السادات رضوی که در دو فصل نامه ادیان و عرفان تطبیقی سال سوم شماره پنجم در پاییز و زمستان ۱۳۸۹ چاپ شده است. مقاله *نور از نظر امام محمد غزالی* نوشته دکتر محمد جعفر حیدری که در حکمت نامه مفاخر در سال ۱۳۹۸ به چاپ رسیده است. مقاله *تاثیر تاویل نوری غزالی در مشکات الانوار بر مراتب نور در اندیشه شیخ اشراق* نوشته حسن بلخاری قهری در حکمت نامه مفاخر به سال ۱۳۹۶ اشاره کرد.

۲. نماد سازی غزالی در شرح آیه نور

برپایه دیدگاه غزالی در *مشکات الانوار*، حقیقت در قلبی آشکار می‌شود که پاکیزه و تصفیه و با تفکر درست تغذیه شده باشد. او بالاترین درجه هماهنگی بین تئوری و عمل را در این کتاب به نمایش گذاشته است. غزالی در تفسیر آیه نور علاوه بر ظاهر به باطن نیز پرداخته است و اسرار پنهان در آیات *قرآن* را با استفاده از علم تاویل تفسیر می‌کند.

۲-۱) تحلیل غزالی از آیه

او علاوه بر ظاهر آیات به باطن هم توجه دارد و از محسوس شروع و سپس حقایق نهفته در

ورای کلمات را بیان می‌کند. غزالی معانی ظاهری آیات قرآن را تصویری از حقایق پنهان می‌داند بشرحی که برای تلاوت قرآن آداب ظاهری و باطنی قائل است. او برای هر یک از کلمات آیه نور نمادی در نظر گرفته که محور اصلی آن انسان است.

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ
الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ
زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ
الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ (سوره نور/ ۳۵).

خدا نور آسمان‌ها و زمین است مثل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی و آن چراغ در شیشه‌ای است آن شیشه گویی اختری درخشان است که از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی افروخته می‌شود نزدیک است که روغنش هر چند بدان آتشی نرسیده باشد روشنی بخشد. روشنی بر روی روشنی است خدا هر که را بخواهد با نور خویش هدایت می‌کند و این مثلها را خدا برای مردم می‌زند و خدا به هر چیزی داناست.

غزالی در کتاب *میزان العمل* در برای تهذیب نفس، شناخت این ارواح را ضروری می‌داند (غزالی، *میزان العمل*، ۳۱-۳۲). مشکوه، نماد روح حسی است. زیرا انوارش از میان روزنه‌های حواس عبور می‌کند و همچون چراغدان که نور از آن به خارج می‌تراود. انوار آن از چند سوراخ بیرون می‌آید. مانند: دو چشم، دو گوش، دو سوراخ بینی و موافق‌ترین مثال برای روح در عالم شهادت و محسوس مشکات یعنی چراغدان است.

زجاجه نماد روح خیالی است. زیرا هر دو از اصل تار و غیر لطیفند. اما قابل تصفیه و تلطیف و تهذیب. خیال معارف عقلی را به ضبط می‌آورد و از اضطراب و انتشار بیهوده آن جلوگیری می‌کند. مانند شیشه که نور چراغ را از وزیدن باد و حرکت‌های شدید نگه می‌دارد. زجاجه مانع دیدن نور نمی‌شود. بلکه هادی نور است. زجاجه سه ویژگی دارد: اول آن‌که وی از سرشت عالم خاکی و مادی است زیرا چیزی است که در گنجینه خیال قرار می‌گیرد، دارای مقدار و شکل و اندازه و حدود است و با خیال‌کننده نسبتی از نزدیکی و دوری قرار دارد. دوم این‌که این خیال مادی و ستبر، آنگاه که صاف و دقیق و پاکیزه و منضبط گردد، موازی با معانی عقلی و مودی به انوار آن‌ها می‌گردد، بی آن‌که حائل و مانعی از اشراق آن انوار در میان باشد.

سوم نیز این که به روح خیالی درآغاز امر، نیاز جدی است تا بوسیله آن معارف عقلی ثبت و ضبط گردد و از پراکندگی و انتشار خارج از ضبط جلوگیری گردد. این مثال‌های خیالی کمک نیکوئی برای معارف عقلی بشمار می‌آیند. این ویژگی سه گانه را در عالم شهادت و محسوس نسبت به انوار مشهود جز زجاجه — آبگینه — نمی‌یابیم.

غزالی معتقد است آنانی که به مرحله زجاجه برسند دیگر مانع نور نیستند بلکه هادی نور اند. مصباح، نماد روح عقلی است. مرکز تابش انوار عقل است. روح عقلی که اداراک معارف والای الهی بوسیله او انجام می‌گیرد وجه تمثیل مصباح است و اینکه پیامبران چراغ‌های نورافشانند.

شجره نماد روح فکری است به این معنا که حیات فکری مانند درختی پرشاخ و پر میوه که همه از اصل واحدی که ریشه است آغاز شده سپس به دو شاخه تقسیم می‌شود و از هر شاخه دو شاخه دیگر پدید می‌آید و این تکرار ادامه می‌یابد تا به تقسیمات عقلی می‌رسد سرانجام به نتیجه رسیده و نتیجه میوه اوست. میوه‌ها تخم‌های تازه‌ای همانند خود او می‌شود. غزالی علت انتخاب خداوند درباره درخت زیتون را به خاطر مغز و روغن میوه دانسته، روغن‌اش پاک‌تر و صاف‌تر و پرشعله‌تر از دیگر روغن‌ها و به‌ترین روغن چراغ (مصباح) است. درخت پر میوه مبارک نامیده می‌شود. پس نیرویی که نیروی آن بی نهایت باشد شایسته است که شجره مبارک نامیده شود.

در توضیح «لا شرقیة و لا غربیة» نیز می‌گوید هنگامی که رشته‌های اندیشه‌های عقلی محض، بیرون از حدود جهات دور و نزدیک‌اند، پس رواست که نه شرقی و نه غربی. درباره «یکاد زیتة یضیء و لو لم تمسسه نار» — به معنای «نزدیک است روغنش روشنایی بخشد، اگرچه آتشی بدان نرسیده باشد» می‌گوید روح قدسی نبوی در مقابل زیت است. ارواح پیامبران و اولیا چنین است. زیرا کسانی هستند که از صفا و خلوص به چنان درجه‌ای رسیده‌اند، نزدیک است بی تماس آتش نور دهد. یعنی نورشان چنان درخشان گردیده که نزدیک است از مدد انبیاء بی نیاز باشند و انبیاء نیز نیازی به مدد فرشتگان نیازی ندارند. چون همه این نورها بعضی فوق بعض دیگر قرار دارند، پس رواست که نور علی نور نامیده شوند (غزالی، *مشکات الانوار*، ۱۶۵-۱۷۱).

آنچه از آیه مستفاد می‌شود، نوع درخت درآیه زیتون است تا تولید روغن و ایجاد روشنایی کند. انتخاب درخت زیتون و روغن برای برقراری ارتباط با چراغ و بحث ظرفیت بشری است. نتایج این گزاره‌های روشنفکرانه مسافت و جهت ندارد لذا در آیه کلمه نه شرقی و نه غربی را بیان کرده است. روح پنجم در مسیر متفاوت از روح چهارم سوق پیدا می‌کند در روح پنجم، روح قدس نبوی به درجه‌ای از خلوص و اشرافیت رسیده که واقعیت‌ها برای او نشان داده می‌شود. تمایز بین پیامبر و دیگر انسان‌ها به حداقل رسیده و ایشان به معرفت خداوند دست می‌یابند. پیروی از قانون الهی پیامبر (ص) را به مرحله‌ای می‌رساند که غرق در پرتوی می‌شود که از طاقچه نبوت ساطع شده است. طاقچه پتانسیل انسانی است. این روغن و چراغ ایمان در شیشه‌های که در اطراف آن است محصور شده تبدیل به منبع نور می‌شود و روح متعالی نبوت با آتش تحت تاثیر قرار می‌گیرد و نور علی نور می‌شود و مانند خورشید منبع تابش نور شده و هر چیزی را روشن می‌کند.

غزالی الفاظ را رموزی می‌داند که به مثابه کلید اسرار غیب هستند و مانند تعبیر خواب تاویل می‌شوند همانطور که خورشید در عالم خواب به معنای پادشاه است و ماه به معنای وزیر که احکام پادشاه را به اجرا در می‌آورد. او با بیان مشکوه، زجاجه، مصباح، شجره، زیت و نار رموز و اشاراتی رایج کرده و معتقد به دو معنا برای عالم است: عالم حس که عالم شهادت هم نامیده می‌شود. همه مردم آن را می‌بینند و عالم ملکوت یا عالم غیب از بیشتر مردم نهان است. عالم شهادت نردبان ترقی برای صعود به عالم غیب است. انسان با معرفت می‌تواند از عالم جسمانی به عالم روحانی صعود کند، بین عالم جسمانی و روحانی موازنه‌ای وجود دارد. در غیر این صورت معرفت و شناخت انسان از عالم علوی و سفر بسوی پروردگار و قرب ربوبیت امکان پذیر نخواهد بود.

۲-۲) تاثیر آیه نور بر هدایت انسان از نگاه غزالی

مفسران در تفسیر آیه نور نور را به معنی هدایت، مهتدی (ابوالفتح رازی، *روض الجنان*، ۱۴/ ۱۴۱)، قلب مومن (تستری، *التفسیر*، ۱۱۲)، پیامبر اکرم (حداد، *التفسیر الکبیر*، ۴/ ۴۳۶)، قلب پیامبر (فیض کاشانی، *التفسیر الصافی*، ۳/ ۴۳۶)، بستگان و اهل بیت پیامبر (طبرسی، *جوامع الجامع*، ۳/ ۱۱۰) در نظر گرفته‌اند. برای نمونه، فضل بن حسن طبرسی

می‌نویسد:

این مثل را خداوند برای مؤمن زده است. مشکات نفس مؤمن و زجاجه سینه او و مصباح، ایمان و قرآن است در قلب مؤمن که از درخت مبارک اخلاص در برابر خدای یکتا شعله می‌گیرد. این درخت سر سبز و زیباست و همچون درختی که به درختان دیگر پیچیده شده، تا از تابش خورشید در هر حال بر کنار است. مؤمن هم از سستی و نگرانی برکنار است. مؤمن همواره میان چهار حالت است. اگر عطا شد، شکر میکند و اگر مبتلا شد، صبر می‌کند و اگر حکم کرد، عدالت می‌کند و اگر سخن گفت، راست می‌گوید. او در میان مردم، مثل زنده‌ای است که در میان قبرها حرکت می‌کند. کلامش و علمش و دخول و خروجش و سرانجام کارش همه نور است. پس مصباح، قرآن و زجاجه، قلب مؤمن و مشکات زبان و دهان مؤمن و درخت مبارک، درخت وحی است که اگر خوانده هم نشود، نزدیک است که خود را آشکار سازد. (طبرسی، مجمع‌البیان، ۱۳۸/۱۷-۱۳۹).

طباطبایی نیز در تفسیر المیزان مراد از نور را هدایت معرفی کرده می‌نویسد:

این آیات متضمن مقایسه مؤمنین به حقیقت ایمان با کفار است، مؤمنین را به داشتن این امتیازات معرفی می‌کند که به وسیله اعمال صالح هدایت یافته، و به نوری از ناحیه پروردگارشان راه یافته‌اند که ثمره‌اش معرفت خدای سبحان، و سلوک و راه‌یابی به بهترین پاداش، و نیز به فضل خدای تعالی است. در روزی که پرده از روی دلها و دیده‌هایشان کنار می‌رود. در این میان نور خاصی هست که تنها مؤمنین با آن روشن می‌شوند، و به وسیله آن به سوی اعمال صالح راه می‌یابند و آن نور معرفت است که دلها و دیده‌های مؤمنین در روزی که دلها و دیده‌ها زیر و رو می‌شود، به آن روشن می‌گردد، و در نتیجه به سوی سعادت جاودانه خود هدایت می‌شوند، و آنچه در دنیا برایشان غیب بود در آن روز برایشان عیان می‌شود. (طباطبایی، المیزان، ۱۶۸/۱۵).

فخر رازی از منتقدان غزالی درذیل تفسیر آیه نور لحن خود را نسبت به غزالی تغییر می‌دهد، دست از انتقاد بر می‌دارد و سعی می‌کند نظرات غزالی را توجیه کند. فخر رازی در تفسیر خود خلاصه‌ای از مطالب غزالی را مطرح و نظر وی را تایید کرده است (فخررازی، التفسیر الکبیر، ۲۳/۳۸۷؛ پورجوادی، دو مجلد، ۵۲۲-۵۲۳) و نیز می‌توان به تفسیر روح البیان نیز اشاره کرد که مطالب غزالی را در شرح این آیه آورده است (حقی برسوی، روح البیان، ۱۵۲-۱۵۳/۶).

فرآیند تحقیق آثار تفسیری عموم مفسران نشان می‌دهد که مفسران به صورت کلی به مفهوم هدایت پرداخته‌اند و مصادیق هدایت شدگان را قلب مومن، پیامبر و بستگان پیامبر و امامان برشمرده‌اند. در تفسیر بدیع و شاذ غزالی یک الگوی معرفت‌شناختی را برای انسان طرح شده است. غزالی نقش و عملکرد عقل در هدایت را برجسته دانسته است. عقل پرورش یافته با تجربه معنوی می‌تواند عبور از پله‌های کمال و ترقی معنویت را ممکن سازد.

۲-۳) مراتب روح انسان در آیه نور از دیدگاه غزالی

تقسیم بندی که غزالی در تفسیر آیه نور برای روح انسان مترتب شده سبب تمایز او با دیگر مفسران شده است. ارواح مختلف را بر اساس ویژگی انسان معرفی شده‌اند و بر اساس ایفای نقش جایگاه متفاوتی دارند. نخستین مرتبه از آن روح حسی است. این روح در کودک و بالغ وجود دارد، ادراکات حواس پنج‌گانه را دریافت می‌کند و در اصل روح حیوانی است. مرتبه بعد از آن روح خیالی است. این روح در کودکان وجود ندارد ولی بعداً بوجود می‌آید. در برخی از جانوران نیز وجود دارد. مدرکات حواس را در محفظه‌ای حفظ و نگهداری می‌کند تا بهنگام نیاز به روح عقلی که بالاتر است، عرضه کند. این روح سه ویژگی دارد: از سرشت عالم خاکی است، موازی با معانی عقلی است و معارف عقلی بوسیله آن ثبت و ضبط می‌گردد و از پراکندگی و انتشار آن جلوگیری می‌کند. مرتبه سوم از آن روح عقلی است. روح عقلی گوهری متعلق به انسان است. معانی خارج از حس و خیال را درک می‌کند و معلومات ضروری را درک می‌کند. ادراک معارف والای الهی بوسیله آن انجام می‌شود.

در مرتبه چهارم باید از روح فکری یا نظری یاد کرد که میان افکار و اندیشه‌ها رابطه منطقی برقرار می‌کند. از مقدمات به نتایج می‌رسد. از ریشه آغاز و سپس چند شاخه می‌شود. به عبارت دیگر نیرویی که علوم عقلی محض را می‌گیرد و با تألیف و تلفیق میان آن‌ها معارف والایی را استخراج نموده، پس از آن از دو نتیجه استفاده کرده و بار دیگر بتألیف و تلفیق آن‌ها پرداخته و نتیجه دیگری بدست می‌آورد.

مرتبه پنجم از آن روح قدس نبوی است. این روح ویژه پیامبران و بعضی اولیاء است. در این روح، الواح غیب و احکام آخرت و بسیاری از معارف ربانی که روح عقلی و فکری از درک آن ناتوانند متجلی می‌گردد؛ چنان‌که در قرآن کریم (شوری/ ۵۲) آمده است:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ.

ترجمه: همین گونه روحی از امر خودمان به سوی تو وحی کردیم تو نمی‌دانستی کتاب چیست و نه ایمان (کدام است) ولی آن را نوری گردانیدیم که هر که از بندگان خود را بخواهیم به وسیله آن راه می‌نماییم و به راستی که تو به خوبی به راه راست هدایت می‌کنی (غزالی، میزان العمل، ۳۱-۳۴؛ مشکات الانوار، ۱۶۵-۱۶۶؛ غزالی، رسائل، ۲۸۳).

این انوار پنج‌گانه هرکدام بر دیگری برتری دارند. روح حسی در مرتبه اول قرار دارد و مقدمه‌ای است برای روح خیالی و روح خیالی تصور نمی‌شود مگر بعد از روح حسی و روح فکری و عقلی هم پس از روح خیالی می‌باشد. بنابراین زجاجه مانند محلی برای مصباح و مشکاه محلی برای زجاجه و مصباح در زجاجه است و زجاجه در مشکاه. چون همه این نورها بعضی فوق بعضی دیگر قرار دارند پس رواست که نور علی نور نامیده شوند.

غزالی پنج عقل بشری را به تصویر می‌کشد که شروع آن با عقل مادی است. عقل واقعی دستیابی به طیف کاملی از مفاهیم و گزاره‌ها است. مهارت شناسی و کسب مهارت سبب تولید و دریافت نتیجه است. بالاترین مرحله عقل شهود است که ظرفیت بسیار پیشرفته‌ای برای شهود وجود دارد که سبب برجستگی و تمایز شخصیت پیامبر می‌شود.

۴-۲) رابطه انسان و نور

نور بالاترین سطح هدایت است. پیامبر اکرم (ص) به عنوان چراغ روشنایی معرفی شده است.

غزالی دایره فهم آیه نور را در انسان منحصر کرده و انسان را از دیگر مخلوقات مستثنی کرده است. انسان تنها موجودی است که نور الهی در همه مراتب او تجلی دارد. خداوند انسان را از میان خلق انتخاب و او را به صورت خویش آفریده و مستحق جانشینی خود کرده است. غزالی با این نظریه، جهت خدایی انسان را کشف می‌کند و با پیوندی مستقیم او را به جهان برین مرتبط می‌سازد. غزالی در دوران تحول روحی خود به نور توجه و نگرش خود را در مورد انسان و جهان با نور ارتقا و تعالی داده است. سر نور و حقیقت آن عبارتند از ظهور اشیاء برای دیدن و درک کردن. پس دیدن و درک کردن بستگی به وجود نور و بینا بودن دارد. نور هم ظاهر

است و هم ظاهرکننده؛ اما فقط برای بینا کاربرد دارد. برای نابینا هیچ کدام از این نشانه‌ها مفهومی ندارد. بینا بودن و درک کردن نور دو رکن مهم و اساسی است. نور ذاتاً درک کننده است و نه می‌تواند ادراک کند.

هر چیزی که محسوسات را بوسیله نور ظاهر شده درک کند، نورا است. حواس انسان هم نور است، مثل بینایی که نور نامیده می‌شود. بینایی هم نور و هم ظاهر است و نیز نورانی چون اشیاء را درک می‌کنند (غزالی، *مشکات الانوار*، ۱۱۹).

غزالی معتقد است انسان نورانی می‌بیند و نورانی عمل می‌کند، او نور را رمز و راز جهان می‌داند. غزالی در شرح و تفسیر آیه رموز، اشارات و معانی لفظ وجود را تبیین کرده و سپس اضافه می‌کند، بین عالم شهادت با عالم غیب موازنه وجود دارد. عالم شهادت نردبانی است برای صعود به عالم غیب؛ اگر جز این باشد معرفت و شناخت ما از عالم علوی و سفر بسوی پروردگار و قرب ربوبیت امکان‌پذیر نخواهد بود.

غزالی می‌نویسد: نور حقیقی خدای تعالی است و نام نور بغیر او مجاز است و حقیقت ندارد (غزالی، *مشکات الانوار*، ۱۲-۱۳). پس مصداق کامل نور همان وجود است و وجود موجودات به ایجاد و آفرینش خداوند است؛ لذا خداوند کامل‌ترین مصداق نور است زیرا که هر وجودی به واسطه او ظهور می‌یابد و موجود می‌شود پس اطلاق نام نور برای خدا سزاوارتر است. خدا نور مطلق، تام و تمام است. همه نورها اوست و همه انوار به سوی او منتهی می‌شود.

۳. سه شاخص در تبیین آیه نور

غزالی برای تبیین آیه نور سه شاخص معرفی می‌کند. این شاخص‌ها معیار شناسایی نور و حقیقت نور است که مسیر شناخت نور را هموار می‌کند. ارزیابی غزالی از شاخص‌ها با تحلیل و دقت خاصی همراه است.

۱-۳ چشم

یکی از آن‌ها چشم است. چشم از مهم‌ترین و حساس‌ترین اندام‌های بدن، از حواس پنج‌گانه و دروازه ورود اطلاعات از محیط اطراف است. غزالی برای چشم هفت عیب را بر

می‌شمارد. چشم غیر خود را می‌بیند ولی خود را نمی‌بیند. چشم اشیاء بسیار نزدیک و بسیار دور را نمی‌تواند ببیند. چشم از دیدن چیزهایی که در پس پرده است عاجز است. چشم دارای حجاب است و پلک حجاب چشم است. چشم تنها ظاهر اشیاء را می‌تواند ببیند و باطن آن‌ها را نمی‌تواند ببیند. چشم بعضی از موجودات را می‌تواند ببیند و از درک معقولات و برخی محسوسات ناتوان است. مانند شنوایی، عشق و... چشم چیزهای متناهی را می‌تواند ببیند و از دیدن چیزهای نامتناهی ناتوان است. چشم در دیدن دور و نزدیک، کوچک و بزرگ و ساکن و متحرک را اشتباه می‌کند. (غزالی، *مشکات‌الانوار*، ۱۲۲-۱۲۳) غزالی با بیان ادله هفتگانه نقش چشم را به عنوان نور منفی می‌داند. زیرا که جولانگاه چشم تنگ و مسیر آن کوتاه و حد آن در تشخیص رنگ و شکل از دیگر موجودات ضعیف‌تر است. پس اطلاق نام نور بر چشم شایسته نیست.

