



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی آمل



حرفصلنامه

پژوهشنامه تاویلات قرآنی

دوره دوم، شماره چهارم، بهار و تابستان ۱۳۹۹

بررسی تاویلات ابن عربی در نظریه انقطاع عذاب با توجه به مساله غایت شناسی انسان
با تاکید بر آموزه های امام خمینی (ره)

سمیه امینی

تحلیل دیدگاه سید مرتضی (ره) پیرامون آگاهان به تاویل بر اساس آیه ۷ سوره آل عمران با رویکرد ادبی و کلامی

سیده راضیه پورمحمدی و سهراب مروتی و ابراهیم ابراهیمی

معنا شناسی «تاویل» در قرآن با تاکید بر روابط مفهومی

فاطمه دسترنج

بررسی ماهیت تاویل، مبانی و گونه شناسی روایات تاویلی در کتاب تاویل الآیات الظاهره

زینب السادات حسینی و زهرا اکبری و صدیقه افتاده

تاویل سنت های الهی در قرآن

هادی ابراهیمی و احمد زرنگار و حدیثه زارعی

هارون یحیی و مستندات قرآنی بر ضد نظریه تکامل

رمضان مهدوی آزادبونی



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی آمل



two-quarterly of

Quranic Interpretations Research

No.4. Spring-Summer 2020

study of Ibn Arabi's interpretations in the theory of the cessation of torment with regard to the issue of human teleology with emphasis on the teachings of Imam Khomeini (ra)

Somsye Amini

Analysis of Seyyed Morteza (ra)'s point of view with a literary and theological approach regarding the scholars to interpretation based on verse 7 of Surah Al-Imran

Seydeh Razieh Pourmohammadi, Sohrab Morovati, Ebrahim Ebrahimi

The semantics of "Ta'wil" in the Qur'an with emphasis on conceptual relations

Fateme Dastranj

A study of the nature of interpretation, principles and typology of interpretive narrations in the book of 'Tawil al-Ayat al-Zahirah

Zeynab Sadat Hosseini, Zahra Akbari, Sedigheh Oftadeh

Interpretation of Divine Traditions in the Qur'an

Hadi Ebrahimi, Ahmad Zarnegar, Hadise Zareei

Haroon Yahya and Quranic Evidences against the Theory of Evolution

Ramezan Mahdavi Azadbani

محورهای موضوعی مجله عبارتند از:

- ۱- سیر تاریخی تأویل طی قرون اسلامی (تبارشناسی تأویل)
- ۲- معناشناسی تأویل در قرآن، روایات شیعه و سنی، اصطلاح عالمان
- ۳- مبانی تأویل از منظر فرق کلامی و عالمان علوم اسلامی
- ۴- تعامل تأویل و زبان قرآن
- ۵- تأویل و مباحث زبانشناسی نوین
- ۶- تأویل و مباحث شناخت شناسی نوین
- ۷- تأویل تطبیقی از منظر مفسران
- ۸- و سایر موضوعات مرتبط

فهرست داوران مجله دوفصلنامه پژوهش نامه تأویلات قرآنی:

- ۱- **علیرضا کاوند؛** استادیار تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ۲- **سید معصوم حسینی؛** استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ۳- **سیدعبداله اصفهانی؛** استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ۴- **جواد سلمان زاده؛** استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه حکیم سبزواری
- ۵- **حمید محمد قاسمی؛** دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی ساری
- ۶- **سهراب مروتی؛** استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام
- ۷- **فاطمه دسترنج؛** استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک

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 دنباله دار نباشند.
- مقاله ارسالی حداقل ۶۰۰۰ کلمه و از ۹۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
- مقاله در کاغذ A4 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 ۱-۲، ۲-۲، و... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آینه 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 انتشارش. ق. یا م. (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 مصوّب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- ارتباط با کارشناس مجله از طریق نشانی دفتر مجله (آمل شماره تلفن آقای حمید نیکزاد ۰۹۱۱۹۲۲۴۴۵۸) یا رایانامه‌ها امکان‌پذیر است.

فهرست مطالب

بررسی تاویلات ابن عربی در نظریه انقطاع عذاب با توجه به مساله غایت شناسی انسان با تاکید بر آموزه‌های امام خمینی(ره)

سمیه امینی.....(۱۶-۱)

تحلیل دیدگاه سید مرتضی(ره) پیرامون آگاهان به تاویل بر اساس آیه ۷ سوره آل عمران با رویکرد ادبی و کلامی

سیده راضیه پورمحمدی- سهراب مروتی- ابراهیم ابراهیمی.....(۳۱-۱۷)

معنا شناسی «تأویل» در قرآن با تأکید بر روابط مفهومی

فاطمه دسترنج.....(۵۵-۳۲)

بررسی ماهیت تأویل، مبانی و گونه‌شناسی روایات تأویلی در کتاب تأویل الآیات الظاهره

زینب السادات حسینی- زهرا اکبری- صدیقه افتاده.....(۷۸-۵۶)

تاویل سنت‌های الهی در قرآن

هادی ابراهیمی- احمد زرنگار- حدیثه زارعی.....(۱۰۳-۷۹)

هارون یحیی و مستندات قرآنی بر ضد نظریه تکامل

رمضان مهدی آزادبنی.....(۱۲۸-۱۰۴)



بررسی تاویلات ابن عربی در نظریه انقطاع عذاب باتوجه به مسأله غایت شناسی انسان

با تاکید بر آموزه‌های امام خمینی (ره)

امینی، سمیه^۱

چکیده:

از جمله نقدهای مهم منتقدان مکتب ابن عربی، تاویلات غریبی است که ابن عربی و برخی تابعان ایشان نسبت به برخی آیات قرآن ارائه داده‌اند و در شمار آنها، مسأله خلود در جهنم، عذاب دائم و جاودان خالدان در دوزخ است. این دسته که نظریه انقطاع عذاب اهل دوزخ را مطرح می‌کنند برای مدعای خویش ادله و مبانی را مطرح کرده‌اند که برخی خلاف ظاهر و نص است. از جمله این افراد ابن عربی است که در مواضع مختلف آثار خود به این موضوع پرداخته است. به باور ابن عربی و برخی شارحان، غایت خلقت برخی انسان‌ها، دوزخ است و براساس همین مبنا چنین استدلال کرده‌اند که مزاج و ساختار وجودی این دسته افراد ملایم با دوزخ و عذاب است، لذا از بودن در دوزخ در عذاب نیستند... در این نوشتار برآنیم تا ضمن بیان مدعا، باتوجه به آموزه‌ها و اندیشه امام خمینی به بررسی آن بپردازیم. از منظری کلان، غایت انسان سعادت است که تحقق و نزدیک شدن به این غایت به نسبت درجات و کمالات وجودی است که آن در دوزخ نخواهد بود.

کلیدواژگان: تاویل، ابن عربی، امام خمینی، خلود، انقطاع عذاب، غایت

^۱ دبیر عربی و معارف، ادبیات و علوم انسانی مجموعه سما دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد

مقدمه

بر اساس قاعده کلی « لکل موجود غایه یصل الیها یوما» همه موجودات جهان مادی به اقتضای طبیعتشان، به سوی غایتی در حال حرکت هستند. (ملاصدرا ۱۳۶۰: ۳۱۴) انسان نیز در میان مخلوقات از این قاعده مستثنا نیست. رسیدن به سعادت غایتی است که انسان به دنبال آن است. قرآن کریم نیز غایات متعددی را برای انسان نام می‌برد (ذاریات: ۵۶؛ احقاف: ۳؛ هود: ۱۱۸، ۱۱۹؛ ملک: ۲) که همه در جهت رسیدن به سعادت است و با عبارات مختلف از آن نام برده شده است. (مومنون: ۱؛ اعلی: ۱۴؛ حشر: ۲۰) اما در مصداق سعادت اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را در اتصال به عقل فعال، (فارابی، ۱۹۵۹: ۸۵ و ۱۰۰، ۱۲۱) اتحاد با لاهوت، ورود به بهشت (عطار نیشابوری ۱۳۷۰: ۷۸) و برخی دیگر فنا، رویت و... دانسته‌اند. (همدانی، ۱۳۴۱: ۲۶، ۲۵؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲/۲۷۲، ۳۳۵) از مصادیق متعدد دیگری نیز مانند قرب و تحقق به اسماء الهی و... در شرح فنا و اتحاد سخن به میان آمده است. (کاشانی ۱۳۸۵، ۲۲/۱) ابن عربی در مواضعی ذات خود عبد را بهشتی می‌داند که راه رسیدن به آن از نظر وی شهود و ذوق است نه استدلال عقلی. (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲/۷۸) از این رو غایت انسان را فراتر از همه این‌ها، خودشناسی و معرفت النفس معرفی می‌کند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱/۱۱۲؛ همو، ۲۰۰۴: ۴۱؛ همدانی ۱۳۴۱: ۲۳) «فقدم معرفه النفس علی معرفه الرب.» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱/۱۱۲) ابن عربی در کنار این غایات از غایتی دیگر در آثار خود نام برده که به واسطه آن عذاب را منقطع می‌خواند.

در حقیقت یکی از عجیب‌ترین نوع تأویلات ابن عربی و معتقدان به مکتب او، مربوط به مساله خلود در دوزخ است که در نهایت به ناهمسانی خلود و عذاب حکم داده و دلایلی برای مدعای خویش بیان کرده‌اند؛ از جمله این ادله خلقت برخی انسان‌ها با غایتی دوزخی است که رسالت این نوشتار، بررسی این مساله با توجه به آموزه‌های امام خمینی است.

۱- مدعای ابن عربی

هرچند ابن عربی بازگشت غایت انسان را در سعادت و جاودانگی در رحمت خداوند معرفی می‌کند، اما نکته اینجا است که وی با وجود معرفی این غایت برای انسان، از غایتی دیگر نیز نام می‌برد. وی با مهارت تاویل آیات، غایت برخی را بر اساس قضای الهی، دوزخ بیان می‌کند (همو، ۱۴۱۰، ج ۲/۳۶۳) و با اشاره به



این امر که غایت هر فرد در کمال اوست؛ کمال شایسته هر موجودی را همان چیزی می‌داند که مزاج آن موجود می‌طلبد و از این جهت عذاب از نظر وی برای دوزخیان، همان نعمت و سعادت خواهد بود؛ زیرا برای آن‌ها لذت آور است. (همو، بی‌تا، ج ۱۷۲/۲، ۶۷۳) «لذت بردن به دلیل مزاج آنهاست. پس به واسطه آنچه دیگران عذاب می‌دانند، اهل دوزخ متنعم شده و لذت می‌برند و آنان اهل دوزخ هستند.» (همان، ج ۱۷۲/۲) در ادامه مدعای وی را تحت چند عنوان مجزا ذکر خواهیم کرد.

۱-۱- غایت انسان و نسبت آن با سعادت و شقاوت

ابن عربی دو مفهوم سعادت و شقاوت را با مبحث غایت انسان در دوزخ یا بهشت، پیوند زده و آن را با مسأله کمال و سازگاری آن با مزاج در تاویلات خود شرح می‌دهد؛ وی براین عقیده است که شقاوت، عدم وصول به هدف و کمال و سازگار نبودن احوال با مشی و مزاج است و در مقابل، هرگونه رسیدن به هدف، غرض یا کمالی که سازگار با طبع است، از نظر او سعادت و غایت محسوب می‌شود. (همان ج ۱۴۹/۱) البته وی سعادت و شقاوت دنیا را ممزوج و سعادت و شقاوت آخرت را خالص می‌داند.

به اعتقاد ابن عربی غایت همه انسان‌ها سعادت است که یا ناشی از رحمت امتنانی است و همه را دربرمی‌گیرد و یا از رحمت و خوب نشأت می‌یابد که بندگان خاص و مومن را شامل می‌شود و شرط لازم آن علم و ایمان است. (همو، ۲۰۰۷: ج ۲: ۳۹۸، ۳۹۶؛ همو، بی‌تا، ج ۲: ۶۵۹؛ همو، ۱۹۴۶، ج ۱۱۴/۱؛ حسنزاده آملی، حسن، ۱۳۷۸: ۱۷) «سعادت با ایمان و علم صحیح مرتبط است و علم صحیح آن است که ایمان با آن باقی بماند.» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲/۶۶۰)

همچنین در جایی دیگر با تاکید بر این مسأله، شرط سعادت را در توحید دانسته؛ یعنی عدم خلود در دوزخ با غلبه رحمت الهی. (همان، ج ۱/۴۷۶) «شرط سعادت، توحید است یعنی عدم خلود در نار...» (همان) بنابراین به باور ابن عربی، سعادت همان رسیدن به غایت است.

۲-۱- غایت بودن دوزخ برای برخی انسان‌ها

ابن عربی در برخی از آثار خود در تاویلاتش، کمال و غایت برخی از انسان‌ها را، قرار گرفتن در جهنم دانسته است که بر اساس این غایت، دوزخ سازگار با طبع آنان است. (ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۲/۳۶۳). وی به

همین دلیل استمرار عذاب به معنی درد و رنج را منتفی می‌داند. (همو، بی‌تا، ج ۵۷۶/۲). باتوجه به قاعده ذکرشده، در حقیقت وی غایت و سعادت این دسته را در دوزخ خوانده است.

در این رابطه پیروان وی نیز با استناد به آیه « وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ... » (اعراف: ۱۷۹) چنین تاویل و تعبیر می‌کنند که «این‌ها برای آتش خلق شده‌اند: «هؤلاء خلقتهم للنار.» (کاشانی، ۲، ۱۴۲۲، ج ۱۲/۱) به عبارتی دیگر برخی انسان‌ها با ذاتی متلائم با دوزخ آفریده شده‌اند و غایت آنان، ورود به دوزخ خواهد بود؛ لذا از بودن در آن معذب نخواهند شد.

۳-۱- لذت بخش بودن بازگشت به غایت

با توجه به آنچه آمد، همه موجودات از جمله انسان به غایت خود می‌رسند. سعادت در رسیدن به غایت است و غایت برخی نیز در دوزخ است. اکنون چنین ادامه می‌دهیم که با توجه به آنچه ابن عربی و شارحان در تائویلات خود آورده‌اند، رسیدن به غایت لذت بخش است؛ زیرا غایت، متناسب و سازگار با مزاج است و با آن سنخیت دارد. از نظر ابن عربی رسیدن به هدف و غایت سازگار با طبع است و این همان سعادت است. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱۴۹/۱)

براساس این نوع تائویلات، بازگشت انسان‌ها به اسم و هدفی که به مقتضای آن به وجود آمده‌اند، برای آن‌ها رنج آور نیست و آن اسم، غایت و نهایت کمال آن‌ها محسوب می‌شود. به اعتقاد ابن عربی انسان‌هایی که به مقتضای اسم‌های جلالی خداوند همچون «المضلل» یا «المنتقم» یا «شدید العقاب» و... ایجاد شده‌اند، در آخرت با بازگشت به این اسما نه تنها دچار عذاب نمی‌شوند، بلکه برای آن‌ها لذت بخش نیز هست. این مساله، درباره گناهکاران نیز صدق می‌کند؛ زیرا آن‌ها نیز به مقتضای یکی از اسماء الهی هستند و در آخرت به آن بازمی‌گردند. (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲: ۸۸؛ همو، بی‌تا، ج ۶۱۱/۲)

«گناهکاران و کافران که ربّ آن‌ها اسم‌هایی مانند الجبار، القهار المضل و... هستند، در نزد رب خویش راضی هستند.» (همو، ۱۹۴۶، ج ۲: ۸۸)

شارحان ابن عربی در این باره می‌گویند که عذاب نسبت به این دسته افراد در ظاهر عذاب است اما به دلیل سازگاری طبعشان با عذاب، رضایت آن‌ها به وضعیت موجود خود و غفلت از مراتب عالی و درک آن، عذب می‌شود. (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۶۴؛ خوارزمی، ۱۴۱۰: ۳۱۱، ۳۱۲)



«هرچند عذاب عظیم باشد اما آنان به دلیل رضایت به آنچه در آن قرار دارند و طلب استعداد ذاتی آنان، عذاب نمی‌شوند.» (قیصری، همان)

۴-۱- نعمت بودن عذاب

ابن عربی در این مدعا و فهم باطنی آیات، از لذت بخش بودن، منعم بودن را دریافت کرده است. لذا عذاب را نعمتی برای اهل دوزخ خوانده است. وی در توصیف نعمت اهل دوزخ، از تمثیلی بهره گرفته است، از جمله همان رویای شیرین فرد فقیر و نیز خارش محل جرب. (ابن عربی، بی تا، ج ۱۲۹۰ و ج ۳: ۴۶۳ و ج ۴: ۲۴۸) سپس ادعا می‌کند که دوزخیان از آتش و زمهریر و عقرب‌ها و... لذت می‌برند، همان‌گونه که بهشتیان از حوریان و نعمت‌های بهشتی لذت می‌برند؛ زیرا مزاجشان مقتضی آن است. (همان، ج ۲: ۶۳۸ و ج ۴: ۲۴۸) پس چون هر موطنی محبوب اهل آن است و لذت آن برای آن‌ها ذاتی است، جهنم نیز محبوب اهل آن است و آنان بهشت خود را در همان جهنم می‌یابند. (همو، بی تا، ج ۳/۴۶۳ و ج ۴/۱۵، ۱۴؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱۸۸)

با توجه به این نوع تعبیر و سازگاری و تناسب هر نعمت با آن فرد، در این صورت به اعتقاد ابن عربی و شارحان، حتی اگر مزاج و طبع اهل دوزخ متفاوت از یکدیگر باشد، عذاب‌های متفاوتی برای آن‌ها وجود خواهد داشت و به این ترتیب نعمت‌های متعددی وجود دارد. (ابن عربی، بی تا، ج ۲/۲۰۷؛ جامی، همان)

«به دلیل اختلاف مزاج‌ها، نعمت متناسب با هر مزاج وجود دارد؛ از این رو در جهنم نار و زمهریر هر دو جمع شده است.» (ابن عربی، همان)

بنابراین با این تاویل که چون نعمت از نظر ابن عربی آن چیزی است که مورد قبول مزاج و نفوس و سازگار با آن است و مکان در آن تاثیری ندارد، پس هر جایی که امری ملایم با طبع وجود داشته باشد، همان نعمت محسوب می‌شود؛ (همو، ۱۴۱۰، ج ۲/۳۵۶) لذا غایت دوزخی که ملایم طبع برخی انسان‌ها است، سعادت آنان بوده و از آن در رنج نخواهند بود بلکه در نعمت هستند. (جندی، ۱۴۲۳: ۳۹۰؛ ابن عربی، بی تا، ج ۲/۲۰۷؛ همو، ۱۹۴۶، ج ۱/۴۲)

۲- بررسی و نقد مدعای ابن عربی با توجه به دیدگاه امام خمینی (ره)

۲-۱- غرض و غایت خلقت انسان

امام خمینی با اشاره به آیات، به مساله غایت انسان پرداخته و غایاتی را از جمله رسیدن به حق، (خمینی، ۱۳۸۲: ۲۱۳-۲۱۲؛ همو، ۱۳۷۶: ۲۸) خلافت انسان و ظهور و بروز اسماء الهی در وجود انسان (همو، ۱۳۷۶: ۱۶، ۱۵) بر شمرده است و همه این موارد را سعادت حقیقی می‌داند. در حقیقت امام خمینی نیز مانند ابن عربی مساله غایت خلقت انسان را با مساله سعادت و شقاوت مرتبط می‌داند. اما تفاوت در این است که امام این سعادت و شقاوت را ذاتی نمی‌داند بلکه از نظر وی، اکتسابی است. لذا در مواضع دیگر به دنبال بیان غایت انسان، راه دستیابی به آن را نیز بیان می‌کند:

«کمال نهایی انسان که هدف از آفرینش انسان نیز جز دستیابی بدان نیست، عبارت از عروج طائر قدسی روح به عالم ملکوت و لقاء خداوند سبحان است و مادامی که سالک، از دوستی شهوات دنیوی و زندان وحشتناک طبیعت هیولانی خارج نگشته و قلب خود را با آب زندگی از علوم روحانی تطهیر نکرده و هنوز ذره‌ای از انانیت در وجود او باقی مانده، شهود جمال محبوب، بدون حجاب و تا مرز اطلاق برای او امکان نخواهد داشت. (همو، ۱۴۱۶: ۲۸۵) رسیدن به عالم قرب هم جز با درآوردن نعلین «شهوت و غضب» و ترک هوای نفس و گسستن از غیر برای پیوستن به حضور مولا میسر نخواهد بود.» (همان: ۲۸۱)

بنابراین امام همه غایات را در رسیدن انسان به سعادت در نظر گرفته است و راه رسیدن به این سعادت را

هم در اطاعت و طی صراط مستقیم معرفی می‌کند. (خمینی، ۱۳۷۰: ۲۶۵، ۱۶)

همچنین برخلاف ابن عربی که در شرح سعادت و شقاوت، معیار ملائمت مزاج را بیان کرده است، امام بر اساس اصالت وجود، سعادت و شقاوت را چنین معنا می‌کند که هرچه وجود قوی‌تر باشد، به سعادت نزدیک‌تر خواهیم بود و لذا هرچه از حقیقت وجود دور شویم، به شقاوت نزدیک می‌شویم. (اردبیلی، ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۴۹ و ۴۵۲؛ خمینی، ۱۳۷۹: ۷۴ به نقل از حکمه متعالیه، ۱۲۱/۹) در این صورت تفاوت مراتب سعادت در تفاوت مراتب وجود خواهد بود و هرکس به خدا که منبع وجود مطلق است، نزدیک‌تر باشد، در مرتبه بالاتری از سعادت قرار دارد. همچنین در این بین نکته‌ای دقیق را بیان می‌کند که با وجود ملاک فوق کسی که از یک یا دو نظر از قوا در کمال به سر می‌برد ولی از نظر سایر قوایش چنین نیست، نمی‌توان گفت چنین فردی سعید است. (اردبیلی، ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۵۵) لذا تاکید می‌کند که سعادت و شقاوت، امری ذاتی نیست بلکه اکتسابی است و به اعمال انسان بستگی دارد. (خمینی، ۱۳۶۹: ۷۵) مبدأ سعادت، عقاید حقه و

اخلاق فاضل و اعمال صالح است و مبدأ شقاوت، آثار سوء صور غیبیه اعمال در آخرت خواهد بود. پس به عقیده امام، شقی آن است که امرش به شر و دوزخ منتهی شود و سعید آن که به خیر و بهشت منتهی شود و این دو را منافی اختیار نمی‌داند. (همان: ۸۵) درحالی که ابن عربی سعادت و شقاوت را به بهشت یا دوزخی بودن ندانسته و خلاف ظاهر آیات، تنها سازگاری و ملائمت مزاج را میزان معرفی کرده است و از سوی دیگر با غایت خواندن دوزخ برای برخی انسان‌ها، سعادت یا شقاوت را ذاتی خوانده است.

بنابراین می‌بینیم امام خمینی در ذیل آیه «ولقد ذرئنا لجهنم...» که ابن عربی از آن غایت دوزخی را استنتاج کرده، ابتدا توضیحاتی را بیان نموده که به طور ضمنی با مباحث ابن عربی شباهت دارد. اما در ادامه به ذکر سلوک انسانی می‌پردازد و تأکید می‌کند که علت دوزخی شدن این گروه آن است که این دسته در حد سلوک حیوانی مانده و نتوانسته‌اند از آن پیش‌تر روند؛ (خمینی، ۱۳۸۲: ۱۰۹). یعنی انسان نتوانسته حتی به مقام انسانیت برسد و در حد تدبیرات عقلی هم سلوک نکرده و لذا چنین فردی به ظاهر انسان ملکی است و درحقیقت جهت سبعت و شیطانیت او بر سایر قوایش غلبه یافته است. (همان: ۲۸۷). این سخنان موید همان مسأله اکتسابی بودن شقاوت و سعادت است، نه اینکه با غایتی دوزخی یا بهشتی از همان ابتدا خلق شده باشد. همچنین نشان می‌دهد که امام خمینی در تاویلات خویش بر اصل عدم تناقض ظاهر آیات با باطن نیز توجه داشته‌اند.

امام همچنین باتوجه به آنچه گفته شد در شرح چگونگی نهایت دوزخی برخی انسان‌ها ابراز کرده که این گروه کمال را در لذاذذ دنیوی یافته و هرچه کمالات نفسانی یا دنیایی سلطنت یابد، اشتیاق فرد به آن بیشتر می‌شود و قلبش به آن سو متمایل می‌شود و چون زخارف دنیا را کمال می‌بیند، در آن مستغرق می‌گردد تا آنجا که از غایت اصلی و عالم آخرت غافل می‌شود نه اینکه از همان ابتدا برای این غایت خلق شده باشند. (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۲۷، ۱۲۸) گویا به رای امام این عده برای خود غایت تبعی ساخته و از مسیر غایت اصلی منحرف شده‌اند. بنابراین با اشاره به قول ابن عربی مبنی بر غایت ظلمانی ذاتی برخی از انسان‌ها، این مسأله را نادرست دانسته و این نقصان ذاتی را مخالف مسأله فطرت می‌خواند که در نص صریح آیات نیز آمده است. (روم: ۳۰)

«مسلماً این معنی درست نیست؛ چون تمامی افراد حتی تمامی اشیا، روی فطرت کمالی مخلوقند و کسی نیست که نقصان را بما آنه نقصان، طالب باشد و کمال را بما آنه کمال، دوست نداشته باشد. پس در اصل خلقت، چیزی نیست که در ظلمت و تاریکی بوده و در حجاب از سعادت باشد. بلی این بذر و قوه کمال

هست، ولی ممکن است بذر در همان بذریت مانده باشد و یا این بذر را مستقیماً تنمیه نداده، بلکه کج و معوج بار آورند.» (اردبیلی، ۱۳۸۱ ج ۳/ ۴۸۰)

بنابراین امام تاکید می‌کند که بذر توحیدی در قلوب همه انسان‌ها هست، فقط ممکن است به فعلیت نرسیده باشد و این سخن با مدعای ابن عربی و شارحان در این بخش منافات دارد. هرچند خود ابن عربی در موافق دیگر به بقاء فطرت توحیدی در انسان تاکید کرده است و این سخن وی نیز مغایر با مدعای غایت دوزخی افراد است.

۲-۲- جهنم جایگاه سعادت و راحتی یا عذاب و رنج؟

براساس آنچه گفته شد ابن عربی و شارحان، دوزخ را جایگاه سعادت و نعمت و راحتی تاویل و معرفی می‌کنند. این درحالی است که امام خمینی در تائویلات و تفاسیر خود، با توجه به آیاتی در این رابطه، (معارج: ۱۵؛ همزه: ۴؛ قارعه: ۸ و ۹؛ ذاریات: ۶۰؛ یونس: ۵۲ و...) با توصیف دوزخ و شدت عذاب‌های آن، آن را جایگاه الم و رنج معرفی کرده است. (خمینی، ۱۳۸۱ الف: ۱۸)

«میزان عذاب و عقاب اخروی بس بسیار است.» (همو، ۱۳۷۰: ۲۳۷)، «هر لحظه که بگذرد بر عذابشان افزایش یابد.» (همو، ۱۳۷۵: ۲۲۳)

همچنین امام خمینی در بحث خلود عذاب اولاً به شدت و سختی آن اشاره کرده و تاکید می‌کند که مثل و ماندی ندارد؛ (همو، ۱۳۷۰: ۱۵) چرا که به اعتقاد امام آن برگرفته از غضب و سخط الهی است. (همان: ۲۱۱)

«نشئه عالم ابدی دائمی است که فنا ندارد همین‌طور درجات شقاوت که عذاب و نقمتش در این عالم نظیر ندارد.» (همان: ۱۵)

دوم اینکه درباره خلود این دسته از افراد به نیات آن‌ها اشاره می‌کند یعنی افرادی که در آیات قرآن به خلود در عذاب آن‌ها اشاره شده است (مائده: ۸۰؛ فرقان: ۶۹؛ زخرف: ۷۴، سجده: ۱۴ و...) و تاکید می‌کند که تاویل صحیح آن است که هریک از اهل دوزخ و بهشت به واسطه نیت‌هایشان در آن خالد خواهند بود. وی ادامه می‌دهد که نیات فاسده که از اخلاق رذیله نشأت می‌گیرد، زائل نمی‌شود مگر اینکه منشأ آن‌ها از بین برود و این چنین فرد، در دوزخ مخلد خواهد شد. (خمینی، ۱۳۸۱ الف: ۱۱۱)

امام با طرح مساله سعادت در غایت انسانی و ذومراتب بودن سعادت و شقاوت، سعادت را ورود به بهشت و شقاوت را ورود به دوزخ دانسته است. (اردبیلی، ۱۳۸۱ ج ۲/ ۲۶۷) همچنین با تاکید بر شدت عذاب دوزخ



و با مقایسه آتش دنیا و آخرت، دوزخ را نتیجه اعمال دانسته و در جایی دیگر آتش آخرت را آتش باطن نامیده که ملک و ملکوت نفس را می‌سوزاند. (خمینی، ۱۳۸۲: ۲۴۹، ۳۷۲)

«این آتش از باطن بروز کند و مشرف بر فواد شود... آتش ملکوتی الهی که ظاهر و باطن را می‌سوزاند.» (همان: ۲۴۹)

مسأله سعادت و شقاوت و مراتب آن را در مواقف متعدد آثار امام می‌توان یافت. (اردبیلی، ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۸۸، ۴۸۷) اما باید توجه کرد که شقاوت و سعادت به گفته خود امام در افراد ذاتی نیست و انواع سعادت و شقاوت نیز نتیجه اعمال فرد و اکتسابی است و به قول امام چنانچه دیدیم آن را ذاتی خود کرده‌اند. پس موافق اعتقاد ابن عربی مبنی بر خلقت برخی با نقصان ذاتی نیست. همچنین هیچ‌یک از سخنان امام خمینی در باب غایت و سعادت انسان، خلاف ظاهر آیات دوزخ را جایگاه تنعم و سعادت و راحتی ندانسته است.

۳-۲- تحلیل سازگاری مزاج با دوزخ

از دلایلی که در نعمت بودن عذاب و غایت دوزخی از نظر ابن عربی گذشت، ملائمت طبع دوزخیان و انسی است که به واسطه همان غایت دوزخی با آتش دارند. (ابن عربی، بی تا، ج ۱/۵۳۴، ج ۲: ۲۰۷. همو، ۱۹۴۶، ج ۱/۲۲۲)

اما با توجه به آنچه امام خمینی در باب تناسب طبع و مزاج مکتوب نموده است، آنچه سازگار با روح و طبع انسان است، عمل صالح است و نه چیز دیگر. (اردبیلی، ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۶۴، خمینی، ۱۳۸۳: ۵۳) «عمل صالح عملی است که با روح انسان سازگار است.» (اردبیلی، همان.) از این گفته امام می‌توان سخن ابن عربی و شارحان را مبنی بر سازگاری آتش و عذاب با طبع دوزخیان نقض کرد و از جمله تاویلات مذموم دانست. از سوی دیگر باید به این مسأله توجه داشت که هرچند طبع و مزاج انسان ممکن است در دنیا در اثر عواملی از جمله اعمال خود فرد، دچار حجاب شود به گونه‌ای که نهایت سیرشان به دوزخ ختم گردد. اما به رای امام، در آخرت با ورود به عالم اخروی و عبور از حجاب‌های دنیایی، مزاج انسان نیز به دنبال لذت حقیقی خواهد بود و از غیر آن در رنج است. لذا به اعتقاد امام خمینی روح نیز با کنار رفتن پرده‌های حجاب، آتش و دوزخ را سازگار با طبع خویش نمی‌داند. وی در این رابطه تصریح می‌کند: «از آنجا که عالم آخرت، عالم مجردات است، بالطبع نقصی در آن راه ندارد و لذا انسان نیز با بصیرت و قدرت ادراک کامل در این عالم حضور دارد.» (همان، ج ۳/۲۱۹) امام در ادامه از تفاوت‌های نشئه دنیا و آخرت همین مسأله را دانسته

که در عالم آخرت، ادراک تام و خالص است و ارتباط قوه ادراک به محل و فاعل نسبت به فعل نیز قوی و تام است. (همان)

همچنین آنچه از نقصان هم اگر در انسان وجود داشته باشد، اولاً ذاتی او نیست بلکه اکتسابی بوده و انسان با تکرار افعال و دوام ملکات موجب پایداری آن در وجود خود گشته است. امام خمینی تأکید می‌کند که صورت غیبیه اعمال انسان است که در سعادت فرد موثر خواهد بود و موجب سعادت یا شقاوت فرد خواهد شد. (همو، ۱۳۷۰: ۳/ ۳۴ و ۱۱۹؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۵۲) «صورت باطنه غیبیه اعمال را مشاهده کند.» (همو، ۱۳۷۰: ۳)

ناگفته نماند که مساله سازگاری طبع با عذاب و لذت از آتش، همان‌طور که پیش از این گذشت، با مدلول آیات سازگاری ندارد و اگر چنین بود خداوند در آیات متعدد، از نارضایتی اهل دوزخ از شدت عذاب و میل به خروج از جهنم خبر نمی‌داد. (ر.ک: غافر: ۱۱؛ اعراف: ۳۸؛ حج: ۲۲ و...). آیاتی که آن روز را یوم الحسره خوانده است نیز از این دسته آیات محسوب می‌شود که با تاویلات ابن عربی و پیروان وی سازگاری ندارد. «وَأَنْذَرَهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ.» (مریم: ۳۹) لذا به اعتقاد امام خمینی انسان با درک آنچه که از رذایل کسب کرده دچار حسرت و رنجی مضاعف خواهد شد نه اینکه به آن رضایت بدهد. (خمینی، ۱۳۷۵: ۱۵) «میزان در کمال و نقص و سعادت و شقاوت انسان، کمال و نقص نفس ناطقه اوست.» (همان) همچنین این مدعای ابن عربی با استدلال دیگر ابن عربی مبنی بر فطرت توحیدی همه انسان‌ها حتی اهل کفر و شرک، منافات دارد.

۴-۲- قضای الهی بر غایت دوزخی و شائبه جبرگرایی

آنچه از سخنان ابن عربی و شارحان درباره این مبنا و استناد به آیه ۱۷۹ سوره اعراف برداشت می‌شود، ما را به جبر سوق می‌دهد. قضا و قدر و غایتی که این گروه چنین بیان کرده‌اند معنایی نزدیک به جبر دارد. در حقیقت ابن عربی در برخی از آثار خود کمال و غایت برخی از انسان‌ها را بر اساس قضا و قدر الهی و با اراده خلاف ظاهر آیات، قرار گرفتن در جهنم دانسته است که بر اساس این تقدیر، دوزخ سازگار با طبع این دسته است. (ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۳۶۳/۲ و ۱۹۱؛ ابن عربی همچنین به آیات دیگری در این باره استناد می‌کند از جمله بقره: ۱۲۶؛ آل عمران: ۱۶۲؛ نساء: ۹۷ و توبه: ۷۳) یکی از تابعان حتی می‌گوید «خلقتهم للنار و لا ابالی» و در ادامه این چنین شرح می‌دهد که این گروه اهل ظلمت و تاریکی و حجاب کلی هستند. (کاشانی، ۲، ۱۴۲۲، ج ۱۲/۱)



البته باید گفت که غایت دوزخی که ابن عربی در این مدعا ذکر کرده با اندیشه‌های خود وی نیز مطابقت ندارد؛ زیرا هرچند کلام ابن عربی در این مسأله نشان از جبر دارد. اما در مواضع دیگر درباره فعل انسان و نتیجه آن و حتی ایمان و کفر و برخی مسائل دیگر این‌گونه نیست و حتی قائل به اختیار است و گاهی نیز به بیان دیدگاه امر بین الامرین پرداخته است. (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۵۹، ۴۱ و ۵۹۱ و ۱۷۷ و ج ۲/۱۷۵) درحقیقت خود وی نیز در مواضع دیگر جبر را نمی‌پذیرد و صریح بیان کرده است که:

«الجبر لا یصح عند المحقق لكونه ینافی صحه الفعل للعبد» (همان، ج ۲/۱۴۲)

با آنچه از نظر امام خمینی تاکنون گفته شد، به روشنی می‌توان استنباط کرد که امام به خلقت برخی موجودات با غایت دوزخی مخالف است و قضای الهی را براساس آیات مبنی بر سعادت انسان می‌داند نه دوزخ و عذاب؛ زیرا در مواضع بسیاری تأکید می‌کند که انسان با اختیار خود می‌تواند به سعادت که غایت صراط مستقیم است، دست یابد و از شقاوت دوری کند. در حقیقت به نظر امام امکان رشد و فساد، هر دو در انسان بالقوه موجود است که نه تنها انسان با قدرت اختیار خود در این راه قدم می‌گذارد بلکه به تعبیر امام نفس از اول به مقتضای فطرت، از طبیعت بیرون می‌رود و در سعادت یا شقاوت، تجرد پیدا می‌کند. (خمینی، ۱۳۷۰: ۲۶۵؛ همو، ۱۳۶۹، ج ۱۳: ۳۶)

«انسان تا منزل حیوانیت با سایر حیوانات هم قدم بوده و از این منزل دو راه در پیش دارد که با قدم اختیار باید طی کند: یکی منزل سعادت، که صراط مستقیم ربّ العالمین است و یکی راه شقاوت، که طریق معوج شیطان رجیم است.» (همو، ۱۳۷۰: ۲۶۵)

پس نمی‌توان برخلاف ظاهر نصوص پذیرفت که برخی به غایت دوزخ، خلق شوند و از عذاب آن لذت برند.

امام همچنین در رابطه قضا و قدر با اختیار انسان، هم جبر و هم تفویض را رد می‌کند و امر بین الامرین را به عنوان راه حل نهایی پذیرفته است. به عبارت دیگر راه میانه آن است که بگوییم موجودات امکانی دارای تأثیر هستند اما نه به‌طور مستقل. در جهان هستی، خداوند فاعل مستقل است و موجودات دیگر ربط محض هستند و وجودشان عین فقر و تعلق است. پس فعل ممکن با اینکه فعل اوست از سویی فعل خدا نیز محسوب می‌شود؛ زیرا تحت تأثیر خداوند و اراده الهی است و این همان امر بین الامرین است. (همو، ۱۳۶۹: ۷۴، ۷۳؛ همو ۱۴۱۶: ۱۰۴، ۱۰۳؛ همو، ۱۳۸۱: ۵۹۹) پس ربط موجودات با خداوند از نظر ایشان به

همان شکل سبب و مسبب است و با اینکه موجودات ظهورات خاص خداوند هستند، موثر نیز هستند. (همو، ۱۳۶۹: ۷۴؛ همو، ۱۳۷۰: ۳۲۰)

امام خمینی نفی و اثبات را در آیه شریفه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) اشاره به همین مقام می‌داند که انسان مستقلا و بدون تاثیر گرفتن از قدرت الهی موثر در افعال خود نخواهد بود. (خمینی، ۱۳۸۱: ۵۸۵، حدیث ۳۴) البته تاکید می‌کند که انسان در رسیدن به غایت خویش دارای اختیار است. امام در تکمیل این نظر در شرح حدیث «السعيد سعيد في بطن أمه و الشقي شقي في بطن أمه» مراد از «بطن أم» را عالم طبیعت دانسته و می‌نویسد:

«در حدیث شریف که سعادت و شقاوت را در بطن می‌داند، مقصود از بطن أم، مطلق «عالم طبیعت» است و نمی‌توان بطن أم را به معنای عرفی آن تعبیر کرد؛ زیرا سعادت و شقاوت هریک بالقوه برای فرد وجود دارد.» (مجموعه نویسندگان، ۱۳۹۲؛ خمینی، ۱۳۸۱: ۵۲۸)

باید توجه داشت که پذیرش این سخن ابن عربی درباب غایت دوزخی با مساله تکلیف بر انسان نیز تناقض دارد که این امر نیز آن را از تاویلات صحیح متمایز می‌سازد. خود وی نیز در موقفی دیگر بیان می‌کند که عبد در افعالش مختار است و در غیر این صورت مساله جبر مطرح می‌شود که با تکلیف سازگار نیست. (ابن عربی، بی تا، ج ۴/۴۱۰) وی نه تنها عبد را مختار می‌داند، بلکه او را در این اختیار مضطر می‌بیند؛ یعنی عبد ناگزیر از اختیار است. «انسان در اختیارش مجبور است.» (همان، ج ۱/۳۵۰) ابن عربی تاکید می‌کند که اگر فعل هیچ گونه نسبتی با عبد نداشته باشد، تکلیف او به چنین فعلی از ناحیه خداوند درست نخواهد بود. از این رو نسبت فعل به عبد را برای صحت تکلیف، ناگزیر می‌داند. (همان، ج ۴: ۴۱۰ و ج ۱/۳۵۰) «اگرچنین نباشد تکلیفی نیست پس ناگزیر نسبتی درعمل برای عبد و حق وجود دارد.» (همان، ج ۴/۴۱۰) این بیان، در عین آنکه تأثیر حق را بر فعل نشان می‌دهد، همچنین بر نقش عبد در فعل نیز تاکید می‌کند. ابن عربی در موقفی دیگر آیه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (صافات: ۹۶) را مصداق جمع بین دو نسبت فعل می‌داند و می‌گوید: «اگر خدا نقشی در فعل بنده نداشته باشد، برای بنده به هیچ وجه، فعلی ظهور نمی‌یابد. از این رو ابن عربی آیه مذکور را میزانی می‌داند که بین نسبت صورت فعل که به عبد برمی‌گردد و نسبت ایجاد که به خدا برمی‌گردد، جمع می‌کند؛ یعنی آیه می‌گوید که خدا عمل شما را خلق می‌کند و با این بیان، عمل را به بندگان و ایجاد آن را به خدا نسبت می‌دهد.» (ابن عربی، بی تا، ج ۱/۱۷۱)



پس خود ابن عربی با توجه به آنچه در فوق گفتیم جبر را نپذیرفته است. اما آنچه در تاویل آیه «و لقد ذرأنا لجهنم ...» (اعراف: ۱۷۹) و ملایمت طبع انسان با آتش دوزخ و غایت دوزخی آورده و اینکه غایت وجودی این مخلوقات را به حسب تقدیر و قضای الهی، قرار گرفتن در جهنم دانسته و بر اساس این تقدیر، جهنم را موافق طبع و کمال وجودی آنان می‌داند، ذهن هر عاقلی را به سمت مسأله جبر می‌کشاند و این از دیگر تناقض‌های موجود در آثار ابن عربی محسوب می‌شود.

