



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی آمل

حرفصلنامه

پژوهشنامه تالیلات قرآنی

دوره اول، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۸



تطبیق مختصات ماهیت تأویل قرآن و حقیقت انسان با تکیه بر دیدگاه علامه حسن زاده آملی

سید قاسم حسینی و فاطمه لونجی

تحلیل نشانه-معناشناختی فواصل قرآن در حوزه تشبیه و استعاره

سیده فاطمه سلیمی و سیده خدیجه ساداتی سرخکلائی

تأویل پژوهی شیخ طوسی در تبیان: دریچه ای به منطق عقلانی او در فهم دین

نفسه اهل سمردی

تأویل صفات خبری خداوند در تفسیر المیزان

سید معصوم حسینی و فاطمه علی خانی و سیده فاطمه سلیمی

مقایسه اندیشه تأویلی خواجه نصیر الدین طوسی و صدرالدین شیرازی

سیدمحمد حسین میردامادی و محمد بیدهندی

میدان معنایی مفهوم «نصرت» در قرآن کریم با تکیه بر محور همنشینی

کبری راستگو و معصومه ابراهیم پور



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی آمل

two-quarterly of

Quranic Interpretations Research

No.2. Spring-Summer 2019



Matching the Coordinates of the Nature of the Interpretation of the Qur'an and Human Truth, At Views of Allameh Hassanzadeh Amoli

Seyed Ghasem Hosseini , Fatemeh Lunji

Semiotic (Semantic) Analysis of Qur'an Distances in the Field of Simile and Metaphor

Seydeh Fatemeh Salimi , Seydeh Khadijeh Sadati Sorkhkalaei

Interpretation Research of Sheikh Toosi in Tebyan:

An Assessment into his Rational Logic in Understanding Religion

Nafiseh Ahl Sarmadi

Interpretation of God's News Attributes, in the Interpretation of Al-Mizan

Seyed Masoom Hosseini , Fatemeh Ali Khani, Seydeh Fatemeh Salimi

Comparison of the interpretive thought of Nasir al-Din Tusi and Mullah Sadra Shirazi

Seiyed Mohammad Hosein Mir Damadi , Mohammad Bid Hindi

The semantic field of the concept of "victory" in the Holy Quran based on the axis of companionship

Kobra Rastgoo , Masoumeh Ebrahimpour



دوفصلنامه

پژوهشی نامه تأویلات قرآنی

دوره اول، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۸

صاحب امتیاز: دانشکده علوم قرآنی آمل

مدیر مسئول: دکتر سید معصوم حسینی

سر دبیر: دکتر زینب السادات حسینی

مدیر داخلی: دکتر سید عبدالله اصفهانی

مدیر اجرایی: فاطمه شفیعی

اعضای هیئت تحریریه

۱. دکتر سید علی اکبر ربیع نتاج (استاد رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران)
۲. دکتر حمید محمدقاسمی (دانشیار رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساری)
۳. دکتر زینب السادات حسینی (دانشیار رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران)
۴. دکتر محمدهادی یدالله پور (دانشیار رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم پزشکی بابل)
۵. دکتر غلام رضا رئیس‌سیان (دانشیار رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر سهیلا پیروزفر (دانشیار رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. دکتر رمضان مهدوی آزادبنی (دانشیار فلسفه و کلام، دانشگاه مازندران)
۸. دکتر محمود دیانی (استادیار رشته فلسفه دین و مسائل جدید کلامی، دانشکده الهیات دانشگاه مازندران)
۹. دکتر سید معصوم حسینی (استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)
۱۰. دکتر علیرضا کاوند (استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)
۱۱. دکتر سید عبدالله اصفهانی (استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)
۱۲. دکتر الهه شاهپسند (استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)
۱۳. دکتر سیده فاطمه سلیمی (استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)

ویراستار ادبی: دکتر جواد فرامرزی

صفحه آرا: زینب رجایی

ترجمه چکیده ها به انگلیسی: دکتر صمد یوسفی

ترجمه چکیده ها به عربی: دکتر سیده فاطمه سلیمی

نشانی: آمل، خیابان طالب آملی، دریا ۱۳، دانشکده علوم قرآنی آمل

تلفن: ۰۱۱-۴۴۲۶۶۰۰۱-۰۱۱-۴۴۴۷۰۵۲۲-۰۱۱-کدپستی: ۴۶۱۷۶-۵۶۵۳۹

پست الکترونیکی: amol@quran.ac.ir

محورهای موضوعی مجله عبارتند از:

۱- تطبیق مختصات ماهیت تأویل قرآن و حقیقت انسان با تکیه بر دیدگاه علامه حسن زاده آملی

۲- تحلیل نشانه-معناشناختی فواصل قرآن در حوزه تشبیه و استعاره

۳- تاویل پژوهی شیخ طوسی در تبیان: دریچه ای به منطق عقلانی او در فهم دین

۴- تأویل صفات خبری خداوند در تفسیر المیزان

۵- مقایسه اندیشه تأویلی خواجه نصیر الدین طوسی و صدرالدین شیرازی

۶- میدان معنایی مفهوم «نصرت» در قرآن کریم با تکیه بر محور همنشینی

فهرست داوران مجله دوفصلنامه پژوهش نامه تأویلات قرآنی:

- ۱- حمید محمد قاسمی؛ دانشیار رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی ساری
- ۲- سیدعبداله اصفهانی؛ استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ۳- محمود دیانی؛ استادیار رشته فلسفه دین و مسائل جدید کلامی دانشگاه مازندران
- ۴- هاشم قربانی؛ استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین
- ۵- فرزاد بالو؛ دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران
- ۶- زینب السادات حسینی؛ دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران
- ۷- سیده فاطمه سلیمی؛ استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ۸- جواد سلمان زاده؛ استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حکیم سبزواری
- ۹- سید معصوم حسینی؛ استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ۱۰- جواد فرامرزی؛ استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی آمل
- ۱۱- رمضان مهدوی آزادبنی؛ دانشیار فلسفه و کلام دانشگاه مازندران
- ۱۲- فرشته ابوالحسنی نیارگی؛ استادیار گروه فلسفه دانشگاه مازندران
- ۱۳- محمد شریفی؛ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران
- ۱۴- ابراهیم فلاح؛ استادیار گروه ادبیات عرب، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساری

شیوه نامه نگارش مقالات برای مجله پژوهشنامه تاویلات قرآنی

- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقالات ارسالی نباید اینترنتی باشد یا قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری ارسال شده باشد.
- مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
- مقاله ارسالی حداقل ۶۰۰۰ کلمه و از ۹۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
- مقاله در کاغذ A۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم ۱۲ B Lotus لاتین ۱۲ Time New Roman حروفچینی شود.
- تیرهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۲-۱، ...، و ۲-۲، و... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آیینۀ تمام‌نما و فشرده بحث است، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پرانتز (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.

- نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک سانتی‌متر) از راست درج شود.
- شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
- یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
- ارجاع در یادداشتهای به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
- منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود :
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده/ نویسندگان). (تاریخ انتشار ش. ق. یم. (به ترتیب برای سالهای شمسی، قمری یا میلادی). نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر: نام ناشر.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده/ نویسندگان). (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره/ سال، شماره جلد، صفحات مقاله.
- پایگاههای اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق نشانی دفتر مجله (آمل شماره تلفن مدیر اجرایی خانم شفیعی ۰۹۱۱۲۲۵۵۸۰۵) یا رایانامه‌ها امکان‌پذیر است.

فهرست مطالب

تطبیق مختصات ماهیت تأویل قرآن و حقیقت انسان با تکیه بر دیدگاه علامه حسن زاده آملی

سید قاسم حسینی و فاطمه لونجی..... (۲۷ - ۱)

تحلیل نشانه-معناشناختی فواصل قرآن در حوزه تشبیه و استعاره

سیده فاطمه سلیمی و سیده خدیجه ساداتی سرخکلایی..... (۵۴ - ۲۸)

تاویل پژوهی شیخ طوسی در تبیان: دریچه ای به منطق عقلانی او در فهم دین

نقیسه اهل سرمدی..... (۸۰ - ۵۵)

تأویل صفات خبری خداوند در تفسیر المیزان

سید معصوم حسینی و فاطمه علی خانی و سیده فاطمه سلیمی..... (۱۰۸ - ۸۱)

مقایسه اندیشه تأویلی خواجه نصیر الدین طوسی و صدرالدین شیرازی

سیدمحمدحسین میردامادی و محمد بیدهندی (۱۲۵ - ۱۰۹)

میدان معنایی مفهوم «نصرت» در قرآن کریم با تکیه بر محور همنشینی

کبری راستگو و معصومه ابراهیم پور (۱۵۶ - ۱۲۶)

تطبیق مختصات ماهیت تائویل قرآن و حقیقت انسان با تکیه بر دیدگاه علامه حسن زاده آملی

^۱ حسینی، سید قاسم
^۲ لونجی، فاطمه

چکیده

قرآن دارای مرتبه‌های است که بالاتر از همه آنها، تائویل است. اما سوال مهم این است که حقیقت تائویل قرآن چیست؟ علامه حسن زاده آملی آن را به حقیقت انسان منطبق می‌داند؛ زیرا تمام اطوار نظام هستی را بصورت بالقوه در انسان موجود می‌داند. این مقاله در پی آن است که با استفاده از منابع مرتبط و با روش تحلیلی نظرگری، تائویل قرآن را در تفسیر انفسی انسان جستجو نماید. لذا به حقیقت تائویل قرآن و حقیقت نفس انسان و تطبیق آن دو پرداخته شده و چنین بدست آمده است که مظاهر و شئون در مقام جمعی، حقیقتی واحد دارند که سرچشمه تمام ظهورات و عین ظهورات است که حاصل خوانا شدن تائویل آفاق و انفس است که همان تطبیق بین دو کتاب قرآن جمعی و کتاب آفاقی است؛ لذا استادی کامل برای خوانا شدن حقایق لازم است تا با طهارت در تمام مراتب بتواند حقایق قرآن و انسان کامل و نظام هستی و خود را مس بنماید؛ زیرا همه آفرینش، آیینه‌های حق می‌باشند. اما انسان کامل آینه تمام نمانست و نشان‌دهنده همه اسماء و صفات است؛ لذا دارای وجود جامع، وحدت جمعی، وحدت حقه ظلیه و وحدت حقه حقیقیه است؛ در نتیجه تائویل قرآن، حقیقت انفسی انسان و منطبق است با حقیقت انسان کامل و هردوی آنچه در عالم صغیر به وجهی و در عالم کبیر به وجه دیگر می‌باشد؛ یک حقیقت است که همان توحید صمدی قرآن است؛ لذا در واقع، تائویل نهایی عالم خداوند است.

کلید واژه: تائویل، تفسیر انفسی، قرآن، انسان، توحید.

^۱ استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم، دانشکده علوم قرآنی آمل

^۲ دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم، دانشکده علوم قرآنی آمل

مقدمه

قرآن برای تعالی و ترقی نفس ناطقه انسانی آمده، زیرا آیات فراوانی در رابطه با انبیای گذشته نازل شده و به مقاماتی که نائل آمده‌اند، اشاره دارد، در خصوص پیامبر اکرم در سوره مبارکه نجم حقایقی مانند "ما ينطق عن الهوى" "إن هو إلا وحىٌ يوحى" و مشاهده‌ی جبرئیل و معراج روحانی و جسمانی گفته شده است. اوصاف و صفاتی که برای پیامبر (ص) آورده شده، نشان می‌دهد که قرآن می‌تواند انسان را به همه مقاماتی که لایق است، برساند. یعنی انسان متن و جامع بین قرآن و عالم است و جمع میان قوس نزول و صعود؛ در قوس نزول، عالم را در خود، جمع دارد و در قوس صعود، قرآن را در خودش در مقام جمعی پیاده می‌فرماید. انسان کامل متن این شرح تکوینی و تدوینی است، لذا هم شرح تکوینی را درست می‌خواند هم قرآن را.

بر این اساس، در بخش تاویل آیات قرآن، مراتب قرآن با مراتب انسان با همدیگر تطبیق دارند، ذو مراتب بودن قرآن از برخی آیات قرآن و روایات صحیح بدست می‌آید که قرآن افزون بر معانی ظاهری، دارای معانی باطنی و تأویلی است معانی- ای که تنها با تسلط به معانی لغوی الفاظ و قواعد و ادبیات عربی بدست نمی‌آید بلکه در کسب آنها باید به مخاطبان اصلی قرآن یعنی ائمه اطهار (ع) مراجعه کرد و معانی فراتر از مدلول‌های عرفی آیات را از آنها دریافت نمود و بر اساس فرموده پیامبر (ص) درباره امام علی (ع) : ان منکم من یقاتل علی تأویل القرآن کما قاتلت علی تنزیله.

یشینه بررسی این موضوع بیشتر به تفسیر عرفانی محیط اعظم سید حیدر آملی برمی‌گردد، که مقالاتی در این زمینه نوشته شد، از قبیل: تأویل به مثابه تطبیق قرآن با عالم و آدم در تفسیر سید حیدر آملی از عبدالله صلواتی که در سال ۱۳۸۸ در شماره ۶ پژوهش نامه قرآن و حدیث چاپ شده است که نویسنده در بخشی از این مقاله به تاویل عرفانی از نظر سید حیدر آملی می‌پردازد. البته در این زمینه مقالات، دیگری نیز هست از جمله تاویل از منظر سید حیدر آملی از نویسنده این مقاله با همکاری دیگران که در دانشگاه مازندران ارائه شده است. پایان نامه‌ای هم

با موضوع مکتب تأویل علامه حسن زاده آملی در سال ۹۵ نوشته حمزه حبیب زاده به رشته تحریر در آمده است که نوع نگاه آن، تبیین کننده دیدگاه علامه حسن زاده آملی در تأویل می باشد. اما این مقاله، به مختصات ماهوی تأویل و تطبیق آن در تفسیر انفسی از انسان بر آمده است. در این پژوهش بعد از مفهوم شناسی به تأویل رویا سپس به حق بینی و تأویل و انسان قرآن و عینیت حق و خلق و... پرداخته شد

طرح بحث

سخن در این تحقیق تبیین حقیقت تأویل قرآن و حقیقت انسان است، که در نتیجه به یک حقیقت الهی می رسد و تطبیقی حقیقی وجود دارد، ولی چون معمول انسان ها در ظلمات هستند، این حقیقت را در نمی یابند و هر کسی تعریفی خاص از تأویل و یا تعریفی از انسان و یا قرآن می دهد؛ مثل تعریف فیل در تاریکی و تعریف پای آن به ستون و ...، ولی محل بحث اینجاست که اولیای الهی که خود را از ظلمات بیرون برده و روشنایی بیرون چاه تاریک طبیعت را مشاهده کردند، به حقیقت پی بردند؛ لذا از تفکیک دست شسته و انسان و قرآن و عالم را دارای یک تأویل دانسته و به حقیقت واحد پی بردند و دانستند که ماهیت تأویل قرآن، همان حقیقت انسان است.

این پژوهش، براساس سخنان حسن زاده آملی می باشد. به بیان ایشان، هر کس که در معرفت انسان و قرآن توغّل کند، قرآن را صورت کتبیّه انسان کامل شناسد و نظام هستی را صورت عینیّه او یابد. از این منظر شریف می توان اینطور دریافت که همانطور که قرآن صورت کتبیّه انسان است، پس در تمام مراتبش، ذاکر مراتب انسان است و نظام هستی هم نظام مستقل و منفک از حقیقه الحقایق نیست پس آن را هم سلسله ی طولیست و به بیان دیگر صورت عینیّه انسان است که در تمام مراتب او را شرح می دهد. بنابراین تأویل نیز در اصطلاح، مربوط به تمام هستی است که موجود مستقلی در عالم نداریم و رسیدن به اسرار و حقایق قرآن که همان صورت کتبیّه انسان است، همان پیمودن مراتب وجودی خود انسان است و حدیثی که از رسول خدا آمده: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ

الرحمن» ناظر به این معنای دقیق است که نفس ناطقه و روح آدمی مثال است برای ذات و صفات و افعال خداوند. که خداوند حکیم، انسان را در ذاتش و صفاتش و افعالش، مثال خود آفریده است. رسول اکرم (ص) و باب مدینه العلم امام علی (ع) فرمودند «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، لذا معرفت نفس، مرقاة معرفت رب است.

۱. مفهوم شناسی تاویل از نگاه علامه حسن زاده

۱-۱. تاویل در لغت

جامع ترین بیان و در عین حال کهن ترین توضیح پیرامون واژه‌ی تاویل، سخن ابن فارس در «معجم مقاییس اللغة» می باشد. ابن فارس تاویل را به دو اصل بر می-گرداند؛ یکی به معنای آغاز و ابتدای امر است که همان «أول» در لغت فارسی است و اصل دوم از ریشه «آل یؤول أولاً» در معنای رجوع یا بازگشت به سوی چیزی و به تعبیری رساتر سرانجام و انتهای امر است (ابن فارس، بی تا: ۱۶۲/۱-۱۵۸). اما سایر لغویون تاویل را به معنی مطلق رجوع می دانند چه رجوع به آغاز و ابتداء و چه رجوع به انتها (خلیل بن احمد، بی تا: ۱۲۰/۱؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۲/۱۲۲۶؛ ازهری، ۱۵/۴۵۸؛ ابن منظور، بی تا: ۱/۲۶۴-۲۶۹؛ فیروزآبادی، بی تا: ۳/۴۸۵؛ شرتونی، ۱۳۷۱: ۲۴؛ بستانی، ۱۳۷۷: ۲۱؛ قرشی، ۱۳۷۱ و ابن منظور، ۱۴۰۸: ذیل واژه «أول»)

علامه حسن زاده در کتاب گفت و گو در ادامه این مبحث که قرآن روح است و روایات بدن، بدن مرتبه نازله روح و پرتو روح است؛ به بخشی از گفتار علامه طباطبایی اشاره فرمودند که: «علامه طباطبایی فرمودند ما این روایات را که تاویل می پنداشتیم، باید این لفظ را برداریم و بگوییم تفسیر آیات، روایات فقط تفسیر آیاتند، منتهی تفسیر را مراتب است. تفسیر مراتب گوناگون در طول یکدیگر دارد». ایشان در ادامه می گویند: «همان گفتار حضرت امیر را که عرض کرده ایم (إقرء وارق) بخوان، بالابرو». یک روایتی مطابق فهم مخاطب چون (نحن معاشر الانبیاء

بُعِنَّا لِنُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَىٰ قَدْرِ عَقُولِهِمْ) و چنانچه می‌بینید که امیر المؤمنین به شاگرد کاملش کمیل فرمود: (إِنَّ هَيْهَاتَا لَعِلْمًا جَمًّا لَوْ أَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةً) با مردم به فراخور فهم و بینش با آنها صحبت می‌کردند. در حقیقت روایات بطون آیات و تفسیر انفسی آیات و بیان مقدمات آیاتند. خود کلمه‌ی (أول) و (تأویل) به (مآل بردن) و به مرجع بردن، به مرجع، به اصل برگرداندن است و این آیه ای را که ما می‌گوییم تأویل، روایاتی را که ما می‌گوییم تأویل یعنی فکر را، عقل را، هوش را، اول می‌دهند، تأویل و ارجاع می‌دهند. به معارج به مقامات عالیه قرآن، بنابراین تأویل یعنی تفسیر آیات در مقامات شامخشان و روایات نیز به این حساب و جهت است" (بدیعی، ۱۳۸۰ش: ۱۹۴) تأویل انتهای چیزی و پایانش و آنچه که بازگشتن امر به سوی آن است. (آملی، ۱۴۲۲ق: ۱/ ۲۳۸)

۱-۲. تأویل در اصطلاح فلسفه و عرفان

فالتأویل عندهم هو التطبيق بين الكتابين، إلى الكتاب القرآني الجمعی و حروفه و کلماته و آیاته، و الكتاب الأفقی التفصیلی و حروفه و کلماته و آیاته. لأن من قرأ الكتاب القرآني الجمعی على الوجه الذي ينبغي أعنى من حيث التطبيق بالكتاب الأفقی إجمالاً و تفصيلاً، تجلّی له الحق تعالی فی صورته کتابه بحسب ملابس حروفه و کلماته و آیاته تجلّیا معنویاً حقیقیاً، تجلّی المعنى فی لباس الحروف و الکلمات و الآيات بمصداق قول من قال: لقد تجلّی الله لعباده فی کتابه و لكن لا تبصرون. (آملی، ۱۴۲۲ق: ۱/ ۲۴۰-۲۴۱)

تأویل در قول ارباب باطن و اهل طریقت را در تطبیق بین دو کتاب قرآن جمعی و کتاب آفاقی بیان می‌کنند، که کتاب آفاقی شامل کل تعینات است از ملک و جن و انس و حیوان و غیرذلک، که تأثیر تطبیقشان تجلی حق تعالی است که «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شیء علیم» که به بیان علامه حسن زاده همان ظهور توحید صمدی قرآنی و موحد حقیقی به توحید الصمد قرآنی شدن و مخاطب وحی الهی شدن و تلقی قرآن در تمام مراتب به طاقت بشری خود می‌باشد.

حضرت امیر ع به فرزندش محمد حنفیه فرمود: درجات بهشت به عدد آیات قرآنند، پس چون روز قیامت شود به قاری قرآن گفته می‌شود بخوان و بالا برو (فیض کاشانی، ۱۳۸۸ش: ۱۴/۶۵). این فرمایش تفسیر بهشت نیست بلکه تأویل بهشت در نفس ناطقه‌ی انسانی است. رسیدن به مقام تأویل قرآن همچون رسیدن به بالاترین مراتب بهشت که همان جنة اللّقای حق است از آن عارفان حقیقی است که دل از دنیا و آخرت گرفته‌اند و به حضرت حق سبحانه و تعالی فروخته‌اند. ایشان مظهر تام کریمه‌ی *كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ* ابراهیم ۲۵ چون درختی است پاک که بن‌اش بر جای است و شاخه‌اش در آسمان) هستند که در بهشت دارالقرار الهی سکنی گزیده‌اند» (صمدی آملی، ۱۳۹۳ش: ۳۶۸) ممکن است توهم شود چه کسی قادر است در این اقیانوس عظیم الهی وارد شود و در این بحر بیکران غواصی کند تا بتواند به فعلیت مطلوب برسد و لکن این وحشتی بیش نیست، قرآن برای ارتقای ما نازل شده است و نمی‌بایست اندیشید که این امر نشدنی است، غرض اینکه سفرای الهی که مطلقاً معصوم‌اند ما را به سوی خود دعوت فرمودند، به این خطاب که ما را ببینید و به سوی ما بیایید و هدف از ارسال آنان ارتقاء و اعتلاء انسان‌ها به سوی آنان است و حاشا که دعوتشان به گزاف باشد و اگر ما لیاقت و قابلیت این چنین خطاب را نداشتیم، مخاطب بدان نمی‌شدیم». (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳: ۲۵)

۱-۳. تأویل رؤیا

برای ملموس شدن واژه تأویل به بررسی تأویل رؤیا در آثار علامه حسن زاده آملی باید پرداخت چه اینکه رؤیا بعد ملموسی از اطوار فوق مادی انسان است، لذا نوع مواجه شدن افراد در رابطه با خوابهایشان می‌تواند به تبیین بحث مورد نظر کمک کند؛ «رؤیا در حقیقت ارتباط نفس ناطقه با مبادی عالیه است، که معانی را از آنجا اتخاذ می‌کند و در کارخانه متخیله که کارخانه صورتگری است صورت می‌دهد. این دستگاه بوالعجب معنی را صورت می‌دهد و صور معانی را با معانی مناسباتی است که بدان مناسبات، معانی صورت می‌یابند، و چون صورت خواب به معبر گفته شود از صورت عبور می‌کند به معنی می‌رسد و شخص خواب بیننده

را از صورت به معنی عبور می‌دهد که می‌گویند خواب را تعبیر کرده است شیخ محیی‌الدین در فص اسحاقی گوید: و معنی التعبير الجواز من صورة ما رآه الی أمر آخر» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵: ۲۱). «و اما فرق است بین تأویل و تعبیر خواب، زیرا تأویل، برگرداندن صورت خواب است به معنای آن، اما تعبیر عبور دادن شخص از صورت خیالیته‌ی منامیه است به سوی واقع، چرا که معانی پس از تنزل نمودن از مرتبه‌ی خودشان و ظاهر شدن در مرتبه‌ی حسیه طالب تعبیر هستند. پس در هر تأویلی تعبیر نیست چرا که مؤول فقط صورت را به معنی بر می‌گرداند و دیگر احوال و اوضاع و عادات خواب بیننده را لحاظ نمی‌کند اما در هر تعبیری، تأویل هست زیرا معبر با توجه به اوضاع و احوال خواب بیننده، علاوه بر برگرداندن ظاهر خواب به باطن آن، خواب بیننده را از صورت ظاهری خواب به معنای واقعی متناسب با شخص او، عبور می‌دهد. مثلاً صورت شیر را مطلقاً به علم تعبیر نمی‌کند بلکه از خواب بیننده می‌پرسد به چه کاری مشغولی؟ اگر گفت به درس و بحث مشغولم، خواب را تعبیر به علم می‌کند و اگر چیز دیگری گفت خواب را تعبیر به مال و ثروت می‌کند» (صمدی آملی، ۱۳۹۲ش: ۲/ ۵۵۲-۵۴۹).

۲. تعریف علامه حسن زاده از انسان

علامه حسن زاده آملی وقتی وارد تعریف فلسفی و عرفانی انسان میشوند، حرف از وجود می‌آورند: " وجود را مساوق حق و فصل حقیقی همه انواع و اشخاص موجودات از مجرد و مادی و صورة الصور آنها می‌یابیم؛" چون منطق با وجود کار ندارد، با حدود اشیاء کار دارد که اشیاء محدود را ملاحظه می‌کند و اگر اینها با همدیگر اشتراک داشتند، بیشان جنس درست می‌کند، اگر جدا بودن، د تباین درست می‌کند اما در فلسفه و عرفان، اولین پله‌ای که فیلسوف و عارف در آن قدم می‌گذارد، پله‌ی وجود است، منتها در فلسفه‌ی متعارف، وجود را اول تقسیم بندی می‌کند مثلاً به وجود خداوند و وجود غیر خداوند(علت و معلول) اما در عرفان مطلقاً وجود است که مشهود است و به تعبیری دوتا وجود نداریم ما یک وجود داریم آن یک وجود هم حق است ولذا از منظر اعلای ایشان برای فهمیدن انسان در عرف عرفان اولین پله‌ای که باید برای ما حل بشود این است که وجود مساوق

با حق است، یعنی به تعبیر ایشان وحدت صمدی وجود درست بشود که این خدایی که می پرستیم چه خدایی است؟

همه موجودات به ظاهر صورتی دارند، آن که صورت اصلی تمام این صورت‌ها خداست (صورة الصور)؛ که حق سبحانه صورة الصور همه بل هو فاعل الفواعل و صورة الصور. در کتابها بسیار می‌بینیم که می‌فرمایند «صورة الصور» همانطور که می‌گویند «حقیقه الحقایق» و «یامن ملاً کل شیء نوره» یعنی جا خالی ندارد. هر چه که هست وجود هست مفاد دعا همین معنای حقیقه الحقائق و اسمای دیگر می‌باشد از آن جمله حق سبحانه را به «صورة الصور» می‌ستایند و چون شیئیت شیء به صورتش می‌باشد و همه به وجود او قائمند و او « ملاً کل شیء نوره» است، لذا شیئیت شیء به صورتش است او صورة الصور و وجه همه می‌باشد و آبروی همه است " فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ " (بقره ۱۱۶) «پس به هر کجا رو کنید آنجا روی خداست» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷ش: ۱ / ۴۰۶). فصل حقیقی همه موجودات خداست که موجودات را از عدم جدا کرد و فاصله انداخت که به تعبیر دیگر ایشان: " وجود را مساوق حق و فصل حقیقی همه انواع و اشخاص موجودات از مجرد و مادی و صورة الصور آنها می‌یابیم "

ایشان انسان‌ها را به دو گروه تقسیم نموده‌اند: گروه اول انسانهایی هستند که دارای صفات و افعال کسی می‌باشند و گروه دوم کسانی هستند که صاحب صفات و افعال اکتسابی‌اند. در حقیقت باید گفت تعریفی که منطبق در مورد انسان ارائه می‌دهد فقط شامل انسانهایی می‌شود که صاحب صفات و افعال اکتسابی‌اند. در حالیکه تعریف عارف از انسان فقط گروه اول را که دارای صفات و افعال کسی‌اند در بر می‌گیرد. اما مراد از اکتساب تحمیل نمودن چیزی بر انسان است بر خلاف کسب که هرگز تحمیلی در آن بر انسان نیست. اگر کسی به واسطه انجام مستمر افعالی صفات و ملکاتی را به دست بیاورد که آن صفات و ملکات تحمیلی بر نهاد و فطرت پاک آن باشد از آن فعل و صفت تعبیر به افعال و صفات اکتسابی می‌شود در قرآن کریم با کلمه «علیها» به این گونه افعال اشاره نمود و فرمود "علیها مَا كَتَبَتْ" (بقره ۲۸۷) « و هر بدی که کند بر اوست» که باب افتعال فعل

اكتساب خود دلالت بر تحمیل شیء می کند. و در مقابل اگر ملکاتی که از ناحیه انجام دائمی افعال بر روح و جان انسان نقش می بندد مطابق با فطرت و نهاد پاک آدمی باشد از آن تعبیر به افعال و صفات کسبی می شود که در قرآن با کلمه «لها» به این دسته افعال و صفات اشاره نمود و فرمود «لها ما کَسَبَتْ» (بقره ۲۸۷) «هر نیکی که کند برای او» در حقیقت کلمه «علی» آنجا استعمال می شود که شیء بر ضرر انسان است بر خلاف «لها» که در مواردی به کار می آید که شیء به نفع انسان است لذا هر عملی که موافق با فطرت انسان است طبق فرمایش قرآن کریم به «له» نفس است و هر عملی که مطابق با فطرت انسان نیست آن بر «علیه» نفس است.

اگر انسانی علم فکری را سرلوحه کشف حقائق عالم قرار دهد و همواره با علم شهودی در جنگ باشد چنین انسانی همان است که با صفات و افعال اکتسابی می خواهد نهال وجودی خویش را پرورش دهد و از آنجا که چنین رویه ای منافی و مخالف با نهاد آدمی است هرگز نمی تواند آنگونه که شایسته است به مطلوب نهایی خویش نایل آید. اما در مقابل اگر کسی و لو اینکه به مرحله علم شهودی نرسیده است دائما در صدد باشد که علم فکری را مقدمه علم شهودی قرار داده و از این طریق به کشف و شهود اسرار و حقائق عالم مفتخر شود چنین انسانی هر آنچه کسب نموده و هر ملکه ای را که دارا شده مطابق با نهاد پاک انسانی اش بوده و همه آنها در باروری صحیح درخت وجودی اش تاثیر بسیاری خواهد داشت و لذا قرآن کریم همه کسانی را که دارای اعمال و صفات اکتسابی اند و در اصطلاح منطقی انسان اند مورد سرزنش قرار داده "یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ" (انفطار : ۷) «ای انسان تو را بر پروردگار گرامی ات ، چه فریفته است؟» و همه کسانی را که در پی تصاحب اعمال و صفات کسبی اند و در اصطلاح عرفانی انسان اند مدح و ستایش نموده است "یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ" (انشقاق ۷) «ای انسان تو به سوی پروردگارت کوشنده ای و دیدار می کنی اش» (صمدی آملی ، ۱۳۹۳ش: صص ۲۶۸، ۲۶۹)

۲-۱. معرفت نفس

تاکنون درک اندکی در حد خویش پیرامون تعریف انسان حاصل شده اکنون برای روشن شدن تعریف انسان از منظر علامه حسن زاده ابعاد و زوایا و شئون نفس انسان را مورد توجه قرار می‌دهیم. در دروس معرفت نفس علامه حسن زاده آملی به جایی می‌رسیم که میبینیم برای حقیقت وجودی خود، هیچ اسمی نمی‌توانیم داشته باشیم؛ حتی از آن به "عقل"، "نفس"، "روح" و یا "جان" نیز نمی‌توانیم تعبیر کنیم، زیرا بسیاری از اوقات این عقل و نفس و روح و جان را نیز به آن حقیقت استناد می‌دهیم و می‌گوئیم: عقل من، نفس من و ... پس معلوم می‌شود حقیقت "من" غیر از حدود عقل و نفس و روح است که در غیر اینصورت اضافه هر یک از اینها به "من" اضافه ای لغو و نادرست می‌گردید، زیرا با انحصار "من" در حد عقل، مثلا نمی‌توانستیم در عین حال آن را به نفس و روح نیز استناد دهیم. جلوتر که می‌رویم، میبینیم "من" را نیز از "او" اخذ کرده‌ایم و در حقیقت، این "او" بود که تمام حدود را به خودش استناد می‌داد (صمدی آملی، ۱۳۹۲ش: ۱ / ۲۴).

حکما در مقام تعریف نفس انسانی می‌فرمایند: النفس الانسانیة هی کمال اوّل لجسم طبیعی آلیّ من جهة ما ینسب إلیه أنّه یفعل الأفعال الکائنة بالاختیار الفکری و الاستنباط بالرأی، و من جهة ما یدرک الأمور الکلیّة؛ یعنی نفس انسانی کمال اوّل جسم طبیعی آلی است از آن جهت که وی کارهایی را با فکر و استنباط عقلی انجام داده و ادراک امور کلی می‌کند. (صمدی آملی، ۱۳۹۲ش: ۲ / ۶۸۷)

«به عبارتی» النفس کمال اوّل لجسم طبیعی آلیّ ذی حیوة بالقوه «برخی به جای «کمال» کلمه ی «تمام» آورده‌اند و «کمال» یا «تمام» را اضافه به جسم طبیعی کرده‌اند؛ یعنی «إنّها کمالُ جسم (یا تمام جسم) آلیّ ذی حیوة بالقوه»؛ یعنی نفس کمال اوّل جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است.

کمال اوّل منوع است؛ یعنی آن چیزی که نوعیت نوع به آن تحقق می‌یابد، و آن را صورت نوعیه می‌گویند؛ مثل صورت نوعیه‌ی آب و آتش در طبایع، و صورت نوعیه‌ی تیر و شمشیر در صنایع. و کمال اوّل در مقابل کمال ثانی است که منوع نیست، ولی از اوصاف تابع کمال اوّل است؛ که همان کمال اوّل در عین حال که فلان صورت نوعیه است دارای کمال ثانوی نیز است، که مثلاً در خوبی، زیبایی و تمام اثر نوعی او دخیل است. مثل اینکه آب، سرد و شیرین باشد و شمشیر تیز و تند و نفس انسانی عالم و قادر. پس هر یک از برودت، عذوبت، حدّت، علم و قدرت از کمالات ثانوی صور نوعیه‌ی خود هستند، که کمالات اوّل‌اند و پس در تعریف فوق، کمال اوّل نفس است نه کمال ثانی؛ یعنی جان داشتن اصل کمال و کمال اوّل هر جسم طبیعی ذو حیات است و دیگر اوصاف کمالات دوم.

و به قید «جسم» مجردات خارج می‌شوند؛ که اگر چه هر موجودی را، چنان که گفته‌ایم فعلیت و کمال است و مجردات را کمال اوّل است، ولی نفس چون تعلق به بدن جسمانی طبیعی دارد، موجود مجرد از تعریف مذکور خارج می‌شود» (حسن زاده آملی، ۱۳۹۲ش: ۴۲۴).

پس این تعریف جامع نفوس ثلاثه‌ی ارضیه (نفوس نباتیه، حیوانیه و انسانیه) است و این تعریف نفس از جهت ماهیت و جوهر آن، با قطع نظر از ماده نیست. در حقیقت تعریف به لحاظ تعلق به بدن و تدبیر آن است که عنوان نفس بودن اوست نه تعریف ذات او و کمالات و شئون دیگر او. غرض اهم ما معرفت نفس انسانی است که نردبان عروج به همه‌ی سعادات و کمالات است و به عبارتی معرفت ذات نفس ناطقه است. (آملی، ۱۴۲۲ش: ۱ / ۲۵۳)

نفس ناطقه انسانی در یک حد ثابت نیست و وجودش حد و قوف ندارد و انسان به همین خصوصیت ذاتی‌اش از سایر موجودات ممتاز است و به حسب ذاتش اجل است از این که اضافه‌ی تدبیر به بدن باشد و یا این که کمال بدن باشد؛ چه اینکه در مقام ذات خود، که عقل، عاقل و معقول است غنی از بدن و آلات آن است و چون نفس ناطقه به حسب جوهر ذات خود مجرد است پس

چگونه مجرد کمال جسم می‌تواند باشد یا با ماده ترکیب حقیقی یابد و یا خود که بدون وضع است و با مادی وضع ندارد، صورت نوعیه آن شود. چون نفس حد یقف و مقام معلومی ندارد چگونه می‌شود آن را تحدید یعنی تعریف به حد کرد؟ و معنی فوق مجرد این است که نفس علاوه بر اینکه مجرد از ماده است از ماهیت نیز مجرد است بلکه فوق این مجرد هم هست که در یک حد ثابت نیست.

نفس انسانی حدوداً جسمانی است و بقاء روحانی. یعنی در ماده‌ی منی قوه- ای منطبق است که متدرجاً اشتداد وجودی می‌یابد و موجودی می‌گردد که امتداد وجودی او از زمین ماده و جسمانیت تا آسمان روح و عقلیات می‌گردد، که هم نفس است که مدبر بدن و متصرف آن است و هم عقل است که کار مفارق را می‌کند؛ این نیروی متکون در ماده به حسب ارتقا و اعتلای وجودش به جایی می‌رسد که می‌تواند در عین حال که تعلق و تصرف به بدن دارد، تصرف در ماده‌ی کاینات کند و جهان به منزلت بدن او گردد که تکوینیات مثل اعضا و جوارح او در تحت اطاعت او و مسخر فرمانش باشند (حسن زاده آملی، ۱۳۹۲: ص ۴۳۲-۴۴۴). در مجموع با تعریفی که از نفس ارائه شد مختصات ماهوی انسان و عظمت و اهمیت تفسیر انفسی هم تا حدی روشن گردید

در مفتاح پانزدهم مفاتیح الغیب جناب ملاصدرا فرمودند آنکه اراده دانش قرآن را دارد لازم است نخست علم معرفت انسان را بیاموزد و در علم به او باید آغاز از مبادی و اصول احوال و رازها و اسرار او و سبب‌هایی که موجب وجود او و مقامات (گذرگاه‌های وجودی او) و منازل سفر (تکوینی) و درجات (وجودی) اوست نماید (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۷۲ش: ۶۴۵). ایشان در ادامه کیفیت ترکیب مرکبات را بیان نمودند که از لزوم وجود حرارت برای پراکنده کردن و برودت برای جمع کردن و رطوبت برای شکل گرفتن و رام شدن و یبوست و خشکی برای آنچه از شکل و قوام که گرفتند حفظ نماید، سخن گفته می‌فرمایند: شرافت علم قویم و اصیل تشریح که به فارسی «کالبد شناسی» گوئیم و به فرانسه «آناتومی» گویند، از قدیم الدهر به منزلت متل سایر در السنه و اقلام دایر بوده است؛ آن چنان که عاریان از علم آناتومی را عاری از معرفت باری تعالی می‌-

دانسته‌اند و در این موضوع بسیار گران قدر و ارزشمند فرموده‌اند: «من لم یعرف الهیئة و التشریح فهو عنین فی معرفة الله تعالی " آن که به علم هیئت و تشریح آگاهی ندارد در معرفت خداوند تعالی ناکارآمد است "» (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳ش: ۳۱).

۲-۲. معرفت انفسی و معرفت آفاقی

نظر در آیات آفاقی و معرفت حاصله از آن نظر و معرفتی است فکری و علمی است حصولی بخلاف نظر در نفس و قوای آن و اطوار وجودی آن و معرفتی که خود از تجلیات و آثار آن است که نظر در آن نظری است شهودی و علمی است حضوری، و فرق علم حصولی با علم حضوری این است که علم و معرفت حصولی در تحققش محتاج است به استعمال برهان و ترتیب قیاس، بطوری که قوام آن به این مقدمات است، و مادامی که این مقدمات ترتیب داده در ذهن، منعکس و منتقش هست و انسان از آن غفلت و انصراف ندارد آن تصدیق و علم هم باقی است و همین که اشراف از بین رفت و کمترین غفلتی رخ داد، کوچکترین شبهه‌ای تار و پود آن معرفت را متلاشی می‌سازد. ولی معرفت و علم حضوری چنین نیست؛ چون مراد از آن علم عارف شدن است به نفس خود و یا به قوا و اطوار وجودیش، و این علم از قبیل مشاهده و عیان است و حاجت به ترتیب دادن مقدمات ندارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶ / ۲۵۲) علم حاصل از سیر انفسی، علم حضوری است و علم حاصل از سیر آفاقی، علم حصولی است و علم حضوری سودمندتر می‌باشد

پس، از آنچه گذشت چنین بدست آمد که سیر و نظر در آیات انفسی نفیس‌تر و پر ارزش‌تر از سیر آفاقی است، تنها و تنها سیر انفسی است که نتیجه‌اش معرفت حقیقی و حقیقت معرفت است، و این معنا با فرمایش امیر المؤمنین (ع) در روایت مورد بحث که فرمود: معرفت به نفس نافع‌تر از معرفت آفاقی است، منافات ندارد، زیرا اینکه امام معرفت به نفس را از دیگری مهمتر شمرده و فرمود تنها راه بسوی

حقیقت و بسوی پروردگار همانا سیر انفسی است، برای این بود که عامه مردم سطح فکرشان آن اندازه بالا نیست که بتوانند این معنای دقیق را درک کنند، عامه مردم خدا را از همین طریق آفاقی می‌شناسند، این نظر و سیر، نظری است شایع در بین متشرعه مؤمنین؛ پس طریقه سیر آفاقی و انفسی هر دو نافع‌اند، لیکن دومی نفعش تمام‌تر و بیشتر است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶ / ۲۵۵-۲۵۳)

ایشان در مقدمه کتاب انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه می‌فرمایند معجزات قولی سفرای الهی قوی‌ترین حجت بر حجت بودن آنان است، چنانکه قرآن کریم خود بهترین حجت بر رسالت خاتم انبیا محمد مصطفی صلی الله علیه و آله وسلم است روایات اوصیای آن حضرت نیز بهترین حجت بر حجت بودن آنان‌اند و خود آن بزرگان، دلیل امام بودن خودشان‌اند که: الدلیل دلیل لِنفسه و آفتاب آمد دلیل آفتاب که در ادامه می‌فرمایند: آنکس که ز کوی آشنائی است _ داند که متاع ما کجایی است (حسن زاده آملی، ۱۳۹۰ش: مقدمه)

۳. ماهیت نزول و صعود قرآن

«نزول قرآن از آن مرتبه که تنزل آن از ذات مقدسه الهی است و عبارت آخرای ظهور آنست اولین نشأه آن عالم‌مشیت است که واسطه فیض وجودات و نزول برکات نوریه وجودیه است که از آن تعبیر به عقل اول و عقل بسیط و علم بسیط و حقیقت محمدیه نیز می‌شود و اسامی شامخ دیگر نیز دارد، همچنین در قوس نزول تنزل تا به عالم لفظ و صوت و نقش و کتب می‌یابد که آن حقیقت است که در شئون این رقائق متنزل و متجلی است و این فروغ از آن اصل منقطر و بدان متدلی است. سپس از این مرحله آخر به قوس صعودی و سیر علمی و اشتداد وجودی نفس، به اتحاد عالم به معلوم صاحب ولایت کلیه ظلیه الهیه می‌شود و خلیفه الله می‌گردد و به اصل خود می‌پیوندد» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۸۷).

۳-۱. الفاظ قرآن

«عالم و تمام پدیدارهای آن صورت های علم حق اند، «معنا» صورت علمی حق و باطن و حقیقت پدیده است و به بیان دیگر معنا نسبت به باطن پدیده ویژگی مظهریت دارد. پایین تر از عالم معانی، عالم الفاظ و عبارات شکل می گیرد می توان گفت عالم الفاظ و عبارات نیز خاصیت مظهریت نسبت به حقیقت پدیده ها را داراست. معانی عبارتند از معقولاتی که قصد کننده ی اصلی آنها خدا و واضع نخستین الفاظ برای معانی نیز وضع هموست. واضع نخستین، الفاظ را به دلالت ذاتی برای معنای وضع کرده و در علم باری تعالی، وضع الفاظ برای معانی و دلالت لفظ بر معنا ذاتی خواهد بود.

الفاظ و معانی به کار رفته در قرآن هم به لحاظ لفظ و هم به لحاظ معنا، کاملاً حقیقی اند و نسبتی حقیقی میان لفظ و معنا وجود دارد. این نسبت حقیقی و دگرگون ناشونده به واسطه انتساب معنای گزاره های قرآنی به خداست و چون گزاره های قرآنی مظهر علم دگرگون ناشونده و ثابت خدایند دگرگون نمی شوند و همواره ثابت و غیر قابل تغییرند. این بدان معناست که با توجه به رابطه معنا و واژگان گزاره های قرآنی با خدا و علم او، رابطه الفاظ و معانی قرآن قابل اعتبار و جعل قرارداد توسط انسان و تغییر و جایگزینی الفاظ و معانی دیگری به جای آنها نیست. رابطه ای تکوینی میان لفظ و معنا در آیات قرآن وجود دارد که به هیچ وجه قابل سلب نیست. این ثبوت با یک انعطاف و انبساط کلی همه ی حقایق هستی در هر مرتبه ای را می پذیرد و شامل می شود» (حاجی ربیع، ۱۳۹۳: ۴۵-۶۰).

۲-۳. کتاب و کلام

در اینکه آیا قرآن کلام الهی است یا کتاب خدای متعال است؟ که در هر دو صورتش منتسب به ذات اقدس الهی است ملاصدرا در فاتحه پنجم مفتاح اول مفاتیح الغیب بحث را اینطور تبیین نمودند که یکی از آن دو، یعنی کلام بسیط بوده و دیگری یعنی کتاب مرکب است یعنی به تعبیری کلام خدا را در وادی امر مشاهده می‌کنیم و کتاب را در وادی خلق که "ألا له الخلق والأمر" «اعراف ۵۵» که هم امر مال خداست هم خلق. امر، جز یکی در آن نیست و یکی هم که تکثر در آن نیست ولی کتاب چون مربوط به عالم خلق و تدریج است در او هم تضاد و تکثر و ناسازگاری می‌تواند راه یابد "و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین" (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۹۳: ۳۴)

مثل بحث ماده و مجرد در دروس معرفت نفس علامه حسن زاده آملی که مجرد اگر مجرد تام عقلی باشد که صور مثالی و مادی ندارد بسیطه است مرکب نیست، دفعی است به جعل بسیط دفعتاً آنی‌ها را ابداع می‌کند قوه و استعداد در آنها نیست اما آنچه خلق از مثال به مادون عالم ماده بگیریم که تمام اشیاء طبیعی‌اش بصورت تدریجی آفریده شده مرکباتند؛ مرکب از ماده و صورت.

کتاب و کلام را در مقام ذاتی شان نگاه کنیم یک چیزند نه دو چیز، یک حقیقت-اند اما به یک اعتباری ازهم متمایز می‌شوند از یک جهت آن را بعنوان کلام می-بینیم و از جهت دیگر آن را کتاب می‌بینیم « بدان که برای کلام و کتاب آغاز و انجامی است و چون انسان بر صورت خداوند رحمان آفریده شده، لذا اول اصلی را بنیان گذارده و چگونگی ظهور و صدور کلام و کتاب را از او و بازگشت هر دو را بدو بیان داشته و سپس شناخت کلام و کتاب او را نردبانی قرار داده، تا بتوان به شناخت حقیقت کلام و کتاب الهی رسید» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۹۳: ۳۹).

لذا عارف هیچگاه محصور در حدود نمی‌ماند و قرآن را تحویل ادباء عرب نمی-دهد بلکه ادبیات عرب را با قرآن می‌سنجد که قرآن لسان الله و کلام الله است.

«كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا» «کلمه چنانکه بارها گذشت شامل کلمات لفظی و کلمات تکوینی می‌شود از قبیل عقول و ارواح و عالم مثال، و قوای بشری و حیوانی و نباتی و احوال و اخلاق و افعال در عالم صغیر» (سلطان علی شاه، ۱۳۷۲: ۱۵۱ / ۶).

«آنکه در مدارک سبعة خود که حواس خمس و خیال و وهم‌اند، حق نظر ادا کند آنها را ابواب مکاسب خود یابد؛ پس اگر در تحت تدبیر و فرمان عقل نباشند هفت باب جهنم‌اند و اگر باشند هشت باب بهشت. لاجرم هرکس بهشت یا دوزخ خویش است» (علامه حسن زاده آملی، ۱۳۸۶: ۴۶). بنابراین باید حق نظر را ادا کرد و نظر باید حقانی شود تا این ابواب مکاسب را باب کسب قرار داده و از نظر وهمانی و خیالی و حسی و ... فراتر رفته و به پیرامون و نظام هستی و قرآن آنگونه که هستند نظر کند که این نظر و بینش و قبله‌ی انسانیت نه در حد حیوان و جماد و نبات قعود کردن و فقط در عالم حس به سر بردن.

« اگر کلام حق تعالی در مقام اطلاقش ظاهر شود هیچ مخلوقی در برابر آن مقاومت نمی‌کند و همه در کلام او فانی می‌شوند لکن از غایت رحمت و کمال رأفت به خلقش اسماء و صفات و کلامش را از مقام اطلاق فرودآورد و به آنها لباس تعینات پوشانید که در مقام ارواح عالیه موافق مر آنها و در مقام ارواح مضافه موافق مر آنها و در مقام اشباح عالیه نوریه و سافله ظلمانیه مطابق مر آنها و در مقام انسان به لباس اصوات و عبارات و حروف و کتابت، مناسب مر اصماخ و ابصار آنها ظاهر شد» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۸۲) «مرحوم فیض کاشانی در تفسیر صافی و نیز در کتب سه گانه حق الیقین و علم الیقین و عین الیقین می‌فرماید:

«انسانیت انسان به ادراک اسمای تکوینی و حقیقت اسمای لفظی است، والا معانی اسمای لفظی باعث رشد عقلی انسان نمی‌شود. با یک کتاب لغت می‌توان لفظ محیی را فهمید، اما کمال انسانی به فهمیدن و دریافت حقیقت تکوینی این اسماء است» (علامه حسن زاده، ۱۳۸۷: ۳ / ۶۱۴).

۴. تاویل قرآن در ذات انسان

دست مبارک جناب انسان است که از ظواهر به بواطن و از این اسمای ظاهری به باطن آنها می‌رسد؛ یعنی به حقیقت اسماء که خود آن اعیان و مجردات و حقایق و کلمات نوری و جواهر مجرد و غیر مجرده‌اند. انسانیت انسان و به فعلیت رسیدن وی آن است که آنها را ادراک کند و به حقیقت آنها دست یابد و خود آنها شود. اگر به طور کامل چنین موجودی شد که به حقیقت همه برسد درباره وی این آیه صادق است: "وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقِي عَظِيمٍ (قلم ۶۹)" «و تو اخلاق عظیم و برجسته‌ای داری» پس وی متخلق به اخلاق ربوبی گردید، و هر کس به هر اندازه که می‌تواند و به اندازه همت خویش "لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" (احزاب ۳۴) «رسول خدا سرمشق نیکویی بود» باید به آن حضرت تأسی و اقتدا کند.

پس به هر مقدار که به حقایق کونی نظام هستی دست پیدا کردید قرآن شدید و به همان اندازه انسان شدید و از حقیقت نبوت بهره بردید. لذا مراتب انسان به مراتب علم اوست: "وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ" (مجادله ۱۲) «کسانی را که علم به آنان داده شده درجات عظیمی می‌بخشد» پس دانستن اسمای لفظی دارای شأنی است و از فضل به شمار می‌رود، لیکن عمده رسیدن به اسمای تکوینی، یعنی حقیقت اسمای لفظی است (همان).

قرآن را درجات و مراتبی است همچنان که انسان را درجات و مراتب است و پایین ترین مراتب قرآن همانند پایین ترین مراتب انسان می باشد که مرتبه‌ی جلد و پوست آن است همچنان که پست ترین مراتب انسان مرتبه پوست بدن و روی اوست و برای هر مرتبه و درجه‌ی آن (قرآن) حاملانی هستند که آن را حفظ می کنند و می‌نویسند و بدان جز با پاکی و طهارت از ناپاکی و برتری و تقدس از دل بستگی به مکان و حتی امکان خود دست نمی‌زنند و پوست انسانی جز به سیاهی (حروف) قرآن و صورت محسوس آن نخواهد رسید و انسان قشری از ظاهریون (آن که به ظاهر کلمات قرآن توجه داشته و به حقایق آن بی توجه است) جز معانی قشری ظاهر را ادراک نمی‌نماید ولی روح قرآن و مغز و سر (راز) آن را جز صاحبان عقل درک نخواهند نمود و به داشتن دانش های رسمی که از استاد

فراگرفته اند نخواهند رسید بلکه به علوم لدنی که در حکمت متعالیه این علوم تبیین و توسط برهان اثبات شده خواهند رسید و حقیقت حکمت از علم لدنی بدست می آید و مادام که نفس به این مرتبه نرسیده حکیم نمی باشد چون حکمت از مواهب و بخشش های خداوند تعالی است " يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ " ۲۷۰ بقره و اینان کسانی اند که به این مرتبه رسیده اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۳: صص ۵۶-۵۷).

صدر المتألهین در حکمت مشرقیه ای چنین فرمودند؛

« انسان به درجه ای از وجود می رسد که ملکوت و حقیقت اشیاء را در درون خود مشاهده خواهد نمود و این اتحاد با مراتب هستی و عوالم عینی است که «تأویل» و نیل به «حقیقت» و «باطن» اشیاء را برای وی ممکن می گرداند، چه در نظر ملاصدرا «تأویل» اشیاء همان «باطن» آنها است که جزء ذات انسان گردیده و برای وی منکشف شده است» (بیدهندی، ۱۳۸۳: ۴۱).

۴-۱. انسان موجود ممتد از فرش تا فوق عرش

حسن زاده آملی در مقدمه کتاب نهج الولاية می فرمایند مراتب حمد ذات یکتایی را سزاست که اول و آخر و ظاهر و باطن قاطبهی مظاهر است و قلم اعلاهی کلمات نامتهی نوریه اش لایزال بر الواح اوفاق آفاق و انفس، دایر و سایر است، و حقایق و رقایق اسمای جمالی و جلالی اش علی الدوام در رابط بین قدیم و حادث اُعنی کون جامع حقیقی باهر و داهر است (علامه حسن زاده، ۱۳۹۰: مقدمه).

یعنی چون انسان کامل رابط یا برزخ است بین حق و خلق لذا جامع بین حق و خلق است و به تعبیری برزخ جامع ارتباط می دهد نه این است و نه آن هم این است و هم آن! انسان کامل محل ظهور اسماء الهیه در قوس صعود است کسی که حقایق اسماء را در متن خارج پیاده می کند انسان کامل و مقام ختمی است و قلب مبارک خاتم الانبیا اوسع قلوب است لذا خدا تمام حقایقش را در قلب ایشان بنحو اتم تجلی داد «اوتیت جوامع الكلم» (پاینده، ابوالقاسم، ص ۲۲۱) کلمات جامع و پر معنی را به من بخشیدند؛ جامع های همه کلمات هستی داده شده به ایشان " وَكُلُّ

شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ" (یس: ۱۳) « و همه چیز را در کتاب آشکار کننده‌ای بر شمرده‌ایم» مبین حقایق است.

انسان موجود ممتد از فرش تا فوق عرش (فرش؛ مرتبه ی بدن که مرتبه نازله هویت انسانی است. مرتبه عرش؛ عقل . فوق عرش؛ مقام لایقی انسان) لذا قرآن بیان سفرنامه پیامبر از فرش تا فوق عرش است سخن از کافر و مشرک سخن از فرش است مرتبه نازله نفس انسانی است نفس در مرتبه بدن به همچنین اشکالاتی و تصوراتی بر خورد می کند

بنابراین بزرگترین ریاضتی که برای جناب سالک است تقرب به مقام شامخ ولایت است که انسان بما هو انسان باید از مجری و مجلای یک استاد کامل مکمل خود را به حقیقت مطلقه‌ی ولایت اتصال دهد. که ولایت در بهشت است ولایت زبان قرآن است ، ولایت معیار و مکیال انسان سنج است و میزان تقویم و تقدیر ارزشهای انسان است.

۴-۲. عینیت حق و خلق

علامه حسن زاده در درس ششم از کتاب معرفت نفس میفرمایند (و حقیقت است که گرداننده نظام بلکه عین نظام است) این عینیت حق سبحانه و تعالی با نظام عالم و مخلوقات او منافاتی با گردانندگی نظام عالم از جانب وی ندارد، بلکه آن گردانندگی باید در تحت این عینیت تفسیر شود، بدین معنی که همچنان که نفس گرداننده‌ی شئون و قوای ظاهری و باطنی خویش است و در عین حال با قوای خویش نیز اتحاد بلکه عینیت دارد همچنین حق سبحانه و تعالی در عین گردانندگی مظاهر و شئون و اداره و تدبیر آنها عین آنها نیز هست و جدای از آنها نمی باشد (و هو معکم اینما کنتم و الله بما تعملون بصیر) بدین نظر جز حق سبحانه و تعالی هیچ چیز دیگر ظهور و بروزی ندارد و هر چه هست از وی است و بس (علامه حسن زاده، ۱۳۸۸: ۲ / ۲۷۸).

«یک شیء با قید محدودیت حضرت حق نیست ولی با عدم لحاظ محدودیت عین آن است که قاعده بسیط الحقیقه بر آن دلالت دارد: این قاعده معروف «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» یعنی حق تعالی کل اشیاء است و لیس بشیء منها می باشد. این تناقض که هم «کل الاشیاء» و هم «لیس بشیء منها» بدین صورت نفی می شود که لیس بشیء منها با لحاظ تعین «کل الاشیاء» بدون لحاظ تعین. یک حقیقت است و آن حقیقت وجود است حقیقت وجود متطور می شود به اطوار مختلف متشأن می شود به شئون گوناگون، متعین می شود به تعینات متعدد و با حفظ تعین و تطور و تشأن گفته می شود، حضرت حق نیست ولی منهای آن تطور، تعین و شأن خود اوست. شأن و تعین و تطور هم امر اعتباری است هر چه بیشتر بررسی کنیم به این نتیجه می رسیم که یک حقیقت به اطوار مختلف مثل انسان، حیوان، درخت، زمین و... متطور می شود» (نصیری، ۱۳۹۵: ۲۶). بنابراین با عبور از تعینات و دید حق بینی نیازی به تذکر نیست و در وحی نیز بعینه حق می شود همینطور در خواب که تعبیر برداشته می شود. بحث از عینیت حق و خلق بحث مهمی هست و در بین فلاسفه و عرفا تعابیر مختلفی مطرح شده است. خلاصه سخن علامه چنین است:

تشکیک در صحف عرفانی با تشکیک به اصطلاح مشاء بلکه با تشکیک به نظر صاحب اسفار فقط اشتراک لفظی دارد زیرا تشکیک در مشهد شهود عارف و مرآی فؤاد او به معنی سعه و ضیق مجالی و مظاهر حقیقت واحده است؛ یعنی تشکیک در ظهورات است نه در حقیقت وجود؛ ولی به نظر آخوند به معنی اختلاف در مراتب به شدت و ضعف و کمال و نقص و تقدم و تأخر و اولیت و ثانویت و اولویت و عدم آن در وجود است. خلاصه اینکه رأی مشاء تشکیک در حقائق متباینه موجودات است و به نظر صاحب اسفار در حقیقت واحده ذات مراتب. و در مشهد عارف در حقیقت واحده شخصیه ذات مظاهر، که آن دو را فائل و آفل می داند (هرسه فریق وجود را اصل می دانند) و به آخوند گوید که در امر واحد یعنی یک وجود حق، سنوح اختلاف مراتب را چه معنی است؟ به خلاف اختلاف در مظاهر، فافهم (حسن زاده، ۱۳۸۷: ۶۱)

پس یک حقیقت از عرش تا فرش گسترده شده و در هر مرتبه‌ای لباس پوشیده است و هر مرتبه با دیگری به شدت و ضعف تفاوت دارد. پس مثال به این جهت بر اسماء الله و ملائکه گذارده شده که آنها از همدیگر حکایت می‌کنند. پس اصنام و اجسام و اینجایی‌ها هم مثال بالایی‌ها هستند، پس حکایت طرفینی است، اما بر اثر قرب آنها به حق سبحانه به آنها مثل الهیه و مجرد و نوری گفته می‌شود، پس عبارت مثال و مثل برای تمییز دو طرف از همدیگر است والا مماثله طرفینی است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷: ۳/ ۶۱۵)

۵. توحید صمدی قرآنی

جهت لقای حق متعال نیاز به معرفت حضرتش است که المعرفة بذکر المشاهده که معرفت بذکر برای زیارت است، چه اینکه عطایای الهیه به مقدار قابلیت و ظرفیت افراد است تا سعه وجودی هر جدول از جداول دریای بیکران آن حق حقیقی صمدی تا چه مقدار باشد و تا چه مقدار هم در مقام عینی از قوه به فعلیت می‌رسد که بتواند به همان اندازه از مقام لقای حق متعال برخوردار باشد. و مراد به معرفت الهیه به تعبیر علامه شیخ بهایی همان اطلاع بر نعوت و صفات جلالیه و جمالیه‌ی اوست البته به مقدار طاقت بشریه.

آنچه جهان را فراگرفته نیست مگر وجود و به مثل، همان طور که در مبحث علم فرمودند چون علم تعلق به معلوم گیرد خدای را علیم گویند و چون تعلق به مراد گیرد مریدش خوانند و چون تعلق به مبصر گیرد، بصیرش خوانند و چون تعلق به مسموع گیرد سمیعش خوانند و همچنین در دیگر، صفات که یک صفت بیش نباشد و متعلقانش بسیار است. (حسن زاده آملی، ۱۳۹۲: ۴۴۰)

وجود را در فارسی به هست و هستی تعبیر می‌کنیم. در مقابل وجود، عدم است که از آن به نیست و نیستی تعبیر می‌شود و چون عدم، نیست و نیستی است پس عدم، هیچ است و هیچ، چیزی نیست تا مشهود گردد و اگر بحثی از عدم پیش می‌آید به طفیل وجود خواهد بود. پس وجود است که منشأ آثار گوناگون است و هر چه که پدید می‌آید، باید از وجود باشد نه از عدم (حسن زاده آملی، ۱۳۸۸: ۱۵).

علامه طباطبایی از حق به واقعیت تعبیر می‌کنند و می‌فرمایند: تأویل را از امور خارجی و عینی می‌داند و بر این باور است که وصف تأویل در قرآن، صفت خود آیات نیست، بلکه صفت متعلق آنهاست، که اعمال انسانها و یا چیز دیگر است ایشان معتقد است که تأویل مربوط به الفاظ نیست و از حقایق خارجی و عینی است حقیقتی که حکمت و اسرار و فلسفه وجودی شی است و شی به آن قوام پیدا می‌کند به صورتی که اگر نبود آن شی هم تحقق پیدا نمی‌کرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۱/۳).

ما همه قبول داریم که یک حقیقت و واقعیتی وجود دارد. ذاتاً در این اصل نه می‌توان شک کرد و نه فرض بطلان در آن راه دارد. چون همین که در آن شک کنی آن را اثبات کرده‌ای! همچنین نمی‌توانی با اثبات کردن، به آن یقین پیدا کنی، زیرا در پی اثبات بودن چیزی که خود به خود به آن یقین داری مفهومی ندارد. از طرفی اگر بگویی: من به آن یقین دارم، قبل از آن باید اثبات حقیقتی به نام «من» و حقیقت دیگری به نام «یقین» کنی؛ زیرا اگر این دو واقعیت نداشته باشند هرگز نخواهی توانست به واقعیت بررسی. وقتی به حقیقت خود یقین داشتی، خود به خود به آن واقعیت اعتراف کرده‌ای و آن را پذیرفته‌ای. دیگر نیازی به اثبات و یقین پیدا کردن امری به نام «حقیقت» نداری (صمدی آملی، ۱۳۹۲: ۱ / ۲۶۱). حقیقت جز یکی نیست منتها فقط الفاظ در مقام معرفی و نامگذاری آن یک حقیقت گوناگون شده‌اند. یعنی اصل واقعیت یک حقیقت است و بیش از یک حقیقت نمی‌تواند باشد یعنی وجود واحد صمد است و همتا و شریکی ندارد.

نتیجه:

از مباحث فوق نتیجه گرفته شود که عالم کبیر و اجزاء آن بر عالم صغیر و قوای عالم صغیر «عالم انسانی» منطبق است تا از آن در سلوک الی الله با تأسی به انبیاء و کاملان و دوستان آن مستفید گردیم. این تأویل نه خلاف شرع است و نه تفسیر به رأی، بلکه تدبیر و تفکری است که قرآن ما را بدان امر فرموده است.

و به بیان علامه حسن زاده آملی، مطلق آثار قلمی بزرگان اهل عرفان در بیان آیات قرآنی، تفسیرانفسی قرآن است که ظاهر به حال خود محفوظ است و انتقالات عرفانی که همان تفسیر انفسی قرآن است بیان تأویلات آیات است که: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ" آل عمران / ۸.

به بیان ایشان، آن که در معرفت انسان و قرآن توغّل کند، قرآن را صورت کتیبه‌ی انسان کامل شناسد و نظام هستی را صورت عینی‌ی او یابد. از این منظر شریف می‌توان اینطور دریافت که همانطور که قرآن صورت کتیبه‌ی انسان است پس در تمام مراتبش ذاکر مراتب انسان است و نظام هستی هم نظام مستقل و منفک از حقیقه الحقایق نیست پس آن را هم سلسله‌ی طولیست و به بیان دیگر صورت عینی‌ی انسان است که در تمام مراتب او را شرح می‌دهد. بنابراین تأویل نیز در اصطلاح مربوط به تمام هستی است که موجود مستقلی در عالم نداریم و رسیدن به اسرار و حقایق قرآن که همان صورت کتیبه‌ی انسان است، همان پیمودن مراتب وجودی خود انسان است. در حدیث از رسول خدا آمده: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ فَكَانَ مِنْ مِثْلِهِ» که می‌توان این مضمون را در آیه‌ی "فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ" یافت.

تأویل همه‌ی مراتب، حضرت حق است که «تأویل نهایی» است که حقیقت وجود و حقیقه الحقایق است و مراتب و عوالم وجودی دیگر، همگی تجلیات و شؤونات حضرت حق‌اند. در عین ۴۸ شرح العیون فرمود: کون جامع انسان است و کون کیانی عالم، بین این دو عالم تطابق است و این توازن بین عالم و نفس انسانی،

شرط برای معرفت است. خداوند در قرآن فرمود "سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَمْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ" فصلت ۵۴. مشایخ معرفت در این باب حقائق را القا کردند که به منزلت تشریح این کون عالم و آدم است و خلاصه این که انسان حائز همه‌ی رقائق اسمائی، بلکه دارای حقائق آنهاست.

رسیدن به مراتب تأویل با علوم اکتسابی میسر نیست بلکه از طریق تزکیه نفس و مکاشفه و علوم لدنی حاصل می‌گردد. انسان کامل، که مظهر همه‌ی صفات خداوند است عالم به تأویل همه‌ی قرآن است و افراد دیگر متناسب با درجه‌ی وجودیشان عالم به پاره‌ای از تأویل قرآن‌اند. لازمه‌ی فهم کلام، فهم مراد متکلم است، چه فهم مراد متکلم، فهم متن را نیز در پی خواهد داشت. همان طور که رؤیا دارای معانی پشت پرده است؛ و نیازمند تعبیر و «تأویل» است، تمامی اموری که در این عالم تحقق دارند، نیز دارای اصل و ریشه‌ای در عوالم مافوق حسی هستند که برای دریافت و بیان آن حقایق، راهی جز «تأویل» نخواهیم داشت و این در منظر اعلای حضرتشان با رسیدن به توحید صمدی قرآنی امکان پذیر می‌باشد و هرکس به مراتب و سعه‌ی وجودی‌اش می‌تواند بیابد پس هرچه در تصفیه و تزکیه‌ی نفس بکوشد و مراقبت کامل و التجای تام و تفریغ قلب به کلی از جمیع تعلقات در حد مقدور داشته باشد بهتر به تأویل نائل آید.

منابع

- (۱) قرآن کریم
- (۲) آملی، حیدر بن علی. ۱۴۲۲ق، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، قم: نور علی نور
- (۳) بدیعی، محمد. ۱۳۸۰ش، گفت و گو با علامه حسن زاده آملی، قم: تشیع
- (۴) بیدهندی، محمد. فصلنامه نامه مفید، شماره ۴۱، بررسی و تحلیل «معناشناسی تأویل» در اندیشه ملاصدرا.
- (۵) حاجی ربیع، مسعود، فنایی اشکوری محمد. ۱۳۹۳ش، روح «معنا» در تفکر ابن عربی، سال دهم، شماره دوم، صص ۶۰-۴۵
- (۶) حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۹۰ش، دروس اتحاد عاقل به معقول، قم: بوستان کتاب.
- (۷) ۱۳۸۷ش، شرح فارسی الاسفار الاربعه، قم: بوستان کتاب.
- (۸) ۱۳۸۶ش، صد کلمه در معرفت نفس، قم: الف. لام. میم.
- (۹) ۱۳۹۲ش، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: سازمان چاپ اوقاف و امور خیریه.
- (۱۰) ، ۱۳۹۳ش، ولایت تکوینی، قم: الف لام میم.
- (۱۱) ، ۱۳۸۱ ه. ش، هزار و یک کلمه، قم: بوستان کتاب.
- (۱۲) ، ۱۳۶۵ ه. ش، هزار و یک نکته، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- (۱۳) ، ۱۳۹۰ ه. ش، نهج الولاية در شناخت امام زمان علیه السلام، قم: الف. لام. میم.
- (۱۴) ، ۱۳۸۸ش، شرح دروس معرفت نفس، قم، انتشارات قائم آل محمد.

- (۱۵) سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر. ۱۳۷۲. ش، ترجمه تفسیر بیان السعاده، ریاضی، تهران: سرالاسرار.
- (۱۶) صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۹۳. ه. ش، مفاتیح الغیب، خواجهی، تهران: مولی.
- (۱۷)، ۱۳۸۲ ش، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، قم: بوستان کتاب.
- (۱۸) صمدی آملی، داود، ۱۳۹۳. ه. ش، شرح رساله ی رابطه ی علم و دین، قم روح و ریحان.
- (۱۹)، ۱۳۹۲. ش، شرح مراتب طهارت، قم: روح و ریحان.
- (۲۰) طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۴. ش. ترجمه تفسیر المیزان، جامعه مدرسین، قم: انتشارات اسلامی.
- (۲۱) کاشانی، فیض. ۱۴۳۰. ق، الوافی، اصفهان: عطر عطر.
- نصیری علی اکبر، محمدرضا خانی مریم. ۱۳۹۵. ش، بررسی تطبیقی وحدت وجود و موجود از نظر ابن عربی و اوپانیساده، سال هشتم، شماره ۲۶، صص ۱۴۸-

تحلیل نشانه - معناشناختی فواصل قرآن در حوزه تشبیه و استعاره

^۱ سلیمی، سیده فاطمه

^۲ ساداتی سرخکلایی، سیده خدیجه

چکیده

«تحلیل نشانه‌شناختی» یکی از روش‌های تحلیل کیفی است که به بررسی نشانه‌ها در یک متن، جهت دست‌یابی به معنای ضمنی یا فراوضعی می‌پردازد. این معانی در ساختارهای زبانی قرآن، زوایایی از معانی تأویلی متن را که معانی فراوضع می‌باشد، به نمایش می‌گذارد و انسجام بیشتری به دیدگاه‌های تفسیری می‌بخشد و افق‌های نگاه مفسر را وسعت می‌بخشد. فواصل قرآن به عنوان یکی از آرایه‌های زبانی، با واکاوی نشانه‌ها در سطوح مختلف زبانی همچون صرف، نحو، آوا و بلاغت، دریچه‌ای نو به سوی پیامها و آموزه‌های نهفته در متن گشوده و افزون بر آن، برجستگی‌ها و شاهکارهای ادبی آن را به نمایش می‌گذارد. نوشتار حاضر با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد نشانه‌شناسی عام، مهمترین عوامل زایش معانی ضمنی را در فواصل آیات و با مطالعه موردی تشبیه و استعاره که سازه یا نشانه بلاغی به شمار آمده، مورد واکاوی قرار می‌دهد؛ بدین منظور معانی ضمنی فراوانی همچون شدت یا ضعف امر، لجاجت، درجه رویگردانی و کفر و... با تحلیل نشانه‌شناختی تشبیه و استعاره در فواصل آیات قابل برداشت است که تفاسیر متعدد نیز به شکلی گذرا و غیر روشمند بدان اشاره داشته‌اند لذا در نشانه‌شناسی فواصل آیات با بررسی نشانه‌های زبانی می‌توان به کشف شبکه‌های معانی نهفته درگستره بافت موقعیتی کلام دست یافت که این امر دریچه‌ای نو به سوی اعجاز زبانی قرآن می‌گشاید و تفاسیری روشمند از عوامل درون‌متنی قرآن کریم ارائه می‌دهد.

کلید واژگان: نشانه‌شناسی، معانی باطنی، استعاره، تشبیه، فواصل قرآنی

^۱ استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی آمل

^۲ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته علوم قرآنی، دانشکده علوم قرآنی، آمل

۱- مقدمه

قرآن کریم به علت بیان ادیبانه و هنرمندانه معانی و مفاهیم خود، دارای اعجاز بیانی فوق‌العاده است. بیان دلنشین آیه‌ها، تعبیرهای زیبا و لطیف و کاربرد آرایه‌های ادبی، به قرآن طراوت خاصی بخشیده است. این منبع لایزال، دارای لایه‌های متعددی است که حامل معانی باطنی، مجازی، استعاری و کنایی و می‌باشد که با معانی فراظاهری کلام ارتباط دارد و نگاهی تأویلی به متن را به نمایش می‌گذارد. آن‌چه که ذهن انسان را با تک‌تک کلمات و اشارات آشکار و پنهان موجود در معنا و مفهومش درگیر می‌کند، گزینش منسجم و معنادار کلمات و آرایش وچ ینش واژگانی آن در جملات و عبارات قرآنی است؛ در هر دوره ابزار روشمندی مانند نظریات حوزه زبان‌شناسی، معناشناسی و نشانه‌شناسی و... در دست دانشمندان و پژوهشگران مطالعات قرآن وجود داشته است که با آن افق‌های جدیدی استخراج می‌شد. در میان این نگرش‌های معنا‌بنیاد و یا فرایندهای معنی- ساز، تحلیل نشانه‌شناختی، علاوه بر حمل معنایی خاص، دقیق و ظریف به تناسب مقام آیه و کاربرد روشی نظام‌مند، گوشه‌ای از اعجاز بیانی قرآن را ثابت کرده است.

در دهه‌های نخست قرن بیستم، نشانه‌شناسی به عنوان روش تحلیلی درون متنی درک نوینی از نسبت میان زبان و واقعیت به شمار آمده و سعی دارد تا با کمک نظام نشانه‌ای زبان و الگوهای از پیش تعیین‌شده و برساخته به بازنمایی دنیای ذهن و در نتیجه مفهوم اصلی متن و سایه‌معناها دست پیدا کند. (نجومیان، ۱۳۹۶: ص ۷) کاربرد سازه‌های نشانه‌شناختی در قرآن کریم، ابتدا متن را می‌شکافد و از اجزای کوچک آن مثل واژه، متن را تحلیل می‌کند. از این نظرگاه، کشف نشانه‌ها و تحلیل و تفسیر کنش دلالت‌پردازی (فرایندهای معنا‌ساز) با علم معناشناسی که مطالعه‌ای علمی و روشمند بوده در ارتباط است؛ بر این اساس، معنا صرفاً دانستن لغت نیست بلکه آگاهی از بافت موقعیتی آیات و تحلیل نشانه- شناختی سطوح مختلف زبانی در کشف ظرافتهای معنایی نهفته در متن و مراد جدی کلام خداوندگار تأثیرگذار است؛ این امر از معانی تأویلی متن سخن می‌

گوید. با توجه به اهمیت کشف لایه‌های زیرین معنایی برای درک بهتر مفاهیم قرآنی، می‌توان با بررسی نشانه‌های ساختارهای زبانی به معانی ضمنی نهفته در آیات پی برد. از آنجا که در تجزیه و تحلیل نشانه‌شناختی، محقق به دنبال تفسیر و کشف معانی ظریف و اصلی متن می‌باشد لذا درک معانی از حالت واژگانی فراتر رفته و به معانی ضمنی یا حاشیه‌ای و یا همان معانی تأویلی و باطنی انتقال می‌یابد. نشانه‌شناسی روش خوانش متن بوده که در زبان زیرین متن یعنی ساختارهای درون متنی شکل می‌گیرد؛ در حقیقت مخاطب، با واکاوی نشانه‌های درون‌متنی از بعد صرفی، نحوی، آوایی و بلاغی، شبکه‌هایی از معانی را با توجه به بافت موقعیتی کلام خلق می‌کند. در نگاه این دانش، معنای یک متن در ارتباط با واقعیت بیرونی و یا بیان خالق آن شکل نمی‌گیرد بلکه درون جهان متن نشانه‌ها را با هم مرتبط می‌سازد؛ در حقیقت، بررسی و تحلیل هریک از این ساختارهای زبانی در شناسایی جهانی از معنا مؤثر است.

فواصل قرآن کریم به عنوان بخش پایانی آیات، ساختارهای زبانی خاصی را به خود اختصاص داده که شناسایی هر یک از این سازه‌ها در فرایند فهم و تفسیر متن یاری می‌رساند. با توجه به سطوح مختلف زبانی و امکان واکاوی آن در تحلیل معنا، پژوهش حاضر بر آن است تا با مطالعه موردی برخی از ساختارهای بلاغی همچون تشبیه و استعارات موجود در فواصل آیات به معانی باطنی آیات دست یابد.

بررسی نشانه‌شناختی فواصل آیات به عنوان یکی از نشانه‌های معنا دار در قرآن کریم مسأله‌ای است که در پژوهش‌های پیشین چندان مورد توجه قرار نگرفته و اگر هم پژوهشی وجود داشته بیشتر توجه به یک بعد از ساختار زبانی از جنبه زیبایی‌شناختی ظاهری بوده و به بار معنایی آن که به زوایایی از اعجاز ادبی قرآن اشاره دارد، توجه چندانی نشده است لذا اهتمام به چنین موضوعاتی در معناشناسی روشمند قرآن کریم ضرورت دارد. نوشتار حاضر بر آن است تا با تحلیل دو سازه تشبیه و استعاره در فواصل قرآن به سوالات ذیل پاسخ گوید:

۱. تحلیل نشانه‌شناسی تشبیه در فواصل قرآن چه سطحی از معنا را پدیدار می‌سازد؟

۲. تحلیل نشانه‌شناسی استعاره در فواصل قرآن چه سطحی از معنا را پدیدار می‌سازد؟

۲- پیشینه پژوهش

از جمله پژوهش‌هایی را که در این زمینه انجام شده، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- مقاله " نشانه‌شناسی سوره مبارکه غاشیه " اثر عباس اقبالی و زهرا وکیلی (۱۳۹۵): در این مقاله به مباحث نظری در زمینه نشانه‌شناسی در محور همنشینی و جانشینی توجه شده و به شکلی تطبیقی سوره غاشیه در سطوح مختلف نشانه‌شناختی مانند لایه موسیقایی و آوایی، سطح ادبی و سطح نحوی و واژگانی مورد بررسی قرار گرفته است؛ این مقاله از برخی سبک‌های ادبی مانند تشبیه و استعاره و نگاه خاص آن در فواصل آیات خالی بوده است.
- مقاله " بررسی جایگاه آواها در حرکت بخشی به تصاویر ادبی صحنه‌های قیامت در قرآن کریم " اثر مرتضی قائمی و همکاران (۱۳۹۲)؛ نگارندگان این مقاله به بیان مصادیق لایه‌های آوایی در آیات قیامت پرداخته و تمامی مؤلفه‌های آوایی را در موضوع آیات قیامت بیان کرده‌اند.
- مقاله " فراهنجاری‌های ادبی در فواصل آیات و تفسیرهای زیباشناسانه و معناشناسانه " اثر حسن خرقانی (۱۳۹۰)؛ خرقانی در این مقاله به فراهنجاری‌های مختلف ادبی در حوزه برخی از مقوله‌ها همچون حذف و فزونی حروف واژگان، مباحثی از علم بدیع و... پرداخته و این موضوع را در بخش فواصل پیاده نموده است اما از آنجا که موضوع به مباحث فراهنجاری ارتباط دارد و همچنین از مقوله تشبیه و استعاره در آن سخنی به میان نیامده، تفاوتی با نوشتار حاضر دارد.

در چنین فضایی، نگارندگان مقاله بر آن شدند تا با رویکرد نشانه‌شناسی عام و متداول در فواصل آیات، این مقوله را در برخی نشانه‌های بلاغی و آن هم در سازه تشبیه و استعاره به کار گیرند و تحلیل معنایی آن را مورد توجه قرار دهند. این امر خوانش جدیدی در معنای فواصل آیات فراهم می‌آورد و به طور ویژه هدف از گزینش چنین ساختارهای زبانی را مشخص می‌کند.

۳- نشانه‌شناسی در گستره زبان

نشانه (Semeion)، محرک محسوسی است که تصویر ذهنی آن با تصویر ذهنی محرکی دیگر، تداعی می‌شود. به گفته گبرو، کارکرد محرک نخست برانگیختن محرک دوم با هدف برقراری ارتباط است. (قائمی‌نیا، ۱۳۹۳: ص ۵۹-۶۰). در تحقق این ارتباط، رشته‌ای از نشانه‌ها ظهور می‌یابند که از یک منبع تولید نشانه‌ها به یک دریافت کننده نشانه یا مقصدی خاص، انتقال داده می‌شود. فرستنده، نشانه‌ها یا کدهایی را تولید می‌کند و گیرنده هم آنها را می‌فهمد یا تفسیر می‌کند. بنابراین، نشانه‌شناسی باید به تحلیل فرایند تولید نشانه‌ها و نحوه‌ی فهم و تفسیر آنها بپردازد. (قائمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۴۳)

از منظر نشانه‌شناسی، نشانه را نمی‌توان به صورت منفرد مطالعه کرد بلکه باید آن را به عنوان جزئی از بدنه یک «نظام نشانگی» در نظر گرفت که بر اساس قواعد خاص همان نظام، تولید معنا می‌کنند. (سیبیاک، ۱۳۹۱: ۲۲۲) در حقیقت نشانه‌شناسان، متن را «کلیتی بسیار سازمان‌یافته، مستقل و پیچیده می‌انگارند، آرایشی تقریباً مکانی که با روابط فرمی بین عناصر گوناگون و سطوح این آرایش ایجاد می‌شود. فرم (یا ساختار) چیزی است که معنا را شکل می‌دهد». (نجومیان، ۱۳۹۶: ۱۹ و ۲۰)

هر واژه در ابتدای ظهور خود دارای معنای خاصی است اما این واژه در نظام‌های مختلف زبانی، معانی مختلفی پیدا می‌کند. در حقیقت، هر نشانه زبانی دارای دو معنای مستقیم و غیرمستقیم است. معنای مستقیم یعنی معنای روشن و مشخص آن واحد بیرون از سیاق و معنای غیرمستقیم یعنی معنای حاصل از همنشینی هر واحد زبانی با واحد زبانی دیگر که معنای کاربردی نام می‌گیرد (سعیدی روشن، ۱۳۹۱: ۲۵) این نوع معنا با قصد کاربران و موقعیت و شرایط کاربرد ارتباط دارد (قائمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۷۸) که نوع اخیر معنی در تحلیل نشانه- شناختی قرآن از اهمیت فراوانی برخوردار است، بنابر نظرگاه غزالی، تحت هر لفظی از الفاظ قرآن، دریا‌هایی از اسرار و گنج‌هایی از رموز موجود است؛ (غزالی،

۱۴۲۱: ۲۲۸) این شناخت، راهی به پشت صحنه آیات و مراد جدی‌گزینش واژگان می‌گشاید.

گفتنی است، گاه نشانه بر یک مدلول شناخته شده دلالت می‌کند و گاه مانند استعاره و کنایه به مدلول‌های دور از ذهن اشاره دارد. در گستره خوانش نشانه‌شناختی جهت تحلیل معنایی متن، مطالعه‌ی معنا با بررسی الگوها و دستورات زبان صورت می‌گیرد. (ر.ک، باقری، ۱۳۷۱: ۱۹۷) به گفته "جان فیسک" معنای آنچه انتخاب شده با معنای آنچه انتخاب نشده، تعیین می‌شود. وی گزینش تشبیه و زبان استعاری را از بعد جانیشینی و زبان کنایی را در محور همنشینی قابل بررسی می‌داند. (کوثری، ۱۳۸۷: ۳۹ و ۴۰)

از سویی دیگر خوانش نشانه‌شناختی در یک متن به دو عنصر توجه می‌کند که توجه به آن، روش مقاله حاضر است: نخست، عناصر ساختاری که مجموع نشانه‌ها و عملکرد آن‌ها در یک متن به شمار می‌آیند و دیگری عناصر پارامتری هستند که این عناصر فرامتن تلقی شده و موقعیت‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی، ایدئولوژی و نیت صاحب اثر و سایر شرایط پیرامونی و عناصر محیطی را در برمی‌گیرد. تفاوت دیدگاه‌ها در دانش نشانه‌شناسی، گونه‌های مختلفی از این دانش را مانند نشانه‌شناسی ساخت‌گرا، پساساخت‌گرا، لایه‌ای و کاربردشناسی و... به وجود آورده است؛ در این میان توجه به هر دو عنصر فوق در بررسی و تحلیل معنا که بیانگر نشانه‌شناسی کاربردی است به شکلی کامل به فرایندهای تولید و فهم و تفسیر متن اشاره دارد. به تعبیری روشن‌تر، هر متنی در یک موقعیت ارتباطی مشخص، فعل گفتاری معینی را انجام می‌دهد که وظیفه متن با آن فعل گفتاری مشخص می‌گردد. (قائم‌نیا، ۱۳۹۳: ۱۴۴)

از آن جایی که واژه‌ها و جملات قرآن کریم در ابتدا به شکل ارتباط و حیانی بوده و سپس به مرحله ابلاغ و تبدیل به متن درآمده لذا این متن نوعی نظام‌یافته از ارتباط بوده که سطوح و لایه‌های متنوع معنایی را به تناسب موقعیت‌های مختلف ارتباطی برقرار نموده است؛ در تحلیل این سطح، فعالیت‌های نشانه‌شناختی خواننده و نحوه کدگذاری و کدخوانی او در فرایند خوانش متن بررسی

می‌گردد. در نشانه‌شناسی فواصل، به تحلیل روابط میان نشانه‌های مورد نظر در فواصل و مدلول‌های آن‌ها در چند سطح پرداخته خواهد شد. نشانه‌هایی که مورد بررسی قرار می‌گیرند راهی برای ورود به عالم زیبایی‌ها و معانی بی‌پایان آیات الهی می‌باشد. نگاهی به نشانه‌های آوایی، نحوی، صرفی و بلاغی فواصل قرآنی، نه تنها الفاظ فاصله بلکه گاه تمام آیه یا سوره را متضمن معنی یا لایه‌های معنایی ضمنی و ناپیدا می‌کند و این نوع دلالت‌های تأویلی به عنوان مکمل معنایی متن به شمار می‌آید. بنابر گستردگی رمزگان در یک متن و ساختارهای مختلف آن، پژوهش حاضر به بررسی برخی از نشانه‌های زبانی و آن‌هم در برخی سازه‌ها و رمزگان بلاغی در فواصل آیات قرآن کریم همچون تشبیه و استعاره پرداخته و در این میان به دنبال نشان‌دادن گوشه‌ای از اعجاز بیانی قرآن و پی‌بردن به معانی جدید و نهفته در آیات خواهد بود.

۴- فواصل در قرآن

فاصله در اصطلاح لغوی از ریشه‌ی «فصل» گرفته شده و به معنای «واژه صحیحی که بر جداسدن چیزی دخالت دارد» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۹، ص ۹۵)، آمده است، همچنین به معنای چیزی که میان دو شیئی فاصله افکند. فاصله در قرآن، کلمه‌ی آخر آیه است که مانند قافیه شعر و قرینه‌ی سجع است. (سیوطی، ۱۳۸۰: ص ۸۶) بسیاری از علما پرهیز دارند که آن را سجع بنامند. (بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶: ص ۲۸۷) فاصله برتر از سجع است، چرا که فواصل، موجب بلاغت کلام و سجع، سبب عیب آن می‌شود؛ زیرا فواصل، تابع معانی می‌باشند، اما در سجع، معانی تابع آن است و این برخلاف هدف و حکمت کلام است، زیرا هدف از سخن، این است که الفاظ، بتوانند معانی‌ای که بدان نیاز ضروری است، آشکارکنند. (رمانی، ۱۹۷۶: ص ۸۹)

۵- نشانه‌شناسی بلاغی فواصل با رویکرد معناشناسی

هریک از سازه‌های موجود در علم بلاغت می‌تواند نشانه‌ای زبانی را شکل داده که در فراهم‌سازی معنا مؤثر است. اصول و قواعد فنون بلاغت، قدرت انتخاب بهترین

واژه‌ها را افزایش می‌دهد. به بیانی دیگر، سردی مطالعات زبانی را می‌توان با گرمی ظرافت‌های بلاغی، حلاوت بخشید. علم بیان به عنوان شاخه دوم علم بلاغت به گوینده سخن می‌آموزد که در ادای مضمون واحد، چگونه از عبارت مختلف استفاده شود تا کلام برای مخاطبین، دلنشین‌تر باشد؛ تأمل در آیات قرآن و درک نکات ظریف بلاغی آن در قالبهایی چون تشبیه و استعاره، راز زیبایی آیه‌های الهی را برای انسان، نمایان می‌سازد. درحقیقت، تصاویر و آرایه‌های ادبی به عنوان فرایندهای معنا ساز، موجب درک واقعیت‌های و رای متن شده چنانچه بسامد بالای آن خواننده و یا دریافت‌گر متن را بیشتر و شدیدتر تحت تأثیر قرار خواهد داد. (اقبال، ۱۳۹۵: ۱۷۹) سکاکی می‌گوید: «اعجاز قرآن، چشیدنی است نه گفتنی. همچنان که راست آمدن وزن شعر چنین است. چنان که نمکین و گیرا بودن چیزی این‌گونه است و برای آن‌ها که از ذوق سلیم بی‌بهره‌اند به دست نخواهد آمد مگر به دانستن علم معانی و بیان و تمرین فراوان در آن» (سیوطی، ۱۳۸۰: ج ۲، ص ۱۵۴) ادبیت یک متن افزون بر آنکه از عوامل برجستگی متن گشته، در بسیاری از موارد حاوی پیام‌هایی است که در دانش نشانه‌شناختی مورد توجه قرار می‌گیرد. چنانچه گفته آمد با توجه به تنوع نشانه‌ها در متن، برخی از سازه‌های بلاغی مانند تشبیه و استعاره که محور جانشینی را نشان می‌دهد در فواصل آیات مورد خوانش معنا بنیاد قرار می‌گیرد؛ این معانی به دلیل بررسی معانی نهفته و سایه معناها، با معانی تأویلی در ارتباط است.

۵-۱ تحلیل نشانه-معناشناختی سازوکار تشبیه در فواصل

در موقعیت کاربری تشبیه می‌توان گفت، هرگاه چیزی با چیز دیگری در یک یا چند صفت همانند باشد، برای انتقال سریع‌تر آن به مخاطب از اسلوب تشبیه استفاده می‌شود. در نمونه‌هایی فراوانی از فواصل قرآن، این نشانه‌ی زبانی در مفهوم‌سازی بسیاری از پدیده‌های طبیعی و موقعیت‌های اجتماعی به کار رفته که تحلیل نشانه‌شناختی آن، مخاطب را به پشت صحنه آیات می‌کشاند و هدف از کاربری آن را بیان می‌دارد. در حقیقت معانی باطنی حاصل کدگذاری‌های اضافی در نشانه‌های قرآنی هستند که به کمک آن بخش‌هایی از نص نشانه‌ای برای معانی عالی‌تر در نظر گرفته می‌شود؛ این معانی هم مراد جدی خداوند هستند. خداوند

تنها مطالبی از هم گسسته را در اختیار بشر قرار نداده بلکه از آن جهت که کلمات و آیات قرآنی پیام‌رسان بوده به طور ضمنی، قواعدی جهت کدگذاری به شمار می‌آیند که به کمک آن معانی عالی‌تری به دست آید. تحلیل نشانه‌شناختی در بسیاری از سازه‌های زبانی و به عنوان نمونه سازه تشبیه، تحلیلی از معانی باطنی را نمایان می‌سازند که به شکل واقعی همان معانی قرآند. (قائمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۲۹۶ و ۲۹۷)

۱-۱-۵ تشبیه آسمان به "روغن مذاب گلگون"

یکی از تشبیه‌های صورت گرفته در قرآن آیه ۳۷ سوره مبارکه الرحمن می‌باشد که شکافته شدن آسمان در روز قیامت را به روغن مذاب گلگون تشبیه کرده است:

(فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ) (الرحمن : ۳۷)

با توجه به سیاق، این آیه اشاره به روز قیامت دارد که در آن روز، نظام کلی جهان در هم می‌ریزد و حوادث بسیار هول‌انگیز در سراسر جهان رخ می‌دهد. یکی از حوادث آنکه کرات آسمانی در هم می‌شکافد و به رنگ سرخ و به صورت مذاب در می‌آید. (مکارم، ۱۳۷۱: ج ۲۳، ۱۵۴)

"ورده" به معنای گل سرخ می‌باشد. (صافی، ۱۴۱۸: ج ۲۷، ۱۰۰) به طور معمول آسمان به رنگ آبی، کبود و یا سفید دیده می‌شود؛ تشبیه آسمان به رنگ گل سرخ یا سرخ‌رنگی، نشان از حالت غیرعادی آسمان دارد. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ۴۲۵) خداوند آسمان را در اختلاف رنگهایش به گل سرخ تشبیه کرده است با اینکه در گلها تعدد رنگ وجود دارد ولیکن سرخی رنگ گل بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد؛ آسمان هم در آن روز به رنگهای مختلف در می‌آید اما رنگ سرخ آن به دلیل غیر معمول بودنش بیشتر به چشم می‌آید.

واژه "دهان" جمع "دهن" به معنای روغن می‌باشد همانند روغن زیتون که در رنگهای مختلف دیده می‌شود و بعد از مرحله آخر روغن‌گیری آن و اتمام کار، بدان "دهن" گویند. (طبرسی، بی‌تا: ج ۲۴، ۱۰۰) برخی از مفسران با توجه به

گزینش این نشانه بلاغی، وجه شبه در این تشبیه را کثرت ورقه ورقه شدن آسمان به مانند ورقه‌های گل سرخ می‌دانند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۲۷، ص ۱۰۰).

بنابراین خداوند پاره پاره شدن و شکافتن آسمان و رنگ به رنگ شدن و مخصوصاً سرخ رنگی و به شکل مذاب در آمدن آن را به روغنی به رنگ گل سرخ تشبیه کرده است که همچون ورقه‌های گل سرخ پاره پاره شده و به صورت مذاب جاری می‌شود. معنای ضمنی به دست آمده از این تشبیه این است که این رنگ به رنگ شدن و شکافته شدن آسمان و اتفاقات غیر معمول می‌تواند شدت سختی روز قیامت را تداعی کند. در واقع این تشبیه می‌تواند سایه‌ای از آن صحنه هولناک را مجسم سازد چون در عالم واقع، این وقایع هیچ شباهتی به حادثه‌ای از حوادث دنیا ندارد و صحنه‌هایی است که تا کسی نبیند، نداند. این آیه یک امر عقلی را به صورت حسی بیان کرده تا تصویری از ترس و وحشت حاکم در روز قیامت، در ذهن خواننده ایجاد کند و او را به سختی امر قیامت و حوادث آن آگاه سازد.

