



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی و تفسیری



حرفصلنامه

پژوهشنامه تاویلات قرآنی

دوره سوم، شماره پنجم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

تأثیر آراء و اصطلاحات علم کلام بر دانش نحو با محوریت قرآن کریم

خدیدجه احمدی بیغش

ظهور تاویل آیه «و ذكُرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ» در انقلاب اسلامی

نبی اله صدیقی فر و محمد مولوی

متشابهات قرآن از منظر اخباریان

سید عبدالله اصفهانی

رویکردهای کلامی مختلف در مواجهه با مسئله تاویل

حسن زرنوشه قراهانی

تحلیل تاویلات شیعه با تأکید بر انتقادات زرکشی

مرضیه قنبری و محمدتقی دیبازی بیدگلی

تعدد مصادیق تاویل در نگاه علامه طباطبایی و سلفیه

محمد صادق بدخش



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی و تفسیری



two-quarterly of

Quranic Interpretations Research

No.5. Autumn-Winter 2020

The effect of theology and idioms on the knowledge of syntax with a focus on the Holy Quran

khadijeh ahmadi

Manifestation of the Interpretation of the Verse "And Remind them the Days of Allah" on the Islamic Revolution

nabi allah sadrifar, mohammad molavi,

The similarities of the Quran from the perspective of Akhbarians

Seyed abdollah Esfahani

Different verbal approaches in dealing with the problem of interpretation Zahirah

hasan zarnoushe farahani

Analysis of Shiite interpretations with emphasis on Zarkashi criticisms

Marziyeh Ghanbari, Mohammad Taqi Diari Bidgoli

Multiple examples of interpretation in the view of Allameh Tabataba'i and Salafism

mohammad sadeq Badakhsh

پژوهشنامه تاویلات قرآنی

دوره سوم / شماره پنجم

پاییز و زمستان ۹۹

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 ۲-۲، ۱-۲، و... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آیینۀ تمام‌نما و فشرده بحث است، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پرانتز (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک سانتی‌متر) از راست درج شود.
- شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.

- یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
- ارجاع در یادداشتهای به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
- منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود :
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده/ نویسندگان). (تاریخ 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

تأثیر آراء و اصطلاحات علم کلام بر دانش نحو با محوریت قرآن کریم

خدیجه احمدی بیغش (۱۰-۲۸)

ظهور تأویل آیه «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ» در انقلاب اسلامی

نبی اله صدری فر- محمد مولوی (۳۰-۴۸)

متشابهات قرآن از منظر اخباریان

سید عبدالله اصفهانی (۵۰-۷۶)

رویکردهای کلامی مختلف در مواجهه با مسئله‌ی تأویل

حسن زرنوشه فراهانی (۷۸-۹۸)

تحلیل تأویلات شیعه با تأکید بر انتقادات زرکشی

مرضیه قنبری- محمدتقی دیاری بیدگلی (۱۰۰-۱۲۰)

تعدد مصادیق تأویل در نگاه علامه طباطبایی و سلفیه

محمد صادق بدخش (۱۲۲-۱۴۲)



The effect of theology and idioms on the knowledge of syntax with a focus on the Holy Quran

ahmadi, khadijeh¹

Received: 4/06/2021

Accepted: 26/10/2021

Abstract

With the beginning of the translation movement in the second and third centuries AH, the entry of rational sciences into the Islamic world, the evolution of theology and the development of theological disciplines among Muslims, the scholars of the Islamic world sought to learn these sciences. The combination of these factors caused the theological views of Muslim scholars to appear in their various writings, including interpretive and theological views. Using descriptive-analytical method, this research seeks to answer the question of what effects theological views have had on the formation and formulation of the rules of Arabic grammar. Descriptive-analytical study of this issue indicates that the important role of theology in the development and regulation of syntactic views in various chapters such as: syntactic causes, conflict, the position of the subject and the object and the Arabs of the two, etc. causes issues such as factor and Common, syntactic causes, appearances of major and minor Arabs, chapters and partial rules of grammar became fully apparent.