نتیجه

بنابر آنچه گفته شد غرض و غایت خلقت انسان، سعادت است و آن نیز دارای مراتبی است که به اعتقاد امام خمینی هر شخص می‌تواند با اعمال خویش بدان دست یابد، لذا سعادت و شقاوت ذاتی نیست بلکه اکتسابی است و سعادت انسان نیز با غایت نهایی او یعنی فنای فی الله مرتبط خواهد بود. همچنین دوزخ جایگاه سعادت و راحتی نخواهد بود؛ چراکه به عقیده امام خمینی، آنچه سازگار با روح انسانی است، همان عمل صالح است و نتیجه آن نیز دوزخ نخواهد بود. همان‌گونه که امام بیان کرد انسان با گذر از نشئه دنیا و عبور از حجاب‌های مادی، با ورود به عالم مجردات، به دنبال لذت‌های حقیقی خواهد بود و به واسطه تجرد و قدرت نفس ناطقه، آن را درک خواهد کرد و از غیر آن در رنج و عذاب خواهد بود. همچنین به باور امام انسان به هر اندازه به درجات و کمالات وجودی نزدیک شود به سعادت نزدیک شده است. لذا در مسیر شقاوت رسیدن به سعادت از نظر امام ممکن نیست. برخلاف ابن عربی که به نوعی نسبیت سعادت باور دارد و از این طریق اهل دوزخ را نیز مشمول سعادت می‌داند. می‌توان گفت ابن عربی در این دسته از تاویلات خود در مواضعی خلاف ظاهر عمل نموده و باطنی متناقض با ظهور ارائه کرده است که در مواضع دیگر با آراء خود ایشان در مواضع دیگر آثارش متناقض است.

بنابراین باتوجه به اندیشه امام خمینی هیچ انسانی با غایت دوزخی خلق نمی‌شود و غایت انسان سعادت است که آن نیز در دوزخ محقق نمی‌گردد.



فهرست منابع

- قرآن کریم
- ابن عربی، محی الدین، رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، جمع و تالیف محمود محمود الغراب، دمشق: مطبعة نصر ۱۴۱۰
- _____، فصوص الحکم، بیروت، دار الاحیاء الکتب العربی، ۱۹۴۶.
- _____، الفتوحات المکیه (۴ مجلد)، بیروت، دار الصادر، چ اول، بی تا
- _____، رسائل ابن عربی، تصحیح نجیب مایل هروی تهران، نشر مولی، ۱۳۷۵
- _____، رساله الوجودیه، به کوشش عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۴
- اردبیلی، عبد الغنی، تقریرات فلسفه، تهران موسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۸۱
- جامی، عبدالرحمان، نقد النصوص فی شرح الفصوص، مصحح جلال الدین آشتیانی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی ۱۳۷۰
- جندی، موید الدین، شرح فصوص الحکم، مصحح جلال الدین آشتیانی، قم بوستان کتاب. ۱۴۲۳
- حسنزاده آملی، حسن، ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۷۸
- خمینی، روح اله، آداب الصلاه، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام، چ چهارم، ۱۳۷۰
- _____، تفسیر سوره حمد، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام، چ اول، ۱۳۷۵
- _____، سرالصلاه «معراج السالکین و صلاه العارفين»، مقدمه جوادی آملی، چ پنجم، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵
- _____، صحیفه امام، تهران، موسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، ۱۳۶۹
- _____، جهاد اکبر، تهران، موسسه نشر و تنظیم آثار امام. ۱۳۸۳
- _____، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام ۱۳۸۲
- _____، شرح دعاء السحر، تهران موسسه تنظیم و نشر آثار امام، قم، چاپ اول، ۱۴۱۶
- _____، الطلب و الاراده، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۶۹
- _____، شرح چهل حدیث، تهران موسسه نشر و تنظیم آثار امام. ۱۳۸۱

دوره دوم

شماره ۴

بهار و تابستان ۹۹

- _____، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه، مقدمه جلال الدین آشتیانی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۶
- خوارزمی، تاج الدین حسین، شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۴۱۰
- عطارنیشابوری، محمد بن ابراهیم، تذکره الاولیاء، به کوشش نیکلسون، انتشارات صفی علیشاه، بی‌جا، چاپ دوم، ۱۳۷۰
- فارابی، ابونصر محمد، آراء اهل المدینه الفاضله، تحقیق البیر نادر، المطبعه الکاثولیکیه، بیروت، ۱۳۵۹
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، مقدمه و کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چ اول ۱۳۷۵
- کاشانی ۲، عبد الرزاق، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار، چ چهارم، ۱۳۷۰
- _____، تاویلات (تفسیر قرآن)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۴۲
- کاشانی ۱، عز الدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی، تهران، نشر زوار، ۱۳۸۵
- مجموعه نویسندگان، عدل الهی از دیدگاه امام خمینی، تبیان، آثار موضوعی، دفتر هفدهم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲
- ملاصدرا (شیرازی)، صدرالدین محمد، شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم. ۱۳۶۰
- همدانی عین القضاة، ۱۳۴۱ تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، تهران،



تحلیل دیدگاه سید مرتضی (ره) پیرامون آگاهان به تاویل بر اساس آیه ۷ سوره آل عمران با رویکرد ادبی و کلامی

پورمحمدی، سیده راضیه^۱

مروتی، سهراب^۲

ابراهیمی، ابراهیم^۳

چکیده

آیه ۷ سوره آل عمران که از آیات کلیدی به شمار می‌آید، قرآن را به محکم و متشابه تقسیم می‌کند. فهم متشابهات بر همگان آشکار نیست، مگر کسانی که «تاویل» آن را می‌دانند. بسیاری از مفسرین، معنای «تاویل» را مورد بررسی قرار داده‌اند. هدف از پژوهش حاضر، آن است که با گردآوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای و پردازش آن‌ها با روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا مفهوم «تاویل» از دیدگاه سید مرتضی را تبیین کند و سپس به تحلیل و بررسی آیه فوق با رویکرد ادبی و کلامی از منظر وی بپردازد. نتایج حاصل از این نوشتار حاکی از آن است که: «تاویل» از دیدگاه سید مرتضی (ره)، معنایی خلاف ظاهر آیه می‌باشد و تبیین مفهوم «تاویل» ارتباط مستقیمی با نقش «واو»، «الا» و ضمیر «ه» در جمله «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» دارد. سید مرتضی (ره) دیدگاه سومی که ارائه می‌کند، با توجه به اعتقادات کلامی که دارد با نظر نهایی ایشان سازگار تر است. در نتیجه از نظر او، «واو» در آیه استیناف است نه عاطفه و تاویل متشابهات که قیامت و اوصاف آن را شامل می‌شود، مفصل و معین آن را جز خداوند متعال کسی نمی‌داند.

کلیدواژه: تاویل، محکم و متشابه، سید مرتضی (ره)، تفسیر.

^۱ دانشجوی دکترا

^۲ دکترای تخصصی - عضو هیات علمی دانشگاه ایلام

^۳ دکترای تخصصی - عضو هیات علمی دانشگاه علامه

مقدمه

قرآن کریم، آخرین کتاب آسمانی جهت هدایت بشر است، این کتاب حاوی پیام‌هایی در خصوص رشد و تعالی بندگان برای رسیدن به کمال است. بهره‌مندی و تفکر در قرآن متضمن سعادت جاودانه است و از این رو مسلمانان و قرآن پژوهان برای درک صحیح و عمیق این کتاب آسمانی از ۱۴۰۰ سال پیش تا کنون در تلاش هستند. برخی از مفسران، برای قرآن ظاهر و باطن و برای باطن آن باطن دیگر تا هفت بطن مدعی شده‌اند و گفته‌اند شناخت کامل و درست قرآن، در گرو فهم بطون هفتگانه آن است و دانش بطون هفتگانه در دسترس سایر مردم به جز پیشوایان معصوم نیست و آنها نیز این علوم را از پیامبر(ص) آموخته‌اند و به طور امانت از امام پیشین به امام بعدی منتقل کرده‌اند.

آیه ۷ سوره آل عمران، کلیدی‌ترین آیه در قرآن کریم که درباره تأویل آیات قرآنی سخن گفته است، به سبب پیچیدگی و ابهام موجود در عبارت، یکی از پرگفت‌وگوترین آیات برای مفسران بوده، و خود مبانی اختلافی وسیع درباره چیستی تأویل و حیطه‌های آن بوده است. موضوع ظاهر و باطن آن گونه که مورد بحث مفسران قرار گرفته، به صراحت در قرآن نیامده است، اما در آیات مختلف تعبیرهایی دیده می‌شود که برخی از قرآن پژوهان خواسته‌اند از آن تعبیر، اشاره قرآن به بطون معنایی را نتیجه بگیرند.

پیشینه پژوهش

بحث تائویل در قرآن کریم، همانند تفسیر در بیشتر تفاسیر و کتاب‌های کلامی مورد بحث قرار گرفته است و می‌توان در این زمینه، تفاسیر را منبع دسته اول و مهمی برای این لفظ معرفی کرد. از جمله این تفاسیر، می‌توان به «روح المعانی از آلوسی، اساس التائویل مغربی، شواهد التنزیل از حسکانی، التبیان از شیخ طوسی، مدارک التنزیل از نسفی، احکام القرآن جصاص، کشاف از زمخشری، مفاتیح الغیب فخر رازی، تفسیر المیزان از علامه طباطبایی، تفسیر تسنیم از آیت الله جوادی آملی و...» اشاره کرد. در عصر حاضر نیز کتب و مقالاتی در این خصوص نگاشته شده است که به عنوان نمونه می‌توان به ذکر چند مورد اکتفاء کرد: «کتاب التمهید فی علوم قرآن از محمد هادی معرفت، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن از عمید زنجانی، روشهای تائویل قرآن از محمد کاظم شاکر، قرآن پژوهی از آقای خرم‌شاهی و...» مطالبی را در خصوص



تاویل بیان کرده‌اند. همچنین مقالاتی در این زمینه موجود است که می‌توان به چند مورد اشاره کرد: « مقاله تاویل قرآن از علی اکبر بابایی، حقیقت تاویل قرآن از محمد هادی معرفت، تفسیر و تاویل از ایرج صراف، هرمنوتیک دانش تاویل است از شهریار وقفی‌پور، معنی شناسی تفسیر و تاویل از علی اصغر اصحیان و...». این نوشتار بر آن است که در درجه اول مفهوم «تاویل» از دیدگاه سید مرتضی (ره) را آشکار سازد و سپس به بررسی ادبی و کلامی نظر ایشان در آیه بپردازد.

۱. بررسی تاویل از دیدگاه سید مرتضی (ره)

سید مرتضی (ره) در آیه ۷ سوره آل عمران، ابتدا محل نزاع را مشخص کرده و سپس به بررسی آن پرداخته است. ایشان برای تفسیر آیه، پس از ذکر نظرات مختلف، دیدگاه خود را با ذکر این سوال که اگر سؤال شود درباره قول خدای تعالی: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» جواب می‌دهد.

۱-۱. تحلیل ادبی تفسیر سید مرتضی (ره)

روشن است یک محقق باید برای فهم مراد هر آیه، ابتدا واژگان آن را مورد مذاقه قرار دهد و سپس به تحلیل و بررسی متون تفسیری که درباره آیه صحبت شده، بپردازد. پژوهش حاضر نیز برخی از نکات ادبی در آیه را به شرح ذیل بیان کرده و دیدگاه سید مرتضی (ره) را طبق آن مورد بررسی قرار داده است.

۱) نقش «واو» در تاویل

در آیه ۷ سوره مبارکه آل عمران، «واو» از دیرباز محل نزاع خیلی از مفسران بوده و برای نمونه به برخی از نظرات به شرح ذیل اشاره می‌شود

۱-۱-۱. عاطفه

در آیه مذکور، بحث اصلی آن «واو» در جمله «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...» است که موافقان و مخالفانی دارد. موافقان عطف دانستن «واو» بر این باورند که علم راسخ - تاویل متشابهاات - به خداوند متعال و اهل

بیت (ع) اختصاص دارد (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/ ۳۳۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۳/ ۱۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۴/ ۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۲/ ۷۷؛ حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱/ ۳۱۵-۳۱۸) سید مرتضی (ره) نیز در وجه اول کلامشان چنین میگوید:

«الراسخون فی العلم» به اسم «الله» معطوف شده، گویی خداوند گفته: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» یعنی تاویل متشابهات را جز خداوند و راسخان در علم کسی نمی‌داند. و در واقع با علمی که دارند، خداوند آنها را با اسم خود معطوف کرده است. «الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ». پس قول خداوند در اینجا «يقولون آمنا به» حال می‌باشد و معنی آن یعنی اینکه می‌دانند و قائل به این هستند که «آمنابه کل من عند ربنا» و این نهایت مدحی است که آنها برای خداوند دارند؛ بخاطر اینکه آن را به قلب خودشان دانستند و با مدح و وصفی که با صداقت به زبان می‌آوردند، واجب خود را اداء کرده‌اند. (سید مرتضی (ره)، ۱۳۷۳ش: ۴۱۸/۱)

ایشان دلیلی که دال بر عطف بودن او می‌باشد را برای آن شاهد مثال «الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» می‌آورد. بر طبق این تاویل، ابتدایی برای آن نیست، یعنی جمله استینافیه نیست و جایز است. هم چنین که راسخین، عطف به ماقبل با شد و اثبات علم به متشابه در قول خدای متعال «الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» جمله استینافیه با شد و حرف عطفی وجود نداشته باشد، همانگونه که در آیه ۲۲ سوره کهف، «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ» حرف عطفی وجود ندارد و مانند آن که جمله دوم بر جمله اول التباس شده یعنی جایگزین جمله اول شده، بخاطر همین از حرف عطف، بی‌نیاز می‌شود و اگر به و سیله حرف عطف، عطف می‌شد بهتر بود. (همان). در نتیجه ایشان با ذکر جمله «الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» و آیه «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ» قائل به عاطفه بودن «واو» در آیه است و تاویل متشابهات را طبق این نظر، راسخان در علم نیز می‌دانند.

۲-۱-۱. استیناف

سید مرتضی دیدگاه دومی را نیز در خصوص «استیناف» بیان کرده و به نقد آن پرداخته است:

برخی بر این باورند در آیه «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، جمله استینافیه است و معطوف به جمله قبل نمی‌باشد و مراد از تاویل به این جواب، به این دلیل است که تاویل نامیده شد. قائلین به مستانفه بودن «واو» در این



آیه، بر این باور هستند که علم راسخ فقط مخصوص خداوند است و تأویل متشابهات را جز خداوند کسی نمی‌داند و را سخنان در علم کسانی هستند که علی‌رغم علم نداشتنشان به متشابهات، به آن ایمان دارند (جصاص، ۱۴۰۵ق: ۲۸۰/۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۱۳۷/۷؛ ابن انباری، ۱۳۶۲ش: ۱/ ۱۹۱؛ قرشی، ۱۳۷۵ش: ۱۳/۲).

خدای تعالی فرمود: « هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ » اعراف/۵۳ و مراد از این آیه، این است که تأویل، محال نیست و متأول، چیزی است که علما به آن علم ندارند و فقط خداوند به آن علم دارد. مانند وقت روز قیامت، مقادیر ثواب و عقاب، وصف حساب، تعیین صغائر و... پس گویی خداوند گفته است: و تأویل آن را کاملاً نمی‌دانند و فقط خداوند متعال، همانگونه که ذکر شد، می‌داند. و علما می‌گویند به آن ایمان آوردیم. (همان)

سید مرتضی با ذکر و نقد نظر جبایی در این خصوص، چنین می‌آورد که: «ابو علی جبائی این وجه را اختیار کرده و وجه اول را ضعیف شمرده می‌گوید: را سخین در علم می‌گویند «يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا» که دلالت بر تسلیم شدن آنها می‌کند؛ چرا که آنها تأویل متشابه را نمی‌دانند، آنگونه که تأویل محکم را می‌دانند. اگر خبر از قیامت و تمیز بین کبائر و صغائر، از تأویل قرآن باشد، اینها خبری است که خدا داده است و راسخان در علم آن را نمی‌دانند». (همان)

در رد جواب جبایی می‌گوید: در واقع، مراد آن چیزی که ذکر شد نیست، چرا که هیچ مانعی ندارد که علما با علمی که به متشابه دارند، بگویند «آمنّا به»-به آن ایمان آوردیم- به آن صورتی که ذکر کردیم. پس چطور ممکن است این را گفته باشند، مگر اینکه علم نداشته باشند و منکر این نیستیم که انسان به آن چیزی که ایمان دارد و طبق علمی که دارد، آنرا به زبان بیاورد. پس قول خدای تعالی «و به درستی که آن چیزی که از تأویل قرآن ذکر کردیم»، اگر آن چیزی که در مورد تأویل قرآن گفته شد، به معنی تسلیم باشد، نه فایده دارد و نه معنی. و اگر معنی «آمنّا به»، حمل بر این باشد که: معنی متشابه و فایده آن را (کسی) جز خدا نمی‌داند، پس باید علما در آن دخول داشته باشند. و ممکن نیست که بگویند: حمل تأویل بر متأول، آشکارتر از حمل آن (تأویل)، بر معنی و فائده باشد، چرا که این امر برعکس می‌باشد و بلکه حمل آن بر معنی آشکارتر، و استعمال آن، بیشتر می‌باشد و به حقیقت نزدیکتر است. (همان)

در ادامه ایشان نظر خود را اینچنین بیان می‌کند: بهتر است مراد از «تأویله» همان مرادی باشد که «تأویله» است و دانستیم که کسانی که در قلب‌هایشان مرض است، تبعیت می‌کنند. از آن چیزی که خلاف معنای آیه است و آن چیزی که تأویل آیه است را نمی‌خواهند (آن چیزی که خودشان برداشت می‌کنند را می‌خواهند تأویل کنند) پس وجه اول، ارجح است. (همان). ایشان نظر جبایی را صرف حالیه دانستن جمله «يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» جواب می‌دهد و مراد از تأویل را که خبر از قیامت و تمییز بین کبائر و صغائر، از تأویل قرآن باشد را، پذیرفته است و ردی بر این جمله نیاورده است و اینجا است که سید مرتضی «تأویل» را معنای خلاف ظاهر آیه می‌داند و بر این باور است که راسخان در علم، معنی اصلی آن کلام را می‌دانند و غیر راسخان در علم، اگر دست به تأویل زنند، قلبشان مریض است.

۱-۲. نقش «إِلَّا» در تأویل

تقسیم حصر به حقیقی و اضافی بر پایه معنایی است که برای آیه اخذ می‌شود، اگر ادعا بشود، حصر محصور در محصور فیه است، حصر حقیقی می‌شود و اگر ادعا شود، حصر در محصور فیه محصور نیست، حصر اضافی به شمار می‌آید.

۱-۲-۱. حصر حقیقی

سیاق آیه مورد بحث نشان می‌دهد که تقسیمی میان مخاطبان قرآن صورت گرفته است؛ یک گروه کسانی‌اند که زیغ در دلشان است و آنان کسانی هستند که دنبال تأویل متشابهات‌اند و گروه دیگر کسانی می‌باشند که راسخ در علم‌اند و آنان کسانی‌اند که دنبال تأویل متشابهات نیستند؛ بلکه فقط ایمان به متشابهات دارند؛ چرا که تأویل متشابهات را فقط خدا می‌داند. با این معنا باید گفت که حصر در آیه حقیقی است و «واو» در «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ عَطَفَ بِهِ «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ» زیغ است؛ نه عطف به الله. از این رو، تأویل متشابهات را فقط خدا می‌داند. با این استدلال، آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي» (اعراف/۱۸۷؛ نازعات/۴۲) دلیل محکمی برای این مدعا محسوب می‌شود.

حال آنکه از ظاهر کلام سید مرتضی (ره) پیدا است که اگر «واو» در آیه استیناف باشد، «الا» نیز حقیقی است. او در ادامه، نظر جبایی را اینگونه بیان می‌کند: راسخین در علم می‌گویند «يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ



ربّنا» که دلالت بر تسلیم شدن آن‌ها می‌کند؛ چراکه آن‌ها تائویل متشابه را نمی‌دانند، آنگونه که تائویل محکم رامی‌دانند. اگر خبر از قیامت و تمییز بین کبائر و صغائر، از تائویل قرآن باشد، اینها خبری است که خدا داده است و راسخان در علم آن را نمی‌دانند. وی نظر جبایی را صرف حالیه دانستن جمله «يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» جواب می‌دهد که استیناف بودن «واو»، نقش مهمی در حقیقی بودن حصر در آیه دارد.

۲-۱. حصر اضافی

علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی از جمله مفسرانی هستند که حصر در آیه را اضافی می‌دانند و علامه در پاسخ این اشکال که اگر «واو» استینافی باشد، با جمله «وما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» مطلب تمام می‌شود و طبق ظاهر حصر، جز خدا به تائویل قرآن آگاه نیست، با اینکه عترت طاهره (ع) به یقین تائویل قرآن را می‌دانند، می‌فرمایند که ظاهراً این حصر، اضافی است نه حقیقی؛ مانند «قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ» که علم غیب را در انحصار خدای سبحان می‌داند؛ ولی آیه «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا» (جن/۲۶-۲۷). بیانگر آن است که خداوند متعال طبق روایات معصومین (ع)، علم غیب را منحصر به خود نمی‌داند. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ۳/۴۳) و همچنین «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ» حصر آن را می‌شکنند. این موارد می‌توانند مُقَيِّد یا حاکم بر آن اطلاق باشند؛ یا «خاص» آن عام به شمار آیند. (جوادی آملی، ۱۳۹۴ش، ۱۳/۱۸۷)

درواقع غیب بر دو گونه است: نوعی که مخصوص خداوند است و نوعی که به انبیا و فرشتگان و امامان معصوم داده می‌شود. در این خصوص، امام رضا (ع) با استناد به آیه «إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ» فرمودند: «فَرَسُولُ اللَّهِ عِنْدَ اللَّهِ مُرْتَضَىٰ وَنَحْنُ وَرَثَةُ ذَلِكَ الرَّسُولِ الَّذِي أَطْلَعَهُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا شَاءَ مِنْ غَيْبِهِ فَعَلِمْنَا مَا كَانَ وَمَا يَكُونُ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۷۵/۴۹) از این رو راسخان در علم ائمه (ع) هستند و روایات، دلیلی محکمی برای این ادعا هستند. (اکبرنژاد، محمدی، ۱۳۹۰ش: ۳۵-۶۴). در نتیجه مراد از آیاتی که می‌گویند، علم به غیب مخصوص خداست، نوع اول آن و آیاتی که می‌گویند، علم غیب را دیگران می‌دانند، نوع دوم است. از این رو در آیه مذکور با وجود اثبات استیناف بودن «واو» و اضافی بودن «الا» در آیه نشان می‌دهد که راسخان در علم که طبق روایات که همان ائمه اطهار (ع) هستند، برخی از علوم غیب

را به اذن پروردگار می‌دانند. در واقع سید مرتضی (ره) از این جنبه ادبی در جواب نظر جبایی، غافل مانده است.

۳-۱. نقش ضمیر «ه» در «مایعلم تاویله»

برخی از مفسران ضمیر «ه» در «تاویله» را به کتاب بر می‌گردانند (قمی، ۱۳۶۳ ش، ۱/ ۹۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ۱/ ۱۶۶؛ نمونه، ۱۳۷۱ ش، ۲/ ۴۴۰) و بر این باور هستند که خداوند و راسخان در علم، اسرار این آیات را می‌دانند و برای مردم تشریح می‌کنند، آنها با توجه به علم وسیعشان، آیات متشابه را مانند آیات محکم درک می‌کنند و به همین دلیل در مقابل همه تسلیم‌اند و می‌گویند: همه آیات از طرف پروردگار ما است، چه اینکه همه آنها اعم از محکم و متشابه در پرتو علم و دانش آنان روشن است و به متن آیه، چنین استناد می‌کنند: «يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا» به این ترتیب رسوخ در علم سبب می‌شود که انسان هر چه بیشتر از اسرار قرآن آگاه گردد. در این حالت راسخان در علم به محکمت و متشابهات قرآن علم دارند و برخی علوم غیبی که فراتر از آیات قرآن است را شامل نمی‌شود.

برخی دیگر نیز آن را به متشابهات بر می‌گردانند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ش، ۱/ ۲۶۴؛ تستری، ۱۴۲۳ ق: ۴۶؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ ق: ۱/ ۱۹۵؛ جصاص، ۱۴۰۵ ق: ۲/ ۲۸۳؛ طوسی، بی تا: ۲/ ۴۰۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ۳ / ۴۲) علامه طباطبایی می‌گوید: از ظاهر کلام بر می‌آید که ضمیر «تاویله تاویلش» تنها به متشابه برمی‌گردد، برای اینکه نزدیک‌ترین مرجع است و همیشه ضمیر به نزدیک‌ترین مرجع برمی‌گردد؛ هم چنان که ظاهر کلمه «تاویل» در جمله «اِبْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» نیز همین است. لازم به ذکر است که صرف برگشتن ضمیر به کلمه «متشابه» مستلزم این نیست که تاویل هم تنها از آن متشابه باشد، و آیات محکمت تاویل نداشته باشند، ممکن هم هست که ضمیر «تاویله» را به کلمه «کتاب» برگردانیم، هم چنان که ضمیر در جمله: «مَا تَشَابَهَ مِنْهُ» به همه کتاب برمی‌گردد.

این نظر جامع‌تر است و با ادبیات عرب نیز سازگارتر است و طبق این دیدگاه، راسخان در علم، نه تنها به محکم و متشابهات قرآن معتقد هستند بلکه برخی از علوم غیب را که قبلاً اشاره شد را نیز آگاه هستند.

سید مرتضی نیز در وجه اول و ذیل عاطفه بودن «واو» بر این باور است که ضمیر «ه» در آیه به متشابهات برمی‌گردد و بر این باور است که راسخان در علم، برخی از علوم غیب را می‌دانند.

۲. بررسی کلامی دیدگاه

سید مرتضی (ره) نظر سومی هم برای این آیه بیان می‌کند و می‌گوید: ممکن است وجه سومی هم داشته باشد که آنرا ذکر نکرده‌اند. اگر قول خدای تعالی «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» مستأنف باشد و معطوف نباشد و معنی این باشد: تأویل متشابه را همانگونه که هست، نمی‌دانند، بلکه فقط خدا تأویل متشابه را به طور تفصیل و مشخص و معین می‌داند؛ این نظر صحیح است، چرا که متشابهات، وجوه مختلفی را حمل می‌کند و برای مطابقت با حق، بنابر ادله عقلی، تمام تأویلات را ذکر می‌کنند و به مراد اصلی خداوند نظر قطعی نمی‌دهند. چرا که کسی که ملزم به آن است، آن چیزی که مخالف ادله خودش هست را نمی‌خواهد برداشت کند، بلکه می‌خواهند بعضی از وجوه مذکور که قابل تأویل و موافق با حق باشد را ذکر کنند و تکلیف ما نیست که چیزی که مراد است را بگوئیم و این مثل گمراهی و هدایت کسانی است که احتمالات زیادی را در مورد آنها می‌گوئیم. از آنها چیزی هست که مخالف حق هستند که خداوند آن را نمی‌خواهد و وجوه دیگر، چیزی هست که مطابق با حق است. پس در جمله گفته می‌شود آن چیزی که یک مراد داشته باشد و نه اینکه همین مراد را بخواهد بگوید یا متشابه آن را به درستی که زیادی برداشت‌ها از آیه، احتمالات زیادی را در پی دارد و اگر برداشت‌هایی که از آیه می‌کنیم، کم باشد به یک احتمال صحیح، اختصاص پیدا می‌کند و به غیر از آن احتمالی که در آیه هست، احتمال دیگری برداشت نمی‌شود. (همان)

در یک نگاه کلی می‌توان دریافت به دو دلیل، نظر نهایی سید مرتضی (ره) همین قول محتمل یا وجه سوم است:

اولاً: برخی بر این باور هستند که سید مرتضی (ره) چون وجه اول را ارجح دانسته است، در نتیجه نظر ایشان همان عاطفه بودن «واو» است. اما می‌توان چنین برداشت کرد که پس از نظر اول و دوم که بیان شد و استدلال‌هایی که طبق آیات به آن اشاره شده است، ارجحیت وجه اول به دوم، مد نظر سید مرتضی (ره) بوده است؛ چرا که بررسی جمله «يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا» را در رد نظر جبایی می‌آورد و این در

حالی است که یک نظر احتمالی نیز می‌آورد و اگر وجه اول را ارجح می‌دانست، باید پس از ذکر وجه سوم بیان می‌کرد، حال آن که بر همه آشکار است که یک محقق و صاحب نظر معمولاً نظر نهایی خود را در پایان کار می‌آورد.

ثانیا: با توجه به دیدگاه کلامی سید مرتضی (ره) و نظر ایشان در خصوص علم امام (ع) در آثارشان، مشخص است که وجه سوم با دیدگاه عقلی ایشان سازگارتر است. چنانچه قبلاً ذکر شد سیدمرتضی (ره) استیناف را در نظر جبایی، حقیقی در نظر گرفته است و در این صورت این وجه سوم با آیه مذکور سازگارتر است: (يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمُ إِلَّا بَعَثَةً يَسْتَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (اعراف/۱۸۷). ترجمه: (همواره درباره قیامت از تو می‌پرسند که وقوع آن چه وقت است؟ بگو: دانش آن فقط نزد پروردگار من است، غیر او آن را در وقت معینش آشکار نمی‌کند؛ [تحمل این حادثه عظیم و هولناک،] بر آسمان‌ها و زمین سنگین و دشوار است، جز به طور ناگهانی بر شما نمی‌آید. آن گونه از تو می‌پرسند که گویا تو از وقت وقوعش به شدت کنجکاوی کرده‌ای [و کاملاً از آن آگاهی]، بگو: دانش آن فقط نزد خداست، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند [که این دانش، مخصوص به خدا و فقط در اختیار اوست].

شکی نیست که در آیه شریفه، علم به قیامت را فقط پروردگار از آن آگاه است و حتی اولیاء و انبیای الهی از این علم آگاهی ندارند و اکثر مفسران نیز بر این باور هستند. (طبرسی، ۱۳۷۵ش: ۲/ ۴۲۹؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ۳/ ۴۶۸) چرا که علم به زمان وقوع قیامت، از غیب‌هایی است که مختص به خدای تعالی است و کسی جز خدا از آن اطلاعی ندارد و بطور کلی هیچ دلیلی در تعیین وقت و حدس وقوع آن نیست، پس قیامت بر پا نمی‌شود مگر ناگهانی و در این بیان با ذکر بعضی از اوصاف قیامت به حقیقت آن اشاره شده است (طباطبایی، ۱۳۷۵ش: ۸/ ۴۸۲). در خصوص ضرورت ندانستن علم به قیامت نیز چنین آمده است که عدم آگاهی از وقوع رستاخیز به ضمیمه ناگهانی بودن و با توجه به عظمت ابعاد آن سبب می‌شود که هیچگاه مردم قیامت را دور ندانند و همواره در انتظار آن باشند، به این ترتیب خود را برای نجات در آن



آماده سازند و این عدم آگاهی اثر مثبت و روشنی در تربیت نفوس و توجه آنها به مسئولیت‌ها و پرهیز از گناه خواهد داشت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش: ۷/ ۴۳).

در آیه‌ای دیگر نیز، خداوند متعال می‌فرماید: «يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا * فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا * إِلَى رَبِّكَ مُتَّبِعَاهَا * إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَنِ يَخْشَاهَا» (نازعات/ ۴۲-۴۵)؛ ترجمه: همواره از تو درباره قیامت می‌پرسند که در چه زمانی واقع می‌شود * تو از بسیار یاد کردنش [و سخن گفتن درباره آن] چه به دست می‌آوری * نهایتش به سوی پروردگار توست [کیفیت برپا شدن و زمان وقوع و اوصافش را کسی جز خدا نمی‌داند]. * وظیفه تو فقط بیم دادن کسانی است که همواره از آن می‌ترسند.

این آیه تأکید و تایید آیه قبل است و لفظ «یَسْئَلُونَكَ» در هر دو آیه دلیل بر این است که منکران قیامت، مکررا در خصوص قیامت پرسیده‌اند و خداوند علم به آن را مختص خود دانسته است. و جمله «فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا» نیز به این معنا است که تو از یادآوری بسیار قیامت در چه هستی؟ یعنی از اینکه به وسیله کثرت ذکر از تاریخ آن آگاه شوی چه چیز بدست می‌آوری؟ و خلاصه تو با کثرت ذکر قیامت علم به تاریخ آن نمی‌یابی. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۲۰/ ۳۱۷) همچنین «إِلَى رَبِّكَ مُتَّبِعَاهَا» ناظر به این است که: «الی امر رَبِّكَ منتهی امرها» امر برپایی قیامت مختص پروردگار است؛ زیرا نهایت امر به ذکر و اوصاف قیامت را حتی پیامبر (ص) از آن آگاه نیست، (طبرسی، بی‌تا، ج ۲۶، ص ۲۹۰) چرا که در جمله «ما انت فی شیء من علمها و ذکرها» خداوند متعال بیان می‌دارد که ای پیامبر، تو چیزی از آن ر ستاخیز نمی‌دانی و آنچه مربوط به پیغمبری تو است با این مطلب وابستگی ندارد چون تو جز دستور بدعوت مردم چیزی نداری و نمی‌دانی. (عاملی، ۱۳۶۰ش: ۸/ ۴۷۶). در نتیجه طبق آیات شریفه می‌توان چنین دریافت که علم قیامت از جمله علومی است که پیامبران و امامان از آن آگاه نیستند و حصر «انما» در آیات مبین حقیقی بودن حصر است و اختصاص این علم را فقط به خداوند می‌داند و لاغیر.

حال آنکه سید مرتضی (ره) که تاویل را معنی متشابه می‌داند، چرا که قبلا نیز بیان شد، ضمیر «ه» در «یعلم ما تاویله» را به «متشابهات» برگردانده است. با استیناف دانستن «واو» تاویل قیامت و وقت روز قیامت، مقادیر ثواب و عقاب، وصف حساب، تعیین صغائر و... را کسی جز خداوند متعال نمی‌داند و با نظر محتمل ایشان نیز موافق است، چرا که تفصیل و تعیین این متشابهات «فقط» از آن خدا است.

سید مرتضی در کتاب «الشافی فی الامامه» در خصوص محدوده علم امام چنین آورده است: «انا اوجبنا كونه كذلك حيث كان رئيساً فيها وحاكماً في جميعها ومقدماً على الناس كلهم ولم نوجب ان يكون عالماً بما لاتعلق له بالاحكام الشرعيه ولا بما ليس هو بمتقدم فيه... فاما ما يقع من ارباب الصنایع فی المشاجرات والترافع فيها الى الامام فتكليف الامام ان يرجع ذلك الى الخبره فيما يصح عنده من قول اهل الخبره... وكذلك القول في قيم المتلفات واروش الجنایات وفي اصحابنا من قال انه يعلم اروش الجنایات بالنص من الله تعالى ورووا في ذلك اخباراً.» (سید مرتضی (ره)، بی تا: ۲/ ۲۹).

ما محدوده آگاهی امام را در حوزه ای دانستیم که امام در آن مقوله ریاست دارد و حکومت و داوری آن بر عهده او است. اما در مسائلی که ربطی به احکام دینی پیدا نمی کند و نیز به حکومت و حق تقدم وی ربطی ندارد آگاهی امام را لازم نمی دانیم... واما در مواردی که صاحبان صنایع مشاجره ای را به محضر امام برند وظیفه امام آن است که آن مسأله را به اهل خبره ارجاع دهد... و در ارزشگذاری اشیای تلف شده و تعیین ما به التفتات اشیاء ناقص گشته با قیمت سالم نیز همان دیدگاه را داریم که امام داوری اهل خبره را معیار و ملاک قرار دهد. البته در میان عالمان شیعی عده ای معتقد اند که امام از طریق تعلیم خداوند ارش جنایات را می داند و روایاتی را در این زمینه نقل کرده اند.

در نتیجه ایشان تحت تاثیر استاد خود شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۴ق: ۶۷-۸۰) قرار گرفته و علم امام را محدود به مسائل سیاسی و دینی می داند و غیر از این مسائل را از محدوده علم امام (ع) خارج می داند، از این رو علم به قیامت و تاویل آن نیز می تواند خارج از محدوده دین و حکومت داری باشد و با در نظر گرفتن «واو» استیناف، این علم و تاویل آن فقط مخصوص خداوند است. سید مرتضی (ره) در باطن کلام خود و در آثار کلامی شان قائل به استیناف بودن «واو» و حصر حقیقی «الا» در «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» می باشد. چرا که در جمله آخر متن کتاب «الشافی فی الامامه» نیز بیان می کند که: «وكذلك القول في قيم المتلفات واروش الجنایات وفي اصحابنا من قال انه يعلم اروش الجنایات بالنص من الله تعالى ورووا في ذلك اخباراً.»

نتیجه گیری:

از آنچه که گذشت به دست می‌آید، در پژوهش حاضر به تحلیل ادبی تفسیر آیه به نقش «واو»؛ «الا» و ضمیر «ه» در تاویله پرداخته شده است و ابتدا نظر سید مرتضی (ره) بر این است که با ذکر جمله «الْعِلْمُ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» و آیه «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ» قائل به عاطفه بودن «واو» در آیه است و تاویل متشابهات را طبق این نظر را سخنان در علم نیز می‌داند و سپس در رد نظر جبایی مراد از تاویل را که خبر از قیامت و تمییز بین کبائر و صغائر، از تاویل قرآن باشد را پذیرفته است و ایشان «تاویل» را معنای خلاف ظاهر آیه می‌داند. سید مرتضی (ره) در وجه استیناف بودن «واو» نظر خود را اینگونه بیان می‌کند که راسخان در علم، معنی اصلی آن کلام را می‌دانند و غیر را سخنان در علم اگر دست به تاویل زنند، قلبشان مریض است. از ظاهر کلام سید مرتضی آشکار است که «الا» در آیه را به صورت کلی حصر حقیقی دانسته است و توجهی به اضافی بودن حصر در آیه نداشته و ایشان نیز ضمیر «ه» در تاویله را متشابهات در نظر گرفته است و با این رویکرد، علم به متشابهات را در صورت استیناف بودن «واو»، فقط خداوند متعال می‌داند. نظر سومی که ایشان در تفسیر خود بیان می‌کند، به مراتب با دیگر آثار علمی و دیدگاه‌های کلامی‌شان سازگارتر است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷ش، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: چهارم.
۳. ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، ۱۳۶۲ش، البیان فی غریب اعراب القرآن، قم، موسسه دارالهجره.
۴. ابن عاشور، محمدطاهر، ۱۴۲۰ق، التحریر والتنویر، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
۵. ابن فارس بن زکریا، ۱۴۱۸ق، ابوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغه، بیروت: دارالفکر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بیروت: نشرصادر، سوم.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۸. اخوان، محمد، ۱۳۷۴ش، درآمدی بر تفسیر عرفانی و بررسی ریشه‌های آن در اسلام، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۴۲.
۹. اکبرنژاد، مهدی، روح الله محمدی، ۱۳۹۰ش، بررسی سندی و دلالی احادیث راسخون فی العلم، مطالعات علوم اسلامی، چهارم، پاییز و زمستان.
۱۰. آلوسی، محمود بن عبدالله، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبع المثانی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱. تستری، سهل بن عبدالله، ۱۴۲۳ق، تفسیر التستری، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۱۲. جصاص، احمد بن علی، ۱۴۰۵ق، احکام القرآن (جصاص)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۴ش، تسنیم، تهران: اسراء.
۱۴. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: بی‌نا.
۱۵. حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، تفسیر نور الثقلین، مصحح: هاشم رسولی، قم: اسماعیلیان، چهارم.
۱۶. رازی، فخر الدین، ۱۳۲۸ش، اساس التقدیس، مطبعه کردستان العلمیه.
۱۷. رضی، شریف، ۱۳۶۶ش، حقایق التاویل فی متشابه التنزیل، ترجمه محمود فاضل، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۸. زبیدی، محمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، تاج العروس، بیروت: دار احیاء التراث العربی.



۱۹. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت: دار الکتب العربی، سوم.
۲۰. سمرقندی، نصر بن محمد، ۱۴۱۶ق، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، بیروت: دار الفکر.
۲۱. سید مرتضی (ره)، ۱۳۷۳ش، غرر الفوائد و دررالقلاند، قاهره: دارالاحیاء الکتب العربی.
۲۲. _____، بی تا: الشافی فی الإمامه، به تحقیق السید عبد الزهراء الحسینی الخطیب، بی جا: بی نا.
۲۳. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۵ش، المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم: محمد باقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، پنجم.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۵ش، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، مشهد مقدس، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. عاملی، ابراهیم، ۱۳۶۰ش، تفسیر عاملی، تهران، کتابفروشی صدوق.
۲۷. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، التفسیر (تفسیر العیاشی)، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۲۸. فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، التفسیر الکبیر، لبنان: دارالاحیاء التراث العزی.
۲۹. قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۱ش، قاموس قرآن، تهران: بی نا، ششم.
۳۰. قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴ش، الجامع الاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ش.
۳۱. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳ش، تفسیر القمی، قم: دار الکتب، سوم.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، تهران: الإسلامیه، چهارم.
۳۳. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۴ق، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم: موتمر العالمی الشیخ مفید.
۳۴. مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱ش، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیه، دهم.
۳۶. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم، ۱۴۰۹ق، معجم رجال الحدیث، قم: دفتر آیت الله خوئی.

معناشناسی «تأویل» در قرآن با تأکید بر روابط مفهومی

فاطمه دسترنج^۱

چکیده

تحلیل معنایی واژگان و شناخت روابط مفهومی بین آنها، یکی از راه‌های دست‌یابی به دقایق معناست، این امر در رابطه با قرآن کریم که از سطوح معنایی متعددی برخوردار است و چینش واژگان آن در نهایت انسجام بوده ضرورتی ویژه می‌یابد. در این پژوهش، معنای واژه تأویل برحسب روابط معنایی میان آیات قرآن، با روش تحلیلی و توصیفی بررسی گردید. نتایج پژوهش حاکی از آن است که در پرتو شناخت روابط مفهومی این واژه و بسامد بالای همنشینی «تأویل» و «علم» نظامی تصویری، نمایان می‌شود که موجی از تفکر را می‌آفریند. محورهای چندگانه‌ای که واژه «تأویل» در آن استعمال شده تصویرگر نظامی که ناظر به تحقق حقائق عینی است. این واژه علاوه بر داشتن رابطه همنشینی با ایتیان و علم، نوعی هم معنایی نیز با واژگان مذکور دارد. تقابل معنایی این واژه نیز حاکی از وجود نوعی بار عاطفی در آن است که ضرورت علم لدنی جهت درک حقیقت تأویل را به نوعی تأکید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تأویل، روابط مفهومی، معناشناسی

^۱ دکترای تخصصی - استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک

۱- مقدمه

روابط و پیوندهای مفهومی در علم زبانشناسی، ابزار و روشی است که به واسطه آن، مفهوم نهفته در متن، بهتر فهمیده می‌شود. با توجه به آنکه معانی برخی واژگان قرآن در گذر زمان، تطوّر معنایی یافته و یا تحت تأثیر دیدگاه‌های کلامی و غیر کلامی دچار ابهام شده رویکرد معناشناسی و توجه به روابط مفهومی در پژوهش‌های قرآنی با ارائه راهکارهایی نظام‌مند در تعریف دقیق مفاهیم مورد مطالعه، موثر بوده و لایه‌های جدیدی از معنا را کشف و زمینه شناخت معنای واژگان را فارغ از پیش‌فرض‌های کلامی و غیر کلامی فراهم می‌آورد.