۵-۱-۲ تشبیه شکوفه میوه جهنمیان به "رؤوس الشیاطین"

نمونه دیگر تشبیه در آیه ۶۵ سوره مبارکه صافات مورد توجه است. آیات پیش از این آیه راجع به غذاهای جهنمیان (زقوم) می‌باشد؛ در این آیه شکوفه درخت "زقوم" به "رؤوس الشیاطین"، تشبیه شده است:

طَلَعَهَا كَأَنَّ رُؤُوسَ الشَّيَاطِينِ (صافات: ۶۵)

"طلع"، شکوفه یا میوه درخت خرماست؛ (طبرسی، ۱۴۱۲: ج ۵، ۲۹۱) تشبیه شکوفه میوه درخت زقوم، به سرهای شیاطین، تشبیهی وهمی و خیالی از نوع تشبیه عقلی به شمار می‌رود. (طوسی، بی تا: ج ۲، ۳۳۲). سؤالی که در اینجا مطرح است این است که چطور می‌توان شکوفه درخت زقوم را به سرهای شیاطین که هر دو ناشناخته‌اند تشبیه نمود؟ مفسران برای چگونگی ارتباط این تشبیه دلایلی را ذکر کرده‌اند. یکی از دلایل مفسرین وجود درختی به نام "استن" است که بسیار بدبو و تلخ و کریه‌المنظر بوده و عربها به آن رؤوس الشیاطین گویند. (طبرسی، ۱۴۱۲: ج ۵، ۲۹۱).

به گفته برخی دیگر از مفسرین، شیاطین نام ماری با قیافه‌ای زشت می‌باشد و شکوفه آن درخت به سر این مار تشبیه شده است. همچنین قباحت و زشتی صورت شیاطین، در قلوب و دلهای مردم، وجود دارد به همین دلیل به کسی که در کمال قباحت و زشتی است، لقب شیطان را می‌دهند. (همان: ج ۲۰، ۴۹۳) از سویی دیگر، عرب زبان صورت زشت و قبیح را به صورت یا سر شیطان، تشبیه می‌کند و به اعتقاد آنها شیطان شرّ محض است و هیچ خیری در او نیست و در خیالشان او را به زشت‌ترین صورت ممکن ترسیم می‌کنند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۲، ۹۲).

گفتنی است، تشبیه به کار رفته در این آیه، تنها به جهت زشتی ظاهری نمی‌تواند باشد بلکه طبق سیاق آیه ۳۰ سوره مبارکه احزاب: (فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ) (اعراف: ۳۰)

خداوند شیاطین را اولیای گمراهان معرفی کرده است، اولیایی که آنها را به گمراهی کشانده و در قیامت نیز از آنها هیچ حمایتی نخواهند کرد. بنابر سیاق آیات ذکر شده، خداوند جزای زشتی عمل دوزخیان را میوه درخت زقوم قرار داده که آن میوه، ثمره پیروی از ولایت شیطان است و این جزا را به اولیای آنها تشبیه فرموده است که در زشت بودن و تنفرانگیز بودن به یکدیگر شباهت دارند. در حقیقت خداوند به تناسب عمل پیروان شیطان، جزای آنها را قرار داده است.

۳-۱-۵ تشبیه خروج انسان از قبر به "حرکت ملخ"
تشبیه مورد توجه در آیه ۷ سوره مبارکه قمر، شباهت چگونگی خروج انسان‌ها از قبر به حرکت ملخ می‌باشد:

(خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُتْتَشِرٌ) (قمر: ۷)

در این آیه، چگونگی خارج شدن مردم از قبرهایشان به صورت متراکم و بی‌هدف به چگونگی حرکت ملخ تشبیه شده است و این تشبیه از نوع تشبیه تمثیلی می‌باشد. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۲۷، ص ۱۷۳). قیامت و حوادث آن، به حدی عظیم

و هولناک است که چشم‌ها تاب تماشای آن را ندارد و به همین خاطر چشم‌ها را می‌بندند، تشبیه انسان به ملخ، در آن روز به این خاطر است که ملخ‌ها بر خلاف بسیاری از پرندگان به هنگام حرکت دسته جمعی، نظم و ترتیب خاصی ندارند. موجوداتی ضعیف و ناتوانند و چنان وحشت زده هستند که بی‌توجه به هر طرف رو آورده و به هم می‌خورند. ملخ در شب زمین‌گیر شده و در جای خود بی‌حرکت می‌ماند تا خورشید برآید. مردم نیز در گورهای خود بوده و با دعوت الهی و فرا رسیدن رستاخیز، به حرکت درآمده و بی‌هدف پراکنده می‌شوند. (طبرسی، بی‌تا: ج ۲۴، ص ۱۹)

از نظر آلوسی کثرت و مواج بودن جمعیت بعد از خروج از قبر می‌تواند دلیل این تشبیه باشد. (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۴، ص ۸۰) در هر حال چه این تشبیه به دلیل کثرت جمعیت و چه به دلیل سرگردانی و بی‌هدف بودن و در هم شدن جمعیت باشد، این آیه به زیبایی هر چه تمام‌تر ترس و وحشت آدمی را پس از خارج شدن از قبر تصویر کشیده است. از خلال مطالب بیان شده می‌توان با توجه به خصوصیات ملخ، هم به وحشت انسان از آن روز و هم به ضعیف بودنش در برابر خداوند رسید.

۵-۱-۴ تشبیه لجاجت کافران به "گورخران رمنده"

در آیه ۵۰ سوره مبارکه مدثر، لجاجت و دشمنی کافران به گورخران رمنده تشبیه شده است:

(كَانَهُمْ حُمْرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ ۖ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ) (مدثر: ۵۰ و ۵۱)

کلمه «مستنفره» در این آیه اسم فاعل از باب استفعال است که غرض از آن، مبالغه در معنا می‌باشد، گویا الاغ‌های رمنده، در عین این که با سرعت در حال فرار هستند باز هم از درون خود طلب فرار بیشتر می‌کنند. (همان، ج ۱۵، ص ۱۴۹) حالت لجاجت و عناد کافران، به چهارپایانی تشبیه شده است که از صیاد یا از شیر مهیب رو گردانده و در حال فرارند. گروه کافران نیز از کوتاه فکری هرگز متوجه نیستند که چه آینده‌ی خطرناکی در پیش دارند و از مواعظ و تهدیدات آیات قرآنی

و دعوت پیامبر (ص) اعراض می‌نمایند. گفته می‌شود، درازگوش وحشت عجیبی از شیر دارد، حتی موقعی که صدای شیر را می‌شنود چنان وحشتی بر او مستولی می‌شود که دیوانه‌وار به هر سو می‌دود و هر بیننده‌ای با دیدن این صحنه، متعجب می‌شود. این آیه تعبیری است بسیار رسا و گویا از وحشت و فرار مشرکان از آیات روح پرور قرآن که در آن کافران به گورخرانی تشبیه شده‌اند که هم فاقد عقل و شعور هستند در حالی که در برابر آنها چیزی جز تذکره قرار ندارد. (مکارم، ۱۳۷۱: ج ۲۵، ص ۲۶۳)

به نظر نگارنده در تشبیه کافران هنگام برخورد با قرآن، به گورخرانی که از شیر می‌ترسند و فرار می‌کنند، علاوه بر این که هم بر لجاجت آن‌ها دلالت می‌کند و هم به فقدان عقل و شعور آن‌ها، همین برایشان پس که، از مرحله انسانیت نزول کرده و با حیوان مقایسه شده‌اند؛ چون حقانیت قرآن را مخفی کرده و به فطرت پاک خود پشت پا زده‌اند.

۵-۱-۵ تشبیه کشتی به "کوه"

در آیه ۲۴ سوره مبارکه الرحمن، با توجه به برخی از شباهتها، کشتی به کوه تشبیه شده است.

(وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ) (الرحمن: ۲۴)

«علم» در اصل به معنای علامت و نشانه‌ای بوده که از چیزی خبر دهد و سپس بر دایره معانی آن افزوده شده است. در این آیه شریفه، کشتی‌های ساخته شده بر روی دریا، به «اعلام» تشبیه شده است که وجه شبه در آن، علاوه بر عظمت و استحکام، وضوح و آشکار بودن این دو است. همان‌طور که کوه بر روی زمین عظمت و برجستگی خاصی دارد، کشتی‌های غول‌پیکر بر روی دریا نمود خاصی دارند که به عنوان آیه‌ای از آیات خدا بر بزرگی مقام و فرمانروایی قدرت خالق هستی دلالت می‌کند. (نظری، علی، افتخار، لطفی، ۱۳۹۲: ص ۱۸۹)؛ بنابراین می‌توان از تشبیه کشتی به کوه یا «علم»، به عظمت و مهم بودن کشتی پی برد. همان‌گونه که کوه نشانه صلابت و عظمت در خشکی است، کشتی و حرکت

آن نیز نشانه قدرت و عظمت بر روی آب است که هر دوی آنها، نشان از عظمت خالق یکتا دارند.

۵-۱-۶ تشبیه شب به "لباس"

در تحلیل نشانه‌شناختی دیگر، آیه ۱۰ سوره مبارکه نبا، در سازه تشبیه به ظرافتهای معنایی خاصی در محور همنشینی واژگان اشاره دارد:

(وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا) (نبا: ۱۰)

قرآن، شب هنگام را به پوششی همچون لباس که پوشش تن است تشبیه نموده، زیرا تاریکی شب، افراد را از یکدیگر پنهان می‌دارد تا اگر از دشمنی بخواهد بگریزد، یا در کمین او بنشیند، یا چیزی را از دید دیگران پنهان دارد از تاریکی فراگیر شب می‌تواند بهترین بهره را ببرد. «این از تشبیهاتی است که جز در قرآن، در جای دیگر نتوان یافت؛ زیرا تشبیه تاریکی فراگیر شب به پوشش تن، از جمله ظرافتهایی است که قرآن به آن آراسته است و در دیگر کلام منشور و منظوم عرب، یافت نمی‌شود.» (ابن اثیر، ۱۹۳۹: ج ۲، صص ۱۳۳ — ۱۳۵).

با اوصافی که از لباس در خاطر است، می‌توان با نشانه قرار دادن لباس، به معنای ضمنی پوشش شب و پنهان کردن رسید. همان‌طور که لباس، آدمی را می‌پوشاند و مایه راحتی و آسایش می‌باشد و نیز معایب را از دید اغیار، پنهان می‌دارد، شب نیز پوششی برای روز بوده و استراحت در شب مایه آرامش شده و کارهایی که مخفیانه و به دور از چشم دیگران قراراست انجام بگیرد در شب اتفاق می‌افتد.

۵-۱-۷ تشبیه هاویه به "مادر جهنمیان"

در آیه ۹ سوره مبارکه قارعه، از هاویه به عنوان مادر دوزخیان نام برده شده است.

(فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ) (قارعه: ۹)

هاویه در لغت به معنای افتادن و سقوط کردن است و به این دلیل که کافران و مجرمان در جهنم سقوط می‌کنند به آن هاویه گویند. (ابن فارس، ۱۴۰۶: ج ۲،

ص ۷۸). بنابراین هاویه یکی از نامهای جهنم می‌باشد که جهنمیان در آن سقوط می‌کنند.

تعبیر «أم» به پناه بردن اشاره دارد و می‌توان مادر را امن‌ترین پناهگاه فرزند معرفی کرد. همان‌طور که مادر با شتاب و سرعت به سوی فرزندانش می‌رود تا آنها را در آغوش بگیرد، آتش دوزخ نیز این چنین گنهکاران را مشتاقانه در بر می‌گیرد. به نظر علامه طباطبایی نیز «هاویه» از آن جهت مادر دوزخیان نامیده شده، که مادر، مأوا و مرجع فرزند است. فرزند به هر طرف که برود، دوباره به آغوش مادر باز می‌گردد. جهنم برای دوزخیان چنان مرجع و سرانجامی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲۰، صص ۲۹۶ — ۲۹۷). بنابراین سقوط جهنمیان در هاویه به درآغوش گرفته شدن فرزند در آغوش مادر تشبیه شده است و همان‌طور که فرزند پناهی جز مادر ندارد، دوزخیان هم پناهی جز هاویه نداشته و در آن سقوط کرده و جای می‌گیرند؛ این تشبیه جهت تعریض و تمسخر دوزخیان انجام شده است.

۵-۱-۸ تشبیه گمراهان و کافران به کوران و کران

تشبیه تمثیل نوعی تشبیه می‌باشد که وجه شبه آن هیأت یا مجموعه‌ای مشترک از اوصاف مشبه و مشبه‌به است؛ نمونه‌ای از تمثیل در آیه ۴۴ سوره مبارکه فصلت دیده می‌شود.

(وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَبِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَبِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ) (فصلت: ۴۴)

خداوند کسانی را که ندای حق را نمی‌شنوند و چشمان‌شان نور هدایت را نمی‌بیند، کر و کور می‌نامد و در ضمن یک تمثیل، این حالت آن‌ها را به حالت کسی تشبیه می‌کند که از راه دور او را صدا می‌زنند. به همین دلیل او نه می‌بیند و نه می‌شنود. «وقر» در لغت به معنای کری و ناشنوایی (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۵، ص ۲۸۹) و «عمی» به معنای کوری است. (همان: ج ۱۵، ۹۵) از این آیه می‌توان این‌طور برداشت نمود که مراد از کری و کوری مشرکان، به تصویر کشیدن دوری

کردن آنان از راه حق و پشت نمودن به دعوت حق است؛ گویی آنان در اثر از دست دادن شنوایی شان و روی گردان شدن دل‌هایشان از نور حق، مانند کسانی هستند که آن‌ها را از راه دور صدا می‌زنند و لیکن گوششان از این صدا هیچ چیزی عائدش نمی‌شود. (سیدرضی، ۱۴۰۶: ص ۲۴۶)

در این آیه، خداوند در شکلی ملموس، روی گردانی مشرکان از قرآن و دعوت حق را با استفاده از تشبیه، بیان فرموده‌اند. همان‌طور که آدمی تا چیزی را نبیند یا نشنود، نمی‌تواند درک کند و بُعد و دوری مسافت نیز باعث ندیدن و نشنیدن می‌شود؛ در این آیه نیز آوردن واژه «مکان بعید»، نشان از دوری راه دارد که هیچ صدا و تصویری را بیننده نمی‌تواند ببیند یا بشنود که در این صورت همانند افراد کر یا کور هستند، چون چیزی را با حواس بینایی یا شنوایی دریافت نکرده‌اند. البته دریافت نکردن و نپذیرفتن آیات توسط مشرکان، از یک سو به دلیل خودخواهی، لجباجت و عناد می‌باشد و از سویی دیگر به خاطر مَهْری است که بر دل‌هایشان زده شده است؛ پس برای همیشه در خواب غفلت به سر می‌برند و از این بی‌خبری که نتیجه نشنیدن و ندیدن است، از معارف الهی به دور مانده و «خسرالدنیا و الآخرة» هستند.

۲-۵ تحلیل نشانه‌شناختی استعاره در فواصل

استعاره، تشبیهی است که یکی از طرفین تشبیه محذوف باشد همراه با قرینه‌ای که ذهن خواننده را از معنی حقیقی دور کند و به معنای مجازی برساند. ساختار استعاری نیز در تحلیل نشانه‌شناختی فواصل قرآن کریم از هدفمندی خاصی برخوردار است که در شناسایی معانی باطنی یاری می‌رساند.

۱-۲-۵ تحلیل نشانه‌شناختی استعاره "ذوالاوتاد" در تبلور قدرت

در آیه ۱۲ سوره مبارکه ص، از ذوالاوتاد برای نشان دادن قدرت، استعاره گرفته شده است.

(كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ) (ص: ۱۲)

این آیه و آیات قبل از آن، هنگامی نازل شد که پیامبر اکرم (ص)، دعوت خویش را در مکه آشکارا بیان فرمود و مردم را به یکتاپرستی دعوت نموده و از پرستش بت‌ها نهی فرمود. سران و بت‌پرستان مکه که منافع نامشروع خویش را در خطر می‌دیدند به مخالفت پرداخته و حرف پیامبر را دروغ و کذب می‌خواندند. خداوند هم برای عبرت گرفتن آن‌ها، سرکشی اقوام گذشته و نتیجه مخالفت آن اقوام با پیامبر خویش و گرفتارشدن در عذاب الهی را به آنان متذکر شد. یکی از آن اقوام، فرعون و لشکریانش بودند.

با توجه به آیه ۱۱ سوره مبارکه ص، که می‌فرماید:

(جُنُدٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّنَ الْأَحْزَابِ) (ص: ۱۱) « (آری) اینها لشکر کوچک شکست خورده‌ای از احزابند!»، می‌توان گفت، اینان که با پیامبر (ص) مخالفت می‌کنند در مقابل اقوام گذشته (قوم فرعون، لوط، هود، ثمود، عاد و اصحاب الایکه، که همگی دارای قدرت عظیمی بودند)، به حساب نمی‌آیند.

در جواب این سؤال که دلیل انتساب فرعون به ذوالاوتاد در آیه ۱۲ سوره مبارکه ص چیست؟ دلایل زیر آورده شده است:

منظور از ذوالاوتاد، ثبات و استحکام سلطنت فرعون است. (طبرسی، ۱۴۱۲: ج ۵، ص ۳۲۲). فرعون در خیال خود می‌پنداشت که سلطنتش همیشگی است و وصف فرعون به ذوالاوتاد، مبالغه در جاودانگی سلطنتش می‌باشد. (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۲، ص ۱۶۴).

در «ذوالاوتاد»، استعاره مصرحه وجود دارد. یعنی قدرت‌های فرعونی ثابت و استوار، آن چنان قدرتی به هم زده بودند که گویا این پایه‌های قدرت چون چادری در بیابان با طناب به میخ‌های بزرگ متصل و محکم شده‌اند. (الدرویش، ۱۴۱۵: ج ۸، ص ۳۳۵)؛ این تعبیر در سخنان روزمره هم به معنای استحکام، به کار می‌رود. مثلاً فلان کس میخ‌هایش محکم است. یا میخ‌های این کار کوبیده شده است؛ چرا که همیشه برای استحکام بنا یا خیمه‌ها از انواع میخ‌ها استفاده می‌کنند. برخی هم آن را مربوط به لشکریان عظیم فرعون می‌دانند چرا که لشکر معمولاً از خیمه‌ها

استفاده می‌کند و برای نگه داشتن خیمه‌ها از میخ بهره می‌گیرد. برخی هم آن را مربوط به شکنجه‌های وحشتناک فرعونیان نسبت به دشمنانشان دانسته‌اند که به اصطلاح آن‌ها را به چهار میخ می‌کشند. (مکارم، ۱۳۷۱: ج ۱۹، ص ۲۳۰ - ۲۳۱) برخی هم بر این باورند که معنایش ذوالجنود (صاحب لشکرها) است. چون لشکر برای کشور به منزله میخ است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۲۳، ص ۱۷۱).

در هر صورت، واژه «ذوالاوتاد» برای نشان دادن قدرت فرعون و فرعونیان استعاره گرفته شده است و فرعونی که با این وصف خوانده شده، نماد یکی از بزرگترین قدرتهای نظامی کفار عصر خویش می‌باشد که با آن‌همه قدرت و لشکر فراوان نتوانستند در برابر خدا و پیامبرش، پیروز شوند و به خاطر سرپیچی از حق، دچار عذاب الهی شدند.

۲-۲-۵ تحلیل نشانه‌شناختی تعبیر استعاری "یهیْمون" در تبلور بی‌هدفی آیه ۲۲۵ سوره مبارکه شعرا در پاسخ کسانی آمده که پیامبر(ص) را شاعر و خیال پرداز می‌خواندند:

(أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ) (شعرا: ۲۲۵)

"هیم" در لغت به معنای این است که کسی از روی عشق و مانند آن و بدون هدف راه برود. (راغب، ۱۳۸۳: ج ۴، ص ۵۳۵). این سخن درباره شاعران و خیالبافان کلیت دارد و این اشخاص معمولاً در مدح و ذم و ثنا، بیراهه می‌روند و همانند دیوانگان با خودشان حرف می‌زنند؛ می و معشوق خیالی عمده محرک شاعر است و گاهی در عرش اعلی قدم می‌زند و گاهی در حضيض بی‌هدفی قدم بر می‌دارد. در واقع قرآن با لفظ یهیمون، واقعیت را روشن ساخته، می‌فرماید: آیا نمی‌بینی در هر وادی بی‌جهت راه می‌روند. (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۷، ص ۱۷۴).

خداوند در این آیه، سرگردانی شعرای حجاز در عصر نزول را عنوان می‌کند. بدین صورت که «آن‌ها غرق پندارها و تشبیهات شاعرانه خویشند، حتی هنگامی که قافیه‌ها آن‌ها را به این سمت و آن سمت بکشاند در هر وادی سرگردان می‌شوند. آن‌ها غالباً در بند منطق و استدلال نیستند و اشعارشان از هیجان‌اتشان

تراوش می‌کند و این هیجان‌ات و جهش‌های خیالی، هر زمان آنان را به وادی دیگر سوق می‌دهد.» (مکارم، ۱۳۷۱: ج ۱۵، ۳۷۸). بنابراین چطور می‌توان پیامبر خدا را با داشتن قرآنی که تا ابدیت معجزه الهی است، با چنین یاوه‌گویانی مقایسه کرد؟ همانان که برای خوش‌آمد دیگران شعری سرودند. بر طبق آیه ۲۲۴ در همین سوره، خداوند می‌فرماید: «و شاعران را گمراهان، پیروی می‌کنند.» در نتیجه پیامبری که با سر منشأ خلقت در ارتباط است و از آن‌جا فرمان می‌گیرد هرگز سخن لغو و بیهوده و از روی هوس نمی‌گوید.

ابن فارس هم در مورد کلمه «هیم»، آن را به معنای عطش شدید معرفی کرده است، (ابن فارس، ۱۴۰۶: ج ۶، ۲۶) با توجه به چنین تعبیری می‌توان چنین گفت، سرگشتگی و پراکندگی شاعران یاوه‌سرا چنین استعاره آورده شده که گویا آنان مانند فردی هستند که به شدت تشنه است و به دنبال آب می‌گردد و برای رفع تشنگی اش دست به هر کاری می‌زند، لذا برای سخن راندن از هر بایی وارد می‌شوند و هر لغوی را بر زبان می‌رانند؛ بنابراین با ردیابی نشانه «بهمون» و کدگذاری و کدخوانی آن می‌توان به معنای ضمنی سرگشتگی و یاوه‌گویی شاعران غیرمسلمان عصر پیامبر (ص) پی برد، همانان که بیهوده و بی‌هدف در هر وادی سرگرداندند و گمراهان از آنان پیروی می‌کنند.

۵-۲-۳ تحلیل نشانه‌شناختی تعبیر استعاری "صوت الحمیر"

در آیه ۱۹ سوره مبارکه لقمان، از صوت الحمیر برای نشان دادن زشت بودن صدای بلند، استعاره گرفته شده است.

(وَأَقْصِدْ فِي مَشِيكَ وَاعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ)
(لقمان: ۱۹)

با توجه به این آیه، یکی از نصایح لقمان به پسرش این است که در کارهایش از جمله راه رفتن، اعتدال را رعایت کند و میانه رو باشد و همچنین صدایش را به هنگام سخن گفتن، پایین بیاورد، چون بلند کردن صدا نشانه قدرت و بزرگی انسان نیست همان‌گونه که صدای الاغ با اینکه از همه صداها بلندتر است؛ این بلندی

صدا، نشانه کمال و بزرگی نیست بلکه با زشتی آن همراه گشته است. بر اساس بررسی‌های به عمل آمده الاغ در یک لحظه با امواج بسیار بلند، یکنواخت و پی در پی، بدون مقدمه و یا دلیلی و یا حتی نیازی، به طور ناگهانی صدای خود را رها می‌کند بدین جهت است که صدای او را زشت و ناپسند شمرده‌اند.
(www.article.tebyan.net)

تأثیرپذیری کلام به نوع سخن و آوای برخاسته از آن بستگی دارد. چه بسیار حرفهای زیبایی که با صدای بلند و نامناسب بر زبان جاری می‌شود که جز اذیت شدن مخاطب از صدای بلند، فایده دیگری در بر ندارد. همچنین نحوه بیان مطلب و حرف زدن شخص نشان از شخصیت و فهم و آگاهی وی دارد. پس در هنگام صحبت و بیان مطلب مورد نظر، اعتدال از لحاظ نوع مطلب و صدا ضروری می‌باشد. در حدیثی از امام صادق (ع) در نکوهش بلند بودن صدا، روایت شده است: «..... ناپسند است اگر کسی در سخن گفتن، صدای خود را به طور ناخوشایندی بلند کند مگر این که در حال دعا یا قرائت قرآن باشد. (طبرسی، بی‌تا: ج ۸، ۳۲۰). بنابراین «صوت الحمیر» با اوصافی که بر شمرده شد، به معنای صدای بسیار زشت و ناپسند اشاره دارد که نشان از سبک مغزی و بی‌خردی فاعل کار و زشتی عمل وی دارد

۵-۲-۴ تحلیل نشانه‌شناختی تعبیر استعاری "سراجا منیرا"
در آیه ۴۶ سوره مبارکه احزاب، لفظ "سراجا منیرا" برای نشان دادن هدایتگری پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) استعاره آورده شده است:

(وَدَاعِيَا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا) (احزاب: ۴۶)

به هر چیزی که با فتیله و روغن روشن شود و همچنین به هر چیز روشن کننده و نورانی مانند خورشید، سراج گویند. (راغب، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۲۰۶) کلمه سراج ۴ بار در قرآن آمده است، در سه مورد که در آیات ۶۱ فرقان، ۱۶ نوح، و ۱۳ نبأ، آمده در معنای خورشید است و در آیه ۴۶ احزاب، پیامبر اسلام (ص) می‌باشد، دلیل این انتساب هم آمدن صفات شاهد، مژده‌رسان، انذارکننده، داعی به

سوی خدا و چراغ نوردهنده در آیات ۴۵ و ۴۶ احزاب می‌باشد. در بسیاری از آیات، قرآن و شریعت، نور نامیده می‌شود. مانند: آیات ۱۵۷ مانده و ۳۵ نور. قرآن و شریعت که نور به خصوص‌اند از وجود حضرت رسول ظاهر می‌شود پس در این صورت آن حضرت چراغی است که نور هدایت از ایشان ساطع می‌شود. (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۳، ۲۵۰).

خداوند به وسیله پیامبر همچون چراغ در تاریکی شب، مردم را به سوی دین هدایت می‌کند، به بیان دیگر نور نبوتش همانند نور چراغ که روشنی بخش دیده‌هاست، روشنی بخش قلبهای مؤمنین است. (سید رضی، ۱۴۰۶: ج ۲۶۴) به نظر برخی، منظور از سراج منیر، صاحب سراج منیر یعنی صاحب کتاب [قرآن] است که در اینجا از لفظ سراج برای آن استعاره گرفته شده همچنان که از سراج برای خورشید استعاره گرفته شد؛ به سبب آنکه همان‌طور که چراغ، خانه را روشن می‌کند خورشید، عالم را از تاریکی نجات می‌دهد. (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۲، ۲۰۹)

سراج منیر بودن پیغمبر (ص) با توجه به این که «سراج» به معنی چراغ و «منیر» به معنی نورافشان است، اشاره به معجزات و دلایل حقانیت و نشانه‌های صدق دعوت پیامبر است. او چراغی است که خودش گواه خویش است. تاریکی‌ها و ظلمات را می‌زداید و چشم‌ها و دل‌ها را به سوی خود متوجه می‌کند، و همان‌گونه که آفتاب آمد دلیل آفتاب، وجود او نیز دلیل حقانیت اوست. وجود پیامبر همچون خورشید تابانی است که ظلمت‌های شرک و جهل و کفر را از افق آسمان روح انسان‌ها می‌زداید ولی همان‌گونه که نایب‌انان از نور آفتاب استفاده نمی‌کنند و خفاشانی که چشمشان توانایی دیدن این نور را ندارد، خود را از آن پنهان می‌دارند، کوردلان لجوج نیز از این نور هرگز استفاده نکرده و نمی‌کنند. همیشه ظلمت و تاریکی مایه اضطراب و وحشت است و نور سبب آرامش. تاریکی مایه پراکندگی است و نور سبب جمعیت و اجتماع. روشنایی و نور سبب تمام فعالیت‌های حیاتی است؛ و تشبیه وجود پیامبر به یک منبع نور، همه این مفاهیم را در ذهن تداعی می‌کند. (مکارم، ۱۳۷۱: ج ۱۷، ۳۶۴ - ۳۶۵). نتیجه حاصل از چرایی استعاره آوردن سراجا منیرا برای رسول خدا (ص) آنکه مردم را

به سوی خدا دعوت و هدایت می‌نماید، همچون چراغی است که راه رستگاری را
بر آنان روشن می‌سازد و از افتادن در تاریکی و گمراهی رهایی می‌بخشد.

نتیجه گیری

با توجه به مطالعات صورت گرفته در تحلیل نشانه-معناشناختی فواصل قرآن در سازه تشبیه و استعاره نتایج ذیل حاصل آمد:

- در تحلیل نشانه‌شناختی، واحدهای موجود در یک زبان به عنوان کد یا نشانه یا دال، مورد توجه قرار می‌گیرند.

- آشنایی با مباحث کلی نشانه‌شناسی به عنوان یکی از عوامل مهم و مؤثر در کشف مفاهیم نوین در قرآن کریم می‌باشد. شبکه‌های معنایی زیادی با توجه به نشانه‌های زبانی موجود در آیات به وجود آمده است و شناساندن این شبکه‌های معنایی در حوزه معناشناسی ارتباط تنگاتنگی با تحلیل نشانه‌شناسی دارد و معناشناسی با کاربرد نشانه‌های موجود در یک زبان و مطالعه روشمند آن به معانی ضمنی، افزون بر معانی واژگانی دست می‌یابد..

- مطالعه قرآن کریم با رویکرد نشانه‌شناسی نشان می‌دهد قرآن کریم از شبکه‌های معنایی متعددی برخوردار است و استفاده از این علوم نوین عرصه زبان‌شناسی برای رسیدن به معانی ضمنی، توجه مخاطب را به وجود اعجاز ادبی قرآن سوق می‌دهد.

- ساختار زبانی قرآن با کلمات اندک، مفاهیم و معانی بسیاری را به مخاطب منتقل می‌کند؛ از ساختارهای بلاغی موجود در سایه‌های نشانه‌های زبانی به کار رفته در فواصل، در قالب علم بیان، تشبیه و استعاره به معنایی ضمنی همچون تمسخر و تعریض، وحشت و سرگردانی، بی‌هدفی، تطبیق جزا و عمل و ... اشاره دارند.

- حاصل پیگیری نشانه‌های زبانی در قرآن کریم و به ویژه فواصل، دست یابی به برخی از معانی باطنی و جلوه‌گری هرچه بیشتر اعجاز بیانی آن و ترغیب خواننده به هرچه بیشتر مانوس شدن با آیات الهی می‌باشد. توجه به نشانه‌های زبانی سبب توجه دقیق‌تر به مفاهیم نورانی قرآن شده و نکاتی را بیان می‌کند که حتی مفسرین بزرگ به آن اشاره ننموده و همچون گنجهای پنهانی در بطن آیات جای گرفته است که با پدیدار شدن گوشه‌ای از این گوهر الهی، اعجاز کلام الهی بیشتر نمایان می‌شود، با توجه به این موضوع، اهمیت خوانش نشانه-معناشناختی مشخص می‌شود.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن الأثیر، ضیاء الدین (۱۹۳۹م)، المثل السائر فی أدب الکاتب، مصحح: احمد الحوفی، القاهرة، نهضه مهر.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق)، التحریر والتنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۳. ابن فارس، احمد (۱۴۰۶ق)، معجم مقاییس اللغه، قم، مکتب اعلام الاسلامی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دارصادر.
۵. اقبالی، عباس، زهرا و کیلی (۱۳۹۵)، نشانه‌شناسی سوره مبارکه غاشیه، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۹.
۶. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، محقق: علی، عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۷. باقری، مهری (۱۳۷۱ش)، مقدمات زبان‌شناسی، تهران، پیام نور.
۸. بنت الشاطی، عایشه (۱۳۷۶ش)، اعجاز بیانی قرآن، مترجم: حسین صابری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. الدریش، محیی الدین (۱۴۱۵ق)، «اعراب القرآن الکریم و بیانه»، دمشق، دار ابن کثیر.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۳ش)، ترجمه مفردات الفاظ قرآن، تهران، المکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه.

۱۱. رمانی، علی بن عیسی (۱۹۷۶م)، ثلاث رسائل فی الاعجاز، قاهره، دارالمعارف.
۱۲. سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۹۱ش)، زبان قرآن و مسائل آن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. سیبیاک، تامس آلبرت (۱۳۹۱ش)، نشانه‌ها: درآمدی بر نشانه‌شناسی، مترجم محسن نوبخت، تهران، علمی.
۱۴. سیدرضی، ابوالحسن محمد بن الحسین (۱۴۰۶ق)، تلخیص البیان فی مجازات القرآن، بیروت، عالم الکتب.
۱۵. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۸۰ش)، الاتقان فی علوم القرآن، مترجم مهدی حائری قزوینی، تهران: امیرکبیر.
۱۶. صافی، محمود بن عبدالرحیم (۱۴۱۸ق)، الجدول فی الاعراب القرآن، بیروت، دارالرشید.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ش)، تفسیر المیزان، مترجم: محمدباقر موسوی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق)، جوامع الجامع، قم، حوزه علمیه قم.
۱۹. _____، _____ (بی تا)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مترجم حسین نوری همدانی، تهران، فراهانی.
۲۰. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، مترجم احمدحسینی اشکوری، تهران، مرتضوی.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی التفسیر القرآن، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

۲۲. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۳ش)، بیولوژی نص، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۳. قرشی، سیدعلی‌اکبر (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. کوثری، مسعود (۱۳۸۷)، نشانه‌شناسی رسانه‌های جمعی، رسانه، سال نوزدهم، شماره ۱.
۲۵. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش)، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۷. نظری، علی، افتخار، لطفی (۱۳۹۲ش)، «سوره مبارکه الرحمن از منظر سبک‌شناسی»، دومین همایش ملی اعجاز قرآن، دانشگاه شهید بهشتی

تاویل پژوهی شیخ طوسی در تبیان: دریچه‌ای به منطق عقلانی او در فهم دین

^۱ نفیسه اهل سرمدی

چکیده

تاویل از مهمترین مسائل کلامی و تفسیری است. از آن جا که شیخ طوسی، از بزرگان تفسیر و کلام بوده‌اند، این پژوهش در صدد جستجوی چستی تاویل و قواعد آن نزد ایشان می‌باشد. در این نگارش با روش کتابخانه‌ای و با تکیه بر تحلیل محتوا، به پیگیری تاویل در آثار شیخ طوسی پرداخته می‌شود. می‌توان از دو نوع رویکرد در باب رابطه تاویل و تفسیر نزد شیخ طوسی سخن گفت. گذشته از آن که در باب تاویل، ردپای هردو نگرش درون متنی و برون متنی در اندیشه‌های کلامی-تفسیری او قابل پیگیری است. این مقاله به استخراج اصول قواعدی در تاویل پژوهی شیخ طوسی می‌پردازد که نفی تقلید، لزوم تمسک به عقل و نقل معتبر، رعایت معنای ظاهری الفاظ، جواز انصراف از ظواهر آیات در شرایط خاص از اهم این قواعد است. باید گفت، رویکرد عقلانی شیخ طوسی در تاویل شناسی او برجسته است. تمسک به عقل و ذکر براهین عقلی در آثار او فراوان دیده می‌شود که فارق از صحت و سقم این براهین، نمایانگر عقلانیت حاکم بر اندیشه اوست. در دیدگاه شیخ طوسی، تاویل بعنوان رهیافتی در فهم دین از سبک و سیاقی کاملاً عقلانی برخوردار است. بدین ترتیب از رهگذر تاویل پژوهی شیخ طوسی -بخصوص در تفسیر قرآن او- می‌توان به منطق عقلانی وی در فهم دین پی برد.

واژگان کلیدی: شیخ طوسی، تاویل، عقل، منطق فهم دین.

^۱ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

مقدمه:

تاویل از مقوله‌های مهم و مطرح در علم تفسیر، کلام، عرفان و فلسفه است که از جهات گوناگون مورد بحث واقع می‌شود. نقش تاویل بخصوص در بحث صفات خبری که از بحث‌های مهم و جنجال برانگیز خداشناسی است، غیر قابل اغماض است. بسیاری از قرآن پژوهان با توجه به روایات و احادیث، به یکی بودن بطن و تاویل اذعان نموده و معتقدند که همه آیات، ظهر و بطن و تفسیر و تاویل دارند. در این نگاه، فهم ظاهر آیه، تفسیر و فهم باطن آن، تاویل است. بنابراین از طرفی می‌توان تاویل را رهیافتی جهت فهم دین دانست که البته نمونه بارز کارکرد آن، در بحث صفات خبری مشهود است و از طرفی نیز، تبیان کتابی است در باب فهم و تفسیر آیات و حیانی. نوشتار پیش رو بنا دارد از روزه تاویل پژوهی شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ه ق) در تبیان، منطق عقلانی او را در فهم دین گزارش کند. بخصوص که وی در ابتدای این تفسیر، مقدمه ای دارد که در این خصوص بسیار راهگشا-ست.

باید دانست زمانه‌ای که شیخ طوسی در آن بسر می برد، به سبب ظهور آل بویه و حمایت آنها از فکر شیعی، فرصت خوبی را در اختیار او قرار می‌دهد که با صراحت تمام، منطق عقلانی خویش را در فهم دین ارائه کند. در آن هنگام، بغداد بر قسمت اعظم دنیای اسلام از دریای سرخ تا سواحل مدیترانه تا سر حد چین حکومت داشت. از لحاظ علمی نیز در اوج شهرت و ترقی بود. بطوریکه دانشمندان چهار مذهب اهل تسنن در کنار علمای بزرگ شیعی در موضوعات کلامی به بحث و مناظره می‌پرداختند (دوانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۶). از همین روست که وی بعنوان یکی از بزرگان مکتب عقلگرای بغداد ظاهر می‌گردد.

او در ابتدای «الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد»، از اهمیت نظر و استدلال در معرفت به خدا سخن می‌گوید و تا بدانجا پیش می‌رود که معرفت خدا را از جز از راه عقل و استدلال ناممکن می‌داند: « و لا یمكن الوصول الی معرفتها من دون النظر» (طوسی، ۱۴۰۶: ۲۵) و در ادامه برای تاکید بیشتر بر این مطلب به بیان ناتمام بودن سایر روشها در امر شناخت خدا می‌پردازد و بار دیگر، شناخت او را در راه

نظر و استدلال که با تکیه بر عقل شکل می‌گیرد، منحصر می‌کند (همان: ۲۶). امامت، مسئله دیگری است که او نقش عقل را در آن سرنوشت ساز می‌داند. وی از وجوب عقلی امامت سخن می‌گوید (همو، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶۵). بدین ترتیب، آثار شیخ طوسی به اقتضا زمانه‌ای که در آن متولد می‌شوند، آثاری است که درخشش عقل را در سراسر آن می‌توان دید و این تنها منحصر به آثار کلامی او نیست، بلکه حتی این سلطه عقلانیت، در تبیان که کتابی تفسیری است نیز، دیده می‌شود.

اگر تبیان را با سایر تفاسیر شیعی ماقبل خودش، مثل فرات کوفی، تفسیر عیاشی، قمی، نعمانی و.... مقایسه کنیم، نقش عقل و خردورزی را در آن بارز خواهیم یافت. تبیان را باید تفسیری اجتهادی دانست. (رک: معرفت، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۴۶ و کمپانی زارع، ۱۳۸۹: ۴۲).^۱ تبیان، نخستین تفسیر جامعی است که یک عالم شیعی بر قرآن نگاشته است. علاوه بر اینها چنانکه گذشت، مقدمه محققانه‌ای که مولف بر تفسیر خود نگاشته است به نحو آشکاری، رویکرد عقلانی او را در مواجهه با متون وحیانی نشان می‌دهد.^۲

^۱ تفسیر اجتهادی‌ای که در تبیان مورد توجه شیخ طوسی است، تعادلی است میان تفسیر به رأی بی ضابطه و تفسیر به مأثور. تفسیر اجتهادی، اعتماد به تدبر و عقل، توأم با تقید به روایات تفسیری دیده می‌شود و از همین جهت با تفسیر نقلی فرق اساسی دارد (عمید زنجانی، ۱۳۷۹: ۳۳۱).

^۲ تبیان به لحاظ تفاوت بسیار با تفاسیر سابق، نقطه عطفی در تاریخ تفسیر نگاری شیعه قلمداد می‌شود. تا آنجا که می‌توان شیوه‌ی متفاوت او در تفسیر را «مکتب تفسیری تبیان» دانست که بر اغلب تفاسیر شیعی پس از خودش از جمله «مجمع البیان»، تفسیر ابوالفتوح رازی، «منهج الصادقین فی الزام المخالفین» و «المیزان فی تفسیر القرآن» تأثیر گذارده است. لیکن از آنجا که چنین روشی در تفسیرنگاری

در این پژوهش در نظر داریم اولاً با توجه به عبارات شیخ طوسی در تبیان، از معنا شناسی و قواعد او در تاویل سخن بگوییم و ثانیاً حاکمیت عقل و خردورزی را بر تاویل پژوهی او نشان دهیم و بدینوسیله با اتکا بر این تاویل شناسی، سیمایی از منطق عقلانی او در فهم دین ارائه کنیم.

۱- معنا شناسی تاویل

تاویل که از ریشه «اول» مشتق شده، در نگاه لغویین، معانی گوناگونی دارد که از آن جمله است، بازگشت، عاقبت، ایاله (سیاست کردن) (ازهری، ۱۹۶۴، ج ۱۵: ۴۳۷ و ابن فارس، ۱۴۱۱: ذیل ماده اول). در معنای اصطلاحی آن، غالباً آن را مقابل تفسیر می‌دانند. بسیاری از قرآن پژوهان با توجه به روایات و احادیث به یکی بودن بطن و تاویل اذعان نموده و معتقدند که همه آیات، ظاهر و بطن و تفسیر و تاویل دارند. در این نگاه، فهم ظاهر آیه تفسیر و فهم باطن آن تاویل است. لیکن با عنایت به آیه هفتم سوره آل عمران، میتوان گفت خاستگاه و اصلی بحث تاویل، آیات متشابه است.

شیخ طوسی در تعریف محکم و متشابه چنین می‌گوید: محکم، وصف آیاتی است که الفاظ آن بدون اعتبار و انضمام امری دیگر - لغوی یا غیر لغوی - از معنای خود خبر داده و به تاویل نیازی نداشته باشد و در مقابل متشابه را آیاتی میدانند که مراد آیه از ظاهر آن فهمیده نمیشود، بلکه به دلیلی نیازمند است (طوسی، بی تا، ج ۱: ۷ و ۱۰).

او در آیات متشابه از وجوه محتمل معنایی سخن می‌گوید. بدین ترتیب محکومات آیاتی هستند که فهم ظاهر آیه نیازی به قرینه ندارد ولی متشابه در مقابل آن است

شیعه در قرون ۴ و ۵ هجری در بغداد شکل گرفته است، آن را می‌توان «مکتب تفسیری بغداد» نیز نامید. (کریمی نیا، ۱۳۸۷: ۲۴)

یعنی فهم ظاهر آیه بدون قرینه و دلیلی خارجی امکانپذیر نیست: «فالمحکم هو ما علم المراد بظاهرة من غیرقرینه تقترن الیه و لا دلالة تدلّ علی المراد به لوضوحه ... والمتشابه ما لا یعلم المراد بظاهرة حتّی یقترن به ما يدلّ علی المراد منه» (همان، ج ۲: ۳۹۵). بدین ترتیب باید گفت آیات متشابه خاستگاه اصلی بحث تاویل است.

تاویل از واژگانی است که تعاریف بسیاری بر خود دیده است.^۱ نظرات موجود در باب تاویل با همه تعدد و اختلافی که دارند، از دو نگرش کلی حکایت دارند: الف) نگرش درون متنی ب) نگرش برون متنی.^۲

چنانکه در ادامه خواهیم دانست در نگاه اول، تاویل امری است در حیطه خود متن، اعم از مفهوم و معنای عبارت موجود در متن ولی صاحبان نگاه دوم تاویل را در متن و معنای آن جستجو نمی‌کنند، بلکه تاویل در نظر آنها امری عینی و خارجی است.

طرفداران دسته نخست، تاویل متن را امری از باب مفهوم، معنا و مدلول لفظ می‌دانند، ولی در نگاه دیگر، تاویل امری خارج از مقوله متن و معناست. عرفا، علامه طباطبائی و ابن تیمیه با همه اختلافی که با یکدیگر در تاویل پژوهی دارند^۳ در دسته دوم قرار می‌گیرند. نظر بسیاری از مفسران و قرآن پژوهان با نگاه اول سازگار است. در ادامه خواهیم دانست که شیخ طوسی را در کدامیک از این گروهها باید قرار داد.

^۱ بعنوان نمونه می‌توان از معانی زیر نام برد: تفسیر، عاقبت امر، تعبیر خواب، بطن قرآن و معنا و مفهوم کلام و مصادیق خارجی آیات (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۰-۲۲ و شاکر، ۱۳۸۱: ۸۲)

^۲ -در توضیح این دو نگاه به تاویل ر.ک: سجادی، ۱۳۷۹: ۶۴-۹۵

^۳ البته برخی از قرآن پژوهان معتقدند نظریه علامه، اصلاح شده نظریه ابن تیمیه است (معرفت ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۸ و همو، ۱۳۷۶: ۷۴)

۱-۱- عینیت یا غیریت تاویل و تفسیر در دیدگاه شیخ طوسی

برخی از اهل تحقیق برآنند که در زمان شیخ طوسی، هنوز تفاوتی میان تفسیر و تاویل وجود نداشته و شیخ آنها را مترادف می‌داند. این پژوهشگران، غالباً به عبارات شیخ در تبیان استناد می‌کنند که وی در آنها، این دو تعبیر را مترادف و بجای یکدیگر بکار می‌برد. (رک: طوسی، بی تا ج ۲: ۳۹۹ و ج ۶: ۱۹۸) از جمله خضیر، در اثری که بطور اختصاصی در مورد شیخ طوسی به نگارش در آورده است، از ترادف این دو واژه نزد شیخ طوسی سخن می‌گوید: «والذی علیه الشیخ الطوسی هو عدم التفرقه بین التفسیر والتأویل» (خضیر، ۱۳۷۸: ۲۵۸)

او این مطلب را واضح و بی‌نیاز از تفصیل بیشتر می‌داند و می‌گوید، تردیدی نیست که نزد شیخ الطائفه و متقدمان او، تاویل و تفسیر مترادف بوده است و از همین جهت است که شیخ طوسی گاهی آنها را بجای یکدیگر بکار می‌برد: «فیکون التأویل و التفسیر عند هؤلاء متقارباً و هذا ما یجده واضحاً لدى الشیخ الطوسی اذ لا یفرق بین التأویل و التفسیر... و کأنها مترادفان» (همان: ۲۵۹ و ۳۰۶).

در تاج العروس نیز از یکی بودن تفسیر و تاویل سخن رفته است: «التفسیر و التأویل واحد». (تاج العروس، ماده فسر..)^۱ اگرچه چنین رویکردی در برخی عبارات شیخ طوسی دیده می‌شود ولی باید دانست که عبارات شیخ طوسی در بسیاری موارد نیز حاکی از تفاوت بین تفسیر و تاویل است. لازم بذکر است که در روایات به انحاء گوناگون، تفاوت بین تفسیر و تاویل مورد توجه قرار می‌گیرد.