Keywords: theology, syntax, Mu'tazilites, Ash'arites

¹ Kowsar Islamic Sciences Education Complex

تأثیر آراء و اصطلاحات علم کلام بر دانش نحو با محوریت قرآن کریم

احمدی بیغش، خدیجه^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۲

تاریخ تصویب: ۱۴۰۰/۰۸/۰۴

چکیده

با آغاز نهضت ترجمه در سده های دوم و سوم هجری، ورود علوم عقلی به جهان اسلام، تطور و تکامل علم کلام و تکوین نحله های کلامی در میان مسلمانان، علمای جهان اسلام اهتمام به فراگیری این علوم نمودند. مجموع این عوامل موجب گردید دیدگاه های کلامی علمای مسلمان در تالیفات مختلفشان از جمله دیدگاههای تفسیری، کلامی ایشان ظهوری مشهود پیدا کند. این تحقیق با کاربست روش توصیفی-تحلیلی در صدد پاسخگویی به این سوال است که دیدگاههای کلامی در شکل گیری و تدوین قواعد علم نحو عربی چه اثراتی داشته است. بررسی توصیفی تحلیلی این مسئله حاکی از آن است که نقش بسزای علم کلام در تکوین و تنظیم دیدگاههای نحوی در ابواب گوناگون نظیر: علل نحوی، تنازع، جایگاه فاعل و مفعول و اعراب آن دو، و... موجب پدید آمدن مسائلی چون عامل و معمول، علل نحوی، ظواهر اعراب اصلی و فرعی، ابواب و قواعد جزئی علم نحو گشت که بازتاب آن کاملاً مشهود است.

واژگان کلیدی: علم کلام، علم نحو، معتزله، اشعریه.

^۱ - استاد مجتمع آموزش علوم اسلامی کوثر kh.ahmadi3103@yahoo.com



مقدمه

علم کلام علمی است که با بحث و گفتگو پیرامون اصول دین، بوسیله آن عقاید دینی اثبات می شود و در آن از دلایل و حجت های عقلی و شرعی برای رفع شبهات دینی استفاده می شود (تهانوی، ۱۹۹۵: ۲۳-۲۵). در واقع متکلم، عقائد دینی را به عنوان قضایای مسلمی پنداشته و با ادله عقلی بر آنها استدلال می کند. از این رو این علم در میان مباحث فلسفی اسلام و علوم دینی جایگاه مهمی را به خود اختصاص داده، و در مسائلی چون توحید و معاد و نبوت به ارائه استدلال و نظر می پردازد. گفتنی است در وجه تسمیه این علم (کلام) نیز اقوال مختلفی وجود دارد که مهمترین آن این است که ابواب این علم با عنوان (کلام فی ...) شروع می شده از این رو علم کلام نامیده شد (بدوی، ۱۹۹۶: ۲۹). برخی نیز معتقدند علت نامگذاری علم کلام به آن دلیل است که این علم پیرامون مسائلی که معمولاً درباره آنها سکوت شده سخنی رانده است (عبدالرزاق، ۲۰۰۹: ۲۶۷). به هر تقدیر علم کلام نیز مانند علوم عقلی، در ابتدای شکل گیری با موضع گیری شدید و مخالفت برخی علماء مسلمان و فقهاء روبرو شد، به گونه ای که حتی در برخی اوقات پیروان این علم را اهل بدعت نامیدند. (بدوی، ۱۹۹۶: ۲۰). با توجه به گرایش های مختلف اهل علم کلام اصحاب آن به چند دسته تقسیم شدند که مهمترین آنها معتزله و اشعری ها هستند. بی شک هر دانشی می تواند بر دیگر علوم عصر خود تاثیرگذار باشد. علم کلام نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ این علم به ویژه بر دانش نحو عربی تاثیرات فراوانی برجای گذاشته است. (نهاد/الموسسی، ۱۹۹۰: ۱۲۱) پس عالم نحوی ناخواسته از تفکرات و ارزش های رایج جامعه اثر پذیرفته و آن را منعکس می کند. در واقع علمای قدیم می بایست علم "نحو" را در قالب روشی معین تبیین می کردند که همان روش کلام است. ارتباط نجات و عالمان نحوی قدیم نیز با روش کلامی بسیار محکم بوده است. از مهمترین ادله آن رخنه و نفوذ اصطلاحات کلامی در مبادی نحو و اصول علم نحو است. (مخزومی، ۱۹۶۴: ۲۵)

توجهات فلسفی علمای نحو در میراث نحو عربی بسیار باز تاب دارد و آن را در دو زمینه اصلی آن یعنی اصول کلی و قواعد جزئی می توان مشاهده کرد. چرا که زبان و لغت عامل بازتاب تفکرات و اعتقادات جامعه بوده، و علم نحو و دیدگاههای نحوی نیز همچون سایر مسائل از تفکرات و فرهنگ جامعه خود

تاثیر می‌پذیرد. از این رو بررسی نقش دیدگاه‌های کلامی در شکل‌گیری علم نحو ضروری است. این پژوهش با روش تحلیلی و توصیفی، به تاثیر آراء و اصطلاحات علم کلام بر دانش نحو با محوریت قرآن کریم پرداخته است. در این راستا در صدد پاسخگویی به سوالات ذیل است:

۱. علوم عقلی تا چه حد در تنظیم و محتوای علم نحو عربی تاثیر گذار بوده است؟
۲. مهمترین حوزه‌های این تاثیر گذاری از نگاه معتزلی، اشعری و ماتریدی کدامند؟
۳. بازتاب این تاثیر گذاری در کدام مسائل نحوی نمود داشته و دارای چه مستندات فلسفی کلامی می‌باشند؟