واژه «تأویل» از مفاهیم مهم قرآنی و نیز اصطلاحی است که ماهیتی چند تباری دارد و مرتبط با فهم و تفسیر نصوص است. از آنجا که اصلی‌ترین بحث در تفسیر، نوع مواجهه ماتن با متن است، تأویل همواره از دغدغه‌های مهم اندیشوران مسلمان بوده است زیرا دین اسلام مبتنی بر متون کتاب و سنت است و تفسیر و تأویل از ابزارهای مهم، در فهم متون مقدس است. از این‌رو، تأویل، نزد قدما، مرادف با تفسیر بوده و گویا بر این اساس، طبری تفسیر خود را «جامع البیان عن تأویل آی القرآن» نام نهاده و در طلیعه تبیین آیات، کاربست عبارت «الکلام فی تأویل الآی» مشهود است. به طور کلی، کلمه «تأویل» در مورد کتابهای الهی، بیش از موارد دیگر استعمال شده و علی‌رغم مطالعات گسترده و اهتمام اندیشمندان مسلمان به مبحث «تأویل» و اعتبار معرفتی آن، نوعی نابسامانی و ابهام در این زمینه وجود دارد که موجب بسیاری از سوء فهم‌ها گردیده است. کاربست تأویل در وجوه مختلف در قرآن و روایات، سبب مناقشات علمی و طرح آراء متفاوت، به ویژه از حیث معنا و فهم درونی آیات قرآن در برابر معنا و فهم ظاهری شده است. ارتباط و پیوند مفهومی، تفسیر و تأویل و مباحث و مسائلی که در خوانش قرآنی این واژه، مطرح است، پژوهش و بررسی واژه تأویل و معناشناسی آن را ضروری می‌سازد. لذا این پژوهش درصدد است با روش معناشناسی توصیفی و بر اساس مکتب بُن، ضمن تعیین هسته معنایی واژه به بررسی توصیفی و تبیین جایگاه معنایی تأویل در نظام واژگانی قرآن بپردازد و با ارائه مؤلفه‌های معنایی این واژه، به این سؤالات پاسخ دهد که واژه

«تأویل» در کاربرد وحیانی در ارتباط با کدام واژه‌ها استعمال شده؟ و سطوح و لایه‌های مختلف معنایی این واژه در قرآن کریم کدام است؟ در رابطه با پیشینه بحث، لازم به ذکر است اگر چه کتاب‌ها، مقالات و پایان نامه‌هایی مانند: «بررسی روابط مفهومی در واژگان قرآن کریم» اثر مینا طاهری، دانشگاه پیام نور، به تحلیل آماری درصد بسامد روابط مفهومی به کار رفته در بین واژگان قرآن به تفکیک سوره‌ها پرداخته‌اند و مقالات متعددی در موضوع تأویل و مباحث پیرامونی آن نوشته شده است مانند مقاله «معناشناسی تأویل قرآن در پرتو معناشناسی تأویل حدیث»، نوشته احمد عابدی، مجله صحیفه مبین؛ «اهل بیت علیه السلام و تأویل قرآن»، نوشته سید حسین تقوی، مجله معرفت؛ «تأویل قرآن در منظر اهل بیت علیه السلام»، نوشته حمید آگاه، مجله پژوهش‌های قرآنی؛. حال آنکه این نوشتار با رویکرد معناشناسی و توجه به روابط مفهومی به بررسی این واژه می‌پردازد.

۲- بررسی مؤلفه‌های معنایی تأویل

یکی از روشهای مطالعه مفاهیم، توصیف مفاهیم بر حسب مجموعه‌ای از مؤلفه‌های معنایی یا شرایط لازم و کافی است. مؤلفه‌های معنایی، ویژگی‌هایی هستند که مفهوم واژه‌ها را تشکیل می‌دهند و وجوه اشتراک و افتراق مفاهیم را نشان می‌دهند. (صفوی، ۱۳۹۰: ۷۱) شرایطی که باید در نظر گرفته شوند تا مفهومی دانسته شود، شرایط لازم به حساب می‌آیند و اگر بتوانند آن مفهوم را از سایر مفاهیم متمایز سازند، شرایط کافی تلقی خواهند شد. تحلیل معنا از طریق مؤلفه‌های معنایی در بررسی روابط مفهومی، کاربرد فراوان دارد (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۴۷؛ صفوی، ۱۳۹۰: ۲۸۰)

بررسی مفهوم «تأویل» در ارتباط با سایر مفاهیم نزدیک به آن و نیز مفاهیم متقابل آن، تکمیل کننده تصویر ساختمان درونی آن است. برای دستیابی به این هدف، روش تحلیل مفهومی انتخاب شده تا عناصر معنایی این مفهوم، روابط میان این عناصر و روابط میان کل این مفهوم با سایر مفاهیمی که به گونه‌ای با آن ارتباط

^۱ . necessary and sufficient conditions

دارند، مورد کاوش قرار گیرد؛ لذا تصویری که پس از تحلیل مفهومی از مضمون مورد نظر عرضه می‌شود، باید از غنای کافی برخوردار باشد تا بتواند در عین وضوح بخشی، پیچیدگی مفاهیم را نیز نشان دهد. از این رو برای دستیابی به مراد خداوند، علاوه بر توجه به معنای وضعی و کاربردی الفاظ در کلام عرب، باید به ادبیات خاص قرآنی نیز توجه کرد. دامنه فرهنگ لغت و واژه‌گزینی می‌تواند یکی از ارکان مهم در مبحث معناشناسی باشد، همچنان که توجه به مصادیق و نیز سیاق آیات، دریچه‌ای برای راهیابی به فرهنگ و ادبیات قرآن کریم است.

از جمله مهمترین روابط مفهومی در سطح واژگان، روابط همنشینی، جانشینی و تقابل معنایی است که در تحلیل معنایی «تاویل» در قرآن کریم نیز کاربرد دارد. بنابراین برای دستیابی به مفهوم درونی واژه تاویل باید از این روابط استفاده کرد و از سوی دیگر، به سبب ارتباط واژگان با یکدیگر و اهمیت بررسی آن در سطح جمله و متن، سیاق واژه را نیز واکاوی نمود تا به مؤلفه‌های معنایی آن دست یافت.

۳- واکاوی گستره مفهومی واژه «تاویل»

زبان یک نظام به هم پیوسته بوده و رابطه پیوستگی و انسجام بین اجزای یک متن معیار و عنصری مهم در یافتن مفاهیم موجود در متن است. توجه به روابط معنایی واژگان یک متن منجر به کشف معانی جدید خواهد شد که فراتر از حوزه لغوی است. تحلیل کامل یک متن وابسته به کشف روابط درون متنی واژگان در کنار یکدیگر است که این روابط درون متنی، انسجام بخش متن است. (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۳)

بنابراین روابط مفهومی؛ طیفی از روابط است که در نظام معنایی زبان، میان واژگانی یافت می‌شوند که ممکن است در ابتدا مستقل از هم به نظر برسند اما در عمل، ارتباط تنگاتنگی میان آن‌ها وجود دارد. از این رو، لازم است به منظور دستیابی به روابط مفهومی واژه «تاویل» ابتدا معنای لغوی آن تبیین شود.

نگاهی تاریخی به مفهوم این واژه، مشخص می‌سازد که گستره مفهومی ریشه واژه «تاویل» در قاموس‌های لغت چنین است: «تاویل» مصدر باب «تفعیل» از ماده «أول» است که معنای رجوع و تأدیب کردن برای آن

^۱ . Conceptual relations

بیان شده است (ازهری، ۱۴۲۲: ۱۵/۴۳۷). برخی لغویون با استناد به آیات قرآن، دو معنای ابتدای امر و عاقبت و سرانجام کار را نیز برای این واژه برمی‌شمرند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱/۱۶۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/۲۶۴). جوهری، تأویل را «تَفْسِيرُ مَا يُؤَوَّلُ إِلَيْهِ الشَّيْءُ» معنا کرده است که تفسیر و تبیین یک حقیقت با بیان عاقبت و سرانجام آن امر (شیء) است. (جوهری، ۱۴۰۴: ۲/۶۳۲) راغب اصفهانی، تأویل را به معنای رجوع به اصل آن می‌داند و آن بازگرداندن چیزی به مقصدی است که قصد رسانیدن به آن را دارند، خواه مقصود باز گردانیدن علمی یا عملی باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۹۹). چنانچه، در تأویل معنای ظاهری، مراد گوینده نیست و معنای اصلی سخن مخفی است و فرد تأویل‌کننده، با بیان خود کلام مورد نظر را به اصل خویش برمی‌گرداند (طریحی، ۱۳۶۲: ۵/۳۱۲).

ابن اثیر معنای دیگری را برای تأویل بیان کرده است که با اصطلاحات کلامی و آنچه متکلمان وضع کرده‌اند یعنی انتقال معنای ظاهری لفظ به معنای غیر ظاهری آن تناسب دارد (ابن اثیر، ۱۳۶۴: ۱/۸۰)

به طور کلی در معاجم لغوی، معانی «مرجع و عاقبت، سیاست‌کردن، تفسیر و تدبیر» برای تأویل ارائه شده است که در این معانی، وجه جامعی وجود دارد و آن اینکه اصل در معنای تأویل، رجوع است که یا به اعتبار تقدم و سرآغاز بودن و یا پایانی و سرانجام بودن و یا حقیقت و مراد بودن است (شاکر، ۱۳۸۱: ۲۷). اما تأویل در اصطلاح، مقابل تفسیر قرار می‌گیرد. از جمله تعاریفی که برای تأویل مطرح است، تفسیر و تبیین یک حقیقت است با این تفاوت که هر تفسیری تأویل نیست؛ بلکه تفسیر و بیان عاقبت و سرانجام یک امر را تأویل آن نامیده‌اند. (همو، ۱۳۷۶: ۲۹). بحث‌های بسیاری دربارهٔ ارتباط این دو اصطلاح با یکدیگر مطرح می‌شود. برخی آنها را مترادف می‌دانند و برخی نیز از عموم و خصوص و تباین آنها سخن گفته‌اند (ابوزید، ۱۹۹۶: ۱۱۷-۱۱۶).

همانگونه که ملاحظه می‌شود معنای این واژه در گذر زمان و نیز کاربرد در متون مختلف، توسعه معنایی یافته است؛ با این وجود، می‌توان «بازگرداندن به اصل» را هسته معنایی مشترک این واژه در تمام لغت‌نامه‌ها دانست. کاربرد این واژه در قرآن به شکل وصفی بوده و ویژگی مشترک تمام موارد استعمالی، نوعی خفاء و پوشیدگی و نامعلوم بودن آن برای همگان است.



۴- بررسی روابط همنشینی و جانشینی تأویل

فردینان دو سوسور^۱ اصول مشخص کننده ساخت درونی زبان را به دو مقوله اصلی «روابط همنشینی»^۲ و «روابط جانشینی»^۳ تقسیم کرد که این امر بعد از وی در زبانشناسی به صورت سنت، رایج شده است. نسبت یا روابط همنشینی پیوند عناصر را در زنجیره‌ها و جملات توجیه می‌کند. این روابط مبتنی بر مجاورت و ترکیب کلمات و واحدهای زبانی با هم‌دیگر است و در اصل، روابط موجود میان واحد‌هایی است که هر کدام، از یک مقوله دستوری و مکمل یکدیگر بوده و در یک زنجیره گفتار و جمله، بر روی یک محور افقی در ترکیب با یکدیگر قرار می‌گیرند و واحدی معنایی را از سطح بالاتر تشکیل می‌دهند. روابط جانشینی براساس تداعی کلمات هستند، و روابط همنشینی ارتباط عناصر را با جانشین‌های آن‌ها توصیف می‌کند و در اصل، روابط موجود میان اجزایی است که همگی از مقوله دستوری یکسانی بوده و روی یک محور عمودی قرار می‌گیرند و می‌توانند به جای یکدیگر بیایند و معنای جمله را تغییر دهند. اما در یک زنجیره گفتار و جمله، فقط یکی از آن‌ها انتخاب و بقیه را نفی و طرد می‌کند و در همان سطح، واحد معنایی تازه ای را پدید می‌آورد (صفوی، ۱۳۹۰: ۲۱۲).

از طریق روابط همنشینی و جانشینی، مؤلفه‌های معنایی یک واژه مشخص می‌شود. مؤلفه‌های معنایی یا «شرایط لازم و کافی» ویژگی‌هایی هستند که مفهوم واژه‌ها را تشکیل می‌دهند و وجوه اشتراک و افتراق مفاهیم را می‌نمایانند.

واژه «تأویل» و ساختارهای مختلف آن، دارای همنشین‌های متعددی است اما واژگان همنشین اصلی که در غالب اشتقاقیات این ریشه واژه دیده می‌شوند و بسامد بالایی در همنشینی با واژه تأویل دارند در اولویت قرار داشته و اهمیت بیشتری دارند.

^۱ . Ferdinand de Saussure

^۲ . syntagmatic relationship

^۳ . paradigmatic relationship

۱-۴-واکاوی هم‌نشینی‌های تأویل در قرآن

هر واژه - براساس طبیعت زنجیروار زبان - به دنبال واژه دیگری ظاهر می‌شود و ارزش معنایی هر عنصر بر پایه تعامل با عناصر پیشین یا پس از آن مشخص می‌شود. بر این اساس، هم‌نشینی رابطه میان عناصر و واحدهای زبان در زنجیره متن است. برای یافتن این مطلب که به چه اندازه موقعیت‌های مختلف با معانی متفاوت مرتبط هستند، به موقعیت قرار گرفتن واژه و قلمرو آن در عبارت توجه می‌کنیم. (رکعی، ۱۳۹۶: ۱۲۹)

هم‌نشینی واژه «تأویل» و «إتیان» در آیاتی کلیدی چون «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ» (یونس/۳۹)

« هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ » (اعراف/۵۲ و ۵۳)

«قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانَهُ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيكُمَا» (یوسف/۳۷) رخ نموده که تحلیل معنانشناسی و بررسی روابط مفهومی در آن کمک شایانی به فهم دقیق واژه می‌نماید. در مفردات راغب آمده است: «إتیان» آمدن به آسانی و سهولت است، اعم از آنکه خود فرد آمده باشد یا امر و تدبیر او، در خیر و نیکی باشد یا در شر و بدی، مثل «أَتَى أَمْرُ اللَّهِ...» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۶۰) این کلمه در هیئت إیتاء به معنای اعطا و بخشیدن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۵/۱)، مثل «... إِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ...» (۵) و «أَتَى» به معنای آوردن (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱/۱۶۶) و بازگرداندن است.

لذا با توجه به بسامد با هم‌آیی این دو واژه، آمدن و عینیت و تحقق یافتن از لوازم معنایی تأویل است. کاربردهای مشتقات این واژه در قرآن کریم، نشان می‌دهد که واجد استقال معنایی نیست و همواره با متعلق همراه است. از این رو می‌توان گفت اشتقاق «أَتَى» به گونه‌ای فعل معین است و به واسطه واژگان دیگر معنا می‌شود.



هم نشینی تأویل و کتاب نیز در آیاتی چون: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران/۷)

«بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ؛ وَمِنْهُمْ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهِ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ» (یونس/۳۹)

«وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ؛ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (اعراف/ ۵۲ و ۵۳) رخ داده است.

کتاب همانند بسیاری از واژگان دیگر در کاربردهای قرآنی در پی تحول عظیم فرهنگی در جامعه عرب و توسعه معنایی از معنای مکتوب فراتر رفته و بار معنایی بسیار گسترده‌ای یافته است. واژه کتاب در قرآن گاه به معنای مصدری «نوشتن» و گاه به معنای اسم مفعول «مکتوب» به کار رفته است. برخی از لغویان کتب را به معنای جمع و ضمیمه کردن دو چیز می‌دانند. بنابراین، «کتاب» به معنای متصل کردن و ضمیمه کردن بعضی از حروف به بعض دیگر با خط و نوشتن است، در نتیجه اطلاق «کتاب» به کلام خداوند «هرچند که نوشته نشده باشد» از باب استعاره است (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۳۴۱/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/ ۷۰۱؛ راغب، ۱۴۰۴: ۶۹۹).

برخی از لغویان معتقدند ماده «کتب» به معنای تثبیت و ثبات است. تعبیر واژه «کتاب» بر قرآن بدین جهت است که احکام و قوانین قرآن تا قیامت پابرجاست و محتویات و مضامین آن، ثابت است (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۲۳/ ۲۰-۱۰). عده دیگری نیز معتقدند که ماده «کتب» در اصل، به معنای «نوشتن» است. در عرف اهل زبان «کتاب» صحیفه‌ای است که در آن نوشته می‌شود. به همین جهت به قرآن و تورات واژه «کتاب» اطلاق می‌گردد و استعمال ماده «کتب» و مشتقات آن در معانی بستن، بخیه زدن مشک و مانند آن از باب «مجاز» است (زمخشری، ۱۴۳۴: ۱/ ۵۳۵؛ زبیدی، ۱۹۹۴: ۲/ ۳۵۱-۳۵۴).

معنای کتاب مکتوب شأنی «ما من شأنه ان یکتب» است؛ چنان‌که قرآن به معنای خواندنی «ما من شأنه ان یقرأ» و «إله» به معنای پرستیدنی «ما من شأنه ان یعبد» است. (مصباح، ۱۳۷۶: ۲۳/۱)

به طور کلی مشتقات ماده «کتب» ۳۱۹ مرتبه در سیاق های گوناگون و معانی مختلفی در قرآن به کار رفته است. گستره معنایی واژه «کتب» به دلیل هم‌نشینی آن با واژه‌های مختلف است. برای دست‌یافتن به وجوه معنایی مختلف این واژه، می‌توان از روش معناشناسی که یکی از کارآمدترین روش‌ها برای مطالعه معناست بهره برد.

بررسی هم‌نشینی‌های فعلی «کتب» حاکی از واکنش‌ها مختلف نسبت به این واژه است که این واکنش‌ها در مؤمنان به صورت «ایمان آوردن» (بقره: ۲۸۵)؛ تمسک کردن (اعراف: ۱۷۰)؛ تلاوت کردن (بقره: ۴۴)؛ قرائت کردن (اسراء: ۷۱)؛ ظهور می‌یابد و در بین کافران در شکل کتمان کردن (بقره: ۱۷۴)؛ تکذیب کردن (غافر: ۷۰)؛ تحریف کردن (آل عمران: ۷۸)؛ کفر ورزیدن (نساء: ۱۳۶)؛ اختلاف کردن (فصلت: ۴۵) اتفاق می‌افتد. همچنین هم‌نشینی‌های فعلی «کتب» نحوه انتقال کتاب از جانب خداوند به انسان را در قالب نازل شدن (آل عمران: ۳)؛ دادن «آتی» (انعام: ۲۰)؛ آمدن «جاء» (بقره: ۸۹) بیان می‌کنند.

هم‌نشینی تائویل با حدیث و روایا نیز در این آیات وارد شده است: «وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رِبُّكَ وَيَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» (یوسف/۶) و «كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» (یوسف/۲۱)

نَبِّنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (یوسف/۳۶)

قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيكُمَا ذَلِكَمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي (یوسف/۳۷)

قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ (یوسف/۴۴)

وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّهُ أَنَا أَنبِئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ (یوسف/۴۵)

وَرَفَعَ أَبُوبِهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا (یوسف/۱۰۰)

رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ (یوسف/۱۰۱)

«الاحادیث» را مترجمان و مفسران، بیشتر به معنای «خواب‌ها» گرفته‌اند و برخی آن را معادل رؤیا در فارسی می‌دانند که افزون بر خواب، شامل تصورات و «آرزوها» در بیداری هم می‌شود.



در آیه شریفه «يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَمَا أَحَدُكُمْ فَيسْقَى رَبَّهُ خَمْرًا وَ أَمَا الْآخِرُ فَيُصَلَّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ» (۳۹). به معنای تعبیر رؤیاست. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱/۱۸۰) مقصود از کلمه «امر»، تعبیر خواب آن دو نفر است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۲/۲۷۸)

بسامد همنشینی اشتقاقیات علم و تاویل در قرآن کریم، حاکی از معناداری این با هم آیی است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران/۷)

«بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ؛ وَمِنْهُمْ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهِ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ» (يونس/۳۹)

«وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ؛ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (اعراف/۵۲ و ۵۳)

«وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (يوسف/۶)

وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (يوسف/۲۱)

قَالَ لَا يَا تَيْكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأُتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ (يوسف/۳۷)

قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ (يوسف/۴۴)

رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَالْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ (يوسف/۱۰۱)

در جمیع موارد علم به خدا نسبت داده شده که از آن می‌توان اینگونه برداشت نمود که علم تأویل، مختص ذات الهی است و به میزانی که بخواهد آن را به به بندگانش می‌آموزد چنانکه در رابطه با حضرت یوسف (ع) اینگونه است. به کاربردن لفظ «مَنْ» در آیات مربوطه هم نشان می‌دهد بخشی از علم تأویل به ایشان، تعلیم شده است. نکته مهم در رابطه با علم تأویل، اکتسابی یا لدنی بودن آن است. با دقت در آیات قرآن، می‌توان دریافت علم تأویل، علمی لدنی است؛ چنانکه در سوره کهف به آن اشاره شده است. علاوه بر آنکه آگاهی و احاطه علمی، ظرفیت و صبر انسان را بالا می‌برد (قرآنی، ۱۳۸۳: ۲/۲۰۳) و قرآن صبر کردن را ملازم با شناخت دانسته و می‌فرماید: «وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا» (کهف، ۶۸). وقتی که حضرت موسی (ع) از خضر نبی (ع) تقاضای تعلیم علوم را کرد، خضر (ع) جمله فوق را فرمود: شناخت واقعیت و بطن و عمق حوادث، اتکا به نیرویی قابل اعتماد مبتنی بر شناخت ممکن می‌شود که صبر به همراه می‌آورد و این شناخت حتماً با داشتن علم و دانش میسر می‌گردد. نکته دیگر سخن از راسخان در علم است، اصطلاح قرآنی «الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» دو بار در قرآن در آیه ۱۶۲ سوره نساء که بیان می‌کند «راسخون در علم، به آنچه بر تو و پیش از تو نازل شده ایمان دارند» و آیه ۷ سوره آل عمران نیز می‌فرماید: «تأویل آیات الهی را جز خدا کسی نمی‌داند و راسخون در علم می‌گویند ما بدان ایمان آوردیم». که منظور از آن کسانی هستند که در علم و دانش ثابت قدم و صاحب نظرند؛ در سوره کهف آیه ۶۵، منظور از علم، علم لدنی و غیر اکتسابی و مختص به اولیاء است و از آخر آیه استفاده می‌شود که به مقصود آن، علم به تأویل حوادث است. تعبیر به «علماً» به صورت نکره، برای تعظیم است و نشان می‌دهد که آن عبد صالح، بهره قابل ملاحظه‌ای از علم یافته بود.

علم، سرچشمه ایمان است اعتقاد به خدا با داشتن علم، و مطالعه روی آثار و نشانه‌های او امکان‌پذیر خواهد بود، که قرآن درباره آن می‌فرماید: «وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ» (سبا، ۶). نکته دیگر آنکه علم و قدرت، عین یکدیگرند. قرآن در آیه‌ای که صحبت از علم است، می‌فرماید: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» (نجم، ۵). «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ» (نمل، ۴۰) در آنجا که صحبت از قدرت است، علم را به میان می‌آورد (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۹۰).



۴-۲-واکاوی جانشینی تأویل و تفسیر

نسبت جانشینی بر اساس شباهت موجود میان مفهوم‌ها و مدلول‌های واژه است. یک واژه در حوزه تصویری گویندگان یک زبان می‌تواند کلمات دیگری را که مدلول‌هایی همگون برای همان مفهوم هستند، تداعی کند. واژه‌ها در نسبت جانشینی به گونه‌های مختلفی می‌توانند به جای یک دیگر در متن قرار گیرند. مانند جانشینی دو واژه یا تعبیر غیر هم معنا به جای یک دیگر در سیاق‌هایی که در معنا و لفظ کاملاً یکسان‌اند؛ واژه‌هایی که در این آیات به جای یک دیگر قرار گرفته‌اند در معنای لغوی هم معنا به شمار نمی‌روند، اما جانشینی آنها در یک عبارت نشان از آن دارد که از ارتباط معنایی با یکدیگر برخوردارند. (رکعی، ۱۳۹۶: ۱۳۰)

هم معنایی^۱ یکی از انواع روابط معنایی است که بین دو مفهوم با مؤلفه معنایی مشترک که یکدیگر را تأیید و تقویت می‌کنند، وجود دارد. (صفوی، ۱۳۹۱: ۶۸) اما حقیقت آن است که با وجود امکان تمایز بین واژگان هم معنا، هیچ دو واژه‌ای دقیقاً دارای یک معنا نیستند و تمایزاتی در جنبه‌های عاطفی، در وسعت معنا و شمول معنایی، در جانشین سازی و تفاوت در هم نشین‌ها را دارا هستند. (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۰۶) برای سنجش میزان هم معنایی بین دو یا چند واژه می‌توان از روش جایگزینی استفاده کرد. (وزیرنیا، ۱۳۷۹: ۸۳) با این وجود در هیچ زبانی هم معنایی مطلق وجود ندارد، یعنی هیچ دو واژه‌ای را نمی‌توان یافت که در تمامی جملات زبان بتوانند به جای یکدیگر به کار روند و تغییری در زنجیره پدید نیآورند. (صفوی، ۱۳۹۱: ۱۰۶)

بررسی‌های معنا شناسانه واژه تأویل، حاکی از هم معنایی این واژه با واژه تفسیر است، تأویل در کاربرد اسلامی و در رابطه با قرآن همواره در کنار تفسیر آن مطرح شده و در نظر برخی مفسران، تأویل مرادف تفسیر است. واژه تفسیر، مصدر باب تفعیل از ریشه «ف س ر» است. «فسر» در لغت به بیان، ابانه، جدا کردن، بیان و توضیح دادن امور، کشف معنای معقول، اظهار معنای معقول، بیان معنای سخن و نظایر آن معنا شده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۵/۴؛ قرشی، ۱۳۷۸: ۱۷۵/۶)

^۱ . Sameness of meaning

برخی لغویان ریشه این واژه را «سفر» می‌دانند که در اشتقاق کبیر مقلوب «فسر» و بر گرفته از آن است. اما موارد استعمال این دو واژه «سفر» و «فسر» حاکی از آن است که این دو واژه کاربردهای متفاوتی دارند. «فسر» بیشتر در اظهار معنای معقول به کار می‌رود و «سفر» برای ابراز اشیاء خارجی به کار می‌رود. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۸۰؛ مصطفوی، ۱۳۷۴: ۸۶/۹) بنابراین تفسیر و فسّر در مورد اظهار معنای معقول و آشکار کردن مطالب علمی و معنوی به کار می‌رود و «سفر» در رابطه با آشکار کردن اشیای خارجی و محسوس کاربرد دارد.

کلمه تفسیر در قرآن کریم یک بار به کار رفته آنجا که خداوند متعال پس از بیان برخی از ایرادهای کافران و پاسخ به آنها می‌فرماید: «... وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا» (۳۳ / فرقان) که در این آیه شریفه، «تفسیر» به معنای بیان و تبیین یعنی همان معنای لغوی آن است. (شاکر، ۱۳۷۶: ۱۷) در معنای اصطلاحی، تفسیر، کشف مراد از لفظ مشکل (طبرسی، ۱۴۱۵: ۳۹/۱) و نیز بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آنهاست. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱ / ۴)

تفسیر، دانشی است با ضوابط و منطق خاص خود که با استفاده از آن می‌توان به مراد متکلم یا متنی پی‌برد. از این رو تفسیر در کلامی استفاده می‌شود که دارای نوعی ابهام یا اجمال بوده به طوری که به سهولت مقصود و مراد متکلم از سخن واضح نباشد؛ لذا تفسیر آشکار ساختن و تبیین چیزی است که با نوعی پوشیدگی و خفا همراه است.

اما تأویل، غالباً در معنای توجیه متشابه یعنی اموری که در پاره‌ای از اوصاف و کیفیات با هم توافق دارند و ممکن است با یکدیگر مشتبه شوند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۲۳۲/۳) به کار می‌رود؛ زیرا تأویل‌کننده، آنگاه که برای متشابه وجه و معنی معقولی را بیان می‌کند، لفظ متشابه را به سویی ارجاع و سوق می‌دهد که متناسب با همان معنی (حقیقت آن) باشد و شک و شبهه را برطرف می‌نماید؛ در حالی که تفسیر عبارت از توضیحی است که پیرامون ابهام کلمه داده می‌شود (معرفت، ۱۳۸۸: ۳۸/۳).

از آنجا که تأویل، حقیقتی واقعی است، در باطن تمامی آیات محکم و متشابه وجود دارد و این حقیقت از قبیل مفاهیمی که از الفاظ به ذهن می‌رسد نیست، بلکه امور عینی خارجی است. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۷۵/۳).

برخی تفسیر را اعم از تأویل می‌دانند و معتقدند غالباً کاربرد کلمه تفسیر در الفاظ و مفردات است ولی تأویل در معانی و مفاهیم به کار می‌رود. (عقیقی بخشایشی، ۱۳۷۲: ۱۹۵/۱) برخی نیز تفسیر را رفع ابهام از لفظ دشوار و نارسا که به علت تعقید و پیچیدگی در الفاظ، معنا مبهم و نارسا باشد تعبیر می‌کنند ولی تأویل را دفع شک و شبهه از اقوال و افعال متشابه می‌دانند. به بیان دیگر تأویل علاوه بر رفع ابهام، همزمان دفع شبهه نیز می‌نماید. (معرفت، ۱۳۸۸: ۱/ ۲۲) باید متذکر شد که تأویل، هر چند معنای جامعی دارد ولی مصادیق آن مختلف است به طوریکه در کاربرد قرآنی هر اصطلاحی با اصطلاح دیگر تفاوت داشته؛ ولی در اصل جامع که همان ارجاع و برگرداندن است متفق‌اند و دلیلی بر حصر موارد استعمال آن وجود ندارد.

از مجموع آیاتی که درباره این واژه آمده، استفاده می‌شود که تأویل، فرآیند تبیین فرجام، نهایت، مقصود کلام است و نوعی رجوع به اصل و مبداء آن امور است و چون تأویل بر گرداندن معنای ظاهری به معنای باطنی است، برخی تصور کرده اند تأویل همان تفسیر است و در آغاز رشد این دانش از تفسیر تعبیر به تأویل شده است. به عبارت دیگر، تبیین کلام به دو گونه انجام می‌گیرد، یا با تفسیر الفاظ و توضیح و تبیین معانی لغوی و بررسی موارد استعمال آن و یا با مشخص نمودن مصادیق بیرونی که معنای کلام را مجسم می‌کنند. از این رو حوزه تأویل از قبیل تفسیر و معانی لفظ نیست. (ایازی، ۱۳۸۲: ۳۲۰-۳۳۷). توضیح این نکته ضروری است که این جانشینی دلالت بر هم معنا بودن واژه‌های پیش گفته ندارد، بلکه نشان می‌دهد این واژه‌ها از نظر معنایی با یک دیگر ارتباط دارند و در مفاهیم یک دیگر تأثیر مستقیم می‌گذارند.

۵- بررسی تقابل معنایی در واژه تأویل

دستگاه زبانی در حقیقت بر اساس وجوه اشتراک، تمایز و نسبت‌های واژگانی در متن شکل می‌گیرد و تمایز میان واژه‌ها بیشتر در قالب تقابل، نمود می‌یابد. شناخت مقابل‌های هر واژه در روشن شدن معنای واژه تأثیرگذار است؛ بنابراین، یکی از راههای شناخت معنا و مفهوم هر واژه، شناخت واژگان مقابل آن است. «روابط تقابلی» بین دو مفهومی است که مؤلفه معنایی مشترک دارند ولی یکدیگر را نقض کرده و در مقام

^۱ . Semantic opposition

تضعیف و نفی یکدیگر هستند و از این رو در عین اتحاد در کلیت معنا از جهات دیگری با یکدیگر افتراق دارند. (شفیع زاده، ۱۳۹۳: ۱۰۳) با توجه به اصل «تعرف الامور باضدادها» تحلیل مفهوم متضاد «تأویل» به درک جامع تری از مفهوم آن کمک می‌کند. تقابل معنایی گونه‌های مختلفی را شامل می‌شود، گونه‌ای از واژه‌های متقابل به کمک تک‌واژه‌های منفی‌ساز و در تقابل واژگانی^۱ با یکدیگر کاربرد دارد. بنابراین، تقابل معنایی در اصطلاح جدید به تقابل واژگانی خلاصه نمی‌شود. تقابل معنایی گستره‌ای وسیع را شامل می‌شود و تقابل در سطح عبارت‌ها و در سطح نظام‌های فکری را نیز در بر می‌گیرد.

برای درک بهتر معنای تأویل در قرآن، توجه به کلمات متضاد آن ضروری است. میان مفهوم «ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» و عبارت «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ» در آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران/۷) رابطه تقابل منطقی برقرار است و مفاهیم آنها به نوعی ضدیت ملکه و عدم ملکه داشته و معنایشان در بافت کلام، مطابق شأن آنها تبیین می‌شود. عبارت «تأویل متشابهاً» هم در جهت فساد و هم در جهت صحیح، استعمال می‌شود. «فأما الذين في قلوبهم زيغ...»؛ کسانی هستند که دل‌هایشان به جهت شک یا جهل از حق منحرف گردیده است، در نتیجه از متشابهاً قرآن تبعیت می‌کنند و به جهت فتنه جویی در رأی باطل خود به آنها احتجاج می‌نمایند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۲ / ۶۹۸).

بنابراین، این دو واژه با مباحث مهم تأویل در ارتباط بوده و سبب به وجود آمدن دیدگاه‌های متفاوتی در بین دانشمندان مسلمان شده است.

^۱ . lexical opposition



۶- بررسی «تأویل» در بافت زبانی

کاربرد قرآنی تاویل و چگونگی کاربرد آن در آیات، احکامی از «بیان گونه‌های تأویل»، «آگاهان به تأویل»، «ماهیت تأویل» و «قلمرو تأویل» است. این واژه در قرآن به صورت مصدری بکار رفته و سوره یوسف بیشترین بسامد تکرار تأویل را دارد که غالباً با احادیث و روایا هم‌نشین شده است. با توجه و دقت در موارد استعمال تأویل در آیات مذکور، می‌توان بیان داشت تأویل، تحقق خارجی امور، اعم از دنیوی و اخروی است. در آیه شریفه «هل ينظرون الا تأويله، يوم يأتي تأويله يقول الذين...» (اعراف / ۵۳) تأویل به معنای وقوع خارجی وعده‌های قیامت است و در آیه «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما ياتهم تأويله» (یونس / ۳۹) مقصود از تأویل، وقوع خارجی واقعیت‌ها اعم از دنیوی و اخروی است.

گرچه برخی معتقدند استعمال لفظ تأویل در آیات «سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً» (کهف / ۷۸) و نیز «ذلک تأویل ما لم تَسْطِعْ عليه صبراً» (کهف / ۸۲) برای بیان علت و غرض است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۴). اما دقت در محتوای آیات می‌رساند در واقع آنچه عبد صالح الهی در مقام تعلیل بیان می‌کند در واقع، همان تحقق خارجی امور است.

همچنین آیات: «و أوفوا الكيل إذا كلتم و زنوا بالقسطاس المستقيم ذلک خیر و أحسن تأویلاً» (الاسراء / ۳۵) و آیه «یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم ... ذلک خیر و أحسن تأویلاً» (نساء / ۵۸) نیز گرچه به نوعی تعلیل علت حکمی است که در صدر آیات آمده است اما در این آیات تأویل به پیامد و عاقبت امور، اشاره دارد.

در آیات سوره یوسف نیز که بیشترین بسامد تکرار واژه تأویل وجود دارد، گرچه در بدو امر تأویل به معنای تعبیر خواب، جلوه می‌کند. «کذلک یجتبیک ربک و یعلمک من تأویل الأحادیث» (یوسف / ۶)؛ «وکذلک مکنا لیوسف فی الأرض و لنعلمه من تأویل الأحادیث» (یوسف / ۲۱)؛ «هذا تأویل رؤیای من قبل»

۱. سوره یوسف آیه ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰، ۱۰۱؛ سوره اعراف، آیه ۵۳ (۲ بار)؛ سوره آل عمران، آیه ۷ (۲ بار)؛ سوره کهف، آیه ۷۸ و ۸۲؛ سوره اسراء، آیه ۳۵؛ سوره یونس، آیه ۳۹؛ سوره نساء، آیه ۵۹.

(یوسف/۱۰۰) اما حقیقت آن است که این آیات نیز به نوعی ناظر به تحقق عینی اموری است که در آینده محقق می شود. لذا کاربرد تائویل احادیث، به معنای تائویل بازگشت کار آنان است به آنچه در خواب دیده‌اند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۵/۳۲۰) رؤیا را نیز احادیث گفته‌اند، چون حقیقت رؤیا، حدیث نفس است و خواب حادثه‌ای از حوادث را به صورت مناسبی برای انسان تصویر می‌کند، همان‌طوری که در بیداری، گوینده با لفظ برای شنونده این کار را می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱/۷۹).

بعضی «تائویل الأحادیث» را اعم از علم به تعبیر خواب و غیر از آن دانسته و معتقدند تائویل، علم به رؤیا و علم به کتب انبیای گذشته است (شبر، ۱۴۱۴: ۳۵۸). بنابراین خداوند به یوسف در زمین تمکن داد و علم احادیث به وی آموخت تا در امور، تدبّر کند و معانی کتاب خدای تعالی و احکام آن را دریابد و اجرا کند و با تعبیر خوابها، حوادث آینده را بشناسد و با تدبیر از آنها جلوگیری کند (بیضاوی، ۱۴۲۰: ۳/۲۸۰).

اما به یقین آیه‌ای که مقوله تائویل را در سنت اسلامی، برجسته ساخته است آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران/۷) است که تائویل در آن به معنای حقیقت امر است.

این آیه بیانگر آن است که قرآن کریم مراتب معنایی متعددی دارد که این مراتب معنایی برای همگان قابل دسترس نیست. لذا به این اعتبار، تائویل با مقوله «ظهر و بطن» در قرآن پیوند می‌خورد و متعاقب این امر، یکی‌انگاری آیات متشابه و تفسیر آنها با مقوله تائویل صورت پذیرفته است. حال آنکه به شهادت آیات، تائویل به متشابهات، اختصاص ندارد، بلکه برای تمام قرآن ثابت است. خداوند متعال در سوره یونس در ردّ سخن کافران که نسبت افترا به قرآن می‌دادند، می‌فرماید: «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ و لَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلَهُ...» (یونس / ۳۷-۳۹).

یکی‌انگاری تائویل آیات قرآن و تفسیر متشابهات، موجب پدید آمدن مباحث طولانی بر دلالت آیه ۷ سوره آل عمران شده تا جائیکه درباره عطف عبارت «راسخون در علم» بر الله در فراز «ولا يعلم تائويله الا الله و الراسخون في العلم» دو دیدگاه مطرح شده است، یک دیدگاه بر آن است که «راسخون» به وسیله «واو» به



«الله» عطف شده است؛ یعنی تفسیر متشابهات را جز خدا و راسخان در علم کسی نمی‌داند. (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۰۷/۳) و دیدگاه دیگر بیان می‌کند که «او» در «والراسخون فی العلم» عطف نبوده و اوّل کلام است. بنابراین تفسیر متشابهات را جز خدا کسی نمی‌داند.

حال آنکه از ظاهر حصری که در آیه هست، روشن می‌شود که علم به تأویل مخصوص خداوند است و «او» در «والراسخون فی العلم» برای استیناف است. از مقابله «فأما الذین فی قلوبهم زیغ...» با راسخون در علم، معلوم می‌شود مردم در أخذ کتاب الهی دو دسته‌اند. دسته‌ای به دلیل زیغ و اضطراب قلبی متشابهات را دنبال کرده و دسته دیگر به واسطه رسوخ در علم، راه صحیح را می‌پیمایند.

برای تبیین دقیق این آیه، توجه به سیاق و فضای نزول آیه ضروری است. در شان نزول آیه روایت شده که نصاری نجران به پیامبر گفتند: آیا تو نمی‌گویی که مسیح «کلمه الله و روح منه» است؟ آنان به واسطه این تعبیر در صدد بودند معتقدات خود را نسبت به حضرت عیسی اثبات کنند که او بشر نیست و روح خدا یا پسر خداست. در حالیکه آیات قطعی و محکمی را که وحدانیت خدا را به طور مطلق ثابت می‌کند و نیز آیاتی را که نافی شریک و فرزند است را نادیده گرفتند، لذا آیات ابتدای سوره آل عمران نازل شد.

آیه «هو الذی یصورکم فی الارحام کیف یشاء، لا اله الا هو العزیز الحکیم» (آل عمران، ۶) علاوه بر مفهوم کلی آن، برای رفع شبهات نصارا درباره حضرت عیسی (ع) است و هرگونه ربوبیت و الوهیت را که به تصورات انحرافی و باطل و غیر توحیدی منتهی می‌شود، نفی می‌کند.

لذا در ادامه، برای پاسخ به کسانی که حقایق قاطع قرآن و آیات محکم آن را ترک گفته و آیاتی که محتمل معانی مختلفی است را به منظور ایجاد شبهه، تبعیت کردند خدای تعالی آیه «هو الذی أنزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن أم الكتاب... و ما یعلم تأویله... ربنا لاتزغ قلوبنا... ان الله لا یخلف المیعاد» (آل عمران ۷ و ۸) را نازل نمود.