۲-۳) عقل

بعدی عقل است. عقل در لغت به معنای فهمیدن، هوش و شعور ذاتی و بند بر پای بستن است (معین، *فرهنگ فارسی*، ۱/ ۱۰۸۰). در اصطلاح یک نیروی درونی انسان که مهارکننده و کنترل‌کننده امیال او است. همگان از عقل برخوردارند. اسلام بیش از هر دینی انسان را دعوت به تفکر و تعقل کرده است. در بسیاری از آیات و روایات هم بطور صریح انسان را به تفکر و تعقل در آیات الهی دعوت کرده است. عقل ۴۹ بار در *قرآن* آمده و نیز یکی از منابع چهارگانه اجتهاد است.

همچنان که خداوند می‌فرماید: كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ بدین گونه خداوند آیات خود را برای شما بیان می‌کند که ببیندیشید (سوره بقره/ ۲۴۲).

غزالی معتقد است عقل هم نور است. زیرا معقولات را روشن می‌کند. نام نور برای عقل سزاوارتر است از نور بر روی چشم، زیرا چشم دارای نواقصی است ولی عقل این معایب را ندارد. غزالی همان‌گونه که معایب چشم را برشمرد در مقابل آن محاسن عقل را متذکر می‌شود و چنین می‌شمارد: چشم خود را نمی‌تواند ببیند اما عقل خود را درک می‌کند و صفات خود از قبیل دانا بودن یا نبودن را درک می‌کند. چشم دور و نزدیک زیاد را نمی‌تواند ببیند اما برای عقل فرقی نمی‌کند. چشم نمی‌تواند آن سوی حجاب و پرده‌ها را ببیند اما عقل می‌تواند ماورا

حجاب‌های آسمانی را هم ببیند.

چشم می‌تواند ظاهر چیزها و سطح‌ها را ببیند اما عقل می‌تواند به باطن اشیاء هم پی ببرد. چشم تنها می‌تواند بعضی از موجودات را ببیند و ازدرك برخی محسوسات مانند صداها و بوها و... نمی‌تواند درک کند. چشم حتی برخی صفات درونی انسان مانند شادی، درد و غم را نمی‌تواند ببیند اما عقل قادر به درک آنهاست. چشم بی‌نهایت را نمی‌تواند درک کند اما عقل می‌تواند تا بی‌نهایت می‌تواند معلومات را درک کند. چشم دارای خطا است. بزرگ را کوچک می‌بیند. مثلاً خورشید را به اندازه یک سکه می‌بیند و ستارگان را به صورت سکه‌های پراکنده می‌بیند ولی عقل اندازه اشیاء را درک می‌کند» (غزالی، *مشکات الانوار*، ۱۲۸-۱۲۱).

غزالی معتقد است که دل آدمی دارای چشمی است به نام عقل، روح یا نفس انسان تعبیر می‌شود. عقل خود به خودی نمی‌تواند درک کند. مگر آن‌که مطالب و مسائل حکمت آموز را بداند.

اما سر نور و حقیقت آن عبارت است از ظهور اشیاء برای دیدن و درک کردن که درک کننده واقعی چشم بیناست که ادراک با آن حاصل می‌شود و نور خود به خودی نه درک کننده است و نه با آن ادراک می‌توان کرد بلکه ادراک معیت اوست (غزالی، *مشکات الانوار*، ۱۲۰).

۳-۳ نور

آخری خود نور است. این واژه از اسماء خداوند است و به معنای روشن و روشنی بخش است (خلیل ابن احمد، *العین*، ۱/ ۱۸۵). نویسنده تفسیر *الکشاف* ذورا در تقدیر در نظر گرفته و گفته ذو النور السموات والارض یعنی خدا صاحب نور آسمان‌ها و زمین است (زمخشری، *الکشاف*، ۳/ ۲۴۰). بنا به اتفاق اهل لغت و اهل کلام در نور دو معنا معتبر است، یکی ظهور آن به خودی خود و دیگری ظهور دیگران به واسطه آن (خرمشاهی، *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*، ۲۲۷۸).

در واقع نور همان روشنایی و هدایت و در برابر تاریکی و ظلمت است. کلمه نور سی و پنج بار در *قرآن* بکار رفته است و در اکثر موارد همراه با کلمه ظلمات بکار رفته است. خداوند در آیه: *وَيَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرُ لَكُمْ* و خداوند قرار داد او برای شما نور تا بواسطه آن راه روید و حرکت کنید (حدید/ ۲۸).

غزالی در کتاب *مشکات الانوار* نور را در سه وضع تعریف می‌کند. نور در عرف عام، نور در عرف خاص و نور در عرف خاص الخاص. وجه مشترک هر سه ظاهر بالذات دارند و مظهر به غیر هستند. نور در عرف عام چیزی است که ظاهر را می‌نمایاند. البته این ظاهر شدن امر نسبی است. زیرا ممکن است چیزی برای کسی ظاهر باشد و برای دیگری نهان باشد. نیرومندترین ادراکات و روشن‌ترین آن‌ها در نزد عوام حس بینایی است. غزالی، *مشکات الانوار*، (۱۱۹).

اشیاء در برابر حس بینایی سه دسته‌اند: بعضی خود به خودی دیده نمی‌شود. مانند اجسامی که در تاریکی قرار دارند. بعضی خود به خودی دیده می‌شوند اما با آن‌ها اشیاء را نمی‌توان دید. مانند: ستارگان یا آتشی که شعله ور نباشد. بعضی دیگر را هم خود دیده می‌شوند و هم وسیله دیدن غیر خود می‌شوند. مانند: خورشید، ماه و آتش‌های شعله ور. بنابراین نور عبارت است از چیزی که خود بخود دیده می‌شود و سبب دیدن غیر خود هم می‌شود. مانند خورشید. غزالی، *مشکات الانوار*، (۱۲۱-۱۲۰).

نور در عرف خاص عبارت است از هر چیزی که محسوسات را بوسیله نور ظاهر درک کرده و مکشوف می‌سازد. در نتیجه حواس ظاهر ما، مانند حس بینایی و غیره نیز نور نامیده می‌شود، هم نورند، زیرا ظاهرند و نورانی اند. زیرا اشیاء را درک و حس می‌نمایند. قوای ما مانند عقل هم نور هستند. نور در عرف خاص الخاص، اختصاص به خواص خواص دارد. چون وجود هستی هر چیزی، موجب ظهور و دیدن آن برای دیگران است. پس مصداق کامل نور همان وجود است. چون وجود موجودات به ایجاد و آفرینش خداوند است پس خداوند کامل‌ترین مصداق نور است. او ظاهر به ذات است و روشنایی بخش هر آن‌چه غیر اوست. هر موجودی بواسطه ظهور او، ظهور می‌یابد و موجود می‌شود (غزالی، *مشکات الانوار*، ۱۲۰-۱۱۹).

غزالی برای شناخت نور از سه شاخص استفاده کرده است. او برای چشم دو ویژگی قائل شده است. چشم ظاهری یا همان چشم سرکه ظاهر جهان را می‌بیند و چشم باطن که مربوط به عالم ملکوت و عالم غیب است. چشم ظاهر با معیایی که برای آن برشمرده، نمی‌تواند نور باشد. این چشم برای دیدن محسوسات است. اما چشم باطن برای عالم ملکوت است. چشم باطن و عقل و نور ابزاری هستند تا انسان قدرت درک و فهم عالم غیب را داشته باشد و بتواند

مسیر خود را تشخیص داده و به سوی نور محض حرکت کند.

نتیجه

مفسران علوم قرآنی در آثار خود به آیه نور عنایت خاصی داشته‌اند چرا که نور نقش بی بدیلی در هدایت انسان دارد. از این منظر هر مفهومی که بتواند در مسیر هدایت انسان نقش داشته باشد، در تاویل این واژه می‌گنجد. تعریف غزالی از ساختار روح بشری نشان دادن مسیر نور است. انسان با انجام فرامین الهی می‌تواند به سوی روح قدسی حرکت کند. غزالی رهیافت انسان در مسیر حق را نورانی دیده و مقصد را نیز نورانی در می‌یابد. او در وضع سوم نور سخنان عارفانه مطرح می‌کند.

در آثار غزالی عارفان یا عاملان به دین رهروان این مسیر هستند. آنان با معراج روحی می‌توانند نور را ببینند و از پستی تا اوج حقیقت ارتقاء یابند. ایشان کسانی هستند که معراج به عیان دیده‌اند اینکه در عالم وجود جز خدای تعالی چیزی نیست. اینان کسانی هستند که دارای بینش و بصیرت هستند و مصداق آیه هشتم سوره قصص اند که «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ».

غزالی معتقد است که نورالانوار و نور مطلق به حق منتهی می‌شود. نام نور تنها برای خدا بصورت حقیقی صادق است و برای غیر او حقیقی نیست. در برابر نور، ظلمت است. ظلمت عدم محض است. هیچ ظلمت و تاریکی شدیدتر از عدم نیست. چشم توانایی دیدن چیز تاریک را ندارد، هر چند که موجود باشد. نور ظاهرکننده است نه درک کننده. درک کننده واقعی چشم بیناست که ادراک با آن حاصل می‌شود. حواس پنج‌گانه انسان همه در خدمت عقل است.

به باور او عقل از اشتباه مصون است. اگر خردمندان و عقلاء دارای اشتباه هستند به خاطر پندار و گمان‌های غلط است. غزالی معتقد است عقل بسان نور برای چشم است. برای چشم باطن آیات **قرآن** به منزله نور خورشید است و با دیدن آن کمال می‌یابد. دیدن هر چیزی با چشم باطن و بینش درون با نور خدای تعالی است. این آیه به‌ترین حجت برای رابطه انسان با نور است؛ چنان‌که در آیه ۸ سوره تغابن می‌خوانیم «فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ

بِمَا تَعْمَلُونَ خَيْرًا؛ یعنی به خدا و پیامبر او و آن نوری که ما فرو فرستادیم، ایمان آورید و خدا به آن چه می‌کنید آگاه است.

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۵ق.
- ۲- ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمان بن محمد، *تفسیر القرآن العظیم*، به کوشش اسعد محمدطیب، ریاض، مکتبه نزار مصطفی‌الباز، ۱۴۱۹ق.
- ۳- ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، *غریب القرآن*، به کوشش رمضان ابراهیم محمدی، بیروت، دارالهلل، ۱۴۱۱ق.
- ۴- ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر، *تقویم البلدان*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، چاپ‌خانه رز، ۱۳۴۹ش.
- ۵- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روح الجنان*، به کوشش محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ۶- اقبال، ابراهیم، *فرهنگ‌نامه علوم قرآنی*، تهران، امیرکبیر.
- ۷- بدوی، عبدالرحمن، *مؤلفات الغزالی*، کویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۷۷م.
- ۸- پورجوادی، نصرالله، *دومجدد: پژوهش‌هایی درباره امام محمدغزالی و فخر رازی*، تهران، مرکز دانشگاهی، ۱۳۸۱ش.
- ۹- تستری، سهل ابن‌عبدالله، *تفسیر تستری*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳ق.
- ۱۰- حداد، ابوبکر بن علی، *التفسیر الکبیر*، اربد، دارالکتب الثقافی، ۲۰۰۸م.
- ۱۱- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، *روح البیان*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۳۷ق.
- ۱۲- خرمشاهی، بهاء‌الدین، *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*، تهران، انتشارات ناهید و دوستان، ۱۳۷۷ش.
- ۱۳- خلیل بن احمد، العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرانی، بازنشر قم، انتشارات اسوه، ۱۴۲۵ق.
- ۱۴- زبیدی، محمد حسین، *تحاف السادة المتقين*، چاپ سربی، ۱۹۸۹م.
- ۱۵- زرین‌کوب، عبدالحسین، *فرار از مدرسه*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۵ش.
- ۱۶- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، به کوشش حسین احمد مصطفی، بیروت، ۱۴۰۷ق.

- ۱۷- سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعية الكبرى*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، جیزه، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۹۲م.
- ۱۸- سمرقندی، نصر بن محمد، *التفسیر*، به کوشش عمر عمروی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
- ۱۹- صفدی، صلاح‌الدین، *الوافی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتز، اشتوت‌گارت، فرانز اشتاینر، ۱۴۱۱ق.
- ۲۰- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۸ش.
- ۲۱- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، به کوشش فضل‌الله یزدی، تهران، ناشر ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۲۲- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۷ق.
- ۲۳- غزالی، محمد بن محمد، *المنقذ من الضلال*، ترجمه فرید جبر، بیروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، ۱۹۶۹م.
- ۲۴- غزالی، محمد بن محمد، *جواهر القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۵م.
- ۲۵- غزالی، محمد بن محمد، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، انتشارات دارالفکر، بیروت، ۱۹۹۶م.
- ۲۶- غزالی، محمد بن محمد، *مشکات الانوار: نور وظلمت*، ترجمه زین‌الدین کیانی‌نژاد، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۳ش.
- ۲۷- غزالی، محمد بن محمد، *مشکات الانوار*، بیروت، النشر للدار، ۱۹۸۶م.
- ۲۸- غزالی، محمد بن محمد، *مشکات الانوار*، ترجمه محمد صادق آئینه‌وند، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴ش.
- ۲۹- غزالی، محمد بن محمد، *مکاتیب فارسی*، به کوشش عباس اقبال، تهران، کتاب‌فروشی سینا، ۱۳۳۳ش.
- ۳۰- غزالی، محمد بن محمد، *میزان العمل*، به کوشش محمود دبیحو، دمشق، دارالتقوی، ۱۴۲۸ق.
- ۳۱- فخررازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۳۰ق.

- ۳۲- معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران، انتشارات ادنا، ۱۳۸۴ش.
- ۳۳- مقاتل بن سلیمان، التفسیر، به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ۳۴- همایی، جلال‌الدین، غزالی نامه، تهران، چاپ افست مروی، ۱۳۳۶ش.
- 35- Watt, W. MontGomery, "Al-Ghazzālī", *EncycloPedia of Islam*, 2nd ed., Leiden, Brill, 1991.
- 36- Whittingham, Martin, *Al-Ghazzālī and the Qur'ān*, London, Routledge, 2007.

Bibliography

- 1_ Holy *Qur'ān*, original Arabic text, and also the persian translation by Muḥammad Maḥdī Fūlādvand, Tehran, Dār al-Qur'ān al-Karim, 1415 AH.
- 2_ Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn b. 'Alī, *Ruḥ al-Jinān fī al-Tafsīr al-Qur'ān*, Mashhad, Āstān Quds Raḍāvī, Islamic Research Foundation, 1408 AH [Arabic].
- 3_ Badawī, 'Abd al-Raḥmān, *Mu'allifāt al-Ghazzālī*, Kuwait, Wikālat al-Maṭbū'āt, 1977 [Arabic].
- 4_ Dīnawarī, Abū Muḥammad 'Abdullāh, *Gharīb al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Maktaba al-Hilāl, 1411 AH [Arabic].
- 5_ Fakhr Rāzī, Muḥammad b. 'Ūmar, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiya, 1411AH [Arabic].
- 6_ Farāhīdī, Khālīl b. Aḥmad, *al-'Ayn*, Qom, Hijrat, 1409 AH [Arabic].
- 7_ Ghazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, *al-Munqidh min al-Dalāl*, Beirut, lil Janna al-Lubnāniya, 1969 AH [Arabic].
- 8_ Ghazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, *Jawābir al-Qur'ān wa Durarūḥū*, Beirut, Dār al-Kutub al-Islāmiya, 2005 [Arabic].
- 9_ Ghazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, *Mishkāt al-Anwār*. Beirut, The Publishing House, 1986 [Arabic].
- 10_ Ghazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, *Mizān al-'Amal, Damascus*, Dār al-Taqwā, 1428 AH [Arabic].
- 11_ Ghazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad, *The Collection of Imam Ghazaali's Letters*, Beirut, Dār al-Fikr, 1996 [Arabic].
- 12_ Ḥaddād, Abūbakr b. 'Alī, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Irbīd, Dār al-Kitāb al-Thaqāfi, 2008 [Arabic].
- 13_ Ḥaqqī, Ismā'īl b. Muṣṭafā, *Rūḥ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut, Dār al-Fikr, 1405 AH [Arabic].
- 14_ Humā'ī, Jalāl al-Dīn, *Ghazzālī Nāme*, Tehran, Marvi Offset Printing Co., 1336 SAH [Persian].
- 15_ Ibn Abī Ḥātam, 'Abdul Raḥmān b. Muḥammad, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Riyadh, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1419 AH [Arabic].
- 16_ Ibn Kathīr, Ismā'īl b, 'Umar, *Taqwīm al-Buldān*, Tehran, Bonyād-e Farhag-e Iran, 1349 AH [Arabic].

- 17_ Iqbāl, Ibrāhīm, *Encyclopedia of Qur'anic Sciences*, Tehran, Amirkabir, 1385 SAH [Persian].
- 18_ Khurramshāhī, Bahā'uddīn, *Encyclopedia of Quran and Quran Studies*, Tehran, Dustān and Nahid, 1381 SAH [Persian].
- 19_ Moein, Muḥammad, *Persian Dictionary*, Tehran: Edna, 1384 SAH [Persian].
- 20_ Muqātil b. Suliymān, *Tafsīr Muqātil b. Suliymān*, Beirut, Dār Ihyā' Al-Turāth Al-'Arabī, 1423 AH [Arabic].
- 21_ Purjavādī, Naşrollah, *Two Revivalists: Studies on Imam Mubammad Ghazzālī and Fakhr Rāzī*, Tehran, University Centre, 1381 SAH [Persian].
- 22_ Şafādī, Şalāḥ al-Dīn, *al-Wāfi bi al-Wafiyāt*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 1411 AH [Arabic].
- 23_ Samarqandī, Naşr b. Muḥammad, *Baḥr al-'Ulūm*, Beirut, Dāral Fikr, 1416 AH.
- 24_ Subkī, 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī, *Ṭabaqāt al-Sbāfiyya al-Kubrā*, Beirut, Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabīya, 2011 [Arabic].
- 25_ Ṭabāṭabāyī, Moḥammad Ḥoseyn, *al-Mīzān*, , Beirut, A'lamī, 1390 AH [Arabic].
- 26_ Ṭabraṣī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān*, Tehran, Naser Khosro, 1372 SAH [Arabic].
- 27_ Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *al-Tibyān*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1391 AH [Arabic].
- 28_ Tustarī, Sahl b. 'Abdullāh, *Al-Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 1423AH [Arabic].
- 29_ Zabīdī, Muḥammad b. Muḥammad, *Ittiḥāf al-Sāda al-Muttaqīn Bisbarḥi 'Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīya, 1426 AH [Arabic].
- 30_ Zamakhsharī, Mahmūd b. 'Umar, *al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407 AH.
- 31_ Zarrīnkub, 'Abdulḥuseyn, *Escape from School [Farār az Madrese]*, Tehran, Amirkabir , 1385 SAH [Persian].

Al-Zamakhshari's Approach to Lexicography

Maryam Nassaj 

Assistant Professor, Department of Islamic Education,
Farhangian University, Tehran, Iran (Email: m.nassaj@cfu.ac.ir).



Abstract

The field of vocabulary and lexicology is a broad and extensive discipline that discusses the meanings of individual words, their nuances, relationships, and how they are used in the Qur'an. Knowing the meanings of the words of the Holy *Qur'an* is one of the necessary tools for understanding the meaning of the verses of divine revelation. Arabic has various styles, and by recognizing these styles, one can access the subtleties and points of the *Qur'an*. This article, through analytical-descriptive examination and the method of collecting documentary and library research data, has studied the structure of two books: the "Mufradat" by Raghīb Isfahani and the "Tafsir al-Kashaf" by Zamakhshari, which are of special importance in terms of lexical, vocabulary, and structural order. The results of this research indicate that both authors have used verses and traditions, the conditions of the era of revelation, Arabic poetry and proverbs, and the semantic aspects of the verses to discover the meaning of the word in the textual context of the Quranic verses. In some cases, such as the original meaning, usages, derivations, Raghīb is more prominent, and in others, such as attention to the semantic aspects of the causes of revelation, discovering meaning from poetry, and attention to morphology and syntax, Zamakhshari is superior.

Keywords: Lexical Interpretation, *Al-Kashshāf*, *Al-Mufradāt fī Alfāz al-Qur'ān*, Al-Rāghīb Al-Isfahānī, Al-Zamakhsharī, Semantic Aspects in the Qur'an.