^۱ این رویکرد در کتابهای لغت دیگری نیز دیده می‌شود بعنوان نمونه: «الاول بمعنی الرجوع ... واوله وتأوله: فَسْرَةٌ» (ابن منظور، لسان العرب) و نیز رک: فیروز آبادی، القاموس المحيط)

چراکه اصطلاح ظهر و بطن، از همان ابتدای اسلام، مرادف اصطلاح تنزیل و تاویل بوده است.^۱

از مواردی که شیخ طوسی تفسیر را با تاویل متفاوت می‌داند، آنجایی است که تاویل را مخصوص آیات متشابه می‌داند و در محکّمات قائل به تاویل نمی‌شود (طوسی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱). او آنگاه که در مقام تعریف محکم و متشابه قرار می‌گیرد، از مقوّمات محکّمات را این می‌داند که تاویل بردار نیستند: «فالمحکم... لا یحتاج الی ضروب من التاویل» (همان: ۱۰).

پر واضح است که در نظر او تفسیر، همه آیات قرآن را در بر می‌گیرد چه محکم و چه متشابه. او خود در مقدمه کتاب تبیان، تفسیر قرآن را بیان معانی آن می‌داند و این در مورد همه قرآن صادق است نه فقط متشابهات. بدین ترتیب، انتساب تفسیر به همه قرآن و تاویل، تنها به آیات متشابه، خود شاهدهی است که از تفاوت تفسیر و تاویل نزد او خبر می‌دهد. بدین ترتیب باید اذعان نمود که هر دو رویکرد - یعنی یکی انگاشتن تفسیر و تاویل و متفاوت دانستن آنها - در تبیان دیده می‌شود و البته تردیدی نیست که غلبه با رویکرد نخست است. بدین ترتیب باید گفت، بر خلاف آنچه برخی از محققان گفته‌اند، در آثار شیخ طوسی هم شاهد عینیت و هم غیریت تفسیر و تاویل هستیم.

^۱ پیغمبر اکرم (ص) فرمود: (ما فی القرآن آیه الأ و لها ظهر و بطن). در قرآن آیه ای نیست، مگر آن که علاوه بر خاص و ظاهری آن، دلالتی دیگر، گسترده‌تر و همه جانبه در بردارد. از امام باقر (ع) پرسیدند: مقصود از ظهر و بطن چیست؟ فرمود: (ظهره تنزیله، و بطنه تاویله. منه ما قد مضی و منه ما لم یکن. یجری ما تجری الشّمس و القمر). (به نقل از معرفت، ۱۳۷۶: ۵۸)

۲-۱- تاویل در کاربردهای مختلف:

دقت در آثار شیخ طوسی، کاربردهای مختلف معنایی را به شرح زیر برای تاویل بر می‌شمارد:

الف- تفسیر

تاویل گاهی به معنای تفسیر بکار می‌رود. این معنا البته از رایجترین موارد کاربرد تاویل است. او در موارد بسیاری، تاویل را همان تفسیر می‌داند (رک: همان، ج ۲، ص: ۳۹۹ و ج ۶؛ ص ۱۹۸). بطوریکه بسیاری از اهل تحقیق، از یکسان بودن این دو نزد او سخن گفته‌اند. (خضیر، ۱۳۷۸: ۲۵۸، و فرجاد، ۱۳۸۳: ۳۰۳)

ب- تعبیر

تاویل گاهی نیز به معنای تعبیر است. این کاربرد که معمولا در اضافه با رویا بکار می‌رود همسو با استعمال قرآنی آن است. یعنی در قرآن در مواردی -بخصوص سوره یوسف- تاویل به معنای تعبیر خواب بکار رفته است. شیخ طوسی نیز همین معنا را در تفسیر آیه مورد توجه قرار می‌دهد. (رک: طوسی، بی تا، ج ۶: ۱۹۸ و ۱۹۹ و ۱۳۸)

ج- معنای غیر ظاهری که از توجیه متشابه بدست می‌آید

متشابه آن است که مخاطب را در تشخیص مراد حقیقی به شبهه انداخته و سبب حیرت شود. راغب، متشابه را چیزی گوید که با چیز دیگر اشتباه شود. یکی از معانی تاویل، توجیه تشابهات است (راغب، ذیل ماده شبه)؛ یعنی معنایی که از ظاهر آیه بدست نمی‌آید؛ بلکه برای رسیدن به آن، قرینه و دلیل نیاز است. چنین معنایی از تاویل در آیات متشابه وجود دارد. شیخ طوسی با تقسیم آیات به محکم و متشابه، محکومات را بی‌نیاز از تاویل و تشابهات را نیازمند آن می‌داند. (طوسی، بی تا، ج ۱: ۷). او معنای متشابه را که با تاویل بدست می‌آید، معنایی می‌داند که مراد ظاهری کلام نیست (همان).

د- مرجع و عاقبت امر

شیخ طوسی در تفسیر آیه « یَوْمَ یَأْتِی تَأْوِیْلَهُ » به این معنا اشاره می‌کند و تاویل را به معنای جزا و عاقبت امر و « یَوْمَ یَأْتِی تَأْوِیْلَهُ » را به معنای روز قیامت می‌داند (همان، ج ۴: ۴۱۹ و نیز رک : همان، ج ۵: ۳۸۰ و ج ۳: ۲۳۷ و ج ۶، ۴۷۷).

و- علت و سبب حکم

فحوای کلام شیخ طوسی نشان می‌دهد که او، گاهی تاویل را به معنای سبب، چرائی و فلسفه حکم می‌داند یعنی همان عاملی که حکم از آن نشئت می‌گیرد. او به پیروی از قرآن (کهف/۷۸) در داستان همراهی خضر و موسی، واژه تاویل را بکار می‌گیرد و معتقد است آنجا که خضر در پی فاش نمودن تاویل امورش بود (سَأَلْتُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا/کَهْف/۷۸) به چرائی و فلسفه کارهایش اشاره کرد و به تفصیل و مورد به مورد از علت هریک سخن گفت. شیخ طوسی بیان تاویل امور را در اینجا ذکر همین اسباب و علل پیدایش امور می‌داند (همان، ج ۷: ۸۰).

۳-۱- تحلیل و بررسی کاربردهای مختلف تاویل :

به گفته برخی از محققان تاویل در نظر شیخ طوسی امری از باب مفهوم و معناست (معرفت، ۱۳۷۶: ۸۴-۸۷). البته شواهد بسیاری نیز این نظر را تایید می‌کند. از جمله کلام صریح خود شیخ است که تاویل قرآن را معنای آن می‌داند: « و تاویل القرآن ما یؤول الیه من المعنی أی یرجع » (طوسی، بی تا، ج ۶: ۱۳۸ و ۱۹۹).

ولی باید توجه کرد که این نظر را نمی‌توان تنها نظر مطرح در آثار او دانست. نگارنده معتقد است مواردی وجود دارد که شیخ طوسی تاویل را نه از سنخ مفهوم و معنا بلکه امری که مرجع و اصل معناست می‌داند. در چنین مواقعی تعبیر مصلحت یا فائده حکم را بکار می‌برد: « و التاویل فی الأصل هو المنتهی الذی یؤول الیه المعنی » (همان، ۹۸).

در این عبارت او به صراحت تاویل را منتهی الیه معنا می‌داند-نه خود معنا- یعنی آنچه‌ای که معنا ناظر به آن است. او گاهی تاویل شیء را حکم آن می‌داند و از

مصلحت و فوائد مستتر در یک حکم با عنوان تاویل یاد می‌کند: « و تأویل الحدیث فقهه الذی هو حکمه، لآنه اظهار ما یؤل الیه امره مما یعتمد علیه و فائدته» (همان).

بدین ترتیب اگرچه در بیشتر کاربردهای شیخ طوسی تاویل امری از سنخ معنا و همان تفسیر است ولی این روال در مواردی - البته نه چندان بسیار - تغییر یافته و تاویل با عنایت به ریشه لغویش که از مأل اخذ شده است در مصلحت حکم، فایده آن و بطور خلاصه در مأل معنا - نه خود معنا - استعمال می‌شود. شاید بتوان وجه این استعمال را چنین گفت که چون فایده و مصلحت به نوعی غایت امر محسوب میشود از همین روست که شیخ طوسی گاهی مأل را همان فایده تعبیر می‌کند. بدین ترتیب نگارنده معتقد است که شیخ طوسی در مورد تاویل هر دو نگرش درون متنی و برون متنی را واجد است و البته نگرش درون متنی او وجه غالب است. می‌توان گفت در سه کاربرد اول، تاویل امری از باب مدلول و مفهوم و معنای لفظ است ولی آنگاه که تاویل را مرجع نهائی یا علت امر بدانیم - یعنی دو کاربرد اخیر - دیگر نمی‌توان تاویل را از سنخ مفهوم و معنا دانست؛ بلکه همانگونه که گذشت تاویل در این موارد، امری و رای مفهوم و مدلول ظاهری و غیر ظاهری بلکه شامل مصلحت، فایده و فلسفه یا عاقبت حکم است.

پر واضح است نگارنده در پی آن نیست که نظر شیخ طوسی را در تاویل، عینا همانند نظر علامه طباطبائی بدانند که تاویل را از سنخ واقعیت خارجی می‌دانند (طباطبائی، ۱۴۱۷ج ۳: ۵۳ و معرفت، ۱۳۸۸ج ۱: ۳۸) بلکه آنچه مد نظر است اینکه نشان دهیم در کلمات شیخ طوسی نیز شواهدی از چنین دیدگاهی دیده می‌شود؛ یعنی گاهگاهی شیخ طوسی تاویل را نه از سنخ معنا و مفهوم بلکه امری از قبیل واقع خارجی می‌پندارد و این خود می‌تواند ریشه‌ای برای فکر همه کسانی باشد که تاویل را امری خارجی و نه از قبیل معنا می‌دانند.

بدین ترتیب بدون اینکه در نظر داشته باشیم دیدگاه علامه را بر عبارات شیخ طوسی تحمیل کنیم

باید بگوییم که عبارات شیخ گویای این است که او به صراحت در مواردی تاویل را منتهی الیه معنا می‌داند و نه خود معنا و نیز از مترادفهایی چون فرجام و غایت و یا چرایی و مصلحت امور برای تاویل آنها استفاده می‌کند. بدین ترتیب می‌توان ریشه دیدگاههای چون علامه طباطبایی را در بحث تاویل در کلام شیخ طوسی رصد نمود.

اما نکته دیگر اینکه، شیخ طوسی گاهی متعلق تاویل-آنچه مورد تاویل قرار می‌گیرد- را امری غیر از متن می‌داند. بطوریکه که از تاویل رویا و یا امور و یا احکام سخن می‌گوید؛ لیکن آنچه با جدیت و تاکید بیشتر در آثار او دنبال می‌شود، تاویل آیات قرآن است. در دوران متاخرتر از شیخ طوسی-در کلام عرفا و فلاسفه- متعلق تاویل همه پدیده‌ها خواهد بود؛ بعبارت دیگر با توسعه‌ای که حاصل میشود، هر پدیده را می‌توان به مثابه یک متن انگاشت و آن را مورد تاویل قرار داد. از آنجا که محور اصلی تاویل، رسیدن از ظاهر به باطن و یا سیر به بدایت و آغاز شیء است؛ باید خداوند را تاویل، باطن و حقیقت همه پدیده‌ها دانست. بنا بر- این در نگاه عرفا و فلاسفه، حضرت حق، تاویل همه پدیده‌ها اعم از جهان و انسان و قرآن است.^۱

بدین ترتیب، هرچند در نظر شیخ طوسی نیز گاهی تاویل بعنوان عاقبت و مرجع امر و یا فلسفه حکم استعمال می‌شود، لیکن شیخ طوسی-بر خلاف نگاه عرفانی و فلسفی متاخر از خویش- هیچگاه از تاویل داشتن همه پدیده‌ها و وقایع سخن نمی‌گوید.

^۱ صدرالمتالهین به صراحت انسان را همچون قرآن دارای ظاهر و باطن می‌داند و معتقد است که انسان نیز مانند قرآن دارای مراتب و درجات است. (رک: صدرالمتالهین، ۱۳۸۶، ج: ۱، ۶۴). این عربی نیز از تاویل نفس انسان سخن می‌گوید. روشی که او برای فهم تاویل پیشنهاد می‌کند سلوک و حرکت است. او می‌گوید سفر کن تا بتوانی اشارتهای قرآن را در خود بیابی (این عربی، ۱۴۲۷، ج: ۱، ۶۳۰).

۲- قاعده شناسی تاویل:

با تتبع در آثار این متکلم فقیه، می‌توان از قواعدی در تاویل پژوهی او سخن گفت. منظور از قواعد در تاویل، ضوابط و کلیاتی است که در نظر او تاویل درست تنها با پایبندی بدانها حاصل می‌شود. این قواعد به صراحت و یا اشاره مورد توجه شیخ بوده است:

الف- عدم جواز تقلید در تاویل

در نظر شیخ طوسی نباید از تاویل و تفسیر دیگران تقلید کرد، مگر آنکه رایی مورد اجماع اهل تفسیر باشد که در اینصورت نیز حجیت آن به لحاظ حجیت اجماع است (طوسی، بی تا، ج ۱: ۶). واضح است که منظور از تقلید، پذیرش قول دیگران بدون دلیل و حجت است.

ب- حجیت ادله معتبر عقلی و نقلی در فهم تاویل

او با نفی تقلید، تنها راهی را که برای فهم تاویل آیات در مقابل مخاطب می‌گشاید، رجوع به ادله معتبر عقلی و شرعی است. او از ادله شرعی به اجماع و خبر متواتر اشاره می‌کند و با تاکید بسیار از نفی حجیت خبر واحد در تفسیر سخن می‌گوید.

او معتقد است در آیات متشابه که مراد ظاهری آنها منظور نیست، نباید انکار و یا حتی توقف کرد. باب تدبیر در قران مفتوح است و لذا با استمداد از عقل و وحی، باید مراد غیر ظاهر را دریافت. او معتقد است که باید از فکر و رجوع به وحی در فهم متشابهات کمک گرفت: «لأنَّ فی القرآن ما یعلم المراد بدلیل و یحتاج الی الفکر فیهِ و الرجوع الی الرسول فی معرفه مراده و ذلک مثل المتشابه» (طوسی، بی تا، ج ۵: ۳۷۹).

ج- حجیت نقل معتبر برای انتساب معنای واحد از بین چندین معنای محتمل به خداوند

انتخاب یک معنای واحد از بین وجوه مختلف معنایی محتمل تنها با استناد به نقل معتبر امکانپذیر است. یعنی تنها با داشتن نقل معتبر است که می‌توان از وجوه معنایی بسیار که برای آیات متشابه محتمل است، یکی را مراد حتمی خدا دانست. در غیر اینصورت بر مفسر است که تنها معانی احتمالی را برشمارد و ترجیح آن را به خدا واگذارد.

د- جواز انصراف از ظاهر آیه با دلیل معتبر عقلی یا نقلی

نزد شیخ الطائفه، تأویلی که مفسر برای قرآن ارائه می‌دهد نباید، با گزاره‌های مسلم عقلی و کلامی مغایرت داشته باشد. او معتقد است که در مواردی که ظاهر آیات، مستلزم انتساب قبیح به خداوند است و با عدل او مغایرت دارد، باید از مراد ظاهری آیه، فاصله گرفت. او با صراحت می‌گوید که در چنین مواردی، ترک ظاهر آیه واجب است: « یجب ان تترك ظاهر هذه الآيات » (همان، ج ۴؛ ۱۳۸). واضح است که انتساب عدل خداوند از اصول کلامی است که بر مبنای عقل و پس از اثبات واجب تبیین می‌شود. این قاعده از اصول مهم شیخ در بحث تأویل است.

و- ضرورت توجه به بحث لغوی و واژگانی

این مفسر متکلم، عقیده دارد که توجه به بار معنایی واژگان از واجبات بحث تأویل است. بدین ترتیب که مفسر این آزادی را ندارد که در تأویل آیه، از اموری سخن بگوید که ساختار واژگان و عبارت، تحمّل آن را ندارد. او به هیچ عنوان در تاویلهای خویش از معنای لغوی و ظاهری لفظ عدول نمی‌کند. او به همین جا اکتفا نمی‌کند بلکه نه تنها اصل توجه به واژگان نزد او مهم است بعلاوه او از لزوم توجه به شیوع و فراگیری معنای لغت سخن می‌گوید.

او بر این نظر است که تنها می‌توان معنایی از لفظ را که مناسبت آن با معنای لغوی و ظاهری معلوم، واضح و روشن باشد را اخذ نمود نه معانی شاذّ و نادر (همان، ج ۱: ۷).

او سپس در ادامه می‌گوید، معانی نادری را که قطعیت در مورد آنها حاصل نمی‌شود، نمی‌توان شاهدهی بر کتاب خدا دانست. توصیه شیخ در این موارد این است که توقف شود و به بیان احتمالی اکتفا شود و معنایی بعنوان مراد قطعی خداوند معرفی نشود (همان).

۳- از تاویل پژوهی تا منطق عقلانی فهم دین:

اکنون در بخش دوم این نوشتار و پس از پرداختن به معناشناسی تاویل و بیان قواعد آن، بنا داریم از تاویل پژوهی شیخ طوسی، راهی به منطق عقلانی او در فهم دین بگشاییم و با تحلیل هرچه بیشتر این تاویل پژوهی، جایگاه عقل را در آن برجسته نماییم.

۱-۳- تاویل: فراخوانی برای تعقل

چنانچه گذشت متشابهات، خاستگاه اصلی بحث تاویل هستند. در نظر شیخ طوسی، اساساً فلسفه وجود متشابهات، انگیزش مخاطب به خردورزی و اقامه استدلال است. او بر این نظر است که انسانها متفاوتند و مراتب آنها مختلف و خداوند می‌خواسته بوسیله وجود آیات متشابه، گروهی را به تامل عقلانی در قرآن وادارد تا به درجات بلند و عالی برساند:

« و انزل الله القرآن بعضه متشابهاً ليعمل أهل العقل افكارهم و يتوصلوا بتكليف المشاق و النظر و الاستدلال الى فهم المراد فيستحققوا به عظيم المنزلة و عالی الرتبة » (همان: ۱۱).

او در این عبارت راه رسیدن به منزلت عظیم و رتبه والا را، نظر و استدلال می‌داند. بدین ترتیب نزد او اساساً بحث تاویل سر آغاز و نقطه عطفی برای عقلانیت است چرا که وجود آیات متشابه، به مثابه دعوتی برای تاویل است و دعوت به تاویل، فراخوانی است برای تعقل. در نظر او اولاً اصحاب عقول لازم است در برخورد با متشابهات، به عملیات عقلانی بپردازند و نظر و استدلال را با هر مشقت و صعوبتی ملتزم باشند و تنها در این صورت است که می‌توانند به فهم مراد منظور آیه واقف آیند. ثانیاً اینکه چنین عملکردی، صاحب تاویل را به منزلت والا می‌رساند. بنابر این باید گفت، راه رسیدن به باطن قرآن در نظر شیخ طوسی، تعقل و استدلال و بکارگیری عقل است و این فرآیند، ارتقاء رتبه آدمی را سبب می‌شود. البته لازم بذکر است، عقلانیت مبنا و اساسی است که باید با عمل توأم گردد تا وصول به سعادت را موجب شود.

این نظر در مقابل کسانی است که با استناد به احادیث تفسیر به رای، به پرهیز از تدبر و تفکر در قرآن، توصیه نموده و راه رسیدن به تفسیر را فقط تفسیر به ماثور می‌دانند. شیخ طوسی با صراحت، نظر آنان را خلاف بسیاری از آیات و روایات می‌داند. استناد او به آیات توصیه کننده به تدبر در قرآن است و حدیثی که از عرضه روایات به قرآن خبر می‌دهد. او می‌گوید عرضه به قرآن، تنها در صورت

فهم آن امکانپذیر است. او هرچند به وجود روایاتی اشاره می‌کند که تنها راه تفسیر صحیح را، تفسیر به ماثور می‌دانند، ولی صراحتاً ظاهر این قبیل روایات را متروک و غیر قابل استناد می‌داند:

و اعلم ان الروایة ظاهرة فی اخبار أصحابنا بأن تفسیر القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحیح عن النبی صلی الله علیه و آله، و عن الائمة علیهم السلام،..... و کل ذلک يدل علی ان ظاهر هذه الاخبار متروک» (طوسی، بی تا، ج ۱: ۴ و ۵).

۲-۳- شناخت اوصاف الهی از دریچه تاویل

از دیگر موضوعاتی که نشان دهنده منطق عقلانی شیخ است، تاویلاتی است که ایشان در شناخت اوصاف الهی دارند.

صفات خبری بعنوان یکی از فروع اوصاف الهی از مسائل مهم و در عین حال اختلافی است. در این بحث، معتزله، امامیه، اشاعره و اهل حدیث دیدگاه‌های مختلفی دارند.^۱ شیخ طوسی نیز در مواضع مختلف از تاویل این آیات سخن می‌گوید و گرایش‌های مجسمه یا مشبّهه را که به برداشت ظاهری این آیات اکتفا می‌کنند، مورد نقد قرار می‌دهد. تنها به مدد تاویل است که می‌توان به فهمی دقیق از این صفات رسید و در غیر اینصورت یا باید از درک این اوصاف صرف‌نظر کرد و یا به برداشتی ظاهری بسنده نمود. مواجهه شیخ طوسی با صفات خبری و چگونگی

^۱ اهل حدیث با اتکا به ظواهر آیات در صفاتی مثل ید، وجه و استواء، از هر گونه تاویلی روی بر می‌تابند. اشاعره نیز اصل این صفات را در خدا ثابت می‌دانند و علم آن را در کیفیت به خدا وا می‌گذارند. در این میان عدلیه (معتزله و امامیه) با اصول متفاوتی که در تاویل دارند، به اتفاق بر تاویل این قبیل آیات تأکید می‌کنند. (ن. ک. شهرستانی، ۱۴۰۲، ج ۱: ص ۱۰۵ و ص ۸۴، سیوطی، ۱۹۷۳، ج ۱: ۶۵۰، اشعری، ۱۳۹۷، ۲۲: رازی، بی تا: ۱۳۳).

تاویل پژوهی شیخ طوسی در تبیان: در بجه‌ای به منطق عقلانی او در فهم دین ۷۱

تاویل آن از مواردی است که بخوبی رد پای عقلانیت را در تاویل پژوهی او نشان می‌دهد .

او ملاقات را تنها در مورد اجسام جایز میدانند و نسبت دادن آن را به خداوند از روی تعظیم و تفخیم شان او می‌دانند. جالب است که علت صرف نظر کردن از ظاهرات را در چنین مواردی، ناسازگاری آنها با امور مسلم عقلی می‌داند. (طوسی، بی تا، ج ۵: ۳۴۳)

او آمدن خدا را در آیه « جاء ربك » به آمدن امر او تاویل میکند و در ادامه می‌افزاید که منظور از اتیان در این آیه، اتیان حقیقی نیست (طوسی، بی تا، ج ۲: ۱۸۹) و البته شاهد لغوی می‌آورد که اتیان در کلام عرب برای آمدن غیر حقیقی نیز استعمال شده است (همان).

او در تاویل، از عقل و براهین اقامه شده توسط آن کمک می‌گیرد و آن را بعنوان پشتوانه‌ای در رد و قبول خویش مورد توجه قرا می‌دهد. او در جای دیگر، منظور از استواء خداوند بر عرش را در آیه « ثم استوی علی العرش » (۳ / یونس) استیلا می‌داند. (طوسی، ۱۴۰۶: ۷۲) او معنای ظاهری استوا بر عرش را که جلوس است، نمی‌پذیرد و برای سخن خویش به اقامه برهان می‌پردازد. او استوا به معنای جلوس را صفت اجسام میدانند که حادث هستند، حال آنکه خداوند حادث نیست:

« فاماً الاستواء بمعنی الاستواء بمعنی الجلوس علی الشیء فلا یجوز علیه تعالی، لأنه من صفة الأجسام، و الأجسام کلها محدثة » (طوسی، بی تا، ج ۷: ۱۶۰)

او در مورد « ید » با توجه به اشعار و ادبیات عرب، پنج وجه در استعمال آن بیان می‌کند و سپس به بیان شواهد لغوی می‌پردازد و نهایتاً آن را در «لما خلقت بیدی» (۷۵ / ص) به معنای ملکیت لحاظ می‌کند (همان، ج ۳: ۵۸۱). او در «بل یداه مبسوطتان» (۶۴ / مائده) از واژه ید معنای نعمت را فهم می‌کند (طوسی، ۱۴۰۶: ۷۲).

همچنین در آیه «تجری باعیننا»، «عین» را به معنای علم می‌داند (همان). او در همه این موارد، اتکایش برای انصراف از ظاهر آیه، این است که اخذ به ظاهر، مستلزم تشبیه است که خلاف عقل است. او در ارائه معنای تأویلی، تمام توجه خود را به بحث لغت و واژگان معطوف می‌دارد. به عبارت دیگر با توجه به محکماتی نظیر «لیس کمله شی» یا «لم یکن له کفو احد» و... معنای ظاهری استوا، ید، وجه در مورد خدا صادق نبوده و گریزی نیست جز فرا رفتن از ظاهر این آیات.

شیخ طوسی در تبیین معنای وقوف بر پروردگار نیز «اذ وقفوا علی ربهم» (۳۰ / انعام) از معنای ظاهر آن، فاصله گرفته به این دلیل که مستلزم مشاهده اوست و مشاهده او، محذور عقلی دارد:

«لأنّ المشاهدة لا تجوز الا علی الأجسام أو علی ما هو حال فی الأجسام، و قد ثبت حدوث ذلك أجمع، فلا يجوز أن یكون تعالی بصفة ما هو محدث. و قد بینا أن المراد بذلك: ووقوفهم علی عذاب ربهم و ثوابه» (همان، ج: ۴، ۱۱۳).

مشاهده تنها در مورد اجسام است یا چیزی که در جسم حلول کند و هردو این موارد از امور حادث هستند در حالیکه خداوند قدیم و ازلی است، لذا مشاهده او امکانپذیر نیست.

بدین ترتیب، شیخ طوسی با ارائه برهان و شاهد عقلی از معنای ظاهری آیه به معنای غیر ظاهر آن منتقل میشود و البته مهم اینجاست که در اخذ معنای غیر ظاهری، با استناد به قواعد زبان و واژگان پیش می‌رود. بدین نحو که او با استناد به بحثی لغوی، وقوف را در آیه فوق به معنای معرفت می‌داند. (همان: ۱۱۴).

بطور خلاصه باید گفت نظر شیخ طوسی در مورد تاویل متشابهات، ارجاع آنها به محکّمات آیات قرآن با تکیه به دلالت عقل و معنای واژگان است و البته این روش منحصر به شیخ طوسی نیست. این شیوه در مکتب کلامی بغداد، طریقی رایج بوده است. سید مرتضی که استاد شیخ طوسی است، نیز انتساب هر صفتی که لازمه حمل آن بر خدا، اتصاف خدا به صفت حدوث باشد، را باطل می‌داند. (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۹۵).

از نظر وی، افزون بر تفسیر معجمی کلام، توجه به نسق کلام یا سیاق لفظی و سیاق حالی در فهم متن، نقش تعیین کننده دارد به نحوی که میتوان گفت عدم توجه به این موارد، سبب انحراف از محتوای متن و کج فهمی میشود (به نقل از، سلطانی، ۱۳۹۱: ۱۳۳).

۳-۳- مختصات عقلانیت بعنوان هسته مرکزی تاویل

چنانچه گذشت، تاویلی که شیخ طوسی به آن ملتزم است بر اصول و پایه عقلانیت استوار است و تاویلی عقل مدارانه است. حجیت عقل، انصراف از ظاهر آیات و روایات به پشتوانه عقل از مهمترین شواهد بر این مدعا هستند. دقت در قواعد پیش گفته از تاویل شیخ طوسی نشان می‌دهد که هرچند وی از طرفداران تاویل است ولی تاویل او ضابطه‌مند و قانون مدار است. او با استمداد از نور وحی و برهان عقل، طی مسیر می‌کند. برای نمونه می‌توان از مواجهه او با احادیث تاویلی در حق اهل بیت علیهم السلام نام برد. هرچند او عالمی شیعی است و ولایت‌مداری از اصول اساسی فکر اوست، لیکن همچنان در پذیرش و نقل روایات تاویلی صادر شده در حق اهل بیت با ضابطه و قانون عمل نموده و برخلاف پیشینیان خود از مفسرین، بسیاری از آنها را نقل نمی‌کند.^۱ شیوه او در تاویل متشابهات، ارجاع آنها به محکومات با لحاظ قوانین عقلی و ضوابط و ازگان است. شیخ طوسی به صراحت از اینکه فهم بسیاری از آیات قرآن، نیازمند نظر و فکر است سخن می‌گوید:

«لأن فی القرآن ما یعلم المراد بدلیل و یحتاج الی الفکر فیہ والرجوع الی الرسول فی معرفه مراده و ذلک مثل المتشابه» (طوسی، بی تا، ج: ۵: ۳۷۹).

^۱ برای اشنائی با نحوه مواجهه شیخ طوسی با روایات تاویلی در حق اهل بیت علیهم السلام: رک: نفیسی، ۱۳۹۳: ۱۰۳-۱۲۸.

او برای طی این مسیر، تفکر را قرین رجوع به رسول معرفی نموده و بر این عقیده است که نادیده گرفتن عقل و اندیشه، ما را از فهم معارف قرآنی محروم می‌سازد. اینجاست که منطق عقلانی وی در فهم دین بخوبی آشکار می‌گردد. در نظر او، تاویل تنها آنگاه جایز است که با دلیل و حجت معتبر همراه باشد و اگر چنین نباشد؛ یعنی دلیل محکمی نداشته باشیم باید با پرهیز از تاویل، امر را به خدا و رسول او احاله کرد. چرا که واگذار کردن امر به خدا و سفیرانش بهتر از تاویل بدون دلیل است:

«لَا نَرُدُّ الِی اللَّهِ وَالرَّسُولِ وَالْأَئِمَّةِ الْمَعْصُومِينَ أَحْسَنَ مِنْ تَأْوِيلِ بَغِيرِ حُجَّةٍ»
(همان، ج. ۳: ۲۳۷)

آنچه در اینجا اهمیت دارد شناخت عقل و عقلانیت در دستگاه فکری شیخ طوسی است. عقل در نظر او به چه معناست؟ آیا او عقل را بعنوان منبعی استقلالی دارای حجیت می‌داند؟ یا عقلی که از آن سخن می‌گوید، عقلی است در پرتو وحی؟

آنچه در این مختصر می‌توان اشاره نمود اینکه عقل در نظر او، مجموعه علوم است که انسان را در شناخت توانا می‌سازد. او اینکه عقل را نامی برای یک قوه بدانیم و یا مجموعه‌ای از علوم؛ مسئله‌ای مهم و اساسی نمی‌داند (طوسی، بی‌تا، ج. ۱: ۲۰۰ و ۲۰۱). در نگاه استاد او - شیخ مفید - عقل استقلالی حجت نیست؛ چرا که او به صراحت عقل را در داده‌ها و استنتاج‌هایش محتاج وحی می‌داند (مفید، ۱۴۱۳، ص ۷ و ۸). این نظر البته در شیخ طوسی تغییر می‌یابد. او نیازمندی عقل را به وحی را مستلزم دور می‌داند (طوسی، ۱۳۹۴: ۴۶).

بنابراین در نظر او، عقل بعنوان منبعی مستقل از وحی دارای حجیت است. هرچند شیخ طوسی همچون استاد خویش و نیز قاطبه متکلمان، تاکیدش بر عقل عملی بیشتر از عقل نظری است؛ لیکن این به معنای غفلت از عقل نظری نیست (رحیمیان، ۱۳۹۲: ۸۱) بنابراین چنین عقلی است که مبنای تاویل شناسی شیخ طوسی قرار می‌گیرد و چنانچه گذشت تاویل، رویکردی است جهت فهم آیات وحیانی. چرا که هر چند متشابهات، خاستگاه اصلی بحث تاویل هستند ولی به طور

قطع هر آیه‌ای از قرآن -محکم یا متشابه- ظاهری و باطنی دارد و با تاویل است که می‌توان به فهم باطن آن رسید.

اکنون شیخ طوسی این فرایند تاویل را، فرایندی محتاج نظر و استدلال می‌داند که عقلا باید کمر همت بسته و برای فهم این بواطن با اتکا به عقل و وحی در مسیر تعقل و استدلال وارد شوند. به اذعان خود شیخ طوسی، عقل منبع مستقلی است که در اخذ حجیت محتاج شرع نیست. بدین ترتیب نزد او می‌توان از حجیت احکام عقلی در فهم دین سخن گفت. بدینگونه که اثبات خدا و حجیت دین اساسا با عقل انجام می‌گیرد و تمسک به نقل در اینگونه موارد مستلزم دور بوده و جایز نیست. بعلاوه که با اتکا بر عقل می‌توان به باطن معارف دینی رسید. با استناد به حکم عقلی معتبر می‌توان از ظواهر آیات فاصله گرفت. با توجه به مطالب پیش گفته، عقلی که شیخ طوسی در فرایند تاویل به عملکرد آن صحنه می‌گذارد عقلی محتاج وحی نیست؛^۱ بلکه عقلی استقلالی است که به استنتاجهایی می‌پردازد. البته باید توجه داشت که هنوز تا رشد و بالندگی این عقل استقلالی فاصله بسیار است. هرچند عقل استقلالی در شیخ طوسی از حجیت برخوردار است، ولی چنین عقلی در فضای اندیشه کلامی هنوز نوپاست و باید مسیر رشد خود را طی کند تا بتواند در دورانهای بعدی -همچون دوران خواجه نصیر و علامه حلی- به زایش اندیشه‌های ژرف عقلانی برسد. در اینصورت است که می‌تواند در عرصه فهم و تفسیر متون دینی نیز فعالتر ظاهر شود.

^۱ پرواضح است که مراد از عقل استقلالی این نیست که عقل در هیچ زمینه‌ای محتاج وحی نیست. بر همه عقلا معلوم است که عقل قوه‌ای محدود است و در رسیدن به حقایق نمی‌تواند یکه تاز میدان معرفت باشد. منظور از حجیت عقل استقلالی، معتبر دانستن احکامی است که عقل به خودی خود و بدون کمک وحی به آن رسیده است. این عقل است که با اثبات خدا و حجیت وحی و سپس اذعان به محدودیت خویش، دست آدمی را در دست وحی می‌گذارد.

نتیجه:

تاویل در اغلب موارد، به همان معنای تفسیر در فرهنگ واژگانی شیخ طوسی بکار می‌رود؛ ولی البته مواردی نیز وجود دارد که او تاویل را امری غیر از تفسیر می‌داند. بعلاوه که شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد تاویل نزد او امری از باب واقعیت خارجی است. بدین ترتیب می‌توان شیخ طوسی را صاحب هر دو گرایش درون متنی و برون متنی در باب تاویل دانست. دقت در قواعد ارائه شده در این باب، از عقلانی بودن و ضابطه مند بودن تاویل نزد او خبر می‌دهد. ارجاع متشابهات به محکومات با تکیه بر عقل و لحاظ نقل و قواعد واژگان، روش شیخ در فهم تاویل است. او در پذیرش ظواهر آیات توجه به حکم عقل را لازم می‌داند. نزد او ترک ظاهر آیه، ممکن و حتی در مواردی واجب است و آن هنگامی است که ظاهر آیه محذور عقلی داشته باشد؛ مثلاً مستلزم تشبیه خدا گردد یا مثلاً اضافه قبیح به خدا را در پی داشته باشد و...

دقت در قواعد بر شمرده از تاویل، حاکمیت عقلانیت را در آن نشان می‌دهد. در نظر شیخ وجود متشابهات که خاستگاه تاویل هستند؛ دعوتی برای عقلانیت و خردورزی هستند. بدین ترتیب، تاویل پژوهی شیخ با عقلانیت ارتباط ناگسستنی می‌یابد. از آنجا که تبیان، کتابی در تفسیر قرآن است و مولف در آن به شرح و تفسیر آیات وحی پرداخته است؛ لذا نگارنده از رهگذر تحلیل و بررسی تاویل پژوهی در این کتاب تفسیری، رویکرد عقلانی شیخ طوسی در فهم دین را نشان می‌دهد؛ عقلانیتی که بی هیچ تردید در مقایسه با گذشته رو به تضاعف گذارده است.

اما نکته دیگر اینکه از آنجا که هسته مرکزی و اصلی تاویل، عبور از ظاهر و محصور نماندن در آن است، تاویل صرفاً، رویکردی جهت فهم متن مکتوب نیست بلکه هر پدیده‌ای را می‌توان یک متن انگاشت و تلاش نمود تا با تاویل از دریچه ظاهر آن به باطنش رسید. بدین ترتیب می‌توان از تاویل انسان و جهان نیز سخن گفت. لازم بذکر است که چنین رویکردی نسبت به تاویل در عبارات شیخ طوسی دیده نمیشود، لیکن در فلاسفه و عرفا این نگاه وجود دارد. آنها تاویل را صرفاً

تاویل پژوهی شیخ طوسی در تبیان: در بجه ای به منطق عقلانی او در فهم دین ۷۷

روشی برای فهم باطن قرآن ندانسته، بلکه آن را به مثابه رویکردی در فهم جهان، انسان و قرآن بکار میگیرند و حضرت حق را بعنوان تاویل و باطن هر سه (جهان، انسان و قرآن) می دانند.

فهرست منابع:

- قرآن مجید
- ابن عربی، (۱۴۲۷) الفتوحات المکیه، ج ۱، بیروت، دارالفکر
- ابن فارس، احمد (۱۴۱۱) معجم مقاییس اللغه، بیروت: دارالجمیل
- ازهری، محمد بن احمد، ۱۹۶۴، تهذیب اللغه، بیروت، دار احیا التراث العربی
- اشعری، ابوالحسن، ۱۳۹۷ الابانه عن اصول الدیانه، تحقیق حسین محمود، قاهره،
- ایرانی قمی، اکبر، ۱۳۷۱ روش شیخ طوسی در تفسیر تبیان، سازمان تبلیغات اسلامی، قم.
- خضیر، جعفر، ۱۳۷۸، الشیخ الطوسی مفسراً، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- دوانی، علی، ۱۳۶۲، هزاره شیخ طوسی، انتشارات امیر کبیر، تهران
- رازی، فخرالدین محمد، بی تا، اساس التقدیس فی علم الکلام، بیروت، دارالفکر اللبانی،
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، ۱۳۳۲ ش. مفردات الفاظ القرآن، المكتبة الرضویه، تهران،
- رحیمیان، سعید ۱۳۹۲، «جایگاه شیخ طوسی در عقل گرایی اسلامی» چاپ شده در «طوسی پژوهی» (مجموعه مقالات) به کوشش مهدی کمپانی زارع، تهران، خانه کتاب.
- زبیدی حسینی، ۱۳۹۲ سید محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، داراحیاء التراث العربی، بیروت،
- سجادی، ابراهیم، ۱۳۷۹ «تاویل در منظر دیدگاهها و اندیشه‌ها» پژوهشهای قرآنی، شماره ۲۱ و ۲۲: ۶۴-۹۵

تاویل پژوهی شیخ طوسی در تبیان: در بجه ای به منطق عقلانی او در فهم دین ۷۹

- سلطانی، مصطفی، ۱۳۹۱ صفات خبری از دیدگاه امامیه و معتزله با تاکید بر اندیشه سید مرتضی و قاضی عبد الجبار، اندیشه نوین دینی، شماره ۲۹: ۱۲۷-۱۴۶
- سید مرتضی، علی بن الحسین، ۱۴۰۵، رسائل الشریف المرتضی، قم، مقدمه سید احمد حسینی، دارالقران الکریم
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، ۱۹۷۳، الاتقان فی تفسیر القرآن، بیروت، المکتبه الثقافیه
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم ۱۴۰۲، الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفه
- شاکر، محمد کاظم، ۱۳۸۱، روشهای تاویل قران، بوستان کتاب، قم
- صدرالمتالهین، محمد ابن ابراهیم، ۱۳۸۶، مفاتیح الغیب، ۲ ج، تصحیح نجفقلی حبیبی، بنیاد حکمت صدر، تهران.
- طباطبائی، محمد حسین، ۱۴۱۷ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ ج، دار احیا التراث، بیروت
- _____، ۱۴۰۶، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، دار الاضواء، بیروت.
- _____، ۱۳۸۲ تلخیص الشافی، ۴ ج، انتشارات المحبین، قم.
- _____ (۱۳۹۴) تمهید الاصول فی علم الکلام، نشررائد، قم.
- عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۷۹، مبانی و روشهای تفسیر قرآن، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
- کریمی نیا، مرتضی ۱۳۸۷، شیخ طوسی و منابع تفسیری وی در التبیان خردنامه همشهری، شماره ۲۴: ۲۶-۲۶

- کمپانی زارع، مهدی ۱۳۸۹، شیخ طوسی و تفسیر تبیان، تهران، خانه کتاب،
- معرفت محمد هادی، ۱۳۸۸، تفسیر و مفسران، ۲، ج، قم، انتشارات تمهید
- مفید، محمد بن نعمان، (۱۳۷۲) اوایل المقالات فی المذاهب و المختارات، نشر
موسسه مطالعات اسلامی، تهران.
- نفیسی، شادی، ۱۳۹۳ « رویکرد شیخ طوسی نسبت به پیشینیان در مسئله روایات
تاویلی در حق اهلبیت علیهم السلام » آموزه های قرآنی شماره ۲۰: ۱۰۳-۱۲۸

تفسیر صفات خبری خداوند در تفسیر المیزان

^۱ حسینی، سیدمعصوم

^۲ علی خانی، فاطمه

^۳ سلیمی، سیده فاطمه

چکیده

صفات خبری، آن دسته از صفات موجود در قرآن و روایات است که خداوند خود را بدین صفات خوانده است. عقل بشری در اثبات این صفات مانند، ید، وجه، استواء، ساق و... ناتوان بوده است. علامه طباطبایی، در تأویل این صفات به پیروی از معتقدین به اثبات بدون تشبیه و تجسیم، با کاربست سازه‌های کنایه و مجاز و سیاق آیات به تأویل صفات خبری پرداخته است. پژوهش حاضر بر آن است تا با روش توصیفی-تحلیلی، به تبیین صفات خبری خداوند در آیات الهی بپردازد. رهیافتهای حاصل از پژوهش این است که از دیدگاه علامه طباطبایی، هر یک از این واژگان با توجه به سیاق در حوزه‌های معنایی مختلف کاربرد دارند. در این میان می‌توان به ردّ شبهات مستشرقین و ملحدین در مقوله ادعای اختلاف صفات الهی و ردّ فرقه‌های اشاعره و معتزلی در بحث تجسیم و تأویل عقلی اشاره نمود. در این بحث، استناد به آیات محکم، روایات معتبر و سازه‌های زبانی ادبیات عرب مؤید کلام علامه می‌باشد.

کلید واژگان : تأویل، صفات خبری، قرآن، روایات، المیزان

^۱ استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم، دانشکده علوم قرآنی آمل

^۲ دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم، دانشکده علوم قرآنی آمل

^۳ استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی آمل

مقدمه

مقوله "صفات الهی" از مهمترین‌ترین مباحث در میان دانشمندان مسلمان به ویژه متکلمان بوده است و این امر منجر به شکل‌گیری فرقه‌های متفاوتی شده که تا درجه تکفیر یکدیگر کوشیده‌اند. در میان این فرق کلامی، سه دیدگاه عمده در تفسیر و تأویل آیات صفات وجود دارد؛ گروهی از متکلمان در تفسیر آیات صفات الهی به ظاهر عبارت قرآنی بسنده کرده و آن را بدون تأویل پذیرفته و از حمل این صفات بر معانی مجازی اجتناب کرده‌اند. بنابر نظرگاه پیروان این فرقه همچون مکتب سلفی، باید صفات خداوند را آن‌طور که شایسته ذات حق تعالی است، بدون نفی و انکار و تأویل و تشبیه پذیرفت.

گروه دوم همچون مکتب اشعری بر این باورند که هرگاه قرینه‌ای در کلام وجود داشته باشد که امکان حمل آن بر معنای مجازی فراهم باشد، آن عبارت را بر معنای مجازی حمل می‌کنند اما اگر در کلام قرینه‌ای برای حمل آن بر معنای ظاهری نباشد، آن کلام را بر حقیقت ظاهری آن حمل کرده و از تأویل آن خودداری می‌کنند.

در گروه سوم مکاتبی همچون مکتب معتزله و امامیه، عقل را بر نقل مقدم داشته و در تفسیر آیات آن‌جا که ظاهر عبارات با معیارهای عقلی غیر قابل اثبات باشد، به تأویل روی می‌آورند. با توجه به تفاوت در روش‌های تأویل، پژوهش حاضر بر آن است تا به بررسی آیات صفات الهی در نگاه علامه طباطبایی به عنوان یکی از متکلمین قرون اخیر بپردازد. ایشان با استناد به آیات محکم و روایات و احادیث معتبر از پیامبر (ص) و ائمه معصومین علیهم السلام به تأویل صفات الهی بخصوص صفات خبری پرداخته است. با توجه به بسامد بالای صفات الهی در قرآن کریم، پژوهش حاضر بر آن است تا به مطالعه موردی این صفات از دیدگاه علامه طباطبایی بپردازد. در این میان تقسیم‌بندی صفات الهی از دیدگاه علامه طباطبایی و حضور ایشان به عنوان متکلم امامیه بر اساس مبانی عقلی و نقلی مورد توجه قرار می‌گیرد. سوال مور پژوهش این است که: معیار و مبانی علامه در تأویل آیات صفات خبری چیست؟

پیشینه پژوهش

در بسیاری از کتب تفسیری مانند صافی، مجمع البیان، المنار و... و همچنین در برخی کتب کلامی به صفات الهی به صورت پراکنده پرداخته شده است. مقالاتی تحت عنوان " مبانی تفسیری کلامی علامه طباطبایی در صفات خبری "از اسماعیل دارابی، بطور جزئی به دو صفت از صفات خبری بصورت خلاصه پرداخت که بیشتر مطالب مقاله در رابطه با مبانی تفسیری و کلامی هست.

"تاویل صفات خبری از دیدگاه علامه طباطبایی" از محمد هادی معرفت و "مفهوم شناسی تاویل و کاربرد آن در تفسیر المیزان" از سید رضا مودب و... که بیشتر مباحث آنها پیرامون اصل تاویل و بررسی آن می باشد. اما پژوهش حاضر به صورت روشمند و مستقل به بررسی تاویل شش صفت از صفات خبری خداوند از منظر علامه در تفسیر المیزان پرداخته است.

تاویل در گستره مفهوم شناسی

از نظر لغوی، تاویل از ریشه "أول" به معنای رجوع بوده است. چنانچه قرشی در این باره می گوید: " اهل لغت، أول را رجوع معنی کرده اند. گویند : وآل الیه : أیرجع، تاویل : برگشت دادن و برگشتن است ". (قرشی بنایی/۱۳۷۱ هـ/ج ۱/ص ۱۴۱)

در برخی از کتابهای لغوی، این واژه در معنای مشخص نمودن محل برگشت معنا شد که گاهی برای مردم نامعلوم است و ظاهر کلام بر آن دلالت نمی کند و نیاز به اطلاع از مراد و مقصود لفظ می باشد. (راغب اصفهانی/مترجم: خسروی حسینی/۱۳۶۹ ج ۱/ص ۱۷۵-۱۷۶)

در مفهوم اصطلاحی، تاویل در حوزه های مختلفی چون اصول، شرع و... به کار رفته است از نظر شرع به معنای، برگرداندن لفظ از معنی ظاهری آن به معنای

احتمالی است. بدین شرط که معنای احتمالی با قرآن و سنت رسول اکرم (ص) موافق باشد، چنانچه آیه ۹۵ سوره انبیا «یخرج الحی من المیت» اگر این آیه به مفهوم بیرون آوردن پرنده از تخم حمل شود، تفسیر است و اگر به مفهوم خارج کردن مومن از کافر یا عالم از جاهل حمل شود، تأویل است. (جرجانی/۱۳۷۷/ص ۳۳)

در حوزه علم اصول و معانی و بیان، تاویل از اول بوده به معنای رجوع آمده است در نزد اصولیان هم حوزه با تفسیر بوده است و فرق بین تأویل و تفسیر به این است که تفسیر، توجیه و توضیح مفردات جمله است و تأویل بیان مفاد کلام است (سجادی/ ۱۳۷۹/ ج ۱/ص ۴۸۰)

علامه طباطبایی معتقد است، تاویل به معنای تفسیر و شرح درست آیات متشابه، از تاویل قرآن متمایز است. تاویل متشابهات در دیدگاه وی همان تحلیل آیات مزبور و حل شبهه آنها با ارجاع به محکومات به عنوان ام الكتاب است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۰).