البته نص آیه، اعم از این مناسبت است و نشانگر اختلافات در کتابی است که خداوند بر پیامبرش (ص) نازل کرده است. یقیناً علم به همه متشابهات مختص خداست. زیرا چه بسا چیزهایی در قرآن هست که انسان با تحصیل مقدمات آن می‌تواند به آنها علم حاصل کند و چه بسا چیزهایی هست که دانستن آن در

توان بشر نیست. (طوسی، ۱۴۰۹: ۴/۶۰۰) اینکه قرآن، مردم را به تفکر و تدبر و تعقل دعوت کرده است و هدف از نزول قرآن این است که آیاتش سرچشمه فکر و اندیشه و مایه بیداری وجدانها گردد، منافاتی با علم به تأویل و اختصاص آن به خداوند ندارد. این مغالطه از آنجا نشأت گرفته که تأویل متشابهات با تفسیر آنها یکی انگاشته شده است؛ حال آنکه تفسیر و تأویل دو مقوله مجزایند. اینکه مطرح می شود در بین علما و مفسرین هرگز دیده نشده کسی در تفسیر آیه ای به دلیل اینکه از متشابهات است، توقف کند، بلکه مفسرین، سعی شان را بر تفسیر همه آیات قرآن مصروف داشته اند (معرفت، ۱۳۸۸: ۳/۲۶) چیزی به جز تأویل است. بررسی روابط مفهومی این واژه و نیز تبیین مؤلفه های معنایی آن در قرآن حاکی از آن است که برآیند جمیع موارد استعمال تأویل، مصداق خارجی و عینیت یافتن حقایق امور است. تأویل، بیان حقایقی است که در آینده تحقق خواهند یافت و مصداق خارجی و تجسم عینی حقیقت است. با توجه به اینکه قرآن کریم در بردارنده حقایقی است که در آینده قطعاً محقق خواهد شد اما برخی از این امور هنوز تأویل آنها نرسیده است، حقیقت عینی و مصداق خارجی آن وعده ها، در این جهان برای انسان نامعلوم است و در جهان آخرت، واقع خواهد شد. سوره اعراف/۵۱-۵۳ و سوره یونس/۳۹ رجوع به: (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/۹؛ همو ۱۶۷/۸-۱۶۸).

تأویل، حقیقتی است که از افق افهام عمومی بالاتر بوده و در قالب الفاظ نمی گنجد و اینکه خداوند تعالی آن را در قید الفاظ قرار داده، برای تقریب به ذهن بشر است. با اینکه احکام و تشابه، دو وصف نسبی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۹۸)، اما همین آیات متشابه، بستری برای تأویل های ناصحیح فراهم می کند. اغلب کسانی که قائل اند تأویل از سنخ مفاهیم است، تأویل را نوعی تفسیر دانسته اند که در محدوده الفاظ و معانی و در حیطه علما و دانشمندان است. حال آنکه تأویل حقیقی خارجی و متعلق به همه آیات قرآن است. زیرا قرآن، علاوه بر وجود لفظی که با زبان خوانده می شود و وجودی کتبی که در مصحفها نگاشته شده وجود حقیقی و خارجی دارد که از عالم طبیعت تا عالم عقل را فرا گرفته است؛ و هر یک از این وجودها احکام و آثار خاص خود را دارد. جایگاه آن وجود خارجی نفس انسانی، مانند علوم و اوصاف نفسانی یا مکان دیگری می تواند باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۱)



در این رابطه، کلام امام علی (ع) تبیین دقیقی از تأویل ارائه می‌دهد آنجا که می‌فرماید: «و مِنْهُ مَا هُوَ عَلِيٌّ خِلَافِ تَنْزِيلِهِ، وَ مِنْهُ مَا تَأْوِيلُهُ فِي تَنْزِيلِهِ، وَ مِنْهُ مَا تَأْوِيلُهُ قَبْلَ تَنْزِيلِهِ، وَ مِنْهُ مَا تَأْوِيلُهُ بَعْدَ تَنْزِيلِهِ...» (مجلسی، ۱۳۸۵ق: ۴/۹۰) دقت در ابعاد مفهومی این روایت، روشن می‌سازد که تأویل، همان تحقق خارجی امور و عینیت یافتن آن است.

بنابراین، تأویل» به مثابه یک روش برای کشف «حقیقت» است، همان‌طور که قرآن به عنوان کتاب تدوین، دارای ظاهر و باطن است، انسان یا کتاب نفس و عالم یا کتاب تکوین نیز دارای ظاهر و باطنی است که به کمک «تأویل» می‌توان باطن آنها را دریافت. البته «تأویل» چیزی نیست که صرفاً از طریق علوم اکتسابی حاصل گردد، بلکه نیازمند نوعی مجاهده نفسانی و تصفیة باطن و تزکیة نفس است و بر همین اساس، تنها اولوالالباب می‌توانند به دریافت تأویل و باطن قرآن نائل آیند (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۴۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۱). این معنای از «تأویل» یعنی دریافت و کشف باطن امور، وقتی ممکن است که برای هر پدیده‌ای از جمله آیات قرآن در عالم هستی، علاوه بر ظاهر، باطنی قائل باشیم تا عمل «تأویل» یا «تفسیر باطنی و معنوی» به معنای رفتن از ظاهر به باطن و نیل به حقیقت هر چیزی، امکان‌پذیر گردد. در این معنای از «تأویل»، حق سبحانه و تعالی، «تأویل» همه امور است و همه موجودات به سوی او باز می‌گردند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۳) لذا به این جهت است که تأویل با مبحث ظاهر و باطن قرآن، پیوند خورده است. بطن آیه از آن جهت تأویل است که ظاهر مقید آن را به مفهومی وسیع و مطلق، ارجاع می‌دهد.

نتیجه‌گیری

به شیوه‌های مختلفی مانند ارتباط اشرافی و اندراجی، می‌توان معنای واژه و روابط مفهومی آن را تبیین کرد، ارتباط اشرافی آن، حاکی از ارتباط مفهوم کانونی با سایر مفاهیم پیرامونی است که در مورد این واژه، مفهوم کانونی و قدر مشترک معانی، مصداق خارجی و عینیت یافتن حقایق امور است. در ارتباط اندراجی، رابطه‌ای از نوع سلسله مراتب، وجود دارد که در آن برخی از مفاهیم در ذیل مفهومی دیگر قرار می‌گیرد و بعد یا ابعادی از آن را تشکیل می‌دهد؛ مثلاً تحلیل مفهوم «تأویل» نشان می‌دهد که این مفهوم به معنای حقایق امور است، که قدرت فراپوشی تمام معانی دیگر را دارد. از بررسی روابط همنشینی و نیز بافت زبانی قرآن، نظام معنایی اندراجی قرآن ترسیم می‌شود و محورهای چندگانه‌ای که اشتقاقیات این ریشه واژه در آن استعمال شده، عناصر اصلی این نظام تصویری است. در همنشینی این واژه با «ایمان» و «علم» هم نوعی هم معنایی مشهود است، لذا این واژگان علاوه بر رابطه همنشینی، رابطه هم معنایی نیز دارند. تقابل معنایی این واژه با پسوندهای منفی‌ساز نیز بر این نکته تأکید دارد که بیان تاویل یا بیان تحقق عینی امور، صحیح بیان می‌شود و یا به واسطه زیغ و انحراف با رویت اندک شباهتی با امور دیگر، به ابتغاء باطل منتهی می‌شود.



منابع

قرآن کریم

- نهج الفصاحه، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۱۳۶۰ ش. چ ۱۳، تهران: انتشارات جاویدان.
- نهج البلاغه، شریف الرضی، محمد بن حسین، ۱۳۹۷ ش. ترجمه محمد دشتی، قم: ایران.
- ألوسی، سید محمود. ۱۴۱۵ ق. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن اثیر، محمد جزری. ۱۳۶۴ ش. النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، تحقیق طاهر احمد زاوی و محمود طناحی، قم: اسماعیلیان قم.
- ازهری، ابن منصور محمد بن احمد. ۱۴۲۲ ق. تهذیب اللغة، بیروت: دارالمعرفه.
- ابن عاشور، محمد طاهر. ۱۴۲۰ ق. تفسیر التحریر و التنویر، بیروت: موسسه التاریخ.
- ابن فارس، ابوالحسن احمد. ۱۴۰۴ ق. معجم مقایی اللغة، تحقیق عبدالسلام هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. ۱۴۱۴ ق. لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابوزید، نصر حامد. ۱۹۹۶ م. مفهوم النص (دراسة فی علوم القرآن)، چاپ سوم، بیروت: الدار البيضاء.
- ایازی، سید محمد علی. ۱۳۸۲. «جایگاه اهل بیت در تفسیر قرآن»، مجله بینات، سال دهم شماره ۳۸، صص ۳۲۰-۳۳۷.
- البیضاوی، قاضی ناصرالدین. ۱۴۲۰ ق. انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر بیضاوی). بیروت: دارالفکر.
- پالمر، فرانک. ۱۳۹۱ ش. نگاهی تازه به معنی شناسی، ترجمه کورش صفوی، چاپ ششم، تهران: نشر مرکز، کتاب ماد.
- تاجدینی، علی. ۱۳۸۲ ش. فرهنگ جاویدان المیزان، تهران: نشر مهاجر.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۸ ش. تفسیر تسنیم، قم: نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. ۱۴۰۴ ق. تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت: دارالعلم للملایین.
- فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۴۲۰ ق. التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

رکعی، محمد؛ نصرتی، شعبان. ۱۳۹۶ش. میدان های معنایی در کاربست قرآنی، قم، موسسه علمی-فرهنگی دارالحدیث.

راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق. ابوالقاسم حسین بن محمد. تهران: دفتر نشر کتاب.

زبیدی، محمد مرتضی، ۱۹۹۴م. تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر.

زمخشری، محمود بن عمر. ۱۴۳۴ق. اساس البلاغه، بیروت: دارالصادر.

شاکر، محمدکاظم، ۱۳۸۱ش. مبانی و روش های تفسیر، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.

شاکر، محمدکاظم، ۱۳۷۶ش. روشهای تأویل قرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

شُبَّیر، سید عبدالله. ۱۴۱۴ق. تفسیر القرآن الکریم، أسوه.

شفیع زاده، مرضیه و همکاران. « معناشناسی کلمه در قرآن با تاکید بر روابط همنشینی و جانشینی»، مجله

پژوهش های قرآن و حدیث، شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۳، صص ۹۹-۱۳۰.

صفوی، کوروش. ۱۳۹۰ش. درآمدی بر معنی شناسی، چاپ چهارم، تهران: سوره مهر.

----- ۱۳۹۱ش. آشنایی با معنی شناسی، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه کیوان.

طباطبایی، سید محمد حسین. ۱۴۱۷ق. المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طبرسی، ابوعلی فضل بن الحسن. ۱۴۱۵ق. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی

للمطبوعات.

طریحی، فخرالدین. ۱۳۶۲ش. مجمع البحرین، تحقیق سیداحمد حسینی، تهران. مرتضوی.

طوسی، محمد بن حسن. ۱۴۰۹ق. التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی، قم:

مکتب الاعلام الاسلامی.

عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، ۱۳۷۲ش. طبقات مفسران شیعه، قم، موسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام

صادق(ع).

فراهیدی، خلیل بن احمد. ۱۴۱۴ق. العین، قم: اسوه.

قرائتی، محسن، ۱۳۷۴. تفسیر نور. تهران. موسسه در راه حق.



قرشی، علی اکبر. ۱۳۷۸ ش. قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر. ۱۳۸۵ ق. بحارالانوار، تهران: دارالکتب الاسلامیه و المكتبة الاسلامیه..

مصباح یزدی، محمدتقی. ۱۳۷۶ ش. قرآن شناسی، تحقیق و نگارش محمود رجیبی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

معرفت، محمدهادی. ۱۳۸۸ ش. التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.

----- ۱۳۷۹ ش. «تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان». فصلنامه علمی پژوهشی

قبسات، شماره ۱۷، سال ۲۲. صص ۱۱۵-۱۰۵.

-----، ۱۴۱۶ ش، التمهید فی علوم القرآن، قم، مطبعة مؤسسه التمهید.

مصطفوی، حسن. ۱۳۷۴ ش. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، نبوت، تهران، انتشارات صدرا.

ملاصدرا. ۱۳۷۵ ش. مجموعه رسائل فلسفی، رساله شواهد الربوبیه، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.

----- ۱۳۶۳ ش. مفاتیح الغیب، تحقیق محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات

فرهنگی.

وزیرنیا، سیما. ۱۳۷۹ ش. زبان شناخت، تهران: نشر قطره.

بررسی ماهیت تأویل، مبانی و گونه‌شناسی روایات تأویلی در کتاب تأویل الآيات الظاهره

حسینی، زینب السادات^۱

اکبری، زهرا^۲

افتاده، صدیقه^۳

چکیده

اصطلاح تأویل که برگرفته از آیات قرآن و روایات پُرشمار فریقین است، بر وجود معنایی فراتر از ظاهر الفاظ قرآن دلالت دارد. درباره معنا و ماهیت، چگونگی تأویل و گستره آن در قرآن، پیوسته گفتگوهایی در بین محققان وجود دارد و آثار گوناگونی نیز در این زمینه پدید آمده است. کتاب *تأویل الآيات الظاهره*، نوشته علامه سید شرف الدین حسینی استرآبادی از علمای قرن دهم هجری با رویکرد متفاوتی به معنای تأویل به نگارش درآمده است. بررسی‌های اولیه نشان می‌دهد که مؤلف گستره وسیعی از آیات قرآن را با روایات پیشوایان معصوم دین (ع) و با پیش‌فرض‌های ویژه‌ای، تأویل کرده است. این نوشتار که به شیوه توصیفی-تحلیلی نگاشته شده، کتاب *تأویل الآيات الظاهره*، را از لحاظ ماهیت تأویل، مبانی تأویل و گونه‌شناسی روایات تأویلی مورد بررسی قرار می‌دهد. نتایج تحقیق بیانگر آن است که تأویل در این کتاب معنایی عام دارد که شامل معنای ظاهری و باطنی می‌شود و با این رویکرد، بسیاری از آیات قرآن کریم -که از نگاه مؤلف به نوعی به اهل بیت (ع) ارتباط دارد- با استفاده از روایات این بزرگواران تأویل شده است.

کلمات کلیدی: استرآبادی، تأویل الآيات الظاهره، تأویل، باطن قرآن.

^۱ دانشیار دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) z.hosseini@umz.ac.ir

^۲ عضو هیات علمی دانشگاه کوثر بجنورد zh.akbari@ymail.com

^۳ دکترای تخصصی - مدرس دانشکده علوم قرآنی آمل



۱. طرح مسأله

یکی از آثار ارزشمندی که با موضوع تأویل نوشته شده، کتاب *تأویل الآيات الظاهرة* است. نویسنده کتاب، علامه سید شرف‌الدین علی‌الحسینی استرآبادی (م ۹۴۰ق) از عالمان قرن دهم هجری و از شاگردان محقق کرکی است که رجالیان و کتابشناسان شیعه او را با تعابیر «فاضل»، «محدث»، «صالح»، «عالم»، «فقیه» و «زکی» (حرعاملی، ۱۳۶۲: ۱۳۱ و ۱۷۶؛ خوانساری، ۱۳۹۰: ۲۷/۴) ستوده‌اند. از تعابیر فوق برمی‌آید که استرآبادی از فقیهان و محدثان اندیشمند شیعه بوده است.

تأویل الآيات الظاهرة، کتابی است که به تأویل آیات مربوط به پیشوایان دین (ع) اختصاص یافته است. دانش تأویل، به عنوان یکی از علوم مربوط به قرآن کریم، از دیرباز مورد توجه دانشمندان بوده است. پیشینه تاریخی این موضوع به قرآن کریم برمی‌گردد و در این کتاب و حیانی است که موضوع تأویل برای نخستین بار مطرح می‌شود. تأویل در قرآن، گاهی برای توجیه عمل متشابه (الکهف/۷۸ و ۸۲)، فرجام کار (الاسراء/۳۵؛ النساء/۵۹)، تعبیر خواب (یوسف/۶، ۲۱، ۳۶ و ...) و زمانی برای رفع شبهه از واژه متشابه (آل عمران/۷) مطرح شده است. (معرفت، ۱۳۸۵: ۲۳/۱)

اصطلاح تأویل در آثار دانشمندان اسلامی هم از لحاظ معنا و ماهیت و هم از لحاظ گستره آیات نیازمند تأویل، معرکه آرای گوناگون بوده است و محققان این عرصه برای آن، معانی مختلفی اعم از تفسیر، معنای باطنی، تفسیر به رأی، حقیقت خارجی، ... بیان کرده و تأویل در نگاهشده‌هایشان، از تأویل آیات متشابه تا تأویل سراسر آیات قرآن تعمیم یافته است. استرآبادی نیز در *تأویل الآيات الظاهرة*، رویکرد ویژه‌ای را در تأویل آیات قرآن برگزیده و معنای نوینی برای تأویل قائل شده که می‌توان آن را یکی از معانی جدید تأویل دانست و آن را در گروه «معانی تأویل» جای داد.

مؤلف *تأویل الآيات الظاهرة*، با این معنا به تأویل آیات مربوط به اهل بیت (ع) در سراسر قرآن کریم پرداخته و استفاده او از روایات در تأویل آیات، گونه‌های مختلفی از روایات تأویلی را پدید آورده است؛ همچنانکه مبانی و پیش‌فرض‌های ویژه‌ای نیز در تأویل دارد که سبب تمایز این کتاب از سایر آثار است.

که به تائویل قرآن کریم اختصاص یافته است. بر این اساس، برای شناخت دیدگاه مؤلف تائویل آیات الظاهره، درباره معنای تائویل و مبانی تائویل قرآن و بررسی گونه‌های مختلف روایات تائویلی این اثر، نگارش یک پژوهش مستقل ضروری به نظر می‌رسد. لذا در این نوشتار کتاب تائویل آیات الظاهره با بررسی پرسش‌هایی درباره معنا و ماهیت تائویل، تائویل از نگاه استرآبادی، مبانی مؤلف در تائویل قرآن و گونه شناسی روایات تائویلی مورد پژوهش قرار می‌گیرد.

۲. معرفی کتاب تائویل آیات الظاهره

نام کامل کتاب، تائویل آیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره می‌باشد که شیخ حرّ عاملی این کتاب را با نام آیات الباهره فی فصل العتره الطاهره نیز معرفی کرده است (حرعاملی، ۱۳۶۲: ص ۱۳۱). در انتساب این کتاب به مؤلف آن تردیدی وجود ندارد و شیخ حرعاملی ضمن معرفی استرآبادی، این احتمال را که کتاب متعلق به شیخ کراچکی باشد، رد کرده و گفته تنها از کتاب کنزالفوائد شیخ کراچکی در آن نقل شده است (همان).

صاحب ریاض العلماء نیز معتقد است، بیشتر مطالب این کتاب از کتاب ما نزل من القرآن فی اهل البيت تألیف محمد بن عباس معروف به ابن ماهیار از معاصران شیخ کلینی (م ۳۲۹ق) گرفته شده است (افندی، ۱۴۰۱: ۳/ ۳۲۳). مطابق توضیحات او، یکی از نویسندگان شیعه به نام شیخ علم بن سیف بن منصور النجفی الحلّی دست به اختصار تائویل آیات الظاهره زد و آن را جامع الفوائد و دافع المعاند نام نهاد (همان). این کتاب اولین بار در سال ۱۴۰۹ هجری با تصحیح حسین استاد ولی در قم توسط مؤسسه النشر الاسلامی به چاپ رسیده است.

تائویل آیات الظاهره از نظر ساختاری و محتوایی از ویژگی‌های زیر برخوردار است:

یک. استرآبادی در این کتاب به تائویل آیات پرداخته و این شیوه را در سراسر قرآن از سوره حمد تا سوره الإخلاص به کار گرفته است.

دو. البته او به صورت گزینشی عمل کرده و تائویل همه آیات را نیاورده، بلکه تنها به تائویل آیاتی پرداخته که مربوط به اهل بیت (ع) است.



سه. نویسنده در تأویل، تنها به روایات اعتماد کرده و به ذکر روایاتی پرداخته که به گمان او تأویل این دسته از آیات است.

چهار. این روایات، شامل موضوعاتی درباره شأن و فضیلت اهل بیت (ع)، ولایت ایشان، مسأله ظهور، رجعت، حکومت صالحان، میراث مکتوب ائمه علیهم السلام ... می‌شود.

پنج. مطالب کتاب، منظم و دسته‌بندی شده است و ذیل آیات، روایات مربوط به آن گردآوری شده است. البته مطالب تأویل الآيات الظاهرة تنها منحصر به روایات تأویلی نیست، بلکه در مواردی، ابتدا اشاره کوتاه و مختصری به تفسیر آیه شده و سپس تأویل آیه بیان شده است. برای نمونه در ذیل آیه «و تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (القصص/۵)، آمده است: «المعنى أن ظاهر هذا الكلام يتعلق ببني إسرائيل و الباطن المعنى به آل محمد (ص)». (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۴۰۶)

شش. استرآبادی در این کتاب از منابع مختلف روایی و تفسیری شیعه و سنی استفاده کرده است که برخی عبارتند از: تفسیر امام حسن عسکری (ع)، تفسیر مجاهد، تفسیر علی بن ابراهیم قمی، تفسیر مجمع البیان، تفسیر ثعلبی، تفسیر حسکانی، تفسیر ابوجاورد، توحید و الامالی صدوق، کشف الغمّه و الکافی شیخ کلینی.

هفت. باید توجه داشت که در تأویل الآيات الظاهرة، روایات اگر چه با سند کامل نقل شده‌اند، ولی هیچ گونه بررسی درباره سند آنها صورت نگرفته است.

۳. مفهوم شناسی تأویل

تأویل در لغت از ریشه «أ- و- ل»، به معنای رجوع به اصل است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱/۳۲). همچنانکه به معنای ابتدا و انتهای امر نیز آمده است (ابن فارس، ۱۴۰۷: ۱/۱۵۸).

تأویل در اصطلاح به معانی پُرشماری آمده است که برخی عبارتند از:

۳-۱. تفسیر

تأویل در اصطلاح برخی مفسران متقدم در معنای تأویل کاربرد داشته است. برای نمونه طبری مورخ، غالباً تفسیر آیات را با این عبارت آغاز می‌کند: «القول فی تأویل قوله»؛ لذا از دید او تأویل به معنای تفسیر است. همچنانکه درباره ادیبانی مانند ابو عبیده قاسم بن سلّام (م ۲۲۴ق) و ابوالعباس مُبرّد (م ۲۸۶ق) چنین نظری وجود دارد (سیوطی، ۱۳۸۷: ۱۹۲/۴)

۳-۲. حقیقت عینی و واقعی

در میان صاحب‌نظران این حوزه، تنها علامه طباطبایی تأویل را به حقیقت عینی و واقعی یک چیز معنا کرده است. او که تمام آیات قرآن را دارای تأویل می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۰/۳)، یادآور می‌شود که «تأویل از مفاهیمی که معنا و مدلول لفظی دارند، نیست، بلکه از امور خارجی و عینی است و اگر گفته می‌شود که آیات قرآن تأویل دارند در حقیقت وصف تأویل، صفت خود آیات نیست، بلکه صفت متعلق آنها است که اعمال انسانها و یا چیز دیگر است» (همان: ص ۴۱). از دید او تأویل: «حقیقتی است که در بطن شیء قرار دارد و مآل آن است. لذا تأویل رؤیا عبارت است از تعبیر آن، تأویل حکم عبارت است از ملاک آن، تأویل فعل عبارت است از مصلحت و غرض نهایی آن و تأویل اتفاق عبارت است از علت واقعی آن ...» (همان)

۳-۳. حقیقت خارجی

در این دیدگاه تأویل به معنای حقیقت خارجی است. یکی از پیروان این دیدگاه ابن تیمیه است که با تقسیم آیات به انشاء و اخبار، معتقد است که عمل به اوامر و نواهی خداوند در قرآن، تأویل انشاء است و تأویل اخبار، حقیقت خارجی منخبر به است. از این لحاظ از دید او آگاهی از همه تأویل‌های قرآن ممکن نیست، چرا که تأویل و حقیقت خارجی برخی از آیات مانند آیات مربوط به قیامت، بهشت، دوزخ، ... اتفاق نیفتاده و جز خدا کسی نمی‌داند (ابن قیم، ۱۴۰۷: ص ۲۰۵).



۳-۴. معنای مجازی و مرجوح

علمای علم اصول تأویل را ترجیح معنای مجازی و مرجوح دانسته‌اند. از دید آنها گاهی به قرائنی در تفسیر کلمه باید از معنای ظاهر دست کشید و معنای مرجوح را انتخاب کرد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰: ۸۱؛ ۱۸۳؛ شاکر، ۱۳۸۲: ص ۳۲). البته این نظر با مخالفت‌هایی روبه رو شده و برخی در نقد این دیدگاه معتقدند: «اینکه گاهی کلمه تأویل در معنای مخالف ظاهر لفظ استعمال می‌شود، یک استعمال نوظهور است که بعد از نزول قرآن پیدا شده و هیچ دلیلی نداریم بر این که منظور قرآن مجید هم از تأویل این باشد و وقتی می‌فرماید: «وَأَبْتَغَاءَ تَأْوِيلَهُ» بگوییم منظورش از تأویل معنای مخالف ظاهر کلمه است، هم چنان که هیچ دلیلی نداریم بر این که آن معنای دیگری که برای تأویل کرده‌اند، درست باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/ ۴۵).

۳-۵. بطن قرآن

تأویل به معنای بطون آیات قرآن نیز استعمال رایجی است. از پیروان این دیدگاه، آیت الله معرفت است. او چند معنا برای تأویل بیان کرده است که شامل توجیه لفظ و عمل، تعبیرخواب، فرجام کار و معنای باطنی آیات می‌شود. از دید او معنای چهارم تأویل، ضامن بقای معارف قرآن و عمومیت آن است. (معرفت، ۱۳۸۵: ۲۳ / ۱)

۴. تأویل از نگاه سید شرف الدین استرآبادی

۱-۴. معنای تأویل

استرآبادی در *تأویل الآيات الظاهرة* تعریفی از تأویل ارائه نمی‌دهد و تنها با بررسی روایات کتاب می‌توان به معنای مورد نظر او دست یافت. از دید او، تأویل شامل معنای ظاهری و باطنی آیه است. در حقیقت استرآبادی از تأویل، معنای عامی را اراده کرده است که هم شامل تفسیر ظاهر آیه و هم شامل معنای باطنی آن می‌شود. این مطلب از سخن نویسنده که در ذیل بسیاری از آیات از عبارت «لهذه الآية تأویل ظاهر و باطن فالظاهر ظاهر و أما الباطن» یا «تأویله ظاهر و باطن فالظاهر ظاهر و أما الباطن» استفاده کرده است، معلوم می‌شود:

- «قوله تعالى «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالْفَجْرِ وَكَيْلِ عَشِيرٍ وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ إِذَا يَسْرِ هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ. لهذا تأويل ظاهر و باطن فالظاهر ظاهر أما الباطن: فهو ما روى بالإسناد مرفوعاً عن عمرو بن شمر عن جابر بن يزيد الجعفی عن أبي عبد الله (ع) قال قوله عز وجل «وَالْفَجْرِ» و الفجر هو القائم (ع) و «الليالي العشر»، الأئمة (ع) من الحسن إلى الحسن و «الشَّفْعِ»، أمير المؤمنين و فاطمه (ع) و «الْوَتْرِ»، هو الله وحده لا شريك له و «وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ»، هي دولة حبتري فهي تسرى إلى قيام القائم (ع)» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۷۶۷)

برای این آیه، تأویل ظاهر و باطنی است. ظاهر که آشکار است، اما باطن آیه، همچنانکه جابر بن یزید جعفی از حضرت ابو عبدالله (ع) روایت کرده است: مقصود از فجر، قائم است و شب‌های ده‌گانه امامان از حسن مجتبی تا امام حسن عسکری (ع) می‌باشند. مقصود از شفع، امیر مؤمنان و فاطمه (ع) هستند. وتر، خداوند است که شریکی ندارد و مقصود از «وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ»، دولت حبتري (ابوبکر و خلفای جور) است که تا قیام قائم ادامه پیدا خواهد کرد. (همو، ۱۳۹۳: ص ۹۷۵)

- «و قوله تعالى «وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ»، تأویله ظاهر و باطن فالظاهر ظاهر و أما الباطن عن أبي الحسن موسى بن جعفر عن أبيه (ع): أما السائل فهو رسول الله ص في مسألة الله لهم حقه و المحروم هو من أحرم الخمس أمير المؤمنين على بن أبي طالب و ذريته الأئمة (ص)» (همو، ۱۴۰۹، ص ۷۰۰). تأویل آن، ظاهر و باطن آن است. اما ظاهر، آشکار است و باطن، ... مقصود از سائل، رسول خداست که از خداوند حقتش را مسألت نمود و مراد از محروم، امیر مؤمنان و امامان از فرزندان او هستند که از خمس محروم شدند. (همو، ۱۳۹۳: ص ۸۸۱)

تعبیر «لهذه الآية تأويل ظاهر و باطن فالظاهر ظاهر و أما الباطن» در سراسر تأویل الآيات الظاهرة استفاده شده که بیانگر دیدگاه مؤلف درباره تأویل است. با این که منظور مؤلف از تأویل، در این کتاب، معنای ظاهری و باطنی آیه است، اما به نظر می‌رسد هدف نویسنده از تألیف تأویل الآيات الظاهرة، بیان معنای باطنی آیات باشد؛ چرا که اولاً برای همه آیاتی که آورده، تأویل ظاهری بیان نکرده است. برای نمونه در ذیل آیه «ضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةَ أَيْنَ مَا تُقْفُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلِ مِنَ النَّاسِ ...» بدون مقدمه، سراغ تأویل می‌رود:



«تأویله ما ذكره على بن إبراهيم في تفسيره قال قوله تعالى «ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيْنَ مَا تُقِفُوا»، إنها نزلت في الذين غضبوا حقوق آل محمد (ع)» (استرآبادی، ۱۴۰۹/۱۲۸). ثانياً خیلی مختصر به معنای ظاهری پرداخته است؛ در حالی که باطن آیات به صورت گسترده در این کتاب مورد توجه نویسنده قرار گرفته است. نکته دیگر آنکه، مؤلف تأویل آیات الظاهره، باطن بیشتر آیات قرآن را درباره پیشوایان معصوم دین علیهم السلام می‌داند که دربردارنده موضوعاتی همچون فضیلت، امامت، ولایت، وصایت، رجعت، ظهور، مخالفان ... ایشان می‌باشد.

برای نمونه برای برخی از آیات سوره هود، تأویل‌های زیر را بیان کرده است:

- «قوله تعالى (... وَ يُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ...» (هود/۳)، معناه أن الله سبحانه يعطى كل ذي فضل أی عمل صالح فضله أی جزاءه و ثوابه فی الدنيا و الآخرة أما فی الدنيا فيجعل له فيها من الخلق المودة و المحبة و الفضل عليهم و المنه و أما فی الآخرة فيعطيه أن يدخل أعداءه النار و أولیاءه الجنة و ذلك أمير المؤمنين (ع) لما نقله ابن مردويه من العامة بإسناده عن رجاله عن ابن عباس قال قوله تعالى وَ يُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ إن المعنى به على بن أبي طالب (ع).» (استرآبادی، ۱۴۰۹/۲۲۹). ترجمه: خداوند به هر صاحب فضلی، فضلش را می‌دهد. اعمال صالح فضل اوست؛ یعنی پاداش او در دنیا و آخرت. در دنیا مودت و محبت مردم را نصیب او می‌کند و در آخرت، دشمنانش را به جهنم و اولیاء او را وارد بهشت می‌کند و آن امیرمؤمنان (ع) است.

- «و قوله تعالى «وَلَيْنُ أَخْرَجْنَاهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيْقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَ حَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ» (هود/۸)، تأویله ذكره أبو على الطبرسی رحمه الله قال و قيل إن الأمة المعدودة هم أصحاب المهدي ع في آخر الزمان ثلاثمائة و بضعة عشر رجلا كعدة أهل بدر يجتمعون في ساعة واحدة كما يجتمع قرع الخريف و هو المروي عن أبي جعفر و أبي عبدالله (ع).» (استرآبادی، ۱۴۰۹: صص ۲۲۹-۲۳۰). ترجمه: ابوعلی طبرسی گفت: درباره آیه همچنین گفته شده که منظور

۱. این نکته یادکردنی است که آنچه استرآبادی به عنوان تأویل آیه، از مجمع البیان می‌آورد، در حقیقت تفسیری است که علامه طبرسی برای آیه بیان کرده است و تعبیر «تأویل» بیان خود استرآبادی است.

از «أُمَّةٌ مَّعْدُودَةٌ»، یاران حضرت مهدی در آخرالزمان هستند که تعداد آنها سیصد و سیزده مرد، به تعداد اصحاب بدر می‌باشد. همچون پاره‌های پراکنده ابر پاییزی که به یکدیگر می‌پیوندند، [گرد امام خویش] جمع می‌آیند. حدیث مذکور از حضرت ابوجعفر و حضرت ابوعبدالله روایت شده است. (همو، ۱۳۹۳: ص ۲۸۰)

سپس روایت دیگری از حریر از امام صادق (ع) در تأویل آیه نقل کرده است: «فی قوله تعالی «وَلَئِنْ أَخْرَنَّا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ»، قال: العذاب هو القائم (ع) هو عذاب علی أعدائه و الأمة المعدودة هم الذین یقومون معه بعدد أهل بدر» (همو، ۱۴۰۹: ص ۲۳۰). ترجمه: مقصود از «عذاب»، حضرت قائم (عج) است که بر دشمنانش، عذاب است و همان کسانی هستند که با او به پا خواهند خاست و به عدد اصحاب بدر می‌باشند.

- «و قوله تعالی «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ...» (هود/۱۷)؛ تأویله قال أبو علی الطبرسی رحمه الله «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْنَةٍ مِنْ رَبِّهِ»، النبی (ص) و «يَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ»، علی بن ابی طالب (ع)؛ لأنه یتلو النبی (ص) و یتبعه و یشهد له و هو منه لقوله (ص) أنا من علی و علی منی و هو المروی عن ابی جعفر الباقر و علی بن موسی الرضا (ع) و رواه أيضا الطبرسی بإسناده عن جابر بن عبد الله عن علی (ع).» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۲۳۲). ترجمه: ابوعلی طبرسی در تأویل آیه می‌گوید: آیه «آیا کسی که از جانب پروردگارش بر حجتی روشن است»، مقصود پیامبر اکرم (ص) است و «به دنبال او شاهدهی از جنس خودش می‌آید»، علی بن ابی طالب (ع) است. زیرا او بعد از پیامبر (ص) می‌آید و او را پیروی کرده و برای او [و بر حقانیت نبوتش] شهادت می‌دهد و او (علی) از پیامبر (ص) است. زیرا فرمود: من از علی هستم و علی از من. این حدیث از ابوجعفر و علی بن موسی الرضا (ع) روایت شده است. همچنین طبری به سند خود از جابر بن عبدالله از علی (ع) آن را روایت کرده است. (همو، ۱۳۹۳: ص ۲۸۳)

استرآبادی همچنین به روایاتی استناد کرده که باطن برخی از آیات را انبیاء الهی دانسته است. برای نمونه روایت زیر را در ذیل آیه ۱۰۱ سوره یونس بیان می‌کند:

«و قوله تعالی «وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ»؛ تأویله رواه الشيخ محمد بن یعقوب رحمه الله عن الحسين بن محمد عن محمد بن محمد عن أحمد بن محمد بن أحمد بن هلال عن أمية بن



علی القیسی عن داود الرقی قال سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله عزوجل «وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ»، قال: الآيات الأئمة و النذر الأنبياء صلى الله عليهم». (همو، ۱۴۰۹: ص ۲۲۹). ترجمه: داوود رقی گفت: از حضرت ابوعبدالله علیه السلام درباره آیه «و نشانه‌ها و بیم دهندگان برای گروهی که ایمان نمی‌آورند، فایده‌ای ندارد»، سؤال کردم. فرمودند: مقصود از آیات (نشانه‌ها)، امامان هستند و مقصود از «نذر» (بیم دهندگان)، انبیاء می‌باشند. (همو، ۱۳۹۳: ص ۲۷۸)

بررسی این روایات معلوم می‌کند که استرآبادی، باطن قرآن را تنها درباره انبیاء و ائمه (ع) می‌داند. او حتی برای تأیید صحّت این ادعا که باطن آیات تنها درباره ایشان است، تفسیرها و شأن نزول‌هایی را که در احادیث وارد شده، به عنوان شاهد آورده است. در همین راستا در ذیل آیه «فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَ ضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (هود/۱۲)؛ شأن نزولی به این سند و مضمون نقل کرده است:

«عمّار بن سوید از حضرت ابوعبدالله (ع) روایت کرده است که آن جناب فرمودند: سبب نزول این آیه آن بود که رسول خدا (ص) روزی از خانه خارج شد و به علی (ع) فرمود: ای علی! من از خدا خواستم که تو را وزیر من قرار دهد، پس چنین کرد و از او مسألت کردم که تو را وصی بر حق من منصوب دارد، پس این خواسته را به انجام رساند و از او خواهان آن شدم که تو را جانشین من در میان امتم قرار دهد، پس این درخواست را نیز اجابت نمود. در این میان مردی از قریش گفت: آیا شایسته نبود که از خدا فرشته‌ای می‌خواست که او را حمایت کند و یا مالی طلب نماید که یاری رسان او بر فقر و تنگدستی‌اش باشد. سوگند به خدا که او (محمد) پروردگارش را هرگز به انجام کاری حقّ یا باطل نخوانده است، مگر آنکه او را اجابت گفته است. پس به دنبال این گفتار بود که خداوند بر پیامبرش این آیه را فرو فرستاد. (همو، ۱۳۹۳: ص ۲۸۱)

همچنانکه در ذیل آیه «وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا» (الاحزاب/۲۵)، روایاتی را نقل می‌کند بر این اساس که آیه این‌گونه نازل شده است: «وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ بِعَلَى». (همو، ۱۴۰۹: ص ۴۴۳) سپس در تأیید این گفته می‌نویسد: «اما سبب نزول آیه

چنین است: مؤمنان در جنگ خندق به پشتیبانی و حمایت علی (ع) کفایت شدند. زیرا مشرکان، گروه‌ها و احزابی را تشکیل داده و در جنگ خندق گرد هم جمع شدند.» (همو، ۱۳۹۳: ص ۵۴۳)

۲-۴. مبانی تائویل از نظر استرآبادی

هر چند استرآبادی به مبانی خود در تألیف کتاب اشاره نکرده است، اما بررسی روایات تائویل آیات الظاهره معلوم می‌کند که این کتاب بر اساس پیش‌فرض‌ها و مبانی خاص نویسنده درباره تائویل شکل گرفته است. این مبانی عبارتند از:

۱-۲-۴. ظاهر و باطن داشتن قرآن کریم

روایات متواتر فریقین، قرآن را دارای ظاهر و باطن با ویژگی‌های زیر معرفی می‌کند: «برای هر باطن، باطنی است تا هفت بطن» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱/ ۴)، «ظاهرش زیبا و باطنش ژرف» (نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۱۸)، «ظاهرش حکم، و باطنش دانش» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴/ ۳۹۸)، «ظاهر قرآن همان نزول آن و باطن قرآن، تائویل آن» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۹/ ۹۷). اذعان روایات به وجود ظاهر و باطن در قرآن، سبب شده تا دانشمندان به این حقیقت قرآنی توجه نشان داده، در معنای آن تحقیق کرده و آن را به عنوان یکی از مبانی تفسیر قرآن مطرح کنند. علامه طباطبایی یادآور می‌شود که ظُهر قرآن عبارت است از معنای ظاهری که در ابتدا به نظر می‌رسد و بطن قرآن آن معنایی است که در ورای معنای ظاهری نهان است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/ ۷۴). از نظر ملا صدرا نیز قرآن دارای درجات و مراتبی است که برخی از آنها با علوم اکتسابی و برخی فقط از طریق علوم لدنی (خدادادی) قابل وصول‌اند. (شیرازی، ۱۳۶۶: ۳/ ۱۷۰)

علامه سید شرف الدین استرآبادی نیز با این نگاه، به تائویل آیات قرآن متمایل شده است. او در مقدمه کتاب به این مبنا اشاره کرده و روایت زیر را در تأیید آن می‌آورد:

«كما روی علی بن محمد عن محمد بن الفضیل عن شریس عن جابر بن یزید قال سألت أبا جعفر (ع) عن شيء من تفسير القرآن فأجابني ثم سألته ثانية فأجابني بجواب آخر فقلت له جعلت فداك كنت أجبتي في هذه المسألة بجواب غير هذا فقال لي يا جابر إن للقرآن بطناً و للبطن بطناً و له ظهراً و للظهر ظهراً



و ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن و إن الآية ينزل أولها في شيء و آخرها في شيء و هو كلام متصل يتصرف عن وجوه» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۲۴)

جابر بن یزید جعفی نقل کرده که از امام باقر (ع) از تفسیر قرآن پرسیدم و ایشان به من پاسخ دادند. (بعدها) برای بار دوم آن سؤال را مطرح کردم و ایشان به من پاسخ دیگری داد. به ایشان عرض کردم: فدایتان شوم، پیش از این به این سؤال به گونه دیگری به من پاسخ داده بودید! ایشان فرمود: «یا جابر! إنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَ لِلْبَطْنِ بَطْنٌ وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ لِلظَّهْرِ ظَهْرٌ...»: ای جابر! قرآن بطنی دارد و برای بطن نیز بطنی است و ظهری دارد و برای ظهر نیز ظهری است...». از این روایت برمی آید که هم تفسیر ظاهر قرآن و هم تفسیر باطن قرآن، ذومراتب هستند؛ به عبارت دیگر، این عبارات اشاره دارند به ارتباط طولی مفاهیم قرآن، چه در مرتبه ظاهر و چه در مرتبه باطن.

مؤلف تأویل آیات الظاهره، در برخی از آیات در عین بیان معنای ظاهری، به ذکر معانی باطنی می پردازد. تعبیر «المعنی أن ظاهر ... و الباطن المعنی به ...»، «و معنی هذا التأویل الظاهر أن ... و أما الباطن فهو ...» و «لهذا تأویل ظاهر و باطن فالظاهر ظاهر و أما الباطن» که در ذیل بسیاری از آیات بیان شده است، با صراحت بر این حقیقت دلالت دارد.