پیشینه تحقیق

در مورد تحقیقاتی که تا کنون در تاثیرات علم کلام بر سایر علوم، به نگارش درآمده به این پژوهش‌ها می‌توان اشاره کرد:

- «أثر العقيدة و علم الکلام فی النحو العربی»، نوشته مصطفی احمد عبدالعلیم (۲۰۱۸)، در بیش از ۶۰۰ صفحه تاثیر علم کلام بر ادبیات نحو عربی را بررسی کرده است.
- «أثر النحو فی عقیده التوحید فی لغه التنزیل»، نوشته صایل عبدالسلام (۲۰۱۱)، مجله جامعه مونه، به بررسی تاثیر علم نحو بر مباحث کلامی توحید پرداخته است.
- «تطور علم کلام» نویسنده علی ربانی گلپایگانی، کیهان اندیشه ۱۳۷۲ شماره ۴۸. در این تحقیق به سیر تطور و تکامل علم کلام پرداخته شده است.
- «جایگاه و نقش علم کلام و متکلمان در اسلام»، نویسنده عبدالله ابراهیم‌زاده آملی، نشریه آیین حکمت، ۱۳۸۹، شماره ۴، در این تحقیق نیز تلاش شده تا علم کلام را در حوزه تفکر اسلامی معرفی کرده، جایگاه و نقش سازنده و تعیین کننده این علم دینی و دارندگان آن یعنی متکلمان را آشکار سازد.



- «بین النحو والمنطق و علوم الشریعه»، نوشته عبدالکریم الاسعد (۱۹۸۳)، به بررسی رابطه علم نحو و منطق و علوم دینی پرداخته است.
- «نسبت و رابطه علم کلام با علم اصول فقه»، نویسنده سید ابوالقاسم نقیبی، نشریه اندیشه دینی، ۱۳۸۷، دوره ۱۰، شماره ۲۹، در این تحقیق نیز ضمن تعریف دو علم کلام و اصول فقه، به پیشینه تاریخی ورود مسایل کلامی به حوزه مباحث اصولی اشاره شده است.

با توجه به تتبع نویسنده در پژوهش های انجام گرفته، تا کنون تحقیقی که به بررسی نقش دیدگاه های کلامی در تدوین علم نحو عربی، بپردازد، یافت نشد.

۱. اصطلاحات نحوی متأثر از کلام

هر رویکرد علمی ناگزیر بر پایه پاره‌ای از اصطلاحات علمی محکم برای تفهیم حقایق علمی بنا شده و پرواضح است که اصطلاحات نحوی در ابتدای وضع به شکل کنونی نبوده و به مرور زمان تغییر یافته است. طبیعتاً این اصطلاحات پیش از وضع نزد عرب بادیه و متکلمان به زبان عربی معهود و معروف نبوده‌اند؛ بلکه علمای علم نحو به طور طبیعی با تاثیر از علمای کلام عصر خویش اصطلاحات موضوعه ایشان را استفاده کرده، و با موضوعات نحوی و ابواب آن در آمیخته و مندرج گردیده، ظهور و بروز آشکار این اصطلاحات کلامی در علم نحو کاملاً مشهود و قابل رویت است.

۱.۱. جوهر

اصطلاح «جوهر» از جمله اصطلاحاتی است که در باب تمییز علم نحو بدان اشاره شده است. در تعریف آن آمده است «فررت الی الرفع فی قولک بصفیحة طین خاتمها لان الطین اسم و لیس مما یوصف به ولکنه جوهر یضاف الیه ما کان منه» (سیبویه، ۱۹۶۳، ۲: ۱۱۷) مانند تمییز بودن کلمه «عُیُونًا» در آیه: «وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُیُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَی أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ» (قمر، ۱۲) و در موضوع منع تقدم صفت بر موصوف، جوهر بودن

موصوف و عَرَض بودن صفت، دلیل این امر بیان شده است. جواهر در نزد متکلمین متقدم به اعراض اند. (اسعد، ۱۹۸۳: ۵۸)

۲،۱. نائب فاعل

هر جمله ای باید یک فعل داشته باشد و هر حادث، محدثی را دارا است، و هر اثر نتیجه یک مؤثر است. علمای نحو میان فاعل و نائب فاعل تفاوت قائل شده‌اند، از این رو دو نوع فاعل در زبان معرفی شده است: فاعلی که فعل از او با اختیار صادر شده، و فاعلی که هیچ اختیار و اراده‌ای در صدور فعل ندارد. در علم لغت و بلاغت فاعل و نائب فاعل هر دو مسند الیه تلقی می‌شوند و این بر پایه رویکرد های علمی و لغوی بنا نهاده شده است. مانند "الْأَذِ سَانُ" در آیه: «خَلِقَ الْأَذِ سَانُ ضَعِيفًا» (زساء، ۲۸) که نائب فاعل و فعل مجهول "خَلِقَ" عامل آن است. (صافی، ۱۴۱۱، ۵: ۱۶) حال اینکه بنا بر رویکرد عقلی و کلامی اصطلاح نائب فاعل وضع شده تا دارای اختیار نبودن این نوع فاعل را تعیین نماید (ابن السراج، ۱۹۸۷، ۱: ۶۷).