صفات خبری و رویکرد علامه طباطبایی

مقصود از صفات خبری، صفاتی است که خداوند در قرآن مجید، خود را با آنها توصیف کرده یا در سنت نبوی از آنها خبر داده است؛ به طوری که هرگز انسان از طریق عقل و خرد به آنها پی نمی‌برد، به تعبیری روشن‌تر، واژگانی همچون وجه، ید و عین که در قرآن آمده، صفاتی هستند که در ظاهر بیانگر تجسیم خداوند و تشبیه او به مخلوقاتند و اگر در قرآن و حدیث ذکری به میان نمی‌آمد، عقل بشر، هرگز نمی‌توانست آن صفات را برای خدا اثبات کند.

علامه طباطبایی (ره) در تفسیر المیزان با استفاده از خود آیات و روایات و همچنین با کمک از عقل به تفسیر و تأویل آیات صفات خبری پرداخته است که در این پژوهش به نمونه‌هایی پرداخته خواهد شد.

۱. مبنای علامه طباطبایی در تفسیر صفات خبری قران

مبنای علامه این است که: تاویل دارای حقیقتی است جدا از عالم ذهن، چون آنچه در ذهن وجود دارد، مفاهیمی بیش نیستند و مفاهیم نمی‌توانند منشا چیزی قرار گیرند.

تاویل حقیقت قران را تشکیل می‌دهد که ظواهر الفاظ و عبارات از آن نشات گرفته است (طباطبایی، همان، ج ۳، ص ۴۵). علامه معتقد است "آیات قران صورت تنزل یافته از ان حقیقت است و رابطه اش با آن حقیقت، رابطه مثل و ممثل می باشد. به باور علامه، تاویل هر بازگشتی را شامل نمی‌شود، بلکه مراد از تاویل، بازگشت مثال به حقیقت و بازگشت صورت ظاهری و نمادین به راز و رمز پنهان و برتر آن است (اسعدی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۵). با توجه به مبنای علامه به بررسی و تفسیر بعضی از صفات خبری خواهیم پرداخت.

۱،۱ صفت خبری "یدالله"

ید عضو مخصوص بدن که به طور استعاری در حوزه معنایی قران چند معنا به کار رفته است و در آیات متعددی به خداوند سبجان نسبت داده شده است. منظور از صفت "ید" درباره خداوند، با توجه به سیاق آیه، اراده و قدرت، مباشرت، قلمرو اختیار و ملک و ... می باشد.

۱-۱. اتمام خلقت و حکمت الهی

در آیه ۶۴ سوره مائده، یهود در توصیف خداوند از عبارت "یدالله مغلوله غلت ایدیهیم" استفاده نموده است؛ چنانچه می‌گوید: « وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَ لَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَ كُفْرًا وَ أَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ»، «و یهود گفتند: دست [قدرت] خدا [نسبت به تصرف در امور آفرینش، تشریح قوانین و عطا کردن روزی] بسته است و دست هایشان بسته باد و به کیفر گفتار باطلشان بر آنان لعنت باد؛ بلکه هر دو دست خدا همواره گشوده و باز است

[به هر چیز و به هر کس] هرگونه بخواهد روزی می دهد. و مسلماً آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده است ؛ بر سرکشی کفر بسیاری از آنان می افزاید. و ما میان [یهود و بسیاری گروه های دیگر] آنان تا روز قیامت کینه و دشمنی انداختیم هر زمان آتشی را برای [با اهل ایمان] افروختند. خدا آن را خاموش کرده و همواره در زمین برای فساد در زمین می کوشند و خدا مفسدان را دوست ندارد» (مائده، ۶۴)

علامه طباطبایی در تحلیل محتوایی واژه ید که در مورد خداوند به کار رفته، به تفاسیر مختلف در این حوزه اشاره می کند. وی در تفسیر این آیه می گوید: «در تفسیر این آیه وجوه مختلفی جهت اینکه یهود این کلمه کفر آمیز را گفته وجود دارد و با نزدیک ترین وجه اینکه وقتی یهود امثال و نظائر آیات: "من الذی یقرض الله قرضاً حسناً" (بقره، ۲۴۵) و "و اقرصوا الله قرضاً حسناً" (مزمّل، ۲۰) به گوشش رسید، آن آیات را بهانه کرده خواسته اند مسلمین را مسخره کنند و بگویند این چه خدایی است که برای ترویج دین خود و احیای آن اینقدر قدرت مالی ندارد که حاجات خود را رفع کند و ناچار دست حاجت و استقراض به سوی بندگان خود دراز می کند.» (طباطبایی ۱۳۷۴ ش / ج ۶ / ص ۴۵-۴۶)

علامه طباطبایی "ید" را در این آیه شریفه، به معنای اتمام خلقت و حکمت الهی می داند.

روایات زیادی نیز در تفسیر این آیه وجود دارد که مؤید تأویل علامه از "ید" می باشد؛ از جمله روایتی از امام صادق (ع) که ایشان در تفسیر این آیه فرموده: «"قالت اليهود یدالله مغلوله ... " دست خدا بسته شده است. چنین می فرماید: مقصودشان آن نبوده که خدا دست دارد و آن بسته شده است اما می پنداشتند: خداوند کار آفرینش مخلوق را به پایان رسانده و هرچه بر وفق حکمت بوده بر آنها قضا حتمی نموده، دیگر چیزی کم و زیاد نمی کند و هیچ گونه دگرگونی در جهان ایجاد نخواهد کرد» (ابن بابویه / اردکانی / بی تا / ص ۱۷۰).

۱-۲. اهتمام تام در خلقت آدم

در آیه ۷۵ سوره ص خداوند خلقت آدم را به ید قدرت خود نسبت می‌دهد و در خطاب عتاب گونه به ابلیس می‌فرماید:

« قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ »؛ «خدا فرود: ای ابلیس! تو را چه چیزی از سجده کردن بر آن چه که با دستان قدرت خود آفریدم، بازداشت؟ آیا تکبر کردی یا از بلند مرتبه گانی؟» (ص، ۷۵).

علامه می‌گوید: «علت این که خداوند در این آیه خلقت بشر را به خود نسبت داده به این منظور بوده که برای آن شرافتی اثبات نموده، بفرماید: که آدم را به خاطر خودم آفریدم همچنان که جمله "نفخت فیہ من روحی" نیز این اختصاص را می‌رساند» (طباطبایی / ۱۳۷۴ ه.ش / ج ۱۷ / ص ۳۴۳)

همچنین می‌گوید: «تشبیه آوردن "ید" کنایه از اهتمام تام در خلقت آدم دارد؛ چرا که ما انسان‌ها هم در عملی هر دو دست خود را به کار می‌بندیم که نسبت به آن اهتمام بیشتری داشته باشیم. پس جمله "خلقت بیدی" نظیر جمله "ما عملت ایدینا" است. بعضی از مفسرین گفته‌اند: مراد از کلمه "ید" قدرت است و تشبیه آوردن آن، تنها تأکید را می‌رساند.» (طباطبایی / ۱۳۷۴ ه.ش / ج ۱۷ / ص ۳۴۳)

تاویلی که علامه در این آیه بیان می‌کند این است که خداوند در خلقت آدم اهتمام تام داشت و مراد از ید، قدرت تام الهی است. در روایتی از امام رضا (ع) درباره قول خدای عز و جل "یا ابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی ... " سوال شد؟ حضرت فرمود: "یعنی قدرت و نیرو خلق کردم" (ابن بابویه / بی تا / ج ۱ / ص ۷۸)

این روایت نیز مؤید تأویل علامه است. علامه در این آیه و آیه قبلی که ذکر شد برای رفع شبهه قائل شدن دست برای خداوند علاوه بر استفاده از آیات قرآنی، از روایات نیز برای تأویل صفات «ید» بهره گرفته است. در این دو آیه از ید، کنایه به قدرت و کمال آن یاد می‌کند.

۱-۳. بیعت وهم پیمانی

«إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَّا يَشَاءُ اللَّهُ فَسِيْرَتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا»، «يقين کسانی که با تو بیعت می کنند، جز این نیست که با خدا بیعت می کنند؛ قدرت خدا بالاتر از همه قدرت هاست. پس کسی که پیمان می شکند فقط به زبان خود می شکند، و کسی که به پیمانی که با خدا بسته است وفا کند، خدا به زودی پاداشی بزرگ به او می دهد.» (فتح، ۱۰)

علامه می فرماید: «این آیه در حقیقت می خواهد بیعت رسول خدا (ص) را به منزله بیعت با خدا قلمداد کند، به این ادعا که این همان است، هر اطاعتی که از رسول خدا (ص) بکنند در حقیقت از خدا کرده اند، چون اطاعت او، اطاعت خدا است. آن گاه همین نکته را در جمله "ید الله فوق ایدیهم" بیشتر بیان و تأکید کرده، می فرماید: دست او دست خداست» (طباطبایی / ۱۳۷۴ ه. ش / ج ۱۸ / ص ۴۰۹).

علامه در این آیه با استناد به آیات بسیاری از قرآن مبنی بر این که کارها و خصائص رسول خدا (ص)، کار خدا و شأن خداست، این جمله را تأویل نموده است. همچنین ایشان، روایتی از امام رضا (ع) را آورده که راویان در باره این حدیث از حضرت سوال می کنند: «مؤمنین، خدا را از همان منزل های بهشتی خود زیارت می کنند چه می فرمایی؟ حضرت فرمود: خدای تعالی پیغمبر خود را از تمامی خلائق حتی از ملائکه و انبیاء برتری داده و طاعت او را طاعت خود خوانده است و بیعت با او را بیعت با خود خوانده و درباره اطاعتش فرموده: "من يطع الرسول فقد اطاع الله" و درباره بیعتش فرموده: "ان الذين يبایعونك انما يبایعون الله ید الله فوق ایدیهم...".» (ابن بابویه / ۱۳۷۸ ق / ص ۱۱۵) روایت فوق نیز مؤید بر تأویل علامه می باشد.

۱-۴. مالکیت و اقتدار الهی

علامه طباطبایی در ذیل آیه ۸۳ سوره مبارکه یس و با استفاده از آیات دیگر حاکمیت مطلق را از تعبیر "ید" در آیات استفاده می کند: «فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء؛ و الیه ترجعون»، «بنابر این [از هر عیب و نقصی] منزّه است خدایی که مالکیت و فرمانروایی همه چیز به ست اوست و به سوی او بازگردانده می شوید.» (یس، ۸۳)

علامه می فرماید: « اگر فرموده ملکوت هر چیزی به دست خداست برای اینکه دلالت کند بر اینکه خدای تعالی مسلط بر هر چیزی است و غیر از خدا کسی در این تسلط بهره و سهمی ندارد» (طباطبایی / ۱۳۷۴ ه.ش / ج ۱۷ / ص ۷۳) «برگشت معنا در آیه "فسبحان الذی بیده ملکوت" این است که ملکوت هر چیزی بدست خدا و در قبضه قدرت اوست. علامه در تأیید مطلب روایتی از ائمه معصومین که در کتاب کافی می باشد ذکر کرده است.» (کلینی / ۱۴۰۷ ق / ج ۱ / ص ۱۱۰)

علامه (ره) در آیه ۸۸ سوره مومنون نیز که به واسطه "ید" به مالکیت الهی اشاره شده به تأویل "ید" می پردازد:

«قل من بیده ملکوت کل شیء و هو یجیر و لایجار علیه إن کنتم تعملون.»
علامه در این باره می گوید: «چون ممکن است کسی و هم کند که عموم ملکوت و نفوذ امر خدا با اخلال بعضی از اسباب و عقل در امر او منافات ندارد، ممکن است بعضی علل و اسباب در پاره ای مخلوقات اثر بگذارد که خدا آن را اراده نکرده و یا پاره ای از مخلوقات را از آنچه خدا اراده کرده منع کند. از این جهت جمله «بیده ملکوت» را با جمله «هو یجیر و لایجار» تکمیل کرد و این جمله در حقیقت توضیح اختصاص ملک است.» (طباطبایی / ۱۳۷۴ ه.ش / ج ۱۵ / ص ۸۳) علامه در این جا با استفاده از لغت و ادبیات عرب در تأویل آیه بهره گرفته است.

آیه یک سوره ملک «تبارک الذی بیده الملک و هو علی کل شیء قدیر»، «با برکت است آن که فرمانروایی [همه هستی] به دست اوست و او بر هر کاری

تواناست» و همچنین آیه ۲۶ سوره آل عمران «قل اللهم ... بیدک الخیر انک علی کل شیء قدير»، «... هر چیزی به دست توست و تو بر هر کاری توانایی».

در این دو آیه نیز علامه با استفاده از سیاق و ادبیات عرب، منظور از "ید" را سلطنت و پادشاهی تأویل می‌کند.

۲. تفسیر صفات خبری "وجه" از نظرگاه علامه طباطبایی

واژه وجه در قرآن به معانی متعددی به کار رفته است مانند: صورت (عضو بدن)، ثواب و رضایت و خشنودی، طرف و جهت و ذات و عین که در بسیاری از آیات قرآن، وجه به خدا نسبت داده شده است. در این بخش به تفسیر این آیات از منظر علامه طباطبایی می‌پردازیم.

۲-۱. منسوب به خدا

«و یقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام»، (الرحمن، ۲۷) «و تنها ذات با شکوه و ارجمند پروردگارت باقی می‌ماند»

علامه در تفسیر آیه می‌فرماید: «وجه هر چیز عبارت از سطح بیرونی آن، (از آن جایی که خدای تعالی منزّه است از جسمانیت و داشتن حجم و سطح، ناگزیر این کلمه در مورد خدای تعالی بعد از حذف محدودیت و نواقص امکانی عبارت می‌شود از نمود خدا) و نمود خدا همان صفات کریمه اوست که واسطه او و خلقش هستند و آن صفات عبارت اند از علم و قدرت و رحمت و ...» (طباطبایی / ۱۳۷۴ ه. ش / ج ۱۹ / ص ۱۶۹)

از منظر علامه وجه خدا: «هر چیزی که دیگران رو به آن دارند که قهرا مصداقش عبارت می‌شود از تمامی چیزهایی که منسوب به خدا می‌شوند و مورد نظر هر خدا جویی واقع می‌شود، مانند: انبیاء و اولیای خدا و دین، ثواب و قرب او و سایر چیزهایی که از این قبیل باشد.» (طباطبایی / ۱۳۷۴ ه. ش / ج ۱۹ / ص ۱۶۹)

پس با توجه به برداشت علامه از وجه در این آیه، می‌توان گفت: همه چیز غیر از خدا و هر آنچه که نزد او و از ناحیه اوست، فانی است. همچنان که در جای دیگر فرموده: "ما عندکم ینفد و ما عندالله باق" (نحل، ۹۶)

علامه در تأیید مطالب خود علاوه بر استنادات قرآنی از روایات بهره برده است. «از جمله این که در کتاب اسرار توحید از امام رضا (ع) درباره ثواب "لا اله الا الله" سؤال شده، حضرت فرمود: "هر که خدا را به وجه و رویی چون رویها کند به حقیقت کافر شده و لیکن وجه خدا، پیغمبران و رسولان و حجت‌های اویند و ایشان آنانند که به ایشان به سوی خدا و به سوی دین و معرفتش توجه می‌شود." و خدای عز و جل فرموده است: "کل من علیها فان و یبقی وجه ربک."»^۱ ابن بابویه/ بی تا/ ص ۱۰۸

۲-۲. فقط وجه خدا باقی است.

«وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»

«با خدا معبودی دیگر مخوان، جز ا معبودی نیست، هر چیزی مگر ذات او هلاک شدنی است. فرمانروایی [بر همه جهان هستی] ویژه اوست و فقط به سوی او بازگردانده می‌شوید» (قصص، ۸۸)

علامه در تفسیر این آیه نیز مانند تفسیر آیه قبل، وجه خدا را «چیزی می‌داند که با آن برای خلقش نمودار است و خلقش نیز با آن متوجه درگاه او می‌شوند. این همان صفات کریمه است.»^۲ که در مطالب فوق به آن اشاره شد. همچنین می‌فرماید: «ممکن است مراد از وجه جهتی باشد که منسوب به خداست و آن ناحیه‌ای است که خدا از آن ناحیه منظور می‌شود و با آن به سویش توجه می‌کنند.» (طباطبایی/ ۱۳۷۴/ ج ۱۶/ ص ۱۳۴) مؤید این مطلب علامه می‌تواند آیه ۵۲ سوره انعام "یریدون وجهه" آیه ۲۰ سوره لیل "الا ابتغاء وجه ربه الا علی" باشد.

برای اعتبار تأویل علامه از وجه می‌توان به روایتی که در این زمینه آمده استناد کرد. از جمله اینکه از امام صادق (ع) درباره "کل شیء هالک الا وجهه" سوال شد. حضرت فرمود: «منظور از آن وجه خداست که خلق از آن وجه به خدا راه می‌یابند منظور همان ائمه هدی هستند.» (کلینی/کسره ای/ ۱۳۷۵/ ج ۱/ ص ۴۱)

حال اگر منظور امام صادق (ع) از این وجه، آن وجه خدا باشد که خلق از آن به خدا راه می‌یابند، مطلق هر چیزی می‌باشد که به خداوند منسوب می‌شود، و از ناحیه خدا باشد در این صورت با همان معنایی که علامه فرموده (نمودی از خدا) منطبق می‌شود.

۲-۳. وجه الله، خشنودی خدا

«وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انعام/ ۵۲)

«و آنان که بامدادان و شامگاهان پروردگارشان را می‌خوانند [با این خواندن] خشنودی او را می‌خواهند، از خود مران نه چیزی از حساب [عمل] آنان بر عهده توست و نه چیزی از حساب [کار] تو بر عهده آنان است تا آنان را برانی و [به سبب راندنشان] از ستمکاران باشی»

علامه در تفسیر این آیه اقوال مختلفی را ذکر فرموده: از جمله اینکه: بعضی مراد از وجه را ذات خدا، بعضی آن را توجه به سوی خدا و عمل صالح همچنان که در آیه "فاینما تولوا فثم وجه الله" (بقره، ۱۱۵) و آیه "یریدون وجه الله" (روم، ۲۰) آمده و بعضی هم مراد از این آیه را ذات خدا دانسته که هر چیزی از بین رفتنی است مگر ذات خدا.

علامه خود، مراد از وجه را در این آیه، ذات خدا نمی‌داند بلکه هر آنچه را که به او انتساب دارد و نیز آنچه که بنده از خدای خود انتظار دارد وجه خدا می‌داند. و می‌فرماید: «در آیات فوق (بقره، ۱۱۵) و (روم، ۲۰) منظور از وجه، ذات

نیست، برای اینکه ذات هر چیزی برای چیز دیگری هیچوقت جلوه و ظهور نمی‌کند. و تنها ظاهر و سطح بیرونی و اسماء و صفات است که برای موجود دیگر جلوه می‌کند و معرفت موجود تنها به همان ظواهر موجود مرئی می‌شود نه به ذات و از همین ظواهر پی به ذات برده می‌شود. (طباطبایی/۱۳۷۴/ج ۷/ص ۱۴۳)

علامه با توجه به معنای لغوی وجه یعنی مواجهه شدن دیگران با روی هر چیزی می‌فرماید: «به این اعتبار می‌توان گفت که اعمال صالح، وجه خدای تعالی است هم چنان که اعمال زشت، وجه شیطان است. و این اعتبار یکی از اعتباراتی است که ممکن است آیات امثال "یریدون وجه الله" و "انما نطمعکم لوجه الله" منطبق ساخت. (طباطبایی/۱۳۷۴/ج ۷/ص ۱۴۳)

علامه در ادامه بحث، صفاتی را که خداوند با آن صفات با بندگان خود رو برو می‌شود نظیر: رحمت، خلقت و رزق و امثال آن از صفات فعلیه و همچنین از صفات ذاتیه که به وسیله آن، مخلوقات خدا را می‌شناسند، مانند علم و قدرت، وجه خدا دانسته است. همچنین هر چیزی را به هر نوعی که منسوب به خداست، از اسماء و صفات و ادیان و اعمال صالح و انبیاء و اولیاء و ملائکه و شهدا و ... همه و همه را وجه خدا می‌داند و با استناد به آیات (۹۶ نحل) و (۱۹ انبیاء)، (۲۰۶ اعراف) (۱۶۹ آل عمران) می‌فرماید: «همه این امور (بالا) تا خدا خدایی کند باقی خواهند بود و همه آن امور وجه خدای سبحانند و در جهت خدا قرار دارند.» (طباطبایی/۱۳۷۴/ج ۷/ص ۱۴۵)

۳. تفسیر صفت خبری "عرش" از نظر گاه علامه طباطبایی

واژه عرش در لغت به معانی گوناگونی به کار رفته، برخی آن را در معنای تخت حکومت. به کار برده‌اند. "و رفع ابویه علی العرش" (یوسف، ۱۰۰)

برخی آن را در معنای چیزی مسقف از قبیل خانه‌ها و داربست‌ها و غیره باشد می‌دانند، مانند: "..... ما کائوا یعرشون" (اعراف، ۱۳۷) (قرشی بنابی/۱۳۷۱/ج ۴/ص ۴۱۶). در نگاه تأویلی به واژه عرش در آیات مربوط به صفات الهی، می‌توان به چند تأویل از نگاه علامه اشاره نمود:

۳-۱. پادشاهی و سلطنت الهی

۱- «الله لا اله الا هو رب العرش العظيم» «به خدای یکتا که معبودی جز او نیست، پروردگار عرش بزرگ است» (نحل، ۲۶)

۲- «فان تولوا فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت و هو رب العرش العظيم» «پس اگر [منافقان] از حق روی گردانند، بگو خدا مرا بس است. هیچ معبودی جز او نیست، فقط بر او توکل کردم، و او پروردگار عرش بزرگ است» (توبه، ۱۲۹)

علامه در تفسیر این دو آیه ذیل جمله "رب العرش العظيم" می‌فرماید: «خدای تعالی آن پادشاهی است که سلطنتش بر تمامی موجودات حاکم است و همه تدبیرهای عالم منتهی به خدای سبحان می‌شود» (طباطبایی/۱۳۷۴/ج ۹/ص ۵۶۴)

مؤید کلام علامه، حدیثی از امام صادق (ع) است که درباره "رب العرش العظيم" می‌فرماید: «مراد از عرش عظیم، ملک عظیم است.» (حویزی/۱۴۱۵/ج ۲/ص ۲۸۸)

۳-۲. حاملین عرش الهی

«وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ»؛ «و فرشتگان [برای اجرای دستور ما حق] بر کناره‌ها و اطراف آسمان قرار می‌گیرند و در آن روز هشت فرشته به عرش پروردگارت را بر فراز همه آنها حمل می‌کنند» (حاقه، ۱۷)

علامه می‌گوید: «از ظاهر کلام خدای تعالی بر می‌آید که عرش در آن روز حاملینی از ملائکه دارد؛ همچنان که از ظاهر آیه زیر نیز این معنا استفاده می‌شود "الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا" (مومن، ۷) در روایت آمده که حاملان عرش چهار فرشته- اند و از ظاهر آیه مورد بحث بر می‌آید حاملان عرش در آن روز ۸ نفرند و اما اینکه چهار نفر یا هشت نفر از جنس ملائکه بودند یا غیر ایشان. آیه شریفه ساکت است هرچند که سیاق آن از اشعار به اینکه از جنس ملک می‌باشند خالی نیست.» (طباطبایی/۱۳۷۴/ج ۱۹/ص ۶۶۴).

مکارم شیرازی نیز می گوید: «این حاملان عرش گرچه صریحا در آیه تعیین نشده اند که از فرشتگانند یا غیر آنها، ولی ظاهر تعبیرات مجموع آیه نشان می دهد که آن ها از فرشتگانند ولی مشخص نیست که آیا هشت فرشته اند یا هشت گروه بزرگ و کوچک» (مکارم شیرازی/۱۳۸۲/ج ۲۴/ص ۴۵۱)

در کتاب کافی نیز نقل شده که عرش به علم تفسیر و از امام صادق (ع) نیز روایت شده: «حمله العرش و العرش العلم - اربعة منا و اربعة ممن شاء الله» (مراد از عرش، علم است و هشت نفر حمله آن می باشند که چهار نفر از ما و چهار نفر دیگر هر که را که خدا بخواهد) (کلینی/۱۳۶۹/ج ۱/ص ۱۷۹-۱۸۰)

با استناد به این روایت، کلام علامه (مبنی بر اینکه از سیاق آیه بر می آید که حاملین عرش ملائکه باشند) را می توان تأیید کرد.

۳-۳. مالکیت خداوند

« وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَ لَئِن قُلْتِ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ » (هود، ۷) «و او کسی است که آسمان ها و زمین را در شش روز آفرید، در حالی که تخت فرمانروایی اش در آب [که زیر بنای حیات است] قرار داشت، تا شما را بیازماید که کدام یک نیکو کارترید؟ و اگر بگویید: [ای مردم!] شما یقینا پس از مرگ بر انگیزخته می شوید، بی تردید کافران می گویند: این سخنان جز جادویی آشکار نیست.»

علامه می گوید: «کنایه از "عرشه علی الماء" یعنی اینکه مالکیت خداوند در آن روز مستقر بر این آب بود که ماده حیات و زندگی است.» (طباطبایی/۱۳۷۴/ج ۱۰/ص ۲۲۴)

از آنجایی که هر شیء مایع را ماء می گویند مانند فلزات می توان گفت که در آغاز آفرینش جهان هستی به صورت مواد مذابی بود که بعدا در این توده آبگونه حرکات شدید و انفجارات عظیمی رخ داده و قسمت هایی از سطح آن پی در پی

به خارج پرتاب شده و این اتصال و به هم پیوستگی به انفصال و جدایی گرائید. کواکب و سیارات و منظومه‌ها پس از دیگری تشکیل یافتند. بنابر این جهان هستی بر پایه قدرت خدا نخست بر این ماده عظیم آبگونه قرار داشت. (مکرم شیرازی/۱۳۸۲/ج ۹/ص ۲۵)

مؤید کلام ایشان، حدیثی از امام صادق (ع) است که فرمود: «پیش از آن که زمین و آسمانی یا جن و انس یا خورشید و ماهی باشد، خدا دینش و علمش را به آب عطا فرمود: (مقصود از آب ماده‌ای که قابلیت خلق پیغمبران را دارد، چون خدا خواست مخلوق را بیافریند ایشان را در برابر خویش پراکنده ساخت و به آنها گفت: پروردگار شما کیست؟ نخستین کسی که سخن گفت رسول خدا (ص) و امیر المومنین (ع) و ائمه معصومین صلوات علیهم بودند که گفتند: تویی پروردگار ما، خدا به ایشان علم و دین عطا کرد. سپس به فرشتگان فرمود: اینان حاملان دین و علم من و امینان من در میان خلقم» (کلینی / مصطفوی/۱۳۶۹/ج ۱/ص ۱۸۰)

۳-۴. جایگاه تدبیر موجودات و احاطه الهی

«إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي السَّنَةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مَسْخَرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»؛ (اعراف، ۵۴) «به یقین پروردگار شما خداست که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید، سپس بر تخت [فرمانروایی و تدبیر امور آفرینش] چیره و مسلط شد، شب را در حالی که همواره با شتاب روز را می‌جوید بر روز می‌پوشاند، و خورشید و ماه و ستارگان را که مسخر فرمان اویند [پدید آورد]؛ آگاه باشید که آفریدن و فرمان [نافذ نسبت به همه موجودات] مخصوص اوست؛ همیشه سودمند و با برکت است، پروردگار عالمیان»

علامه در تفسیر این آیه و همچنین (طه، ۵)، (حدید، ۴)، (سجده، ۴)، (رعد، ۲) می‌گوید: در بعضی موارد استعمال، کنایه از عرش مقام سلطنت و همچنین کنایه از «استواء علی العرش» مقام تدبیر موجودات و به نظام در آوردن آنها، نظامی پیوسته و عام که حاکم بر همه آنها باشد. به همین جهت در اغلب مواردی که این تعبیر آمده دنبالش یکی از تدبیرها ذکر شده

است.» (طباطبایی/۱۳۷۴/ج ۱۷/ص ۱۱۲) «بعضی نیز کنایه از عرش را حاکمیت مطلقه خداوند و نفوذ تدبیر او در عالم هستی و همچنین استوای علی العرش را کنایه از تسلط و احاطه خدا می دانند.» (مکارم شیرازی/، ۱۳۸۲ ه.ش / ج ۳/ص ۱۶) (قرشی بنابی/۱۳۷۵ ه.ش / ج ۸/ص ۲۸۱) (کاشانی/۱۳۶۲ ه.ش / ج ۹/ص ۱۶۸)

در حدیثی از امام صادق (ع) درباره "الرحمن علی العرش استوی" سؤال شد. حضرت فرمود: «یعنی احاطه اش بر همه چیز یکسان است، چیزی به او نزدیک تر از چیز دیگر نیست.»^۱ (ابن بابویه/ج ۱/ص ۶۴) این حدیث که اشاره به احاطه خداوند داشته، مؤید کلام علامه می باشد. علامه "استوای بر عرش" را استقرار ملک خداوند بر اشیاء و تدبیر و اصلاح امور آنها می داند. ایشان عرش را علاوه بر مقام تدبیر عالم بودن، مقام علم نیز می شمارد.

۴. تفسیر صفت خبری "عین" از نظرگاه علامه طباطبایی

"عین" در لغت به معنای چشم است اما گاهی از آن، نظارت و حفظ و زیر نظر گرفتن مراد است. (قرشی بنابی/۱۳۷۱ ه.ش/ج ۵/ص ۸۵)

در آیات قرآن کریم واژه "عین" برای خداوند به کار برده شده است ولیکن خداوند منزّه از آن است که مورد تجسیم واقع شود و علامه طباطبایی در تفسیر این واژه با استفاده از آیات محکم و روایات نقل شده از پیامبر (ص) و ائمه مصومین (ع) به تأویل آن پرداخته است. در ادامه به نمونه هایی از آیات که تأویل دارد اشاره می شود.

۴-۱. تحت نظارت و مراقبت خداوند

« وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِاعْتَيْنَا وَ وَحَيْنَا وَ لَا تَخْطِبْنِي فِي الدِّينِ ظَلَمُوا اِنَّهُمْ مُّعْرِفُونَ » (هود، ۳۷) «و با نظارت ما و [پراساس] وحی ما کشتی را بساز؛ و با من درباره کسانی که ستم کرده اند، سخن مگو که یقیناً آنان غرق شدنی هستند.»

علامه در تأویل این آیه می فرماید: "عین" "چشم" در مورد خدای تعالی به معنای مراقبت و کنایه از نظارت است. و استعمال جمع این کلمه "اعین" برای

محافظت، کثرت مراقبت و شدت آن است، و ذکر کلمه "اعین" فرینه است و اینکه مراد از وحی در کلمه "اعیننا" وحی لفظی و بیانی که فرمان "واصنع الفلک" با آن نازل شده، نیست. گزیده کلام اینکه منظور این نیست که تحت مراقبت ما و فرمان لفظی ما بساز بلکه منظور این است که تحت مراقبت و هدایت عملی ما بساز.» (طباطبایی/۱۳۷۴/ج ۱۰/ص ۳۳۶) (مکارم شیرازی/۱۳۸۲/ش/ج ۲/ص ۹۰) (مغنیه/۱۳۷۸/ش/ج ۴/ص ۳۶۲)

در آیه ۱۴ سوره قمر نیز در داستان حضرت نوح و ساخت کشتی توسط وی، این اشراف الهی بر کار وی با واژه عین بیان شده است: «تجری باعیننا جزاء لمن کفر»؛ (قمر، ۱۴) «که زیر نظر ما روان بود [و این] پاداشی بود برای کسی که مورد تکذیب قرار گرفته بود»

علامه می‌فرماید: «کشتی مذکور زیر نظر ما بر روی آبی که محیط بر زمین شده بود می‌چرخد و خلاصه ما مراقب و محافظ آن بودیم.» (طباطبایی/۱۳۷۴/ش/ج ۱۹/ص ۱۱۱)

در آیاتی دیگر همچون آیه ۴۸ سوره طور به سیطره خداوند بر انسان و نظارت وی بر امور بشر مورد توجه قرار گرفته است:

« وَ اصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ »؛ (طور، ۴۸) «در برابر حکم پروردگارت شکیبایی کن، تو زیر نظر و مراقبت ما هستی و هنگامی که [از خواب] بر می‌خیزی پروردگارت را همراه با سپاس و ستایش تسبیح گوی»

علامه (ره) می‌فرماید: «از ظاهر سیاق آیه بر می‌آید که مراد از حکم در آیه، حکم خدا درباره مکذبین و همچنین حکم خدا درباره رسول خدا (ص) که مأمور به دعوت مردم به سوی حق بود که خداوند به ایشان فرمود که تو زیر نظر ما هستی و هیچ چیزی از حالت بر ما پوشیده نیست و ما از تو غافل نیستیم.» (طباطبایی/۱۳۷۴/ش/ج ۱۹/ص ۲۶-۲۷)

صاحب تفسیر روح المعانی می گوید: «مراد از جمله "اعیننا" یعنی تو در حفظ و حراست مایی. چون کلمه "عین" چشم، مجاز و کنایه در حفظ استعمال می شود.» (آلوسی / ۱۴۱۵ ه.ق / ج ۱۴ / ص ۴۰) ولی علامه می گوید: «بعید نیست که معنای قبلی با سیاق مناسب تر است چون از زمینه کلام بر می آید که اذیت و آزار حتمی و فهری است و به همین جهت فرمود: صبر کن اگر خدای تعالی او را از اذیت دشمن حفظ کرد دیگر امر به صبر معنا نمی داشت.» (طباطبایی/ ۱۳۷۴ه ش/ج ۱۸ / ص ۳۷)

آیه ۳۹ سوره طور نیز به این مراقبت الهی اشاره دارد:
«أَنْ أَذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيَلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَ عَدُوٌّ لَهُ وَ أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَ لَتُصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي»؛ (طه/۳۹) که او را در صندوق بگذار، پس او را به دریا بینداز تا دریا او را به ساحل اندازد، تا دشمن به دشمن او، وی را برگردد و محبوبیتی از سوی خود بر تو انداختیم تا [همگان به تو علاقه و محبت ورزند و آنچه را انجام دادم برای این بود که] با مراقبت کامل من پرورش یابی [و ساخته شوی].»

علامه می گوید: «لام در لتصنع» لام غرض است و جمله مذکور عطف به اغراضی است که تقدیر گرفته شده و تقدیر آن این است که محبت را بر تو افکنیم برای اموری چنین و چنان، برای اینکه فرعون زیر نظر ما به تو احسان کند زیرا من با تو و مراقب حال توام. بخاطر مزید عنایت و شفقتی که به تو دارم از تو غافل نمی شوم ... لسان آیه لسان کمال عنایت و شفقت است و مناسب با آن، این است که سیاق را سیاق متکلم وحده کند و به همین جهت از سیاق سابق که متکلم مع الغیر بود به متکلم وحده عدول فرمود.» (طباطبایی/ ۱۳۷۴ ه.ش / ج ۱۴ / ص ۲۰۹)

«اما دلها به حقیقت ایمان او را درک کنند.» (سید رضی / دشتی / ۱۳۸۳ ش / خطبه ۱۷۷).

در تأیید کلام علامه می توان به این حدیث و همچنین به آیه "لا تدرکه الابصار و هو یدرکه الابصار و هو لطیف الخبیر" «چشم ها او را نمی یابند، ولی او چشم ها را در می یابد، و او لطیف و آگاه است» (انعام، آیه ۱۰۳) استناد نمود.

علامه در تأویل آیات مربوط به حقیقت "عین" با استفاده از سیاق آیات و قرائن موجود در آن و همچنین با توجه به ادبیات عرب از "اعین" تأویل به انواع مراقبت ها و حراست ها و حفظ نموده است.

۵. تفسیر صفت خبری "نظر" از نظر گاه علامه طباطبایی

"نظر" برگرداندن و توجه دادن چشم ظاهر و چشم باطن برای دیدن و ادراک چیزی است که مقصود از این تأمل و تحقیق درباره آن است و نیز مقصود از این دیدن و تأمل، بدست آوردن معرفت و شناختی است که بعد از تحقیق حاصل می شود. نظر در نزد عامه به کار بردن واژه "نظر" بیشتر در بصر یا دیدن با چشم سر است ولی "نظر" به معنی بصیرت یا دیدن با چشم عقل در نزد خاصه (شیعیان) به کار بردنش بیشتر است. (راغب اصفهانی/۱۳۶۹ ه. ش / ج ۴ / ص ۳۵۸)

نگاه قلبی و با بصیرت

«وَجُوهٌ یَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (۲۲ و ۲۳) «در آن روز چهره هایی شاداب است؛ [با دیده دل] به پروردگارش نظر می کنند» (قیامت، ۲۲ و ۲۳)

علامه می گوید: «مراد از نظر کردن به خدای تعالی نظر کردن حسی که با چشم سر انجام شود نیست، چون برهان قاطع قائم است بر محال بودن دیده شدن خدای تعالی، بلکه مراد نظر قلبی و دیدن قلب به وسیله حقیقت ایمان است، همانطور که براهین عقلی هم همین را می گوید و اخبار رسیده از اهل بیت (ع) دلالت بر همین دارد.» (طباطبایی/۱۳۷۴ ه. ش / ج ۲ / ص ۱۷۷)

«امیر المومنین (ع) نیز در جواب دعلب که از ایشان پرسید آیا پروردگارت را می بینی؟ حضرت فرمود: «آیا چیزی که نمی بینم می پرستم؟» گفت: چگونه او

را دیده ای؟ فرمود: دیده ها او را آشکار نبینند. اما دلها به حقیقت ایمان او را درک کنند» (شریف رضی/انصاریان/۱۳۸۸ه ش/خطبه ۱۷۷)۸

۶- تفسیر صفت خبری "فوقیت" از نظرگاه علامه طباطبایی

«فوق یعنی بالا، این واژه در مکان و زمان و جسم و عدد و مقام و منزلت بکار می‌رود که بر چند قسم است:

اول- به اعتبار علو و برتری، مثل آیه: وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ (بقره/۶۳).

دوم- واژه فوق به اعتبار بالا و پائین رفتن مثل آیه: إِذْ جَاؤُكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ (احزاب/۱۰).

سوم- بکار رفتن واژه فوق در معنی بیشتر، در آیه: فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ (۱۱/نساء).

چهارم- در بزرگی و کوچکی، در آیه: مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا (بقره/۲۶)

پنجم- فوق به اعتبار برتری و فضیلت دنیایی، مثل آیه: وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ (زخرف/۳۲). و یا برتری و فضیلت اخروی، مانند آیات: وَ الَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (بقره/۲۱۲) فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا (ال عمران/۵۵).

ششم- فوق به اعتبار قهر و چیرگی تسلط، مثل آیه: وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ (۱۸/انعام) «(راغب اصفهانی/ ۱۳۶۹ ه. ش/ ج ۳/ص: ۱۰۶).

علامه طباطبایی در تأویل واژه "فوق" به آیاتی چند اشاره نموده و استعلاء مادی را در نگرش به امور معنوی و نامحسوس به کار بسته است:

۶-۱. ترس از مقام والا و رفیع خداوند

علامه با توجه به سیاق آیات و روابط هم‌نشین میان کلمات به مفهوم تاویل فوق اشاره می‌کند

«يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (نحل/۵۰) «از پروردگارشان که برفراز آنان است، می‌ترسند و آنچه را به آن مامور می‌شوند، انجام می‌دهند».

علامه (ره) می‌فرماید: «جمله " يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ " ترس از خدای را برای ملائکه اثبات می‌کند، و با در نظر داشتن این که نزد خدا شر و سبب شری وجود ندارد که کسی از شرش بترسد و نزد او جز خیر چیزی نیست، این ترس، همان ترس از خود خداست، مؤید گفتار ما هم قید " من فوقهم " است که جمله " يَخَافُونَ رَبَّهُمْ " با آن مقید شده، زیرا قید مذکور اشاره به این است که مافوق بودن خدایتعالی و قاهر بودنش نسبت به ایشان سبب مخالفت و ترس ایشان است، پس ترس علت دیگری جز مقام خدای عزوجل ندارد، مسأله عذاب مطرح نیست، پس خوف، خوف ذاتی است که به تعبیر دیگر نداشتن استکبار ذاتی است / «کلمه " مِنْ فَوْقِهِمْ " اشاره به بالا بودن حسی و مکانی نیست بلکه به برتری مقامی اشاره می‌کند، چرا که خدا از همه برتر و بالاتر است. در آیه ۶۱ سوره انعام می‌خوانیم " وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ " او برفراز بندگان قاهر است» (مکارم شیرازی/ ۱۳۷۱ هـ ش/ ج ۱۱ / ص ۲۵۶-) «طباطبایی/ ۱۳۷۴۲۵۷» « مِنْ فَوْقِهِمْ " اگر متعلق به " یخافون " باشد معنایش این است: از خدا می‌ترسند که عذابی از آسمان بر بالای سرشان نازل فرماید و اگر آن را متعلق به " ربهم " بگیریم حال از آن خواهد بود و چنین معنا می‌شود: از پروردگارشان می‌ترسند در حالی که بر آنها قهر و غلبه دارد، چنان که می‌فرماید: " وَ إِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ " «ما بر آنها کاملاً تسلط داریم» (اعراف / ۱۲۷)». (طبرسی/ ۱۳۷۵ هـ ش/ ج ۳ / ص ۳۸۸) «معنی " مِنْ فَوْقِهِمْ " بر دو وجه است: ۱- مقصود این است که از کیفر خدا می‌ترسند و بیشتر، کیفر از بالای سر نازل می‌شود ۲- خداوند به صفت برتری و مافوق بودن، متصف و دارای قدرت و کمال است، بنابراین تعبیر مذکور نیکو است، تا دلالت کند بر این که قدرت او مافوق قدرت‌هاست». (طبرسی / ۱۳۷۵ ج: ۱۳ / ص ۲۷۰)

علامه با استفاده از سیاق آیات به تأویل این آیه پرداخته است .

۶-۲. سیطره الهی بر بندگان

علامه طباطبایی با توجه به سیاق آیات و روابط هم‌نشینی میان کلمات به مفهوم تأویلی دیگری از واژه "فوق" در انتساب به خداوند اشاره می‌کند:

"وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ" (انعام/۱۸) « اوست که بر بندگانش چیره و غالب است، و او حکیم و آگاه است». علامه (ره) می‌فرماید: «"قهر" نوعی از غلبه را گویند و آن این است که چیزی بر چیز دیگری چنان جلوه و ظهور کند که آن را مجبور به قبول اثری از آثار خود نماید، اثری که یا بالطبع و یا به عنایت و فرض مخالف با اثر مقهور باشد، مانند ظهور آب بر آتش که آن را خاموش می‌سازد و لیکن خدای سبحان، قاهریتش به تفوق و احاطه مطلق است، نه به قوی‌تر بودن در اقتضای طبیعی» (طباطبایی/۱۳۷۴ه ش/ج/۷/ص/۴۶-۴۸) (۴۸)

«منظور از کلمه "فوق عباده" برتری مقامی است نه مکانی زیرا واضح استخدا کانی ندارد» (مکارم شیرازی/۱۳۷۱ه ش/ج/۵/ص/۱۷۷) «پس اگر می‌گوییم خداوند بر بندگان قاهر است قهر او نظیر قهر بعضی از بندگان بر بعضی دیگر (که همه در عرض هم هستند) نیست. قرآن کریم این بحث را تصدیق دارد، برای این که در دو جای این سوره یعنی در این آیه و در آیه "۶۱" قهر را به عنوان اسمی از اسمای خدا ذکر کرده، در حالی که اگر قهر او مانند قهر بندگان بود باید به عنوان وصف ذکر می‌فرمود. گرچه در هر دو موضع آن را مقید به "فَوْقَ عِبَادِهِ" کرده و این کلمه درجایی استعمال می‌شود که مقهور از صاحبان عقل (ان سو جن و ملک) باشد، بخلاف لفظ "غلبه" که هم در آنان استعمال می‌شود و هم در غیر آنان مانند جمادات و مایعات و امثال آن» (طباطبایی/۱۳۷۴ه ش/ج/۷/ص/۴۶-۴۸) (۴۸)

"فَوْقَ عِبَادِهِ" فوقیت بمعنی علو و ارتفاع است مثل "يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" «فتح آیه ۱۰» (طیب/۱۳۶۹ه ش/ج/۵/ص/۲۷) «خدا مافوق همه است و

اختیارات آنها از خدا اضافه شده است و خدا از روی حکمت و دانایی چنین مقرر کرده است آن‌ها همه در ملک خدا تصرف می‌کنند به نظر می‌آید که "فَوْقَ عِبَادِهِ" وصف قاهر باشد یعنی بندگان و مخلوقات تحت سیطره او هستند نظیر: "وَإِنَّا فَوْقَهُمْ" (اعراف/۱۲۷) «(قرشی بنابی/۱۳۷۵/ج ۳/ص ۱۹۳)

علامه در این آیه نیز با استفاده از سیاق از فوقیت، تأویل به احاطه نموده

است

نتیجه

علامه طباطبایی با پیروی از مکتب اهل بیت (علیهم السلام) و پیامبر (صلی الله علیه وآله) بر اساس اصول و قواعد برگرفته از قرآن، سنت و عقل در تفسیر آیات صفات خبری دیدگاه خاصی را ارائه داده است و با استفاده از معارف ائمه معصومین علیهم السلام، تشبیه و تجسیم را رد کرده و خداوند متعال را از هرگونه شباهت به مخلوقات منزّه دانسته است و روش تفویض (همان تعطیل عقل بشری از درک و فهم آیات قرآنی) را تأیید نکرده است. طبق گفتار علامه، الفاظی مانند ید، عین، وجه و غیره که ظهور در دست و چشم و ... دارند، با توجه به رویکرد عقلی، همانگونه که در بین اعراب الفاظ و لغت دارای معانی مختلف هستند و گاهی در معنای حقیقی گاه در معنای مجازی به کار میروند یا لفظ به صورت انفرادی و یا با قرار گرفتن در جمله، معنای دیگری می‌یابد و معنایی غیر از معنای لغوی از آن بدست می‌آید، در قرآن کریم نیز از این فنون و علوم بلاغت و فصاحت استفاده شده است. در حدی که هیچ متن ادبی با آن برابری نمی‌کند. بنا بر اصل و قاعده تنزیه، ظاهر معنای انفرادی و لغوی این الفاظ مراد نیست و معنای اصلی باید کشف شود که علامه با استفاده از این اصل به تأویل این آیات پرداخته و با ارجاع آنها به اصول قرآنی و عقلانی و با استناد به روایات معتبر از اهل بیت علیهم السلام، صفات خبری را معنا کرده است.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم

- نهج البلاغه، ترجمه: دشتی محمد. موعود اسلام بوشهر، ایران - قم، چاپ: ۵: ۱۳۸۳ ش
۱. ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الأخبار، مترجم: محمدی شاهرودی، عبد العلی، دار الکتب الإسلامیة، تهران. بی تا.
 ۲. ابن بابویه، محمد بن علی، توحید، ترجمه: اردکانی، محمد علی، انتشارات علمیة اسلامیة، تهران، چاپ: اول، بی تا.
 ۳. _____، _____، عیون اخبار الرضا (ع)، ترجمه آقا نجفی اصفهانی، محمد تقی، تهران، انتشارات علمیة اسلامیة، چاپ اول، بی تا.
 ۴. _____، _____، التوحید الصدوق، قم: جامعه مدرسین؛ چاپ اول، ۱۳۹۸ ق.
 ۵. _____، _____، إعتقادات الإمامیة (للصدوق)، ترجمه: حسنی، محمد علی بن سید محمد اسلامیة، تهران، چاپ: اول، ۱۳۷۱ ش.
 ۶. _____، _____، عیون اخبار الرضا (ع)، تهران: نشر جهان، چ اول، ۱۳۷۸ ق.
 ۷. _____، _____، الخصال، ترجمه: جعفری، یعقوب، نسیم کوثر، چ: اول، ۱۳۸۲.
 ۸. اسعدی، محمد؛ طیب حسینی، سید محمود، محکم و متشابه، قم، سمت، چ اول، ۱۳۹۰.
 ۹. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ج ۳، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون - بیروت، چاپ: ۱، ۱۴۱۵ ه. ق، ص ۱۷۸.
 ۱۰. جرجانی، میرسید شریف. تعریفات فرهنگ اصطلاحات معارف اسلامی، ترجمه حسن سید عرب، سیما نور بخش، چاپ اول، ۱۳۷۷، انتشارات: سپیده احرار.
 ۱۱. حویزی، عبد علی بن جمعه، نور الثقلین، قم، اسماعیلیان، چ: ۴، ۱۴۱۵ ق

۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن، مترجم: خسروی حسینی، غلامرضا، مرتضوی، تهران چاپ: ۱، ۱۳۶۹ ه. ش
۱۳. _____، _____، ترجمه مفردات الفاظ قرآن کریم. ترجمه حسین خداپرست، نشر نوید اسلام. قم: چاپ ۴ سال ۱۳۹۰.
۱۴. سجادی، سید جعفر، فرهنگ معارف اسلامی، انتشارات کوشش، ۱۳۷۳. چاپ چهارم، سال ۱۳۷۹.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، تفسیر المیزان، ج ۱۷، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی - قم، چاپ: ۵، ۱۳۷۴.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی - مشهد مقدس، چاپ: ۱، ۱۳۷۵ ه. ش.
۱۷. _____، _____، ترجمه تفسیر مجمع البیان، مترجم نوری همدانی. تهران: فراهانی، چاپ: اول،
۱۸. طبیب، عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، اسلام - تهران، چاپ: ۲، ۱۳۶۹
۱۹. قرشی بنابی، علی اکبر، قاموس قرآن، دارالکتب الإسلامیة، تهران، چاپ: ۶، ۱۳۷۱.
۲۰. _____، _____، تفسیر احسن الحدیث، بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر تهران، چاپ: ۲، ۱۳۷۵.
۲۱. کاشانی، فتح الله بن شکر الله، تفسیر خلاصه منهج الصادقین مسمی به خلاصه المنهج، تهران. اسلامیة. چاپ اول، ۱۳۶۳.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی. ترجمه: مصطفوی، سید جواد، کتاب فروشی علمیه اسلامیة، تهران، چاپ: اول، ۱۳۶۹ ش
۲۳. _____، _____، الکافی. مترجم مصطفوی، سید جواد، کتاب فروشی علمیه اسلامیة، تهران، چاپ: اول، ۱۳۶۹ ش
۲۴. _____، _____، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ج ۴، ۱۴۰۷ ق،

۲۵. _____ ، ترجمه: کمره ای، محمد باقر، قم: امر، چاپ ۳، ۱۳۷۵ ش.
۲۶. مغنیه، محمدجواد، ترجمه تفسیر کاشف، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم) قم، چاپ: ۱، ۱۳۷۸ ه.ش.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه. دار الکتب الاسلامیه، ایران، تهران، چاپ دهم. ۱۳۸۲.