برای نمونه استرآبادی در ذیل آیه «و نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (القصص/۵)، می نویسد: «المعنی أن ظاهر هذا الكلام يتعلق ببني إسرائيل و الباطن المعنی به آل محمد (ص)» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۴۰۶)؛ معنای ظاهری این کلام مربوط به بنی اسرائیل است و معنای باطنی آن به آل محمد (ص) اختصاص می یابد.

همچنین درباره آیه «إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ» (الغاشیة/۲۵-۲۶)؛ نوشته است: «و معنی هذا التأویل الظاهر أن الضمير في إلينا و علينا راجع إلى الله تعالى و أما الباطن فهو فإنه راجع إليهم (ص)...» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۷۶۳)؛ تأویل ظاهر این است که ضمیر در «إلینا» به خداوند بر می گردد، اما در معنای باطنی به اهل بیت علیهم السلام راجع است. از این لحاظ که استرآبادی به هر دو معنای ظاهر و باطن نظر

دارد، می‌توان گفت که او مانند گروهی از عرفا و همچنین باطنیه نمی‌اندیشد که مراد حقیقی خداوند از آیات، باطن است و توجهی به ظواهر ندارند. (بابایی، ۱۳۹۱: ۱/ ۱۷۱-۱۷۳)

۲-۲-۴. اختصاص فهم باطن قرآن به پیشوایان معصوم دین (ع)

استرآبادی معتقد است که فهم کامل باطن قرآن اختصاص به پیشوایان معصوم دین (ع) دارد. او در مقدمه می‌نویسد: «و أخذت هذا التأویل و جله عن الراسخین فی العلم أولی التأویل» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۲۰)؛ این تأویل‌ها را از راسخان در علم اخذ کردم، کسانی که اولی به تأویل قرآن هستند.

لذا مؤلف تنها به روایات معصومان (ع) برای بیان معنای باطنی اکتفا کرده است. همچنانکه متن روایاتی که استفاده کرده است نیز بازگو کننده این میناست. برای نمونه در ذیل آیه «... وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...» (آل عمران/۷)، روایات زیر را می‌آورد:

- «... عن عبد الرحمن بن كثير عن أبي عبد الله (ع) في قوله عز وجل «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ» قال: أمير المؤمنين و الأئمة (ع)، «وَ آخِرُ مُتَشَابِهَاتٍ»، قال: فلان و فلان، «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ»، أصحابهم و أهل ولايتهم، «فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، هم أمير المؤمنين و الأئمة (ع)» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۱۰۶)

عبدالرحمن بن كثير درباره این آیه از ابو عبدالله (ع) چنین روایت کرده است: مقصود از آیات محکم، امیرمؤمنان و امامان می‌باشند و منظور از دیگر آیات که متشابه‌اند، فلان و فلان می‌باشند و اما آنانی که در دل‌هایشان انحراف است، اصحاب و اهل ولایت آنان هستند که برای فتنه جویی و دستیابی به تأویل [جاهلان] آن از متشابه پیروی می‌کنند؛ درحالی که تأویل [عالمانه] آن را کسی جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند و مقصود از راسخان در علم، امیرمؤمنان و امامان علیهم السلام هستند. (همو، ۱۳۹۳: ص ۱۲۱).

- «... عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال: «نحن الراسخون في العلم» و نحن نعلم تأويله» (همو، ۱۴۰۹: ص ۱۰۷). ترجمه: ابوبصیر از ابو عبدالله (ع) روایت کرده است که فرمود: ما (اهل بیت) راسخان در علم هستیم و این ماییم که تأویلش را می‌دانیم. (همو، ۱۳۹۳: ص ۱۲۱).



بر اساس این روایت، آگاهی به باطن قرآن به راسخان در علم که اهل بیت علیهم السلام هستند، اختصاص دارد و بر اساس روایت دیگری که عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) درباره معنای باطنی آیه «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ» (الحج/۲۹) و بیان آن برای ذریح محاربی، نقل می‌کند (صدوق، بی تا: ۲/۳۶۹)، برخی از اشخاص حتی ظرفیت پذیرش این معنا را نیز ندارند. (بابی، ۱۳۹۱: ۱/۱۸۰). با این همه، درباره امکان فهم معنای باطنی، گفتگوهایی وجود دارد. به باور یکی از قرآن پژوهان، فهم معنای باطنی مراتب دارد و برخی از مراتب آن برای غیر معصومان (ع) - البته با دقت و تلاش علمی - قابل فهم است. (همان: ص ۱۸۴)

۳-۲-۴. تأویل بیشتر آیات در راستای مدح اهل بیت و ذم مخالفان آنها

از دید استرآبادی، بیشتر آیات در راستای مدح اهل بیت (ع) و دوستداران ایشان و ذم مخالفان، از سوی این بزرگواران تأویل شده است. مؤلف با این پیش فرض به نگارش کتاب می‌پردازد و در مقدمه کتاب به آن اشاره می‌کند:

«لما رأيت بعض آيات الكتاب العزيز و تأويلها يتضمن مدح أهل البيت (ع) و مدح أوليائهم و ذم أعدائهم في كثير من كتب التفاسير و الأحاديث و هي متفرقة فيها صعبة التناول لطالبيها أحببت أن أجمعها بعد تفريقها و أولفها بعد تمزيقها في كتاب مفرد لتكون أسهل للطلاب و أقرب للراغب ...» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۲۰). ترجمه: «زمانی که بعضی از آیات قرآن را مشاهده کردم که تأویلش درباره مدح اهل بیت و دوستانشان و نکوهش دشمنانشان بود و در کتابهای تفسیری و حدیثی پراکنده و دسترسی به همه آنها مشکل بود، دوست داشتم آنها را جمع کنم و در یک کتاب واحد تدوین کنم تا برای خوانندگان و علاقه‌مندان سهل الوصول باشد.»

۴-۲-۴. ارتباط میان معنا ظاهری و باطنی

از نظر استرآبادی، میان معنای ظاهری و باطنی آیات، ارتباط وجود دارد. او گاهی پس از بیان معنای ظاهری و باطنی آیه به بیان ارتباط میان آنها می‌پردازد. برای نمونه در ذیل آیه «وَحَسْبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةً فَعَمَّوْا وَصَمَّوْا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمَّوْا وَصَمَّوْا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ» (المائدة/۷۱)، آمده است:

«تأویله ما ذكره علی بن إبراهيم رحمهما الله فی تفسیره قال حدثنی ابي عن جدی عن خالد بن یزید الضببی عن ابي عبد الله (ع) فی قوله تعالی «فَعَمَّوْا وَ صَمُّوْا» حیث كان رسول الله (ص) بین أظهرهم «ثُمَّ عَمَّوْا وَ صَمُّوْا» حین قبض رسول الله (ص) ثم تاب علیهم حین أقام علیاً (ع) فعموا و صموا حتی الساعة». «توجیه هذا التأویل أن ظاهر القول أنه فی بنی اسرائیل لكن الإمام (ع) وجه معناه إلى صحابه النبی (ص) لأنهم حذوا حذو بنی اسرائیل» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۱۶۵). ترجمه: خالد بن یزید ضببی از حضرت صادق (ع) در تفسیر آیه چنین روایت کرده است: آنان [برخی از اصحاب پیامبر] کور و کر گشتند، آنگاه که رسول خدا (ص) در میانشان بود [اما او را فرمان نبردند]؛ سپس باز کور و کر شدند؛ آن زمان که رسول خدا (ص) رحلت کرد و پیش از آن خداوند بر آنها [به رحمت] بازگشت نموده بود؛ آنگاه که علی را به امامت برگزید، اما تا روز قیامت [از دیدن حق] کور و [از شنیدن حق] کر خواهند شد. (همو، ۱۳۹۳: صص ۱۹۹-۲۰۰). این تأویل این گونه قابل توجیه است که ظاهر آیه درباره بنی اسرائیل است، اما امام صادق (ع) معنای آن را به امت پیامبر (ص) برگرداند به این خاطر که از رفتار بنی اسرائیل در حق پیامبرشان دوری کنند.

معلوم است که استرآبادی به دنبال بیان ارتباط میان معنای ظاهری و باطنی است. همچنین در ذیل آیه «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرْنَا الَّذِينَ آضَلْنَا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونُوا مِنَ الْآسْفَلِينَ» (الفصلت/۲۹)؛ می نویسد:

«تأویله ما رواه الشيخ محمد بن یعقوب رحمه الله عن محمد بن أحمد القمی عن عمه عبد الله بن الصلت عن یونس بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سنان عن حسین الجمال عن ابي عبد الله (ع) فی قول الله عزوجل «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرْنَا الَّذِينَ آضَلْنَا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونُوا مِنَ الْآسْفَلِينَ»، قال هی هما ثم قال و كان فلان شیطاناً». ترجمه: تأویل آیه همچنانکه حسین جمال از حضرت صادق (ع) روایت کرده، چنین است: مقصود از آیه، آن دو نفر (اولی و دومی) هستند و فلان کس (دومی)، شیطان بود.

توجیه هذا التأویل «أَرْنَا الَّذِينَ آضَلْنَا» یعنی أنهما المضلین اللذین أضلا الخلق من الجن و الإنس و قوله «مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ»، أی و من اتبعهما من الجن و الإنس ثم قال «نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا»، فالضمیر راجع



فيه إلهما «لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ» لقوله تعالى «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ» وقوله و كان فلان شيطاناً يعني الثاني يدل على ذلك قوله تعالى «يا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَ كَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا» فالشيطان هنا هو فلان المضل و هو الثاني و الإنسان هو الأول (استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۵۲۳). ترجمه: توجیه این تأویل این گونه است که تعبیر «أرنا الذين أضلنا» یعنی آن دو گمراه که گمراه‌ترین خلق از میان جنیان و انسان‌ها هستند و عبارت «من الجن و الإنس» یعنی پیروانشان از میان جنیان و انسان‌ها. ضمیر در آیه «نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا»، به آن دو برمی‌گردد. «لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ» برای این سخن خداوند است که «منافقان در پایین‌ترین درجات جهنم هستند» (النساء/۱۴۵) و دومی شیطان بود به دلیل این سخن خداوند: «ای وای، کاش فلانی را دوست خود نگرفته بودم. او بود که مرا به گمراهی کشانید پس از آنکه قرآن به من رسیده بود. و شیطان همواره فروگذارنده انسان است.» شیطان در اینجا دومی است که گمراه کننده است و انسان در آیه، همان اولی است.

۳-۴. گونه‌شناسی روایات تأویلی در تأویل آیات الظاهره

اگر چه استرآبادی از تأویل، معنای عامی را قصد کرده که هم شامل معنای ظاهری و هم باطنی است و در کتاب نیز بیشتر بر معنای باطنی تأکید دارد، اما بررسی روایات نشان می‌دهد که همه آنچه مؤلف به عنوان روایات باطن بیان می‌کند، گونه‌های مختلفی از روایات است که تنها بخشی از آنها را روایات باطنی تشکیل می‌دهد. به نظر می‌رسد استرآبادی در راستای هدف خود که بیان فضیلت پیشوایان معصوم دین (ع) و پیروان ایشان از طریق روایات بود، به گردآوری این دسته از روایات پرداخته و چندان توجهی به شناسایی گونه‌های مختلف آنها نداشته است.

در ذیل گونه‌های مختلف روایات در تأویل آیات الظاهره بررسی شده است.

۱-۳-۴. روایات تفسیری

گاهی تأویل‌های کتاب، چاشنی تفسیری دارد. به این صورت که استرآبادی گاهی پس از بیان معنای باطنی، روایاتی را که در تفسیر آیه وارد شده است، می‌آورد. همچنانکه در ذیل آیات «وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ

الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ» (الشعراء/۲۲۴-۲۲۶)؛ پس از بیان این تأویل که «بی تردید خداوند از این آیه فقیهانی را قصد کرده که بر خلاف رأی ما اهل بیت، دل‌های مردم را از سخنان باطل خود آکنده ساخته ...» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۴۸۴)، احادیث تفسیری را نیز شاهد آورده است:

«و یؤیده: ما ذکره أبو علی الطبرسی رحمه الله فی تفسیره قال و قیل إنهم القصاص الذین یغیرون دین الله تعالی و یخالفون أمره و لکن هل رأیتم شاعرا یتبعه أحد إنما عنی بذلك الذین وضعوا دینا بأرائهم فتبعهم الناس علی ذلك. و روی العیاشی بإسناده عن أبی عبدالله (ع) قال نعم هم قوم تعلموا و تفقهوا بغير علم فضلوا و أضلوا كثيرا أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ أی فی کل فن من الکذب یتکلمون و فی کل لغو یخوضون کالبهائم علی وجهه فی کل واد یعن له فالوادی مثل لفنون الکلام ...» (همو، ۱۴۰۹: ص ۳۹۵)

ترجمه: مؤید این گفتار روایتی است که ابوعلی طبرسی در تفسیر خود آن را این گونه بیان کرده است: مقصود از شعراء، قصه پردازان و یا قضاتی هستند که دین خداوند را تغییر داده و با اوامر او مخالفت می کنند. اما آیا شاعری را دیده‌ای که احدی از او پیروی کند؟ بلکه خداوند از این آیه کسانی را قصد کرده است که دینی را با آرای باطل خود بنا می نهند و مردم در آن دین از آنها پیروی کنند. عیاشی نیز به سند خود از حضرت ابو عبدالله (ع) روایت کرده است که آن جناب فرمود: آری، ایشان (شعراء) گروهی هستند که بدون علم آموختند و تفقه کردند. پس هم خود گمراه شدند و هم بسیاری را به وادی ضلالت کشاندند. (همو، ۱۳۹۳: صص ۴۸۴-۴۸۵).

استرآبادی گاه اگر آیه در مقام بیان فضیلتی باشد و در حدیث به یکی از مصداق‌های آن اشاره شده باشد، آن را به عنوان تأویل آیه بیان می کند، در حالی که تفسیر آیه محسوب می شود. برای نمونه در ذیل آیه «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا» (الاحزاب/۵۸) روایتی با این سند بیان می کند: «ابوعلی طبرسی قال: ... قال حدثني رسول الله (ص) و هو أخذ بشعره فقال يا علي من أذى شعرة منك فقد آذاني و من آذاني فقد آذى الله و من آذى الله فعليه لعنة الله» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۴۵۵). ترجمه: ابوعلی طبرسی حدیثی را به اسناد خود از علی (ع) نقل می کند: رسول خدا (ص) در حالی که موی



خویش را در دست داشت به من چنین فرمود: ای علی، هر که تار مویی از تو را بیازارد در واقع مرا آزرده است و هر که مرا بیازارد، بی‌تردید خداوند را آزرده است و هر کس خداوند را بیازارد، مستحق لعنت اوست. (همو، ۱۳۹۳: ص ۵۵۶)

۲-۳-۴. اسباب نزول

از دیگر روایات غیر تأویلی کتاب، روایات اسباب نزول است که بیانگر رویدادهایی است که به دنبال آن آیه یا آیاتی نازل شده است (رجبی، ۱۳۸۸: ص ۱۵۳). استرآبادی در مواضع مختلف پس از بیان آیه، به اسباب نزول آن نیز اشاره می‌کند.

برای نمونه در ذیل آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (المائده/۵۵)، چند روایت بیان می‌کند که بیانگر اسباب نزول آیه است نه تأویل آن که در بخشی از آن می‌نویسد:

«.... و اتفقت روایات العامه و الخاصه أن المعنى بالذين آمنوا أنه أمير المؤمنين (ع) لأنه لم يتصدق أحد و هو راعع غيره و جاء في ذلك روایات فرغ السائل يده إلى السماء و قال اللهم إني سألت في مسجد رسول الله ص فلم يعطني أحد شيئاً و كان على راکعا فأومى بخنصره اليمنى و كان يتختم فيها فأقبل السائل حتى أخذ الخاتم من خنصره ه و ذلك بعين رسول الله ص فلما فرغ النبي من صلاته رفع رأسه إلى السماء و قال: ... قال أبو ذر فو الله ما استتم الكلام حتى نزل عليه جبرائيل من عند الله تعالى فقال يا محمد اقرأ ...» (استرآبادی، ۱۴۰۹: صص ۱۵۶-۱۵۷)

ترجمه: روایات عامه و خاصه به اتفاق بیان داشته‌اند که مقصود از کسانی که ایمان آورده‌اند، امیرمؤمنان می‌باشد؛ زیرا جز او که در حال رکوع بود، کس دیگری صدقه نداد. در برخی از روایات چنین آمده است: ... پس آن مستمند دست خود را به طرف آسمان بلند کرد و گفت: خداوندا! من در مسجد رسول خدا از مردم درخواست کمک کردم، اما هیچ کس به من چیزی عطا نکرد. علی که در این زمان در حال رکوع بود، به انگشت دست راست خود اشاره نمود، پس سائل پیش آمد و انگشتش را از دست او بیرون آورد. پس آنگاه که پیامبر از نماز فارغ شد، سر خود را رو به آسمان بلند کرد و گفت: ... ابوذر گفت:

سوگند به خداوند که پیامبر هنوز سخن خود را به پایان نرسانده بود که جبرئیل بر تو فرود آمد و گفت: ای محمد! بخوان (همو، ۱۳۹۳: صص ۱۸۸-۱۹۰)

همچنین می‌توان به روایات سبب نزول آیه «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (الشعراء/۲۱۴) (استرآبادی، ۱۴۰۹: صص ۳۹۰-۳۹۱) و آیه «قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا...» (المجادله/۱) (استرآبادی، ۱۴۰۹: صص ۶۴۵-۶۴۶) نیز اشاره کرد.

۳-۳-۴. جری و تطبیق

اصطلاح جری و تطبیق، به معنای تطبیق حکم آیه بر مصادیق دیگر است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۲۱۷ و ۲۱۸/۵). پیشینه به کارگیری این اصطلاح به دوره معاصر و به بیان علامه طباطبایی برمی‌گردد. ایشان برای اولین بار در تفسیر المیزان این اصطلاح را به کار برد و معتقد بود که قرآن کریم اگر به دوره و زمانی خاص محدود شود و حکم آیات مربوط به افراد مشخص و مورد نزول باشد، در هدف آن خدشه ایجاد شده و پیام آن جاودانی نخواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ص ۶۷). آیت الله معرفت نیز بر تعمیم حکم آیه و فراگیری مفاهیم آن به غیر از مورد نزول تأکید داشته که البته از آن با عنوان تأویل یاد می‌کند. او معتقد است که اختصاص آیه به مورد نزول، فایده‌ای جز ثواب تلاوت بر جای نمی‌گذارد. (معرفت، ۱۳۸۵: ۱/۲۵)

البته به کارگیری این اصطلاح توسط معاصران، تحت تأثیر روایاتی است که مفاد آیات را محصور در زمان و مکان و مورد خاص ندانسته و پویایی و جریان آن را تأکید می‌کنند. نمونه روشن آن، روایت منقول از امام محمد باقر (ع) است که می‌فرماید: «اگر آیه‌ای که درباره قومی نازل شده است، با مرگ آن قوم بمیرد، از قرآن چیزی باقی نمی‌ماند، در حالی که تا آسمان و زمین پابرجاست، قرآن نیز در جریان است.» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۱۰). خود پیشوایان معصوم دین (ع) نیز از پیشگامان به کارگیری این قاعده تفسیری بوده‌اند و آیات بسیاری از این رهگذر از حصار زمان و مکان خارج شده و ژرفای آنها فراروی انسان‌ها قرار گرفته است.

استرآبادی بسیاری از روایات جری و تطبیق را در تأویل الآيات الظاهره با هدف بیان معنای باطنی آیات آورده است. برای نمونه در ذیل آیه «إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ»



(الشعراء/٤) به سخن امام محمد باقر (ع) اشاره می‌کند که می‌فرماید: «نَزَلَتْ فِي قَائِمِ آلِ مُحَمَّدٍ (ص) يُنَادِي بِاسْمِهِ مِنَ السَّمَاءِ» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۳۹۸). ترجمه: این آیه درباره قائم آل محمد (ص) نازل شده است که از آسمان به نام خود صدا زده خواهد شد.

در ذیل آیه «وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ...» (القصص/۵۰)، با عنوان تأویل، روایت زیر را می‌آورد:

«رواه علی بن إبراهیم عن أبيه عن القاسم بن سليمان عن المعلی بن خنيس عن أبي عبد الله (ع) فی قوله تعالى «وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ»، قال هو من يتخذ دينه برأيه بغير هدى إمام من الله من أئمة الهدى (ص).» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ص ۴۱۳). ترجمه: معلی بن خنيس درباره آیه از امام صادق (ع) روایت می‌کند: مقصود از [گمراه‌ترین فرد] کسی است که دین خود را به رأی خویش و نه به هدایت امامی از پیشوایان حق که از سوی خداوند برگزیده شده‌اند، انتخاب نماید (همو، ۱۳۹۳: ص ۵۱۰)

نتیجه‌گیری

۱. مؤلف تأویل الآيات الظاهره تعریفی از تأویل دارد که هم شامل معنای ظاهری و هم شامل معنای باطنی آیات می‌شود. این رویکرد ویژه او در تأویل، در سراسر قرآن به کارگرفته شده و ظاهر و باطن آیات با عنوان کلی تأویل بیان شده است. البته به دلیل توجه بیشتر استرآبادی به معنای باطنی، می‌توان گفت که بیان معنای باطنی، هدف اصلی نویسنده از نگارش کتاب بوده است.
۲. استرآبادی، تأویل الآيات الظاهره را بر اساس مبانی و پیش‌فرض‌هایی نگاشته است که برخی از آنها شامل ظاهر و باطن داشتن قرآن، اختصاص فهم باطن قرآن به اهل بیت (ع)، وجود ارتباط میان ظاهر و باطن آیات می‌شود.
۳. از آنجا که تأویل الآيات الظاهره به انگیزه جمع‌آوری روایاتی که در شأن و فضیلت اهل بیت (ع) و ذمّ دشمنان ایشان باشد، به نگارش درآمده، مؤلف چندان به تمایز روایات توجه نکرده است. لذا همه روایات کتاب، تأویلی نیستند و روایات تفسیری، اسباب نزول و جری و تطبیق نیز در میان آنها وجود دارد.



منابع و مأخذ:

قرآن کریم.

نهج البلاغه، صبحی صالح.

۱. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم المقاییس اللغه، مصحح عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب اعلام اسلامی.

۲. ابن قیم، محمد بن ابوبکر (۱۴۰۷ق)، جلاء الافهام فی فضل الصلاه علی محمد خیر الانام، تحقیق شعیب ارناؤوط - عبدالقادر ارناؤوط، کویت: دارالعروبه.

۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر.

۴. استرآبادی، سید شرف الدین علی (۱۴۰۳ق)، تأویل الآیات الظاهره، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۵. _____ (۱۳۹۳ش)، تأویل الآیات الظاهره، ترجمه و تحقیق سید محمد رضوی، تهران: چاپ و نشر بین الملل.

۶. افندی، عبدالله بن عیسی (۱۴۰۱ق)، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، محقق احمد حسینی اشکوری، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی (ره).

۷. بابایی، علی اکبر و دیگران (۱۳۸۸ش)، روش‌ها و مکاتب تفسیری، چاپ اول، تهران: سمت.

۸. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲ش)، أمل الآمل، تحقیق احمد حسینی اشکوری، قم: دارالکتاب الاسلامی.

۹. خوانساری، محمد باقر (۱۳۹۰ق)، روضات الجنات، تصحیح اسدالله اسماعیلیان، قم: دهقانان (اسماعیلیان).

۱۰. رجبی، محمود (۱۳۸۸)، روش‌شناسی تفسیر قرآن، تهران: سمت.

۱۱. شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۲ش)، روش‌های تأویل قرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۱۲. صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ش)، **تفسیر القرآن الکریم**، قم: انتشارات بیدار.
۱۳. صدوق، محمد بن بابویه (بی تا)، **من لایحضره الفقیه**، مصحح علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. _____ (۱۳۸۸ش)، **قرآن در اسلام**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، **کتاب التفسیر**، تهران: چاپخانه علمیه.
۱۷. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۵ق)، **تفسیر الصافی**، قم: انتشارات الصدر.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق ۹)، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، **بحار الانوار**، تصحیح جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۰. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۵ش)، **تفسیر و مفسران**، چاپ سوم، قم: التمهید.

تاویل سنت‌های الهی در قرآن

ابراهیمی، هادی^۱

زرنگار، احمد^۲

زارعی، حدیثه^۳

چکیده

این عالم، در تمامی ساحت‌هایش، دارای قوانین و اصولی است، همان‌طور که در عرصه علوم تجربی قوانینی بر بعد مادی اشیاء حاکم است در عرصه مادی و معنوی زندگی بشر نیز قوانینی وجود دارند. این قوانین که در عرف دینی به آن سنت گفته می‌شود بر تمامی زندگی بشر سایه انداخته است. بدیهی است شناخت این قوانین که سرنوشت دنیوی و اخروی بشر در گرو آن قرار دارد، بسیار ضروری است. این مقاله با تاکید بر تفسیر المیزان، نمونه و نور به روش کتابخانه‌ای تهیه شده است. در این مقاله کوشش شده است با تحلیل مفهوم سنت و معرفی اجمالی انواع سنت‌های الهی، سنت‌هایی که بر سرنوشتی و نابودی حکومت‌ها و گروه‌هایی ضد دینی، اجتماعی و مدنی اشاره دارند، معرفی گردند. سعی شده است تا افق‌های جدیدی از مباحث آزمایش و امتحان خداوند سبحان گشوده شود؛ باشد که نسل نواندیش در راه مبارزه با تهاجم فرهنگی و سلطه فکری بیگانگان که یکی از برجسته‌ترین عرصه‌های آزمایش الهی است، به ابزار لازم مجهز شوند و تبلیغات آنان در انحراف فکری و اخلاقی جوانان بی‌نتیجه ماند؛ زیرا نمی‌توان این حقیقت را انکار کرد که موفقیت در آزمون‌ها و امتحانات در گرو شناخت زمینه‌های امتحان و ابتلا، آگاهی از راز و رمز پیروزی در آزمایش‌های الهی، آگاهی از عوامل گمراه‌کننده و چگونگی برخورد و رویارویی با عوامل ایجاد انحراف است.

کلید واژگان: قرآن، تاویل، سنت‌های الهی.

^۱ استادیار - دکترای تخصصی

^۲ دانشیار - دکترای تخصصی

^۳ کارشناسی ارشد

مقدمه

کشف معانی و مفاهیم قرآن از گذشته تاکنون، اهتمام ویژه قرآن‌پژوهان و مفسران بی‌شماری را معطوف خود داشته است. 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 (راستگو و ابراهیم‌پور، ۱۳۹۸: ۱۲۷). مراد از تأویل، در عرف قرآن، به نظر علامه طباطبایی، حقیقتی واقعی، عینی و الیست که ممکن نیست در چهارچوب واژگان بگنجد و همه بیانات قرآنی، مستند به چنین پشتوانه‌هایی هستند که خدای متعال برای نزدیک ساختن آن‌ها به فهم بشری، آن‌ها را به نوعی در قالب واژگان و عبارات‌ها درآورده و نسبت آن‌ها به هم، نسبت ظاهر به باطن و شبیه ضرب‌المثل‌هایی است که مراد گوینده را متناسب با فهم شنونده ساخته و به درک او نزدیک و برایش آشکار می‌سازند.

چنان‌که قرآن برای خود خاستگاهی به نام ام‌الکتاب (لوح محفوظ) در نزد خدا ذکر می‌کند (الزخرف/ ۴) و رابطه این دو با هم، رابطه تنزیل با تأویل است. بر این اساس، تأویل، حقیقتی خارجی است که معنای کلام به آن تکیه دارد، ولی خود از نوع معانی نیست، همچون اموری که در روز قیامت رخ خواهند داد و تأویل اخبار پیامبران و رسولان و کتاب‌های آسمانی خواهند بود. خلاصه این‌که معانی قرآن، ترجمانی از حقایق بیرونی آن هستند که از نظرهای عادی پوشیده‌اند و در قیامت ظهور می‌کنند و قرآن آن‌ها را «تأویل» می‌نامد و بر این اساس، مقصود از عینیت، عینیت مصداقی نیست، بلکه صرفاً خارج از ذهن بودن آن است (مؤدب و دلیر، ۱۳۹۷: ۳۴).

قانون و سنت خداوند بر این است که نه تنها انسان، بلکه تمامی آفریدگان، با توجه به سعه وجودی خود به سمت کمال خاص خویش حرکت کند، ولی در هر حرکت و سیر و سلوک به مقصد و مقصود، رهنمان و سارقانی یافت می‌شوند که به قافله بشریت هجوم می‌آورند. از این رو، اسلام راه مستقیم و درست را از بیراهه مشخص کرده است. آنان که گام در مسیر ولایت شیطان گذاشته و دل به هوا و هوس سپرده‌اند، به جایی می‌رسند که همه هستی، حتی «دل» خویش را که حرم الهی است، چراگاه شیطان می‌کنند و هستی آن را به تاراج دهند، ولی دلدادگان حضرت حق و جویندگان کوی دوست، در مسیر حق و حقیقت‌پایداری کرده و ظواهر فریبنده دنیا آنان را منحرف نمی‌کند و در مسیر پریبچ و خم سیر و سلوک، گرده‌ها را یکی پس از دیگری طی می‌کنند و پس از پشت سر گذاشتن موانع، پیروزی را در آغوش می‌گیرند. این گروه، کسانی هستند که از هنگام بلوغ تا مرگ، مورد آزمایش‌های زیادی قرار گرفته و سرانجام، سربلند و سرافراز



بیرون آمده‌اند و چنان دل به ولایت و محبت خدا سپرده‌اند که همه چیز جهان، از نعمت و خوشی و ناخوشی، رفاه و رنج، ثروت و تنگ دستی، جوانی و پیری و غیره، را وسیله امتحان پروردگار خویش می‌دانند.

در یک کلام، دنیا را مدرسه‌ای می‌دانند که آغاز و انجام آن همه تعلیم، تعلم، تلاش، کوشش و آزمایش است و همواره این سخن گهربار امیرمؤمنان (ع) را آویزه گوش دارند که فرمود: «بدان که دنیا، سرای آزمایش است.» از سوی دیگر، گروه رقیب نیز همواره در معرض امتحان و آزمایش‌اند، زیرا آنان که دل به ولایت شیطان سپرده‌اند و همه امکانات و نعمت‌های مادی و غیر مادی را برای برآورده کردن هوا و هوس و خواسته‌های نفسانی خویش به کار می‌گیرند، نیز امتحان می‌شوند تا حجت خداوند بر همگان تمام شود و عذری برای هیچ کس باقی نماند (غفاری، ۱۳۸۵: ۱۰).

در قرآن انسان‌ها به خردورزی و اندیشیدن به ویژه در مورد حوادث و فرآیندهای تاریخی دعوت شده‌اند، تا ضمن عبرت‌آموزی، برای خودسازی و ساختن دیگران، علل پیشرفت و انحطاط امت‌ها را کشف کنند. این تغییر و تحول یکی از سنت‌های مهم و غیرقابل تخلف دستگاه آفرینش است. ایمان و عمل صالح و یا کفر و فساد انسان‌ها در چگونگی شکل‌گیری اتفاقات آینده بشر و حتی در نظام عالم تاثیر دارد و عوامل مختلفی همچون نادیده گرفتن رابطه با پروردگار، مبارزه با پیامبران و منادیان حق، ظلم و بی‌عدالتی و غیره، در سقوط و طلوع تمدن‌ها دخیل هستند. البته سرانجام مشقت‌ها و بدبختی‌های انسان پایان می‌پذیرد، چراکه سنت تغییرناپذیر خدا بر این قرار گرفته است که در واپسین حرکت تاریخ، تنها بندگان شایسته و وارسته خدا وارثان زمین خواهند بود. بی تردید، وعده الهی بر این محقق شد که جریان حق به میزانی که تلاش می‌کند و در مسیر حق از خودش مقاومت نشان می‌دهد، و از بی‌عملی یا کج عملی فاصله می‌گیرد، با نصرت مضاعف الهی روبرو می‌شود (حیبی و تیموری، ۱۳۹۷: ۹-۱۱).

با این وصف، برای نمونه، یک گروه کوچک به نام حزب الله لبنان که یکی از موالید انقلاب اسلامی است، جریان سلطه را به ذلت کشانده است. امروز در یمن، یک گروهی به نام انصارالله متأثر از انقلاب اسلامی با یک مقاومت جانانه، جلوی یک توطئه عظیم را گرفته است، در سرنگونی داعش، محور مقاومت با همه تنگناهایی که با آن روبرو بود، یک تنه در برابر همه دنیا ایستاد و اجازه نداد که معادلات شیطانی در این منطقه پیاده بشود. در حقیقت، گسترش ایمان و تقوا در جهان و ورود تعالیم اسلامی به درون علوم، ساختارها و نظام‌ها و تبدیل کلمه حق به گفتمان‌های عظیم، و قدم گذاشتن در مدار حق، نه فقط بسیاری از

گرفتاری‌ها و تنگناها را از زندگی بشر برطرف می‌کند، بلکه شرایط را برای شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی مهیا می‌کند (غلامی، ۱۳۹۷).

در واقع، هر میزان قوانین الهی عمیق‌تر فهم و باور شود، هر قدر جریان حق به سرمایه‌های درونی خود واقف و مؤمن شود و هر میزان از این سرمایه‌ها شجاعانه و بدور از انفعال و وادادگی در عرصه عمل بهره‌گیری شود، به زمان بروز و ظهور تمدن نوین اسلامی نزدیک‌تر خواهیم شد با این ملاحظه که مطابق سنت الهی، یک قدم جریان حق، به هزاران قدم مبدل می‌شود. یعنی اگر در این راه قدم بگذاریم، خیلی زودتر از این‌که تصور بشود به مقصد خواهیم رسید. آن‌چه در بحث امتحان الهی اهمیت زیادی دارد، ترسیم آن برای همه، به ویژه جوان با صفا و پاک‌ضمیری است که دل آنان با نیکی انس بیشتری دارد و به تازگی در سیر و سلوک الهی گام گذاشته‌اند؛ به‌همین دلیل، بیشتر از دیگران نیازمند آشنایی با آفات، موانع و مشکلات راه هستند. این پژوهش بر آن است تا به تائویل سنت‌هایی که بر سرنگونی و نابودی گروه‌هایی ضد دینی، اجتماعی و مدنی نظیر داعش اشاره دارند، بپردازد.

۱- معناشناسی تائویل

تائویل و باطن قرآن کریم از دیرباز در مباحث قرآنی مطرح و محققان شیعه و سنی به بررسی و واکاوی زوایای مختلف آن عنایت و اهتمام داشته‌اند. ابن‌فارس در مقایس اللغه آورده است که «أول»، دارای دو اصل است. نخست ابتدای امر، که واژه اول، به معنای ابتدا از این اصل است. دوم، انتهای امر. تائویل کلام به معنای عاقبت و سرانجام کلام، از این باب است و آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ» (اعراف/ ۵۳) در همین معنا استعمال شده است؛ یعنی سرانجام کتاب خدا را هنگامی که برانگیخته می‌شوند، در می‌یابند. ابن‌جوزی معتقد است که تائویل، انتقال دادن کلام از جایگاه اصلی خویش، به جایگاهی دیگر است که اثبات آن، نیازمند دلیل است که اگر آن دلیل نباشد، ظاهر لفظ رها نمی‌شود (بخشنده بالی، ۱۳۹۷: ۱۱۲). تائویل به معنای تفسیر بیان غیرواضح، برگرداندن از معنای ظاهر به باطن نیز آمده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۳۱۲). مهم‌ترین معنای تائویل، انتقال از معنای ظاهر به معنای غیرظاهر است (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۷۷). این معنا، آن‌قدر در لسان متکلمان، اصولیین و مفسران به کار رفته که ذهن انسان هنگام شنیدن این لفظ به این معنا متبادر می‌شود. علامه طباطبایی درباره معنای اصطلاحی تائویل معتقد است، تائویل حقیقتی است واقعی که بیانات قرآنی چه احکامش، و چه مواعظش، و چه حکمت‌هایش مستند به آن است، چنین حقیقتی



در باطن تمامی آیات قرآنی هست، چه محکم‌ش و چه متشابهش و نیز بگوئیم که این حقیقت از قبیل مفاهیمی که از الفاظ به ذهن می‌رسد نیست، بلکه امور عینی است که از بلندی مقام ممکن نیست در چارچوب شبکه الفاظ قرار گیرد و اگر خدای تعالی آن‌ها را در قالب الفاظ و آیات کلامش در آورده، در حقیقت از باب -چون که با کودک سر و کارت فتاد- است، خواسته است ذهن بشر را به گوشه‌ای و روزنه‌ای از آن حقایق نزدیک سازد (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۷۵). از سویی، قرآن کریم به دلیل فراحسی بودنش دارای معنای باطنی است. این مفاهیم تنها در روز قیامت بر همگان آشکار می‌شود و نیز در دنیا جویندگان حقیقت نیز به مسیر هدایت رهنمون خواهند شد (بخشنده‌بالی، ۱۳۹۷: ۱۱۲).

۲- سنت الهی

براساس تقدیر الهی، جهان خلقت دارای قانون‌مندی است و پدیده‌های جهان در دایره قوانین خاصی حرکت می‌کنند و مسیر تکاملی را می‌پیمایند یا بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. این قوانین، اختصاص به پدیده‌های طبیعی ندارد و زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها را هم دربر می‌گیرد. قرآن کریم از این قوانین با عنوان سنت‌های الهی یاد کرده و انسان‌ها را به شناخت آن‌ها، به‌خصوص سنت‌های مربوط به زندگی انسان‌ها دعوت نموده است. به عبارتی دیگر، خداوند (جل شأنه) قوانین و برنامه‌هایی را برای خود معین کرده و قوانینی را برای مردم، که از طریق انبیا اعلام کرده است. به قوانینی که خداوند برای خودش تعیین کرده است، سنت الهی «سنة الله» (سوره احزاب، آیه ۱۳۸) می‌گویند. مراد از سنت‌های الهی، قوانین محکم و استواری است که پایه و اساس نظام موجود در این جهان و جهان دیگر است. از جمله، قانون هدایت، «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ» (لیل / ۱۲)؛ قانون حسابرسی، «إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ» (غاشیه / ۲۱)؛ قانون رزق رسانی، «عَلَى اللَّهِ رِزْقَهَا» (هود / ۶)؛ قانون حمایت، «أَنَا لَنَنْصُرَ رُسُلَنَا» (غافر / ۵۱) و قانون رحمت، «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام / ۵۴).

در این میان، به قوانینی که خداوند رحمان برای مردم تعیین کرده است، احکام و تکالیف شرعی گفته می‌شود. در حقیقت، مراد از سنت‌های الهی، قوانین محکم و استواری است که پایه و اساس نظام موجود در این جهان و جهان دیگر است. از آنجایی که خالق متعال، حکیم و عادل است، نظامی را آفریده است که نظام اکمل و اصلح است، در این نظام هر چیزی در جای خود قرار گرفته است و طبق قوانین محکم و متقن و تغییر ناپذیر حرکت می‌کند و اداره می‌شود که اگر این قوانین (سنت‌ها) نباشند تمام اوضاع

جهان به هم می‌ریزد. این قوانین دو دسته هستند؛ یک دسته از آن‌ها در عالم تکوین است مثل جاذبه زمین، سوزندگی آتش، خواص هر یک از عناصر، مواد و غیره، آیا جهان ماده بدون وجود این قوانین می‌تواند وجود داشته باشد؟ اگر در یک روز جاذبه زمین وجود داشته باشد و روز دیگر وجود نداشته باشد و غیره، چه وضعیتی در جهان پدید خواهد آمد؟ پس برای این که جهان ماده بتواند منظم باشد، باید بر طبق یک سری قوانین و سنت‌های لایتنیغیر اداره شود، همان‌طور که این چنین هم هست. بنابراین، شناخت قوانین حاکم بر زندگی انسان‌ها، موجب تنظیم درست رابطه انسان با خود، دیگران، جهان خلقت و خداوند می‌گردد و راه رسیدن به کمال را هموار می‌کند (قدس‌آنلاین، ۱۳۹۵).

۲-۱ تاویل سنت‌ها و قوانینی از جانب خدا برای انسان‌ها

بی‌تردید، جوامع انسانی، مقهور سنن قاطع و خلل‌ناپذیر الهی هستند (اعراف/ ۳۴)، (یونس/ ۴۹)، (حجر/ ۴ و ۵) و (طه/ ۱۲۸ و ۱۲۹)، چنان‌که مثلاً پدیدارشدن سردمدارانی بدکار و مکار در هر جامعه (انعام/ ۱۲۳) یا گردش شکست و پیروزی در جوامع بشری (آل‌عمران/ ۱۴۰) یا ابتلای همه پیامبران به دشمنانی از شیطان‌های جن و انس (انعام/ ۱۱۵)، یا حاکمیت یافتن ستمگران بر مردم ستم‌پیشه (انعام/ ۱۲۹) از سنت‌های همیشگی خداوند است و نمی‌توان امید داشت که این سنت‌ها و گروه‌های اجتماعی در جامعه خودنمایی نکند و اتفاقی در این حوزه نیفتد. لذا، سنت‌های الهی ارتباط تنگاتنگی با اعمال و رفتار آدمی دارد و اعمال انسانی نقش تعیین‌کننده و تغییردهنده در جابه‌جایی سنت‌ها و تغییر آن‌ها دارد. البته این امر هیچ ربطی به تبدیل و تحویل خود سنت ندارد، بلکه آنچه اتفاق می‌افتد تغییر سنت با تغییر رفتار آدمی و جوامع است. به سخن دیگر، سنت خدا در تداوم نعمت‌های ارزانی شده به جوامع یا تغییر آن‌ها، وابسته به نوع عملکرد اقوام و ملت‌ها است (انفال/ ۵۳) و (رعد/ ۱۱). با این وصف، تغییر سنت غیر از تبدیل (جایگزین شدن) و تحویل آن است. به طور مثال اگر زمانی سنت برکت بر جامعه‌ای حاکم و جاری بود، در اثر گناه و فسق و فجور افراد آن جامعه، سنت برکت به سنت بی‌برکتی و قحطی تغییر می‌کند.