Promoting article


Received: 6/ 2/ 2024, accepted: 25/ 5/ 2024, and published: 25/ 5/ 2024, Pages: 301-324.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308


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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.196742

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



روی‌کرد زمخشری به فقه‌اللغه مقایسه تفسیر کشاف با دو تألیف معاصرش

مریم نساج 

استادیار گروه آموزش معارف اسلامی،
دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (ایمیل: m.nassaj@cfu.ac.ir).

چکیده

علم مفردات و واژه‌شناسی دانش گسترده و پر دامنه‌ای است که در آن درباره معانی الفاظ مفرد و عوارض آن و مناسبات و چگونگی کاربردشان در قرآن سخن گفته می‌شود. دانستن معانی مفردات قرآن کریم یکی از ابزارهای لازم برای دانستن معنای آیات وحی الهی است. لغت عرب دارای اسلوب‌های مختلف است، باشناخت این اسلوب‌ها می‌توان به ظرایف و نکات قرآنی دست یافت. در این پژوهش به دنبال بررسی دیدگاه زمخشری بوده و برای شناخت بهتر دیدگاه وی، با آراء راغب و دامغانی مورد سنجش قرار گرفته است. نتایج پژوهش حاکی است که زمخشری برای کشف معنای واژه در بافت متنی آیات قرآن، همانند راغب از آیات و روایات، شرایط عصر نزول، شعر و مثل عرب، از وجوه معنایی آیات بهره برده است. در برخی مواردی همانند معنی اصلی، استعمالات، اشتقاقات، راغب اصفهانی بارزتر و دربرخی چون توجه وجوه معنایی، اسباب نزول، کشف معنا از شعر و توجه به صرف و نحو زمخشری برتر است. زمخشری مانند دامغانی وجوه معنایی را با توجه به سیاق آیات معنا نموده است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر لغوی در کشاف، تفسیر لغوی در مفردات، راغب اصفهانی، زمخشری، وجوه و نظائر، دامغانی.

مقاله ترویجی


دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۷ش، پذیرش: ۱۴۰۳/۳/۵ش، نشر: ۱۴۰۳/۳/۵ش، صفحه ۳۰۱ تا ۳۲۴.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.196742

درآمد

بر پایه قرآن کریم این کتاب به زبان قوم (ابراهیم/ ۴) یعنی زبان عربی مبین (شعراء/ ۱۹۵) نازل شده است. از همین رو، مفسران مسلمان معتقداند که اولین گام در راه تفسیر قرآن تکیه بر دانستن معنای لغت و مفردات واژه است؛ چرا که از نگاه ایشان مردم با تدبر در آیات این کتاب به طریق برتر و مطمئن‌تر در زندگی هدایت می‌شوند.

از دانش‌هایی که در ضمن کوشش مسلمانان برای فهم قرآن توسعه یافت واژه‌شناسی بود. واژه‌شناسی دانش گسترده و پر دامنه‌ای است که در آن درباره معانی الفاظ مفرد و عوارض آن و مناسبات و چگونگی کاربردشان خاصه در قرآن سخن گفته می‌شود. به دیگر سخن دانشی است که درباره تک‌واژه‌های قرآنی از نظر ریشه اشتقاق لغوی دلالت بر معنای مطلوب، مناسبات و نوع کاربرد آن در قرآن سخن می‌گوید (همایی، واژه‌شناسی قرآن مجید، ۹).

غالب عالمان مسلمان آگاهی درست و دقیق از معانی الفاظ قرآن را شرط ضروری مفسر قرآن بر شمرده‌اند (فراهی، مفردات القرآن، ۹۵). از میان ایشان ابن فارس می‌گوید یادگیری لغت عرب برای هر کسی که طالب یادگیری قرآن و سنت است واجب است؛ چرا که قرآن عربی نازل شده است (ابن فارس، لسان العرب، ۵۰). زرکشی نیز در البرهان بیان می‌کند که دانستن این فن برای مفسر قرآن ضروری است و بدون آگاهی از آن پرداختن به کتاب خدا بر او روا نیست (زرکشی، البرهان، ۱/ ۳۹۶).

قرآن کریم از مجموع واژگان تشکیل شده است و برای فهم آن باید معنای هریک از واژگان و مفردات را شناخت و ساختار آن‌ها و چینش آن را در هر آیه بررسی نمود، لغت عرب دارای اسلوب‌های مختلف است، شناخت این اسلوب‌ها امر دشواری است، زیرا با توجه به عصر نزول، عام و خاص بودن، مکی و مدنی بودن، شرایط مکانی و.... متفاوت معنا می‌گردند (طیار، التفسیر اللغوی، ۲۵-۴۰).

بر این پایه، برای فهم مفردات قرآن نیازمند بحث عمیق و تفسیری در بررسی لغت هستیم که نمود روشن خود را در تفسیر لغوی می‌یابد. فهم لغت از اولین روش‌هایی است که با اهتمام

ابن عباس (درگذشته ۶۸ق) بسیار زود هنگام برای تفسیر قرآن شکل گرفت. قول ابن عباس در شناسایی معنای کلمه فطر بسیار مشهور است (بنگرید به: ابن عباس، مسائل نافع بن الازرق، ۲۰).

مسعود بن طیار در کتاب التفسیر اللغوی خود، تفسیر لغوی را «بیان معانی القرآن بما ورد فی لغة العرب» تعریف می‌کند و در توضیح آن می‌آورد که بخش اول تعریف یعنی بیان معانی قرآن تعبیر عامی است که تمام موارد تفسیری از جمله تفسیر براساس اسباب نزول و سنت و قرآن و غیره را شامل می‌شود؛ اما قسمت دوم تعریف یعنی قید «بما ورد فی لغة العرب» قیدی است که نوع بیان تفسیر قرآن را به تفسیر بر اساس کلام عرب محدود می‌کند و به این ترتیب مباحثی چون اسباب نزول و آیات القصص و موارد دیگری از این دست که در کلام عرب راهی برای شناخت آن‌ها وجود ندارد، از دایره این تعریف خارج می‌شوند. نتیجه آن که مراد از قسمت دوم الفاظ و اسالیب کلام عرب است که قرآن بدان‌ها نازل شده است (طیار، التفسیر اللغوی، ۶۲).

طرح مسئله

در بررسی تفسیر لغوی، شناخت مبانی و روش‌های مفسران ادیب و لغت‌پژوهان قرآن‌شناس جهت نیل به فهمی عمیق‌تر و دقیق‌تر از این روش تفسیری امری ضروری است. راغب اصفهانی، زمخشری و دامغانی، سه ادیب برجسته قرون میانی و تقریباً معاصر یکدیگر هستند که آثار آن‌ها از جایگاه برجسته‌ای در مباحث ادبی قرآن برخوردار شده است و همواره مورد مراجعه قرآن‌پژوهان بعدی قرار گرفته است.

مفردات راغب اصفهانی و وجوه و نظائر دامغانی به شیوه معمول تفاسیر، بر اساس مصحف سامان نیافته است، با توجه به تبیینی که از آیات قرآنی ارائه می‌دهند، در شمار تفاسیر ادبی‌اند. از بین علوم مختلف ادبی، مباحث لغت را وجه اهتمام خود قرار داده‌اند. بررسی شیوه عملکرد این سه ادیب در تحلیل لغات ما را در درک بهتر نظرات ایشان و احیاناً تفاوت‌های تفسیری ایشان مدد می‌رساند.

در این مطالعه به دنبال بررسی دیدگاه زمخشری بوده و برای شناخت دیدگاه او می‌خواهیم این دیدگاه را از طریق مقایسه با آراء راغب و دامغانی بشناسیم. پرسش اصلی این است که زمخشری در مقایسه با راغب و دامغانی برای رسیدن به معنای حقیقی واژه از چه مبانی استفاده نموده است؟ توجهی به متون گذشته و اشعار داشته یا نه؟ آیا در بحث لغت توجهی به وجوه معنایی لغات دارند؟ توجهی به آیات قرآن و روایات داشته؟ آیا معنای مفردات اثری در فهم آیات دارد؟

پارسا و کرمی (۱۳۹۸ش) در پژوهشی وجوه زیبایی‌شناسی سوره مریم از دیدگاه زمخشری و سید قطب مورد بررسی قرار داده‌اند. مولایی‌نیا و مظفری (۱۳۹۴ش) در پژوهش خود با نام «بررسی تطبیقی کاربرد علوم ادبی در تفسیر المیزان و الکشاف (جزء اول قرآن کریم)» کاربرد آرایه‌های ادبی و کمیت آن در هر دو تفسیر، مناقشات ادبی، برداشت‌های ادبی هر دو مفسر از آیات و تاثیر آن در تفسیر مطرح نموده‌اند.

عامری و باقر (۱۳۹۷ش) در بررسی تطبیقی دو تفسیر تبیان و کشف، کنایه و تعریض را مورد بررسی قرار داده‌اند. زمخشری در برخی موارد متأثر از شیخ طوسی بوده است؛ اما در بیان اغراض کاربرد کنایه و تعریض و.. بحث‌های مفصل‌تر و کامل‌تری ارائه داده است. امانی و فریادرس (۱۳۹۶ش) ارزیابی کاربست احادیث نبوی در تبیین مفردات قرآن در تفسیر کشف و بازتاب آن در ترجمه‌های فارسی معاصر قرآن کریم را مورد بررسی قرار داده‌اند.

زارع و قاسمی (۱۳۹۰ش) به مقایسه دو تفسیر ادبی کشف و تفسیر بیانی پرداخته و بیان نموده رویکرد ادبی با شیوه بیانی جایگاه والایی در فهم و تفسیر کلام الهی دارد و تفسیر عائشه بنت‌الشاطی در برخی از قسمت‌ها برگرفته از تفسیر زمخشری است. حجت و فخارزاد (۱۳۹۲ش) در پژوهشی تفسیر الکشاف زمخشری را از نظر روش‌شناسی در تحلیل واژگان مورد بررسی قرار داده و بیان نموده است، کشف واژگان را از طریق اصل معنا و استفاده از مجاز و کنایه و تمثیل و استعاره بیان نموده است.

دیاری و کاظمی (۱۳۹۲ش) در پژوهشی به نام «جایگاه مفردات راغب اصفهانی در واژه‌پژوهی علامه طباطبایی در المیزان فی تفسیر القرآن» بیان داشته‌اند المیزان به ترجیح نظر

راغب اصفهانی بر دیگر لغویون و رفع مشکلات تفسیری براساس نظر راغب اصفهانی معتقد است. شمخی و محمودی (۱۴۰۱ش) ویژگی کتاب راغب اصفهانی و روش‌های معنایابی واژگان در آن بررسی نموده و بیان داشته است این کتاب یک دائرةالمعارف بزرگ قرآنی است. و می‌توان در موضوعات میان‌رشته‌ای، اخلاق، کلامی، فقهی و به ویژه معناشناختی واژگان قرآن و تفسیر آیات از آن بهره برد.

باتوجه به آنچه در پژوهش‌ها تاکنون به نگارش در آمده است، تفسیر کشف از نظر جنبه اخلاقی، فقهی، بلاغی مورد بررسی قرار گرفته است. لیکن از نظر روی‌کرد زمخشری به فقه اللغة و مقایسه تفسیر کشف زمخشری با مفردات راغب و وجوه و نظائر دامغانی پژوهشی است که تاکنون انجام نشده است و کاری نو و جدید است.

۱. آشنایی با سه مفسر

در این بخش نخست با زمخشری صاحب کتاب تفسیر کشف، و دو تألیف معاصر آن یعنی کتاب مفردات راغب اصفهانی و کتاب وجوه و نظائر دامغانی آشنا می‌شویم.

۱-۱) راغب اصفهانی و کتاب مفردات او

ابوالقاسم حسین بن محمد بن المفضل معروف به راغب اصفهانی از دانشمندان و عالمان لغت، حدیث، شعر و ادب بوده است. در مورد سرگذشت او اطلاعات چندانی در دست نیست. وفات او بعد از سال ۵۰۰ق قول مشهور بین شرح حال‌نگاران است (حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۳۶/۱؛ زرکلی، الاعلام، ۲/۲۵۵؛ کحاله، معجم المؤلفین، ۴/۵۹). پژوهش‌های اخیر زمان وفات او را نزدیک به یک سده عقب‌تر متعلق به ربع اول سده ۴ق می‌دانند؛ اگر چه در خصوص سال معینی اتفاق نظر ندارند (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۸/۱۲۰؛ مهدوی‌راد، سیر نگارش‌های علوم قرآنی، ۶۷).

افزون بر کتاب مشهور او المفردات فی غریب القرآن بیش از ۲۰ اثر برای او ذکر شده (شیرازی، جامع البیان، ۹) که از میان آن‌ها جامع التفسیر (مهدوی‌راد، سیر نگارش‌های علوم قرآنی، ۶۸) و درة التنزیل و غرة التاویل در بحث از متشابهات قرآن به مباحث تفسیری

اختصاص دارد. آثار چاپ‌شده او نظیر *مجمع البلاغه* و *محاضرات الادباء* و آثار مفقودش نظیر *تحقیق الالفاظ المترادفه*، *اصول الاشتقاق*، و *تحقیق مناسبات الالفاظ* از این خبر می‌دهند که او بیش از آن‌که عالم *قرآن* و تفسیر باشد؛ ادیب و زبان‌شناس بوده است (خوانساری، *روضات الجنات*، ۱۹۸/۳).

از میان همه این آثار کتاب *مفردات* از جایگاهی بی‌بدیل برخوردار است. گستردگی دانش و دقت و عمق مباحث آن شهرتی فراگیر برای صاحبش به همراه داشته است. ادیب مشهور فیروزآبادی کتاب او را مبنای برخی آثارش قرار داده است. هم‌چنانکه لغت‌شناسان، عالمان علوم *قرآن* و مفسران از کتاب او به وفور بهره برده‌اند. زرکشی کتاب او را از بهترین آثار در زمینه غریب‌نگاری می‌شمارد (زرکشی، *البرهان*، ۱/۳۹۴). سیوطی نیز عیناً سخن او را باز می‌گوید (سیوطی، *الاتقان*، ۱/۳۷۰).

راغب اصفهانی در مقدمه کتابش بیان می‌کند:

نخستین چیزی که از علوم مختلف برای درک و فهم *قرآن* نیاز است و بایستی به آن پرداخته شود *مفردات الفاظ قرآن* است که در حقیقت نخستین یاری‌کننده برای کسی است که می‌خواهد معانی *قرآن* را بفهمد و آن‌را درک کند مانند بدست آوردن وسائل بنایی یا آجر است که برای معمار و سازنده ساختمان نیازهای اولیه او است و در این مرحله به آن‌ها نیاز دارد. لغات و الفاظ *قرآن* عصاره و لب و برگزیده کلام عرب و واسطه و بخشنده مفاهیم آن است (راغب اصفهانی، *مفردات*، ۵۴).

پیش از راغب اصفهانی دو شیوه اصلی به لحاظ ساختاری در پرداختن به مباحث لغوی *قرآن* وجود داشته است. برخی ادیبان مباحث ادبی را با رعایت ترتیب مصحف طرح کرده‌اند. صاحبان معانی *القرآن*‌ها این شیوه را دنبال کرده‌اند. هم‌چنانکه ابن‌قتیبیه در *غریب *القرآن** خود، دشواری‌های واژگان قرآنی را به ترتیب مصحف بیان کرده است. شیوه دوم مورد استفاده ادیبان *قرآن* پژوه، رعایت شیوه معجمی و نظم الفبایی بوده است. این شیوه که در فرهنگ‌های لغت به مانند کتاب *العین* خلیل بن احمد به کار رفته است، در کتاب‌های *غریب *القرآن** نیز استفاده شده است. ابن‌عزیز سجستانی (درگذشته ۳۳۰ق) را با کتاب *تفسیر غریب *القرآن** پیش‌گام در

ابداع این شیوه دانسته‌اند (سیدطلب، *غریب القرآن*، ۲۸۹). راغب اصفهانی نیز در کتاب خود همین روش را که قرنی از ابداع آن گذشته بوده، دنبال کرده است.

راغب اصفهانی همانطور که در مقدمه وعده داده است، کلمات قرآنی را با لحاظ ریشه آن‌ها و با رعایت نظم الفبایی در دو حرف اول گزارش می‌کند. او در گزینش این کلمات صرفاً به کلمات دشوار اکتفا نکرده است، بلکه آنگونه که در مقدمه آورده، برآن بوده است تا کتابی جامع در مفردات فراهم آورد. او در طرح بحث خود به معانی حقیقی و مجازی و استعمالات و شقوق کلمه با ذکر شواهد قرآنی توجه دارد (برای نمونه، بنگرید به: راغب اصفهانی، *مفردات*، ذیل واژه اجل و اخذ).

در مواردی به مباحث صرف و نحو نیز پرداخته است (بنگرید به: همان، ذو، کم و نمونه‌های مشابه)، لیکن به ندرت به اسباب نزول و اختلاف قرائات اشاره می‌کند. در مقام بازنمایی معنا او بیش از همه به کاربردهای قرآنی کلمه استناد می‌کند و در کنار آن از شعر (بنگرید به: همان، درأ، دع، دهر، دین، ریج، ورس) و حدیث (همان، ربط، حرف، حسد، قضب) و اقوال مفسران و واژه‌شناسان (همان، دار، دین، دون، فتی) نیز بهره می‌گیرد.

۲-۱) زمخشری و تفسیر کشاف

محمود بن عمر بن محمد بن احمد زمخشری، ملقب به جارالله و مکنی به ابوالقاسم (۴۶۷-۵۳۸ق) در زمخشر یکی از توابع خوارزم دیده به جهان گشود. ذهبی او را سرآمد در بلاغت و عربیت و معانی و بیان می‌خواند. آثار متعددی برای او ذکر شده است که سیطره نگاه ادبی بر همه آن‌ها هویدا است. *اساس البلاغه* در لغت، *الفائق فی غریب الحدیث*، *مقدمه الأدب*، *المستقصى فی امثال العرب*، *المفصل فی صناعة الاعراب* از جمله این آثارند که هر یک در نوع خود از شأن و منزلتی بلند در مباحث ادبی برخوردارند (ابن خلکان، *وفیات الاعیان*، ۱۵/ ۱۷۴؛ زرکلی، *الاعلام*، ۷/ ۱۷۸؛ یاقوت حموی، *الادباء*، ۱۹/ ۱۲۷، تبریزی، *ریحانة الأدب*، ۱۲/ ۱۲۶). تفسیر او با عنوان *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل* با توجه به شیوه منحصر به فردش در لغت و درآمیختن آن با مباحث نحوی و بلاغی، در تاریخ تفاسیر ادبی نقطه عطفی دانسته شده است (رفیده، *النحو و کتب*

التفسیر، ۱/ ۷۰۶).

محمد حسین ذهبی در بیان ارزش علمی این تفسیر، صرف نظر از اعتزال، آن را به عظمت می ستاید و شیوه او را در این تفسیر با تأکید بر زیبایی نظم قرآن و بلاغت آن بی سابقه معرفی می کند و آن چه را بزرگان تفسیر و ادب از ابوحیان و سبکی و ابن خلدون در تحسین آن آورده اند گزارش می کند (ایازی، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، ۵۷۵). عظمت علمی و نوآوری آن تا بدان حد است که طبرسی پس از نگارش تفسیر *مجمع البیان*، آن گاه که تفسیر *کشف* به دستش رسید، از لطائف و ظرائف ادبی آن چنان به وجد آمد که تفسیر *جوامع الجامع* را نگاشت و در آن بسیاری از نکات ادبی و تفسیری زمخشری را باز نمود (طبرسی، *جوامع الجامع*، ۲/ ۱).

مؤلف تفسیر *کشف* برخلاف روش صاحب *مفردات*، به شیوه عموم تفاسیر ترتیب، به ترتیب مصحف به بررسی آیات می پردازد. او آیات را تک تک تفسیر می کند. تفسیر او از آیات تفسیری نه چندان مفصل است. زمخشری در تفسیر آیات به مباحث صرف و نحو توجه دارد اگر چه دراز گویی را نمی پسندد. هم چنانکه به بیان واژه های قرآن می پردازد. اما مهم ترین ویژگی آن پرداختن به نکات بلاغی قرآن، اسلوب بدیع و نظم خیره کننده آیات و استعاره ها و مجازهای آن است که وجه اعجاز ادبی آن را می نماید (ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ۱/ ۱۴۳).

زمخشری در بحث زبان و بلاغت قرآن بر این باور است که فهم معانی عبارات و تک واژگانش در ارتباط مستقیم با درک عبارات و مفردات زبان عربی است (زمخشری، *الكشاف*، ۱۲). لذا کوشیده است از دلالت الفاظ عربی آگاه گردد و معانی الفاظ را در ارتباط با واقع تبیین نماید، از این روی بخش عمده ای از تفسیر *کشف* به شواهد مثال نثر و نظم عربی اختصاص دارد، و از حیث بلاغی در مقدمه تصریح می کند که بدون درک دو دانش معانی و بیان نمی توان از دلالت گزاره های قرآنی به درستی پرده برداشت.

۳-۱) دامغانی و وجوه القرآن

کتاب *الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم* اثر حسین بن محمد دامغانی است که آن را

غالباً بر اساس کتاب **الاشباه و النظائر** اثر مقاتل بن سلیمان بلخی پرداخته است. دامغانی در مقدمه کتاب بیان می‌کند:

من کتاب وجوه القرآن، اثر مقاتل بن سلیمان بلخی و غیر آن را با دقت مطالعه کرده‌ام و متوجه شدم که از کلماتی از قرآن که دارای بسیاری از وجوه معانی است غافل مانده است (دامغانی، **الوجوه و النظائر**، ۲۳).