۳/۱. اصطلاح ادات یا ضمیر عماد

ادات و ضمیر مانند ضمیر "نَحْنُ" در آیه: «وَكُنَّا نَحْنُ الْأَوَّابِينَ» (قصص، ۵۸)، و "أَنْتَ" در آیه: «كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ» (مائده، ۱۱۷). کوفی ها اصطلاح ادات و ضمیر عماد را به جای حرف به کار برده اند (سیبویه، ۱۹۶۳، ۱: ۲) همان گونه که اصطلاح العماد برای ضمیر فصل در نزد بصری ها کاربرد دارد (فراء، ۱۹۹۶، ۱: ۵۱؛ ثعلب، ۱۹۴۸، ۱، ۴۳؛ زجاجی، الجمل، ۱۹۹۷: ۱۵۲، سیبویه، ۱۹۶۳، ۱: ۳۹۴).

۴،۱. تقسیم الفاظ

ابن الطراوة اندلسی الفاظ را به سه دسته واجب، ممتنع و جائز تقسیم کرده است. اثر این گونه تحلیل ها که خاستگاه آن کلام معتزلی است، در علم کلام کاملاً مشهود است؛ مثلاً در آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (بقره، ۲۰۸) چراکه ایشان قائل به مرتبه ای به نام بین المنزلتین هستند و این افراد در روز قیامت به سه دسته اهل بهشت اهل دوزخ و اهل اعراف نام گذاری



می شوند. (زمخشری، ۱۳۱۸، ۱: ۱۷۸؛ عبدالجبار، بی تا، ۲: ۴۷). واجب مانند: « وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ » (بقره، ۱۲۱) و: «رجل قائمٌ» که موجب موجود بودن است. ممتنع مانند: « لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » (محمد، ۱۹) و: «لاقائم» و: «لارجل» زیرا وجود ممتنع رخداد آن است. جائز نیز مانند «زیدٌ و عمروٌ» که موجود یا عدم موجود بودن آن جایز است. (سیوطی، ۱۹۸۲، ۲: ۱۴).

۲. زمینه های تاثیر پذیری

علمای علم نحو، این علم را به عرصه‌ای جهت اظهار و عرضه رویکردهای دوره خود تبدیل کرده اند. ایشان برخی از رویکردهای مختلف ناشی از اختلاف نظرهای فکری و کلامی علمای نحو را نیز مطرح داشته اند؛ بگونه ای که افکار و آراء علمای کلام معتزلی و اشعری و ماتریدی به وضوح در بسیار از قواعد و اصول کلی علم نحو قابل رویت است. (ابوالمکارم، ۲۰۰۵: ۲۶۲-۲۶۵) مهمترین بازتاب های تاثیر مذاهب کلامی اشعری معتزلی و ماتریدی در علم نحو و شواهد نحوی عبارتند از:

۱،۲. عوامل نحوی

مقوله عامل و معمول از مقولات کلام است که در آرا و افکار علمای نحو بازتابی شگرف داشته است (همان: ۱۷۳-۱۷۲). این امر برخاسته از قاعده علت و معلولی معروف است، که در آن هر اثر ناشی از یک مؤثر بوده و عواملی چون موثرات حقیقی تاثیرات بسزای دارد. (عبدالکریم، ۱۹۸۳: ۱۲۲) این مساله به قدری در علم نحو مهم است که جزء مسائل ادبی بوده و کتب بسیاری با نام آن تالیف و به بررسی مسائل جانبی آن پرداخته است. برخی از آنها شامل: *العوامل المائة الفارسی* (د. ۳۷۷ق) و *العوامل المائة فی النحو* عبدالقاهر جرجانی (۴۷۴) و کتاب *شروح العوامل* محمد بن بیرعلی (۹۸۱).

علمای نحو اعتزالی در تعریف عامل، آن را ادات موثر در مابعد خود بیان کرده اند که کلمه مابعد آن را منصوب، مرفوع یا مجزوم یا مجرور می کند. (همان: ۱۷۲-۱۷۳) عامل به دو نوع لفظی و معنوی تقسیم می شود. عامل لفظی مشهود و عامل معنوی تجرد فعل مضارع از عوامل نصب و جزم یا ابتدائیت مبتدا

است. (مبین علی، بی تا، ۱: ۱۷۵) حرکت اعرابی ناشی از عامل سبب تجلی دو دیدگاه در مذاهب کلامی اشعری و معتزله شد:

- دیدگاه نخست: که دیدگاه بیشتر عالمان نحو و جمهور از سیبویه و فرّاء است که قائل به تفسیر دلالتی شدنند؛ یعنی علت ایجاد کننده حرکات اعرابی را همان عوامل لفظی یا معنوی یا مقدر می دانند (قرطبی، ۱۹۸۲: ۷۶) در این نگاه الفاظ دارای قدرت ایجاد اعراب بوده و با تغییر عامل، اعراب نیز متفاوت می شود. این اعراب گاهی ظاهری است و گاهی مؤول.