در این حالت، تغییر در نفس سنت نیست بلکه این تغییر و جایگزینی به سبب تغییر رفتارهاست. پس در خود سنت‌ها تبدیل و تحویلی صورت نمی‌گیرد، بلکه در اثر عملکرد انسان‌ها سنتی تغییر می‌کند و سنتی دیگر حاکم می‌شود. اما در تبدیل، سنتی برداشته شده و سنتی دیگر در جای آن قرار می‌گیرد. پس سنت‌ها خود به خود تبدیل و تحویل نمی‌شود، بلکه با تغییر علل و عوامل، این تغییرات ایجاد می‌شود. بنابراین

سنت‌های الهی محیط و حاکم بر رفتارهای انسان است و جوامع انسانی هر نوع تفکر و سلوک و رفتاری را برگزینند به تناسب آن، سنت‌های الهی بر سرنوشت‌شان حاکم می‌گردد. خداوند سبحان می‌فرماید: «مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (فرقان / ۷۰)؛ کسی که توبه کند و ایمان آورد و کار شایسته کند. پس خداوند بدی‌های‌شان را به نیکی‌ها تبدیل می‌کند و خدا همواره آمرزنده مهربان است. هم‌چنین می‌فرماید: «وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ...» یعنی: «این نیرنگ‌ها تنها دامن صاحبانش را می‌گیرد.» (فاطر / ۴۳)، به بیان دیگر یکی از سنت‌های الهی این است که هر کس بدی و مکر و حيله کند، نتیجه‌اش به خودش برمی‌گردد. یکی دیگر از سنت‌های الهی این است که می‌فرماید: «... إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...» یعنی: «...خداوند سرنوشت هیچ قومی (و ملتی) را تغییر نمی‌دهد مگر آن‌که آن‌چه را در خودشان است، تغییر دهند...» (رعد / ۱۱) و همین‌طور است سنت آزمایش و امتحان انسان‌ها و صدها قانون و سنت دیگری که براساس حکمت خداوند ایجاد شده و در سراسر عالم رایج است. این‌ها اساس نظم عالم هستند و اگر این سنت‌ها نباشند دیگر نظم و نظام معنی نخواهد داشت (مقصودلو، ۱۳۹۶).

۳- معانی سنت

سنت یعنی، روش مستقیم و پایدار و مستمر و متوالی؛ عملی که حدود معین و مشخصی دارد؛ عملی که مداوم ولی فانی در شخص است. معنای اول مخصوص خداوند است و معنای دوم و سوم مناسب با فعل نبی (صلی الله علیه و آله) است. هم‌چنین، سنت به معنای حکم و قضای قطعی، عبارت است از قوانین کلی و تخلف‌ناپذیر که تبیین روابط پدیده‌ها در نظام آفرینش و شرح و تبیین قانونمندی هستی و چگونگی عملکرد آن قوانین در جهان هستی را به عهده دارد. بنابراین، سنت در این معنا، شامل قوانین علی و معلولی حاکم بر نظام عالم و آدم و پدیده‌ها، مانند قوانین حاکم بر جامعه، تاریخ و تحولات آن‌هاست. بر همین اساس، از دیدگاه قرآن، سنت خدا در راستای محو و نابودی شرک و استکبار و وراثت مؤمنان بر جهان در حرکت است. یا سنت «امداد» که کلی‌ترین سنتی است که خداوند در پی اعمال انسان‌ها اعمال می‌کند؛ بدین معنی که خداوند هم کسانی را که طالب دنیا و کمالات مادی و این جهانی باشند و در راه باطل و شر گام گذارند، یاری و کمک می‌کند و هم کسانی را که خواستار آخرت و کمالات معنوی و آخرتی باشند و در

طریق حق و خیر گام نهند؛ یعنی وسایل پیشرفت و نیل به هدف را برای هر دو دسته فراهم می‌سازد.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۴۳۵).

۴- خصوصیات سنت الهی

سنت‌های الهی دارای خصوصیات ویژه‌ای هستند. مهم‌ترین خصوصیت آن‌ها که صریحا در قرآن ذکر شده، این است که تمامی مستند به باری تعالی می‌باشند، یعنی تحت تدبیر و اداره او هستند. جریانات کلی و عمومی هستند که در رودخانه زندگی فردی و اجتماعی جاری می‌باشند. شمولیتی فراگیر بر تمامی مصادیق گوناگون در زمان‌ها و شرایط محیطی بسیار متفاوت دارند. آن‌ها هیچ نوع وابستگی به گذشته، حال، آینده ندارند، یعنی، سنن الهی تمامی زمان‌ها حتی آینده را در برمی‌گیرد و هرگز مشمول گذشت زمان، کهنه و از مد افتاده نمی‌شود. فرا مکانی بودن سنن الهی نیز یکی از ویژگی‌های بارز این قوانین می‌باشد، یعنی هیچ نوع وابستگی به محدوده‌های جغرافیایی و انواع تقسیم‌بندی‌های ایجاد شده بر اساس نژاد خاص یا فرهنگ خاص یا منطقه و کشوری خاص ندارند. تداومی قطعی و بدون تغییر و تبدیل دارند. بعضی از سنن مقدمه و زمینه‌ساز جاری شدن سنن دیگری هستند. مثلا توبه، استغفار، توکل، دعا که خود، جزء سنن الهی هستند در عین حال باعث جاری شدن و یا جاری نشدن سنت‌هایی دیگر می‌شوند. پس سنن الهی در تعارض و تنافی با یکدیگر نیستند. در هیچ لحظه‌ای عالم هستی از وجود سنت‌های خدا خالی نیست؛ هر لحظه، سنن متعددی در عرض هم و در طول یکدیگر در حال اجرا می‌باشند. تمامی سنن، مقید الهی و سنن اخروی با سنت اختیار و اراده آدمی تعارض ندارند بلکه مکمل هم می‌باشند. نتیجه مهم‌تر این که هرگز نمی‌توان سنت‌ها و قوانین الهی را از ویژگی‌هایش جدا کرد، یعنی خطی کشید و ویژگی‌ها را در سمتی و سنت‌ها را در سمتی دیگر قرار داد. لذا، هر جاکه قانون الهی قابلیت اجرا پیدا کرد، لازمه آن این است که ویژگی‌های مشترک و مخصوص هر قانونی نیز اجرا شود (میرفخرالدین، ۱۳۹۳).

۵- تقسیم‌بندی سنت‌های الهی

سنت‌های الهی در یک تقسیم‌بندی به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ ۱. **سنت‌های مطلق**، سنت‌هایی هستند که متوقف بر چیزی نیستند و در واقع قوانین اساسی آفرینش و تدبیر انسان هستند. لذا ثابت و عمومی هستند و به عبارت دیگر، این سنت‌ها استثنای پذیر نیستند و شامل همه انسان‌ها و دائمی و همیشگی هستند و هیچ سنت دیگری نمی‌تواند بر آن‌ها حاکم شود؛ ۲. **سنت‌های مقید**: سنت‌هایی هستند که تحقق آن‌ها متوقف

بر مقدماتی است که فراهم ساختن آن مقدمات در اختیار انسان است. این سنت‌ها قابل تغییر و تبدیل هستند و ممکن است بعضی از آن‌ها بر بعضی دیگر، در شرایط خاص، مقدم باشند (بهارلویی، ۱۳۸۵).

در ادامه به توضیح و بیان سنت‌های مطلق پرداخته می‌شود:

۵-۱. سنت آفرینش به وجه احسن: در نگاه قرآنی انسان به بهترین و نیکوترین وجه ممکن آفریده می‌شود، «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین / ۴) و این کمال و احسنیت وجه در تمام موجودات وجود دارد و به عبارتی همه موجودات در کمال مرتبه وجودی خود قرار دارند (صادق‌پور، ۱۳۹۷).

۵-۲. سنت هدایت تکوینی: هدایت تکوینی موجودات و هدایت فطری انسان نیز از جمله سنت‌های حاکم بر نظام طبیعت هستند. خداوند در آیه شریفه «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه / ۵۰) به هدایت تکوینی اشاره نموده است. علامه طباطبایی در تفسیر آیه بیان می‌کند که مراد از هدایت، هدایت عمومی است که دامنه‌اش تمام موجودات را فراگرفته است، نه هدایت مخصوص به انسان‌ها. هدایت هر چیزی عبارت از نشان دادن راه به آن است، راهی که آن را به مطلوب خود برساند. پس هر چیزی که مجهز به جهازی شده که او را به چیزی برساند و او را بدان مربوط کند، در حقیقت، به سوی آن چیز هدایت شده است و به این اعتبار، هر چیزی با جهازی که بدان مجهز گشته، به سوی کمال خود هدایت شده است و هادی او خداست (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۱۴: ۱۶۷).

۵-۳. سنت هدایت فطری: روشن‌ترین آیه در این باره همانا آیه ۳۰ سوره روم است که به آیه فطرت شهرت دارد، چنان‌که می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم / ۳۰). فطرت مانند طبیعت و غریزه، یک امر تکوینی و جزء سرشت انسان است. اکتسابی نیست و از غریزه آگاهانه‌تر است. شایان ذکر است که انسان در عین برخورداری از ویژگی‌های فطری، از ویژگی‌های طبیعی و غریزی نیز برخوردار است. بدین جهت، قوانین طبیعی و خواص غریزی نیز (متناسب با حیات انسانی او) در وی یافت می‌شود. از همین رو، در قرآن کریم از دین حنیف به عنوان تمایلی فطری که در سرشت و آفرینش انسان ریشه دارد، یاد شده است (ربانی-گلپایگانی، ۱۳۷۸).

۵-۴. سنت قدر الهی: این سنت بدان معناست که تقدیر امور به دست پروردگار است، آن‌سان که می‌فرماید: «وَ الَّذِي قَدَّرَ فَهْدَى» (اعلی / ۳) منظور از هدایت در این آیه، همان هدایت تکوینی است که به صورت انگیزه‌ها و قوانین بر هر موجود حاکم است، اعم از انگیزه‌های درونی و برونی. دقت در ساختمان

هر موجود و مسیری را که در طول عمر خود طی می‌کند، به وضوح این حقیقت را نشان می‌دهد که برنامه‌ریزی دقیقی برای او وجود داشته و دست هدایت نیرومندی پشت سر آن است (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۲۰: ۲۶۵).

۵-۵. سنت عرض امانت: از جمله سنن الهی سپردن امانت‌های الهی به آسمان‌ها و زمین است: «أَنَا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب / ۷۲). امانت، همان تکلیف است، و مقصود از عرضه آن به آسمان و زمین و کوه و ابناء آن‌ها از پذیرش آن، عدم استعداد آن‌ها برای پذیرش تکلیف است، اما انسان چون استعداد پذیرش تکلیف را دارد این امانت را پذیرفت. از سویی، امانت چیزی است که حفظ و نگهداری و عمل به مقتضای آن موجب رستگاری و تخلف از عمل به مقتضای آن عقاب می‌باشد. بنابراین، اگر امانت به دین یا تکلیف یا عقل تفسیر شود، دین و تکلیف است که عمل بر طبق آن موجب کمال و رستگاری و تخلف از آن موجب شقاوت است و عقل هم که ملاک تکلیف است. در تفسیر شریف المیزان، امانت به ولایت الهی یا کمال صفت عبودیت تفسیر شده که از شناخت خدا و عمل صالح یا علم و عدل که نقطه مقابل جهل و ظلم مذکور در آیه شریفه هستند حاصل می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۱۶: ۳۵۱-۳۴۸).

۵-۶. سنت تبشیر و انذار یا سنت تشریفی: «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ لَا فِيهَا نَذِيرٌ»؛ (فاطر / ۲۴)، (نحل / ۹) و (بلد / ۱۰). که این سنت همان سنت هدایت از سوی انبیا است و سنت هدایت در معنای عام، جنبه اجتماعی ندارد و مربوط به سرتاسر جهان هستی است و در واقع هدایت همه موجودات توسط خداوند متعال است و همان سنت هدایت تکوینی است. در معنای محدودتر که جنبه فردی دارد، همان هدایت تشریفی تک تک افراد انسانی است و آیه ۱۰ سوره بلد به آن اشاره دارد و هدایتی است که جنبه اجتماعی دارد، یعنی هدایت انسان‌ها توسط انبیا، چون بعث و ارسال انبیا به سوی جوامع بوده است نه به سوی افراد، لذا جنبه اجتماعی دارد. مطلق و بی قید و شرط دانستن سنت مذکور هم بدین سبب است که فرستادن پیامبران، معلول افعال و رفتار انسان‌ها نیست، تا آنجا که حتی نخستین انسانی که آفریده شد، خود پیامبر بود (بهارلویی، ۱۳۸۵).

۵-۷. سنت سنخیت میان مرسل و مرسل الیه: این سنت بر آن است که بگوید فرستاده خدا از نظر زبان و نوع باید با افراد یکسان باشد، چنان‌که می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم / ۴). مراد از «لسان قوم»، تنها لغت و زبان مردم نیست، زیرا گاهی ممکن است گوینده ای با زبان مردم سخن بگوید ولی مردم حرف او را درست نفهمند، بلکه مراد آسان و قابل فهم گفتن است، به گونه ای که مردم



پیام الهی را بفهمند، چنانکه در آیات دیگر می‌فرماید: «یسرناه بلسانک» (مریم / ۹۷). بنابراین، پیامبران، با فرهنگ و زبان مردم زمان خود آشنا بوده و طبق فهم آنان تبلیغ می‌کردند. خداوند با مردم اتمام حجت می‌کند. رابطه رهبران دینی با مردم، عاطفی، صمیمی و مستقیم است. تبلیغ باید با شیوه‌ای ساده و صریح و روشن و برای عموم قابل فهم باشد و هدایت و ضلال خداوند بر اساس حکمت است (قرائتی، ۱۳۹۱).

۵-۸. سنت نفی حرج: یکی دیگر از سنت‌های الهی این است که خداوند متعال سختی و مشقت را بر بندگان خود نخواست است: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره / ۱۸۵)، عبارتی، خداوند برای بندگان خودش یسر خواسته و عسر نخواست است و این یک قاعده کلی است حتی در مسائل ذکر و زهد و عبادت. اگر ما خودمان را به مشقت بیندازیم، به زجر و شکنجه جسم و روح آدم بکشد، از نظر مکتب اهل بیت درست نیست و یسر نیست و مخالف متن آیه هم است و می‌شود نظم و نظام تصوف (مصطفوی، ۱۳۹۲).

۵-۹. سنت نفی ظلم از طرف خدا: همان‌گونه که در اصول دین نیز آمده است پروردگار عادل است و هیچ‌گاه نسبت به بندگان خود ظلم روا نمی‌دارد: «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ» (آل عمران / ۱۰۸). آیه به صراحت نشان می‌دهد، ظلم خداوند نسبت به تمام جهانیان نفی شده است. نه تنها ظلم بلکه اراده ظلم هم نمی‌کند. اگر «عالمین» به معنای جمع عاقل در نظر گرفته شود، تمام موجودات عاقل جهان را اعم از انسان‌ها و جن‌ها و فرشتگان را شامل می‌شود و اگر حمل بر تغلیب شود، همه موجودات عالم هستی اعم از جاندار و بی‌جان را در بر می‌گیرد و عدل الهی را به معنای قرار دادن هر چیزی در محل مناسب خود، درباره آن‌ها تثبیت می‌کند. تعبیر به «ظلماً» به صورت مفرد نکره آن هم بعد از نفی، برای عمومیت است و کمترین ظلم و کوچکترین ستم را شامل می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۳۷۵).

۵-۱۰. سنت بازتاب اعمال: یعنی هرکس هر چه انجام دهد اگر خوب باشد به نفع اوست و اگر بد باشد به ضرر خود اوست: «أَلْهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيَّهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره / ۲۸۶)، حدود ۳۱ آیه دیگر نیز در این زمینه وجود دارد. در حقیقت، هر عملی آثار متناسب با خود دارد. آثار برخی از اعمال فقط متوجه عمل‌کننده است. تأثیر بعضی از کارها وسیع‌تر است و افزون بر عمل‌کننده، به بستگان او نیز می‌رسد. پیامدهای بعضی اعمال، اجتماع را فرامی‌گیرد. این حقیقت و سنت الهی در جهان خلقت است که قرآن از آن خبر داده است (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۱۸: ۶۰-۵۹).

۱۱-۵. سنت استعدادها: به موجب آن سعادت و شقاوت انسان‌ها به صورت علت مُعَدَّه یا ناقصه در سعادت و شقاوت فرزندان‌شان مؤثر است: «وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضَ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا إِنَّكَ تَذَرُهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا» (نوح / ۲۶ و ۲۷) (بهارلویی، ۱۳۸۵).

۱۲-۵. سنت دفاع از حق و سرکوبی باطل: یکی دیگر از سنت‌های الهی این است که پروردگار، همواره حقیقت را روشن و تقویت نموده، ظلم را فرو می‌نشاند: «لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبِطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ» (انفال / ۸). بنابراین، وعده‌های الهی به‌خاطر منافع شخصی و مادی افراد نیست، بلکه برای تحقق حق و محو باطل است. از سویی، حق، ماندنی و پابرجاست و باطل، فانی و رفتنی است. مهم‌تر این‌که، ترسی از عصبانیت و ناخوشایندی دشمن کافر و مجرمان نداشته باشیم، خداوند اراده خود را محقق خواهد ساخت (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۷۵).

۱۳-۵. سنت غلبه دین حق و یاری پیامبران: پروردگار، پیامبران خود را به طور خاص یاری می‌کند و می‌فرماید: «إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (غافر / ۵۱) و یاری حق چهار گونه است. نخست، پیروزی کامل حق و ریشه‌کن شدن باطل؛ دوم، خداوند جهان را به سوی حق رهبری می‌کند و سرانجام روزی می‌رسد که باطل جایی در آن ندارد؛ سوم، حق مطلق فقط خداست. بنابراین، همه چیز به سوی او باز می‌گردد و چهارم، در برخوردهایی که میان حق و باطل پیش می‌آید، خداوند برای این‌که حق پایمال نشود، جانب آن را می‌گیرد، اما نه به نحوی که به باطل هیچ میدانی ندهد (بهارلویی، ۱۳۸۵).

۱۴-۵. سنت مرگ و سنت‌های مربوط به آن: مرگ نیز از جمله سنت‌های تغییرناپذیر الهی است و هر جاندار روزی می‌میرد: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران / ۱۸۵) و «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (الرحمن / ۲۶). گرچه همه موجودات فانی هستند ولی هر کس در مسیر الهی باشد، کار فانی او را باقی می‌کند. لذا، مرگ، یک قانون عام و فراگیر است. به کسی جز خدا تکیه نشود که همه فناپذیرند. ارزش انسان با تقرب به خداوند است، نه داشتن امکانات. مرگ، گامی در مسیر تربیت انسان است. مرگ موجودات، نشانه نقص و تمام شدن قدرت و کرم الهی نیست که او صاحب جلال و کرامت است و جلال الهی همراه با رحمت و رأفت است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۹: ۳۹۲).

۱۵-۵. سنت عدم تقدیم و تأخیر مرگ در صورت فرا رسیدن اجل: اگر چه اجل تغییر می‌کند اما هر گاه اجل حتمی انسان سر برسد هیچ چیزی آن را تغییر نمی‌دهد: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا

بأنفُسِهِمْ» (رعد/ ۱۱)، این آیه یک قانون کلی و عمومی را بیان می‌کند، قانونی که سرنوشت‌ساز و حرکت‌آفرین و هشدار دهنده است، این که مقدرات شما قبل از هر چیز، و هر کس، در دست خود شما است و هرگونه تغییر و دگرگونی در خوشبختی و بدبختی اقوام در درجه اول به خود آن‌ها بازگشت می‌کند. لذا، سربلندی و سرفرازی هر ملتی و یا به عکس ذلت و زبونی او به دست خودش می‌باشد. حتی لطف خداوند، یا مجازات او، بی مقدمه دامان هیچ ملتی را نخواهد گرفت، بلکه این اراده و خواست ملتها و تغییرات درونی آنهاست، که آن‌ها را مستحق لطف یا مستوجب عذاب خدا می‌سازد. به تعبیر دیگر، این اصل قرآنی یکی از مهم‌ترین برنامه‌های اجتماعی اسلام را بیان می‌کند که هرگونه تغییرات برونی متکی به تغییرات درونی ملتها و اقوام است و هرگونه پیروزی و شکستی که به قومی برسد از همین جا سرچشمه می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۹۵، ج ۱۰: ۱۷۴-۱۷۳).

۱۶-۵. سنت اختلاف درجات: خداوند متعال، انسان‌ها را با توجه به لیاقت و درجه ایمان آن‌ها بر دیگران برتری می‌بخشد و می‌فرماید: «أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (اسراء/ ۲۱). پس، برتری‌های افراد بر یکدیگر دو نوع است، گاهی به خاطر استعداد، ذوق، فکر، شرایط خانوادگی، جغرافیایی و امثال آن انسان دریافت‌هایی دارد که این‌ها لطف خداوند و همراه با مسئولیت و آزمایش است که این آیه به همین برتری‌ها اشاره دارد و گاهی برتری‌ها بر اساس ظلم و استثمار و استعمار است که حساب جداگانه‌ای دارد. بنابراین، توجه به حکمت اختلاف و تفاوت‌ها در خلقت، نیاز به تأمل و دقت دارد و جایگاه همه در آخرت، یکسان نیست و برتری‌های بس بزرگی وجود دارد (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۵۳).

۱۷-۵. سنت تنبیه: خدا برای توجه دادن انسان‌ها و دور نمودن آن‌ها از غفلت، این سنت را روا می‌دارد: «فَأَخَذْنَا هُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَصَرَّعُونَ» (انعام/ ۴۲). بنابراین، بعثت انبیا در میان مردم، یکی از سنت‌های الهی در طول تاریخ بوده است. تاریخ گذشتگان، عبرت آیندگان است. در تربیت و ارشاد، گاهی فشار و سخت‌گیری هم لازم است. مشکلات، راهی برای بیداری فطرت و توجه به خداوند است و هر رفاهی لطف نیست و هر رنجی قهر نیست (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۵۶).

۱۸-۵. سنت آزمایش و سنت‌های وابسته به آن: هدف خلقت آسمان، زمین، مرگ و زندگی آزمودن بندگان است، به گونه‌ای که اگر آزمودن را از صفحه روزگار محو کنیم، زندگی بی‌معنا خواهد شد و خلق آسمان و زمین لغو خواهد بود. البته باید توجه داشت هدف نهایی آفرینش، همان تکامل انسان در سایه قرب الهی است، چراکه خداوند می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/ ۵۶)، ولی همواره در

افعال انسانی و الهی، آنجا که به امور مادی بازمی‌گردد، نیل به هدف نهایی یا اصلی در گرو مقدماتی است و یکی از آن اهداف میانی و مقدماتی برای کمال انسان، سنت آزمایش است، زیرا آزمایش در جایی مطرح می‌شود که موجود مختاری وجود داشته باشد و ابزارهایی برای سر دو راهی قرار گرفتن این موجود مختار، مهیا باشد. خداوند، جهان را به زیورهای جذاب آراست و انسان مختار را خلق کرد تا از این رهگذر، زمینه آزمایش و اختیار انسان پدید آمده و بستر تکامل (یعنی قرب الهی) که هدف نهایی خلقت است فراهم گردد، لذا همه سنت‌های مقید و وابسته که در حق مؤمنان و کافران وجود دارد وابسته به این سنت است: «وَلَبَلُّوْكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ» (بقره / ۱۵۵) (سلیمانی، ۱۳۸۹). از بررسی اجمالی سنت‌های مطلق الهی، چنین بر می‌آید که سنت دفاع از حق و سرکوبی باطل، «لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ» (انفال / ۸) و سنت غلبه دین حق، «إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (غافر / ۵۱) از جمله سنت‌هایی هستند که جزء قوانین اساسی آفرینش و تدبیر انسان، ثابت و عمومی بوده و استثناپذیر نیستند و هیچ سنت دیگری نمی‌تواند بر آن‌ها حاکم شود؛ پس سرنگونی داعش و امثالهم وعده‌های حتمی الهی بوده است.

در ادامه، به سنت‌های الهی بر حق مؤمنان و کافران که سنت‌های مقید هستند، اشاره می‌گردد:

● سنت‌های مربوط به مؤمنین

در تبیین سنت‌های مقید مربوط به مؤمنین، متذکر می‌گردد برای رسیدن به هدایت ویژه الهی، تلاش لازم است و در این مسیر، باید گام اول را خود انسان بردارد، گاهی، یک گام و یک لحظه تلاش خالصانه، هدایت و نجات ابدی را به دنبال دارد. آنچه به تلاش‌ها ارزش می‌دهد، خلوص است و نشانه نیکوکار بودن، تلاش در راه حق و اخلاص است. از سویی، راه‌های وصول به قرب الهی، محدودیتی ندارد، پس باید به وعده‌های خداوند اطمینان داشت، در این صورت، خداوند، هم راه قرب را به ما نشان می‌دهد و هم تا رسیدن به مقصد، دست ما را می‌گیرد. همراه بودن خدای بزرگ با بنده‌ای ضعیف، یعنی رسیدن انسان به همه چیز، چنان‌که در دعای عرفه امام حسین (ع) می‌خوانیم: «هر که تو را یافت، چه کمبودی دارد و هر که تو را از دست داد، چه دارد؟» (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۲۹). در ادامه به سه مورد از سنت‌های مقید مربوط به مؤمنین، اشاره می‌گردد:



۱. خدا کسانی که دارای زمینه هدایت باشند، هدایت می‌کند. یعنی، کسی که در خود زمینه هدایت را به وجود بیاورد، هدایت می‌شود: «فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ» (بقره/ ۲۱۳). بنابراین، خداوند صراط مستقیم را که همان اسلام است برای هر کس که بخواهد که همان مکلفان هستند، بیان و دلالت می‌کند و آن‌ها را به لطف خویش هدایت می‌نماید، این هدایت مخصوص کسانی است که لیاقت و شایستگی این نوع هدایت را در علم خدا دارند. از همین رو، خداوند دست آن‌ها را گرفته و در این راه قرار می‌دهد (غیر از هدایت عمومی) که این نوع هدایت مخصوص مؤمنین است (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۵). هم‌چنین حق تعالی می‌فرماید: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت/ ۶۹)، این آیه نیز نشان می‌دهد خدای تعالی راه‌های آشکاری معین نموده و راه‌ها هر چه باشد، بالاخره به درگاه او منتهی می‌شود، مثلاً وقتی می‌گویند این راه سعادت است، معنایش این است که این راه به سوی سعادت منتهی می‌شود، پس راه‌های خدا عبارت است از طریقه‌هایی که آدمی را به او نزدیک و به سوی او هدایت می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۱۶: ۲۲۷).

۲. خداوند سرپرست مؤمنان و خداترسان است: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا...» (بقره/ ۲۵۷). در حقیقت، مؤمنان، یک سرپرست دارند که خداست و کافران سرپرستان متعدد دارند که طاغوت‌ها می‌باشند و پذیرش یک سرپرست آسان‌تر است. از سویی، ولایت خداوند، رشد و ولایت طاغوت انحراف است. راه حق یکی است، ولی راه‌های انحرافی متعدد. راه حق، نور است و در نور امکان حرکت، رشد، امید و آرامش وجود دارد. هر کس تحت ولایت خداوند قرار نگیرد، خواه ناخواه طاغوت‌ها بر او ولایت می‌یابند. و هر ولایتی غیر از ولایت الهی، ولایت طاغوتی است. در نتیجه، توجه به عاقبت طاغوت‌پذیری، انسان را به حق‌پذیری سوق می‌دهد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۱۰).

۳. شیطان بر آن‌ها که به فرمان خداوند باشند، سلطه‌ای ندارد: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ» (حجر/ ۴۲). در آیه قبل، ابلیس گفت: من همه را گمراه می‌کنم جز افراد برگزیده و مخلص را. خداوند در این آیه می‌فرماید: این که تو حریف بندگان برگزیده‌ام نمی‌شوی، راه مستقیم و سنت من است، یعنی سنت من آن است که خودم ضامن حفظ آنان باشم، نه آنکه تو به آنان کاری نداری، بلکه نمی‌توانی به آنان کاری داشته باشی. بنابراین، شیطان بر آنان که بنده خدا و تسلیم او هستند، سلطه‌ای ندارد.

انسان به اختیار خود، ابلیس را پیروی می‌کند. اگر با عبادت و تقوا در مدار بندگان خدا درآمد، بیمه می‌شود. از سویی، کار شیطان وسوسه است، نه سلطه (در قیامت نیز ابلیس در پاسخ اعتراض مردم می‌گوید من تنها شما را دعوت کردم، ولی تسلط و اجباری بر شما نداشتم). پس، ابلیس وسوسه می‌کند و گاهی به ترک اولی نیز وادار می‌کند، لیکن گمراه و منحرف نمی‌کند (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۴۶۱).

• سنت‌های مربوط به گمراهان و کفار

۱. سنت اتمام حجت: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِنَاسٍ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء / ۱۶۵). گرچه عقل همچون وحی، حجت الهی است، ولی چون مدار ادراکاتش محدود است، به تنهایی کافی نیست و حجت تمام نیست. از سویی، انبیا از نظر صفات شخصی و جسمی، سوابق زندگی و موقعیت اجتماعی، سیاسی و خانوادگی و نیز از جهت داشتن معجزه، بیان صریح و برخوردارگی از امدادهای غیبی، باید در مرحله‌ای باشند که کسی نتواند در هیچ زمینه بهانه‌ای بر آنان بگیرد. لذا، انبیا از دانستنی‌های غیبی و ملکوتی و اخروی که دست عقل از آن کوتاه است خبر می‌دهند. از جهتی، فلسفه بعثت پیامبران، اتمام حجت خدا بر مردم است، تا نگویند رهبر و راهنما نداشتیم و نمی‌دانستیم (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۱۴).

۲. زیادت ضلالت: همان‌گونه که افراد مؤمن در جهت هدایت بیشتر از سوی خداوند همراهی می‌شوند، کفار نیز بنا به سنت الهی بر گمراهی‌شان افزوده می‌گردد و ابزار لازم در اختیارشان قرار می‌گیرد برای افزایش گناه. آیه شریفه «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (صف / ۵) و نیز آیه شریفه «وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَ أَمْلِي لَهُمْ إِنْ كِيدِي مَتِينٌ» (اعراف / ۱۸۳ و ۱۸۲) به همین موضوع اشاره دارند (صادق‌پور، ۱۳۹۷).

۳. سنت املاء و استدراج: این سنت که می‌توان آن را یکی از مصادیق سنت زیادت ضلالت و امداد اهل باطل قلمداد کرد بدین معناست که خدای متعال بر نعمت‌های مادی و دنیوی اهل باطل می‌افزاید تا فریفته و مغرور شوند و در راه خود استوارتر شوند و بر کفر خود بیفزایند و استحقاق عذاب بزرگ‌تر و دردناک‌تری را بیابند: «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّئُهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّئُهُمْ لِيُزَادُوا فِي آثَامِهِمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ» (آل عمران / ۱۷۸). حضرت علی (ع) فرمودند: چه بسیارند کسانی که احسان به آنان (از جانب خداوند)، استدراج و به تحلیل بردن آنان است و چه بسیارند کسانی که به خاطر پوشانده شدن گناه و عیوبشان،

مغرورند و چه بسیارند افرادی که به‌خاطر گفته‌های خوب درباره آنان مفتون شده‌اند. خداوند هیچ بنده‌ای را به چیزی همانند «املاء» و مهلت دادن مبتلا نکرده است (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۵۸).

۴. سنت امهال: امهال در واژه یعنی «مهلت دادن» و در اصطلاح، یعنی خداوند متعال برای رعایت یک سلسله مصالح، در عقوبت اهل باطل تعجیل نمی‌کند، بلکه به آنان فرصت و مهلت می‌دهد و عذاب آنان را به تأخیر می‌اندازد. از آن‌جاکه این سنت پس از سنت استدراج صورت می‌گیرد، این سنت مشابه با آن است. در واقع، هدف الهی از اجرای این سنت، «آزمایش» است. این آزمایش هم در باب کافران جاری است و هم درباره مؤمنان (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۴: ۷۸). بنابراین، این سنت بدین معناست که خدای متعال، برای رعایت یک سلسله از مصالحی که ما به همه آن‌ها و قوف نداریم، در عقوبت اهل باطل تعجیل نمی‌کند، بلکه به آنان فرصت و مهلت می‌دهد، شاید همه یا بعضی از آنان پشیمان و نادم شوند و باز گردند و توبه کنند و یا از نسل‌شان انسان‌هایی حق طلب و مؤمن و صالح پدید آیند: «وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرهَا مِنْ دَابَّةٍ وَ لَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا» (فاطر / ۴۵)، (شوری / ۳۰) و (روم / ۴۱). از دیدگاه علامه طباطبائی، خداوند با مهلت دادن به کافران، آنان را می‌آزماید و تا مهلتی کام می‌دهد و به اصطلاح آنان را استدراج می‌کند و در عین حال، آزمایشی برای مؤمنان است (فرزندوحی و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۴۰).

۵. ابتلا به مصائب: خدای متعال اهل باطل را به مصائب، شدائد و مشکلاتی دچار می‌سازد تا شاید آنان را تنبه و توبه‌ای حاصل آید: «وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ» (رعد / ۳۱). چنانچه از این آیه برمی‌آید، در جهان‌بینی الهی همه کاره خداست و اراده خداوند بر هدایت اختیاری انسان‌هاست، نه اجبار و اکراه آنان. از سویی، قهر خداوند اختصاص به جهان آخرت ندارد و کفار باید منتظر ضربه‌هایی از جانب خداوند بر کشور و مرزهای خود باشند (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۳۶۳).

۶. تسلط مجرمان و مترفان: اگر هیچ یک از مصائب تنبیهی و جزئی کارگر نیفتاد و هیچ‌گونه تنبه و ندامت و توبه‌ای حاصل نشد و امیدی به بازگشت نماند، اهل باطل مستحق ریشه‌کن شدن (استیصال) می‌گردند، مقدمه این هلاکت کلی تسلط مجرمان است که سبب رواج کامل فسق و فجور در جامعه می‌شود: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا» (اسراء / ۱۶). در همین راستا، محرومیت‌ها، قطع یاری خدا، ازدست‌دادن دوستی خدا، عدم هدایت، مهر خوردن به قلب، دوری از

رحمت خدا، عدم پذیرش اعمال، جهد عمل کیفرها، لعن الهی، سرپرستی شیاطین بر آنها، خنثی شدن کید آنها و موارد دیگر، هر کدام، سنت‌هایی هستند که خداوند در حق کافران اعمال می‌کند (بهارلویی، ۱۳۸۵).

۷. عدم لیاقت ظالمین برای رهبری انسان‌ها از طرف خداوند: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره/ ۱۲۴). از اهم شرایط رهبری، عدالت و حسن سابقه است. هرکس سابقه شرک و ظلم داشته باشد، لایق امامت نیست. از سویی، منشأ امامت وراثت نیست، لیاقت است که با پیروزی در امتحانات الهی ثابت می‌گردد. برای منصوب کردن افراد به مقامات، گزینش و آزمایش لازم است و حتی پیامبران نیز مورد آزمایش الهی قرار می‌گیرند. این آیه یکی از آیاتی است که پشتوانه فکری و اعتقادی شیعه قرار گرفته است که امام باید معصوم باشد و کسی که لقب ظالم بر او صدق کند، به مقام امامت نخواهد رسید. این آیه، مقام امامت را «عَهْدِي» گفته است، پس آیه «أَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ» یعنی اگر شما به امامی که من تعیین کردم وفادار بودید و اطاعت کردید من نیز به نصرت و یاری که قول داده‌ام، وفا خواهم کرد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۹۶).

۸. سنت استیصال: از جمله سنت‌های اجتماعی خداوند در عقوبت جامعه‌های فاسدی که به آنها مهلت داده شده‌اند، هلاکت و نابودی آنان و پاک ساختن زمین از لوث و جودشان است. با توجه به آیه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء/ ۱۵)، اتمام حجت، شرط اساسی عقوبت و دچار شدن به عذاب استیصال تعیین شده است. نکته دیگری که باید بدان اشاره کرد، در باب آیاتی است که به این امر اشاره دارند که عدالت خداوند متعال اقتضا دارد در عذاب‌های استیصالی، مؤمنان واقعی را که به وظیفه فردی و اجتماعی خود به خوبی عمل کرده‌اند، نجات دهد. به‌طور کلی، به‌صورت یک سنت عمومی، در قرآن کریم تصریح شده است که مؤمنان یاری می‌شوند و از این عذاب‌ها نجات می‌یابند، و این سنتی است در مقابل سنت استیصال، چنان‌که در آیه «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رَسُولًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَأَنْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ» (روم/ ۴۷) به آن اشاره شده است. در تفسیر این آیه آمده است که برای مؤمنین حقی بر پروردگارشان هست و آن این‌که در دنیا و آخرت یاری‌شان کند. یکی از مصداق‌های یاری او از ایشان این است که از مجرمان انتقام بگیرد (طباطبائی، ۱۳۹۸، ج ۱۶: ۲۰۰-۱۹۹). هم‌چنین، سخن از ریشه‌کنی و براندازی و نابودی اقوام و جوامع گناهکار و ستمگر گذشته می‌رود، از جمله: «أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّا هُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَ... أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخِرِينَ» (انعام/ ۶) و در بسیاری از آیات (اعراف/ ۴، انفال/ ۵۴ و یونس/ ۱۳)، داستان دچار شدن هر یک از اقوام و جوامع سابق به عذاب استیصال، جداگانه ذکر می‌شود مانند داستان قوم نوح، قوم هود، قوم صالح،

قوم لوط، قوم شعیب، فرعونیان اصحاب سبت، اصحاب رس، قوم تبع، اصحاب فیل و غیره که غالباً سبب هلاکت آنان، اموری از قبیل کفر، شرک، ظلم و غیره، بوده است (بهارلویی، ۱۳۸۵).

از بررسی اجمالی سنت‌های مقید الهی، چنین بر می‌آید که مطابق با سنت‌های خداوند سرپرست مؤمنان و خدا ترسان است، «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا...» (بقره/ ۲۵۷)، شیطان بر آن‌ها که به فرمان خداوند باشند، سلطه‌ای ندارد، «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ» (حجر/ ۴۲)، زیادت ضلالت، «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (صف/ ۵)، سنت املاء و استدرج، «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَأَمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» (اعراف/ ۱۸۳ و ۱۸۲)، ابتلا به مصائب، «وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ» (رعد/ ۳۱)، تسلط مجرمان و مترفان، «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا» (اسراء/ ۱۶)، عدم لیاقت ظالمین برای رهبری انسان‌ها از طرف خداوند، «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره/ ۱۲۴) و سنت استیصال، «أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّا هُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمْكِنْ لَكُمْ وَ أَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَ... أَنشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخِرِينَ» (انعام/ ۶)؛ سرنگونی داعش و امثالهم سنت‌هایی هستند که تحقق آن‌ها متوقف بر مقدماتی است که فراهم ساختن آن مقدمات در اختیار انسان است. رهبری قائد عظیم الشان اسلام حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، قدرت معنایی جمهوری اسلامی ایران، قدرت و اراده مجاهدانی نستوه چون سردار رشید اسلام سپهبد قاسم سلیمانی و هم‌زمانش، نمونه‌های بارزی از تحقق وعده‌های الهی می‌باشد.

۶_ تأویل وعده‌های مؤکد نصرت الهی در قرآن در بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی

رهبر معظم انقلاب اسلامی در نخستین اجلاس بیداری اسلامی که در اواخر شهریور ماه سال ۱۳۹۰ برگزار شد از اولین توصیه‌هایی که به کشورهای منطقه کردند، انتقال تجربه‌های پیروزی ملت ایران به کشورهای منطقه در مقابل قدرتمندان جهان بود که از جمله آن تجربه‌ها، اتکا بر «وعده نصرت الهی» مورد تأکید قرار گرفت. نکته‌هایی که در فرمایشات رهبر معظم انقلاب درباره بیداری اسلامی آمده است از این حیث قابل توجه است که تحلیل‌های رهبری از مسائل جامعه و تاریخ، مبتنی بر آیات قرآنی است و بر پایه وعده‌های نصرت مؤمنین در قرآن بنا نهاده شده است. اولین سخن آن است که با توکل به خداوند و اعتماد و حسن ظن به «وعده‌های مؤکد نصرت الهی در قرآن» (حج/ ۴۰) و به‌کارگیری خرد و عزم و شجاعت،

می‌توان بر همه این موانع فائق آمد و پیروزمندانه از آن‌ها عبور کرد. (بیانات در اجلاس بین‌المللی بیداری اسلامی، ۲۶ شهریورماه ۹۰). «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» «همان کسانی که بناحق از خانه‌هایشان بیرون رانده شدند [آن‌ها گناهی نداشتند] جز این که می‌گفتند پروردگار ما خداست و اگر خدا بعضی از مردم را با بعضی دیگر دفع نمی‌کرد صومعه‌ها و کلیساها و کنیسه‌ها و مساجدی که نام خدا در آن‌ها بسیار برده می‌شود سخت ویران می‌شد و قطعاً خدا به کسی که [دین] او را یاری می‌کند یاری می‌دهد چرا که خدا سخت نیرومند شکست‌ناپذیر است» (حج/ ۴۰)، لذا، با شروع شدن حرکت بیداری مسلمانان، سنت‌های الهی هم شامل حال آن‌ها می‌شود. به عبارت دیگر، پیروزی حرکت بیداری اسلامی، همان تحقق وعده‌های الهی است. این وعده‌ها به حکم این که خداوند متعال در اجرای وعده‌هایش توانا است بدون هیچ‌گونه تردیدی خطوط آینده مؤمنان را ترسیم می‌کند. «امروز دنیای اسلام افق روشنی در مقابل خود مشاهده می‌کند. دشمنان بزرگ و مستکبران گردن‌کلفت عالم که همه دنیا در اختیار آن‌ها هست، امروز در مقابل خیزش امت‌های مسلمان و بیداری ملت‌های مسلمان احساس ناتوانی می‌کنند؛ راه بر روی آن‌ها بسته است و این نشان‌دهنده وعده الهی است که فرمود: «وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» و فرمود: «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعَفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ الْوَارِثِينَ». «و خواستیم بر کسانی که در آن سرزمین فرودست شده بودند منت نهیم و آنان را پیشوایان [مردم] گردانیم و ایشان را وارث [زمین] کنیم، اینها وعده الهی است.» و فرمود: «وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ». «و خدا بر کار خویش چیره است»، این وعده‌های الهی به برکت بیداری و حرکت مسلمانان به تدریج خود را نشان می‌دهد. اگر امروز، رهبر بزرگوار انقلاب، پایان عمر رژیم اشغال‌گر قدس را شجاعانه پیش‌بینی می‌کنند، یک وجه مهم آن به حاکمیت بلا منازع سنت‌های الهی برمی‌گردد.