از این رو دامغانی مداخل زیادی را از کتاب مقاتل بر گرفته، و معانی یک کلمه را در **قرآن** از آیات گوناگون استخراج کرده است. او گاه به نام سوره‌ای که عبارت حاوی یک کلمه خاص در آن آمده است اشاره می‌کند. گاهی نیز عبارت مربوط را بدون ذکر نام سوره می‌آورد. **وجوه و نظائر** دامغانی همه واژگان را در بر نمی‌گیرد و تنها شامل مجموعه‌ای از واژگان با هدف معین واژه‌شناسی است.

۲. مبناهای تفسیر لغوی زمخشری

مبانی تفسیر **قرآن** همان پیش‌فرض‌ها و باورهای اعتقادی یا علمی هستند که مفسر با پذیرش و مبنا قرار دادن آنها، به تفسیر **قرآن** می‌پردازد. در ادامه به مبانی زمخشری در **کشاف** در مقایسه با راغب اصفهانی در **مفردات** و دامغانی در **وجوه و نظائر** پرداخته می‌شود.

۲-۱) ضرورت فهم **قرآن** بر پایه بستر نزول

کلمات **قرآن** باید مطابق فهم و دریافت‌های مردم عصر نزول معنی شود. بر این اساس نمی‌توان کلمات **قرآن** را بر معانی که در دوره‌های بعد برای الفاظ پیدا شده حمل کرد. این طبیعت زبان است که همواره پویا و دائماً تحت تأثیر عوامل سیاسی فرهنگی و اقتصادی و روابط ملل با یکدیگر در حال تغییر و تحول است. چه بسا کاربرد الفاظی در معانی مهجور گردیده است و در دوره دیگر معانی دیگری مشهور گردد (طیب‌حسینی، **مشکات**، ۳۲).

امین خولی می‌گوید:

هرگز مطالعه ادبی راستینی که نیاز مفسر را برآورده کند صورت نخواهد گرفت مگر بعد از آن که مطالعه همه واسطه‌های این شناخت نسبت به محیط مادی و معنوی عربی کامل شود؛ اما تازمانی که ما تشبیه عربی - قرآنی را می‌خوانیم و از ماده و

اصل آن‌ها که بازتاب پدیده‌های فضای عربی و حیوان و جماد سرزمین آن‌هاست
تصویری روشن نزد ما نباشد، شایسته نیست بگوییم **قرآن** را تفسیر می‌کنیم (خولی،
«التفسیر»، ۳۷۰).

بنا بر صریح آیات، روح **قرآن** و مزاج آن و اسلوب آن عربی است: «قرآنا عربياً غیر ذی
عوج». بنابراین راه بردن به مقاصد و اهداف **قرآن** در گرو درک کامل نسبت به این روح عربیت و
شناخت آن مزاج و ذوق و احساس عربی است. از این جاست که بر مفسر لازم است شناخت
کاملی نسبت به محیط مادی و معنوی عربی پیدا کند. از این رو مفسران برای توجه به این مهم
و رسیدن به معنای حقیقی واژه در آن عصر راهکارهایی به کار می‌برند.

۲-۲) استناد به **قرآن کریم**

قرآن کریم از منابع مهم لغوی برای فهم معانی واژگان قرآنی به شمار می‌رود. زیرا این
کتاب مقدس صرف نظر از وحیانی بودن آن متنی کهن همراه با واژگان فراوانی است که می‌توان
با بررسی کثرت استعمالات و موارد مختلف کاربرد هر یک از آن واژه‌ها به کمک قرائن موجود
در متن به معنای مفردات پی برد. راغب اصفهانی در معنای هر واژه بسیار از آیات **قرآن** بهره
می‌برد، در واقع بهترین منبعی که می‌توان برای لغت عرب به آن مراجعه کرد **قرآن کریم** است. به
طور مثال وی در ذیل معنای ذُلُّ به آیه ۷۱ سوره بقره استناد می‌کند: «لا ذُلُّ لُ تُثِیرُ الْأَرْضِ»
(راغب اصفهانی، **مفردات**، ۱۸۵). زمخشری در این مورد ذلول به آیه اشاره‌ای نداشته است
ولی در جاهای بسیاری به آیات استناد دارند.

زمخشری در ذیل معنای آیه «و من شرغاسق اذا وقب» در معنای کلمه «غاسق» بیان
می‌کند: به معنای شب است وقتی که تاریکی اش دامن بگستراند و به آیه ۷۸ سوره اسراء اشاره
کرده است. «الی غسق اللیل» (زمخشری، **الکشاف**، ۴ / ۸۲۰). راغب اصفهانی نیز در
مفردات خود همین معنا را بیان کرده و به همین آیه اشاره، و اضافه کرده است غاسق به معنای
قرص ماه در آن وقتی است که کسوف رخ دهد. زمخشری در تفسیر **کشف** در عبارت «و
کتاب مسطور فی رق منشور» رَقُّ به معنی صحیفه و ورق است و برخی از مفسران گفته‌اند
پوستی است که کارهای انسان‌ها را بر آن می‌نویسند؛ چنان‌که در آیه ۱۳ سوره اسراء هم آمده

است «و نخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا» (زمخشری، *الکشاف*، ۴/۵۰۱).
 راغب اصفهانی می‌گوید رَقّ وقتی گفته می‌شود که مراعات همه جوانب کار بشود و نیز بیان می‌کند به معنای کاغذی است که بر آن می‌نویسیم: همانطور که در آیه ۳ طور آمده است: «فی رق منشور» هر دو مفسر در معنای کلمه به آیه سوم طور استناد کرده‌اند.

۳-۲) استناد به روایات اسلامی و شعر عربی

برخی از روایات جنبه تفسیری دارند، مفاد واژگان *قرآن* را تبیین می‌نمایند. بی‌تردید این دسته روایات نقش کلیدی در پی بردن به مفهوم واژه‌ها در عصر نزول ایفاء می‌کند. روایات پیامبر (ص) را از دو منظر می‌توان از منابع لغوی تفسیر به شمار آورد. اول آنکه گفته‌های آن حضرت، خود بخشی از فرهنگ مردم آن زمان به حساب می‌آید و با دست یافتن به موارد کاربرد واژه‌ها در کلام ایشان، به معانی واژه‌ها در عرف آن زمان پی می‌بریم. دوم آن‌که طبق بیان آیات *قرآن* کریم، پیامبر (ص) معلم و مبین *قرآن* است و بنابراین یکی از راه‌های دستیابی به معانی واژه‌های *قرآن* بهره‌گیری از بیانات آن حضرت در تفسیر واژه‌هاست و هر روایت مستند و معتبر نبوی که در بیان معنای واژه‌های *قرآن* یافت شود منبع مناسبی برای فهم واژگان *قرآن* است (رجبی، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، ۲۹۴).

زمخشری معنای کلمه ضیح را بیان می‌کند صدای نفس اسبان در حال تاخت و روایتی بیان می‌کند که گفته است احاح اسبان است (زمخشری، *الکشاف*، ۴/۷۸۶) همین معنا را راغب اصفهانی در *مفردات* بیان می‌کند؛ فقط با لفظ «قیل» ذکر می‌کند. البته *مفردات* بیان هم می‌کند که اصل ضیح سوزاندن چوب است که دویدن اسب به آن تشبیه شده است. صدای روباه را هم گفته است ضیح می‌گویند (راغب اصفهانی، *المفردات*، ۵۰۱).

در معنای کلمه *حَسَد* راغب اصفهانی در *مفردات* بیان می‌کند: آرزو داشتن برای زوال و نیستی نعمت کسی که استحقاق آن نعمت را دارد و در ادامه روایتی را بیان می‌کند: «المؤمن يَغْبِطُ و المُنَافِقُ يَحْسُدُ». روایت شده است که مؤمن غبطه می‌خورد و منافق حسادت می‌ورزد. زمخشری هم در ذیل آیه «و من شر حاسد اذا حسد» بیان می‌کند: چه بسیار حسدها از قبیل غبطه نیکی‌ها را خوردن، پسندیده هم هست و از این روی رسول خدا (ص) فرموده

است: «لا حسد الا فی اثنتین»؛ یعنی جز در دو چیز حسد روانیست (زمخشری، *الکشاف*، ۴/۸۲۲). هرچند روایت‌ها متفاوت است؛ اما هر دو به این نکته اشاره دارند که در برخی موارد نیک غبطه خوردن پسندیده است و حسد به حساب نمی‌آید.

راغب اصفهانی در ذیل واژه *الصورة* روایتی از پیامبر اسلام (ص) آورده است که «ان الله خلق آدم علی صورته». صورت در اینجا منظور چیزهایی است که انسان با آن ممتاز می‌شود، چنان‌که در آیه «وَصَوَّرَكُمُ فَاَحْسَنَ صُوْرَكُمْ» نیز به همین معنا است (راغب اصفهانی *المفردات*، ۲۱۷).

زمخشری ذیل این آیه به اختلاف قرائت اشاره داشته و تفسیر نموده است؛ اما از آیه‌ای بهره نبرده‌اند. در جای دیگر در معنی فرط بیان کرده است به معنای اینکه کار کسی پیشاپیش با قصد و هدف انجام شود و به سخنی از رسول خدا (ص) استناد می‌کند: «أَنَا فَرَطُكُمْ عَلَي الْحَوْضِ»؛ یعنی پیش‌تر از شما بر حوض وارد می‌شوم (زمخشری، *الکشاف*، ۴/۳۷۸).

زمخشری هم در *کشاف* ذیل واژه *زعم* روایتی از رسول خدا (ص) آورده‌اند که فرمودند: «زعموا مطیه الکذب» پندارشان بر مرکب دروغ استوار بود. یعنی زعم را به ادعای علم و آگاهی معنا کرده‌اند (زمخشری، *الکشاف*، ۴/۶۷۰). راغب اصفهانی ذیل این واژه از روایت استفاده ننموده است؛ اما از آیه *قرآن* استفاده نموده و استعمال زعم را بیش‌تر درسخن باطل و ناپایدار می‌داند (همان، ۳۸۰) و زمخشری هم به همین قائل است.

از آنجایی که *قرآن* کریم معنای خود را در قالب الفاظ عرب قرار داده است می‌توان سخنان عرب زبانان زمان نزول را به ویژه کسانی که دوران جاهلیت را درک نموده‌اند، اعم از نثر و شعر ایشان به عنوان یکی از منابع فهم معانی واژگان *قرآن* مورد استفاده قرار داد و شعر هم به عنوان یکی از شواهد لغوی تعیین و تثبیت معانی، همواره مورد استناد اهل لغت و مفسران قرار گرفته است. شعرهای زیادی از شاعران مانند امرؤ القیس؛ نابغه ذبیانی، علقمه بن عبده، آن دوران نقل شده که در بیان معنا و کاربرد واژه در زبان عربی آن روزگار گواه خوبی است.

راغب اصفهانی از شعر بهره زیادی گرفته است، برای مثال کلمه *فراغ* را به معنای آسایش معنا می‌کند. «وَأَصْبَحَ فُوَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا» یعنی گویی مادر موسی از بیم و ترسی که به دل و

خاطرش رسیده بود روانش آسایش یافت، و از نظر معنایی به شعری استناد می‌کند، چنانکه شاعر گوید: کَانَ جَوْجُوهُ هَوَاءٍ يَعْنِي غَوِيًّا كَمَا سِينَهُ هَوَاةٌ نَهَ حَيْزِ دِيْغِرِي (راغب اصفهانی، مفردات، ۳۷۹). زمخشری در معنای همین کلمه فارغ بیان می‌کند از عقل تهی شد یعنی وقتی او شنید که موسی به دست فرعون افتاده است از شدت بیم و وحشت عقل از سرش پرید و به شعر حسان بن ثابت اشاره می‌کند: «الَا اَبْلَغُ اَبَا سَفِيَانَ عَنِي فَا نَتَّ مَجْوَفٌ نَخْبَ هَوَاءٍ» (همان، ۳/۳۹۵). البته راغب اصفهانی در ادامه به معنی تهی شد هم اشاره داشته است.

راغب اصفهانی در معنای کلمه فصیح که به معنای پاک شدن چیزی است از آنچه که آلوده‌اش می‌کند و اصلش در باره شیر پاک و خالص بکار می‌رود، ذکر می‌کند: «فَصْحَ اللَّبَنِ وَ اِفْصَحَ فَهُوَ مَفْصَحٌ وَ فَصِيحٌ»؛ یعنی شیر از سر شیر و کفک خارج شد، در شعری آمده «و تحت الرَّغْوَةِ اللَّبَنِ الْفَصِيحِ»؛ یعنی در زیر سر شیر و کفک شیر خالص هست (همان، ۳۸۲). در معنای فضا هم به شعری استناد می‌کند: «طَعَامُهُمْ فَوْضَى فِضَا فِي رِحَالِهِمْ»؛ یعنی طعام و اطعام آن‌ها آزاد و در دسترس همه است که در فرشها و بساطشان نهاده شده و فضا را به معنای مکانی باز و وسیع معنا می‌کند (همان، ۳۸۳؛ نیز، برای نمونه‌های دیگر، بنگرید به: راغب اصفهانی، مفردات، ذیل نصف، نصب، نشز و نسی).

زمخشری هم در آیه ۳۵ سوره قصص «قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَ نَجْعَلُ لَكَ مَأْتِنًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكَ مَا بَأَيْتُنَا أَنتُمْ وَ مَنِ اتَّبَعَكُمْ الْغَالِبُونَ» عضد را استواری دست و پشتیبانی معنا می‌کند (زمخشری، الکشاف، ۵۷۱). مثال دیگر در آیه ده سوره انسان آمده است کلمه قمطیر به معنای نگران ترشروی است که مابین چشمانش را درهم می‌کشد، می‌گویند: «اقمطرت الناقه» یعنی دمش را بالا گرفت و پهلوهایش را جمع کرد و بینی اش را بالا کشید و آن را مشتق از قطر دانسته و میم را زایده تلقی کرده است، چنانکه اسد بن ناعصه گفته است: «واصطلت الحروبَ في كلِّ يومٍ باسلَ الشرِّ قمطيرَ الصَّبَاحِ»؛ یعنی طعم تلخ جنگ‌ها را در هر روزی که شرش گسترده و صبحگانش بس دشوار چشیده ام (زمخشری، الکشاف، ۴/۸۲۳).

زمخشری در سوره نبا ذیل آیه ۱۶ بیان می‌کند: «وَ جَنَاتٍ أَلْفَافًا» أَلْفَافٌ به معنای انبوه و درهم و پیچیده است. «جَنَّةٌ لِفٍ وَ عَيْشٌ مَغْدُقٌ وَ نَدَامَى كَلْهَمٌ بِيضٌ زَهْرٌ»؛ یعنی باغی انبوه و

زندگی پر از ناز و نعمت و همه همنشینانش نیک و زیبا هستند. برای آیه ۳۶ سوره مطفین «هل ثوب الکفار ما کانوا یفعلون» ثوبه و اثابه به معنای پاداش دادن است، چنان که اوس می گوید: «سأجزیک أو یجزیک عنی مثوب و حسبک ان یشی علیک و تحمدی».

هر دو مفسر از شعر برای فهم معنی الفاظ بسیار بهره برده اند. چنان که ابن عباس نقل نموده: «شعر دیوان عرب است، پس اگر از قرآن که خداوند آن را به زبان عرب نازل کرده است، معنای حرفی بر ما پوشیده بماند، به دیوان عرب مراجعه نموده و معنایش را در آن جست و جو می کنیم» (سیوطی، *الاتقان*، ۱/ ۴۳۲). در *کشاف* زمخشری به غیر از معرفی واژه، برای بیان ادله صرفی و نحوی (زمخشری، *الکشاف*، ۴/ ۵۶۳) و نیز نشان دادن قرائت برتر (همان، ۳/ ۵۶۶) از شعر استفاده نموده است؛ اما در *مفردات* راغب اصفهانی استفاده از این عناصر بیش تر برای تبیین واژه است.

۲-۴) استناد به سخنان و مثل های عرب

عرب زبانان عصر نزول به ویژه گروهی که زمان پیش از اسلام را هم درک کرده بودند، هم زبانان قرآن اند. قرآن به زبان آنان سخن گفته تا مفاهمه امکان پذیر باشد. بنابراین یکی از راه های فهم معانی کاربردی واژه های قرآن جستجو و تفحص از معانی آن واژه ها در سخنان عرب های عصر نزول است (بلاغی، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، ۱/ ۳۲).

زمخشری بیان می کند: در ذیل آیه سوم سوره ملک بیان می کند: «هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ» فطور جمع فطر به معنای شکافتن است و می گویند «فطره فانفطر» و «فطر ناب البعیر» سُم شتر شکافته شد (زمخشری *الکشاف*، ۷۰۵؛ نیز، برای نمونه های دیگر، بنگرید به: همان، ۴/ ۳۷۱، ۵۱۵). در ذیل آیه ۳ سوره فیل «وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ» زمخشری بیان می کند: ابابیل دسته دسته و گروه گروه و مفرد آن اباله است چنان که ضرب المثلی عربی می گوید: «صَغَتْ عَلَيَّ ابَالَه» که مراد دسته ای بزرگ از گیاه است که در این جا هم جمعی از پرندگان در همراهی و پیوستگی با همدیگر به دسته گیاه همانند شده اند (همان، ۱۰۴).

راغب اصفهانی در ذیل کلمه فسخ سخن «فسحت مجلسه ففسح فیه» جایش را باز کردم و با فراخی در آنجا، جای گرفت. را بیان می کند و آن را به معنای جای فراخ و وسیع معنا می کند

(راغب اصفهانی، مفردات، ۳۸۱). در ذیل کلمه فسق بیان می‌کند. فسق الرطب در وقتی که خرما از پوستش خارج شود یا فسق فلان یعنی از ممنوعیت‌ها و حرمت شرع خارج شده است (همان، ۳۸۱). کلمه فوت را راغب اصفهانی چنین معنا می‌کند: دور شدن چیزی است از انسان، به طوری که ادراکش و رسیدن به او برایش مشکل باشد و میسور نباشد. استفاده از مثل در کتاب راغب اصفهانی و زمخشری دیده می‌شود؛ اما به نسبت استفاده از آیات و روایت نیست؛ شاید از این باب که در زمینه نثر جز آنچه در کتاب‌های تاریخی در ضمن بیان واقعه‌ها مطرح شده و یا در فرهنگ عامه وجود داشته و نقل شده است، مانند ضرب المثلها و جمله‌هایی که صحابه در پی فهم واژه‌ها از آن استفاده کرده‌اند چیز دیگری در دست نیست و این نیز بسیار اندک است.

۳. بیان وجوه معنایی

بیان وجه‌های معنایی شاخه‌های از دانش مفردات است. بدین معنی است که یک واژه در چند جای قرآن با یک لفظ و یک حرکت آمده باشد، ولی در هر مورد معنایی غیر از معنای دیگر داشته باشد. نخستین تألیف در این باب از ابوالحسن مقاتل بن سلیمان بلخی خراسانی است که از تابعین شمرده می‌شود. پس از وی افراد دیگری در این مسیر گام نهاده‌اند. هارون بن موسی با نام الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم، کتاب التصاریف یحیی بن سلام، کتاب وجوه القرآن اسماعیل جبری نیشابوری، کتاب الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم دامغانی (درگذشته ۴۷۸ق).

۳-۱) شیوه یادکرد وجوه معنایی در سه اثر

در این مطالعه کتاب وجوه و نظائر دامغانی را از آن جهت که تقریباً هم‌عصر زمخشری و راغب اصفهانی است برگزیده‌ایم تا معانی یادشده در مفردات و کشاف را نسبت به آن بسنجیم. هدف آن است که دلالت‌ها و معانی متعددی که در این آثار برای یک کلمه در موقعیت‌های گوناگون و بافت‌های لفظی و موقعیتی وجود دارد را از منظر این سه عالم تقریباً هم‌دوره بررسی کنیم.

در **وجوه و نظائر** دامغانی آمده که حمیم بر دو وجه است: یکی به معنای قریب؛ چنان‌که در آیه ۱۰ سوره معارج و امثال آن به این معناست؛ و دیگر، به معنای آب گرم، چنان‌که در آیه ۱۵ سوره محمد و امثال آن به این معناست. در مفردات هم به همین اشاره شده است؛ اما توضیح مفردات بیش‌تر است و به مصادیق بیشتری هم توجه کرده است. مثلاً، در ذیل آیه ۴۳ سوره واقعه اشاره داشته‌اند که یحوموم در این جا اصلش دود سیاه است و از این جهت است که حرارتش زیاد است.

دامغانی برای همین معنا به مصادیق دیگری مثل **حمم الفرخ** به معنی پوست جوجه سیاه، **حمم وجهه** به معنی موی چهره اش سیاه شد نیز اشاره کرده است. در **کشاف** زمخشری هم ذیل آیات به همین معانی اشاره شده است. آنچه در ترجمه سه مؤلف دیده می‌شود واژه حمیم را با توجه به سیاق آیه معنا کرده‌اند در آیات سوره‌های معارج و شعراء و فصلت و اژه حمیم با توجه به سیاق به معنی دوست و نزدیک است و در آیات سوره‌های محمد و حج و رحمان به معنای آب گرم است.