- دیدگاه دوم: عده‌ای از جمله زجاج، ابن جنی و ابن مالک اندلسی معتقدند الفاظ توانایی خلق و ایجاد اعراب آن را ندارند. ایشان بر این باورند که ایجاد و خلق اعراب از طبیعت لفظ یا معنا نمی تواند صادر شود، بلکه ایجاد کننده اصلی سخنور و گوینده سخن می باشد. (ابراهیم، ۱۹۸۷: ۵۲)

در واقع صاحبان این نظریه بر این باورند که اعراب تحت تاثیر عوامل ایجاد نمی شود بلکه سخنور اعراب را متناسب با معنی انتخاب می کند. مانند آنچه زجاج درباره عامل رفع مبتدا با نام نسبت متکلم از اراده اخبار آن بیان می دارد (زجاج، ۱۹۸۲: ۶۹). زجاج در بیان فلسفه اعراب آن را و سیله ای برای تمایز فاعل از مفعول، مضاف، مالک، مملوک، مضاف الیه و دیگر معانی مد نظر اسامی ذکر می کند. (همان، ۶۹)

ابن جنی نیز در الخصائص بیان می دارد صحیح نیست که عامل لفظی و معنوی رفع و نصب و جر و جزم باشد، در حالی که عامل همه این موارد اعرابی خود گوینده سخن و متکلم است نه چیز دیگر. و این شیوه تقسیم بندی نتیجه آثار فعل متکلم خواهد بود. (ابن جنی، ۱۹۵۴، ۱: ۱۰۹)

قرطبی نیز با نظر ابن جنی در اعتراض به مقوله عامل بودن الفاظ در اعراب همراه شده و از آن دفاع می کند. (قرطبی، ۱۹۸۲: ۸۵) وی بیان می دارد اگر برخی الفاظ را عامل یکدیگر بدانیم از نظر عقلی محال است؛ زیرا اینها فعل انسان است و فعل انسان فعل خداوند است و اصوات فعل خداوند است، پس افعال انسان همان افعال خداوند است. (همو: ۱۷) پس از قرطبی، رضی استرآبادی هم به این اعتراض می پیوندد و متکلم و گوینده سخن را ایجاد کننده اعراب و عامل آن پنداشته است (سترآبادی، ۱۹۸۲، ۱: ۲۵).



آنچه گذشت تجلی گر تفکرات کلامی صاحبان آراء مذکور بود. مهمترین مسائل کلامی منعکس شده در نظریه عامل نحوی مساله رفتار انسانی از اضطرار تا اختیار، و میزان مسوولیت انسان درباره آن است. این نظریه از یک سو موضع فکری قدریه و معتزله را منعکس می دارد، از سوی دیگر موضع جمهیه و اشاعره و ماتریدیه را انعکاس می دهد.

قدریه و معتزله انسان را مختار و اراده او را تنها عامل رخداد یا عدم رخداد افعال بر می شمارند. اشاعره و ماتریدیه اعمال انسان را بین اراده انسان و خدا دانسته، در حالیکه جمهیه خداوند را فاعل همه چیز می داند و انسان را فاقد قدرت و اراده بر می شمارند.

بنابر آنچه که بیان شد کسانی همچون سیبویه دیدگاه معتزلی دارند در حالیکه ابن جنی و زجاج حد وسطی را اختیار کرده اند که باز تاب دیدگاه های اشاعره و ماتریدی است. اما قرطبی دیدگاه کلامی جمهیه خود را به وضوح در موضع گیر خود نسبت به عامل نحو بیان می دارد.

۱،۱،۲. عامل رفع مبتدا

از جمله مسائل نحوی که درباره آن اختلاف نظر متاثر از کلام بر چشم می خورد، مساله عامل مبتدا است که آیا لفظی است یا معنوی؟ کوفی ها عامل رفع مبتدا را خبر می دانند (ابن انباری، ۱۹۸۱، ۱: ۴۳) در حالیکه بصری ها عامل رفع مبتدا را معنوی برمی شمارند. (سیوطی، همو: ۹۳). کوفی ها با توجه به تلازم خبر و مبتدا هر یک از آنها را دلیل رفع و عامل رفع یکدیگر می دانند، که منعی از رابطه معکوس عامل و معمولی برای هر دو وجود ندارد. (انباری، ۱۹۸۹: ۴۵) بصری ها نیز عامل رفع مبتدا را ابتدائیت آن دانسته و معتقدند همانگونه که برخی امور عوامل ظاهری ندارند، نبود عوامل باعث برخی معلولات شده، و نبود عامل در مبتدا را باعث مرفوع شدن مبتدا بیان می دارند. (ابن انباری، ۱۹۸۹: ۴۶)