نتیجه گیری

هرچند تحریف و ناخالص سازی اسلام یا کم کاری و تقصیر در صیانت از آن، یک واقعیت است، اما خدای متعال همواره از دین بر حق خود حراست کرده و خواهد کرد. در همین دوران ما، چه کسی می-توانست وقوع انقلاب اسلامی را پیش بینی کند. در شرایطی که به ظاهر ایدئولوژی های الحادی اعم از کمونیسم و لیبرالیسم و غیره عالم را قبضه کرده بودند، و جهان اسلام گرفتار ارتجاع عمیق بود، انقلاب اسلامی به پیروزی رسید و آینده جهان را دگرگون کرد. در همین سال های اخیر، نباید نقش داعش را در انهدام جریان اسلام انقلابی نادیده گرفت اما همه با تعجب دیدند که چگونه طومار داعش از سوی انقلاب اسلامی پیچیده شد و یک رسوایی دیگر به رسوایی های غرب اضافه گردید. واقعیت این است که حق نمی تواند تا ابد پنهان بماند، و اراده الهی مقتضی این است که انسان و جامعه انسانی با دریدن پرده های سانسور و از بین بردن دستگاه جهل گستری، به حقایق و واقعیت های عالم دست پیدا خواهد کرد. چون سنت الهی در این جهان بر پیروزی نهایی حق بر باطل است، «وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ» (صافات / ۱۷۳). هم چنین، در سوره نور آیه ۵۵، «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لِيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» کسانی که به آن ها وعده و نوید پیروزی نهایی و خلافت و وراثت زمین داده شده، مؤمنان شایسته کارند. به عبارت دیگر، در این آیه پیروزی انسان به ایمان رسیده و حقیقت دریافته و راست کردار اعلام شده است و آنچه در این پیروزی نوید داده شده یکی استخلاف است یعنی تصاحب قدرت و کوتاه کردن دست قدرت های پیشین و دیگر، استقرار دین یعنی تحقق یافتن همه ارزش های اخلاقی و اجتماعی اسلام از عدل، عفاف، تقوا، شجاعت، ایثار، محبت، عبادت، اخلاص، تزکیه نفس و غیره، سوم، نفی هر گونه شرک در عبادت یا طاعت. در سوره اعراف آیه ۱۲۸ نیز چنین آمده است: «قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَ اصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»، یعنی سنت الهی این است که در نهایت امر، متقیان وارث زمین خواهند بود. هم چنین در سوره انبیاء آیه ۱۰۵ می فرماید: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ». آیات زیاد دیگری در این زمینه نشان می دهد که سنت الهی جاری در تاریخ بر پیروزی گروه ایمانی، گروه مؤمن و عامل به عمل صالح است. در حقیقت، ایمان پیروز است، عمل صالح پیروز است، تقوا پیروز است، چون سنت ما بر این است که این ها را به خاطر ایمان و عمل شان پیروز بگردانیم. بنابراین، هر تمدنی که بر خلاف

فطرت الهی و بر خلاف نظام احسن خلقت حرکت کند، هر قدر هم که قدرتمند باشد، منهدم خواهد شد. اگر عذاب الهی قوم لوط و قوم ثمود و غیره را از صحنه عالم محو کرد، امروز هم این واقعه قابل تکرار است. جهانی که امروز می‌بینیم در آینده با دگرگونی‌های بزرگی روبروست و خیلی از مناسبات و نظم‌های جهانی که از نظر بعضی غیرقابل تغییر است، به یقین تغییر خواهد کرد. با این وصف، هر میزان جامعه اسلامی جلوتر می‌رود، با امتحانات و ابتلائات سخت‌تری روبرو خواهد شد اما همین ابتلائات سخت است که رویش‌های عظیم‌تر و مستحکم‌تری را به دنبال دارد. همه باید بدانیم، مجاهدت در رکاب امام زمان (عج)، شامل حال انسان‌های بزرگ می‌شود و این انسان‌های بزرگ در طول تاریخ و در مواجهه با آزمایش‌ها و ابتلائات سخت متولد می‌شوند و لذا جریان حق، هر میزان جلوتر می‌رود، هم با امتحانات بزرگ‌تر و دشوارتری روبرو می‌شود، و هم رویش‌های بیشتری در بطن آن رقم می‌خورد. هر چه از عمر انقلاب بیشتر می‌شود، فتنه‌های بزرگ‌تر و پیچیده‌تری در انتظار ماست؛ چه فتنه‌های درون‌زا و چه فتنه‌های برون‌زا؛ بنابراین، باید آمادگی برای مواجهه با این فتنه‌ها در بین نیروهای انقلابی ایجاد شود.

منابع

- ۱- امامی، محمدجعفر (۱۳۸۶). راهنمای تفسیر نمونه. قم: دارالکتاب اسلامی (الاسلامیه).
- ۲- بخشنده‌بالی، عباس (۱۳۹۷). تطبیق دیدگاه ابن رشد و مولوی در مساله بایسته‌های اهل تاویل قرآن کریم. پژوهشنامه تاویلات قرآنی، ۱(۱)، ۱۳۸-۱۱۰.
- ۳- بهارلویی، عبدالله (۱۳۸۵). برشماری سنت‌های الهی در قرآن. مجله شمیم یاس، شماره ۳۹، ۱۸-۱۴.
- ۴- تلمسانی، عقیف‌الدین سلیمان (۱۳۷۱). شرح منازل السائرین، تصحیح عبدالحفیظ منصور. قم: انتشارات بیدار.
- ۵- حبیبی، محسن و تیموری، شهناز (۱۳۹۷). سنت‌های الهی در باب ظهور و سقوط تمدن‌ها از نظر علامه طباطبائی. دوفصلنامه اندیشه علامه طباطبائی (ره)، ۵(۹)، ۶۱-۷.
- ۶- خبرگزاری تسنیم (۱۳۹۶). پیش‌بینی محو داعش توسط رهبر حکیم انقلاب بر اساس موازین قرآنی. خبرگزاری تسنیم، تاریخ انتشار ۳۰ آبان ۱۳۹۶، ۱۲:۰۶؛ به نشانی الکترونیکی: <https://tn.ai/1579808>
- ۷- راستگو، کبری و ابراهیم‌پور، معصومه (۱۳۹۸). میدان معنایی مفهوم «نصرت» در قرآن کریم با تکیه بر محور همنشینی. پژوهشنامه تاویلات قرآنی، ۱(۲)، ۱۵۶-۱۲۶.
- ۸- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۸). هدایت و معرفت فطری در احادیث. کیهان اندیشه، شماره ۸۴، به نشانی الکترونیکی: <http://ensani.ir/fa/article/107551>
- ۹- سلیمانی، جواد (۱۳۸۹). سنت آزمایش در منظومه هستی از منظر قرآن (فلسفه، تحول و رابطه با سایر سنت‌ها). سامانه نشریات معرفت، تاریخ انتشار ۰۸ اسفند ۱۳۸۹، ۱۳:۴۴؛ به نشانی الکترونیکی: <http://marifat.nashriyat.ir/node/792>
- ۱۰- صادق‌پور، محمدحسن (۱۳۹۷). بررسی مبانی جهان‌شناسی الگوی پایه اسلامی- ایرانی پیشرفت، سنت‌های الهی، قوانین پایه حاکم بر مناسبات عالم. جوان آنلاین، تاریخ انتشار ۲۷ آبان ۱۳۹۷، ۰۴:۰۵؛ به نشانی الکترونیکی: <https://www.javanonline.ir/fa/news/934707>
- ۱۱- صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۸۸). سنت‌های تاریخی در قرآن کریم. ترجمه سیدجلال میرآقایی. تهران: دارالصدر (پژوهشگاه شهید صدر).

- ۱۲- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۸). تفسیر المیزان. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۱۳- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: نشر مرتضوی.
- ۱۴- غفاری، ابوالحسن (۱۳۸۵). سنت امتحان در زندگی انسان. قم: مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما.
- ۱۵- غلامی، رضا (۱۳۹۷). فلسفه الهی تاریخ و آینده جهان مهم ترین سنت های الهی در قرآن. خبرگزاری مهر، تاریخ انتشار ۱۳۹۷/۰۸/۱۲، ۱۶:۳۱؛ به نشانی الکترونیکی: <https://www.mehrnews.com/news/4448793>
- ۱۶- فرزندوحی، جمال؛ غلامی، حامد و محمدی، عباس (۱۳۹۴). سنن اجتماعی در قرآن از منظر علامه طباطبائی و سید قطب. دوفصلنامه اندیشه علامه طباطبائی (ره)، ۲(۲)، ۱۴۸-۱۱۷.
- ۱۷- قدس آنلاین (۱۳۹۵). مراد از سنت های الهی در قرآن چیست؟ پایگاه خبری تحلیلی قدس آنلاین، تاریخ انتشار ۱۳۹۵/۰۶/۲۶، ۱۶:۰۰؛ به نشانی الکترونیکی: <http://www.qudsonline.ir/news/457022>
- ۱۸- قرائتی، محسن (۱۳۹۱). درس هایی از قرآن تفسیر سوره ابراهیم. پایگاه سخنرانی مذهبی ایران صدا، به نشانی الکترونیکی: <http://sokhanrani.iranseda.ir/detailsalbum/?g=120614>
- ۱۹- قرائتی، محسن (۱۳۹۱). درس هایی از قرآن تفسیر تفسیر سوره اسراء. پایگاه سخنرانی مذهبی ایران صدا، به نشانی الکترونیکی: <http://sokhanrani.iranseda.ir/detailsalbum/?g=132464>
- ۲۰- قرائتی، محسن (۱۳۸۳). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
- ۲۱- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر (شرکت چاپ و نشر بین الملل).
- ۲۲- مصطفوی، حسن (۱۳۹۲). تفسیر آیه ۱۸۵ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام. درس خارج فقه، تاریخ انتشار ۱۳۹۲/۱۱/۲۳، به نشانی الکترونیکی: <http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/mostafavi/feqh/92/921123>



۲۳- مقصودلو، محسن (۱۳۹۶). سنت‌های الهی حاکم بر جامعه. کیهان، تاریخ انتشار ۱۳۹۶/۰۵/۲۵، ۱۲: ۱۸؛
به نشانی الکترونیکی: <http://kayhan.ir/fa/news/111531>

۲۴- مکارم‌شیرازی، ناصر و آشتیانی، محمدرضا (۱۳۹۵). تفسیر نمونه: تفسیر و بررسی تازه‌ای درباره قرآن
مجید با در نظر گرفتن نیازها، خواست‌ها، پرسش‌ها، مکتب‌ها و مسائل روز. قم: دارالکتاب اسلامی
(الاسلامیه).

۲۵- مؤدب، سیدرضا و دلیر، محسن (۱۳۹۷). مفهوم‌شناسی تاویل و کاربرد آن در تفسیر المیزان. پژوهشنامه
تاویلات قرآنی، ۱۱(۱)، ۵۴-۳۲.

۲۶- موسوی همدانی، سید محمد باقر (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه
مدرسین حوزه علمیه قم.

۲۷- مهاجری، مسیح (۱۳۸۵). سنت‌ها از دیدگاه قرآن. اصفهان: ندای اصفهان.

۲۸- میرفخرالدین، بی‌بی فاطمه و میرفخرالدین، زینب‌السادات (۱۳۹۳). قرآن و اصول حاکم بر سنت‌های
الهی. پایگاه معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه خاوران سراسر کشور، تاریخ انتشار ۱۳۹۳/۰۷/۲۰، به
نشانی الکترونیکی: <http://pooyesh.whc.ir/article/view/12358>

هارون یحیی و مستندات قرآنی بر ضد نظریه تکامل

مهدوی آزادبنی، رمضان^۱

حدیثه خدانشناس^۲

چکیده

مسئله علم و دین از قرن هفده با وقوع رنسانس و انقلاب علمی از محوری ترین دغدغه های دین پژوهی است. در مرکز این نزاع، نظریه تکامل انواع داروین را می توان دید. با شروع این قبیل نزاع ها، عده ای در برقراری سازش و آشتی بین نظریات علمی و باورهای دینی تلاش نمودند. در جهان اسلام نیز بعد از پی بردن به خطرات فکری نظریه تکامل، گروهی در آشتی دادن آن با آیات قرآن کریم تلاش نمودند که نتیجه چنین تلاش هایی تبدیل نظریه تکامل به تکامل گرایی الهی است. با توجه به ارتباط مستقیم این نظریه در مورد آفرینش انسان که از آموزه های مهم قرآنی است؛ مفسران و اندیشمندان قرآنی همواره در مورد نظریه تکامل تلاش های درخور توجه انجام داده اند. در این میان، عده ای با نظریه تکامل با تکیه بر آیات قرآنی به شدت مخالفت نمودند. در این مقاله نظریه هارون یحیی به عنوان یکی از مخالفان سرسخت نظریه تکامل که در کتاب "دلایل تعارض داروینیسم با قرآن" طرح نموده است، مورد بررسی و تحلیل قرار خواهد گرفت. هارون یحیی به شدت به تعارض نظریه تکامل انواع با آیات قرآن اعتقاد دارد. نویسنده تلاش می کند تا دیدگاه هارون یحیی را با تکیه بر کتاب مذکور و مراجعه به منابع تفسیری مورد دفاع و تبیین قرار دهد. نتیجه پژوهش بیان می کند که متکلمان در دفاع و تبیین از مقام خالقیت خداوند نسبت به انسان با مشاهده نظریه های علمی همانند نظریه تکامل ضروری نیست تا به دنبال هماهنگ سازی اصول عقاید دینی با نظریه علمی مفروض نمایند چرا که با تامل در مبانی نظری آن نظریه چه بسا ناسازگاری های ذاتی در اصل آن نظریه علمی بتوان نشان داد.

کلمات کلیدی: تکامل داروین، هارون یحیی، قرآن، تکامل گرا، آفرینش

^۱ دکترای تخصصی - گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه مازندران

^۲ کارشناسی ارشد دانشگاه مازندران

مقدمه و طرح مساله

نظریه تکامل انواع در قرن نوزده بوسیله داروین ارایه گردید و از آن زمان به بعد ماجرای رابطه میان علم و دین به یکی از مهمترین دغدغه‌های متکلمین و دین پژوهان تبدیل گردید. نظریه مذکور سبب شد تا بین علم و دین نزاع سختی رخ دهد. از این رو تلاش‌های مختلفی در حل مساله ارایه گردید و موضع‌گیری‌های متعددی بوسیله متکلمین و دانشمندان اتخاذ گردید. برخی - عمدتاً مادی‌گرایان - به شدت از آن پشتیبانی می‌کنند زیرا آنها فکر می‌کنند تئوری تکامل یک واقعیت علمی اثبات شده است و به همین اندازه به شدت تمام ایده‌های مخالف آن را رد می‌کنند.

گروه دوم کسانی هستند که به خوبی در مورد ادعاهای نظریه تکامل‌گرایان مطلع نیستند و از این رو به این موضوع علاقه خاصی دارند. علاقه‌ی این گروه چه بسا به این دلیل است که آسیب‌هایی را که مکتب داروین در سراسر یک قرن ونیم گذشته به بشریت وارد کرده است، درک نمی‌کنند.

گروه سوم کسانی هستند که تحت تاثیر القائنات و تبلیغات مادی‌گرایان این نظریه را واقعیت علمی می‌بینند و در جستجوی راهی میانه این نظریه و اعتقاد به خدا بر می‌آیند. آنها تلقی مکتب داروین را در مورد منشاء زندگی بطور کامل قبول دارند با وجود این باز هم سعی دارند پلی میان نظریه تکامل و اعتقادات مذهبی بسازند. این گروه برای برقراری سازش میان تکامل و دین سعی می‌نمایند تا خدا را در نظریه تکامل قرار داده مراحل تکامل را تحت کنترل خداوند در نظر می‌گیرند.

حال مساله‌ای که در این میان برای محققان قرآنی و اندیشمندان معارف اسلامی قابل طرح و بررسی است امکان یافتن راه حلی برای برقراری چنین سازشی میان نظریه تکامل و دین با تکیه بر آموزه‌های قرآنی است. آیا با تکیه بر آیات قرآن کریم بخصوص آیات ناظر به آفرینش انسان می‌توان از نظریه تکامل به یک نظریه تکامل‌گرایانه الهی و سازگار با آموزه‌های قرآنی دست پیدا نمود؟ در مقاله حاضر نویسندگان با تکیه بر دیدگاه هارون یحیی، از محققان و اندیشمندان جهان اسلام، پاسخی منفی به سوال طرح شده ارایه خواهند نمود. در این رابطه تلاش می‌شود انتقادات و تحلیل‌های هارون یحیی نسبت به مستندات که غالباً تکامل - گرایان مسلمان از قرآن ارایه می‌دهند بیان شود و در دفاع و تقویت دیدگاه او به منابع تفسیری دیگری نیز استناد داده خواهد شد. بنابراین پژوهش حاضر، پاسخ خطای مومنانی که هنوز نظریه تکامل انواع را مورد تایید قرار می‌دهند از چشم اندازه‌های متفاوتی فراهم می‌نماید. این پژوهش همچنین برای آن دسته از مسلمانانی که در جستجوی زمینه مشترکی بین نظریه تکامل و پدیده آفرینش هستند و نیز برای کسانی که

حتی سعی می‌کنند تا شواهدی از این نظریه را در قرآن بیابند، پاسخ می‌دهد. این نکته لازم است مورد توجه قرار گیرد که در پژوهش حاضر نظریه تکامل بیان نمی‌شود و در این رابطه به آثار زیادی که وجود دارد می‌توان مراجعه نمود. (مهدوی آزادبنی، ۱۳۹۰، ش، ص ۷۳)

معرفی اجمالی هارون یحیی

هارون یحیی در سال ۱۹۵۶ در شهر آنکارا پایتخت کشور ترکیه بدنیا آمد. نام واقعی او عدنان اکتار (Adnan Oktar) است. پاره اول اسم مستعارش به نام هارون برادر موسی است و پاره‌ی دوم به نام حضرت یحیی پیامبری که درست پیش از عیسی آمد و آمدن عیسی را پیش بینی کرد. او در رشته‌ی دانشگاهی هنر و فلسفه تحصیل کرده است. از ۲۴ سالگی نوشتن و انتشار کتابهایش را آغاز کرد و تا به امروز بالغ بر ۲۲۲ کتاب در موضوعات مذهبی، علمی و سیاسی نوشته است. (هارون یحیی، ۲۰۰۳، ص ۶) در حقیقت موضوع کتابهای علمی و سیاسی او نیز به نوعی به مذهب باز می‌گردد. او در کتابهای علمی خود، نظریه داروینسم را که در نهایت، آفرینش را محصول تصادف و تکامل تدریجی و تطابق مستمر با شرایط زیستی می‌شمارد به چالش جدی فرا می‌خواند و می‌کوشد وجود شعوری فرا بشری را در آفرینش هستی و کائنات ثابت کند. از نظر هارون یحیی، داروین مبتکر نظریه تکامل نیست و نیز آن را یک نظریه علمی‌ای که بر براهین علمی مآخوذ از تجربه و آزمایش است، مبتنی نمی‌داند. (هارون یحیی، ۲۰۰۱، ص ۱۴) بلکه او این نظریه را اقتباس شده از یک فلسفه مادی‌گرایانه جزم اندیش و بسیار قدیمی می‌داند که با وجود عدم تایید بوسیله کشفیات علمی، بطور کورکورانه بوسیله مادی‌گرایان مورد حمایت قرار می‌گیرد. (همان، ص ۱۴)

نظریه داروین به اعتبار پیامدهای انسان شناختی‌ای که دارد، مهم است و جا دارد محققان دینی ادیان الهی از جمله اندیشمندان قرآنی آن را مورد بررسی قرار دهند. زیرا از نظر این تئوری، خلقت معلول خواست و اراده خداوند نیست بلکه معلول جنگ و نزاع بر سر بقاء است که در میدان چنین جنگی قوی، برنده نزاع است. (همان، ص ۱۴)

هارون یحیی نظریه تکامل را از جنبه‌های مختلف مورد ارزیابی و انتقاد قرار می‌دهد. در گام نخست به باور او این نظریه بوسیله شواهد علمی مورد تایید نمی‌شود. برای اینکار نخست وی این نظریه را بیان می‌نماید و پیشینه تاریخی آن را بسیار قبل از داروین دانسته (هارون یحیی، ۲۰۰۹، ص ۱۴) بطور مشروح ارکان این نظریه را بیان می‌کند. (همان، ص ۲۲) سپس اصرار دارد که یافته‌های علمی این نظریه را در ابعاد مختلف نه تنها تایید نمی‌کند، بلکه شواهدی بر ضد آن فراهم می‌نماید. در این رابطه وی بر کشفیات فسیل و مطالعات

در مورد آن تاکید دارد. (هارون یحیی، ۲۰۰۱، ص ۵۶) همچنین او اعتقاد دارد یافته‌های جدید علمی در حوزه مطالعات پروتئین و سلول (همان، ص ۸)، مطالعات ژنیتیکی (همان، ص ۱۲) نظام موجود در عالم طبیعت مانند اجزاء بدن (مثل دست، چشم و...) و اموری مانند آن به شدت نظریه تکامل را به چالش فرا می‌خواند و اعتبار علمی آن را مخدوش می‌سازد. (همان، ص ۱۵) البته وی علی‌رغم وجود این قبیل چالش‌های علمی بر ضد نظریه تکامل، به نفوذ گسترده آن حتی در زندگی روز مره انسان‌ها نیز توجه دارد به نحوی که می‌توان از آن به "دین داروینیزم" تعبیر نمود. (هارون یحیی، ۲۰۰۳، ص ۱۰) از این رو آموزش این نظریه از سطح مدارس و دانشگاه‌ها به تبلیغات آن در رسانه‌ها، تلویزیون و نشریات تبدیل شده است.

در هر حال این نظریه علمی رغم نفوذ گسترده خود، بدون تردید بر تکذیب وجود خداوند مبتنی است و اگر از آن نوعی دین نیز استخراج شود یک دین کفر آمیز خواهد بود. (همان، ص ۱۲) صرف نظر از ارزیابی علمی، هارون یحیی نظریه داروین را از منظر مطالعات فلسفه علم نیز مورد بررسی قرار می‌دهد و آن را فاقد اعتبار می‌داند. (همان، ص ۱۶)

هارون یحیی در نهایت ضمن غیر علمی دانستن نظریه داروین آن را تهدیدی بر ضد بشریت و انسانی دانسته تلاش می‌کند تا بخش تاریک این نظریه را آشکار سازد. (هارون یحیی، ۲۰۰۱، ص ۱۱) هارون یحیی از منظر دینی نیز نظریه داروین را مورد ارزیابی قرار می‌دهد و هر گونه تلاش را برای سازگار ساختن آن با آموزه‌های قرآنی محکوم به شکست دانسته، آموزه‌های قرآنی را با ارکان این نظریه ناسازگار می‌داند. (همان، ص ۲۲)

بدین جهت، مقاله حاضر، محدود به بررسی‌های دینی هارون یحیی است. در این انتقادات، تکامل‌گرایی الهی که بر اساس آن، ارکان نظریه تکامل پذیرفته می‌شود و برای رفع ناسازگاری آن با آموزه‌های دینی ناظر به آفرینش، خدا را عامل تکامل معرفی می‌نماید مورد چالش قرار می‌گیرد. محور ارزیابی‌های او نیز آیاتی از قرآن کریم خواهد بود که از نگاه برخی مسلمانان موید تکامل‌اند. ضمن بررسی این مستندات، پاسخ هارون یحیی به آنها بیان خواهد شد.

مستندات قرآنی مدافعان تکامل‌گرایی الهی

۱- آفرینش بصورت اطوار

"مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا" (نوح، ۱۴-۱۳) چرا شما برای خدا عظمت قائل نیستید؟! (۱۳) در حالی که شما را در مراحل مختلف آفرید (تا از نطفه به انسان کامل رسیدید)! (۱۴)

تکامل‌گرایان الهی کلمه‌ی «اطوارا» را ناظر به مراحل مختلف تکامل در نظر می‌گیرند. تفسیر عربی کلمه‌ی «اطوارا» به عنوان مراحل تکامل فراتر از یک عقیده‌ی شخصی نیست و چنین معنایی از واژه مذکور مورد اجماع دانشمندان مسلمان نیست. (هارون یحیی، ۲۰۰۳، ب، ص ۹۷)

«اطوارا» (وضعیت‌ها و شرایط) جمع‌طور است و این صیغه در آیه‌ی دیگری از قرآن نیامده است. تفاسیر علمای اسلامی برای این آیه مبین این حقیقت است. حمدی یزیر علمالی این آیه را این‌طور معنا می‌کند. او "اطوارا" را به مراحل مختلف تکامل ناظر می‌داند.

از نظر هارون یحیی این تفسیر از واژه مذکور درست نیست. بخصوص بلافاصله بعد از این توضیح حمدی یزیر علمالی می‌گوید مراحل این تکامل عبارتند از نطفه که سپس تبدیل به علقه می‌شود و بعد از آن تبدیل به مضغه و سپس بعد از آن، خداوند آنرا به انسان تبدیل می‌کند، مگر نه این است که خداوند خالق قادر شایسته‌ی پرستش و عبودیت است. (هارون یحیی، ۲۰۰۳، ب، ص ۹۷)

گفته‌های بالا نشان می‌دهد که این آیه مراحل رشد جنین را در رحم مادر از زمان اسپرم بودن توصیف می‌کند. به این صورت که بعد از مرحله گوشت سپس بر بدن او استخوان رویانده شد قبل از اینکه در این دنیا به عنوان یک انسان کامل ظهور کند. طبری در تفسیر این آیه در سوره‌ی نوح می‌گوید در حقیقت او انسان را مرحله به مرحله آفرید و خودش می‌گوید که منظور از مراحل مختلف یعنی ابتداء نطفه سپس علقه سپس مضغه سپس انسان کامل و همه‌ی این حوادث براهینی محکم بر عظمت خالق متعال است. (طبری، ۱۴۱۲؛ ۶۰/۲۹). عمر نصوحی بیلمن «مرحله به مرحله بودن خلقت را در حقیقت» چنین تفسیر می‌کند: او شما را در مراحل مختلف آفرید. شما ابتداء همه یک دانه بودید سپس قطره‌ای خون سپس دارای استخوان شدید سپس به عنوان یک انسان تولد یافتید آیا همه‌ی این تغییرات براهین روشنی برای اثبات قدرت خداوند و عظمت پروردگار عالم نیست چرا در مورد خلقت خود تفکر نمی‌کنید؟ (هارون یحیی ۲۰۰۳، ب، ص ۹۷)

شیخ طوسی از مفسران قرن پنجم شیعه صرفاً سه احتمال را بیان داشت که هیچکدام بیانگر نظریه تکامل نیست: حالات گوناگون از کودکی تا پیری، اختلاف افراد جامعه در اوصاف و شمایل و مراحل تکوین از

^۱ لازم به ذکر است که از کتاب‌های هارون یحیی دو اثر تاریخ نشر ۲۰۰۳ هستند این اثر با قید ب تمایز می‌یابد



نطفه تا تولد به نقل از ابن عباس، مجاهد، قتاد و ضحاک و... (طوسی، بی تا، ۱۳۶/۱۰). طبرسی نیز در ذیل آیه چهار احتمال را مطرح می‌کند: تطورات انسان از نطفه تا تولد، حالات گوناگون در زندگی، مراحل مختلف در زندگی اعم از کودکی تا پیری و نهایتاً اختلاف افراد در فقر و غنا و کوتاهی و بلندی و... و مانند شیخ طوسی اشاره ای که از آن احتمال نظریه تکامل استشمام شود را مطرح نمی‌سازد. (طبرسی، ۱۳۷۲؛ ۵۴۴/۱۰)

علامه طباطبایی نیز مانند مفسران پیشین همین دیدگاه را بیان نموده اعتقاد دارد آیه به خلقت از خاک و تبدیل به نطفه، علقه، مضغه و جنین و سپس تولد تا نیل به مراحل پیری فرد، همچنین اختلاف افراد در جنس، رنگ، قیافه، نیرومندی و ضعف و غیره دلالت دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴۸/۲۰). مفسران دیگر قرآن مانند بیضاوی (۱۴۱۸؛ ۲۴۹/۵)؛ ابن کثیر (۱۴۱۹؛ ۲۴۶/۸)؛ ثعالبی (۱۴۱۸؛ ۴۸۹/۵)؛ اندلسی (۱۴۲۰؛ ۲۸۳/۱۰)؛ قرطبی (۱۹، ۱۳۶۴/۳۰۳)؛ ابن عاشور (بی تا، ۱۸۶/۲۹)؛ آلوسی (۱۴۱۵؛ ۸۲/۱۵)؛ مکارم شیرازی (۱۳۷۴؛ ۷۰/۲۵) و... نیز همگی همین معانی را مطرح نموده و به هیچ سخنی در تأیید برداشت تکامل‌گرایان اشاره نکرده‌اند.

همان‌طور که در اینجا مشاهده می‌شود مفسران علمی معتقدند تفسیر آیه‌ی ۱۴ نوح اشاره به روند دیگری دارد که شامل پیوستن اسپرم با تخمدان است و آیه باید از طریق آیات روشن دیگر تفسیر شود. همان اصلی که می‌گوید «یفسر بعض الآیات بعضه» چرا که در آیات دیگر خداوند توضیح می‌دهد که مراحل خلقت از درون رحم مادر شروع می‌شود. هارون یحیی کلمه‌ی «اطوارا» را اینگونه تفسیر می‌کند. استفاده از این گونه آیات برای حمایت از تئوری تکامل توجیه مناسبی ندارد. (هارون یحیی، ۲۰۰۳، ب، ص ۹۸)

۲- شیء مذکور نبودن انسان

"هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا" (انسان، ۱) آیا زمانی طولانی بر انسان گذشت که چیز قابل ذکری نبود؟!

از جمله آیات دیگری که تکامل‌گرایان الهی بدان تمسک می‌نمایند آیه مذکور است. (هارون یحیی، ۲۰۰۳، ب، ص ۹۸) این معنا براساس تفسیر به رای عده‌ای است که می‌گویند «لم یکن شیئا مذکوراً» در آیه‌ی فوق بر مراحل دلالت دارد که پیش از آنکه انسان به انسان تبدیل شود، اشاره دارد. اگر چه ادعایی است که از

حقیقت به دور است زیرا "لم یکن شیئا مذکوراً = چیز قابل ذکری نبود" دلالت بر چنین مراحل تکاملی ندارد، بلکه صرفاً نوعی سعی در تحمیل معنا بر آیه است در حالی که آیه از افاده چنین معنایی ابا دارد. هیچ یک از محققان اسلامی این آیه را به عنوان شاهی برای روند تکامل تفسیر نکرده‌اند؛ برای مثال حمدی یزیر علمالی در تفسیر زیر بیان می‌کند که در آغاز، عناصر و مواد معدنی موجود بودند، سپس گیاهان و مواد مغذی حیوانات و یک نوع خاک بدون اینکه به صورت مرحله‌ای آفریده شده باشند. سپس برخی موجودات با کندی بسیار به وسیله‌ی مراحل از اسپرم که از آن موجودات گرفته می‌شد به وجود می‌آیند اما آن چیزی نبود که انسان نامیده شود نه انسان ابدی نه ماده‌ای که بعداً خود به خود به وجود بیاید. انسان بعد از سپری شدن مدت طولانی از آغاز آفرینش جهان به وجود آمد. (یزیر علمالی، نقل از هارون یحیی، ۲۰۰۳، ص ۹۹) عمر نصوحی بیلمن آیه را به این روش تفسیر می‌کند: این آیات اعلان می‌کند که خداوند انسان را از قطره‌ای آب آفرید که می‌تواند ببیند و بشنود زمانی که او چیزی نبود و او را در چنین وضعی آفرید تا امتحانی برای او باشد. انسان در آغاز وجود نداشت اما بعداً به واسطه‌ی قطره‌ای از آب و گل رس به صورت بدن شکل گرفت. آن شخص در آن زمان نامش را نمی‌دانست و به صورت یک راز برای ساکنان زمین و آسمان آفریده شد سپس به او روح داده شد. (هارون یحیی ۲۰۰۳، ص ۹۹)

طبرسی در تفسیر خود درباره‌ی معنای آیه توضیح می‌دهد مدت زمان طولانی از زمان آغاز آفرینش گذشت که انسان جز مخلوطی چسبنده از آب و گل هیچ نبود. (طبری، ج ۶، ص ۲۶۸۴، نقل از همان ص ۱۰۰) به همین دلیل توصیف زمان در آیه به عنوان یک دوره‌ی تکامل صرفاً موضوعی خیالی است. (هارون یحیی، ۲۰۰۳، ص ۱۰۰)

همچنین با بررسی صورت گرفته در تفسیر آیه مزبور در منابع مختلف تفسیری شیعه و سنی مانند جامع البیان (طبری، ۱۴۱۲/۲۹:۱۲۵) التبیان (طوسی، بی تا؛ ۲۰۶/۱۰) انوار التنزیل (بیضاوی، ۱۴۱۸، ۲۶۹/۵) قرطبی (۱۳۶۴:۱۱۹/۲۰) ابن کثیر (۱۴۱۹:۲۹۲/۸) جواهر الحسان (ثعالبی، ۱۴۱۸، ۵۲۷/۵) المیزان (طباطبایی، ۱۳۷۴:۱۹۳/۲۰) روح المعانی (آلوسی، ۱۴۱۵:۱۶۷/۱۵) نمونه (مکارم، ۱۳۷۴: ۳۳۴/۲۵) و ... سخنی که نشان دهنده اشاره آیه به نظریه تکامل باشد، یافت نگردید.



۳- آفرینش از آب

" إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا " (انسان، ۲) ما انسان را از نطفه مختلطی آفریدیم، و او را می‌آزماییم؛ (بدین جهت) او را شنوا و بینا قرار دادیم!

کسانی که از نظریه آفرینش تکامل‌گرایانه دفاع می‌کنند تلاش می‌کنند تا این ایده قرآنی در بسیاری از آیات را که براساس آن انسان از آب آفریده شد را دلیلی به نفع نظریه تکامل انسان از آب در نظر بگیرند. (هارون یحیی، ۲۰۰۳، ب، ص ۱۰۰) در حالی که این قبیل آیات همیشه به وسیله‌ی محققین و مفسران به خلقت انسان از اسپرم و نطفه تفسیر می‌شود. برای نمونه حمدی یزیر علمالی تفسیر خود را به گونه‌ی زیر می‌آورد: انسان از یک نطفه که به شکل آب است خلق شده است. نطفه آب خالص است. نطفه و مایع منی مطابق احادیث معنای یکسانی دارند. (نقل از همان، ص ۱۰۰) همان طور که در پایان سوره‌ی قیامت آمده است:

"أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنَىٰ يُمْنَىٰ" (قیامت، ۳۷) آیا او نطفه‌ای از منی که در رحم ریخته می‌شود نبود؟! نطفه قسمتی از مایع منی است همان طور که در صحیح مسلم نیز اشاره شده است.

طبری این آیه را این طور تفسیر می‌کند: ما فرزند آدم را بوسیله مخلوطی از لقاح زن و مرد و در نتیجه‌ی مایعی آفریده‌ایم. (نقل از همان) عمرنصوحی بیلمن نیز به این روش توضیح می‌دهد که ما انسان را از یک قطره‌ای ممزوج آفریده‌ایم و ما آن را از مایعی ممزوج از زن و مرد شکل داده‌ایم. آری انسان در مقطعی از زمان نطفه بوده است و مانند آب خالص و سپس در دوره‌ای خاص «علقه»؛ همانند یک لخته خون و سپس مضغه یعنی یک تکه گوشت بود و بعد استخوان‌ها شکل می‌گیرد و در لایه‌ای از گوشت پیچیده می‌شود و سپس به زندگی می‌آید. (بیلمن، ص ۳۹۱۵، نقل از هارون یحیی، ب، ص ۱۰۱)

آن چه که از این توضیحات می‌فهمیم این است که بین آفرینش انسان از یک قطره‌ی ممزوج و ادعای تکامل که انسان به صورت مراحل از یک سلول که به صورت تصادف از آب به وجود آمده است دلالتی وجود ندارد. همان طور که محققان بزرگ اسلام گفته‌اند این آیه توجه ما را به حقیقت درون رحم مادر جلب می‌کند.

این در حالیست که وقتی برخی دیگر از آیات ناظر به آفرینش انسان مورد توجه قرار گیرند، اشتباه اصلی در این گونه تفاسیر به روشنی آشکار می‌شود. "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن

تُرَابٌ تَمَّ مِنْ نُطْفَةٍ....." (حج، ۵) ای مردم! اگر در رستاخیز شک دارید، (به این نکته توجه کنید که:) ما شما را از خاک آفریدیم، سپس از نطفه، و بعد از خون بسته شده، سپس از «مضغه» (چیزی شبیه گوشت جویده شده)، که بعضی دارای شکل و خلقت است و بعضی بدون شکل؛ تا برای شما روشن سازیم (که بر هر چیز قادریم!) و جنین‌هایی را که بخواهیم تا مدت معینی در رحم (مادران) قرار می‌دهیم؛ (و آنچه را بخواهیم ساقط می‌کنیم) بعد شما را بصورت طفل بیرون می‌آوریم؛ سپس هدف این است که به حد رشد و بلوغ خویش برسید. در این میان بعضی از شما می‌میرند؛ و بعضی آن قدر عمر می‌کنند که به بدترین مرحله زندگی (و پیری) می‌رسند؛ آنچنان که بعد از علم و آگاهی، چیزی نمی‌دانند! (از سوی دیگر،) زمین را (در فصل زمستان) خشک و مرده می‌بینی، اما هنگامی که آب باران بر آن فرو می‌فرستیم، به حرکت درمی‌آید و می‌روید؛ و از هر نوع گیاهان زیبا می‌رویاند!

در این آیه مراحل خلقت انسان توصیف شده است، تراب یعنی ماده‌ای هم آلی و غیر آلی که در عناصر شکل گرفته در کره زمین یافت می‌شود. همان ماده خامی که معادن و عناصر اساسی در جسم آدمی را شامل می‌شود، مرحله‌ی دوم تجمع این مواد در مایع منی است که قرآن آن را با لفظ نطفه امشاج توصیف می‌کند، و این نطفه حاوی اسپرم است که دارای اطلاعات ژنتیکی و ساختار لازم برای بارور کردن تخمدان درون رحم مادر است. در نتیجه ماده خام برای وجود انسان، خاک زمین است که خلاصه آن در نطفه جمع می‌شود. و از این طریق به خواست خداوند انسان به وجود می‌آید. در قرآن در پی مرحله‌ای آفرینش انسان، مرحله پیشرفت حیات انسان در رحم مادر توصیف می‌گردد.

نظریه‌ی تکامل از سوی دیگری وجود میلیون‌ها مرحله‌ی فرضی بین منشا زندگی در آب و شکل‌گیری انسان کامل را مفروض می‌گیرد. به هر حال آن چه در این قبیل آیات ارایه می‌شود در آن منطق تکامل دیده نمی‌شود. چرا که می‌گوید انسان بعد از اینکه یک نطفه بود، علقه می‌شود. به همین دلیل است که این آیه مراحل مختلف تکامل را توصیف نمی‌کند و آن بسیار روشن است بلکه اتفاقاً مراحل خلقت را حتی از قبل از قرار گرفتن در رحم مادر تا سنین پیری تشریح می‌کند. هم چنین آیه‌های دیگر مانند آیات زیر تصریح می‌کنند که انسان و دیگر کائنات زنده از آب خلق شده‌اند که شامل هیچ تفسیری برای تایید فرضیه تکامل نیست.



"أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون" (انبیا، ۳۰) آیا کافران ندیدند که آسمانها و زمین به هم پیوسته بودند، و ما آنها را از یکدیگر باز کردیم؛ و هر چیز زنده‌ای را از اب قرار دادیم؟! آیا ایمان نمی‌آورند؟!

"والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع يخلق الله ما يشاء إن الله على كل شيء قدير" (نور، ۴۵) و خداوند هر جنبنده‌ای را از بی آفرید. گروهی از آنها بر شکم خود راه می‌روند، و گروهی بر دو پای خود، و گروهی بر چهار پا راه می‌روند. خداوند هر چه را بخواهد می‌آفریند، زیرا خدا بر همه چیز تواناست!

آیات زیر نیز به روشنی بیان می‌سازند که منظور از قطره آب در مورد آفرینش انسان همانا نطفه است: "وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى * من نطفة إذا تمى * وأن عليه النشأة الآخرة" (نجم، ۴۷-۴۵) و اوست که دو زوج نر و ماده را آفرید... از نطفه‌ای هنگامی که خارج می‌شود (و در رحم می‌ریزد)، و اینکه بر خداست ایجاد عالم دیگر (تا عدالت اجرا گردد).

"ألم يك نطفة من منى يمى" (قیامت، ۳۷) آیا او نطفه‌ای از منی که در رحم ریخته می‌شود نبود؟! "فلينظر الإنسان مم خلق * خلق من ماء دافق * يخرج من بين الصلب والترائب" (طارق، ۷-۵) انسان باید بنگرد که از چه چیز آفریده شده است! از یک آب جهنده آفریده شده است، آبی که از میان پشت و سینه‌ها خارج می‌شود!

برخی از مفسران نیز معتقدند که «و جعلنا من الماء كل شيء حي» حاوی معنایی است که با تئوری تکامل موازی است و حال آنکه این دیدگاه کاملاً مردود است. زیرا تاکید قرآن بر آفرینش همه کاینات از آب، دلالت آشکار دارد که آب ماده‌ی اولیه برای موجودات زنده است. در حقیقت، زیست‌شناسی جدید تصریح می‌کند که آب اساسی‌ترین ماده تشکیل‌دهنده‌ی همه موجودات زنده است. حدود ۷۰٪ از بدن انسان آب است. آب، حرکت درون سلولها، بین سلولها و بین بافت‌ها را امکان‌پذیر می‌کند و بدون آن زندگی معنا نخواهد داشت.

۴- آفرینش از خاک و آب

یکی دیگر از آیاتی که تکامل گرایان الهی از آیات قرآن استفاده می‌نمایند آیه ۳۷ سوره کهف است (هارون یحیی، ۲۰۰۳، ب، ص ۱۰۴):

"قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا" (کهف، ۳۷) دوست (با ایمان) وی- در حالی که با او گفتگو می‌کرد- گفت: «آیا به خدایی که تو را از خاک، و سپس از نطفه آفرید، و پس از آن تو را مرد کاملی قرار داد، کافر شدی؟!»