واژه **حرج** در **وجوه و نظائر** دامغانی آمده است بر سه وجه است: شک (نسا/ ۶۵، اعراف/ ۲)، ضیق (مائده/ ۶، انعام/ ۱۲۵، حج/ ۷۸)، اثم (توبه/ ۹۱، فتح/ ۱۷، نور/ ۶۱). راغب اصفهانی هم بر سه معنا اشاره داشته است با توضیح بیش‌تر با این تفاوت که آیه ۶۵ سوره نساء را به معنی ضیق دانسته است و دامغانی به معنی شک. زمخشری در ذیل آیه ۶۵ سوره نساء هم به معنی ضیق و هم به معنی شک اشاره کرده است و هر دو را ذکر نموده است. واژه **حشر** در **وجوه و نظائر** دامغانی بر دو وجه آمده است: جمع (یونس/ ۲۸؛ انعام/ ۲۲؛ نمل/ ۱۷) و سوق (صافات/ ۲۲؛ اسراء/ ۹۷). لیکن راغب اصفهانی در مفردات **حشر** را فقط به معنی جماعت و گروه می‌داند. زمخشری در **کشاف** ذیل این آیات اصلاً به معنی واژه **حشر** نپرداخته است.

واژه **حزب** در **وجوه و نظائر** دامغانی بر دو وجه آمده است: یکی **حزب** و دیگر **اهل دین** (**الوجوه والنظائر**، ۱/ ۲۶۲). در برابر، راغب اصفهانی بیان می‌کند **حزب** یعنی گروهی که در میان‌شان مقررات سخت و غلیظ باشد و به آیات مختلف استناد کرده و در آیه ۶۵ سوره مائده کلمه **حزب** را **انصارالله** و **یاران خدا** معنا کرده است. زمخشری به معنی **حزب** در ذیل سوره

مؤمنون اشاره نکرده است. زمخشری در آیه ۲۲ سوره مجادله به طور خاص نپرداخته؛ اما از فحوای سخن مشخص است به معنای یاران خدا گرفته است.

واژه حطب در **وجوه و نظائر دامغانی** (۱/ ۲۷۵) بر دو وجه آمده است: یکی به معنای خار، چنان‌که مثلاً در آیه ۴ سوره مسد یا آیه ۱۵ سوره جن می‌توان دید؛ و دیگر به معنای اشجار؛ چنان‌که در آیه ۹۸ سوره انبیاء به این معنا به کار رفته است. باین حال، در کتاب مفردات آمده است هیزم و مواد سوختنی از هر چیز و مصادیق متعددی هم بیان کرده است. مثلاً، حاطب اللیل یعنی کسی که سخنش را با کلمات بد و خوب و زشت و زیبا می‌کند. نیز، ناقهٌ مُحاطَبَةٌ یعنی شتری که چوب می‌خورد.

در **مفردات** حمالة الحطب (مسد/ ۴) کنایه از سخن چینی و فتنه‌انگیزی است. چنان‌که در این مثال دیده می‌شود هم وجه نام‌گذاری لغت بیان شده است و هم معنای کنایه‌ای واژه که این در فهم آیات خیلی اثر گذارتر است. زمخشری در سوره مسد به طور خاص معنای حطب را بیان نکرده است ولی به سخن چینی اشاره داشته است، در ذیل سوره جن و انبیا هم به معنی اشاره نداشته است.

واژه حذر در **وجوه و نظائر دامغانی** این واژه بر سه وجه بیان شده است خوف، امتناع، و کتمان. به نظر می‌رسد معنای خوف معنی اصلی واژه، و امتناع و کتمان معنایی با توجه به سیاق باشد. در مفردات راغب اصفهانی آمده است حذر به معنی دور کردن و احتراز از چیز ترسناک است و به آیات ۹ سوره زمر، ۵۶ شعرا، ۱۸۷ آل عمران، ۴ منافقون، ۱۴ تغابن اشاره می‌کند. زمخشری ذیل آیه ۲۸ سوره آل عمران حذر را به معنی خوف معنا کرده است. در **وجوه و نظائر دامغانی** بدون هیچ نقد یا تحلیلی فقط معنای وجوه بیان شده است.

دامغانی در کتاب خود برای کلمه طاغوت سه وجه معنایی بیان داشته است: شیطان، اوژان، و کعب بن اشرف. در کتاب **کشاف** به دو وجه اشاره شده است. در ذیل آیه ۶۰ سوره مائده (زمخشری، **الکشاف**، ۱/ ۶۵۳) که کلمه طاغوت را شیطان معنا کرده است و در ذیل آیه ۱۵۱ سوره نساء مراد از طاغوت کعب بن اشرف است (زمخشری، **الکشاف**، ۱/ ۵۲۲).

راغب اصفهانی در مفردات بیان می‌کند: طغی به معنی گستاخی و گردن‌کشی است و

طاغوت عبارت است از هر تجاوزگر و سخت ستم پیشه و هر معبودی که غیر از خدای پرستیده می شود و به آیات ۲۵۶ و ۲۵۷ سوره بقره، آیه ۱۷ سوره زمر، و آیه ۶ سوره نساء اشاره کرده است. کلمه طاغوت به معنی شیطان با توجه به سیاق است و به معنی کعب بن اشرف با توجه به سبب نزول است.

۲-۳) تحلیل راغب اصفهانی و زمخشری از وجوه معنایی

راغب اصفهانی و زمخشری هر دو به وجوه معنایی عنایت دارند و برای الفاظ معانی متعددی بیان کرده اند که این خود در فهم مفردات و تفسیر آیات نقش فراوان دارد. تفاوت در برخی موارد مانند بیان استعمالات و اشتقاقات، بیان علت نام گذاری که راغب اصفهانی در *مفردات* به این موارد عنایت بیش تر داشته و هم راغب اصفهانی و هم زمخشری به معنای کنایه ای توجه داشته اند.

در برخی واژه ها راغب اصفهانی نسبت به زمخشری بحث را بیش تر بسط داده است؛ مانند آنچه در کلمات حجب، حجر و خلف می بینیم. وی مثلاً در بحث از کلمه خلف با توجه به اعراب متفاوت معانی گوناگونی را بیان می دارد. توجه راغب اصفهانی به اصل معنی کلمه بیش تر است. مثلاً، کلمه خشع در کتاب وجوه دامغانی شش معنا برای آن بیان شده است که همه موارد جزئی و با توجه به سیاق است؛ اما راغب اصفهانی کلی تر به آن پرداخته است.

نتیجه

کتاب *کشاف* زمخشری از نظر مباحث نظم و ساختار و لغوی و ادبی سرشار از نکات بدیع است و به این مهم توجه خاص مبذول داشته است. زمخشری همانند راغب اصفهانی برای تبیین معنای حقیقی واژه از آیات *قرآن*، روایات، اشعار، امثال و سخنان عرب، ترادف و تقابل واژه استفاده نموده است و نسبت به وجوه معنایی هم توجه و عنایت دارد. زمخشری از آیات برای فهم واژه بهره برده است. البته زمخشری به غیر از معنی واژه برای بحث صرف و نحو و قرائات هم از اشعار بهره برده است. به نظر می رسد وی به امثال عربی توجه کمتری در قیاس با دو همتای خود نشان می دهد.

در قیاس با وی، راغب اصفهانی هم درباره آیات حاوی هر کلمه تبیین و توضیح بیشتری می‌دهد و هم برای بیان معنای اصلی واژه از روایات بهره می‌جوید. وی از اشعار نیز هم چون دیوان عرب استفاده کرده است.

در بحث از وجوه معنایی، دیدیم دامغانی الفاظ را با توجه به معنی اصلی کلمه، سیاق آیات، و سبب نزول معنا می‌کند. راغب اصفهانی نیز بیشتر به معنای اصلی کلمه و استعمالات و اشتقاقیات و هم‌چنین به سیاق توجه دارد. در کتاب **کشاف** نیز برای شناخت وجوه معنایی توجه به سبب نزول آیه‌ها بیشتر است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن ابی الاصبیح، بدیع القرآن، به کوشش علی میرلوحی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ ش.
- ۳- ابن خلکان، احمد بن محمد، وفيات الاعیان، بیروت، دارالثقافه.
- ۴- ابن عباس، مسائل نافع بن الازرق، به کوشش عبدالکریم احمد جدبان، یمن، مکتبه التراث الاسلامی، ۱۴۲۳ ق.
- ۵- ابن فارس، احمد، مقاییس اللغة، به کوشش سید احمد صقر، قاهره، چاپ خانه حلبی.
- ۶- ایازی سید محمد علی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۷۳ ش.
- ۷- ایروانی مرتضی، نقد و بررسی کتاب مفردات راغب اصفهانی، ترجمه محمدرضا ایروانی، بینات، سال اول، شماره دوم، ۱۳۷۳ ش.
- ۸- بلاغی محمد جواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ ق.
- ۹- تبریزی، محمد علی، ریحانة الأدب، چاپ خانه شرکت سهامی طبع کتاب، ۱۳۷۳ ش.
- ۱۰- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۱- خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، تهران، اسماعیلیان.
- ۱۲- خولی، امین، «التفسیر» دائرة المعارف الاسلامیه، جلد پنجم، بیروت، دارالمعرفه.
- ۱۳- دامغانی، حسین بن محمد، وجوه و نظائر قرآن، قاهره، احیاء التراث الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- ۱۴- ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرفسوسی، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۱۳ ق.
- ۱۵- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۲۸ ق.
- ۱۶- رجبی، محمود، روش شناسی تفسیر قرآن، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۹ ش.
- ۱۷- رفیده، ابراهیم عبدالله، النحو و کتب التفسیر، طرابلس، المنشأة الشعیبه، ۱۹۸۰ م.
- ۱۸- زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان، به کوشش یوسف عبدالرحمان مرعشلی، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۰ ق.
- ۱۹- زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۰ م.


- ۲۰- زمخشری، محمود بن عمر، *الكشاف*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۲۱- سیدطلب، عبدالحمید، *غریب القرآن: رجاله و مناہجهم من ابن عباس الی ابی حیان*، کویت، ۱۹۸۶م.
- ۲۲- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *الاتقان*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۱ق.
- ۲۳- شیرازی، محمد بن عبدالرحمان، *جامع البیان*، به کوشش عبدالحمید هنداو، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۲۸ق.
- ۲۴- طبرسی، فضل بن حسن، *جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.
- ۲۵- طبرسی، حسن بن علی، *اسرار الامامه*، به کوشش علی اصغر شکوهی، مشهد، مرکز پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۴۲۲ق.
- ۲۶- طیار، مساعد بن سلیمان بن ناصر، *التفسیر اللغوی للقرآن الکریم*، ریاض، دار ابن الجوزی، ۱۴۲۲ق.
- ۲۷- طیب حسینی، سید محمود، «آسیب‌شناسی روش تفسیر ادبی»، *مشکات*، شماره ۱۰۷، تابستان، ۱۳۷۹ش.
- ۲۸- فراهی، عبدالحمید، *مفردات القرآن*، به کوشش محمد اجمل ایوب اصلاحی، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
- ۲۹- کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، مکتبه المثنی.
- ۳۰- مهدوی‌راد، محمدعلی، *سیرنگارش‌های علوم قرآنی*، تهران، هستی‌نما، ۱۳۸۴ش.
- ۳۱- همایی، غلام‌علی، *واژه‌شناسی قرآن مجید*، تهران، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳ش.
- ۳۲- یاقوت بن عبدالله حموی، *الادباء*، قاهره، المطبعة الهندیه.

Bibliography

- 1_ Holy *Qur'an*.
- 2_ Ibn Abī al-Asba‘ al-Miṣrī, *Baḍī‘ al-Qur‘ān*, ed. ‘Ali MirLowhi, Mashhad, Āstān Qods Razavi Publications, 1368 SAH [Arabic].
- 3_ Ibn Khallikān, Aḥmad b. Muḥammad, *Wafayāt al-A‘yān*, Beirut, Dār al-Fīkr [Arabic].
- 4_ Ibn Abbas, ‘Abdullāh, *Masā’il Nafi‘ b. al-Azraq*, Yemen, Maktabat al-Turath al-Islami, 1423 AH [Arabic].
- 5_ Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqāyīs al-Lugha*, Qom, Maktab al-I‘lām al-Islāmī, 1404 AH [Arabic].
- 6_ Ayāzī, Sayyid Muḥammad ‘Alī, *Al-Mufasssirūn Ḥayātubum wa Minhajibum*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, 1373 SAH [Arabic].
- 7_ Iravani, Morteza, “Critique and Review of the Book Mufradat by Al-Raghib Al-Isfahani”, tr. Mohammad Reza Iravani, *Bayyināt*, vol. 1, issue 2, 1373 SAH [Persian].
- 8_ Balāghī, Muḥammad Jawād, *Ālā al-Raḥmān fī Tafṣīr al-Qur‘ān*, Qom, Be‘that Foundation, 1420 AH [Arabic].
- 9_ Tabrizi, Muhammad ‘Alī, *Rayḥāna al-Adab*, Printing House of Sahāmī-ye Ṭab‘ Company, 1373 SAH [Arabic].
- 10_ Hajī Khalīfa, Muṣṭafā b. ‘Abdullah, *Kasbf al-Zunūn*, Beirut: Dar Ihyā’ al-Turath al-‘Arabī [Arabic].
- 11_ Tayyeb Hoseini, Mahmud, “Pathology of Literary Interpretation Method”, *Misbkat*, issue 107, 1379 SAH [Persian].
- 12_ Khānsārī, Muḥammad Baqir, *Rawḍāt al-Jannāt*, Tehran, Ismā‘īliyyān [Arabic].
- 13_ Al-Khūlī, Amīn, “Tafsīr”, *Islamic Encyclopedia*, Arabic translation, vol. V, Cairo, Dār al-Ma‘ārif [Arabic].
- 14_ Damghānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Al-Wujūb wa al-Nazā’ir*, Cairo, Ihyā’ al-Turāth al-Islāmī, 1416 AH [Arabic].
- 15_ Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, Beirut, al-Risāla Foundation, 1413 AH [Arabic].
- 16_ Al-Rāghib Al-Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *al-Mufradāt*, , Biyrūt,

- Dār al-Shāmīya, 1412 AH [Arabic].
- 17- Rajabi, Mahmud, *Methodology of Quran Interpretation*, Tehran, Samt Publications, 1379 SAH [Persian].
 - 18- Rafida, Ibrahim ‘Abdullah, *Al-Nabw wa Kutub al-Tafsir*, Libya, Al-Mansha’a al-Sha’bīyya lil-Nashr wa al-Tawzi’ wa al-Īlān, 1980 [Arabic].
 - 19- Zarkashī, Muḥammad b. ‘Abdullāh, *al-Burbān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Ma’rifa, 1410 AH [Arabic].
 - 20- Zirikli, Khayr al-Dīn, *Al-A’lām*, Beirut, Dār al-‘Ilm lil-Mallāyīn, 1980 [Arabic].
 - 21- Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *Al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].
 - 22- Sayyed Ṭalab, ‘AbdolḤamīd, *Gharīb al-Qur’ān, Rijālubū wa Manābijubum, min Ibn ‘Abbās to Abū Ḥayyān*, Kuwait, 1986. [Arabic].
 - 23- Al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān b. Abībakr, *Al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].
 - 24- Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan, *Jawāmi‘ al-Jāmi‘*, Tehran, Tehran University Publication, 1377 SAH [Arabic].
 - 25- Ṭayyār, Musā‘id b. Suliyman b. Nāṣir, *Al-Tafsir al-Lughawi lil-Qur’ān al-Karīm*, Riyadh, Dar Ibn al-Jawzi, 1422 AH [Arabic].
 - 26- Farāhi, ‘Abdul Ḥamīd, *Mufradāt al-Qur’ān*, Beirut, Dar al-Gharb al-Islamī.
 - 27- Kaḥḥāla, ‘Umar Riḍa, *Muḥjam al-Mu’allifīn*, Beirut, Dar Iḥyā’ al-Turath al-‘Arabi [Arabic].
 - 28- Mahdavi Rād, Mohammad ‘Ali, *History of Quranic Sciences Literature*, Tehran, HastīNamā, 1384 SAH [Persian].
 - 29- Homāyī, Gholām ‘Alī, *Lexicology of the Holy Qur’ān*, International Center for Islamic Sciences Publications, 1383 SAH [Persian].
 - 30- Hindāwī, *Jāmi‘ al-Bayan fi Mufradāt al-Qur’ān*, Riyāḍ, Maktaba al-Rushd, 1428 AH [Arabic].
 - 31- Yāqūt al-Ḥamawī, *Muḥjam al-’Udabā’*, Cairo, Al-Maṭba’a al-Hindīyya [Arabic].

**Exploring the Possibility of Coexistence between Reform and Injustice:
An Analysis of Commentator's Perspectives on Hūd/117**

Mohammad Ibrahim Rowshanzamir 

Associate Professor, Department of *Qur'an* and Hadith Sciences,
Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran
(Email: roshanzamir@razavi.ac.ir).



‘Ali Akbar Habibi Mehr 

Graduate of the fourth level of Khorasan Seminary School
(corresponding author: aliakbarhabibyimehr@gmail.com).

Abstract

The commentators' perspectives on the interpretation of Verse 117 of Sūra Hūd have given rise to numerous discussions. Among these is the compatibility or incompatibility of reform with oppression in a society. The divergence in commentators' opinions is such that some believe this verse to be among the ambiguous verses. The findings of this research, particularly regarding the possibility of combining reform and oppression within a society, indicate that the viewpoint of commentators who consider the phrase "with oppression" as an adverbial modifier of the subject pronoun in "to destroy" or its antecedent, "your Lord," and thus regard it as an explanatory clause, leads to the conclusion that the coexistence of reform and oppression in a society is not possible. This view, in addition to aligning with the prevalent opinion among commentators, is supported by robust Quranic and narrative evidence that negates any unjust act by God. The opposing view, which results in the possibility of reconciling reform with oppression in a society, not only lacks solid evidence but also encounters problems in defining oppression. Considering the alignment of the first viewpoint with other Quranic verses, one can confidently deem the claim of ambiguity of this verse as unacceptable.

Keywords: The Ambiguous Verse (Al-Mutashābih), Oppression, Polytheism, Reform, Hūd/117.

Promoting article


Received: 26/ 3/ 2024, accepted: 26/ 5/ 2024, and published: 26/ 5/ 2024, Pages: 325-350.

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

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

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

 doi: 10.22034/naghdeara.2024.196823

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



امکان سازگاری اصلاح و ظلم در یک جامعه تحلیل دیدگاه مفسران درباره آیه ۱۱۷ سوره هود

محمدابراهیم روشن ضمیر ^{ID}

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی،
مشهد، ایران (ایمیل: roshanzamir@razavi.ac.ir).

علی اکبر حبیبی مهر ^{ID}

دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه خراسان
(نویسنده مسئول: aliakbarhabibyimehr@gmail.com).

چکیده

دیدگاه‌های مفسران درباره تفسیر آیه ۱۱۷ سوره هود باعث پیدایش مباحث فراوانی شده است. سازگاری یا ناسازگاری اصلاح‌گری با ظلم در یک جامعه از آن جمله است. اختلاف نظر مفسران به اندازه‌ای است که برخی را به این باور رسانده که این آیه جزء آیات متشابه است. یافته‌های این پژوهش در ذیل این آیه، به ویژه امکان جمع اصلاح و ظلم در یک جامعه نشان از آن دارد دیدگاه مفسرانی که عبارت «بظلم» را در محل حال از ضمیر فاعلی یُیْهِلِکَ یا مرجع این ضمیر یعنی ربّک دانسته و آن را قیدی توضیحی می‌دانند و در نتیجه قائل به عدم امکان اصلاح و ظلم در یک جامعه هستند، افزون بر هم‌سویی با نظر مشهور مفسران، از پشتوانه شواهد استوار قرآنی و روایی برخوردار است که هرگونه کار ظالمانه از جانب خدا را نفی می‌کند. دیدگاه مقابل که نتیجه آن امکان سازگاری اصلاح با ظلم در یک جامعه است، افزون بر عدم تکیه بر ادله استوار، در تعریف ظلم دچار مشکل است. با توجه هم‌سویی دیدگاه اول با دیگر آیات قرآن، می‌توان با اطمینان ادعای متشابه بودن این آیه را غیر قابل قبول دانست.

کلیدواژه‌ها: متشابه، ظلم، شرک، اصلاح، آیه ۱۱۷ سوره هود.

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۳/۱/۷ش، پذیرش: ۱۴۰۳/۳/۶ش، نشر: ۱۴۰۳/۳/۶ش، صفحه ۳۲۵ تا ۳۵۰.