همانگونه که مشاهده می شود بصری ها عامل مبتدا را معنوی پنداشته اند، که مانند عامل لفظی نمی تواند در دو چیز عمل کند. تجلی این اختلاف میان عبدالله بن زید جرمی بصری و فرآء کوفی در خصوص مراد از مبتدا کاملاً مشهود است. نقل شده روزی فرآء از جرمی پرسید عامل رفع زید در عبارت زید منطلق

چيست؟ فرأء در پاسخ گفت: ابتدائيت. فرأء پرسيد: مقصودت از ابتدائيت چيست؟ گفت: تجرد از عوامل. گفت: تجرد از عوامل را نشان ده. جرمي گفت: اين مفهومي است كه ظاهر نمي شود. فرأء از او خواست تمثيلش كند گفت: تمثيل نمي شود فرأء در پاسخ گفت: تا به امروز چنين عاملی را كه نه ظاهر می شود و نه قابل تمثيل است، ندیده بودم. (ابن الانباری، ۱۹۱۹: ۴۹) از اين ماجرا به وضوح می توان ذهني و عقلي بودن مقوله تجرد از عوامل را بازخوانی كرد كه موضع بحث متكلمين وقت نیز بوده است. يعنی نبود عوامل و تجرد از آن خود يك وجود است؛ چرا كه به عنوان نمونه در برخورد با آیاتی چون آیه: «اللَّهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور، ۳۵)، و آیه: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (طلاق، ۳) معتزله به شبيثيت عدم قائل اند (زمخشری، ۱۳۸۹، ۱۶: ۳۰۱) در حالیکه اشاعره معتقدند شیء بر چیزی اطلاق می شود كه وجود داشته و موجود است (فخر رازی، ۱۳۷۱، ۱۵: ۲۷۵).

۲،۱،۲. رفع فعل مضارع

بیشتر علمای کوفی معتقدند عامل رفع فعل مضارع تجرد آن از عوامل نصب و جزم است. اما کسائی در این میان عامل رفع را زوائد اول فعل می داند (حروف مضارع). در مقابل بصری ها علت را در این می بینند كه فعل در جایگاه مبتدا و اسم واقع شده است. (ابن انباری: ۱۴)

دلیل کوفی ها این است كه چون عوامل نصب فعل مضارع را منصوب، و عامل جزم فعل مضارع را مجزوم می سازد و به دلیل عدم فعل مرفوع می شود؛ پس نبود این عوامل خود عامل رفع است (سیوطی، همان، ۱۹۱۲، ۱: ۹۱) ایشان در پاسخ به حجت بصری ها معتقدند اگر قرار بود بر اساس جایگزینی به جای اسم و مبتدا مرفوع باشد در جایگزینی اسم منصوب (خبركان) نیز باید منصوب گردد، مانند «كان زيد يقوم» (ابن انباری، ۱۹۱۹، ۲: ۵۵۰)

بصری ها نیز در پاسخ این چنین گفته اند: اینکه فعل مضارع را در مقام اسم و مبتدا می پنداریم از دو جهت است:

- نخست آنکه عامل آن معنوی است (ابتدائیت) و ابتدائیت عامل رفع است؛



- دوم آنکه در مقام اسم بودن آن را در قوی ترین حالات اعرابی قرار داده است و قوی ترین اعراب رفع است. (همان: ۵۵۰)

در واقع مقوله ابتدائیت و عامل معنوی مثلاً در آیه: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره، ۳)، با دیدگاه معتزله که قائل به موجود بودن عدمیت هستند تفسیر شده (زمخشری، ۱۳۸۹، ۱: ۸۹)، و موضوع نفی آن و عدم قائل بودن به عامل معنوی غیر ظاهر و غیر قابل تمثیل همسو با دیدگاه اشاعره می باشد (فخررازی، ۱۳۷۱، ۱: ۷۶).

۲،۲. تنازع

از دیگر ابواب نحوی که علمای نحو درباره آن اختلاف نظر دارند و منشاء آن اختلاف دیدگاه کلامی آنهاست موضوع تنازع می باشد، یعنی زمانی که دو فعل یا بیشتر داشته باشیم، اما یک فاعل وجود داشته باشد. (انباری، ۱۹۸۹: ۵۵۲)

بصری ها فاعل را تنها برای یک فعل جاز می دانند و برای فعل دوم اضمار انجام می دهند. (استرآبادی، ۱۹۸۲، ۱: ۷۹). اما کوفی ها و در راس آنها فرآء معتقدند اگر فعل دوم هم فاعل بخواهد مانند ضرب و کرم زید عمرو می توان فاعل هر دو را زید بر شمرده (همو، ۱: ۸۰). برخی نیز این دیدگاه بصری ها مبنی بر اجتماع دو عامل موثر تام بر یک اثر را نشانه باطل بودن آن در اصول علم نحو می داند (مخزومی، ۱۹۸۶: ۱۶۴).