طبری در مورد این آیه چنین تفسیر می‌کند: منظور خداوند تبارک و تعالی این است که آیا شما خداوند را انکار می‌کنید که آدم ابوالبشر را از خاک آفرید و سپس هر یک از شما را از نطفه مرد و زن آفرید سپس شما را در شمایل انسان شکل داد. خداوند کسی است که به شما این چیزها را بخشید و باعث پدید آمدن شما گردید و پس از مرگ یک بار دیگر شما را از خاک به زندگی باز می‌گرداند. (طبری، ۱۴۱۲، ۱۶۲/۱۵)

ابن کثیر هم در تفسیرش می‌گوید: آیه از زبان همنشین مومن است که در برابر انکار خداوند توسط دوستش بیان شده و اینکه خداوند جدشان آدم را از خاک و گل و نسلش را از نطفه آفرید... همه می‌دانند که زمانی معدوم بوده و بعد موجود شدند و وجودشان از خودشان و افرادی مانند خودشان نیست. پس وجودشان از خداست... (ابن کثیر، ۱۴۱۹؛ ۱۴۳/۵)

عمر نصوحی بیلمن در مورد همان آیه بیان می‌کند که: آیا شما قدرت خداوند را انکار می‌کنید که آدم پیامبر یعنی منشاء نژاد شما را آفرید و باعث خلقت شما از خاک گردید کسی که بعد از خلقت، شما را به شکل انسان آفرید از نطفه و از آب منی شما را آفرید و شما را از طریق مراحل مختلف ایجاد به انسان کامل تبدیل کرد؛ چرا جهان آخرت را انکار می‌کنید که در واقع انکار قدرت خداست. کسی که به شما آنچه را که اتفاق خواهد افتاد خبر می‌دهد و کسی که قدرت انجام آن اتفاقات را داراست. (بیلمن، ج ۴، نقل از هارون یحیی، ۲۰۰۳، ب، ص ۱۰۴)

طبرسی گوید: مرد مؤمن در حالی که دوستش را تکفیر می‌کرد، گفت: آیا بخداوندی که پدرت آدم را از خاک آفریده است کافر می‌شوی؟ برخی گویند: نطفه از غذا و غذا از خاک است. بنابراین جایز است که گفته شود: خداوند ترا- نه آدم را- از خاک آفریده است. (طبرسی، ۱۳۷۲؛ ۷۲۸/۶). علامه طباطبایی

(۴۳۶/۱۳؛ ۱۳۷۴) و مکارم (۴۳۱/۱۳۷۴، ۱۲) نیز ضمن توضیح آیه، هیچ نکته ای در تایید برداشت نظریه تکامل در آیه شریفه ارائه نکردند.

همان طور که از سخنان این مفسران برداشت شد، استفاده از این قبیل آیات به عنوان شاهی برای تکامل، چیزی بیشتر از یک اجتهاد شخصی نیست؛ زیرا ممکن نیست که محتویات این آیات را ناظر بر تکامل دانست. تعبیر خلقت آدم از خاک، بر آفرینش آدم پیامبر از خاک دلالت دارد و خلقت از آب به آغاز خلقت انسان یعنی نطفه اشاره می‌کند، و آن نشان می‌دهد که خداوند انسان را مستقیماً از خاک خشک آفرید. این آیه که خلقت آدم را توصیف می‌کند در مورد مراحل تکامل صحبتی نمی‌کند. به عنوان نمونه به این آیه می‌توان توجه نمود:

"وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * (حجر، ۲۸) و (به خاطر بیاور) هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت: «من بشری را از گل خشکیده‌ای که از گل بدبویی گرفته شده، می‌آفرینم. (۲۸) هنگامی که کار آن را به پایان رساندم، و در او از روح خود (یک روح شایسته و بزرگ) دمیدم، همگی برای او سجده کنید!» (۲۹)

اگر نگرش قرآنی درباره مراحل مختلف خلقت را به دقت تامل نموده و فرآیند پی در پی آفرینش را نیز در نظر داشته باشیم، مشخص خواهد شد که نظریه تکامل صحیح نیست. قرآن شامل آیات بسیار زیادی است که نشان می‌دهد آدم (ع) از طریق مراحل تکامل خلق نشده است. در این رابطه به این آیه نیز می‌توان تمسک نمود:

"إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (آل عمران، ۵۹) مثل عیسی در نزد خدا، همچون آدم است؛ که او را از خاک آفرید، و سپس به او فرمود: «موجود باش!» او هم فوراً موجود شد. (بنابر این، ولادت مسیح بدون پدر، هرگز دلیل بر الوهیت او نیست.) (۵۹)

آیه‌ی فوق نشان می‌دهد که آفرینش آدم (ع) و عیسی (ع) از یک طریق است. همان طور که پیش از این نیز بیان شد، آدم پیامبر بدون هیچ والدینی از خاک با دستور «کن» آفریده شد. عیسی (ع) نیز به خواست خدا از طریق فرمان «کن» به واسطه‌ی این دستور از حضرت مریم حامله شده بود. چنانچه خداوند در آیه‌ی شریفه ذیل بیان می‌کند:

" * قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا * قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا " (مریم، ۲۱ - ۲۰) گفت: «چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد؟! در حالی که تاکنون انسانی با من تماس نداشته، و زن آلوده‌ای هم نبوده‌ام!» (۲۰) گفت: «مطلب همین است! پروردگارت فرموده: این کار بر من آسان است! (ما او را می‌آفرینیم، تا قدرت خویش را آشکار سازیم؛) و او را برای مردم نشانه‌ای قرار دهیم؛ و رحمتی باشد از سوی ما! و این امری است پایان یافته (و جای گفتگو ندارد!)» (۲۱)

در آیات دیگری نیز به خلقت انسان از آب و خاک اشاره می‌کند که هیچ کدام از آنها توصیف مراحل تکامل نیست. بلکه این آیات مراحل خلقت انسان را قبل از رحم مادر و در رحم مادر و بعد از تولد توصیف می‌کند.

"يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُّرَابٍ " (الحج، ۵) ای مردم! اگر در رستاخیز شک دارید، (به این نکته توجه کنید که:) ما شما را از خاک آفریدیم، سپس از نطفه، و بعد از خون بسته شده، سپس از «مضغه» (چیزی شبیه گوشت جویده شده)، که بعضی دارای شکل و خلقت است و بعضی بدون شکل؛ تا برای شما روشن سازیم (که بر هر چیز قادریم!) و جنین‌هایی را که بخواهیم تا مدت معینی در رحم (مادران) قرار می‌دهیم؛ (و آنچه را بخواهیم ساقط می‌کنیم) بعد شما را بصورت طفل بیرون می‌آوریم؛ سپس هدف این است که به حد رشد و بلوغ خویش برسید. در این میان بعضی از شما می‌میرند؛ و بعضی آن قدر عمر می‌کنند که به بدترین مرحله زندگی (و پیری) می‌رسند؛ آنچنان که بعد از علم و آگاهی، چیزی نمی‌دانند! (از سوی دیگر،) زمین را (در فصل زمستان) خشک و مرده می‌بینی، اما هنگامی که آب باران بر آن فرو می‌فرستیم، به حرکت درمی‌آید و می‌روید؛ و از هر نوع گیاهان زیبا می‌رویاند!

"هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن تُّرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ " (غافر، ۶۷) او کسی است که شما را از خاک آفرید، سپس از نطفه، سپس از علقه (خون بسته شده)، سپس شما را بصورت طفلی (از شکم مادر) بیرون می‌فرستد، بعد به مرحله کمال قوت خود می‌رسید، و بعد از آن پیر می‌شوید و (در این میان) گروهی از شما پیش از رسیدن به این مرحله می‌میرند و در نهایت به سرآمد عمر خود می‌رسید؛ و شاید تعقل کنید!

"مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنِي " (نجم، ۴۶) از نطفه‌ای هنگامی که خارج می‌شود (و در رحم می‌ریزد).

۵- آفرینش انسان در گذر زمان

"إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ" (ص، ۷۱) و به خاطر بیاور هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: «من بشری را از گل می‌آفرینم».

اشتباه دیگر دیدگاه تکامل‌گرای الهی، از تفسیرهای نادرست در مورد آیات فوق نشات گرفته است. (هارون یحیی، ۲۰۰۳، ب، ۱۰۶) بر اساس ادعای این گروه، عبارت فوق بر این نکته تاکید می‌کند که آفرینش به تدریج و در طول زمان صورت گرفته است. هر چند که نص آیه کاملاً روشن است و نشان می‌دهد حمل این آیه بر دیدگاه تکامل یک اجتهاد کاملاً شخصی و متناقض است: (انی خالق بشرًا من طین) تنها به این معنا است که من کسی هستم که موجود بشری را از گل خلق می‌نمایم. این آیه بیان نمی‌کند: من در حال آفرینش هستم. به ویژه آیه چنین ادامه می‌یابد (فاذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین). این آیه روشن می‌سازد که فعل به صورت یک لحظه و دفعی حادث شده است.

حتی یک دانشمند و کارشناس قرآن هم معنای این آیه را به صورت مضارع استمراری تفسیر نکرده است به نحوی که آیه معنایی دال بر "در حال آفرینش بودن" داشته باشد. برای مثال سلیمان آتس دانشمند مسلمان ترک تبار در مورد این آیه چنین می‌گوید: خداوند به فرشتگان خبر داد که انسان را از خاک خالص می‌آفریند سپس به خاک شکل انسانی عطا کرد و از روح خودش در آن دمید سپس به ملائکه دستور داد تا برای آدم سجده کنند. سپس همی آنها این کار را انجام دادند مگر شیطان که اظهار کرد کسی که از آتش آفریده شده است بهتر از کسی است که از خاک آفریده شده است. (نقل از هارون یحیی، ۲۰۰۳، ب، ص ۱۰۷)

طبری در تفسیر بیان می‌کند خداوند یک بار به فرشتگان گفت من انسان را می‌آفرینم زمانی که انسان را آفرید و به او شکل داد و از روح خودش در او دمید، به فرشتگان فرمود بر او سجده کنند. (طبری، ۱۴۱۲؛ ۱۱۸/۲۳). علامه طباطبایی ابتداء به بررسی خلقت پرداخته و در بخشی از آن می‌گوید: آیات کریمه قرآن ظاهر قریب به صریح است در اینکه بشر موجود امروزی - که ما افرادی از ایشانیم - از طریق تناسل منتهی می‌شوند به یک زن و شوهر معین، که قرآن نام آن شوهر را آدم معرفی کرده، و نیز صریح است در اینکه این اولین فرد بشر و همسرش از هیچ پدر و مادری متولد نشده‌اند، بلکه از خاک یا گل یا لایه یا زمین، به اختلاف تعبیرات قرآن - خلق شده‌اند. این آن معنایی است که آیات با ظهور قوی خود، آن را افاده می‌کنند... به هر تقدیر ظاهر آیات قرآنی همین صورت اخیر است، یعنی از ظاهر قرآن بر می‌آید که نسل حاضر بشر منتهی به آدم و همسرش می‌شود، و آدم و همسرش از پدر و مادری متولد نشده، بلکه از زمین تکون یافته‌اند.

علامه در ادامه و بعد از بررسیهای دیگر بیان می نماید: با این بیان روشن می گردد که تمامی آیات قرآنی که از خلقت آدم از تراب، و یا گل یا امثال آن خبر می دهد، همه بر مدعای ما دلالت می کند، یعنی می فهماند که خلقت او آنی، و بدون گذشت زمان، و بدون پدر و مادر بوده، و گرنه همانطور که گفتیم دیگر برای آدم خصوصیتی نمی ماند، که تنها خلقت او را به رخ ما بکشد، و بفرماید من او را از خاک یا گل خلق کرده ام، چون در این صورت تمامی حیوانات و انسانها نیز خلقتشان به گل و خاک منتهی می شود. پس اگر فرموده: "إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ" و یا می فرماید: "وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ" همه دلالت دارد بر اینکه خلقت آدم با خلقت سایر افراد بشر و سایر جانداران فرق داشته است. (طباطبایی، ۱۳۷۴؛ ۳۸۲/۱۶). مفسرین دیگر نیز به این نکته اشاره دارند که آیه مزبور بر خلقت مستقیم آدم ابوالبشر از خاک آمیخته با آب یا همان گل تیره صراحت داشته و بر چیزی غیر از این دلالت ندارد. (طوسی؛ بی تا؛ ۵۸۱/۸؛ طبرسی؛ ۱۳۷۲؛ ۷۵۷/۸؛ قرطبی؛ ۱۳۶۴، ۲۲۷/۱۶؛ آلوسی؛ ۱۴۱۵، ۲۱۴/۱۲؛ و ...)

آیات دیگری که هارون یحیی به عنوان نمونه های دیگری از مستندات تکامل گرایان الهی مورد اشاره قرار داده و مورد انتقاد قرار می دهد عبارت است:

"الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ" (سجده، ۴) خداوند کسی است که آسمانها و زمین و آنچه را میان این دو است در شش روز (شش دوران) آفرید، سپس بر عرش (قدرت) قرار گرفت. هیچ سرپرست و شفاعت کننده ای برای شما جز او نیست. آیا متذکر نمی شوید؟! بر طبق تفاسیر چنین افرادی، قسمتی از آیه که زیر آن خط کشیده شده است به فرایندی اشاره می کند که در این مورد همان فرایند تکامل است. آیات زیر همگی بر این نکته تاکید می کند که آفرینش الهی به صورت غیر تکاملی و دفعی انجام گرفته است.

"أَمْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَعْلَهُ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" (نمل، ۶۴) یا کسی که آفرینش را آغاز کرد، سپس آن را تجدید می کند، و کسی که شما را از آسمان و زمین روزی می دهد؛ آیا معبودی با خداست؟! بگو: «دلایلتان را بیاورید اگر راست می گوید!»
 "أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ" (عنکبوت، ۱۹) آیا آنان ندیدند چگونه خداوند آفرینش را آغاز می کند، سپس باز می گرداند؟! این کار برای خدا آسان است!

"اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" (روم، ۱۱) خداوند آفرینش را آغاز می کند سپس آن را باز می گرداند سپس شما را به سوی او باز می گرداند.

خلقت مستمر و آفرینش مداوم همه عالم بدست خداوند بر تکامل دلالت نمی‌کند. مانند دیگر تفسیرها در مورد این آیه نیز مدافعان تکامل دیدگاه خود را بر آیه تحمیل می‌نمایند. علاوه بر آن با نظر به همه آیات ناظر به آفرینش، آشکار می‌شود که تفسیر تکاملی از آفرینش، هیچ پایه و اساس درستی ندارد. عمر نوحی بیلمن این آیه را چنین تفسیر می‌کند که آدم از خاک آفریده شد. (بیلمن، ص ۲۷۶، نقل از هارون یحیی، ۲۰۰۳، ص ۱۱۲) طبری نیز این آیه را چنین تفسیر می‌کند: خداوند متعال آفرینش آدم (ع) را از خاک آغاز نمود. (طبری، ج ۴، نقل از همان، ص ۱۱۱)

برخی از مسلمانان که فریب تکامل را خورده‌اند به آیات زیر استناد می‌کنند و بویژه قسمت هایی را که زیر آنها خط کشیده شده است به عنوان شاهد در نظر می‌گیرند:

" يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ " (انفطار، ۱-۶)

ای انسان! چه چیز تو را در برابر پروردگار کریمت مغرور ساخته است؟! همان خدایی که تو را آفرید و

سامان داد و منظم ساخت، و در هر صورتی که خواست تو را ترکیب نمود.

آنها معنای این آیات را بخصوص با تکیه بر واژه عدل، دال بر فرایند تکامل تلقی می‌کنند. حمدی یزیر علمالی، آیات فوق را اینگونه تفسیر می‌کند: پروردگاری که شما را از طریق فرایند تکاملی خلق کرد. فرایندی که بر اساس آن خداوند بعد از آفرینش بدن، روح را در انسان دمیده و بعد به او وجودی متوازن داده است. روشن است که در اینجا آفرینش به معنای دستور ساماندهی اندام های بدن و جمع آوری قسمت‌های بدن است. از نظر این گروه، بسیاری از آیات دیگر نیز بر این نکته تاکید دارد که خداوند طی مراحل به انسان، اندام‌های هماهنگ و متعادل و قدرت داد. در این رابطه دو تفسیر در مورد منشاء عدل و دیگری در مورد تعدیل وجود دارد.

از آنجا که آن دو در بردارنده دو معنی تعادل و اعتدال هستند تفاسیر مختلفی براساس آن مطرح شد. بر طبق تفسیر مقاتل تعبیر الهی به کار گرفته شده در «بلی قادرین علی ان نسوی بنانه» که در آیه ۴ سوره قیامت ذکر شده است، بدین معناست که بدن موزون و منظم است و تمام اعضای جفت مانند چشم ها گوشها دست ها و پاها با هم مطابقت دارد. این نکته را امروزه به وسیله علم آناتومی می‌توان شناخت و به دقت بررسی کرد. (یزیر علمالی، نقل از هارون یحیی، همان، ص ۱۱۰)

برطبق تفسیر ابوعلی فریسی اصطلاح "فعدلک" در حقیقت به این معنا است که خداوند شما را به زیباترین حالت شکل داد و در همین فرایند تناسب دادن، به شما قدرت تفکر و تصور مفاهیم عطا کرد و به شما بر

دیگر گیاهان و دیگر موجودات زنده سیادت داد. و همانا که به انسان بر سایر موجودات عالم فضیلت داد. این دیدگاه با معنای آیه‌ی ۲۹ حج سازگار است. همه اینها نشانه‌ی برکت و مهربانی خداست. (نقل از هارون یحیی، ۲۰۰۳، ب، ص ۱۱۰)

همان طور که از تفسیر فوق و از دلایل و استدلال‌های فوق روشن است آیات مذکور به خلقت منظم و کامل خداوند اشاره دارد. با مراجعه به تفاسیر مختلف مانند طبری (۱۴۱۲؛ ۵۵/۳۰) قرطبی (۱۳۶۴؛ ۲۴۶/۲۰) روح المعانی (آلوسی، ۱۴۱۵؛ ۲۷۰/۱۵) المیزان (طباطبایی، ۱۳۷۴؛ ۳۶۹/۲۰) نمونه (۱۳۷۴؛ ۲۲۱/۲۶) جز مباحثی در معنای تسویه و تعدیل جسم و مشدد یا غیر مشدد بودن "فعدلک" هیچگونه بحثی که نشانگر اشاره آیه به نظریه تکامل باشد یافت نمی‌شود.

در بسیاری از آیات دیگر نیز تعبیرهای مشابهی یافت می‌شود به طور مثال: "الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ" (سجده، ۷-۹) او همان کسی است که هر چه را آفرید نیکو آفرید و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد. سپس نسل او را از عصاره‌ای از آب ناچیز و بی‌قدر آفرید. سپس (اندام) او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید؛ و برای شما گوش و چشمها و دلها قرار داد؛ اما کمتر شکر نعمتهای او را بجا می‌آورید!

کلمه‌ی خلقت در آغاز این آیه در مورد انسان سپس در مورد آفرینش اعضاء بدن مانند چشم ها، گوش‌ها و قلوب نیز بکار رفت. لازم به ذکر است تمام این مراحل در یک زمان اتفاق افتاد و به عبارت دیگر چشم ها، گوش‌ها و قلوب به صورت یک جا و در یک لحظه آفریده شده‌اند و اشتباهی بزرگ است که این آیات به منظور استدلالی برای نظریه تکامل تفسیر شود. برای مثال طبری می‌گوید: او سپس انسان را به عنوان موجودی کامل در یک شکل منظم آفرید سپس روح خودش را در او دمید و او زنده و ناطق گردید سپس به او گوش، چشم و قلب عطا کرد تا با آن چشم‌ها ببیند و قلوبی که با آن درست و غلط را تمیز دهد و شما باید به خاطر این همه نعمت شکر گزار باشید. (طبری، ۱۴۱۲؛ ۶۱/۲۱).

مفسران دیگر عامه چون قرطبی (۱۳۶۴؛ ۹۱/۱۴) ابن کثیر (۱۴۱۹؛ ۳۲۲/۶) آلوسی (۱۴۱۵؛ ۱۲۱/۱۱) همین روال را در تفسیر آیات فوق طی نموده و ضمن اشاره به خلقت مستقیم آدم از گل و معنای تسویه و نفخ روح و جریان قدرت سمع و بصر و دل بعد از نفخ روح و ... سخنی نگفتند تا از آن تأییدی بر نظریه تکامل استنتاج گردد.

علامه طباطبایی نیز اشاره دارند که آیه شریفه خلقت انسان نخستین را مستقیماً از گل می‌داند. آنجا که گویند: وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ؛ مراد از انسان فرد فرد آدمیان نیست، تا بگویی خلقت فرد فرد از گل نبوده، بلکه مراد نوع آدمی است، می‌خواهد بفرماید: مبدأ پیدایش این نوع گل بوده، که همه افراد منتهی به وی می‌شوند، و خلاصه تمامی افراد این نوع از فردی پدید آمده‌اند که او از گل خلق شده، چون فرزندانش از راه تناسل و تولد از پدر و مادر پدید آمده‌اند و مراد از آن فردی که از گل خلق شده آدم و حوا (ع) است.... (طباطبایی، ۱۳۷۴؛ ۳۷۳/۱۶) ایشان در ادامه تفسیر آیات به هیچ نکته‌ای که دلالت بر اشاره آیه به نظریه تکامل باشد نکردند.

صاحبان تفسیر نمونه در ذیل آیات فوق آورده‌اند: همه این آیات، دلیلی است بر نفی فرضیه تکامل (لا اقل در مورد انسان) و اینکه نوع بشر که منتهی به "آدم" می‌شود دارای یک خلقت مستقل است. و آنها که گمان کرده‌اند آیات آفرینش از خاک اشاره به نوع انسان است که با هزاران واسطه به موجودات تک سلولی باز می‌گردد، و آنها نیز طبق فرضیات اخیر از لجنهای کنار اقیانوسها به وجود آمده‌اند، و اما خود "آدم" فردی بود که از میان نوع بشر برگزیده شد و خلقت مستقلی نداشت، بلکه امتیاز او صفات ویژه او بود، به هیچوجه با ظواهر آیات قرآن سازگار نیست.

مجددا تاکید می‌کنیم مساله تحول انواع، یک قانون مسلم علمی نیست، تنها یک فرضیه است، زیرا چیزی که ریشه آن در میلیونها سال قبل نهفته شده و مسلماً قابل تجربه و مشاهده حسی نیست نمی‌تواند در ردیف قوانین ثابت علمی در آید، بلکه فرضیه‌ای است که برای توجیه پدیده تنوع انواع به وجود آمده و ارزش آن، بیش از این نیست که پدیده‌هایی را توجیه تخمینی کند، و می‌دانیم فرضیه‌ها دائماً در حال تغییر و دگرگونی هستند و در برابر فرضیه‌های جدید میدان را خالی می‌کنند. بنا بر این هرگز نمی‌توان روی آنها در مسائل فلسفی که نیاز به پایه‌های قطعی دارند تکیه کرد. (نمونه، ۱۳۷۴؛ ۱۷/۱۳۰)

۶- نفی نخستین پیامبر بودن حضرت آدم

دلیل دیگری که مدافعان نظریه تکامل بدان تمسک می‌نمایند و بر دلایل دیگر مقدم می‌دارند این است که حضرت آدم ممکن است اولین مرد و حتی ممکن است اولین بشر خلق شده نباشد (هارون یحیی، ۲۰۰۳، ب، ص ۱۱۲) و آیه زیر را شاهدی بر ادعای خود اقامه می‌کنند:

"وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ" (بقره، ۳۰) (به خاطر بیاور) هنگامی را که پروردگارت

به فرشتگان گفت: «من در روی زمین، جانشینی (نماینده‌ای) قرار خواهم داد» فرشتگان گفتند: «پروردگارا! آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟! (زیرا موجودات زمینی دیگر، که قبل از این آدم وجود داشتند نیز، به فساد و خونریزی آلوده شدند. اگر هدف از آفرینش این انسان، عبادت است،) ما تسبیح و حمد تو را بجا می‌آوریم، و تو را تقدیس می‌کنیم.» پروردگار فرمود: «من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید.»

کسانی که از ادعای فوق جانبداری می‌کنند فعل جعل را در آیه‌ی «جاعل فی الارض خلیفه» به معنای منصوب کردن در نظر می‌گیرند. به عبارت دیگر آنها فکر می‌کنند که آدم اولین انسان نبود بلکه او در بین انسانهای دیگری که موجود بودند به عنوان خلیفه انتخاب گردید.

ولی در پاسخ این گروه باید بیان نمود این تصور نادرستی است. چرا که این فعل (در قرآن به معانی زیر آمده است: آفریدن، اختراع کردن، ترجمه کردن، ساختن، قراردادن و تحویل دادن.

برخی از آیات قرآنی که در آنها فعل جعل استفاده شده است را می‌توان مورد تامل قرار داد:

"خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقْكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ" (زمر، آیه ۶) او شما را از یک نفس آفرید، و همسرش را از (باقیمانده گل) او خلق کرد؛ و برای شما هشت زوج از چهارپایان ایجاد کرد؛ او شما را در شکم مادرانتان آفرینشی بعد از آفرینش دیگر، در میان تاریکیهای سه گانه، می‌بخشد! این است خداوند، پروردگار شما که حکومت (عالم هستی) از آن اوست. هیچ معبودی جز او نیست. پس چگونه از راه حق منحرف می‌شوید؟!

"قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ" (ملک، ۲۳) بگو: «او کسی است که شما را آفرید و برای شما گوش و چشم و قلب قرار داد. اما کمتر سپاسگزاری می‌کنید!»
 "وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا" (نوح، ۱۶) و ماه را در میان آسمانها مایه روشنایی، و خورشید را چراغ فروزانی قرار داده است؟!

"وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ بِسَاطًا" (نوح، ۱۹) و خداوند زمین را برای شما فرش گسترده‌ای قرار داد...

همانطور که در آیات بالا دیده می‌شود جعل دارای معنای مختلفی است علاوه بر آن آیات متعددی این موضوع را تصریح می‌کند که حضرت آدم از خاک آفریده شده است. این آیات روشن می‌سازد که آدم پیامبر، فقط یک انسان از بین انسان‌های دیگر نبود؛ بلکه آفرینش متفاوت و مخصوص نیز داشت.

مراجعه به تفاسیر مختلف مانند تفسیر طبری (۱۴۱۲، ۱۵۳/۱) ثعالبی (۱۴۱۸؛ ۲۰۴/۱) المیزان (۱۷۶/۱۳۷۴، ۱) و... نشان می‌دهد که هر چند مفسران درباره ریشه اطلاع ملائکه از ویژگی فساد و خون ریزی فرزندان آدم و بیان «أَتَجَعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» اختلاف نظر دارند ولی همگی بر استقلال خلقت آدم از خاک اتفاق نظر داشته و هیچ سخنی مبنی بر دلالت آیات خلقت بر نظریه تکامل بیان نکردند.

قرآن همچنین در بردارنده‌ی واقعیت مهم دیگری درباره آدم پیامبر نیز هست و آن هبوط از بهشت است: "يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مَن حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ" (اعراف، ۲۷) ای فرزندان آدم! شیطان شما را نفریبد، آن گونه که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون کرد، و لباسشان را از نشان بیرون ساخت تا عورتشان را به آنها نشان دهد! چه اینکه او و همکارانش شما را می‌بینند از جایی که شما آنها را نمی‌بینید. (اما بدانید) ما شیاطین را اولیای کسانی قرار دادیم که ایمان نمی‌آورند!

"وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَازْلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ" (بقره، ۳۶-۳۵) و گفتیم: «ای آدم! تو با همسرت در بهشت سکونت کن و از (نعمتهای) آن، از هر جا می‌خواهید، گوارا بخورید (اما) نزدیک این درخت نشوید که از ستمگران خواهید شد. (۳۵) پس شیطان موجب لغزش آنها از بهشت شد و آنان را از آنچه در آن بودند، بیرون کرد. و (در این هنگام) به آنها گفتیم: «همگی (به زمین) فرود آید! در حالی که بعضی دشمن دیگری خواهید بود. و برای شما در زمین، تا مدت معینی قرارگاه و وسیله بهره برداری خواهد بود.» (۳۶)

معنای آیات فوق کاملاً روشن است. بر اساس آیات فوق خداوند حضرت آدم را از خاک آفرید و آفرینش مخصوصی داشت که ابتداء در بهشت ساکن گردید و بعد، از آنجا هبوط کرد. علی‌رغم این استدلالها آن دسته از محققان مسلمانی که به تکامل الهی اعتقاد دارند، این حقیقت بدیهی را نادیده گرفته و گمان می‌کنند که بهشت آخرت نیست بلکه منطقه‌ای زیبا و رویایی در زمین است. علی‌رغم این که خداوند در قرآن ویژگی‌های بهشتی را که حضرت آدم در آنجا ساکن گردید تصریح می‌کند. برای مثال بهشت شامل فرشتگان

و شیطان بود که با خداوند صحبت می‌کردند. این درست نیست که آیات را تفسیر به رای کنیم و به دنبال شاهی برای نظریه تکامل باشیم و حال آنکه تمام آیات درباره‌ی این موضوع کاملاً شفاف و روشن است و بسیاری از آیات تصریح می‌کند که تمام مردم از نسل آدم ابوالبشر هستند، (هارون یحیی، ۲۰۰۳، ب، ص ۱۱۴)

(همان طور که قرآن بیان می‌نماید:

"وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ" (اعراف، ۱۷۳-۱۷۲) و (به خاطر بیاور) زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آنها را برگرفت و آنها را گواه بر خویشان ساخت (و فرمود: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» گفتند: «آری، گواهی می‌دهیم!») (چنین کرد مبادا) روز رستاخیز بگویید: «ما از این، غافل بودیم (و از پیمان فطری توحید بی‌خبر ماندیم)»! یا بگویید: «پدرانمان پیش از ما مشرک بودند، ما هم فرزندان بعد از آنها بودیم (و چاره‌ای جز پیروی از آنان نداشتیم) آیا ما را به آنچه باطل‌گرایان انجام دادند مجازات می‌کنی؟!» پس آدم اولین انسانی است که خداوند آفرید و هم چنین پیامبری است که خداوند برای بشریت آفریده است و تمام آیات درباره این موضوع کاملاً روشن است و نیاز به هیچ گونه تفسیری و اعمال نظری در این باره نیست. برای آنانی که با قلبی صمیمی و با وجدانی آگاه آیات قرآن را می‌خوانند خداوند حقیقت را آشکار خواهد کرد.

۷- تعبیر «ابائکم الاولین»

موضوع دیگری که مسلمانان تکامل‌گرا آن را به عنوان شاهی برای ادعاهای نادرست خود در نظر می‌گیرند تعبیر «ابائکم الاولین» است که در تعدادی از آیات آمده است. (هارون یحیی، ۲۰۰۳، ب، ص ۱۱۴) بر طبق تفسیر نادرست این گروه این تعبیر مستقیماً به اجداد اولیه انسان اشاره می‌کند. استدلال آنها به این جهت است که *آباءنا* در قرآن به صیغه‌ی جمع آمده است:

"قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ" (شعراء، ۲۶) (موسی) گفت: «او پروردگار شما و پروردگار نیاکان شماست!»

"لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ" (دخان، ۸) هیچ معبودی جز او نیست؛ زنده می‌کند و می‌میراند؛ او پروردگار شما و پروردگار پدران نخستین شماست!

از نظر هارون یحیی این یک ادعای متعصبانه است؛ زیرا استفاده‌ی این لغت در صیغه‌ی جمع، بسیار مانوس و روشن است و نمی‌تواند به عنوان یک پایه و اصل در دفاع از تفسیر تکامل‌گرایانه استفاده شود. این اصطلاح در بسیاری از آیات دیگر نیز واقع شده است که در بین آنها آیه‌ی ۱۳۳ بقره هیچ اشاره‌ای به فرایند تکامل نمی‌کند بلکه منظورش نسل‌های پیشین است.

همان‌گونه که چنین تعبیری در آیه دیگری به کار برده می‌شود به نحوی که به‌طور آشکار بر تکامل دلالت نداشته بلکه بر نسل‌های پیشین دلالت می‌نماید:

«أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتَ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ ابْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (بقره، ۱۳۳) آیا هنگامی که مرگ یعقوب فرا رسید، شما حاضر بودید؟! در آن هنگام که به فرزندان خود گفت: «پس از من، چه چیز را می‌پرستید؟» گفتند: «خدای تو، و خدای پدرانت، ابراهیم و اسماعیل و اسحاق، خداوند یکتا را، و ما در برابر او تسلیم هستیم.»

نتیجه گیری

بیان گردید که آشتی دادن نظریه تکامل انواع داروین با دین یکی از اقدامات متکلمان مسیحی و مسلمان در حل نزاع بوجود آمده بین علم و دین از زمان انقلاب علمی بوده است. این تلاش به عنوان نظریه تکامل گرایی الهی موسوم است. در جهان اسلام نیز بوسیله برخی محققان علوم قرآنی در حل مساله نزاع و خصومت میان علم و دین بواسطه طرح نظریه تکامل انواع چنین تلاشی بعمل آمده است. این تلاش در طرح و دفاع از نظریه تکامل گرایی الهی با مخالفت گروه دیگری مواجه گردید که هارون یحیی یکی از این افراد است. وی ضمن خطرناک دانستن نظریه تکامل بواسطه ارتباط نزدیکی که بین آن و مادی گرایی و الحاد وجود دارد، آن را یک نظریه نادرستی می داند و آیاتی را که بوسیله برخی در دفاع و تایید تکامل گرایی الهی مورد تمسک قرار می گیرد برا مورد ارزیابی قرار می دهد و در نتیجه نمی پذیرد که آیات مذکور دلالت بر فرایند تکاملی آفرینش انسان دارند.

قرآن مجید ترجمه فولادوند، محمد مهدی

- آلوسی، محمود، ۱۴۱۵ ق؛ روح المعانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، اول، بیروت، دارالکتب العلمیه
- ابن عاشور، محمد طاهر، بی تا، التحریر و التنویر تفسیر التحریر و التنویر، بی جا، بی نا
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو، ۱۴۱۹ ق؛ تفسیر القرآن العظیم؛ تحقیق محمد حسین شمس الدین، اول، بیروت، دارالکتب العلمیه منشورات محمد علی بیضون
- اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ ق؛ البحر المحیط، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر،
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ ق؛ انوار التنزیل، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی، اول، بیروت، دار
- احیاء التراث العربی
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۸ ق؛ تفسیر جواهر الحسان فی تفسیر القرآن - ثعالبی، تحقیق شیخ محمد علی المعوض و شیخ عادل احمد عبدالموجود، اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی
- سحابی یدالله، ۱۳۱۴، خلقت انسان، شرکت سهامی انتشار
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴ ش، تفسیر المیزان، ترجمه: موسوی همدانی، قم، انتشارات جامعه مدرسین
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ ش؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق؛ جامع البیان فی تأویل القرآن، اول، بیروت، دارالمعرفه
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴ ش؛ الجامع لاحکام القرآن، اول، تهران، انتشارات ناصر خسرو
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴ ش؛ تفسیر نمونه، اول، تهران، دار الکتب الاسلامیه
- مهدوی آزادبنی، رمضان، ۱۳۹۰ ش، سیری در شناخت انسان، دانشگاه مازندران، اول، چاپ مینا بابلسر

منابع انگلیسی

۱. Harun yahya, The Evolution Deceit,(2001 a)Ta-ha publishers Ltd. Istanbul, Turkey
۲., The Creation,(2001 b) good word, Book, New Delhi.
۳., The Disasters Darwinism Brought to Humanity,(2001c), Al-Attique PUBLISHERS Lnc. Tronto: Canada
۴., why Darwinism is incompatible with Qur'an, (2003 a) , Global publishing, Istanbul.
۵.,The Religion of Darwinism,(2003 b) Abul- Qasim Publishing House, Jeddah.
۶., Darwinism Refuted, Good word Books, New Delhi,(2009)second edition.
۷. Hamdi Yazir of Elmali, www.kuranicerim.com,



study of Ibn Arabi's interpretations in the theory of the cessation of torment with regard to the issue of human teleology with emphasis on the teachings of Imam Khomeini (ra)

amini, somsyè

Abstract

One of the most important criticisms of the critics of Ibn Arabi's school is the strange interpretations that Ibn Arabi and some of his followers have given to some verses of the Qur'an, and among them is the issue of being in hell, the eternal torment of the perpetrators in hell. They call for the cessation of the torment of the people of Hell. Among these people is Ibn Arabi who has dealt with this issue in different positions of his works. According to Ibn Arabi and some commentators, the end of the creation of some human beings is hell, and based on this, they have argued that the temperament and existential structure of this group of people are mild with hell and torment, so they are not tormented by being in hell. In this article, we intend to examine the claim, according to the teachings and thought of Imam Khomeini. From a macro perspective, the goal of man is happiness, which is the realization and approach to this goal in relation to the degrees and perfections of existence, which will not be in hell.

Analysis of Seyyed Morteza (ra)'s point of view with a literary and theological approach regarding the scholars to interpretation based on verse 7 of Surah Al-Imran

pourmohammadi, sevedeh razieh
morovati, sohrab
ebrahimi, ebrahim

Abstract

The verse 7 of Ale-Emran sura, that regard as key verses, divides Quran to precine and similarity and the realization of similarities is not manifest for everyone except for whom that know the explicite. Many commentators of the first centuries of revelation of Quran have examined the meaning the of explicite. It is necessary to first examin its literary topics in analyzing and surveying ang interpretation and the aim of this research is that at first the concept of explicite to be examined from sexed Morteza's viewpoint by gathering The data with libRARY method and processing Them with descriptive_analytical method and Then analyzes the above verse with a literary and Theological approach from its perspective. The results of this artical indicate that explicite from The Seged Morteza viewpoint is a meaning contrary to the apperance of the verse and explaing The concept of explicite is directly related to the role of «الآ، «و» and «واو» in the sentence «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» The third viewpoint that seged Morteza presents is more consistent with his final opinion according to his theological beliefs and as a result, he believes that el, is in The verse of appeal, not the affection and the tiwit of similarities, which includes the resurrection and its details no one knows it in detail except The Almighty.



The semantics of "Ta'wīl" in the Qur'an with emphasis on conceptual relations

Dastranj, Fatemeh

Abstract

Semantic analysis of words and recognizing the conceptual relations between them is one of the ways to achieve the minutes of meaning. This is especially necessary in relation to the Holy Qur'an, which has several levels of meaning and its word order is so coherent. In this study, the meaning of the word 'Ta'wīl' in terms of semantic relationships between Qur'anic verses was investigated by analytical and descriptive methods. The results of the research indicate that in the light of understanding the conceptual relations of this word and the high frequency of the association of "Ta'wīl" and "science", a visual system appears that creates a wave of thinking. The multiple axes, in which the word "Ta'wīl" is used, illustrate a system that oversees the realization of objective truths. In addition to having a companionship relationship with Ityān and science, this word also has a kind of synonymy with the mentioned word. The semantic contrast of this word also indicates the existence of a kind of emotional concept in it, which emphasizes the necessity of the hidden knowledge to understand the truth of Ta'wīl'.

A study of the nature of interpretation, principles and typology of interpretive narrations in the book of Tawil al-Ayat al-Zahirah

hosseini, zeynab sadat

Akbari, zahra¹

Oftadeh, Sedigheh²

Abstract

The term Tawil (interpretation), which is derived from the verses of the Qur'an and the numerous narrations of the two sects, implies the existence of a meaning beyond the apparent words of the Qur'an. There have been constant discussions among scholars about the meaning and nature of Tawil, how it is performed and its scope in the Qur'an; and various works have emerged in this field. The book Tawil al-Ayat al-Zahirah, written by Allama Seyyed Sharaf al-Din Hosseini Astarabadi, one of the scholars of the tenth century AH, has been written with a different approach to the meaning of Tawil. Preliminary studies show that the author has interpreted a wide range of verses of the Qur'an with the narrations of the infallible leaders of the religion (AS) and with special presuppositions. This article, which is written in a descriptive-analytical manner, examines the book of Tawil al-Ayat al-Zahirah in terms of the nature of Tawil (interpretation), the basics of Tawil and the typology of interpretive narrations. The results of the research indicate that the word Tawil in this book has a general meaning that includes apparent and esoteric meanings, and with this approach, many verses of the Holy Quran - which from the author's point of view are somehow related to the Ahl al-Bayt (AS) - using the narrations of these nobles have been interpreted.

¹Teacher in Faculty of Quranic Sciences of Amol

²Teacher in Faculty of Quranic Sciences of Amol



Interpretation of Divine Traditions in the Qur'an

Ebrahimi, Hadi^۱

Zarnegar, Ahmad^۲

Zareei, Hadise^۳

Abstract

The world in which we live has laws and principles in all areas, just as in the field of experimental sciences there are laws that govern the material dimension of objects, in the material and spiritual realm of human life there are laws. These laws, which are called traditions in religious tradition, have overshadowed the whole of human life. It is obviously necessary to know these laws on which the worldly and otherworldly destiny of man depends. This article has been prepared by library method with emphasis on Sharif Al-Mizan interpretation, sample and light. In this article, an attempt has been made to analyze the concept of tradition and briefly introduce the types of divine traditions, traditions that refer to the overthrow and destruction of governments and anti-religious, social and civil groups. An attempt has been made to open new horizons for the subject of God Almighty's trial and examination; May, by the grace of God, the modern-day generation be equipped with the necessary tools to fight against the cultural invasion and intellectual domination of foreigners, which is one of the most prominent areas of divine testing, and their propaganda be ineffective in the intellectual and moral deviation of the youth; Because there is no denying the fact that success in tests and examinations depends on knowing the areas of examination and suffering, knowledge of the secret and secret of success in divine tests, knowledge of misleading factors and how to deal with them. With the causes of deviation

Haroon Yahya and Quranic Evidences against the Theory of Evolution

mahdavi azadboni, ramezan¹

Abstract

The issue of science and religion is a central topic of religious studies since seventeen century after the occurrence of scientific revolution. The theory of evolution put forward by Charles Darwin is seen at the center of this dispute. Religious scholars and theologians attempted since then to find a way out from the challenge put forward by Darwinian theory of evolution. Considering the direct relation between the theory of evolution and the issue of human creation in Quranic verses Quranic scholars and interpretations displayed attempts to solve the problem regarding Darwinism. Some scholars try to reconcile between religious beliefs and theory of evolution. In Islamic traditions a group of scholar attempted to make agreement between Quranic verses regarding man`s creation and the theory of evolution. This view has been criticized by many thinkers among which Haroon Yahya is seen well known thinker. He denies the theory of evolution and believes that on the basis of Quranic verses a Muslim could not and should not approve it.

Keywords: Haroon yahya, Quran, evolution. Darwin

¹Department of Islamic philosophy and theology: University of Mazandaran