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

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

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

doi: 10.22034/naghdeara.2024.196823

درآمد

مفسران در تفسیر آیه ۱۱۷ سوره هود «وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ» مباحث متعددی را مطرح کرده‌اند. علل و عوامل هلاکت اقوام و جوامع، نفی انتساب ظلم به خدا و سازگاری اصلاح با ظلم در یک جامعه از آن جمله است. آنچه در این مطالعه موضوع بررسی است امکان جمع اصلاح و ظلم در یک جامعه با استناد به این آیه است. بیش‌تر تفاسیر به رغم طرح این مباحث، عمدتاً به بیان احتمالات بدون گزینش یکی از آن‌ها بسنده کرده‌اند. اختلاف دیدگاه‌ها تا به حدی است که برخی به متشابه بودن این آیه قائل شده (بنگرید به: ابن‌شهر آشوب، *متشابه القرآن*، ۱ / ۱۹۳) و برخی دیگر از تفاسیر، هر چند به متشابه بودن آن اشاره نکرده‌اند، با بیان دیدگاهی متفاوت آن هم به گونه‌ای که گاهی جمع بین آن‌ها امکان‌پذیر نیست به احتمال متشابه بودن آیه دامن زده‌اند. در برخی از تفاسیر هم که یکی از احتمالات انتخاب شده، یا به دلایل این انتخاب اشاره نشده است یا با اجمال بسیار از آن گذشته‌اند.

طرح مسئله

با توجه به نظر برخی از مفسران مبنی بر متشابه بودن این آیه، شایسته است توضیح داده شود که براساس آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...؛ او کسی است که این کتاب را بر تو نازل کرد، بخشی از آن آیات محکم‌اند آن‌ها مایه و بنیاد این کتاب می‌باشند. و بخشی دیگر آیاتی متشابه‌اند» (آل‌عمران / ۷) آیات *قرآن* به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می‌شوند.

محکم عبارت از آیه‌ای است که معنای آن به قدری روشن است که نمی‌توان معنای دیگری برای آن در نظر گرفت. و متشابه آیه‌ای است که احتمالات مختلفی برای معنای ظاهری آن وجود دارد. یعنی در این‌که نمی‌توان هیچ یک را مقصود قطعی خدا از آیه دانست، شبیه یک‌دیگر اند.

آیه متشابه به تنهایی نه بر مقصود خدا دلالت روشنی دارد و نه مصون از سوء برداشت و تحریف معنوی است. به‌خلاف برخی از مفسران اهل سنت که علم به متشابهات را مختص خدا می‌دانند (بنگرید به: فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ۷ / ۱۴۵) بیش‌تر قرآن‌پژوهان و مفسران شیعه فهم آیات متشابه را ممکن می‌دانند. البته فهم آیات متشابه نیازمند به یک راه مصون از

اشتباه است همان‌گونه که امام رضا (ع) فرمودند:

من ردّ متشابه القرآن الی محکمه فقد هدی الی صراط مستقیم....

ترجمه: هر کس آیات متشابه قرآن را به آیات محکم برگرداند به راه راست هدایت می‌شود (ابن بابویه، *عیون اخبار الرضا (ع)*، ۱/ ۲۹۰).

بنابراین قاعده فهم آیات متشابه عبارت است از بازگرداندن آیات متشابه به آیات محکم (مصباح یزدی، *قرآن‌شناسی*، ۲/ ۱۷۱). از آنجا که آیات متشابه می‌تواند دستاویز کسانی قرار گیرد که به تعبیر قرآن در دلشان انحراف است، شایسته است این آیات مورد بررسی دقیق قرار گرفته و تشابه یا عدم تشابه آن یا راهکار رفع تشابه آن در صورت اثباتش تبیین شود.

دغدغه این مطالعه آن است که به این سؤال‌ها پاسخ دهد: درباره این آیه چند نظر مطرح است؟ تفسیر آیه مبنی بر ناسازگاری اصلاح با ظلم در یک جامعه، مستند به کدام شواهد و ادله است؟ تفسیر کسانی از آیه که اصلاح و ظلم را قابل جمع می‌دانند، از چه پشتوانه‌ای برخوردار و دارای چه پیامدهایی است؟ و آیا اختلاف نظرها در تفسیر این آیه در آن اندازه هست که آن را جزء آیات متشابه قرار دهد و نتوان به کمک قاعده ارجاع آیات متشابه به آیات محکم، تشابه آن را برطرف کرد؟

در پژوهش‌های خاص این موضوع، نگارندگان در میان کتاب‌ها، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌ها تنها به دو مقاله برخورد کردند؛ یک مقاله با عنوان «ما کان رَبُّکَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَ أَهْلُهَا مُصْلِحُونَ» از سیداحمد حسینی که در آن سه دیدگاه از *مجمع البیان* مطرح شده است و نویسنده نیز همان‌ها را به اجمال توضیح می‌دهد؛ بی‌این‌که به واکاوی ادله هر یک از دیدگاه‌ها و انتخاب نظر درست بپردازد. مقاله دیگر با عنوان «وَ ما کان رَبُّکَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى» در مجله *المنار* چاپ شده است. در این نوشتار نیز آیه مذکور با هیچ تحلیل و بررسی همراه نشده است.

۱. مفردات آیه

از آن‌جاکه اولین گام در درک معانی قرآن، فهم مفردات الفاظ آن است (بنگرید به: راغب اصفهانی، *مفردات ألفاظ القرآن*، ۵۵) شایسته است پیش از بررسی دیدگاه مفسران درباره آیه، برخی مفردات آیه را شرح دهیم.

۱-۱) واژه اهلاک

هَلَكٌ یک محور معنایی بیش‌تر ندارد که دلالت بر شکستن و ساقط شدن چیزی می‌کند.

از این رو هلاک به معنای سقوط و مراد از اهتلاک، انداختن خویشتن در ورطه نابودی است (بنگرید به: ابن فارس، *مقاییس اللغة*، ۶/ ۶۲).

راغب اصفهانی، یکی از واژه‌پژوهان به نام قرآنی در سده چهارم و پنجم، پس از بیان کاربردهای گوناگون این ماده در آیات قرآن بر این باور است که هلاکت به عذاب، خوف و فقر گفته می‌شود (بنگرید به: راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، ۸۴۴) آری اگر هر یک از عذاب، ترس و فقر، شدید شوند؛ نابودی و شکستن فرد و جامعه را به همراه دارند. نسبت دادن هلاکت به آبادی‌ها گویای این نکته است که مراد از هلاکت، هلاکت دنیوی و عذاب استیصال است (بنگرید به: رضایی، *تفسیر قرآن مهر*، ۹/ ۳۲۶).

۱-۲) واژه ظلم

ظلم دارای دو ریشه معنایی است؛ اول، خلاف روشنایی و نور بوده مانند ظلمت و دیگر به معنای قرار دادن چیزی در غیر مکان خودش است (بنگرید به: ابن فارس، *مقاییس اللغة*، ۳/ ۴۶۸). ظلم در آیه مورد بحث به دومین ریشه برمی‌گردد. راغب در این باره معتقد است که ظلم نزد لغت‌پژوهان و بسیاری از عالمان قرار دادن چیزی در غیر جایگاه مختص به اوست حال یا به نقصان و کمی (یعنی اندک از آنچه شایسته است در آن موضع قرار گیرد) یا به زیادت و فزونی (یعنی بیش‌تر از آنچه لازم است قرار داده شود) یا به عدول و انحراف از زمان (یعنی در زمان مناسب در جایش قرار نگیرد) و مکان آن (یعنی از مکانی که باید قرار گیرد منحرف شود) (بنگرید به: راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، ص ۵۳۷)

۱-۳) واژه اصلاح

صلح دارای یک محور معنایی بوده که دلالت بر خلاف فساد می‌کند (بنگرید به: ابن فارس، *مقاییس اللغة*، ۳/ ۳۰۳) یا نقیض آن به شمار می‌رود (بنگرید به: خلیل بن احمد، *العین*، ۳/ ۱۷۰). از این رو اصلاح با افساد (برای نمونه بنگرید به: ابن سیده، *المخصص*، ۱۲/ ۲۳۶) و استصلاح با استفساد و مصالح با مفاسد (برای نمونه بنگرید به: زبیدی، *تاج العروس*، ۴/ ۱۲۶) ضد یک‌دیگر اند.

بسیاری از واژه‌پژوهان به معنای صلاح نپرداخته‌اند؛ مانند خلیل بن احمد (بنگرید به: خلیل بن احمد، *العین*، ۳/ ۱۱۷)، ابن درید، لغت‌شناس و ادیب مشهور مسلمانان در سده چهارم (بنگرید به: ابن درید، *جمهرة اللغة*، ۱/ ۵۴۲) و ... (برای نمونه بنگرید به: ازهری،

تهذیب اللغة، ۴ / ۱۴۲؛ صاحب بن عباد، *المحیط فی اللغة*، ۲ / ۵۴۹) که گویا آن را به وضوح و اگذار کردند ولی برخی آن را خیر و صواب معنا کردند (بنگرید به: فیومی، *المصباح المنیر*، ۱ / ۳۴۵). البته با دقت شدن در معنای آن، اوصاف و حالاتی را گویند که نافع بوده و به وسیله آن‌ها بر انجام خیر یا خلاصی از شر می‌توان قدرت یافت (بنگرید به: *عسکری، الفروق اللغویه*، ۲ / ۲۰۵، ۲۰۶؛ نیز، بنگرید به: مدنی، *الطراز*، ۴ / ۴۱۰).

۲. دیدگاه‌های مفسران درباره آیه

همان‌طور که پیش از این اشاره شد بر پایه آیه ۱۱۷ سوره هود سه نظریه مطرح است؛ جمعی از مفسران بر آن اند که اصلاح با ظلم قابل جمع نیست، گروهی دیگر اصلاح را با گونه‌ای از ظلم قابل سازگاری می‌دانند و کسانی با توجه به اختلاف نظر مفسران، آیه را جزء آیات متشابه دانسته‌اند.

۲-۱) تفسیر آیه با توجه به دیدگاه ناسازگاری اصلاح با ظلم

به نظر می‌رسد مشهور مفسران که اصلاح را با ظلم ناسازگار می‌دانند در تفسیر این آیه بر این باور اند که عبارت «بِظُلْمٍ» در محل حال برای ضمیر فاعلی لِيُهْلِكَ یا مرجع این ضمیر یعنی رَبُّكَ است و عبارت «وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ» حال از القری است؛ بنابراین عبارت بِظُلْمٍ قید توضیحی است نه احترازی.

براین اساس، از نظر آنان (صرف نظر از برخی توضیحات یا تفاوت در جزئیات) مفهوم آیه عبارت است از: ما کان رَبُّكَ لِيُهْلِكَ أَهْلَ الْقُرَى إِهْلَاكًا مُتَبَسِّئًا بِظُلْمٍ حَالٍ كَوْنِ أَهْلِهَا مُصْلِحُونَ؛ پروردگارت بر آن نبوده است مردمان شهرهایی را که مردمش اصلاحگر اند ظالمانه هلاک کند.

برخی از این مفسران تنها این دیدگاه را برگزیده‌اند و از دیدگاه دیگری یاد نکرده‌اند (برای چند نمونه از این مفسران، بنگرید به: ابوالفتوح رازی، *روض الجنان*، ...، ۱۰ / ۳۴۸؛ ثعالبی، *الجواهر الحسان*، ۳ / ۳۰۷)؛ یا اگر یاد کرده‌اند آن را به‌طور صریح یا به اشاره ضعیف دانسته‌اند (برای نمونه، بنگرید به: فراء، *معانی القرآن*، ۲ / ۳۱؛ طبری، *جامع البیان*، ۱۲ / ۸۴؛ زجاج، *معانی القرآن*، ۳ / ۸۳؛ ماتریدی، *تأویلات أهل السنة*، ۶ / ۱۹۷).

برخی از مفسرانی که این دیدگاه را برگزیده‌اند در ذیل آیه برداشت‌های خود از آیه را ارائه کرده‌اند که به روشن شدن مفهوم آیه کمک می‌کند. دسته‌ای از ایشان گفته‌اند ترکیب‌هایی نظیر

«ما کان لیفعل کذا» (نبوده است که چنین کند) دلالت بر این دارد که صدور چنین فعلی از این فاعل شدنی نیست (بنگرید به: زمخشری، *الکشاف*، ۲/ ۴۳۴).

براین پایه، عبارت «ما کان رَبُّکَ لِيُهْلِكَ» دلالت بر انتفاء این فعل از خدا دارد؛ هم چنان که عبارات‌های مشابه در آیات دیگر دلالت بر انتفاء فعل از فاعل دارد؛ مانند این آیات:

مَا كَانَ لِيُبَشِّرَ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَ وَالتَّبْوَةَ ثُمَّ ...

ترجمه: برای هیچ انسانی شایسته نیست که خدا به او کتاب و حکمت و نبوت بدهد سپس ... (آل عمران/ ۷۹).

قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ ...

ترجمه: [عیسی] پاسخ می‌دهد: تو [از هر عیب و نقصی] پاک و منزهی، سزاوار من نیست که آن چه را برایم حق نیست [به مردم] بگویم؟! ... (مائده/ ۱۱۶؛ نیز، بنگرید به: ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ۴/ ۳۴۷).

مفسر دیگری اظهار داشته در هر جامعه‌ای معمولاً ظلم و فساد وجود دارد؛ اما مهم آن است که عموم مردم در پی اصلاح باشند که در این صورت خدا به آنان مهلت می‌دهد ولی اگر جامعه‌ای گرفتار فساد شود و اهل آن مصلح نباشند نابود خواهد شد (بنگرید به: رضایی اصفهانی، *تفسیر قرآن مهر*، ۹/ ۳۲۶).

هم چنین گفته شده است جامعه‌ای که گرفتار فساد شود و افراد صالح و شایسته در آن باشند اما مصلح و اصلاح‌گر نباشند این جامعه نیز رو به نابودی خواهد رفت (همان‌جا). کسانی نیز بر پایه حدیثی از پیامبر اسلام (ص) گفته‌اند منظور از اصلاح در آیه فوق، انصاف مردم نسبت به یک‌دیگر است (بنگرید به: طبرسی، *مجمع البیان*، ۵/ ۳۰۹).

روشن است که این گونه احادیث مصداق‌های آیه را بیان می‌کنند و مفهوم اصلاح در این آیه شامل همه اصلاحات سیاسی، اقتصادی، نظامی، اخلاقی و فرهنگی است (بنگرید به: رضایی اصفهانی، *تفسیر قرآن مهر*، ۹/ ۳۲۶).

۲-۲) تفسیر آیه با توجه به دیدگاه سازگاری اصلاح با ظلم

از بررسی نظر برخی مفسران چنین برمی‌آید که آنان اصلاح را با گونه‌ای از ظلم قابل جمع می‌دانند. براین اساس، آنان عبارت *بِظُلْمٍ* را در محل حال از *الْقُرَى* می‌دانند. روشن است که در این صورت باء در *بِظُلْمٍ* سببیه و قید *بِظُلْمٍ* احترازی است. بنابراین مفهوم آیه عبارت است از این که خدا مردمی را به خاطر ظلم آنان در صورتی که مصلح باشند هلاک نمی‌کند (بنگرید به:

جصاص، احکام القرآن، ۴ / ۳۷۹).

برخی از مفسران هم هر دو وجه (بظلم حال از فاعل یا مفعول) را بیان کرده و گفته‌اند هر دو قابل قبول است (بنگرید به: رضا، تفسیر القرآن، ۱۲ / ۱۹۲). طرفداران این نظریه درباره مفهوم «ظلم» دچار اختلاف نظر هستند، در این باره دو دیدگاه ارائه شده است. دیدگاه اول دیدگاهی است که واژه ظلم را به شرک یا شرک و کفر تفسیر می‌کند؛ مانند برخی از این مفسران که واژه بظلم را در محل حال از مفعول القری می‌داند.

اولین مفسری که این چنین تفسیری به او منتسب شده، ابن عباس، عالم عصر صحابه است: عن ابن عباس أنّ معناه ما كان لِيُهْلِكَ أَهْلَ الْقُرَى بِشُرْكَهِمْ وَ هُمْ مُصْلِحُونَ يَتَعَاطُونَ الْحَقَّ بَيْنَهُمْ؛ خدا مردم شهر و روستاها را به خاطر شرک ایشان هلاک نمی‌کند در حالی که آن مردم اصلاحگر اند و حق را بین خودشان مراعات می‌کنند (بنگرید به: حداد، التفسیر الکبیر، ۳ / ۴۶۲).

از مفسرانی که قبل از حداد (درگذشته ۸۰۰ ق) این قول را به شکل ضعیف بدون انتساب به ابن عباس آورده، قرّاء (درگذشته ۲۰۷ ق) است (قرّاء، معانی القرآن، ۲ / ۳۱). تنها مفسری غیر از حداد که این سخن را به ابن عباس منتسب کرده سمرقندی (درگذشته ۳۹۵ ق)، از مفسران و فقیهان مشهور اهل سنت در سده ۴ ق است (سمرقندی، بحر العلوم، ۲ / ۱۷۵).

پاره‌ای از مفسران پسین ظلم در این آیه را به شرک و کفر معنا کرده، و گفته‌اند:

لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمِ أَيْ بِسَبَبِ شُرْكَ وَ كُفْرِ صَدْرِ عَنِمْ؛ به جهت ظلمشان یعنی به خاطر شرک و کفری که از آنان صادر می‌شود (برای نمونه بنگرید به: شیخ علوان، الفوائد الإلهیه، ۱۸ / ۳۶۶؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۴ / ۴۷۹؛ شاه‌عبدالعظیمی، تفسیر اثنتی عشری، ۱۵۶ / ۱۶).

ظاهراً مراد از کفر همان شرک بوده و عطف کفر بر شرک، تفسیری است زیرا شرک جلی مرتبه‌ای از کفر است. دلیلی که برای تفسیر ظلم به شرک بیان شده، آیه سیزدهم سوره لقمان است (برای نمونه بنگرید به: فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۸ / ۴۱۰) و این استدلال در اصل از حدیث ذیل بهره می‌برد:

حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ قَالَ: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ الدِّينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ (انعام / ۸۲) قلنا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيْنَا لَا يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟ قَالَ: لَيْسَ كَمَا تَقُولُونَ، لَمْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ:

بِشْرِكٍ، أَوْ لَمْ تَسْمَعُوا إِلَى قَوْلِ لِقْمَانَ لَابْنِهِ: يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ....

ترجمه: ابن مسعود گوید: هنگامی که آیه «مومنانی که ایمانشان را به ستمی نیامیخته‌اند» نازل شد به پیامبر اکرم (ص) عرض کردیم ای فرستاده خدا! کدامیک از ماست که به خودش ظلم نکرده باشد؟ حضرت فرمود: آن چه می‌گویید صحیح نیست؛ بل که معنای آیه این است مومنانی که ایمانشان را به ظلم یعنی به شرک نیامیخته‌اند... (بنگرید به: بخاری، *الجامع الصحیح*، ۵/ ۳۴۰؛ نیز، بنگرید به: نسائی، *السنن الکبری*، ۱۶/ ۳۴۱).

براساس این تفسیر، آیه را این چنین باید معنا کرد: از سنت‌های الهی این نبوده و نیست که جامعه‌ای را تنها به سبب شرک یا شرک و کفر اهلش هلاک نماید درحالی‌که اهل آن جامعه مصلح و قهراً صالح باشند به این معنا که حق را بین خودشان رعایت کنند و فساد دیگری را همراه شرکشان نسازند (برای نمونه بنگرید به: زمخشری، *الکشاف*، ۲/ ۴۳۸؛ بیضاوی، *انوار التنزیل* ...، ۳/ ۱۵۳). به عبارت دیگر، خدا هرگز مردم را به سبب ظلم خاص به نفسشان که شرک [یا کفر] به خداست؛ هلاک نمی‌کند؛ اگر آن مردم در بین خودشان از نظر عدل و ظلم، صالح و مصلح باشند (مطهری، *پانزده گفتار*، ۳۰۳).

پاره‌ای از مفسرانی که این تفسیر را پذیرفته‌اند خویشان را در برابر سؤالی یافتند که چرا جامعه‌ای مشرک، ولی صالح و مصلح، از عذاب در امان باشد؟ از این‌رو پاسخ‌های متعدد دادند. مفسرانی گفته‌اند با توجه به این‌که در روایت وارد شده است «المُلک یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم» کفر و شرک سبب هلاک دنیوی نیست؛ بل که آن چه مایه هلاک و نابودی است ظلم به یک‌دیگر است (بنگرید به: فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۸/ ۴۱۰؛ سیوطی، *معترک الأقران*، ۳/ ۳۶۰).

دسته‌ای دیگر اظهار داشته‌اند عدم هلاک مردمان به خاطر شرک ناشی از رحمت گسترده خدا و مسامحه او نسبت به حقوق خودش است و به همین جهت است که فقیهان در هنگام تراحم حقوق، حقوق انسان‌ها را بر حقوق الهی مقدم می‌دارند (بنگرید به: بیضاوی، *انوار التنزیل*، ۳/ ۱۵۲). کسانی هم پاسخ داده‌اند مجازات شرک، آتش جهنم است (یعنی عذاب اخروی) نه هلاکت و نابودی دنیوی (بنگرید به: حداد، *التفسیر الکبیر*، ۳/ ۴۶۲).

دیدگاه دوم دیدگاه گروهی از مفسرانی است که بآء در *بِظُلْمٍ* را سببیه و ظلم را به معنای

لغوی اش یعنی جرم و گناه دانسته‌اند در مطلق یا مقید بودن آن، هم‌داستان نیستند. برخی ظلم را به معنای مطلق جرم می‌دانند؛ آنان از ابن عباس نقل کردند:

قوله تعالی: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقَرْيَةَ بِظُلْمٍ» فیه قولان أحدهما بغير جُرم قاله أبوصالح عن ابن عباس.