درباره اینکه کدام فعل اولی و شایسته تر به عمل می باشد نیز خاستگاه کلامی این تفکر در میان است. بصری ها عامل دوم را به دلیل نزدیکی (سیبویه، ۱: ۱۹۶۳: ۳۷) انتخاب می کنند؛ کوفی ها عامل اول را به دلیل اسبقیت برمی گزینند. (انباری، ۱۹۸۹: ۴۳)

در شرح الکافیة الشافیة جمال الدین ابن مالک آمده است:

إن عاملانِ اقتضیا فی اسمِ عملٍ قبلُ فللواحدِ منهما العملِ

و الثانی اُولی عند اهل البصره و اختار عکسا غیرهم ذا سره^۱

(ابن مالک، بی تا، ۱: ۶۴۱)

قرطبی هم نظر بصری‌ها را به دلیل کثرت ضمایر در صورت اعمال عامل اول و تاخیر متعلقات نادرست بر می‌شمارد. (قرطبی ۱۹۸۲: ۱۰۲)

از جمله شواهد بصری‌ها برای اعمال عامل دوم این بیت فرزدق است:

ولکن نصفاً لو سببتُ و سبني بنوعبد شمس من مناف و هاشم^۲

(دیوان فرزدق، ۱۹۹۶: ۸۸۴؛ سیبویه، ۱۹۶۳: ۳۹۱)

این بیت شاهد مثال است بر اینکه سببت و سبني به عنوان دو عامل بر سر بنوعبد شمس وارد شده اند که یکی مفعول نیاز دارد و دومی فاعل.

اما کوفی‌ها اثباتی نظیر این بیت امر و القیس را آورده اند که :

فلو أن أسعی لادنی معشیه کفانی و لم أطلب قليل من المال^۳

(دیوان امر و القیس، ۲۰۰۱: ۱۰۳؛ البغدادی، ۱۹۷۹، ۱: ۲۸؛ ابن هشام، ۱۹۸۵، ۲: ۱۱۲؛ ابن جنی، ۱۹۵۴، ۲:

۳۸۲؛ سیبویه، ۱۹۶۳، ۲: ۴۳؛ ابن یعیش، بی تا، ۱: ۷۹)

در این بیت تنازع ناقض اعمال عامل دوم است. در این صورت اعمال فعل اول ثابت می‌شود که مطالب با دیدگاه کوفیان است که عامل اول را به دلیل اسبقیت بر می‌گزینند.

۱- ترجمه: اگر دو عامل اقتضاء عمل دارد، پس یکی از آنها اثر دارد. و دومی بر بصریون ارجح است و محالفان بصریون غیر آن را برگزیدند.

۲- ترجمه: اما نیمی اگر لعن و نفرین کنم پسربعد شمس از نوادگان مناف و هاشم را...

۳- ترجمه: اگر برای امرار معاش تلاش کنم، کفایت می‌کند و کمی پول نمی‌خواهم.



آنچه در این باره گذشت حاکی از اختلاف دیدگاه کلامی معتزله و اشاعره و ماتریدی در مساله امکان وقوع یک مقدر تحت قدرت دو قادر است.

معتزله این امر را محال می پندارد؛ چرا که دو داعیه ای را مستلزم می داند که هر یک متفاوت از دیگری است: یکی به فعل دعوت می کند؛ دیگری به انصراف از آن. و اختلاف اراده هر یک از دو قادر، که همه این امور محال بودن یک مقدر برای دو قادر را ایجاب می کند (عبدالجبار، بی تا، ۲: ۹۳).

اما اشاعره وجود یک مقدر برای دو قادر را در صورتیکه یکی خالق و دیگر مکتسب باشد جایز می داند، اما مقدر واحد برای خالق و یا دو مکتسب هم زمان را جایز نمی دانند. (مغربی، ۱۹۹۵: ۳۱۸). در واقع اشاعره همه افعال انسان را منسوب به خدا دانسته و افعال انسان را اثر یا کسب می نامند. ماتریدی ها نیز همانند اشاعری ها دخول مقدری واحد تحت قدرت دو قادر را جایز می شمارند؛ چرا که خداوند به بنده توانایی داده و به او قدرت عطا کرده است. اگر خداوند به بنده قدرت اکتساب عمل را داده اما همچنان خود خداوند خالق شده و قدرت امری ثابت بوده که با قدرت جای بنده دستخوش تغییر نمی شود. (نسفی، ۲۰۰۲: ۳۸۲-۳۸۳).