مقایسه اندیشه تأویلی خواجه نصیر الدین طوسی و ملا صدرا شیرازی

^۱ سید محمدحسین میردامادی

^۲ دکتر محمد بید هندی

چکیده

در این مقاله ضمن برشماری مهمترین خصوصیات اندیشه تأویلی خواجه نصیر الدین طوسی و ملا صدرا شیرازی، به مقایسه این دو پرداخته شده است و با ذکر چند نمونه تأویلی از آثار آن دو، به نقاط اشتراک و افتراق این دو نظریه تأویلی اشاره شد. ساختار کلی نظریه تأویلی خواجه نصیر الدین طوسی، مبتنی بر تأویل کلامی و تأویل باطنی- عقلی و بر پایه تمثیل استوار است. اما ساختار کلی نظریه تأویلی ملاصدرا، مبتنی بر تأویل شهودی و تأویل باطنی- عقلی و بر پایه نظریه تأویل- تنزیل می‌باشد. اندیشه‌های تأویلی باطنی خواجه نصیر الدین طوسی در کتاب‌های روضه التسلیم و آغاز و انجام او متمرکز است؛ اما اندیشه تأویلی ملاصدرا در همه آثار او وجود دارد و اصولاً او از تأویل به مثابه یک روش استفاده کرده است تا جایی که همه تأویل‌های او در تفاسیرش دارای مبانی می- باشد. روش تحقیق توصیفی- تحلیلی و هدف آن بررسی مهم‌ترین شاخصه‌های تفکر تأویلی دو فیلسوف تأثیرگذار جهان اسلام است که می‌تواند آثار معرفتی و اجتماعی مهمی داشته باشد.

کلیدواژه: تأویل، تمثیل، باطن، خواجه نصیر الدین طوسی، صدرالدین شیرازی.

^۱ دکتری فلسفه و کلام اسلامی- حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

^۲ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

۱- طرح مساله

تأویل در دو دسته قابل تقسیم است تأویل شهودی و تأویل عقلی. گرچه نوع اول مقدمات سلوکی نفسانی و نوع دوم مقدمات فکری نیاز دارد اما در هر دو، این نکته مشترک است که کوششی است برای عمیق‌تر اندیشیدن، عمیق‌تر دیدن و عمیق‌تر یافتن و براساس آن زندگی کردن. تأویل در اصل لغوی بازگشت به اصل و مبدأ است و در اصطلاح مورد نظر ما، فرامتن‌ها یا نانوشته‌های متون و حیانی را جستجو کردن.

گراف نیست که بگوییم همه کسانی که دغدغه‌ی معرفت خصوصاً در بُعد عقل و وحی داشته‌اند، به اندیشه و سلوک یا زیستن تأویلی گرایش نشان داده‌اند. به همین خاطر است که اندیشه تأویلی تقریباً در همه فلاسفه الهی و متعهد به ادیان متن محور (دارای کتاب مقدس) وجود داشته است. خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا، دو نمونه از فلاسفه برجسته مسلمانند که آثار نفیس تأویلی از آن‌ها به جای مانده است. اندیشه‌های الهیاتی خواجه نصیر طوسی (۶۷۲-۵۹۷ ق) در دو بخش کتب کلامی و فلسفی قابل تقسیم است. آثار تأویلی او را می‌توان از زمره کتاب‌های فلسفی‌اش محسوب کرد؛ اما آثار تأویلی - تفسیری ملاصدرا (۱۰۵۰-۹۷۹ ق) به طور متراکم در کتب تفسیری او و نیز مفاتیح الغیب و اسرار الآیات و به طور پراکنده در همه آثارش قابل دسترسی است. در این مقاله درصدد مقایسه نظام کلی اندیشه‌های تأویلی خواجه نصیر طوسی و ملاصدرا هستیم تا از خلال این مقایسه، هم سیر تطور تأویلی از قرن هفتم تا یازدهم جهان اسلام در قالب دو فیلسوف مسلمان بهتر روشن شود و هم با مقایسه روش‌شناسی تأویلی این دو، به معارف جدیدی در این باب نائل شویم. بنابراین این مقاله سه پرسش محوری دارد:

- ۱- نظام اندیشه‌ی تأویلی خواجه نصیر طوسی بر چه ارکانی استوار است؟ ۲-
- نظام اندیشه تأویلی ملاصدرا بر چه ارکانی استوار است؟ و ۳- در مقایسه این دو نظام فکری به چه نقاط مشترک و متمایزی می‌رسیم و نقاط قوت و ضعف هر یک از این دو نظام فکری کدامند؟

۱. اندیشه‌های تأویلی خواجه نصیر طوسی

همان طور که گفته شد اندیشه‌های الهیاتی خواجه نصیر طوسی در دو بخش کلامی و فلسفی قابل تفکیک است، ایشان در کتب کلامی خود تأویل را هنگامی به کار می‌برد که دو دلیل عقلی و نقلی و یا دو دلیل نقلی با هم تعارض داشته باشند که باید در صورت تعارض عقل و نقل، نقل را به تأویل برد و در صورت تعارض دو دلیل نقلی یکی از نقل‌ها را به تأویل برد. البته منظور از دلیل عقلی در این جا، دلیل یقین آور عقلی است، این نوع تأویل همان تأویل کلامی است و برخلاف مشی کسانی است که در این گونه تعارض‌ها مطلقاً نقل و دلیل سمعی را مقدم می‌کنند و یا آن که حکم به توقف می‌دهند (طوسی، ۱۳۸۲: ص ۵۰۲) به عنوان مثال او در مسألهٔ جبر و اختیار، با دو دسته از آیات قرآن رو به رو است. آیاتی که دال بر اختیار هستند و آیاتی که موهم جبر هستند. خواجه نصیر طوسی در این جا، آیات دسته دوم را تأویل و طوری معنا می‌کند که با اختیار تنافی نداشته باشد (طوسی، ۱۴۰۷: ص ۳۳۶) منظور از تأویل در این جا، بازگشت به اصل مراد متکلم است که با تقدیر کلمه یا اضافه کردن توضیحی به ظاهر نقل به دست می‌آید. اما تأویل نوع دوم، تأویلی است که او در آثار فلسفی خود به کار برده است. او در کتاب تصورات یا روضه التسلیم که به سبک باطنی نوشته شده، از اندیشه‌های تأویلی استفاده کرده است. خواجه در فصل چهارم این کتاب به این قاعده اشاره دارد که عناوین مختلف می‌تواند حاکی از حقیقتی یگانه باشد که به اعتبارات مختلف، عنوان‌های متفاوتی پذیرفته است. نویسنده کتاب، مردم را به سه قسم حسّی، نفسی و عقلی تقسیم می‌کند و بهشت حقیقی را عقل مستقیم به شمار می‌آورد. او می‌نویسد وقتی حسّ شخص در وهم و وهم در نفس و نفس در عقل مندرج شود و عقل با رجعت خود به پروردگار به مقام، رضا و اطمینان نائل شود، بهشت حقیقی تحقق یافته است و به این ترتیب دوزخ حقیقی نیز عقل منکوس شناخته می‌شود؛ زیرا به عکس آنچه در مورد بهشت حقیقی مطرح شد، وقتی عقل شخص در نفس و نفس در وهم و وهم در حسّ مندرج شود و حسّ نیز در تضاد و پراکندگی ماده فرو رود، دوزخ به وقوع می‌پیوندد. محقق طوسی خداوند را پایان و مرجع و تأویل همه امور می‌داند و راه رسیدن به این

تأویل را لزوماً، عقل می‌داند (طوسی، ۱۳۶۳: ص ۱۴۵) خواجه تصریح می‌کند که آنچه در جهان محسوس مورد مشاهده واقع می‌شود، مثالی است که از حقیقتی عقلی حکایت می‌کند و در ارتباط با همین مسأله، در فصل شانزدهم کتاب، به تأویل ادوار آفرینش و آدم و ابلیس می‌پردازد. خواجه در فصل هفدهم به اختلاف ظاهری و اتفاق باطنی اشخاص پرداخته و آن را ممدوح و عکس آن یعنی اتفاق ظاهری و اختلاف باطنی را مذموم شمرده است. این کلمات خواجه نصیر طوسی، هستی‌شناسی تأویلی او را روشن می‌کند که بر چند رکن استوار است: ۱- تفکیک حقیقت و اعتبار ۲- مراتب وجودی مختلف انسان در سه دسته حسّی، نفسی و عقلی که مراد از نفس، ظاهراً خیال باشد و مرتبه برتر، مرتبه نائل شدن به عقل بالفعل است که بهشت حقیقی را رقم می‌زند ۳- خداوند را تأویل همه امور دانستن ۴- مراتب وجودی عالم که از حقایق عقلی تا حقایق حسّی را شامل می‌شود ۵- ظاهر و باطن به عنوان دو مرتبه وجود که یکی ناظر به عالم شهود و دیگری ناظر به عالم غیب است. براساس این هستی‌شناسی، او به متن قرآن می‌پردازد و معتقد است همه آیات قرآن دارای تأویل است، جالب آن که خواجه اعجاز قرآن را از جهت تأویل می‌داند و نه تنزیل یعنی آنچه به حسب واقع مردم سلیم النفس را شیفته قرآن و مأنوس با آن کرده و آن را جاودانه می‌سازد، حقایق تأویلی آن است (همان: ص ۴۵) مبنای دیگر خواجه در تأویل این است که تأویل را منحصر به خداوند و راسخان در علم دانسته است. از تفسیر خواجه در مورد راسخ در علم در نقل کتاب تکمله شوارق الالهام، چنین به دست می‌آید که او راسخ در علم را به معنی مصونیت از خطا و عصمت می‌شمارد و لذا قدر متیقن این است که راسخان در علم را منحصر در معصومین (علیهم السلام) می‌شمارد (محمدی گیلانی، ۱۳۷۹: ص ۹۰). او حقیقت عصمت و عدالت را تنها علم راسخ در نفس می‌شمارد که امری موهوبی است که ناشی از ولایت خاص الهی است (همان: ص ۱۱۰ و ص ۱۱۱). از دیگر آثار خواجه، این طور استنباط می‌شود که مراد او از رسوخ، همان تثبیت و فطری شدن است (طوسی، ۱۴۲۵، ج ۳: ص ۳۲۶). شاهد دیگر بر این مدعا، آن است که او کیفیات را به دو بخش ذاتی و عرضی تقسیم می‌کند و کیفیت ذاتی را کیفیت راسخ

می‌داند و به زردی زر و سرخی خون مثال می‌زند؛ برخلاف کیفیت غیر راسخ که سرخی خجل (خجالت زده) و زردی وجل (ترسیده) است (طوسی، ۱۳۶۷: صص ۴۳، ۴۵، ۳۴۷). به عبارت دیگر، رسوخ به معنی ملکه شدن است و راسخان در علم به این مرتبه رسیده‌اند که علم جزء ذاتی آن‌ها شده است (طوسی، ۱۳۸۰: ص ۷۳) علی‌رغم آن که تأویل در سخن خواجه خاص معصومان (علیهم السلام) است، او در آثاری که می‌آید، به تأویل‌هایی دست زده که نشان می‌دهد منظور او از تأویل خاص راسخان علم، تأویل‌های شهودی است. خواجه در کتاب آغاز و انجام، مبدأ را فطرت اولی و معاد را عود به آن فطرت می‌داند و بر این اساس، معنایی معقول و باطنی از دو آیه «أَلست برّکم قالوا بلی» (زمر/ ۷۱) و «لمن المک الیوم الله الواحد القهار» (غافر/ ۱۶) ارائه می‌دهد. او می‌نویسد آیه اول، به حکم مبدأ است که در آن خدا بگوید و خلق جواب دهند و آیه دوم به حکم معاد است که خدا بگوید و خدا هم جواب دهد (طوسی، ۱۳۶۶: ص ۱۰) به اعتقاد خواجه، مبدأ، خویش‌شناسی اضافی است یعنی این که انسان بداند او را به سوی چه آفریده‌اند، اما معاد خویش‌شناسی حقیقی است یعنی چنان کند که برای آن آفریده شده و هر مبدأی که ناظر به معاد نباشد و هر معادی که از مبدأ برنخیزد نه مبدأ است و نه معاد (طوسی، ۱۳۶۳: صص ۷۵-۷۴). به تعبیر دیگر، در مبدأ شناخت حصولی ملاک است و در معاد، شناخت حضوری معیار و ملاک قرار می‌گیرد. تأویل نوعی مردن و هجرت از جهان تنزیل که جهانی مخلوط از راستی و کذب است به جهان خالص است (همان: ص ۴۹).

در فصل پنجم کتاب آغاز و انجام، زمان، حقیقت تغییر و دگرگونی و منشأ آن و مکان، منشأ کثرت و پراکندگی به شمار می‌آید و چون زمان و مکان در عالم باطن و آخرت نیست، آن را، روز جمع می‌نامند. انسان می‌تواند به مقامی دست یابد که در آن، هر دو جهان برای او یکسان و متحد می‌شود و فاصله ظاهر و باطن برداشته می‌شود و آن دیدگاه، دیدگاه حق بینی و حق محوری است؛ چرا که در حق ظاهر و باطن جمع است: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید/ ۳).

این جهان بینی خواجه در تأویل متنی او به بار نشسته و به تأویل درهای بهشت و دوزخ می‌پردازد. به این صورت که اگر همه قوای انسان در تحت حاکمیت عقل درآید، قوا و عقل، هشت باب می‌شوند که ابواب بهشتند و اگر قوا، تحت حاکمیت عقل درنیاید، مجموع آن‌ها هفت بابند که ابواب دوزخند (طوسی، ۱۳۶۶: ص ۵۷). خواجه تأکید می‌کند در صورت اتحاد و یگانگی سه صفت علم و قدرت و اراده، میزان تأثیر آنها، شگفت خواهد شد و شخص می‌تواند آنچه را ببیند، بخواهد و آنچه را می‌خواهد، ببیند و بر همین اساس به تأویل آیات شجره طوبی و شجره زقوم و مشکلاتی که از ناحیه تفرقه و ناهماهنگی این سه صفت (علم - قدرت و اراده) به وجود می‌آید، می‌پردازد. شجره طوبی، حاصل اتحاد علم و قدرت و اراده در مسیر حق و شجره زقوم، حاصل تشتت و تفرقه این صفات در طرق باطل است (طوسی، ۱۳۶۶: صص ۶۹-۶۷).

خواجه در تأویل جوی‌های بهشت می‌نویسد، آب مایه حیات همه نباتات و حیوانات است که خود دارای اصناف مختلفی است و بهترین آن آب روان (غیر آسن) است و شیر باعث تربیت حیوانات است و از آب خاص‌تر است، اما عسل از شیر خاص‌تر است که غذای بعضی حیوانات است و سبب شفاء بعضی اصناف در بعضی احوال است مانند حقایق و غوامض علوم که انتفاع به آن مخصوص محققان است و بهترین عسل، عسل مصفی است. اما خمر از عسل خاص‌تر است و خاص نوع انسان است که بر اهل دنیا رجس و برای اهل بهشت طهور است. بنابراین آب سبب خلاص است از تشنگی و شیر از نقصان و عسل از بیماری و خمر از اندوه؛ و چون اهل بهشت اهل کمالند تمتع ایشان عام است و این چهار تا را به وجه اتم از آن متمتعند: «مثل الجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ» (محمد / ۱۵) ترجمه: داستان بهشتی که بر پروا پیشگان وعده داده شده (این چنین است) در آن جوی‌هایی است از آب روان و جوی‌هایی از شیری که مزه‌اش دگرگون نشده و جوی‌هایی از شرابی لذت بخش برای نوشندگان و جوی‌هایی از عسل خالص (پالوده) و در آن، برای ایشان از هر میوه‌ای است. در برابر این چهار نهر بهشتی،

چهار نهر دوزخی است که نهر حمیم و غسلین و قطران و مهل است (طوسی، ۱۳۶۶: صص ۶۲-۶۱).

در این تأویل، خواجه از تمثیل استفاده کرده و با ایجاد شباهت و ارتباط، به تحقیق آیه پرداخته است. تأویل خازن بهشت و دوزخ در نظر خواجه به این تقریر است: او براساس آیه «هل اتی علی الانسان حین من الذهر لم یکن شیئاً مذکوراً» (انسان/ ۱): آیا بر انسان هنگامی از روزگار آمده که چیز یاد کردنی نبود، می‌نویسد انسان نخست زنده بود تا قوه حرکت در او ظهور کرد و چندی متحرک بود تا قوه تمییز در او به فعلیت رسید و بعد از آن قوه اراده در او به ظهور و فعلیت رسید و چون معاد، عود است به فطرت اولی، می‌بایست این صفات در او منتفی شود به عکس این ترتیب پس اول باید اراده او در اراده حق که موجد کل است مستغرق شود و این درجه رضا است و به این سبب خازن بهشت را رضوان می‌گویند زیرا تا به این درجه از مقام (اطاعت از حق و فنای اراده خود در اراده حق) نرسد از نعیم بهشت نمی‌یابد و بعد از آن باید قدرتش در قدرت حق فانی شود که آن اولین مرتبه توکل است و بعد فناء علم است که مرتبه تسلیم است و بعد فناء وجود است که مقام اهل توحید است (همان: صص ۶۴-۶۳). خواجه به همین سبب یعنی با استفاده از لوازم عقلی و روش تمثیل و قاعده نسبت مبدأ و معاد، به تأویل آیات مرتبط با حور العین نیز پرداخته است (همان: صص ۷۰-۶۹). از نظر خواجه، انسان کامل یا امام، امور محسوس، موهوم و متخیل را به مبدأ و حقیقت اصلی‌شان برمی‌گرداند؛ بنابراین جایگاه انسان بالفعل یا انسان کامل را می‌توان به «مجرای تأویل» تعبیر کرد. انسان کامل، جایگاه جامع خلق و امر است. بنابراین اگر گفته شود که هیچ مشابهتی با خلق ندارد، نتیجه آن شرک است؛ زیرا او را در مقام خداوند قرار داده‌اند و وجه خلقی و حسی او را انکار کرده‌اند و اگر او را به تمامی، مشابه خلق بدانند، نتیجه آن کفر است زیرا وجه عقلی او انکار شده است (طوسی، ۱۳۶۳: صص ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۱).

نوع دیگر تأویل‌های خواجه در قسم تأویل‌های تمثیلی از نوع نمادین است که به عنوان مثال او داستان سلامان و اِپسال را تأویل کرده. در شرح تأویل ابن سینا بر

این داستان در اشارات و تنبیها، تأویل دیگری ارائه می‌دهد (طوسی، ۱۴۲۵، ج ۳: صص ۳۶۹-۳۶۴). تأویلی متفاوت از نمادهای این داستان، نشانگر این است که اولاً خواجه به فلسفه‌ی اسطوره‌ها و نمادها پایبند است و ثانیاً آن‌ها را با حفظ قرینه‌ی مشابه، مستعداً قرائت‌های مختلف می‌داند که می‌تواند برخی از آن‌ها از بعضی دیگر کامل‌تر باشد و در زمینه‌های مختلف به کار آید.

با توجه به آثار تأویلی خواجه، می‌توان ویژگی‌های تأویل او را چنین برشمرد:

۱- تأویل کلامی در تعارض عقل و دین

۲- تأویل باطنی عقلی با توجه به حقیقت و اعتبار، مراتب وجودی انسان، مراتب وجودی عالم، ظاهر و باطن، تأویل براساس تمثیل، التفات به نسبت مبدأ و معاد در تأویل، تأویل داشتن همه آیات

۳- التفات به لوازم عقلی آیات قرآن

۴- التفات به تغییر عناوین یک حقیقت به خاطر اعتبارات مختلف لحاظ شده

۵- تأویل باطنی شهودی مختص به معصومان (علیهم السلام) که مجرای تأویل و جامع خلق و امر هستند.

۱- اندیشه‌های تأویلی ملاصدرا

اندیشه ملاصدرا در تأویلاتش، براساس چهار مرحله صورت می‌گیرد. او نخست از کثرت به وحدت سفر می‌کند و تلاش می‌کند حقیقت موجود را فارغ از تعینات و حدود آن اندیشه کند. پس از آن به ذاتیات و لوازم عقلی التفات دارد در گام سوم بار دیگر موضوع خود را در حالتی که مقارن با زوائد و امور دیگر و زمینه‌ای غیر از زمینه قبلی است، مورد بازسازی قرار می‌دهد و در گام چهارم سعی می‌کند آن را به مقام بیان آورده و به کارکرد اندیشه تأویلی خود پردازد. تأکید ملاصدرا بر تهذیب نفس و صفای باطن، به خاطر این است که اندیشمند و سالک در همان ابتدای مسیر اندیشه و سلوک خود، بتواند با همراهی جذبه‌ای الهی، از تمامی تعلقات نفسانی و حدود خلقی خود نجات یافته و سفر از کثرت به

وحدت را در زمان کمتری طی کند. این الگوی کلی اندیشه تأویلی ملاصدرا، همسو با اسفار اربعه است که در آن نیز، نخست سفر از خلق به حق سپس سیر در حق و بعد از آن سفر از حق به خلق و سپس سیر در خلق با حق صورت می‌گیرد. این یک الگوی کلی و کامل از تأویل است که البته در هر کدام از تأویل‌های ملاصدرا ممکن است به بخشی از آن عنایت ویژه شود؛ گاهی کثرات متن را به یک وحدت ارجاع می‌دهد، گاه از لوازم عقلی استفاده می‌کند و گاه با تغییر زمینه و بازسازی در آن، به تأویل می‌پردازد و گاه به توصیه‌هایی عملی برای تأویل روی می‌آورد. (۱)

تفحص در آثار ملاصدرا نشان می‌دهد که او به تأویل شهودی و تأویل عقلی باور داشته و خود به آن پرداخته است. او تأویل شهودی را مختص راسخان در علم می‌داند، اما رسوخ در علم را برای معصومان (علیهم السلام) و عالمان تابع آن‌ها جایز و ممکن می‌شمارد. الفاظی که او در تبیین فقرات مختلف حکمت خود به کار می‌برد (همچون حکمت عرشی، نوری، کشفی، شاهد و مشهود که همراه با شواهدی از آیات است) نشان‌گر این است که قائل به مراتبی از تأویل شهودی و کشفی است و اساساً حکمتی که بی نصیب از علم لدنی باشد را شایسته عنوان حکمت نمی‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ص ۲۳۴).

اما او در تأویل‌های عقلی هم دارای تأویل‌های نمادین است که به عنوان مثال در تفسیر باطنی آیه سی و پنجم سوره بقره در مورد آدم و حوا می‌نویسد، به موازات زوجیت بین آدم و حوا در عالم ماده، در عالم باطن و غیب نیز زوجیتی به صورتی دیگر میان عقل و نفس برقرار شده است و آدم نمادی از عقل و حوا نمادی از نفس شمرده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۳: صص ۸۶، ۱۱۷). مبنای تأویل نمادین ملاصدرا، نظریه تطابق عوالم است که ریشه در نظریه فلسفی مراتب وجود دارد و آن را در جلد اول اسفار خود مستدل کرده است (ر. ک: ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ص ۴۴ به بعد) نمونه تأویلی دیگر ملاصدرا، تأویل او از ابواب بهشت و جهنم است که تأویلی شبیه تأویل پیش گفته خواجه نصیر طوسی صورت گرفته است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲: ص ۱۰۷۳) اما مبنای خواجه بیشتر بر تمثیل و یا اصل

ظاهر و باطن است، بدون آن که این مبنا را استدلالی کرده باشد در حالی که تأویل ملاصدرا براساس نظریه مراتب وجود است که آن را در فلسفه اش استدلالی کرده است و این مبنا نوآوری او به شمار می‌آید. همچنین صدرا براساس مبنای تناظر مراتب انسان و عالم هستی می‌نویسد: انسان در سیر صعودی خود به سمت حق تعالی چهار مرحله را می‌پیماید. اولین مرحله آن است که اراده خود را در حق فانی می‌کند که این مقام رضاست و بر همین اساس، به تأویل خازن بهشت که رضوان نام دارد می‌پردازد (همان: صص ۱۰۸۳-۱۰۸۰) این تأویل نیز مشابه تأویل پیش گفته خواهد بود اما خواهی از اصل نسبت مبدأ و معاد استفاده کرده و منبع او برای این اصل آیات قرآن است در حالی که تأویل صدرا براساس فروع مسأله مراتب وجود و تطابق عوالم است که مبنای اولی او استدلالی و مبنای دومش شهودی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: صص ۱۴۵-۱۴۴).

ملاصدرا از اصالت وجود مشایی به اصالت وجود صدرایی و سپس به تشکیک خاصی و در غایت به وحدت وجود انتقال ارتقایی یافته است و در نتیجه توحید را از توحید در موجودیت (وحدت وجود مشایی) به توحید در وجود ارتقاء بخشیده است و از کثرت به وحدت منتقل شده، چنان که همه آنچه در وجود است را از ظهورات ذات حق و تجلیات صفات او می‌داند که در حقیقت عین ذات اویند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: صص ۴۲۷، ۴۴۱) در اینجا نیز ملاصدرا همچون خواهی به این اصل اشاره می‌کند که تأویل همه چیز خداست اما خواهی مبنایی فلسفی و استدلالی بر این اصل ارائه نمی‌کند در حالی که ملاصدرا همه مبنایی فوق را در فلسفه اش به صورت استدلالی آورده است (ر. ک: ملاصدرا، بی تا: صص ۲۰-۹).

علاوه بر این مبنای دیگر تأویلی ملاصدرا نظریه تأویل براساس تنزیل است به این صورت که ملاصدرا معتقد است، قرآن دارای حقیقتی است که همین حقیقت به صورت الفاظ نازل شده و در واقع حمل آن حقیقت بر این الفاظ نوعی حمل حقیقه و رقیقه است و لذا او در تأویل‌های خود تأکید می‌کند که این‌ها

براساس تمثیل و مجاز نیست. ملاصدرا به صراحت به این نکته تذکر می‌دهد که عالمی که قصد تأویل قرآن و فهم آن را دارد، چاره‌ای ندارد جز آن که انزال قرآن را مورد مطالعه قرار دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۷: ص ۲۹۵) ملاصدرا با اثبات تجرد قوه نفسانی خیال، عالم نفس را مانند عالم هستی دارای سه مرتبه حس، خیال و عقل می‌داند و بر این اساس بر این باور است که حقایق در مراتب عالی الهی تحقق دارند و رقایق تنزلات و تمثلات همان حقایق هستند که در فرایند وحی بر پیامبر نازل می‌شوند و هر مرتبه از نفس نبی با مرتبه متناظر از هستی اتحاد وجودی می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: صص ۱۲۷-۱۲۶).

همچنین یکی از میانی صدرا، قاعده بسیط الحقیقه است که براساس آن ملاصدرا، الفاظ قرآنی را به شأنی از شؤون الهی برمی‌گرداند مثلاً در مورد تأویل رزق می‌نویسد «أنه تعالی یعقل بقاء کلّ شخص مدّه بما به قوام روحه» (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۲: ص ۱۳۵) مفهوم این عبارت این است که رزق را علم حق تعالی (یا به عبارت صدرا تعقل او) نسبت به قوام روح شخص در مدتی معین (به حسب نشئات وجودی) می‌داند. براساس قاعده مستدل بسیط الحقیقه، حق تعالی، در اوج بساطت، همه کمالات اشیاء را واجد است و هیچ نقصی در او راه ندارد و همه مراتب بالاتر وجودی قابل حمل بر مراتب پایین‌تر هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۶: ص ۱۰۰).

ملاصدرا از لوازم عقلی آیه در جهت تأویل خود استفاده می‌کند به عنوان مثال از آیه «و لاتدع مع الله آخر لا اله الا هو کلّ شیء هالک إلا وجهه» (قصص / ۸۸) یعنی «با خداوند، معبود دیگری مخوان، خدایی جز او نیست، هر چیزی به جز وجه او نابودشدنی است». از لوازم عقلی آیه استفاده می‌کند و اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را نتیجه می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۱: ص ۴۸). توضیح آن که بر طبق میانی وجود شناسی ملاصدرا، همه چیز عین فقر وجودی به حق تعالی است و تنها او، حقیقت وجود را داراست؛ بنابراین این همه اشیاء در ذات خود، فقر و هلاکت ذاتی دارند و تنها از جهت آن که ربط به او هستند، باقی‌مانند. بنابراین،

ملاصدرا در تأویل آیه، از لازمه معنی « اله » که قهراً باید امری وجودی باشد و لازمه معنی « هالک » که در نظام عقلی او قهراً امری اعتباری است، بهره برده است.

ملاصدرا نیز مانند خواجه، به گذر از علم حصولی به علم حضوری در بهترین نوع تأویل اشاره دارد و می‌نویسد، بهترین فهم، فهم حضوری است که در آن خداست که در کلامش تجلی یافته است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ص ۱۱۱).

همچنین ملاصدرا به تغییر اعتبارات در مفهوم و حقیقت واحد در مصداق باور دارد چنان که به عنوان مثال عقل، لوح محفوظ، قلم و روح را حقیقتی واحد و دارای مراتب می‌داند که از آن الفاظ و مفاهیم مختلف انتزاع می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: صص ۷۲۴-۷۲۳)

به اعتقاد ملاصدرا، در سلسله مراتب عالم، تأویل تنها شأن مخلوقی است که جامع مرتبه خلق و امر باشد؛ زیرا عالم مشتمل بر خلق و امر است و خلق، قالب عالم و امر روح عالم است و قوام خلق به امر است، همانطوری که قوام قالب به قلب است و حیات عالم به عنوان انسان کبیر، حاصل همبستگی خلق و امر است چنان که همبستگی روح و جسد، باعث حیات انسان صغیر است و چنان که بین خلق و امر و روح و جسد تفارق ایجاد شود، موت انسان (صغیر یا کبیر) رخ می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۹: صص ۱۷۷-۱۷۶).

اصل دیگر در معرفت شناسی انسان آن است که مبدأ و معاد آدمی (که نسبت به انسان معنی می‌شوند) با هم تطابق دارند. ملاصدرا با استناد به آیه «کما بدأکم تعدون» به این اصل تأویلی اشاره می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۷: ص ۵۴۱).

البته در مواردی نیز تأویل‌های ملاصدرا وجه روشنی ندارد مثلاً او آیه نخست سوره زلزال را مشعر به حرکت جوهری می‌داند که هر چند توجیه پذیر است اما چندان روشن نیست (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۸: ص ۴۱۵).

بنابراین مهم‌ترین ویژگی‌های نظریه تأویلی صدرا را این چنین می‌توان برشمرد:

۱- تأویل شهودی در برخی موارد که آن را خاص معصومان (علیهم السلام) نمی‌داند.

۲- تأویل عقلی باطنی با توجه به مبانی مستدل مانند اصالت الوجود، قاعده بسیط الحقیقه و نظریه وحدت حقایق و رقایق، مراتب وجود، تأویل براساس تنزیل، تبیین فلسفی فرایند وحی براساس مراتب انسان و عالم، التفات به مراحل چهارگانه سلوک اندیشه و نفس در تأویل، لوازم عقلی و تغییر عناوین با حقیقت واحد.

۴- مقایسه نظریه تأویلی خواجه و صدرا

نقاط مشترک نظریه تأویلی صدرا و خواجه را می‌توان این گونه بر شمرد:

۱- هر دو به تأویل داشتن همه آیات قرآن اذعان دارند.

۲- هر دو برای تأویل لوازم عقلی، متن را بررسی می‌کنند.

۳- هر دو در تأویل‌های خود به تأویل‌های نمادین پرداخته‌اند، هر چند مبانی صدرا در این مورد مستدل است و به حقایق نظر دارد یعنی در مورد قرآن مولف محور (حق محور) است اما خواجه در تأویل‌های نمادین خود (که البته از غیر آیات قرآن نمونه آورده) در پی کشف معنایی بهتر (هرچند غیر مقصود) است، در حقیقت می‌توان گفت خواجه تأویل نمادین را مفسر محور تلقی می‌کند.

۱- هر دو در مبانی مراتب وجودی انسان و عالم، ظاهر و باطن و حقیقت و اعتبار مشترکند گرچه خواجه این مبانی را مستدل نکرده و تنها از آن‌ها نام برده است.

۲- هر دو به گذر از علم حصولی به علم حضوری، تغییر اعتبارات حقیقت واحد و نسبت مبدأ و معاد در تأویل مطلوب اشاره دارند.

۳- هر دو به اصل قرآنی تطابق مبدأ و معاد در تأویل التفات داشته‌اند.

۴- هر دو به ساحت تأویلی خاص انسان تصریح دارند.

نقاط تمایز نظریه تأویلی ملا صدرا و خواجه را می‌توان این گونه بر شمرد:

۱-۲- خواجه تأویل شهودی را مختص معصومان (علیهم السلام) می‌داند اما صدرا آن را مختص معصومین (علیهم السلام) نمی‌شمارد.

۲- اساس نظریه خواجه بر تمثیل و اساس نظریه صدرا بر حقیقت بر پایه تنزیل است.

در مقایسه نظریه تأویلی خواجه و ملاصدرا می‌توان نقاط قوت نظریه تأویلی صدرا نسبت به خواجه را این چنین نام برد:

۳- نظریه تأویلی صدرا بر پایه فلسفه مستدل او شکل گرفته و لذا او تأویل‌های خود را حقیقت (و نه مجاز) می‌داند در حالی که با وجود مشابهت تأویل‌های صدرا و خواجه در مواردی، تأویل‌های خواجه بر مبانی غیر مستدل شکل گرفته است.

۴- نظریه تأویلی صدرا بر اساس تأویل- تنزیل با آیات قرآن که قرآن را حقیقتی نازل می‌داند همسویی بیشتری دارد در حالی که نظریه تأویل- تمثیل خواجه چنین همسویی با آیات قرآن ندارد چرا که قرآن هر جا در صدد تمثیل باشد آن را به صراحت ذکر می‌کند.

اما نقطه قوت تأویل‌های خواجه آن است که (گرچه تأویل‌های او محدودند) اما وجه همه آن‌ها روشن است در حالی که وجه برخی از تأویل‌های صدرا چندان روشن نیست.

نتیجه

با تفحص در آثار خواجه و ملاصدرا به این نتیجه می‌رسیم که هر دو از اندیشه تأویلی در تبیین آیات قرآن استفاده کرده‌اند. هر چند مکتب ملاصدرا که از نظر زمانی نیز متأخر است در این زمینه تکامل یافته و تأویل‌های خود را بر اساس مبانی مستدل فلسفی ارائه می‌دهد. در مواردی گرچه تأویل ملاصدرا و خواجه مشابه است اما تأویل صدرا در فلسفه او مبنامند و مستدل شده است. اندیشه‌های تأویلی خواجه و صدرا، دارای نقاط مشترک و متمایز است اما مقایسه این دو نظام

تأویلی این نتیجه مشترک را دارد که این دو فیلسوف مسلمان به تفکر تأویلی عنایت داشته‌اند و مطالعه آثار آن‌ها می‌تواند مخاطب را نسبت به این نوع اندیشه حساس و پی‌گیر کند این عنایت در فلسفه صدرا به اوج خود می‌رسد چنان که گویی ارکان فلسفه و تفسیر او یک حقیقت با دو زبانند. از پیامدهای مثبت تأثیر تفکر تأویلی، می‌توان به عبور از سطحی‌نگری و غایت‌محوری و توجه به باطن عالم که در زبان شریعت به آخرت نامبردار است اشاره کرد. (۲) ترویج تفکر تأویلی به مرور انسان را به غایت‌محوری، معنا‌داری، و آخرت و باطن‌گرایی و انگیزه خروج از اوهام و خیالات به تعقل وادار می‌دارد و به نقش دنیا (به عنوان سازنده باطن و آخرت) تذکر می‌دهد. همچنین دین تمدن‌سازی که سازنده و جاودان است نه متوقف‌کننده و مربوط به گذشته، در پرتو تفکر صحیح تأویلی به دست می‌آید.

منابع

- ۱- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، شرح علامه حلی بر تجرید الاعتقاد خواجه طوسی، با تعلیقات جعفر سبحانی تبریزی، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ۲- خانی، ابراهیم، صادقی حسن آبادی و امامی جمعه (۱۳۹۷) «بررسی منطق اسفار اربعه ملاصدرا و استفاده از آن برای ارائه الگویی فراگیر و نوین در تبیین مراحل اندیشه عقلانی» خردنامه صدرا، شماره ۹۱: صص ۵۵ تا ۷۴.
- ۳- طوسی، نصیر الدین (۱۳۶۷) اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- ۴- طوسی، نصیر الدین (۱۳۸۰) بازنگاری اساس الاقتباس، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۵- طوسی، نصیر الدین (۱۴۲۵) شرح الاشارات و التنبیها، محقق حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- ۶- طوسی، نصیر الدین (۱۴۰۷) تجرید الاعتقاد، تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، تهران: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- ۷- طوسی، نصیر الدین (۱۳۶۶) آغاز و انجام، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۸- طوسی، نصیر الدین (۱۳۶۳) روضه التسلیم، مصحح ایوانوف، ولادیمیر آلکسی یویچ، تهران: جامی.
- ۹- محمدی گیلانی، محمد (۱۳۷۹) تکمله شوارق الالهام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۰- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳) الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۱- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶) الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۶، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- ۱۲- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳) الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۸، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۳- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹) تفسیر القرآن الکریم، ج ۱ و ۲ و ۳، تصحیح، تحقیق و مقدمه محسن بیدارفر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۴- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹) تفسیر القرآن الکریم، ج ۷ و ۸، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر صدرالدین طاهری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۵- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، ج ۱ و ۲، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۶- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (بی-تا) المشاعر، اصفهان: انتشارات مهدی.
- ۱۷- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹)، رساله متشابهات القرآن، تحقیق سیدمحمد رضا احمدی بروجردی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

پانویس

۱. ر.ک:خانی، صادقی حسن آبادی و امامی جمعه (۱۳۹۷) ص ۵۸ تا ص ۶۹
۲. مردم دنیای امروز چونان ساکنان کشتی هستند که در تعارض با هم در پی تجهیز رفاه آند اما گویی از این که این کشتی مقصدی دارد که مهمتر است غافلند و یا چونان دانشجویان جلسه امتحانند که همه هم و غمشان این است که برگه امتحانی مرغوب تری به دست آرند غافل از آن که مهم پاسخ به سؤالات برگه است نه مرغوبیت کاغذ آن!

میدان معنایی مفهوم «نصرت» در قرآن کریم

با تکیه بر محور همنشینی

کبری راستگو

چکیده

کاربست الگوی معناشناختی «حوزه معنایی» در مطالعه ساختار معنایی واژگان قرآن و تبیین حدود معنایی رمزگان زبانی آن بسیار راهگشاست. زیرا هر واژه کشف بخشی از معنای خود را و امدار حضور سایر واژگان هم‌حوزه خود است و ارتباط هر واژه و معنای آن در مجموعه نظام واژگان قرآنی مشخص می‌گردد. یکی از واژگان پربسامد دستگاه زبانی قرآن که کشف حوزه معنایی آن نیازمند بررسی معناشناختی است، واژه «نصرت» است که در زندگی بشری به اشکال گوناگون اتفاق می‌افتد. بدین تصور نوشتار حاضر بر آن است تا با کاربرد نظریه حوزه معنایی و روش توصیفی-تحلیلی، ضمن مفهوم‌شناسی دقیق بر مبنای الگوی تحلیل مولفه‌ای، واژگان همنشین حوزه این مفهوم را استخراج و رابطه معنایی و چرایی استعمال هر یک را تبیین نماید. بررسی داده‌های قرآنی حاکی از آن است که مفهوم نصرت از اتم‌های معنایی [+تقویت]، [+ظهور]، [+فصل] و [±انتزاعی] تشکیل شده است. این مولفه‌ها حضور واژگان فتح، غلبه، اید، سکینه و اطمینان را در حوزه این مفهوم موجه می‌سازند. هر یک از این واژگان علاوه بر سه مولفه مذکور، از مولفه‌های معناساز دیگری برخوردارند که سبب تمایز آن‌ها از یکدیگر می‌شود، به طوری که علیرغم تقارب معنایی برخی از آن‌ها با هم، جایگزینی یکی با دیگری موجب خلل در افاده معنای مراد خواهد شد. نیز با توجه به رابطه هر یک از مفاهیم مذکور با مفهوم نصرت می‌توان اظهار داشت که نصرت الهی باعث تحقق سکینه و تایید اهل‌ایمان می‌شود همچنان‌که امکان فتح، غلبه و اطمینان را برای ایشان در پی دارد.

کلیدواژه‌ها: معناشناسی، حوزه معنایی، محور همنشینی، نصرت، قرآن

مقدمه

کشف معانی و مفاهیم قرآن از گذشته تاکنون، اهتمام ویژه قرآن پژوهان و مفسران بی‌شماری را معطوف خود داشته است. بی‌شک فهم این کلام و حیانی، مستلزم فهم واژگانی است که عناصر سازنده آیات و سوره‌های آن هستند. از طرفی، سبک منحصر به فرد قرآن کریم به گونه‌ای است که با وجود پیچیدگی‌های تفسیر و تبیین آن، معانی ظاهری ساده و قابل دسترسی برای سطوح متفاوت مخاطبانش عرضه داشته و دور از فهم نمی‌نماید.

در عصر حاضر با شکل‌گیری و ظهور نظریه‌های زبان‌شناسی و معناشناسی، پژوهشگران عرصه قرآن نیز تلاش کرده‌اند تا با ورود این نظریه‌ها در مطالعات قرآنی، به شناخت دقیق واژگان و کشف معانی نهفته در متن قرآن دست یابند زیرا فهم قرآن کریم به دلیل وسعت قلمرو معنایی و محدودیت متن نیازمند چنین دانشی است.

گفتنی است برای درک صحیح معانی و فهم دقیق موضوعات قرآن، باید بتوان ضمن برقراری ارتباط بین قسمت‌های مختلف متن آن و ایجاد زنجیره‌های واژگانی در ذهن خود، شبکه‌ای از روابط واژگانی و زنجیره‌ها را خلق کرد. این روابط معنایی و استفاده از روش بررسی همنشین‌ها و جانشین‌های واژه در یک ساختار زبانی سبب کشف لایه‌های معنایی خواهد شد.

از میان الگوهای دانش معناشناسی، الگوی حوزه‌های معنایی دارای جایگاه ویژه‌ای است. این الگو در تعیین چارچوب معنایی واژگان، تبیین معنای دقیق آن‌ها و همچنین ایجاد تمایز میان واژگان مترادف‌نمای یک حوزه معنایی، بسیار راهگشاست. این الگو می‌تواند با استفاده از نظریه تحلیل مولفه‌ای و در چارچوب بررسی روابط همنشینی و جانشینی، مفسر را در بیان تفسیری روشن‌تر از آیات یاری دهد و به مثابه ابزار مطالعه معنا نقش بسزایی در کشف مدلول آیات و دستیابی به مراد جدی خداوند ایفا نماید.

بدین تصور، پژوهش حاضر برآنست تا در چارچوب دانش معناشناسی و با تکیه بر نظریه حوزه معنایی به بررسی واژگان و مفاهیم همنشین مرتبط با مقوله

نصرت در قرآن کریم پردازد. مفهوم «نصرت» یکی از واژگان مهم و پر بسامد کلام مجید به شمار می‌آید که در آیات بسیاری از این کلام و حیانی سخن رفته است. بر این اساس فراوانی مفاهیم مرتبط با نصرت نویسندگان را بر آن داشت تا صرفاً مفاهیمی که از نوعی رابطه توافقی با این واژه برخوردارند، مورد بررسی قرار دهند. هدف از انجام این پژوهش، ارائه مفهوم‌شناسی روشمند نصرت بر مبنای الگوی تحلیل مولفه‌ای و تعیین واژگان هم‌حوزه آن بر اساس مولفه‌های مشترک معناساز و تبیین ارتباط آن‌ها با مفهوم نصرت است. از این رو مهم‌ترین سوالاتی که پژوهش حاضر، در صدد اقامه پاسخی مناسب و شایسته برای آن‌هاست، عبارتند از:

- ۱- مولفه‌های معناساز واژه نصرت کدامند؟
- ۲- در قرآن کریم کدام واژگان و طبق چه مولفه‌هایی در ارتباط معنایی با مفهوم نصرت قرار دارند؟
- ۳- مفاهیم هم‌نشین با مفهوم نصرت در چه دسته‌جاتی قرار می‌گیرند؟
- ۴- بررسی واژگان حوزه معنایی نصرت در محور هم‌نشینی، چه ابهاماتی را از این مقوله می‌زداید؟

۵- چرایی کاربرد هر یک از واژگان حوزه نصرت در موقعیت مشخص و مفروض و عدم جایگزینی آن‌ها با یکدیگر چیست؟
گفتنی است روش تحلیلی در این پژوهش بر داده‌های قرآنی و لغت‌نامه‌ها تکیه دارد و نگاه آن نگاهی تماماً درون‌متنی است و سعی بر آن است تا قرآن خود به تفسیر و تبیین مفاهیم خویش پردازد.