ترجمه: درباره این آیه دو نظر است دیدگاه ابوصالح از ابن عباس این است که ظلم را بدون جرم تفسیر می‌کند (یعنی پرودگارت بنا نداشته است مردمان را بدون جرم هلاک کند؛ بنگرید به: ابن جوزی، زاد المسیر، ۲/ ۴۰۸).

مویذ ظلم به معنای مطلق جرم، آیه پیشین است؛ خدا بعد از یادکرد اقوام گذشته می‌فرماید:

وَكَانُوا مُجْرِمِينَ....

ترجمه: آنان جرم‌پیشه بودند (هود/ ۱۱۶).

کسانی دیگر ظلم را مقید به قید «صغیر یکون منهم» یا «کبیر یکون من قلیل منهم» دانسته‌اند (برای نمونه بنگرید به: جصاص، احکام القرآن، ۴/ ۳۷۹). کسانی که ظلم را مقید به «صغیر یکون منهم» می‌دانند برای آن این‌گونه استدلال کرده‌اند که ثواب‌های زیاد آنان در اثر مصلح بودنشان کفاره ظلم‌های کوچکشان می‌شود (برای تفصیل بحث بنگرید به: طوسی، التبیان، ۶/ ۸۲). مفسرانی نیز که ظلم را مقید به قید «کبیر یکون من قلیل منهم» می‌دانند برای آن به دو دلیل استدلال کرده‌اند؛ دلیل اول عبارت است از: ظلم‌های بزرگ از انسان‌های اندک در کنار اصلاحگری گروه‌های زیاد اهمیتی ندارد (بنگرید به: همان، ۶/ ۸۳).

دلیل دوم روایت مرسل ذیل است:

قال النبی (ص) إنَّ الله لا یهلك العامة بذنوب الخاصة؛ خدا توده‌های مردم را به خاطر گناهان خواص نابود نمی‌کند (بنگرید به: جصاص، احکام القرآن، ۴/ ۳۷۹).

این روایت به این شکل در منابع اصیل تشیع و تسنن نیامده است و در منابع غیر اصیل تنها طحاوی (درگذشته ۳۲۱ق) چنین حدیثی را بازتاب داده است که در ادامه به ارزیابی آن می‌پردازیم:

قد حدَّثنا إبراهيم بن مرزوق حدَّثنا عمرو بن ابی رزین حدَّثنا سیف بن ابی سلیمان المکی عن عدی بن عدی قال ابوجعفر و هو ابن عمیرة عن ابیه قال قال رسول الله (ص) إنَّ الله تعالی لا یهلك العامة بعمل الخاصة و لكن اذا رأوا المنکر بین ظهرانیهم فلم یغیروا عذب الله العامة و الخاصة؛ پیامبر اکرم (ص) فرمود: خدا

توده‌های مردم را به خاطر عمل خواص هلاک نمی‌کند؛ ولی هنگامی که مردم منکر را آشکارا پیش روی خود دیدند و آن را تغییر ندادند خدا هم مردم و هم خواص را عذاب می‌کند (بنگرید به: طحاوی، *تحفة الاخیار*، ۲۷/۸).

۳. دلائل دیدگاه اول

به نظر می‌رسد کسانی که اصلاح را با فساد غیر قابل جمع می‌دانند، تفسیر درستی از آیه ارائه داده‌اند؛ به این معنا که خدا قصد نداشته است و ندارد ظالمانه جوامع گناه‌آلود را هلاک کند در حالی که صالح و مصلح هستند.

۳-۱) شواهد قرآنی

شواهدی قرآنی بر این‌که مراد آیه دیدگاه نخستین است وجود دارد. شاهد اول عبارت از آن است که هرچند خدا در *قرآن* به عادل توصیف نگردیده که گویا دلیلش عدم استفاده وصف‌گونه این واژه در آن روزگارست (برای تفصیل بحث بنگرید به: باجی و بستانی، «بینامتنیت...»، ۱۱۱)؛ اما آیات زیادی بر نفی ستم از خدا دلالت دارد (برای نمونه بنگرید به: آل عمران/ ۱۰۸؛ نساء/ ۴۰؛ یونس/ ۴۴). نفی ظلم و ستم از خدا در این آیات به صورت تأکیدی می‌تواند شاهی بر این نظر باشد زیرا سیاق آیه هم تأکیدی است (بنگرید به: ابوالسعود، *ارشاد العقل السلیم*، ۲۴۷/۴). برخی از این آیات عبارت اند از:

مَا اللَّهُ يَرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ.

ترجمه: خدا خواهان هیچ ستمی بر بندگان نیست (غافر/ ۳۱).

أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ.

ترجمه: خدا نسبت به بندگان ستم‌کار نیست (حج/ ۱۰؛ انفال/ ۵۱).

لَا يَظْلَمُونَ نَفِيرًا.

ترجمه: به اندازه فرورفتگی پشت هسته خرما ستم نمی‌بینند (نساء/ ۱۲۴).

لَا يَظْلَمُونَ فِتْيًا.

ترجمه: به اندازه رشته نازک میان هسته خرما ستم نمی‌بینند (نساء/ ۴۹؛ اسراء/ ۷۱).

شاهد دیگر بر این‌که مراد از آیه، دیدگاه نخستین است تقابل و غیر قابل جمع بودن اصلاح با فساد در برخی آیات *قرآن* است؛ گاهی مصلح را در برابر مفسد مطرح می‌کند (... وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ؛ و خدا افسادگر [در امور یتیم] را از اصلاحگر بازمی‌شناسد) (بقره/ ۲۲۰). در آیه‌ای دیگر، منافقان را به خاطر این‌که کارهای فسادانگیز خود را اصلاح قلمداد

می‌کنند، مورد سرزنش قرار می‌دهد:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ

ترجمه: چون به آنان گویند: در زمین فساد نکنید، می‌گویند: فقط ما اصلاح‌گریم! (بقره/۱۱).

ازسوی دیگر از برخی آیات قرآن به دست می‌آید که ظلم مصداق بارز فساد یا دست‌کم یکی از مصداق آن است:

وَجَحَلُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ.

ترجمه: و آن‌ها را درحالی‌که باطنشان به الهی بودن آن معجزات یقین داشت، ستم‌کارانه و برتری‌جویانه انکار کردند. پس با تأمل بنگر که سرانجام مفسدان چه‌گونه بود (نمل/۱۴).

در سوره اعراف نیز می‌خوانیم:

ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ.

ترجمه: سپس بعد از پیامبران گذشته موسی را با آیات خود به سوی فرعون و اشراف و سران قومش فرستادیم؛ ولی آنان به آن آیات ستم ورزیدند. پس با تأمل بنگر که سرانجام مفسدان و تبهکاران چه‌گونه بود؟ (اعراف/۱۰۳).

بنابراین، از نظر فرهنگ قرآنی، فساد خروج از اعتدال است (بنگرید به: راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۶۳۶) و آن، روی دیگر سکه ظلم است پس در کارکرد قرآنی، اصلاح با فساد و ظلم قابل جمع نیست.

شاهد سوم وحدت سبک و سیاق این آیه با آیه دیگری است که همین مضمون در آن آمده است و می‌تواند ما را به معنای ظلم در این آیه ره‌نمون شود. در آیه‌های ۱۳۰-۱۳۱ سوره انعام گفته شده است:

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنفُسِنَا وَغَرَّبْتَهُمُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ. ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ.

ترجمه: [در قیامت خطاب می‌شود:] ای گروه جن و انس! آیا برای شما از [جنس] خودتان پیامبرانی نیامدند که همواره آیاتم را بر شما می‌خواندند و به شما درباره ملاقات امروزتان هشدار می‌دادند؟ می‌گویند: ما به زبان خود گواهی می‌دهیم [که آمدند؛ ولی آنان را انکار کردیم]. [زرق و برق] زندگی دنیا آنان را فریفت و اکنون بر

ضد خود گواهی می دهند که [در دنیا] همواره منکر [همه حقایق] بودند. این [فرستادن پیامبران] برای این است که پروردگارت بر آن نبوده است که مردم شهرها را در حالی که بی خبر [از حقایق] بودند به خلاف عدالت هلاک کند. (انعام/ ۱۳۰-۱۳۱).

این آیه به سبک آیه محل بحث نزدیک است. اسم اشاره ذلک در آن به مضمون آیه قبل اشاره دارد: «آیا پیامبرانی به سوی شما نیامدند که همواره آیات الهی را بر شما برخوانند و شما را انذار دهند؟». در اینجا ست که جنیان و انسان‌ها به گناه خود اعتراف می کنند. سپس گفته می شود فرستادن پیامبران برای این است که پروردگارت مردم شهرها و آبادی‌ها را درحالی که اهل شان پیش از آمدن پیامبران، بی خبر از توحید، معاد و حقایق باشند از روی ستم هلاک نمی کند (برای تفصیل بحث بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۷/ ۳۵۶). دلیل این مطلب آن است که چنین هلاک کردنی مصداق ظلم است (اعقم، *التفسیر*، ۲/ ۵)؛ همان گونه که آیاتی به آن اشاره دارد (قصص/ ۵۸-۵۹). بنابراین همانند بودن سبک و سیاق آیه ۱۳۱ سوره انعام با آیه ۱۱۷ سوره هود می تواند قرینه‌ای برای فهم دقیق معنای آیه مورد نظر باشد.

شاهد چهارم عبارت از آن است که در برخی از آیات بعد از آنکه سرگذشت اقوامی بیان می شود که دچار عذاب استیصالی شدند مانند قوم لوط، شعیب، عاد، ثمود و فرعونیان (عنکبوت/ ۲۸-۳۹) آمده است:

فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ؛ پس همه را [این گونه] به گناهانشان کیفر دادیم [که: بر برخی از آنان بادی شدید [که حامل سنگریزه و شن بود] فرستادیم، بعضی را فریاد مرگبار فراگرفت و برخی را به زمین فرو بردیم، و عده‌ای را غرق کردیم، خداوند چنین نبود که بر آنان ستم ورزد؛ بل که آنان بودند که به خودشان ستم روا داشتند (عنکبوت/ ۴۰).

این آیه و آیات مانند آن (توبه/ ۷۰؛ روم/ ۹) این معنا را به ذهن می رساند که هلاکت اقوام گذشته توسط خداوند ظلمی از سوی او به آنان نبوده است به ویژه که روند کلام در هر سه آیه «ما + کان + ل + فعل مضارع منصوب» است؛ بنابراین گویا این آیات مویدی است که بظلم را حال برای رَبُّكَ بدانیم.

۲-۳) شواهد روایی

بر پایه برخی شواهد روایی می‌توان چنین برداشت کرد که مقصود آیه دیدگاه اول است. از برخی روایات چنین بر می‌آید که تصور فردی که در حال کفر و شرک، بتواند مصلح باشد، اگر نگوییم غیرممکن است دست‌کم دور از واقعیت است؛ سیمای کافر در روایات این چنین است فکرش و اندوهش برای دنیا، تلاشش برای رسیدن به مادیات و هدف و مقصودش نایل شدن به آن است، کافر حيله‌گر، پست، بسیار خیانت‌کار، فریب‌خورده به نادانی خویشتن، کینه‌توز و فاجر می‌باشد (برای نمونه بنگرید به: آمدی، *غرر الحکم*، ۹۲).

از این منظر، کافر کسی است که به خود ستم می‌کند و چنین کسی حتما نسبت به دیگران ستمگرتر است (برای نمونه بنگرید به: لیشی واسطی، *عیون الحکم* ...، ۴۶۰). بنابراین با در نظر گرفتن معنای اصلاح به شکل عمیق، ریشه‌دار و ناظر به دنیا و آخرت باید گفت امکان وقوعی کافر یا مشرک مصلح به این معنا، دور از واقعیت است.

شاهد دوم عبارت از آن است که در برخی از روایات ظلم بندگان به یک‌دیگر، گناه نابخشودنی دانسته شده (بنگرید به: برقی، *المحاسن*، ۱/ ۷) همان‌گونه که شرک به خداوند ستمی قابل‌گذشت نیست (بنگرید به: *نهج البلاغه*، خطبه ۱۷۶). سوالی که پیش می‌آید این است که چرا بین این دو باید تفکیک قائل شد و پذیرفت که کيفرِ یکی می‌تواند مربوط به دنیا باشد و جزای دیگری تنها در آخرت است در حالی که خداوند به شکل مطلق از ظالم (چه به خود چه به دیگران) در دنیا و آخرت انتقام می‌گیرد (بنگرید به: متقی هندی، *کنز العمال*، ۳/ ۵۰۶). نظر مشهور مفسران از سده‌های اولیه تا روزگار ما مبنی بر انتخاب دیدگاه اول شاهی قوی بر درستی آن است.

۳-۳) ناتمام بودن ادله دیدگاه دوم

افزون بر ادله و شواهدی که برای تعیین دیدگاه اول بیان شد، ناتمام بودن ادله‌ای که برای دیدگاه دوم ارائه شده می‌تواند شاهی بر درستی دیدگاه اول باشد. برخی از کسانی که ظلم را در محل حال از مفعول دانسته و آن را به معنای مطلق گناه تفسیر کرده‌اند، هیچ دلیلی برای آن بیان نکرده‌اند (بنگرید به: ابن جوزی، *زاد المسیر*، ۲/ ۴۰۸)؛ گویا نیازی نمی‌دیدند زیرا می‌پنداشتند ظلم به معنای گناه است در حالی که با واکاوی این واژه در بخش مفردات آیه دانسته شد گناه یکی از مصادیق قرار دادن چیزی در غیر مکان ویژه‌اش است.

کسانی که ظلم را به قید صغیر مقید کردند و این چنین استدلال کردند که ثواب‌های زیاد آنان کفاره گناهان کوچکشان می‌شود (بنگرید به: طوسی، *التبیان*، ۱/ ۸۲) در نقد آن باید گفت: اول این که دلیلی بر تقیید ظلم که در آیه مطلق آمده است، وجود ندارد. دوم این که اصرار بر صغائر موجب کبیره شدن گناه می‌گردد (همان، ۳/ ۲۹۶).

در نقد گروهی که ظلم را مقید به «کبیر یكون من قلیل منهم» کردند و به روایت مرسل «لا یهلك العامة بذنوب الخاصة» استدلال کردند (بنگرید به: جصاص، *احکام القرآن*، ۴/ ۳۷۹) می‌توان گفت: اول این که این روایت در منابع اصیل شیعی و سنی نیامده؛ بل که تنها در کتاب *تحفة الاخیار بترتیب شرح مشکل الآثار* آمده (بنگرید به: طحاوی، *تحفة الاخیار*، ۸/ ۲۷) که سند آن هم ضعیف است زیرا ابراهیم بن مزروق در زنجیره سند، ثقه نیست (برای نمونه بنگرید به: ابن حجر عسقلانی، *لسان المیزان*، ۹/ ۲۵۰)؛ دوم این که حتی بر فرض درستی روایت دلیلی وجود ندارد که این آیه را به این روایت تفسیر کنیم.

مفسرانی که ظلم را در محل حال از القری می‌دانند و آن را به معنای شرک (حداد، *التفسیر الکبیر*، ۳/ ۴۶۲) یا شرک و کفر (کاشانی، *منهج الصادقین*، ۴/ ۴۷۹) تفسیر کرده‌اند برای آن استدلال‌هایی به شرح ذیل بیان کرده‌اند. یک استدلال‌شان این است که گفته‌اند پیامبر اکرم (ص) ظلم را در سوره انعام به شرک تفسیر کردند و به آیه سیزدهم سوره لقمان استناد نمودند (بخاری، *الجامع الصحیح*، ۵/ ۳۴۰). پس ظلم در آیه مورد بحث هم به معنای شرک است. در نقد این دلیل باید گفت: اول این که در روایات اهل بیت (ع) ظلم به شرک تفسیر نشده است (برای نمونه بنگرید به: کلینی، *الکافی*، ۱/ ۴۱۳، ۲/ ۳۹۹؛ کوفی، *التفسیر*، ۱۳۴).

گویا به همین جهت برخی آن را تفسیر اهل سنت دانستند (بنگرید به: فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ۸/ ۴۱۰) دوم آنکه هر چند ظلم در سوره انعام مطلق بوده و همه انواع آن را شامل می‌شود ولی چون مقام سخن، مناظره ابراهیم با مشرکان است (انعام/ ۷۴-۸۳). به همین جهت ظلم در آن منطبق با ظلم مشرکان (یعنی شرک آنان) است (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۷/ ۲۰۲)؛ در حالی که در آیه مورد بحث چنین سیاقی وجود ندارد.

هم چنین برای این دیدگاه به روایت «المُلک یقی مع الکفر و لا یقی مع الظلم» استدلال شده است. در نقد چنین استدلالی نیز باید گفت این سخن طبق پژوهش‌های جدیدی که انجام گرفته گزاره‌ای حدیث‌نما است که سند معتبر ندارد. محتوای آن نیز به این معناست که

کفر موجب نابودی حکومت‌ها نیست؛ بل که این تنها ظلم به هم‌دیگر است که نابودی حکومت‌ها را رقم می‌زند. یک چنین مضمونی با آیات، روایات و شواهد تاریخی ناسازگار است. این گزاره به احتمال زیاد ضرب المثلی است که به مرور زمان به عنوان روایت تلقی شده است؛ هر چند محتوای آن به این معنا که ظلم از دیگر عوامل، تأثیر سریع‌تر و مهم‌تری در نابودی حکومت‌ها دارد می‌تواند قابل قبول باشد (برای تفصیل بحث بنگرید به: روشن ضمیر، «بررسی سندی...»، سراسر مقاله).

استدلال سومی ارائه شده مبنی بر این که رحمت فراوان الهی و تسامح خداوند نسبت به حقوق خود است (بنگرید به: بیضاوی، *انوار التنزیل*، ۱۵۲ / ۳). در ارزیابی این دلیل باید گفت براساس چیستی حق الله و تفسیر امام صادق (ع) در روایتی صحیح که طبق آن حق الله گرفتن آن چه علم داریم و دست برداشتن از آن چه علم نداریم می‌باشد (کلینی، *الکافی*، ۱ / ۵۰). باید از گوینده این دلیل پرسید براساس چه علمی می‌فرمایید که خداوند نسبت به حقوق خود تسامح می‌کند در حالی که حق الله بزرگ‌ترین حق بوده و اصل و ریشه همه حقوق در رساله حقوق امام سجاد (ع) دانسته شده است (مجلسی، *بحار الانوار*، ۱۰ / ۳، ۱۰). آری می‌توان گفت خداوند در جایگاه مناسبش أرحم الراحمین است؛ اما در جای درستش هم اشد المعاقبین است؛ همان‌گونه که در حدیثی صحیح آمده است:

عن عبد صالح قال ... أيقنت أنك أرحم الراحمين في موضع العفو و الرحمة و أشد المعاقبين في موضع النكال و التهمة و أعظم المتجبرين في موضع الكبرياء و العظمة؛ يقين دارم که تو در جایگاه بخشش و مهربانی، مهربان‌ترین مهربانانی و در مقام عقاب عبرت‌انگیز و کيفر از همه کيفر دهندگان سختگیرتری و در جای بزرگی و عظمت بزرگ‌ترین جبارانی (بنگرید به: طوسی، *تهذیب الاحکام*، ۱۰۸ / ۳).

استدلال چهارم عبارت از آن است که مجازات شرک، آتش است (بنگرید به: حداد، *التفسیر الکبیر*، ۴۶۲ / ۳). پس کافر و مشرک مصلح در این دنیا عذاب نمی‌شود؛ در نقد آن گفتنی است افزون بر این که دلیلی برای این سخن نیاوردند، به نظر می‌رسد اصلاً کافر مصلح تصور ندارد، زیرا اولاً افکار کافران در اصلاح اجتماعی، حقوقی، سیاسی و ... به حقایق ناب اسلامی - قرآنی پیوند نخورده است و آنان از قوانین الهی در موضوعات مختلف آگاه نیستند. ثانیاً، کفار از مصلح و مفسد واقعی اشياء خبر ندارند از این رو ممکن است اعمالی که آنان، آن را اصلاح جامعه می‌پندارند همان مفسدی باشد که برایشان تزیین شده است (نمل /

۴: انعام / ۴۳). ثالثاً، مقتضیات برای عذاب کفار مصلح مهیا و موانع مفقود بوده است زیرا خداوند بر همه چیز قادر (بقره / ۲۰) و مالک تمام هستی (آل عمران / ۱۸۹) است و نسبت به کفر، بسیار غضبناک است (بقره / ۶۱).

خداوند مرده بودن مشرک و کافر را بهتر از زندگانی آنان دانسته (بقره / ۵۴) و آنان را مورد لعن قرار داده (توبه / ۶۸؛ نساء / ۴۶) و دشمن آنان است (بقره / ۹۸) خداوند، کافران تکذیب‌کننده آیات الهی را ستم‌کارترین مردم می‌داند (انعام / ۲۱؛ یونس / ۱۷؛ اعراف / ۳۷) و نسبت به شرک بخششی ندارد (نساء / ۴۸ و ۱۱۶).