در رابطه با حوزه معنایی مفاهیم در قرآن کریم آثار متعددی نوشته شده است از آن جمله می‌توان به کتاب «حوزه‌های معنایی صراط در بیان قرآن کریم» نوشته سیدمهدی شهیدی اشاره کرد. شهیدی در این اثر پس از تبیین ماهیت و چیستی صراط (مستقیم و عوج/جحیم) به تجزیه و تحلیل مفاهیم هم‌حوزه آن همچون: اهداء، سبیل الرشاد، سبیل الغی، استکبار، بغی، بطر، کفر، اعتداء و... می‌پردازد.

مقاله "تحلیل معناساختی تقوا در حوزه تقابل" (۱۳۹۵) نوشته محمدحسین شیرافکن و علی‌رضا قائمی‌نیا نیز از جمله آثاری است که در آن

واژگان تقابلی حوزه تقوا مانند: کفر، عدوان، فجور، اسراف، خسران و خیانت و... مورد تحلیل قرار گرفته‌اند.

همچنین در بین پایان‌نامه‌های قرآنی می‌توان به "معناشناسی شکر در قرآن کریم با تاکید بر حوزه‌های معنایی"، نگارش ویدا درویشی (۱۳۹۴) اشاره کرد. در این رساله مفهوم «شکر» به لحاظ هم‌نشین‌های آن: نعمت، عفو، روزی، نجات، هدایت، و جانشین‌ها: حمد، ذکر، عمل صالح، و تقابل‌های آن: کفر، شرک و اثم، مورد بررسی قرار گرفته است.

شایان ذکر اینکه حوزه معنایی نصرت در پرتو دانش معناشناسی تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته است. از این رو پژوهش حاضر را می‌توان نقطه آغازی برای خوانشی معناشناختی از مفهوم نصرت و واژگان هم‌حوزه آن بر مبنای مولفه‌های معنا ساز دانست.

۴. مفاهیم نظری پژوهش

۴-۱ حوزه‌های معنایی^۱

میدان یا حوزه معنایی، مجموعه‌ای از کلمات است که دلالت آن‌ها به هم ارتباط دارد و معمولاً تحت واژه عامی که آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد، جای می‌گیرند. به بیان دیگر این نظریه بر این مبنا استوار است که واژگان یک زبان و نسبت‌های زبانی، از هم بریده نیستند بلکه نظام خاصی دارند، مانند رنگ‌ها که اصطلاح عام رنگ شامل واژگانی همچون "سفید، سیاه، آبی، قرمز و..." می‌شود؛ چراکه برای فهم یک کلمه باید مجموعه کلمه‌های مرتبط به آن نیز از حیث معنایی فهمیده شوند و همچنین روابط میان واژگان در درون حوزه بررسی شوند (عمر، ۱۳۸۶: ۷۳).

اشتراک در مفهوم الفاظ، عامل مهم طبقه‌بندی آن‌ها در یک حوزه معنایی بوده و اعضای یک حوزه، واحدهای یک نظام مفهومی را شکل می‌دهند که در

^۱ Semantic field

رابطه متقابل با یکدیگرند. چنین واحدهایی به دلیل ویژگی مشترکشان، "هم‌حوزه" نامیده می‌شوند (صفوی، ۱۳۸۳: ۳).

بحث در حوزه معنایی، به دنبال کشف یک مجموعه وسیعی از ارتباطات میان واژگان یک حوزه است تا بتواند جریان‌های تحلیل مولفه‌ای و روابط مفهومی را بهتر و کاراتر مورد تجزیه و بررسی قرار دهد و از این راه، مباحث هم‌معنایی^۱، تضاد معنایی^۲ و شمول معنایی^۳، چندمعنایی^۴، عضوواژگی^۵، واحدواژگی^۶ و... را درک و تحلیل نماید و به چرایی قرار گرفتن یک کلمه به جای سایر کلمات هم‌حوزه خود در متن، پی برد (مرادی، ۱۳۹۵: ۴۷-۵۰)؛ از این رو می‌توان گفت که فهم بهتر مفهوم متن و مقتضای کلام، در گرو آگاهی از مباحث حوزه‌های معنایی است.

در مطالعات تحلیل حوزه‌ای، بررسی معنا بر اساس نقش زمان، دو شاخه معناشناسی هم‌زمانی و درزمانی را بوجود می‌آورد. معناشناسی تاریخی یا درزمانی به مطالعه تغییر و تحولات معنا در طول زمان می‌پردازد (پالمر، ۱۳۶۶: ۲۹)؛ برای دست‌یافتن به این مطلب، دو مطالعه هم‌زمانی معنا با یکدیگر مقایسه می‌شوند و تغییراتی که در معنای واحدهای زبان صورت پذیرفته گزارش می‌شود (صفوی، ۱۳۸۴: ۹۶). در معناشناسی هم‌زمانی یا توصیفی ارتباطات تاریخی

- ۱ هم‌معنایی یا مترادف، یکی اینکه بتوان به جای جزء یا اجزایی از یک زنجیره زبانی، واحد یا اجزای دیگری را نشان داد بدون اینکه معنی زنجیره‌های تغییر یابد، مانند: خوف و خشیت.
- ۲ رابطه واژگانی تضاد یا آن چه در شکل جامع و کلی‌اش "تقابل معنایی" نامیده می‌شود، زمانی است که دو یا چند واژه با شیوه‌های مختلف در تقابل و یا تضاد با یکدیگر باشند، مانند: هدایت و ضلالت.
- ۳ ارتباط میان دو واژه را گویند به شکلی که معنی یکی از آن‌ها از چنان وسعتی برخوردار باشد که معنی واژه دیگر را شامل شود، مانند: احسان و صدقه؛ واژه احسان واژه‌ای شامل است و صدقه یکی از انواع احسان و به تعبیر دیگر زیرشمول آن به‌شمار می‌آید.
- ۴ چندمعنایی به شرایطی گفته می‌شود که یک واحد زبانی از چند معنا برخوردار شود مانند، واژه «عین».
- ۵ عضوواژگی رابطه میان واژه‌ای را به‌مثابه یک عضو نسبت به واژه‌ای نشان می‌دهد که به مجموعه آن اعضا دلالت دارد، مانند رابطه اسب نسبت به گله.
- ۶ واحدواژگی نوعی رابطه مفهومی میان دو واژه‌ای است که یکی به‌مثابه واحد شمارش برای واژه دیگری به‌کار می‌رود، مانند رابطه قبضه با تفنگ. (برای آشنایی با انواع روابط مفهومی ر.ک: صفوی، ۱۳۸۳: ۹۷-۱۱۷).

در بستر زمان حذف می‌شود و صرفاً تفاوت‌ها و تمایزهای میان معانی در یک مقطع زمانی خاص مورد مطالعه قرار می‌گیرند.

کاربست نظریه حوزه معنایی در مطالعات قرآنی می‌تواند شبکه به هم پیوسته مفاهیم قرآن و ارتباطات بین واژگان آن را روشن سازد زیرا طبق این نظریه زبان، به نظامی سیستماتیک می‌ماند که واحدهایش در رابطه دوجانبه با یکدیگرند و از این طریق می‌توان کاربرد و نیز مابه‌الامتیازهای هر یک از واحدهای زبانی را تشخیص داد. برای درک بهتر مطلب می‌توان واحدهای زبانی «مِن، عَلی، فِی، اِلَی، لَبِ بَ حَتّٰی و...» را در نظر گرفت که واحدهای حوزه معنایی «حروف جر» را تشکیل می‌دهند و از رابطه‌ای دوجانبه یا تقابلی^۱ با یکدیگر برخوردارند. از این‌رو در آیه (الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ)، (مطففین: ۲) «آنان که چون از مردم کیل می‌ستانند آن را پُر می‌کنند» می‌توان واحدهای «مِن» و «علی» را به کار برد و تقابل میان این دو واحد هم‌طبقه و تغییر معنای عبارت را دریافت.^۲

۴-۲ تحلیل مولفه‌ای^۳

تحلیل مولفه‌ای^۴ یا تجزیه واژگانی، که در بطن تاریخ معناشناسی واژگانی، به رهیافت حوزه‌های معنایی گره خورده است، نوعی الگوی توصیف محتوای معنایی واژگان به‌شمار می‌آید (گیررتس، ۱۳۹۳: ۱۶۴). بدین صورت که هر مفهوم بر حسب مجموعه‌ای از مولفه‌ها یا شرایط لازم و کافی توصیف شود. برای مثال، «انسان

^۱ مراد از رابطه تقابلی در اینجا آن است که هر واحد زبانی معنای خاصی را افاده می‌کند که آن را از دیگر واحدها متمایز می‌سازد از این‌رو جابجایی و یا جایگزینی هر واحد زبانی با واحد دیگر، بی‌شک تغییر معنا را در پی خواهد داشت.

^۲ اکتیال با حرف اضافه «مِن» به معنای کیل گرفتن از مردم است و اگر با حرف «علی» استعمال شود، معنای ضرر می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۹/۲۰).

^۳ Component analysis

^۴ نظریه اشتقاق کبیر (قلب لغوی یا تقلیب) ابن‌جنی را می‌توان نمونه اولیه الگوی تحلیل مولفه‌ای دانست. ابن‌جنی در کتاب «الخصائص» ابراز می‌دارد که از طریق قلب و جابه‌جایی صامت‌های یک کلمه ۳ حرفی یا ۴ حرفی می‌توان ماده‌های لغوی مختلفی تولید کرد که میان آن‌ها معنای مشترکی وجود دارد (ابن‌جنی، ۱۹۵۵: ۱۳۴/۲).

بودن» و «مونث بودن» جزء شرایط لازم مفهوم «زن» محسوب می‌شوند، ولی شرایط کافی نیستند؛ زیرا با تکیه بر این دو شرط مفهوم «زن» با مفهوم «دختر» یکسان و غیرقابل تمییز خواهد بود. اما با ذکر مولفه «بالغ بودن» می‌توان این دو مفهوم را از یکدیگر متمایز ساخت.

به هریک از مولفه‌های معنایی، «نشان‌گر معنایی»، «خرده‌معنا»، «اتم معنایی» و... نیز اطلاق می‌شود (لاینز، ۱۳۹۱: ۱۶۲؛ عمر، ۱۳۸۶: ۱۰۱-۱۰۲). همچنین در الگوی تحلیل مولفه‌ای برای نمایش مولفه نفسی، علامت «-» و در نمایش مولفه مثبت، نماد «+» کاربرد دارد. براین اساس دو امکان بالغ یا نابالغ بودن و امثال آن به صورت [+/- بالغ] نشان داده می‌شود

الگوی تحلیل مولفه‌ای در حقیقت، از سوی کسانی مطرح شد که به هر نحو کوشیده‌اند معنا را همچون عناصر آوایی زبان در نظر گیرند و با الهام از زبان‌شناسان حلقه پراگ، نیکلای تروبتسکوی^۱ و رومان یاکوبسون^۲، واحدهای معنایی کمینه‌ای را با نام‌های مختلف به مانند مشخصه‌های ممیز آوایی معرفی کنند (آزادی، ۱۳۹۰: ۱۸).

تحلیل مولفه‌ای می‌تواند در مطالعه حوزه معنایی و نیز روابط مفهومی به نوعی صراحت در تعیین رابطه بیانجامد (صفوی، ۱۳۸۴: ۳۰). به بیان دیگر، با تعیین مولفه‌های معنایی، می‌توان عضوی از یک حوزه معنایی را به حوزه یا حوزه‌های معنایی دیگر ضمیمه کرد و در نتیجه حوزه‌های معنایی متداخل در شبکه معنایی به دست داد. (باقری، ۱۳۸۴: ۲۰۱).

گرچه در روش تحلیل مولفه‌ای می‌توان برای هر مفهوم بی‌نهایت مولفه معنایی ذکر کرد و این مولفه‌ها در نزد همگان یکسان نباشد و هرکس حسب برداشت خود، مولفه‌هایی را با تعابیر دلخواه تعیین نماید با این وجود، استفاده از این روش امکان تفسیر دقیق‌تر مدخل‌های واژگانی را به وجود می‌آورد در نتیجه تفاوت‌های ظریف واژگان مترادف، متقابل و هم‌شمول مشخص می‌گردد.

^۱ Nikolai Trubetzkoy

^۲ Roman Jakobson

۵. بحث تطبیقی پژوهش

در این بخش پس از مفهوم‌شناسی واژه «نصرت» و تبیین مولفه‌های معنایی آن، به تحلیل مفاهیمی پرداخته خواهد شد که در همنشینی واژه نصرت قرار گرفته‌اند و از رابطه‌ای توافقی با این مفهوم برخوردارند.

۱-۵ مفهوم‌شناسی «نصرت»

مصادر "نصر"، "نُصرت" و "نُصور" یعنی یاری و معاونت. و "نُصِرَ أرضُ بنی فلان فهی مَنْصُورَةٌ": یعنی زمین آن‌ها حاصلخیز است زیرا "مطر" (باران)، "نُصِرَةُ الأَرْضِ" نیز خوانده می‌شود (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۰۷/۷؛ راغب‌اصفهان‌ی، ۱۳۷۴: ۳۴۶/۴). «نُصِرَ فلاناً علی عدوّه أو منه؛ نَجَّاهُ مِنْهُ وَخَلَّصَهُ وَأَعَانَهُ وَقَوَّاهُ عَلَيْهِ»: او را از دشمنش نجات داد و رهایی بخشید، او را بر دشمنش یاری داد. (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۹۶/۳). نصر، چون با حروف اضافه «علی» و «من» به مفعول دوم متعدی شود، معنای نجات، خلاص و غلبه می‌دهد (قرشی، ۱۳۷۱: ۷۲/۷).

"تَنَاصَرُ": بین الاثنین است (ما لَكُمْ لَا تَنَاصِرُونَ) (صافات: ۲۵) «چه شده یکدیگر را یاری نمی‌کنید؟» و "تَنَاصَرَ الْقَوْمُ": قوم یکدیگر را یاری کردند (جوهری، ۱۴۰۷: ۸۲۹/۲؛ راغب‌اصفهان‌ی، ۱۳۷۴: ۳۴۶/۴).

"النَّاصِرُ" ج "ناصِرُونَ" و "نُصَّارٌ" و "نُصْرٌ" و "أَنْصَارٌ": یاری‌کننده. و "أَخَذَ بِنَاصِرِهِ": به او مساعدت کرد. به مجرای آب به سوی دره‌ها نیز "ناصِرَةٌ" گویند و جمع آن "النَّوَصِرُ" است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۲۳۶/۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۵۲۹/۷). گویی وجود این مجاری به آب کمک می‌کنند تا از مسافتی دور به سوی دره‌ها سرازیر شود و آن را در برابر راکد ماندن یاری می‌دهند.

همچنین به عطایا و نعمت‌ها "النَّصَائِرُ" گفته می‌شود (زبیدی، ۱۴۱۴: ۵۳۰/۷) از این جهت که نعمت و بخشش به آدمی باعث تقویت او می‌گردد و او را از تنگنا می‌رهاند. با توجه به معانی ذکر شده برای مفهوم نصرت و مشتقات آن می‌توان به این نکته اشاره کرد که مفهوم نصرت طی تطور معنایی از دلالت حسی خود (باران) درآمده است و دچار توسیع معنایی گردیده لذا غالباً در معنای انتزاعی (یاری و کمک) استعمال می‌شود.

بنابر بررسی‌های انجام شده، می‌توان برای مفهوم "نصرت" یا همان "نصر" مولفه‌های [+تقویت]، [+ظهور]، [+فصل] و [+انتزاعی] را در نظر گرفت. گفتنی است مولفه تقویت از همان معنای یاری استنباط می‌شود بدین نحو که یاری هر چیزی به معنای تقویت آن است، و مولفه ظهور و فصل از رویارویی با طرف مخالف برمی‌آید؛ زیرا رویارویی به منزله این است که شیئی از نیروی مخالف خود در حال جدا شدن و انفصال است و نیز با توجه به تعابیری چون نُصْرَةُ الْأَرْضِ (باران) و النَّوْاصِرِ (مجرای آب به سوی دره‌ها) می‌توان دریافت که مفهوم نصرت می‌تواند هم در امور حسی کاربرد داشته باشد و هم در امور غیرحسی (راستگو، ابراهیم پور، ۱۳۹۷: ۴).

۲-۵ تحلیل معناشناختی نصرت در قرآن

به‌طور کلی کلمه نصر و مشتقات آن ۱۴۳ مرتبه در ۱۲۴ آیه از ۴۶ سوره قرآن کریم به‌کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴: ۷۰۲) و اگر این واژه به عنوان یکی از واژه‌های پرکاربرد در جهان‌بینی قرآنی به‌شمار آورده شود، سخنی گزاف نخواهد بود. از طرفی مفاهیمی نظیر: فتح، غلبه، سکینه، اطمینان، آید، امداد، ظفر، ربط، ختم که از رابطه توافقی^۱ با مفهوم نصرت برخوردارند، در حوزه معنایی این مفهوم قرار می‌گیرند؛ لذا این مفهوم، در کنار سایر مفاهیم، شبکه پیچیده و گسترده‌ای را تشکیل می‌دهند که فضایی از نظام معنایی را ایجاد می‌کند. بی‌شک با کنکاش در روابط معنایی این مجموعه، درک عمیق‌تر معنای واژگان و کاربرد آن‌ها در متن حاصل خواهد شد.

بی‌تردید با تکیه بر تحلیل معناشناختی همنشینی مفهوم نصرت با برخی واژگان در نص صریح و روشن قرآن، می‌توان ماهیت و چیستی این مفهوم را به شیوه‌ای روشمند و دقیق تبیین کرد. از این رو با دسته‌بندی آیات «نصرت» در سه

^۱ البته ممکن است کلمات هم‌حوزه، با کلمه کانونی، رابطه تقابلی نیز داشته باشند و لزومی ندارد که همه کلمات هم‌حوزه دارای رابطه توافقی باشند.

قسم به تحلیل معناسنانه این مفهوم مبادرت خواهد شد. گفتنی است این دسته‌بندی‌ها محدودیتی ندارند.

- آیات مشتمل بر مفاهیم اثرپذیر نصرت
- آیات مشتمل بر مفاهیم زمینه‌ای نصرت
- آیات مشتمل بر مفاهیم ابزاری نصرت

۵-۲-۱ آیات مشتمل بر مفاهیم اثرپذیر نصرت

مراد از مفاهیم اثرپذیر، واژگانی‌اند که در نقش مفعول نصرت ظاهر می‌شوند و وعده نصرت درباره آنان می‌تواند تحقق یابد و یا محقق نشود.

– الله

الله، عالی‌ترین مفهوم کانونی در دستگاه زبانی قرآن است و هیچ کلمه دیگر از لحاظ رتبه و اهمیت از آن برتر نیست. جهان‌بینی قرآن به گفته ایزوتسو (۱۳۹۳): (۱۱۹) اصولاً خدامحوری است و بدیهی است که در این دستگاه تصور الله از بالا بر ساخت معناساختی همه واژگان کلیدی نافذ و موثر افتد.

مجاورت واژه الله با فعل نصرت در جایگاه متعلق و مفعول، تحقق و عدم تحقق مفهوم نصرت را برای این واژه ثابت می‌کند. واژه الله در آیه (لِلْمُقَرَّبَاتِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ) (حشر: ۸) «نیز غنایم از آن مهاجران فقیری است که از سرزمینشان رانده شده‌اند و آنها در طلب فضل و خشنودی خداوند و خدا را یاری می‌کنند...» که به مسلمانانی که برای جلب ثواب و رضایت خداوند و یاری او دست به هجرت زدند اشاره دارد، در نقش مفعول ظاهر شده است.

بی‌تردید همنشینی واژه الله با مفهوم نصرت بیانگر آن است که یکی از مواردی که مورد نصرت قرار می‌گیرد، الله است، و «نصرت دادن به خدا»، جهاد و تلاش در راه او به منظور تایید دین و اعتلای کلمه حق و اقامه احکام و فرامین او در زمین و بندگی او را افاده می‌دهد نه برای سروری در زمین و کسب غنایم و امثال آن.

- مؤمنان

ایمان، مفهومی است که تمام صفات اخلاقی مثبت و حمیده به دور آن در حرکت است. ایمان سرچشمه و سرمنشأ همه فضیلت‌های اسلامی است؛ در جهان اسلام نمی‌توان هیچ فضیلتی را تصور کرد که بر بنیاد ایمان و باور صمیمانه به خداوند و وحی او استوار نباشد (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۷۷).

برخی آیات، از پیوند میان مفهوم صفت ایمان با مفهوم نصرت خبر می‌دهند. همنشینی واژگان «المؤمنین» و «الذین آمنوا» با مشتقات نصرت در دو آیه ذیل، بیانگر وجود این پیوند معنایی میان آنهاست؛ پیوندی که به سبب آن، مؤمنان متعلق و مفعول فعل نصرت واقع شده‌اند:

(وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَأَنْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَهُمْ وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ) (روم: ۴۷) «و پیش از تو پیامبرانی را بر قومشان فرستادیم. آنان با دلیل‌های روشن خود نزدشان آمدند. و ما از کسانی که گناه کردند انتقام گرفتیم، و یاری دادن مؤمنان بر عهده ما بود.»

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ) (محمد: ۷) «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر (آیین) خدا را یاری کنید، شما را یاری می‌کند و گام‌هایتان را استوار می‌دارد.»

بنابراین گروه دیگری که خداوند آنان را با تاییدات ملکوتی و نور قدسی در دو سرای یاریشان می‌دهد، مؤمنان هستند. واژه ایمان در دستگاه زبانی قرآن، بیشتر به مفهوم جای‌گیر شدن اعتقاد در قلب به کار رفته است. و شخص باایمان به کسی که به درستی و راستی و پاکی وی اعتقاد پیدا کرده، امنیت می‌دهد، یعنی آن‌چنان دلگرمی و اطمینان می‌دهد که هرگز در اعتقاد خودش دچار شک و تردید نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷۲/۱).

همنشینی ایمان و نصرت یکی از وظایف اهل ایمان و نشانه‌های ایمان راستین ایشان را در تحقق وعده نصرت الهی روشن می‌سازد. استعمال مفهوم نصرت در قالب جمله شرطیه «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ» این حقیقت را روشن می‌سازد که صرف ایمان در تحقق نصرت الهی کافی نیست بلکه اهل ایمان در عمل نیز باید با اجرای دقیق احکام الهی و یاری اهل حق به یاری خداوند اقدام

کنند تا از نصرت خداوند بهره‌مند گردند. زیرا «إن» شرطیه زمانی به کار می‌رود که وقوع شرط در آینده قطعی نباشد و به ندرت روی دهد (تفتازانی، ۱۳۷۶: ۱۳۹/۱). با توجه به این نکته و وقوع حرف شرط «إن» در کنار فعل «تنصروا» می‌توان چنین استنباط کرد که تحقق یاری خدا عملی است که جز اهل ایمان راستین آن را بر نمی‌گزینند.

- کافران

همچنان که ایمان، مرکزی است که همه صفات مثبت بر گرد آن می‌چرخد، کفر نیز قطبی است که محور تمام صفات متعلق به حوزه خصایل نکوهیده محسوب می‌شود. به گفته ایزوتسو نقش مفهوم کفر، چنان در سراسر قرآن ساری و جاری است که انسان حضور آن را در همه آیاتی که با اخلاق و رفتار و شخصیت آدمی سروکار دارد، احساس می‌کند (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۲۳۹).

در قرآن کریم واژه کفر، با عنایت به معنای لغوی آن (پوشیده شدن چیزی)، غالباً به دو مفهوم «ناسپاسی و ناشکری» و «بی‌ایمانی و بی‌اعتقادی» استعمال شده است. ضمیر رفعی «واو» در آیه (وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَهًا لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ) (یس: ۷۴) «و به جای الله خدایانی اختیار کردند، بدان امید که یاریشان کنند.» که به کافران در آیه (وَيَحِقُّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ) (یس: ۷۰) «... و سخن حق بر کافران ثابت شود» بازمی‌گردد، در نقش نائب‌فاعل فعل «يُنصَرُونَ» ظاهر شده است و متضمن این معناست که کافران با این اعتقاد که تدبیر امورشان به اصنام و یا شیاطین و یا فرعون‌های بشری واگذار شده است، آن‌ها را به امید نصرت و یاری به جای الله برمی‌گزینند. تفاوت این گروه با گروه مومنان در این است که ایشان با گرایش به خدایان دروغین نه تنها خود را از یاری خداوند محروم می‌سازند که اولیاءشان نیز قادر به یاری آن‌ها در برابر خشم و عذاب الهی نیستند. بنابراین اثرگذاری این گروه از نوع سلبی است. به بیان دیگر، رابطه ایمان و نصرت را می‌توان رابطه‌ای ایجابی و رابطه کفر و نصرت رابطه‌ای سلبی به‌شمار می‌آید.

شایان ذکر اینکه "ظالمان" در آیه (وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ) (آل‌عمران: ۱۹۲) «و ظالمان را هیچ یآوری نیست.» و "منافقان" در آیه (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَكُن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا) (نسا: ۱۴۵) «هر آینه

منافقان در فروترین طبقات آتش هستند و هرگز بر ایشان یآوری نمی‌یابی.»، نیز از دیگر گروه‌های اثرگذار سلبی به‌شمار می‌آیند که به دلیل جلوگیری از اطاله کلام از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود.

۵-۲-۲ آیات مشتمل بر مفاهیم زمینه‌ای نصرت

مراد از مفاهیم زمینه‌ای، واژگانی‌اند که ضمن هم‌آیی با نصرت، بر عناصر زمینه‌ساز دریافت نصرت الهی، دلالت دارند. در ادامه به چند نمونه از این مفاهیم اشاره خواهد شد.

- صبر

صبر ضد جَزَع و بی‌تابی است و برای آن سه معنا ذکر کرده‌اند: معنای نخست حبسِ نفس و خویشتنداری است. معنای دوم آن حد اعلای چیزی را گویند و در معنای سوم به هر چیز سفت و سخت همچون سنگ اطلاق می‌گردد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۲۹/۳).

موضع‌گیری صبورانه در برابر انکار صریح وحی الهی و رسولان او و آزار و اذیت تکذیب‌کنندگان و حملات سرسخت منکران وحی، عملی است که به عقیده قرآن زمینه‌ساز برخورداری صابران از نصرت الهی می‌شود: (وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأَوْدُوا حَتَّىٰ آتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ... (انعام: ۳۴) «پیش از تو نیز پیامبرانی تکذیب شدند و در برابر تکذیب‌ها، صبر و استقامت کردند و (در این راه) آزار دیدند، تا هنگامی که یاری ما به آن‌ها رسید و سخنان خدا را تغییردهنده‌ای نیست...». بی‌شک تعبیر «وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ»، و وقوع کلمه مبدل در سیاق نفی جنس بیانگر آن است که هیچ مغیر مفروضی، کلمات خدا و سنت‌های او را تغییر نمی‌دهد. بنابراین هم‌نشینی دو مفهوم صبر و نصرت بر این نکته دلالت دارد که صبر در بستر قبض و گرفتگی، رمز پیروزی و برخورداری از یاری خداوند است (کاشانی، ۱۳۹۳: ۱/۳۳۰). و بدیهی است سختی‌ها هنگامی نتیجه‌بخش خواهد بود و سبب نزول الطاف بیکران خداوند می‌شود که با صبر توأم گردد.

- مورد ستم واقع شدن

"بغی" یعنی اراده کردن و قصد تجاوز نمودن یا در گذشتن از میانه‌روی چه عملاً تجاوز کند یا نکند. گاهی بغی و تجاوز در کمیّت و ارزش مادی است و گاهی در وصف کیفیّت تعبیر و بیان می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۹۵/۱). معنای این واژه در اساس از روی بی‌نیازی بیش از حد و برخلاف شرع و قانون و بیدادگرانه عمل کردن علیه دیگران است (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۲۹۳). به بیان دیگر بغی همان ظلم و تعدی است و هر ظالمی باغی محسوب می‌شود و به آن کس که ظلم رفته است، مبعی علیه گویند (کاشف الغطا، ۱۳۷۹: ۴۰۳).

در آیه شریفه (ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيُنْصَرْتَهُ اللَّهُ...) (حج: ۶۰) «هر کس عقوبت کند همچنان که او را عقوبت کرده‌اند، آنگاه بر او ستم کنند، خدا یاریش خواهد کرد.» همنشینی شکل مجهول بغی و نصرت بر این نکته دلالت دارد که اگر شخص در مقام دفاع از خویشتن، تحت فشار ظلم قرار گیرد، خداوند او را بالتاکید یاری خواهد داد. بدین معنا که یکی دیگر از زمینه‌های تحقق یاری خداوند، مورد ستم واقع شدن بندگان است. بنا به گفته کاشانی، کسی که راه عدالت را در مکافات و مجازات مرعی می‌دارد و سپس دستخوش ظلم و ستم می‌گردد، بی‌شک در حکمت الهی تائیدش با امداد ملکوتی و یاری‌اش با انوار جبروتی واجب می‌شود (کاشانی، ۱۳۹۳: ۷۹۵/۲). از این روست که پیامبر (ص) فرمودند: «كُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْمَظْلُومَ، وَلَا تَكُنْ عَبْدَ اللَّهِ الظَّالِمَ فَإِنَّ الْمَظْلُومَ يَنْتَظِرُ مِنَ اللَّهِ النَّصْرَ وَالظَّالِمَ يَنْتَظِرُ مِنَ اللَّهِ الْقَصْمَ؛ بنده ستم‌کش خداوند باش نه بنده‌ای ستم‌کار، زیرا مظلوم از خدا انتظار پیروزی دارد، و ستمگر از خدا خرد شدن و شکستن را» (عجلونی، ۱۹۸۵: ۱۳۴/۲). بنابراین تحقق وعده نصرت الهی، از آن کسانی است که تمام نیروی خود را برای دفاع در برابر ظالمان بسیج کنند و باز هم از طرف آنان تحت ستم قرار بگیرند.

۵-۲-۳ آیات مشتمل بر مفاهیم ابزاری نصرت

مفاهیم ابزاری واژگانی‌اند که نصرت از مجرای آن‌ها تحقق می‌یابد. از جمله این مفاهیم ابزاری می‌توان به نزول فرشتگان، هلاکت (صیحه آسمانی) و سکینه و ارتش نامریی اشاره کرد.

- امدادهای غیبی و نزول فرشتگان

قرآن کریم در آیه (وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ* إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلاَفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ) «خداوند شما را در «بدر» یاری کرد (و بر دشمنان خطرناک، پیروز ساخت)؛ درحالی که شما (نسبت به آن‌ها)، ناتوان بودید. پس، از خدا بپرهیزید (و در برابر دشمن، مخالفت فرمان پیامبر نکنید)، تا شکر نعمت او را بجا آورده باشید! * در آن هنگام که تو به مومنان می‌گفتی: آیا کافی نیست که پروردگارتان، شما را به سه هزار نفر از فرشتگان، که از آسمان فرود می‌آیند، یاری کند؟»، به صراحت نزول فرشتگان را یکی از ابزارهای نصرت الهی بر بندگان خاص خدا نامیده است. در آیه فوق، فعل «یمد» به معنای رساندن یاری به نحو اتصال، که از مفاهیم جانشین «نصر» به‌شمار می‌آید، به واسطهٔ باء سببیت در «ثلاثة» ابزار نصرت و یاری خداوند را در جنگ بدر نشان می‌دهد. در جنگ بدر مسلمانان از نظر عده و تجهیزات نسبت به دشمن ضعیف بودند، لذا خداوند با نزول سه هزار فرشته ایشان را بر دشمن پیروز می‌گرداند. کاشانی در تفسیر این آیه می‌گوید: صبر بر درد و بذل نفس در راه خدا برای به دست آوردن رضایت حق است و جز با تقوی و روشن شدن به نور یقین مقدور نیست و با نزول سکینه و طمأنینه دوام می‌یابد. زیرا پایداری و متانت و صبر، صفت روح است و سبک‌سری و آشفتگی صفت نفس. هنگامی که آدمی از ملابس افعال و صفات نفس جدا شود، و قلب هم‌جنس ملکوت شود، از عالم ملکوت یاری می‌شود. در این هنگام قوای علوی با نزول فرشتگان در مقابل کسانی که دشمنی می‌ورزند، به آدمی یاری می‌رسانند. اما وقتی آدمی شکیب خود را از دست دهد، تاریکی صفات نفس حجاب نور می‌گردد و آن گاه مناسب قلب او با ملکوت آسمان قطع می‌شود و فرشتگان فرود نمی‌آیند (کاشانی، ۱۳۹۳: ۱۹۶/۱ و ۴۲۲).

- هلاکت (صیحهٔ آسمانی)

قرآن کریم در آیات (قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كَذَبْتَنِي*.... فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ بِالْحَقِّ فَجَعَلْنَاهُمْ غَنَاءً فَبَعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ) (مومنون: ۳۹ و ۴۱) «گفت: ای پروردگار من، اکنون که تکذیب می‌کنند، یاریم کن.» *.... پس به حق، بانگی سخت آنان را

فرو گرفت. مانند گیاه خشکشان کردیم. ای، نصیب مردم ستمکاره دوری از رحمت خدا باد.» و (وَنَصَرْنَا مِنْ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا سَوِيًّا فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ) (انبیاء: ۷۹) «و او را بر مردمی که آیات ما را تکذیب می کردند پیروزی دادیم. آنان بد مردمی بودند و ما همه را غرقه ساختیم.» با استفاده از تعبیر "أَخَذْتَهُمُ الصَّيْحَةَ"، و "أَغْرَقْنَاهُمْ" به این نکته اشاره می کند که یکی از ابزارهای نصرت خداوند بر بندگان، هلاکت ستمکاران و بدکاران است. و همانطور که از ظاهر دو آیه فوق پیداست، هلاکت و نابودی می تواند به اشکال مختلفی تحقق یابد؛ گاه ستمکاران و بدکاران به وسیله نزول صاعقه ای مرگبار با صدایی وحشتناک و مهیب به هلاکت می رسند و گاه خداوند با غرقه ساختن آن ها در آب، بندگان باایمان و ستمدیده خویش را یاری می دهد.

- سکینه و ارتش نامریی

قرآن کریم در آیه (لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ...) (توبه: ۲۵) «خدا شما را در بسیاری از جای ها و جنگ حنین یاری کرد...» با استعمال ظرف و مظروف «فی مواطن» و تعلق این جار و مجرور به فعل «نصر» و نیز با توجه به ذکر «یوم حنین» پس از این تعبیر، به جنگ هایی اشاره می کند که بر مومنان منت نهاد و ایشان را نصرت داد. نیز از سیاق کلام برمی آید که منظور از چند موطن، مواطن جنگی از قبیل بدر و احد و خندق و... است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۸۹/۹). ابزار نصرت خداوند به ویژه در جنگ حنین که مومنان به واسطه فزونی جمعیتشان دچار اعجاب و غرور گشته بودند، نزول سکینه و آرامش در دل رسول خدا (ص) و مؤمنان و نیز ارسال ارتشی نامریی به سوی ایشان بود که در نتیجه به پیروزی سپاه اسلام منتهی گشت آنجا که می فرماید: (ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا...) (توبه: ۲۶) «آن گاه خدا آرامش خویش را بر پیامبرش و بر مؤمنان نازل کرد و لشکریانی که آن ها را نمی دیدید، فرو فرستاد و کافران را عذاب کرد...». گرچه ابزار نصرت الهی در دیگر مواطن به روشنی بیان نشده است، اما با توجه به معطوف شدن «یوم حنین» بر تعبیر «مواطن کثیره» می توان همان پایانی را برای آن مواطن ها متصور شد

که در غزوه حنین رخ داد. بنابراین مراد از نصرت خداوند در این مواطن، مآلاً همان غلبه و پیروزی مومنان بر سپاه دشمن است.

۳-۵ تحلیل معناشناختی واژگان هم‌حوزه «نصرت»

در یک جمله، کلمات به گونه‌ای پشت سر هم بر روی یک خط قرار می‌گیرند و همنشین یکدیگر می‌شوند که تشکیل یک زنجیره کلامی می‌دهند و معنای سخن را بوجود می‌آورند. بی‌شک این زنجیره منسجم، در صورت جابه‌جا شدن کلماتش، دچار تغییر معنا می‌شود. همنشینی واژگان در نمایی کلی، به معنای باهم‌آیی کلمات و ارتباط یک عنصر زبانی با سایر عناصر تشکیل دهنده زبان است که امکان حذف یکی و جانشینی دیگری وجود ندارد؛ در واقع ارتباط بین عوامل زبانی، از نوع ترکیبی یا پیوسته است و کلمات بر روی محور افقی به گونه‌ای کنار یکدیگر قرار می‌گیرند که تکمیل‌گر معنای کلام باشند (شعیری، ۱۳۹۱: ۱۰۹).

در قرآن کریم برخی از کلمات از جمله: فتح، غلبه، آید، سکینه، اطمینان با واژه نصرت همنشین شده‌اند؛ با تدبیر در آیات قرآن می‌توان دریافت که این الفاظ، هریک به گونه‌ای معنای نصر را روشن می‌سازند.

۱-۳-۵ تحلیل معناشناختی واژه "فتح"

واژه "فتح" و مشتقات آن ۳۸ بار در ۳۳ آیه از ۲۵ سوره در قرآن کریم به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴: ۵۱۰) و از این میان در ۳ آیه با واژه "نصر" همنشین شده است.

کلمه «فتح» در اصل به معنای گشودن و در مقابل اغلاق و بستن است؛ «الْفَتْحُ: نَقِيضُ الْإِغْلَاقِ» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۹۴/۳). ازهری یکی از معانی فتح را حکم و داوری می‌داند: الْفَتْحُ: أَنْ تَحْكُمَ بَيْنَ قَوْمٍ يَخْتَصِمُونَ إِلَيْكَ (ازهری، ۱۴۲۱: ۲۵۷/۴). همچنین ابن‌فارس می‌گوید: «فَوَاتِحُ الْقُرْآنِ: أَوَائِلُ السُّورِ» یعنی ابتدای سوره‌ها و نیز «الْفَتْحُ: النَّصْرُ وَالْإِظْفَارُ»، به معنی یاری و پیروزی است؛ بنابراین «اسْتَفْتَحْتُ: اسْتَنْصَرْتُ» به معنای طلب یاری است (ابن‌فارس، ۱۴۲۲: ۴۶۹/۴). صاحب «التحقیق» می‌نویسد: فتح دارای یک اصل واحد به معنای گشودن در

مقابل بستن است. به تعبیر دیگر، معنای کانونی فتح، رفع حجاب و برداشتن مانع است (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۱۵/۹).

با توجه به معانی یادشده برای "فتح" و مشتقات آن، می‌توان ادعا کرد که مهم‌ترین مولفه‌های معنا ساز این مفهوم عبارتند از: [+تقویت]، [+فصل]، [+ظهور] و [+ارتفاع]. بدین نحو که با گشودن، مانع موجود برداشته می‌شود و هر امری از حالت قبلی خود منفصل گشته، حالت جدیدی در آن ظاهر می‌گردد لذا آن امر در مسیر خود به جریان می‌افتد و همان‌طور که وجود مانع موجبات ضعف را فراهم می‌آورد، رفع مانع باعث تقویت می‌گردد.

گفتنی است واژه فتح در آیات (إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ... * وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا) (فتح: ۱-۳) «ما برای تو پیروزی نمایانی را مقدر کرده‌ایم. * تا خدا... برای تو بیامرزد... * و خدا یاریت کند یاری‌کردنی پیروزمندانه.» و (وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِيرٌ الْمُؤْمِنِينَ) (صف: ۱۳) «و (نعمت) دیگری که آن را دوست دارید به شما می‌بخشد، و آن یاری خداوند و پیروزی نزدیک است و مومنان را بشارت ده (به این پیروزی بزرگ)» و (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ) (نصر: ۱) «هنگامی که یاری خدا و پیروزی فرا رسد»، با واژه "نصر" هم‌نشین شده است.

در سوره فتح فعل «ینصر» بر فعل «یغفر» که با حرف «لام تعلیل» استعمال شده، عطف خورده است. بنابراین نصرت و غفران خداوند، جاری مجرای بیان سبب متقدم خواهد بود؛ یعنی خداوند بخاطر جلوگیری از تبعات و آثار شوم دعوت پیامبر^(ص) (یغفر ما تقوم من ذنبک و ما تأخر) و نیز به جهت گسترش اسلام در سرزمین جزیره و ریشه‌کن شدن شرک (ینصر نصرا عزیزا) به آن جناب فتحی ارزانی داشت که در صلح حدیبیه تجلی یافت (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۸/۱۸). بدین ترتیب در این آیه بین فتح و نصرت رابطه علی را می‌توان متصور شد، بدین نحو که فتح علتی برای نصرت خداوند به رسولش در جهت گسترش دین اسلام بوده است.

شایسته ذکر اینکه مفهوم فتح در آیه یک سوره فتح بر مفهوم نصر مقدم شده است و در دو آیه دیگر مفهوم نصر بر آن تقدم دارد. این ترتیب بیانگر آن

است که گاه آدمی می‌بایست برای دریافت یاری، خود زمینه لازم را فراهم آورد و رفع حجاب و مانع کند و گاهی هم یاری و نصرت زمینه‌ساز رفع موانع و ازاله حجاب‌ها می‌شود.

۵-۳-۲ تحلیل معناساختی واژه "غلبه"

واژه "غلبه" و مشتقاتش ۳۱ بار در قرآن آمده است (عبدالباقی، ۱۳۶۴: ۵۰۳). همنشینی این واژه با مفهوم نصرت در ۳ آیه از قرآن کریم (آل عمران: ۱۶۰؛ صفات: ۱۱۶؛ قمر: ۱۰) می‌تواند دلیلی بر هم‌حوزه بودن آن با مفهوم نصرت به‌شمار آید.

"عَلَبَ يَغْلِبُ غَلْبًا و غلبه" در اصل به معنای چیره‌شدن، قوت، قهر و شدت است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴۲۰/۴؛ ابن فارس، ۱۴۲۲: ۳۸۸/۴). و به نزاع و درگیری، "غلاب" گویند و اسم فاعلش "غالب" است. در کاربرد عربی "الله الغلاب" از صفات خداوند متعال و به معنای "بسیار چیره‌شونده" است. و به کسی که بر دشمن پیروزی یافته "مُغَلَّب" و به آنکه مغلوب شده است، "مُغَلَّب" می‌گویند. نیز به فرد دلاور و گردن‌کلفت "رجلٌ أُغْلِب" و "امرأةٌ غَلْبَاء" گویند. همچنان‌که به باغ انبوه و پر از درخت "غَلْبَاءُ" گفته می‌شود (صاحب، ۱۴۱۴: ۸۶/۵؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۱۹۵/۱).

باری مصطفوی (۱۳۸۵: ۲۴۸/۷) این ماده را دارای یک ریشه می‌داند و معنای آن را تفوق (برتری) همراه با قدرت و یا به بیانی دقیق‌تر، برتری در حین قدرت بیان نموده است. وی معتقد است قهر، شدت، استیلاء و غلظت، از لوازم این اصل به‌شمار می‌آیند. مصطفوی در وجود معنای برتری همراه با قدرت در کلمه "أُغْلِب" به معنای کسی که گردن‌کلفتی مانند گردن شیر دارد می‌گوید: در واقع ستبری گردن و عدم نرمی و انعطاف آن، نشانه برتری و تکبر و اقتدار آن است، از این رو این معنا از ریشه "غلب" ساخته شده، و "مقامٌ أُغْلِب" به معنای مقام و مرتبه بالا به این سبب است که دارای قدرت و قوتی ذاتی است، لذا موجب برتری آن بر سایر جایگاه‌ها و مقامات می‌شود.

بر اساس مشتقات ریشه «غلب»، مولفه‌های معناساز [+فصل]، [+ظهور]، [+تقویت]، [+مقدار]، [+استعلاء] و [+انتزاعی] را می‌توان در همه آن‌ها مشاهده

کرد؛ بر این اساس هم‌آیی مفهوم "غلبه" با نصرت و نیز وجود برخی مولفه‌های مشترک بین این دو مفهوم را می‌توان قرینه‌ای بر هم‌حوزه بودن مفهوم غلبه با مفهوم نصر برشمرد.

اولین آیه مورد بررسی درباره هم‌حوزگی مفهوم غلبه با نصر در محور همنشینی، آیه ۱۶۰ آل عمران است که می‌فرماید: (إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ) «اگر خداوند شما را یاری کند، هیچ کس بر شما پیروز نخواهد شد! و اگر دست از یاری شما بردارد، کیست که بعد از او، شما را یاری کند؟ و مومنان، تنها بر خداوند باید توکل کنند».

این آیه افراد باایمان را ترغیب می‌کند که علاوه بر تهیه همه‌گونه وسائل ظاهری، باز به قدرت شکست‌ناپذیر خدا تکیه کنند و می‌گویند: همانند پیامبر (ص)، باید بر ذات پاک خدا تکیه کنند لذا در پایان آیه آمده است: "وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ". قدرت خدا بالاترین قدرت‌هاست، لذا به حمایت هر کس اقدام کند، هیچ کس نمی‌تواند بر او پیروز گردد؛ همان‌طور که اگر حمایت خود را از کسی برگیرد، هیچ کس قادر به حمایت از او نیست. لذا کسی که این چنین همه پیروزی‌ها از او سرچشمه می‌گیرد، باید به او تکیه کرد و از او کمک خواست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۵۰/۳).

به بیان دیگر، همنشینی مفهوم غلبه با نصرت در این آیه بیانگر آن است که برتری و تفوق و نیز خفت و خذلان نتیجه یاری و عدم یاری خداوند است. چنانچه آدمی مشمول یاری و حمایت الهی گردد، کسی را یارای غلبه بر او نخواهد بود و اگر از نصرت خداوند محروم و بی‌نصیب بماند، به خفت افتد و مغلوب گردد و البته هیچ نیرویی قادر به یاری او نیست جز ذات حق که صاحب توان و نیرویی شکست‌ناپذیر و ازلی و ابدی است. براین اساس می‌توان بین دو مفهوم نصرت و غلبه رابطه علی و معلولی متصور شد. نصرت سببی برای تفوق و برتری است و عدم نصرت باعث خذلان و خواری می‌شود، همچنان‌که آیه ۱۰ سوره قمر (فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ) «او به درگاه پروردگار عرضه داشت: «من مغلوب (این قوم طغیانگر) شده‌ام، انتقام مرا از آن‌ها بگیر!»؛ مؤید این ادعاست.

طبق نظر مفسران (فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۸۳/۲۱؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۴۸۴/۲۷) واژه مغلوب، در این آیه معنی شکست را ندارد و بدین مضمون است که چون مردم از حضرت نوح^(ع) حرف شنوی نداشتند و آن جناب از هدایت ایشان مأیوس شده بود این مغلوب شدن، نوعی اظهار عدم توانایی برای مقابله با کفار و درخواست عذاب الهی برای آنان است، پس در پایان آیه با بیان "فانتصر" در مقام انتصار و درخواست انتقام برآمده، عرض می‌نماید مرا کمک و یاری فرما و از آن‌ها انتقام بگیر و مرا بر آن‌ها پیروز کن (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۱/۲۳).

استعمال شکل مجهول غلبه در قالب صفت مفعولی (مغلوب) و هم‌آیی آن با مفهوم نصرت آیه فوق بر این نکته دلالت دارد که خذلان و شکست می‌تواند زمینه‌ای برای یاری طلبیدن و نصرت‌خواهی باشد و بی‌شک مغلوب آدمیان، می‌تواند با یاری خداوند بر همگان غالب آید اما مغلوب خداوندی، هیچگاه غالب نخواهد شد.