با بررسی آیات قرآن روشن می‌شود که تکذیب و ایمان نیاوردن آنان (ص / ۱۲-۱۴؛ ق / ۱۲-۱۴؛ آل عمران / ۱۳۷) مهم‌ترین عامل هلاکت اقوام گذشته نسبت به عنصر گناه و جرم است (غافر / ۲۱؛ ذاریات / ۳۲؛ روم / ۴۷). از این رو پاره‌ای از جوامع مانند قوم یونس با ایمان آوردن از عذاب رهایی می‌یابند (یونس / ۹۸). بنابراین این‌که مجازات شرک را منحصر در آخرت بدانیم سخنی بدون دلیل است.

در پایان نیز باید گفت اگر کس یا کسانی در جامعه‌ای به‌ویژه مدیران و مسئولان به این باور برسند که می‌توان به عنوان مصلح نام‌بردار شد و خود را نسبت به هلاکت مصون دانست و در عین حال مرتکب ظلم هرچند کوچک شد باید از تبعات ویرانگری که در انتظار چنین جامعه‌ای است ترسید. شاید آن مسئولی که از قضا آشنا به آموزه‌های دینی هم بود، وقتی نسبت به برخی فسادها در زیر مجموعه خودش مورد سؤال قرار گرفت و پاسخ داد این مقدار از فساد در کارهای بزرگ طبیعی است، کار خودش را با استناد به همین تفسیر نادرست از آیه یعنی سازگاری اصلاحگری با ظلم توجیه کرده بود.

نتیجه

تفسیر طرفداران نظریه ناسازگاری اصلاح با ظلم از آیه — که واژه بظلم را در محل حال برای ضمیر فاعلی لِيَهْلِكَ یا مرجع ضمیر یعنی رَبِّكَ می‌دانند — مستند به شواهد قرآنی است. آیات فراوانی در قرآن بر ستم‌کار نبودن خدا دلالت می‌کنند؛ خاصه آیه‌ای که در سیاق تأکیدی بر نفی ظلم از خدا دلالت می‌کنند. شاهد دیگر تقابل اصلاح با فساد در قرآن است. فساد از پی آمدهای ظلم است و همواره در قرآن می‌توان تقابلهای اصلاحگری را دید. وحدت سبک و سیاق آیه‌های ۱۳۰-۱۳۱ سوره انعام با آیه محل بحث و وحدت روند کلام در آیه ۴۰ سوره

عنکبوت و دیگر آیات با آیه مورد بحث هم شاهدی دیگر است. این دیدگاه از پشتیبانی شواهد حدیثی نیز برخوردار است؛ روایاتی که تصور کافر یا مشرک مصلح را غیر ممکن یا دست‌کم دشوار می‌شناسانند. افزون بر این، نظر مشهور مفسران نیز همین دیدگاه است.

کسانی که قائل به امکان جمع اصلاح با ظلم در جامعه هستند عبارت بظلم را در محل حال از مفعول *لِيُهْلِكَ* یعنی القری می‌دانند. برخی از آنان ظلم را به معنای مطلق گناه دانسته‌اند. با توجه به این که گناه یکی از مصادیق ظلم است دلیلی برای انتخاب این معنا وجود ندارد. آنان نیز که ظلم را به ظلم‌های کوچک همگانی یا ظلم‌های بزرگی که عده کمی از افراد جامعه انجام می‌دهند تقلیل داده‌اند باز دلیل قابل‌قبولی برای این تفسیر بیان نکرده‌اند. نکته آخری که از مطالعه کنونی برمی‌آید نیز همین است که با توجه به ادله و شواهد قوی برای نظر اول و خدشه‌های جدی در ادله و شواهد نظر دوم در تفسیر «وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلِهَا مُصْلِحُونَ» می‌توان ادعای مشابه بودن این آیه را نیز رد کرد.

منابع

- ۱- قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمه فارسی حسین انصاریان، قم، دانش، ۱۳۹۸ش.
- ۲- ابن بابویه، محمد بن علی، *عیون أخبار الرضا (ع)*، به کوشش مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
- ۳- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، *زاد المسیر*، به کوشش عبدالرزاق مهدی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۲۲ق.
- ۴- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، به کوشش عبدالفتاح أبوغده، بیروت، مکتب المطبوعات الاسلامیه، ۱۴۱۴ق.
- ۵- ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۸م.
- ۶- ابن سیده، علی بن اسماعیل، *المختصر*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۷- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *متشابه القرآن و مختلفه*، قم، نشر بیدار، ۱۳۶۹ق.
- ۸- ابن عاشور، محمد بن طاهر، *تفسیر التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۹- ابن فارس، احمد، *مقیاس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ۱۰- ابوالسعود عمادی، محمد بن محمد، *ارشاد العقل السلیم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۳م.
- ۱۱- ابوالفتح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان*، به کوشش محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
- ۱۲- ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، *الفروق اللغویه*، بیروت، دارالآفاق الجدیده، ۱۴۰۰ق.
- ۱۳- ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
- ۱۴- اعقم، احمد بن علی، *التفسیر*، صنعاء، دارالحکمة الیمانیه.
- ۱۵- آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم*، به کوشش مصطفی درایتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ش.
- ۱۶- باجی، نصرت و بستانی، قاسم، «بینامتنیت (تناص) واژه عدل بین زبان عربی و قرآن»، *مطالعات قرآنی*، سال هشتم، شماره ۳۲، زمستان ۱۳۹۶ش.

- ۱۷- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الجامع الصحیح*، قاهره، وزارت اوقاف، ۱۴۱۰ق.
- ۱۸- برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۱ق.
- ۱۹- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل*، به کوشش محمد عبدالرحمان مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۲۰- ثعالبی، عبدالرحمان بن محمد، *الجواهر الحسان*، با همکاری عادل احمد عبدال موجود و دیگران، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
- ۲۱- جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، به کوشش محمد صادق قمحای، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
- ۲۲- حداد، ابوبکر بن علی، *التفسیر الکبیر*، اربد، دارالکتاب الثقافی، ۲۰۰۸م.
- ۲۳- خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
- ۲۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت، الدارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۵- رضایی اصفهانی، محمد علی، *تفسیر قرآن مهر*، قم، پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۷ش.
- ۲۶- روشن ضمیر، محمد ابراهیم، «بررسی سندی و محتوایی گزاره «المُلک یقی مع الکفر و لا یقی مع الظلم»»، *مطالعات فهم حدیث*، سال سوم، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۵.
- ۲۷- زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس*، با همکاری علی هلالی و علی سیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- ۲۸- زجاج، ابراهیم بن سری، *معانی القرآن و اعرابه*، به کوشش عبدالجلیل عبده شلبی، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۸ق.
- ۲۹- زحیلی، وهبه، *التفسیر المنیر*، دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۱ق.
- ۳۰- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، به کوشش مصطفی حسین احمد، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ۳۱- سمرقندی، نصر بن محمد، *بحر العلوم*، به کوشش عمر عمروی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
- ۳۲- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، *معتک الأقران فی إعجاز القرآن*، به کوشش علی

- محمد بجاوی، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۴۰۸ق.
- ۳۳- شاه عبدالعظیمی، حسین، *تفسیر اثنی عشری*، تهران، میقات، ۱۳۶۳ش.
- ۳۴- شیخ علوان، نعمة الله بن محمود، *الفواتح الإلهیه*، قاهره، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹م.
- ۳۵- صاحب بن عباد، اسماعیل، *المحیط فی اللغة*، به کوشش محمد حسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.
- ۳۶- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰ق.
- ۳۷- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، به کوشش فضل الله یزدی طباطبایی، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۳۸- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
- ۳۹- طحاوی، احمد بن محمد، *تحفة الاخیار*، به کوشش ابوالحسین خالد محمود الرباط، ریاض، الدار البلیسیة.
- ۴۰- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، به کوشش احمد حبیب عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۴۱- طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، به کوشش حسن موسوی خراسان، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- ۴۲- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، به کوشش مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- ۴۳- فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، با همکاری محمد علی نجار و احمد یوسف نجاتی، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۰م.
- ۴۴- فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر*، قم، هجرت، ۱۴۱۴ق.
- ۴۵- کاشانی، فتح الله بن شکرالله، *منهج الصادقین*، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۰۰ش.
- ۴۶- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، با همکاری علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- ۴۷- لیشی واسطی، علی بن محمد، *عیون الحکم و المواعظ*، به کوشش حسین حسینی بیرجندی، قم، دارالحديث، ۱۳۷۶ش.
- ۴۸- ماتریدی، محمد بن محمد، *تأویلات أهل السنة*، به کوشش مجدی باسلوم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.

- ۴۹- متقی هندی، سید علی بن حسام، *کنز العمال*، به کوشش بکری حیانی، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۱ق.
- ۵۰- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- ۵۱- مدنی، علی بن احمد، *الطراز*، مشهد، موسسه آل‌البيت، ۱۳۸۴ش.
- ۵۲- مصباح یزدی، محمدتقی، *قرآن‌شناسی*، به کوشش غلام‌علی عزیزی‌کیا، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴ش.
- ۵۳- مطهری، مرتضی، *پانزده گفتار*، قم، صدرا، ۱۳۷۲ش.
- ۵۴- نسائی، احمد بن علی، *السنن الکبری*، با همکاری عبدالغفار سلیمان بنداری و سید کسروی حسن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
- ۵۵- *نهج البلاغه*، گردآوری شریف رضی، به کوشش صبحی صالح، قم، نشر هجرت، ۱۴۱۴ق.

Bibliography

- 1_ The Holy *Qur'ān*, Original Arabic, and also the persian translation by Hosein Ansāriyān, Qom, Danesh, 1398 SAH [Persian].
- 2_ *Naḥj al-Balagha*, gathered by Sharīf Raḍī, Qom, Ḥejrat, 1414 AH [Arabic].
- 3_ Ibn Bābwayh, Muḥammad b. 'Alī, *'Uyūn 'Akkbār al-Ridā*, ed. Mahdi Lājvardī, Teran, Jahan, 1378 SAH [Arabic].
- 4_ Ibn Sayyede, 'Alī b. Ismā'īl, *al-Mukbaṣṣ*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīya [Arabic].
- 5_ Ibn Juzī, 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī, *Zād al-Masīr*, Beirut, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1422 AH [Arabic].
- 6_ 'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī, *Lisān al-Mizān*, Beirut, Maktab al-Maṭbū'at al-Islāmīya, 1414 AH [Arabic].
- 7_ Ibn Durayd, Muḥammad b. Ḥasan, *Jumburat al-Lugha*, Beirut, Dār al-'Ilm lil Mallāyīn, 1988 [Arabic].
- 8_ Ibn Shahr Āshūb, Muḥammad b. 'Alī, *Mutashābih al-Qur'ān wa Mukhtalifa*, Bīdār, Qom, 1410 AH [Arabic].
- 9_ Ibn 'Āshūr, Muḥammad b. Tāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Beirut, Arabic History Foundation, 1420 AH [Arabic].
- 10_ Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqāyīs al-Lughba*, Qom, Maktab al-'Ilām al-Islāmī, 1404 AH [Arabic].
- 11_ Abū Hilāl Askarī, Ḥasan b. 'Abdullāh, *al-Furūq fi al-Lugha*, Beirut, Dār al-Āfāq al-Jadīda, 1400 AH.
- 12_ Azharī, Muḥammad b. Aḥmad, *Tabdīb al-Lugha*, Beirut, Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 1421 AH [Arabic].
- 13_ al-A'qam, Aḥmad b. 'Alī, *al-Tafsīr*, Ṣan'ā', Dār al-Ḥikma al-Yamānīya [Arabic].
- 14_ *Āmadī Tamīmī, 'Abdulwāḥid b. Muḥammad, Qurar al-Ḥikam wa Durar al-Kīlam, Qom, Daftar Tablīghāt Eslami, 1366 SAH [Arabic].*
- 15_ Bāji, Naṣre and Bostāni, Qāsem, "Intertextuality of the Word Judge between Arabic Language and Quran", *Quranic Studies Quarterly*, vol. 8, issue 32, 1396 SAH [Persian].
- 16_ Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl, *Al-Ṣaḥīḥ*, Beirut, Dār al-Fīkr, 1401AH.

- 17- Barqī, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Maḥāsin*, ed. Jalāl al-Dīn Muḥaddith, Qom, Dār al-Kutub al-Islāmīya, 1371 AH [Arabic].
- 18- Bayḍāwī, ‘Abdullah b. ‘Umar, *Anwār al-Tanzīl* wa ‘Asrār al-Ta’wīl, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1418 AH [Arabic].
- 19- Tha‘ālabī, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, *Jawābir al-Ḥisān*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1418 AH [Arabic].
- 20- Jaṣṣāṣ, Aḥmad b. ‘Alī, *Aḥkām al-Qur’ān*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1405 AH [Arabic].
- 21- Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad, *al-Ayn*, Qom, Hejrat, 1409 AH [Arabic].
- 22- Abu al-Fuṭūḥ al-Razī, Ḥusayn b. ‘Alī, *Ruḍ al-Finān*, Mashhad, Islamic Research Foundation, 1408 AH [Arabic].
- 23- Rāghīb Isfahānī, Ḥusayn b. Muḥammad, *Mufradāt ‘Alfāz al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Shāmīya, 1412 AH [Arabic].
- 24- Rezāyi Esfahani, Moḥammad ‘Alī, *Manteq Tafsir Qur’ān*, Qom, Jmeatul Mustafā, 1395 SAH [Persian].
- 25- Roshanzamir, Mohammad Ebrahim, "The study of the content of the statement, "The rule of unbelievers continues to existence while the unjust rule has no chance of existing", *Studies on Understanding Ḥadīth*, vol. 3, issue 1, 1395 SAH [Persian]¹.
- 26- Zajjāj, Ibrāhīm b. al-Sarī, *Ma‘ānī al-Qur’ān wa I‘rābūbū*, Cairo, Dār al-Ḥadīth, 1408 AH [Arabic].
- 27- Zuḥaylī, Wahaba, *al-Tafsīr al-Munīr*, Damascus, Dār al-Fikr, 1411 AH [Arabic].
- 28- Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar, *al-Kashshāf*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1407 AH [Arabic].
- 29- *Samarqandī, Naṣr b. Muḥammad, Baḥr al- ‘Ulūm, Beirut, Dār al-Fikr, 1416 AH [Arabic].*
- 30- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn b. Abī Bakr, *Mu‘tarak al-Aqrān fī Ijāz al-Qur’ān*, Beirut, Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1408 AH [Arabic].
- 31- Shāh ‘Abdul‘Azīmī, Ḥusayn, *Tafsīr Ithnā ‘Asharī*, Tehran, Mīqāt, 1363 SAH [Arabic].
- 32- Nakhjawānī, Ni‘matullāh, *al-Fawātib al-Ilābiya wa al-Mafātiḥ al-*

- Ghaybiya*, Egypt, Dār Rikābī li Nashr, 1999 [Arabic].
- 33_ Ṣāhib, Ismā'īl b. 'Abbād, *al-Muḥiṭ fī al-Luqa*, Beirut, 'Ālam al-Kutub, 1414 AH [Arabic].
 - 34_ Ṭ abāṭabāyī, Mohammad Hoseyn, *al-Mizān*, al-A'lamī, 1390 AH [Arabic].
 - 35_ Ṭabarānī, Suliyman b. Aḥmad, *al-Tafsīr al-Kabīr*, Irbīd, Dār al-Kitāb al-Thaqāfī, 2008 [Arabic].
 - 36_ Ṭabraṣī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān*, Tehran, Naṣer Khosro, 1372 SAH [Arabic].
 - 37_ Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1412 AH [Arabic].
 - 38_ Ṭaḥāwī, Aḥmad b. Muḥammad, *Tuḥfat al-Akbyār*, Riyāḍ, Dār Bilanasiyyah lil Nashr wa al-Tuzī' [Arabic].
 - 39_ Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *al-Tibyān*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī [Arabic].
 - 40_ Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Tabḥīb al-Aḥkām*, Tehran, Dār al-Kutub, 1407 AH [Arabic].
 - 41_ Abu al-Sa'ūd al-'Imādī, Muḥammad b. Muḥammad, *Irsḥād al-'Aql al-Salīm*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1983 [Arabic].
 - 42_ Fakhr Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Mafātiḥ al-Qayb*, Beirut, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH [Arabic].
 - 43_ Farrā', Yahya b. Ziyād, *Ma'ānī al-Qur'ān*, Cairo, al-Hiy'at al-Miṣriya al-'Āmma lil Kitāb, 1980 [Arabic].
 - 44_ Fayyūmī, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, Qom, Dār al-Hijra, 1414 AH [Arabic].
 - 45_ Kāshānī, Faṭḥullāh b. Shukrullāh, *Minhaj al-Ṣādiqīn*, Tehran, Eslāmiya, 1300 SAH [Arabic].
 - 46_ Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb, *al-Kāfī*, Tehrān, Dār al-Kutub al-Islāmiya, 1407 AH [Arabic].
 - 47_ Laythī Wasiṭī, 'Alī b. Muḥammad, *Uyūn al-Ḥikam wa al-Mawā'iz*, Qom, Dār al-Ḥadīth, 1376 SAH [Arabic].
 - 48_ Māturidī, Muḥammad b. Muḥammad, *Ta'wilāt Abl al-Ṣunnab*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1426 AH [Arabic].
 - 49_ Muttaqī Hindī, Seyyed 'Alī b. Ḥisām, *Kanz al-'Ummāl fī al-Sunan wa*

- al-Aqwāl*, Beirut, al-Risāla, 1401 AH [Arabic].
- 50_ *Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, Biḥār al-Anwār, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī, 1403 AH [Arabic].*
- 51_ Madanī, Sayyed ‘Alī b. Aḥmad, *al-Ṭarāz al-Awwal*, Mashhad, Āl al-Beit (pbuh) li Iḥyā al-Turāth, 1384 SAH [Arabic].
- 52_ Zubiyyī, Muḥammad b. Muḥammad, *Tāj al-‘Arūs*, Beirut, Dār al-Fikr, 1414 AH [Arabic].
- 53_ Meṣbāḥ Yazdī, Mohammad Taqī, *Qur’ān Shenāsi*, Qom, Imam Khomeini Education and Research Institute(RA), 1394 SAH.
- 54_ Motahharī, Morteḍā, *Pānzdah Goftār (Fifteen Speeches)*, Qom, Ṣadra, 1372 SAH [Persian].
- 55_ Nasa’ī, Aḥmad b. ‘Alī, *al-Sunan al-Kubrā*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya, 1411 AH [Arabic].



**Semmiannual Journal of
Critical Studies on the Quranic Exegesis**
vol. 8, 4 (2): winter 2024.



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:

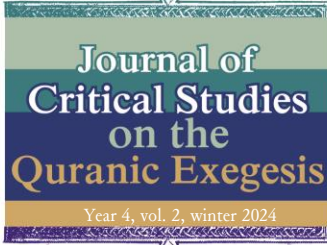
Publications of the University of Holy *Quran* Sciences and Education.

International Standard Issue of the Journal:

Printed edition: 2783-5294

Electronic edition: 2783-5308

Price: 400'000 Rials.



- ◆ ● "Angelology in Discourse: Comparative Analysis of *Al-Manār* and *Jawābir al-Tafsīr*", Batool Baqeri, Hoseyn KhoshdelMofrad and Mohammad Nasehi, p. 11-38.
- ◆ ● "Al-Mawdūdī's Tafhīm *al-Qur'ān* and His Foundations in Interpreting the *Qur'ān*", Morad Esma'ili, Mohsen Nouraei and Mahdi Taghizade Tabari, p. 39-64.
- ◆ ● "Scientific Exegesis as Critique of Interpretive Tradition: the Prophetic Stories in Behboudi and Tabatabai's Reading", Batul 'AlamatSaz, Ahmad Zare' Zardini, Kamal Sahra' i Ardakani and Sayyed Mohammad Musavi Bafruyi, p. 65-96.
- ◆ ● "*Al-Raḥmān* as a Proper Noun for God: A Semantic Study", Mohammad 'Ali Khavanin Zadeh, p. 97-138.
- ◆ ● "Praising God by Creatures in the *Qur'ān*: A Historical Semantic Approach", MohammadMahdi Farrahi and Mohammad Hosein Akhavan Tabasi, p. 139-166.
- ◆ ● "Personal Interpretation: the Perspectives of Ṭabāṭabā'i and Dhahabī", Abolfazl Sadeghi, p. 167-192.
- ◆ ● "Scientific Perceptions of Taṭāwī and Shar'ati: a Pathological Comparison", Hasan Kharraqani and Sayyede Jamile HashemNiya, p. 193-218.
- ◆ ● "The Origin of Interpreters' Differing Readings in the Exegesis of the Phrase *Be, and It Is*", Masoumeh Hamedī tazehkand, Hadi Vakili and Mozghan Sarshar, p. 219-252.
- ◆ ● "The Influence of Ijtihād in *Al-Durr al-Mantūr*", Mehdi Azarifard and Mostafa Abbasimoghadam, p. 253-268.
- ◆ ● "Ghazzālī's Interpretation of Āya al-Nūr", Fatima Mohammadi Rahimi, Mehrdad Abbasi and Shadi Nafisi, p. 269-290.
- ◆ ● "Al-Zamakshari's Approach to Lexicography", Maryam Nassaj, p. 291-312.
- ◆ ● "Exploring the Possibility of Coexistence between Reform and Injustice: An Analysis of Commentator's Perspectives on Hūd/117", Mohammad Ibrahim Rowshanzamir and 'Ali Akbar Habibi Mehr, p. 313-338.