نکته شایان ذکر در استعمال ماده "غلبه" اینکه قرآن کریم اکثراً این مفهوم را در سیاق پیروزی‌های ظاهری و غالباً برای مومنان به کار برده است و تنها در یک مورد برای غیر مومنان آورده که این مفهوم در آیات: (غَلِبَتِ الرُّومُ* فِی اَذْنٰی الْاَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ) (روم: ۲-۳) «رومیان مغلوب شدند» (و این شکست) در سرزمین نزدیکی رخ داد؛ اما آنان پس از (این) مغلوبیت به زودی غلبه خواهند کرد»، قابل مشاهده است.

۳-۳-۵ تحلیل معناشناختی واژه «سکینه»

واژه "سکینه" و مشتقات آن ۶۹ بار در ۴۰ سوره و ۶۶ آیه از قرآن کریم آمده است؛ اما خود واژه "سکینه" که مد نظر است تنها ۶ بار در سه سوره و در آیات مدنی متأخر به کار رفته است (مکوند، توکلی محمدی، ۱۳۹۷: ۹).

واژه «سکینه» از ریشه "سکن" به معنای آرامش یافتن پس از حرکت و اضطراب و استقرار یافتن می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۱۳/۵؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۴۰/۱۰). از نظر ابن فارس سکینه واژه‌ای عربی و به معنای وقار است (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۳/۸۸).

با توجه به معانی واژه "سکینه" و کاربردهای آن در قرآن، می‌توان ادعا کرد که مهم‌ترین مولفه‌های معناساز این مفهوم عبارتند از: [+تقویت]، [+فصل]، [+ظهور] و [+استقرار]. بدین معنا که با ورود سکینه به قلب مومنان، قوت قلب و طیب خاطر و اطمینانی بر وجودشان مستولی می‌شود بنابراین از عدم استقرار و اضطراب جدا گشته و تغییری محسوس در ظاهر امور و باطن وجودیشان رخ می‌دهد؛ لذا با توجه به مولفه‌های مذکور می‌توان این واژه را یکی از واژگان هم‌حوزه واژه نصر دانست.

گفتنی است همنشینی واژه "سکینه" در کنار مفهوم "نصر"، تنها در دو آیه از شش آیه‌ای که واژه سکینه در آن وجود دارد، مشهود است. (لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَبَتْ ثُمَّ وَكُنْتُمْ مُذْهِبِينَ* ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ) (توبه: ۲۵-۲۶) «خداوند شما را در جاهای زیادی یاری کرد (و بر دشمن پیروز شدید)؛ و در روز حنین (نیز یاری نمود)؛ در آن هنگام که فزونی جمعیتان شما را مغرور ساخت، ولی (این فزونی جمعیت) هیچ به دردتان نخورد و زمین با همه وسعتش بر شما تنگ شد؛ سپس پشت (به دشمن) کرده، فرار نمودید* سپس خداوند «سکینه» خود را بر پیامبرش و بر مومنان نازل کرد؛ و لشکریایی فرستاد که شما نمی‌دیدید و کافران را مجازات کرد و این است جزای کافران.»

آیات فوق به داستان جنگ حنین اشاره نموده است و بر مومنان منت می‌گذارد که چگونه مانند سایر جنگ‌ها که در ضعف و کمی نفرات بودند، آن‌ها را نصرت داد و به خاطر تأیید پیامبر^(ص) آیات عجیبی نشان داد. لشکریانی فرستاد که مومنین ایشان را نمی‌دیدند و سکینت و آرامش خاطر در دل رسول خدا و مومنین افکند و کفار را به دست مومنین عذاب کرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۹۱/۹).

طبق بیان آیات، بعد از پراکندگی سپاه مسلمانان، خداوند متعال آنان را یاری نموده و با نزول سکینه‌اش بر دل‌های مومنان و فرستادن سپاهانی نامریی، پیروزی را برای رسول و مسلمانان محقق نمود. براین اساس با عنایت به عطف عبارت "أَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا" بر جمله "أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى

المؤمنین" رابطه سکینه با نصرت را می‌توان رابطه‌ای ابزاری دانست، بدین معنا که نزول سکینه ابزاری است که به واسطه آن آدمی از جانب خداوند یاری داده می‌شود، همچنان‌که خداوند با فرستادن سپاهیان نامربی زمینه یاری را فراهم می‌سازد.

گفتنی است با توجه به توصیف سکینه در مجموع آیات قرآنی به عنوان حقیقتی نازل شده از سوی خداوند و موقعیت‌های خاصی که در آن‌ها رسول خدا^(ص) و مومنان معاصر آن حضرت و نیز با عنایت به آثار مترتب بر آن همانند فزونی ایمان، ثبات عقیده و استقامت در جهاد فی سبیل الله، می‌توان ادعا کرد که سکینه «حقیقتی فرامادی است که تحت شرایطی خاص از سوی خداوند بر جان پیامبران و مومنان نازل می‌شود و افزون بر همه امتیازات پیشین از قبیل برخورداری از هدایت، رحمت رحمانیه و رحیمیه و ایمان و تقوا و عمل صالح، ایشان را مشمول امتیاز جدیدی می‌سازد» (کلاتری، آرام، چمن‌پیما، ۱۳۹۴: ۲۷۹).

۵-۳-۴ تحلیل معناشناختی واژه «اطمینان»

واژه "اطمینان" و مشتقات آن ۱۳ بار در ۱۱ سوره و ۱۲ آیه از قرآن کریم آمده است (عبدالباقی، ۱۳۶۴: ۴۲۸). اطمینان از ریشه مجرد طَمَنَ به معنای سکون و آرامش است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴۴۲/۷). راغب اصفهانی می‌گوید: اطمینان به معنای آرامش و استقرار جان پس از نگرانی و اضطراب است (۱۴۱۲: ۵۲۴). همچنین به معنای استقرار و اسکان در مکان و زایل شدن شک و اضطراب نیز آمده است (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۷۷/۶). بنابراین اطمینان از نظر لغوی مصدری است که بر سه وجه معنا شده است: اقامت داشتن و ساکن شدن، آرامش خاطر، راضی و خشنود بودن (حیری نیسابوری، ۱۴۳۲: ۲۳۲). صاحب کتاب مرصاد العباد ذیل آیات ۲۷ و ۲۸ سوره فجر (يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً)، می‌نویسد: «نفس مطمئنه نفس انبیاء و اولیاء است که ارواحشان بالاترین درجه اطمینان را داراست.» (رازی، ۱۳۷۳: ۳۶۹)

همچنین با عنایت به کاربرد مفهوم اطمینان در آیات قرآنی، می‌توان در تعریف آن چنین گفت: اطمینان فعلی ادراکی، پایدار، همراه با یقین، سکینه و

استقامت و بر مبنای ایمان استوار است. نیز امری ثابت و زوال‌ناپذیر است و با ذکر و یادآوری تجدید می‌گردد (خوش‌منش، بابازاده، ۱۳۹۶: ۲۶۰).

با توجه به آنچه در مفهوم واژه اطمینان گفته آمد، می‌توان مولفه‌های معنایی این واژه را چنین تبیین نمود: [+تقویت]، [+فصل]، [+سکون]، [+ظهور]، [+انتزاعی]. همنشینی واژه «اطمینان» در کنار مفهوم «نصر» در آیه (وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ) (آل عمران: ۱۲۶) «ولی این‌ها را خداوند فقط بشارت و برای اطمینان خاطر شما قرار داده و گرنه، پیروزی تنها از جانب خداوند توانای حکیم است»، نشان از تقارب معنایی این دو مفهوم دارد.

مرجع ضمیر در کلمه «جعل» و «به» به امداد که مصدر متصید از فعل «یمددکم» در آیه قبل است و جزء واژگان هم‌معنای مفهوم نصرت به‌شمار می‌آید، برمی‌گردد: (بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ) (آل عمران: ۱۲۵) «آری، (امروز هم) اگر استقامت و تقوا پیشه کنید و دشمن به همین زودی به سراغ شما بیاید، خداوند شما را به پنج هزار نفر از فرشتگان، که نشانه‌هایی با خود دارند، مدد خواهد داد»، و همانطور که پیداست جار و مجرور «به» متعلق به فعل «تطمئن» است. بر این اساس می‌توان ادعا کرد که امداد الهی (توسط فرشتگان یا سایر نیروهای غیبی) جز بشارتی برای مومنان و مایه آرامش و اطمینان آنان نیست؛ آنان که به توحید کامل راه یافته‌اند، همواره آرامشی خاص دارند، اما برخی دیگر با وصول نشانه‌های حق آرام می‌شوند و خداوند برای این گروه از مومنان فرشتگانی را که علامت خدایند نازل خواهد کرد که نشانه‌های فتح و ظفر را به همراه دارند. این امداد، بشارت به مومنان است و برای تکریم و اهتمام آنان، به ضمیر خطاب (لکم) تصریح شده است. البته محور اصلی در این مقام، طمأنینه است که عامل و سبب پیدایش آن، ایمان به خداوند، بشارت و وعده الهی است (جوادی‌آملی، ۱۳۷۲: ۵۰۱/۱۵).

گفتنی است واسطه‌ها و ابزارهای امداد غیبی خداوند، یعنی فرشتگان، مانند دیگر انصار، در حقیقت مظهر نصرت الهی‌اند؛ نه آنکه ذاتاً مؤثر باشند بلکه نصر منحصرأ نزد خداست. لذا خداوند از آدمیان می‌خواهد که به کثرت از وحدت و به

خلق از حق در حجاب قرار نگیرند؛ زیرا این‌ها مظاهرند و از برایشان حقیقتی و تأثیری نیست (کاشانی، ۱۳۹۳: ۱۹۷/۱).

نیز، امداد الهی بواسطه ارسال سپاهی از فرشتگان، یکی از اشکال نصرت الهی است که مآلاً به اطمینان قلبی مومنان و در نتیجه القای انرژی درونی فوق مادی در وجود آنان می‌انجامد و سبب افزایش قوا و توان مادی آن‌ها می‌گردد، در نتیجه بر مسائل غلبه کرده و پیروز می‌شوند و عامل اصلی پیروزی، تنها خداست چراکه جمله «وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» با او عطف و بلافاصله بعد از «اطمینان» بیان شده است. بدین ترتیب رابطه مفهوم "اطمینان" و "نصر" را باید رابطه‌ای از نوع علی-معلولی دانست؛ بدین معنا که اطمینان معلول نصرت است و در پی یاری تحقق می‌یابد.

نکته پایانی در موضوع اطمینان اشاره به تفاوت این مفهوم با مفهوم سکینه است؛ این دو مفهوم گرچه جزء مفاهیم هم‌معنا و مترادف به‌شمار می‌آیند اما تفاوت‌های ظریف و متمایزانه‌ای برای آن دو می‌توان متصور شد که استعمال هر کدام را به بافت و سیاق خاصی اختصاص می‌دهد.

اطمینان ملازم با حصول یقین است اما سکینه این ملازمت را ندارد. اطمینان به تدریج حاصل می‌شود اما حصول سکینه دفعی است. همچنین تحقق اطمینان منحصر به ایمان و ذکر خداست اما برای مفهوم سکینه چنین انحصاری نیست بلکه بنا بر آیات قرآن (اعراف: ۱۸۹؛ قصص: ۷۲-۷۳؛ روم: ۲۱) شب و روز و ازدواج نیز عاملی برای ایجاد سکینه بیان شده‌اند. وانگهی اطمینان پس از تکامل ایمان و یقین حاصل می‌شود و به مثابه شالوده قلبی است که باثبات و دائمی و در عین حال تجدیدپذیر است اما برای مفهوم سکینه دوام متصور نمی‌شود (خوش‌منش، بابازاده، ۱۳۹۶: ۲۵۶).

۵-۳-۵ تحلیل معناشناختی واژه «اید»

واژه "اید" و مشتقات آن ۱۱ بار در ۹ سوره و ۱۱ آیه از قرآن کریم آمده است (عبدالباقی، ۱۳۶۴: ۱۰۹)؛ این واژه با مفهوم نصرت در ۵ آیه از قرآن کریم هم‌نشین شده است.

"أید" به معنای قوت و قدرت است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۹۷/۸). «أید» صیغۀ اول باب تفعیل از ریشهٔ أید است که دلالت بر قوت و حفظ دارد، بنابراین تأیید به معنای قوت دادن، قدرت بخشیدن و نیرومند کردن است؛ همچنان که «أیدَهُ اللهُ» یعنی «قوّاه اللهُ» (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۸۳/۱).

در "الصّحاح" واژهٔ أید به شدت و قوت معنا شده است. "أیدُهُ، او را قوی کرد" و "تَأَيَّدَ یعنی قوی شد، نیرومند شد" (جوهری، ۱۴۰۷: ۴۴۳/۲). ابن منظور معنای نخستین واژهٔ ایاد را این گونه شرح می‌دهد: «الإیادُ: الترابُ يُجَعَلُ حَوْلَ الحَوْضِ أَوْ الحِجَابِ يُقَوَّى بِهِ أَوْ يُمْنَعُ ماءُ المَطَرِ»، ایاد به معنای خاکی بوده است که در اطراف حوض و یا خیمه می‌ریزند تا محکم شود یا از ورود آب باران به آن جلوگیری شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۶/۳). بنابراین، می‌توان گفت که معنای نخستین این واژه یک معنای محسوس بوده است که به تدریج، در معانی انتزاعی نیز کاربرد یافت. بر این اساس مولفه‌های معناساز این واژه عبارتند از: [+ظهور]، [+فصل]، [+حفاظت]، [+تقویت] و [+عامل بیرونی].

در تحلیل معناشناختی همنشینی «أید» و «نصر» می‌توان به آیهٔ ۱۳ آل عمران: (قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأَى الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ) «در دو گروهی که (در میدان جنگ بدر) با هم روبه‌رو شدند، نشانه (و درس عبرتی) برای شما بود: یک گروه در راه خدا نبرد می‌کرد و جمع دیگری که کافر بود (در راه شیطان و بت) درحالی که آن‌ها (گروه مومنان) را با چشم خود دو برابر آنچه بودند، می‌دیدند (و این خود عاملی برای وحشت و شکست آن‌ها شد) و خداوند هر کس را بخواهد (و شایسته بداند) با یاری خود، تأیید می‌کند. در این، عبرتی است برای بینایان»، اشاره داشت. بنابر تفاسیر (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴۳/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۹/۲) شأن نزول این آیه در مورد جنگ بدر است که یک طرف قوای روحانی یعنی اهل الله و لشکریان اویند و طرف دیگر لشکریان نفس و یاوران شیاطین. گروه اول با اینکه تعدادشان کمتر است، وقتی به پیکار با بدن می‌رسند چون با نور خدا تأیید شده‌اند توفیق می‌یابند، اما گروه دوم با ذلت و خواری ضعیف و ناتوان شده و از عالم قدرت دور و جدا می‌گردند. گروه اول بر گروه

دوم چیره می‌شوند و آن‌ها را مقهور می‌سازند و با حمایت و تایید خداوند پیروز می‌شوند. آن‌ها اموال خود را که همان معلومات و مدرکاتشان بود در راه معرفت خدا و توحید صرف کردند لذا اهل عنایت هستند و مستعد لقای خداوند (کاشانی، ۱۳۹۳: ۱۵۶/۱).

بنابراین خداوند هر که را بخواهد با یاری خود تأیید می‌کند و این بدان معناست که رابطه مکملی^۱ مفهوم "نصر" با "آید" را می‌توان از نوع ابزاری دانست. بدین معنا که نصرت الهی و مصادیق آن آلتی برای تقویت به شمار می‌آید. موید این ادعا نیز وجود بقاء استعانت در اغلب کاربردهای فعل "آید" و مولفه وجود عامل بیرونی در این فعل است، همانطور که در آیه (...وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ) (بقره: ۸۷) «...و به عیسی بن مریم دلیل‌های روشن عنایت کردیم و او را به روح القدس تأیید نمودیم...» روح القدس به عنوان عاملی بیرونی حضرت عیسی (ع) را تأیید می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

در این پژوهش سعی شد تا در پرتو نظریه حوزه‌های معنایی و بر مبنای محور همنشینی، واژگانی که حوزه معنایی مفهوم نصرت را شکل می‌دهند، مشخص گردد و رابطه هریک از این واژگان با مفهوم نصرت تبیین شود. نتایجی که از این پژوهش به دست آمد عبارتند از:

^۱ معناشناسان برای هر دو واژه همنشین دو نوع رابطه کلی متصور شده‌اند: رابطه نحوی- معنایی یا مکملی و رابطه معنایی-معنایی که رابطه اخیر، خود بر سه قسم است؛ رابطه اشتدادی، رابطه تقابلی و رابطه توزیعی. رابطه مکملی (اسنادی) بر ساختار نحوی استوار است، مانند ارتباطی که بین فعل و دیگر اعضای جمله فعلیه همچون فاعل، مفعول، جار و مجرور، مفعول فیه و... وجود دارد؛ یا مانند ارتباط «مضاف و مضاف‌الیه»، «مبتدا و خبر» و... رابطه اشتدادی بین دو مفهوم مشترک که یکدیگر را تأیید و تقویت می‌کنند، وجود دارد مانند: هم‌معنایی و شمول‌معنایی. رابطه تقابلی بین دو مفهومی است که علیرغم وجود مولفه معنایی مشترک، یکدیگر را نقض می‌کنند. رابطه توزیعی نیز بین دو مفهوم واقع در یک حوزه معنایی با قلمروهای متمایز برقرار است، مانند: «زرد و سبز»، «غیب و شهادت»، «شمال و جنوب» و... (شفیع‌زاده، بهارزاده، فتاحی‌زاده، ۱۳۹۳: ۱۰۳؛ خوش‌منش، بابازاده، ۱۳۹۶: ۲۴۶). گفتنی است ارتباط واژگان همنشین را نمی‌توان محدود به این دو رابطه کلی دانست بلکه با توجه مباحث نحوی و معنایی روابط واژگان همنشین قابل بسط‌اند.

- کلمه "نصرت" در بعد لغوی و اصطلاحی دارای معانی باران، یاری، تأیید، دریافت خیر و خیررسانی، انتقام، بخشش، تقویت، نجات، غلبه، پیروزی، منع و اعانه است. در همه این معانی می‌توان مولفه‌های معناساز [+تقویت]، [+ظهور]، [+فصل] و [+انتزاعی] را مشاهده کرد.

- وجود مولفه‌های معناساز مفهوم نصرت می‌تواند قرینه‌ای برای تعیین مفاهیم هم‌حوزه این مفهوم به‌شمار آید از این رو مفاهیمی همچون فتح، غلبه، آید، سکینه و اطمینان به دلیل اشتراک در سه مولفه [+تقویت]، [+ظهور] و [+فصل]، جزء واژگان هم‌حوزه مفهوم نصرت به‌شمار می‌آیند. نیز با توجه به رابطه هریک از مفاهیم مذکور با مفهوم نصرت می‌توان اظهار داشت که نصرت الهی باعث تحقق سکینه و تأیید اهل ایمان می‌شود همچنان‌که امکان فتح، غلبه و اطمینان را برای ایشان در پی دارد.

- آیات مشتمل بر واژه نصرت و یا یکی از مشتقات آن، بر اساس هم‌آیی این مفهوم با دیگر مفاهیم قابل دسته‌بندی به دسته‌های متعددی است که طبق این دسته‌بندی‌ها، ماهیت و چیستی نصرت بیش از پیش آشکار خواهد شد. مفاهیم همنشین با مفهوم نصرت را می‌توان در دسته‌های ابزاری، اثرپذیر، زمینه‌ای و امثال آن جای داد.

- بررسی واژگان حوزه معنایی نصرت در محور همنشینی، از یکسو در مفهوم‌شناسی دقیق این واژه و شناخت مفاهیم هم‌معنا و یا متقابل آن اثرگذار است و از سوی دیگر احتمال استعمال تصادفی واژگان در متن قرآن را مخدوش می‌سازد و بر این نکته تأکید می‌ورزد که واژگان قرآنی در ارتباطی کاملاً هدفمند و سیستماتیک با همدیگر به کار گرفته شده‌اند.

- کاربرست الگوی تحلیل مولفه‌ای در نظریه حوزه معنایی، این امکان را فراهم می‌سازد که مفاهیم براساس مولفه‌های معناساز خود از یکدیگر تمییز داده شوند، به طوری که علی‌رغم تقارب و تداخل معنایی برخی از آن‌ها با یکدیگر، جایگزینی یکی با دیگری ممکن نباشد و موجب خلل در افاده معنای مراد گردد، لذا نظریه حوزه معنایی و الگوی تحلیل مولفه‌ای می‌توانند بیانگر محدودیت‌های گزینشی واژگان باشند.

منابع

- قرآن کریم ترجمه آیتی
 آزادی، پرویز، (۱۳۹۰ش). مولفه‌های معنایی «حق» در قرآن کریم، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- ابن جنی، عثمان، (۱۹۵۵م). الخصائص، تحقیق محمدعلی نجار، بیروت: دارالهدی.
 ابن فارس، ابوالحسین احمد، (۱۴۲۲ق). مقایس اللغه، بیروت: دارإحياء التراث العربی.
 ازهری، محمدبن احمد، (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغه، بیروت: دارإحياء التراث العربی.
 ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۹۳ش). خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، چاپ نهم، تهران: انتشار.
- _____ (۱۳۷۸ش). مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
 باقری، مهدی، (۱۳۸۴ش). مقدمات زبان‌شناسی، چاپ هشتم، تهران: قطره.
 پالمر، فرانک، (۱۳۶۶ش). نگاهی تازه به معناشناسی، ترجمه کورش صفوی، تهران: مرکز.
 تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، (۱۳۷۶ش). شرح المختصر، چاپ هشتم، قم: دارالحکمه.
 جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲). تفسیر تسنیم، قم: اسراء.
 جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ق). الصحاح، تحقیق أحمد عبدالغفور عطار، چاپ چهارم، بیروت: دارالعلم للملایین.
 حیری نیشابوری، اسماعیل بن احمد، (۱۴۳۲ق). وجوه القرآن، تحقیق جلال سیوطی، بیروت: مجمع البحوث الإسلامیه.
 خوش‌منش، ابوالفضل، بابازاده، حمیده، (۱۳۹۶ش). «معناشناسی طمأنینه در اشعار جاهلی و قرآن کریم از منظر روابط معنایی»، مجله آموزه‌های قرآنی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۲۶، صص ۲۳۵-۲۶۳.
 رازی، ابوبکر نجم‌الدین، (۱۳۷۳ش). مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد، تصحیح محمدامین ریاحی، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.

راستگو، کبری و ابراهیم پور، معصومه، (۱۳۹۷ش). «بررسی معناشناختی مفهوم «نصرت» در قرآن کریم با رویکرد تحلیل مولفه‌ای»، ششمین همایش ملی مطالعات و تحقیقات نوین در حوزه علوم انسانی، مدیریت و کارآفرینی ایران. صص ۱-۱۰.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۴ش). المفردات فی غریب القرآن، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، تهران: مرتضوی.

زبیدی، محمدبن محمد، (۱۴۱۴ق). تاج العروس، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر.

شعیری، حمیدرضا، (۱۳۹۱ش). مبانی معناشناسی نوین، چاپ سوم، تهران: سمت.

شفیع زاده، مرضیه، بهارزاده، پروین، فتاحی زاده، فتحیه، (۱۳۹۳ش). «معناشناسی کلمه در قرآن کریم با تاکید بر روابط هم نشینی و جانیشینی»، نشریه پژوهش های قرآن و حدیث، شماره ۱، صص ۹۹-۱۳۰.

صاحب، اسماعیل بن عباد، (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب.

صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة، قم: فرهنگ اسلامی.

صفوی، کورش، (۱۳۸۳ش). درآمدی بر معناشناسی، چاپ دوم، تهران: سوره مهر.

_____ (۱۳۸۴ش). فرهنگ توصیفی، تهران: فرهنگ معاصر.

_____ (۱۳۸۳ش)، «نگاهی به نظریه حوزه‌های معنایی از منظر نظام واژگانی زبان فارسی»، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز (ویژه نامه زبان انگلیسی و زبان فارسی)، شماره ۱، صص ۲-۱۱.

طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴ش). المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه (دفتر انتشارات اسلامی).

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش). مجمع البیان، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.

طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین، چاپ دوم، تهران: مرتضوی.

عبدالباقی، محمدفؤاد، (۱۳۶۴ق). المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، القاهرة: دارالکتب المصریة.

- عجلونی، اسماعیل بن محمد، (۱۹۸۵م). کشف الخفاء ومزیل الإلباس عما اشتهر من الأحادیث علی السنة الناس، مصر: الرسالة.
- عمر، احمد مختار، (۱۳۸۶ش). معاشناسی، ترجمه حسین سیدی، چاپ دوم، مشهد، دانشگاه فردوسی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق). العین، چاپ دوم، قم: هجرت.
- فضل الله، محمد حسین، (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ق). القاموس المحيط، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۹۳ش). تاویلات القرآن الحکیم، ترجمه سیدجواد هاشمی علیا، تهران: مولی.
- کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، (۱۳۷۹ش). کشف الغطاء عن مبهمات شریعه الغراء، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- کلانتری، ابراهیم و آرام، محمدرضا و چمن پیمان، سکینه، (۱۳۹۴ش). «معاشناسی سکینه در قرآن»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۴۸، شماره ۲، صص ۲۶۹-۲۸۴.
- گیرتس، دیرک، (۱۳۹۳ش). نظریه‌های معاشناسی واژگانی، ترجمه کورش صفوی، تهران: علمی.
- لاینز، جان، (۱۳۹۱ش). درآمدی بر معاشناسی زبان، ترجمه کورش صفوی، تهران: علمی.
- مرادی، اعظم، (۱۳۹۵ش). معاشناسی واژه اطاعت در قرآن با تکیه بر نظریه حوزه‌های معنایی، کرمانشاه: دانشکده علوم قرآن.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۸۵ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مکوند، محمود، توکلی محمدی، نرجس، (۱۳۹۷ش). «معاشناسی واژه سکینه در قرآن و متون مقدس یهودی»، نشریه معرفت ادیان، شماره ۲ (پیاپی ۳۴)، صص ۷-۲۶.

مقارنة ميزات الماهية للتأويل القرآني وحقيقة الإنسان على ضوء منهج العلامة حسن زاده آملي.

سيد قاسم حسيني^١
فاطمة لونجي^٢

الملخص

إن للقرآن مستويات مختلفة أعلاها هو التأويل لكن السؤال المهم هذا ما هي حقيقة تأويل القرآن؟ ينطبقها العلامة حسن زاده آملي مع حقيقة الإنسان حيث يعتقد أن جميع جوانب نظام الوجود يحتمل أن توجد في البشر. تسعى هذه المقالة إلى البحث عن تأويل القرآن في تفسير الإنسان الأنفسى مستعينا بالمصادر المرتبطة والطريقة التحليلية. لذلك تمت دراسة حقيقة تأويل القرآن وحقيقة نفس الإنسان ومقارنتهما، ويستنتج من هذه الأقوال أن المظاهر والأمر في الموقف الجماعي لها حقيقة واحدة وهو مصدر كل المظاهر والمظاهر نفسها و هي منتجة عن قراءة تأويل الآفاق والأنفس باعتبارهما المقارنة بين كتابي القرآن الجماعي والآفاق لذلك، يجب وجود المعلم الكامل لقراءة الحقائق، حتى يمس حقائق القرآن والإنسان الكامل ونظام الحياة ونفسه بالطهارة الكاملة. لأن العالم كله هي مرآة الحق لكن الإنسان الكامل هو مرآة المظاهر كلها وأيضا يمثل الأسماء والصفات كلها لذلك فهو يتمتع بالوجود الكامل والوحدة الجماعية ووحدة الحق الظلية و وحدة الحق الحقيقية يشتمل من هذه الأقوال أن تأويل القرآن هو الحقيقة الأنفسية للإنسان موافقا لحقيقة الإنسان الكامل وكل ما هو موجود في العالم الصغير بطريقة ما وفي العالم الكبير بطريقة أخرى وأما الحقيقية الواحدة هي توحيد القرآن الصمدى فلذلك إن التأويل الغائي للعالم هو الله حقيقة.

الكلمات الدليلية: التفسير، التفسير الأنفسى، القرآن، الإنسان، التوحيد

^١ سيد قاسم حسيني، أستاذ مساعد بجامعة علوم القرآن و معارفه، كلية العلوم القرآنية، أمل
^٢ فاطمة لونجي، خريج مرحلة الماجستير لجامعة علوم القرآن و معارفه، كلية العلوم القرآنية، أمل

التحليل السيميائي-الدلالي في الفواصل القرآنية

دراسة التشبيبية و الاستعارة أنموذجاً

سيدة فاطمة سليمانى^١سيدة خديجة ساداتى سرخكلايى^٢

الملخص

يعدّ "التحليل السيميائي" من إحدى الأساليب التحليلية حيث يفحص العلامات في النص للحصول على المعنى الضمني أو الهمشي. تجسّد هذه المعانى فى البنى اللغوية القرآنية ظلالاً من دلالات النص التأويلية و تعطى المزيد من الانسجام و التآلف فى الآراء التأويلية. إن الفواصل القرآنية وهى إحدى من الصناعات اللغوية، تفتح أبواباً جديدة للمعانى القرآنية الخفية و تعاليمها الباطنية ضمن تحليل المستويات اللغوية المختلفة كالصرف والنحو والصوت والبلاغة، إضافة إلى ذلك، فإنها تعرض الروائع الأدبية و الأعمال البارزة و بناءً على ذلك، تشير هذه المقالة معتمداً على المنهج الوصفى التحليلى والسيميائي إلى أهم الأسباب للدلالات الضمنية فى الفواصل القرآنية على ضوء التشبيبية والاستعارة أنموذجاً فيمكن فهم العديد من الدلالات الضمنية منها شدة الأمر أو ضعفه والعناد ودرجة الاعراض والكفر و.... وقد أشارت إليها العديد من التفاسير بطريقة عابرة وغير منهجية. لذلك يشير التحليل هذا إلى شبكات من دلالات خفية يمكن حصولها وفق السياق المقامى وهذا يفتح أبواب جديدة للاعجاز اللغوية القرآنية ويُقدّم تفسيراً علمياً ومنهجياً لسياقات القرآن المقالية.

الكلمات الدليلية: السيميائية، المعانى الباطنية، الاستعارة، التشبيبية، الفواصل القرآنية

^١ سيدة فاطمة، سليمانى، أستاذة مساعدة لفرع اللغة العربية و آدابها، جامعة علوم القرآن و معارفه، كلية العلوم القرآنية، أمل
أمل

^٢ سيدة خديجة، ساداتى سرخكلايى، خريج مرحلة الماجستير لجامعة علوم القرآن و معارفه، كلية العلوم القرآنية، أمل

علم التأويل في التبيان من منظار الشيخ الطوسي: منطق العقل في فهم الدين

^١ نفيسة اهل سرمدى

الملخص

يمكن التحدث عن موقفين نصية وغير نصية فى قضية التأويل ويعتبر الشيخ الطوسى من أعظم علماء التفسير والكلام فى مدرسة بغداد و تهدف الدراسة الحالية إلى تبين التأويل ومبانيه من وجهة نظره. يعتقد المؤلف أنه يمكن الحديث عن علاقة التأويل والتفسير عند الطوسى من منظرين، إضافة إلى ذلك، يمكن ملاحظة كل من المواقف النصية وغير النصية فى أفكاره الكلامية-التفسيرية. يستخرج المؤلف مبانى التأويل وقواعده من منظار الطوسى ومن أهمها نفي المحاكاة، لزوم الاعتماد على العقل والنقل الصحيح، ومراعاة المعنى الظاهرى للألفاظ و جواز العدول عن ظواهر الآيات فى المواقف الخاصة. وأما نظرة الطوسى العقلية فهى بارزة فى تأويلاته. يعتمد الشيخ فى آثاره العلمية على العقل والحجج العقلانية كثيرا حيث يشير هذا الأمر إلى نظرتة العقلانية بغض النظر عن صحة هذه البراهين أو سقمها وأما التأويل عنده كنهج لفهم الدين فله أسلوب وسياق عقلى تماما و على نظرة المؤلف، يمكن للمرء أن يفهم منطق الطوسى العقلنى فى فهم الدين ضمن نظرتة التأويلية ولاسيما فى تفسيره للقرآن.

الكلمات الدليلية: الشيخ الطوسى، التأويل، العقل، معيار فهم الدين

^١ نفيسة، اهل سرمدى، أستاذة مساعدة لقسم الفلسفة و الكلام الإسلامى، كلية أصول الدين، جامعة اصفهان، اصفهان

تفسير صفات الله الخبرية فى تفسير الميزان

١ سيد معصوم حسيني

٢ فاطمه على خانى

٣ سيدة فاطمة سليمى

الملخص

الأوصاف الخبرية هى الصفات القرآنية والروائية التى أطلقها الله على نفسه ولم يكن العقل البشرى قادراً على إثبات صفات كاليد والوجه والاستواء والساق و.... و أما العلامة الطبائى فأول الصفات هذه باستخدام الكناية و المجاز و سياق الآى و أتبع فى التحليل من المعتقدين بهذه الصفات دون إثباتها بالتشبيه و التجسيم. تسعى هذه المقالة إلى تبين صفات الله الخبرية فى الآيات مستعيناً بالمنهج الوصفى-التحليلى. إن المناهج التى تم الحصول عليها من البحث هى أنه من وجهة نظر العلامة الطبائى، يستخدم كل كلمة من هذه الكلمات فى مجالات دلالية مختلفة وفقاً للسياق. و من بين هؤلاء يمكن أن نشير إلى رفض شكوك المستشرقين والملحدون حول اختلاف الصفات الإلهية ورفض الطائفتين الأشاعرة و المعتزلة فى مناقشة التجسد العقلانى و تأويله. و أما فى هذا النقاش، فيؤكد كلام العلامة الاستشهاد بآيات محكمة وروايات أصيلة و تركيبات لغوية للأدب العربى.

الكلمات الدليلية: التأويل، صفات خبرية، القرآن، الروايات، الميزان.

١ سيد معصوم حسيني، أستاذ مساعد بجامعة علوم القرآن و معارفه، كلية العلوم القرآنية، أمل

٢ فاطمه، على خانى، خريج مرحلة الماجستير لجامعة علوم القرآن و معارفه، كلية العلوم القرآنية، أمل

٣ سيدة فاطمة، سليمى، أستاذة مساعدة لفرع اللغة العربية و آدابها، جامعة علوم القرآن و معارفه، كلية العلوم القرآنية، أمل

آراء الطوسي والشيرازي التأويلية دراسة مقارنةً

^١ سيد محمد حسين ميردامادي

^٢ محمد بيدهندي

الملخص

تسعى هذه المقالة إلى تبين أهم السمات التفكيرية التأويلية للطوسي والشيرازي ومقارنتهما وتشير إلى الميزات المشتركة والتميزة من آرائهما التأويلية بذكر بعض الأمثلة التأويلية من آثارهما. تعتمد البنية العامة لنظرية الطوسي التأويلية على الوجهين الكلامي والباطني العقلي مرتكزا على التمثيل وأما الهيكلية العامة لنظرية الشيرازي التأويلية فتنبنى على الوجهين الشهودي والباطني العقلي معتمداً على النظرية التأويلية-التنزيلى. تركز الآراء التأويلية للطوسي فى الكتابين "روضة التسليم" و"المبدأ والمعاد" لكن توجد الآراء التأويلية للشيرازي فى آثاره كلها واتخذها منهجاً فى تفاسيره. تهدف هذه المقالة معتمدا على المنهج الوصفى التحليلي إلى تبين أهم الميزات التأويلية لهذين الفيلسوفين بتأثيرهما على عالم الاسلام حيث يمكن لهذه الآراء أن تؤدي إلى النتائج المعرفية والاجتماعية.

الكلمات الدليلية: التأويل، التمثيل، الباطن، نصيرالدين الطوسي، صدرالدين الشيرازي.

^١ سيد محمد حسين، ميردامادي، دكتوراه الفلسفة و الكلام الإسلامى (الحكمة الفاتقة)، جامعة اصفهان

^٢ محمد، بيدهندي، أستاذ مشارك لقسم الكلام و الفلسفة الاسلامية، جامعة اصفهان

المجال الدلالي لمفهوم "النصرة" في القرآن الكريم على ضوء المحور الترابطي

كبرى راستكو

معصومة ابراهيم بور

الملخص

أفاد تطبيق نموذج "المجال الدلالي" كثيرا لدراسة دلالة الألفاظ القرآنية و تبين حدودها لأن كل كلمة تدين جزءا من معناها بترابطها مع كلمات ترادفها و أيضا تتحدد علاقة كل كلمة ومعناها في نظام اللغات القرآنية.

و من الكلمات التي تعد أكثر استخدامًا في النظام اللغوي القرآني و يهمنّا اكتشاف مجالها الدلالي هي لفظة "النصرة" حيث يحدث مفهومها في حياة الإنسان بأشكال مختلفة. تهدف هذه المقالة إلى تطبيق نظرية المجال الدلالي على ضوء المنهج الوصفي-التحليلي إضافة إلى فهم دلالتها العميقة معتمدا على نموذج "تحليل المكونات" حيث تستخرج الكلمات المرافقة لهذا المفهوم وتشرح العلاقة الدلالية بين الكلمات و أسباب استخدامها. يستنتج من هذه الأقوال أن مفهوم النصره يتكوّن من مكونات [+تعزيز]، [+ظهور]، [+فصل] و [±الانتزاع] إذن تبرّر هذه المكونات وجود كلمات "الفتح" و "السيطرة" و "الأمل" و "السكينة" و "الثقة" في مجال هذا المفهوم. إن هذه الكلمات إضافة إلى هذه المكونات الثلاثة، تحتوى على مكونات دلالية أخرى مما يميّزهم عن البعض، رغما على التقارب الدلالي بين هذه الألفاظ، فإن استبدال بعضهم البعض سيؤدى إلى الفساد فى المعنى. وفقا للعلاقة بين هذه المفاهيم مع مفهوم النصره يمكن القول إن النصره الإلهية هى التى تقمى السكينة و تؤيد الإيمان فضلا عن إمكانية ظهور الفتح والسيطرة والثقة للمؤمنين.

الكلمات الدليلية: علم الدلالة، المجال الدلالي، المحور الترابطي، النصره، القرآن

^١ كبرى راستكو، أستاذة مساعدة لفرع اللغة العربية و آدابها، جامعة علوم القرآن الكريم و معارفه، كلية العلوم القرآنية،

مشهد، ايران

^٢ معصومة، ابراهيم بور، خريج مرحلة الماجستير لجامعة علوم القرآن و معارفه، كلية العلوم القرآنية، أمل

**Matching the Coordinates of the Nature of the
Interpretation of the Qur'an and Human Truth, At Views of
*Allameh Hassanzadeh Amoli***

Hosseini, Seyed Ghasem^۱

Lunji, Fatemeh^۲

Abstract

The Qur'an has a level that, above all, is its interpretation. But the important question is: what is the truth of the interpretation of the Qur'an? Allameh Hassanzadeh Amoli considers it to be in accordance with human truth. Because all aspects of the system of existence are potentially present in human beings. This article examines the interpretation of the Qur'an in the interpretation of the human soul, using related sources and analytical methods. Therefore, it deals with the truth of the interpretation of the Qur'an and the truth of the human soul and their application. And as a result, manifestations and things as a collective have a single truth, which is the source of all manifestations and the same manifestations. Which is the result of the readability of the interpretation of horizons and souls, which is the same comparison between the two books of the collective Qur'an and the book of horizons. Therefore, a complete master is needed to understand the truths, so that with purity in all levels, he can understand the truths of the Qur'an, the perfect man, the system of existence and himself. Because all creation are mirrors of truth. But the perfect man is a complete mirror. And represents all names and attributes. Therefore, it has a comprehensive existence, collective unity and true unity. As a result, the interpretation of the Qur'an is the soul truth of man and corresponds to the truth of the perfect man. And both in the small world, in one way and in the big world, in another way; It is a truth that is the monotheism of the Qur'an. Therefore, in fact, it is the final interpretation of God's world.

Keywords: Interpretation, Psychological Interpretation, Qur'an, Man, Monotheism

^۱ Assistant Professor, Holy Quran University of Qom, Amol Faculty of Quranic Sciences

^۲ Graduate student of the Holy Quran University of Qom, Amol Faculty of Quranic Sciences

Semiotic (Semantic) Analysis of Qur'an Distances in the Field of Simile and Metaphor

Salimi, Seyedeh ^۱

Sadati Sorkhkalaei, Seyedeh Khadijeh ^۲

Abstract

"Semiotic analysis" is one of the methods of qualitative analysis that examines the signs in a text to achieve the implicit meaning. These meanings, in the linguistic structures of the Qur'an, show angles of the interpretive meanings of the text, which are beyond situation. And gives more coherence to interpretive views and expands the horizons of the interpreter's gaze. The distances of the Qur'an, as one of the linguistic arrays, by analyzing the signs, at different levels of language such as grammar, syntax, sound and rhetoric, open a new view to the messages and teachings hidden in the text. In addition, it displays its literary highlights and masterpieces. This research is a descriptive-analytical method with a general semiotic approach. Which analyzes the most important factors in the birth of implicit meanings in the intervals of verses and with the case study of simile, which is considered a rhetorical sign. For this purpose, many implicit meanings such as: intensity or weakness of the matter, stubbornness, degree of turning away and disbelief, etc. are mentioned. And by semantic analysis of simile and metaphor, in the intervals of verses, it can be understood that various interpretations have also referred to it in a non-methodical way. Therefore, in the semiotics of verse intervals, by examining linguistic signs, it is possible to discover the networks of meanings hidden in the context of the situational context of speech. This opens a new view to the linguistic miracle of the Qur'an and provides methodical interpretations of the in-text factors of the Holy Qur'an.

Keywords: Semiotics, Esoteric Meanings, Metaphor, Simile, Quranic Distances.

^۱ Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Holy Quran University of Sciences and Education, Amol Faculty of Quranic Sciences

^۲ Graduate student of Quranic Sciences, Faculty of Quranic Sciences, Amol

Interpretation Research of Sheikh Toosi in Tebyan: An Assessment into his Rational Logic in Understanding Religion

Ahl Sarmadi, Nafiseh ^۱

Abstract

Interpretation is one of the most important theological and interpretive issues. Because *Sheikh Toosi* was one of the great commentators and theologians, this research seeks to explain what it means and its rules. This research is by library method. Relying on content analysis, it follows the interpretation in the works of *Sheikh Toosi*. We can talk about two types of approaches, regarding the relationship between interpretation and interpretation with *Sheikh Toosi*. In terms of interpretation, traces of both intra-textual and extra-textual attitudes can be traced in his theological-interpretive ideas. This article extracts the principles of rules in the interpretation of *Sheikh Toosi*. These include: denial of imitation, the need to rely on reason and valid narration, observing the apparent meaning of words, permission to deviate from the appearance of verses in certain circumstances, are among the most important of these rules. It should be noted that *Sheikh Toosi's* rational approach is prominent in his interpretation. Relying on reason and mentioning rational arguments can be seen in his works. Regardless of the correctness of these arguments, it shows the rationality of his thought. In *Sheikh Toosi's* view, interpretation, as an approach to understanding religion, has a purely rational style. Thus, due to *Sheikh Toosi's* interpretation of the Qur'an - especially in the interpretation of the Qur'an - his rational logic in understanding religion can be understood.

Keywords: *Sheikh Toosi*, Interpretation, Reason, Logic of Understanding Religion.

^۱ Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Interpretation of God's News Attributes, in the Interpretation of *Al-Mizan*

Hosseini, Seyed Masoom^۱
Ali Khani, Fatemeh^۲
Salimi, Seyedeh Fatemeh^۳

Abstract

News attributes are attributes in the Qur'an and narrations, which God calls himself by these attributes. Human intellect has been incapable of proving such attributes as the hand, the face, the leg, and so on. In interpreting these attributes, *Allameh Tabatabai*, following the believers in proving without simile, has interpreted news attributes by using the structures of irony, permissibility and context of verses. This research, by descriptive-analytical method, expresses the news attributes of God in the divine verses. The findings of this study, from the perspective of *Allameh Tabatabai*, show that each of these words, according to the context, are used in different semantic domains. Therefore, we can refer to the rejection of the suspicions of the Orientalists regarding the claim of differences in divine attributes and the rejection of the Ash'arite and Mu'tazilite sects in the discussion of simile and rational interpretation. In this discussion, citing strong verses, authentic narrations and the linguistic structure of Arabic literature confirms the words of *Allameh Tabatabai*.

Keywords: Interpretation, News Attributes, Qur'an, Narrations, *AL-Mizan*.

^۱ Assistant Professor, Holy Quran University of Qom, Amol Faculty of Quranic Sciences

^۲ M.Sc. Graduate of the Holy Quran University of Qom, Amol Faculty of Quranic Sciences

^۳ Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Holy Quran University of Sciences and Education, Amol Faculty of Quranic Sciences

Comparison of the interpretive thought of Nasir al-Din Tusi and Mullah Sadra Shirazi

Dr. Seiyed Mohammad Hosein Mir Damadi ^۱

Dr. Mohammad Bid Hindi ^۲

Abstract

In this article, while considering the most important features of the interpretive thought of *Nasir al-Din Tusi and Mullah Sadra Shirazi*, the two ideas have been compared. And by mentioning some interpretive examples of the works of those two scientists, the commonalities and differences between these two interpretive theories were pointed out. The general structure of *Nasir al-Din Tusi's* interpretive theory is based on theological interpretation and esoteric-intellectual interpretation and is based on allegory. However, the general structure of *Mulla Sadra's* theory is based on intuitive interpretation and esoteric-rational interpretation and is based on interpretation-discount theory. The esoteric interpretive thoughts of *Nasir al-Din al-Tusi* are concentrated in the books of *Rawza al-Taslim* and his *Aghaz and Anjam*. But *Mulla Sadra's* interpretive thought is present in all his works and basically he has used interpretation as a method. To the extent that all his analyses are based on his interpretations. The research method is descriptive-analytical and its purpose is to study the most important features of the interpretive thinking of two influential philosophers of the Islamic world which can have important epistemological and social effects.

Keywords: Interpretation, Allegory, Inner, *Nasir al-Din Tusi*, *Sadr al-Din Shiraz*

^۱ Doctor of Islamic Philosophy and Theology - Transcendent Wisdom, University of Isfahan

^۲ Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan

The semantic field of the concept of "victory" in the Holy Quran based on the axis of companionship

Rastgoo, Kobra^۱
Ebrahimpour, Masoumeh^۲

Abstract

The application of the semantic model of "semantic domain" in studying the semantic structure of the words of the Qur'an and explaining the semantic limits of its linguistic codes is very instructive. Because each word of discovery owes a part of its meaning to the presence of other words in its field and the relationship of each word and its meaning is determined in the set of Quranic vocabulary. One of the most frequent words in the linguistic system of the Qur'an, the discovery of whose semantic field requires semantic study, is the word "victory", which occurs in human life in various forms. With this idea, the present article intends to use semantic domain theory and descriptive-analytical method, while accurately conceptualizing based on the model of component analysis, extract the companion words of this domain and explain the semantic relationship and why each is used. Examination of Quranic data indicates that the concept of victory consists of semantic atoms [+ reinforcement], [+ emergence], [+ chapter] and [± abstract]. These components justify the presence of the words conquest, domination, hope, sobriety and confidence in the field of this concept. Each of these words, in addition to the three mentioned components, has other semantic components that differentiate them from each other, so that despite the semantic convergence of some of them, replacing each other with each other will disrupt the expression of the meaning. Also, according to the relationship of each of the mentioned concepts with the concept of victory, it can be stated that divine victory causes the realization of Sakineh and the approval of the believers, as well as the possibility of conquest, victory and confidence for them.

Keywords: Semantic .Semantic domain, companionship, victory,, Quran

^۱ Assistant Professor of Arabic Language and Literature, University of Holy Quran Sciences and Education, Mashhad Faculty of Quranic Sciences

^۲ Graduate student of Holy Quran University of Qom, Mashhad, Faculty of Quranic Sciences, Mashhad