در واقع ماتریدیه فعل بنده را خلق نمی داند بلکه آن را مخلوق بر می شمارد و هر فعل بشر مفعول خداوند تعالی بر شمرده می شود. مقدر از دیدگاه ایشان دو کیفیت دارد مخترع و مکتسب از حیث اختراع مختص به خداست و از جهت کسب مختص عبد است (مغربی، ۱۹۹۵: ۴۱).

به عنوان نمونه عبارت: "أَتُونِي أفرِغْ عَلَيْهِ قَطْرًا" در آیه: «أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ أَتُونِي أفرِغْ عَلَيْهِ قَطْرًا» (کهف، ۹۶) فعل های «أَتُونِي» و «أفرِغْ» بر سر «قَطْرًا» نزاع دارند. «أَتُونِي» فعلی دومفعولی است که ضمیر "ی" در انتهای آن آمده مفعول به نخست آن است و مفعول به دوم ندارد. فعل «أفرِغْ» نیز فعلی یک مفعولی است، که در این آیه پس از آن مفعول به نیامده است. از این رو «قَطْرًا» یا باید مفعول به دوم فعل «أَتُونِي» باشد که به مفعول دوم نیاز دارد و یا مفعول به فعل «أفرِغْ» (سیبویه، ۱۹۶۳، ۲: ۲۰).

با توجه به این آیه معتزله چون انسان را فاعل افعال می‌پندارند از آن روی که اقرب به فعل است (فاعل مباشر) عامل نزدیک را اولی در عمل باب تنازع می‌دانند (زمخشری، ۱۳۸۹، ۸: ۱۳۴)؛ اما اشاعره و ماتریدی‌ها فاعل حقیقی را خداوند می‌پندارند چون اسبق است و در عمل دو عامل تنازع، عامل اول و اسبق را اولی به عمل می‌پندارند (فخر رازی، ۱۳۷۱، ۷: ۲۰۳).

۳،۱. علل نحوی

علت نحو تحت تاثیر فقه و علم کلام وارد متون نحوی شده است و درباره وجه حکمت اتخاذ یک حکم مرجح می‌شود. در طول تاریخ علمای نحو در خصوص آن سخنی رانده، و در تالیفات نحو کتابهای با کلید واژه (علل) تالیف داشته‌اند. مانند (علل النحو) قطرب، علل النحو مازنی؛ علل النحو ابن کیهان و الايضاح فی علل النحو (زجاج). در این میان زجاج این علل را به سه دسته آموزشی، قیاسی و جدلی تقسیم کرده که از مبحث علت فقهی تاثیر گرفته است (الاسعد عبد الکریم، ۱۹۸۳: ۱۳۹) علمای نحو بسیار در موضوع علل نحوی غور کرده و در پی اثبات آن در نحو بر آمدند. در این میان از دیدگاه‌های کلامی خود متأثر و آن را در قالب موضوع نحو تطبیق دادند.

۱،۳،۲. اعراب مثنی و جمع مذکر سالم

این قسم نیز مانند آیه: « وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ » (بقره، ۱۳۸)، و یا آیه: «...جَعَلَهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ» (رعد، ۳) است. ابن انباری در خصوص علت این امر آن را ناشی از فرع بودن مثنی و جمع بر مفرد بر می‌شمارد که اعراب به حروف فرع بر اعراب به حرکت است. یعنی اعرابی فرعی برای اسامی متفرع بر اسم مفرد (زجاج، ۱۹۸۶، ۴: ۱۰۳) از نمونه‌های دیگر این امر ذکر علت ظهور اعراب در آخرین حرف است که چون اول ابتدای کلمه است و باید متحرک باشد و وسط هم با توجه به ثلاثی و رباع خماسی و سباعی بودن اسم متغیر شود پس تنها جای ظهور اعراب آخر کلمه است. (همان: ۷۶).



۲،۳،۲. وجوب تاخیر فاعل

همه علمای نحو معتقدند که فاعل بر فعل مقدم نمی شود این امر برخاسته از دیدگاه عقلی و فکری ایشان است. ابن انباری معتقد است علت منع تقدیم فاعل از آن روی است که فاعل به منزله جزئی از کلمه (فعل) می باشد. (انباری، ۱۹۱۹: ۳۵-۳۶). ابن یعیش در بیان علت این امر را عامل بودن فعل نسبت به لزوم تقدیم عامل بر معمول بر می شمارد. (ابن یعیش، بی تا، ۱: ۷۱). علمای نحو در واقع عامل را در نحو همچون علت در فلسفه مقایسه کرده اند، زیرا در فلسفه تقدیم معمول بر عامل جایز نیست. در مورد تقدیم موصوف بر صفت با برقرار کردن نسبت جوهر بودن موصوف نسبت به عرض بودن صفت این تقدیم را توجیه کرده و توصیف هم با أعراض ممکن است؛ زیرا یکی از ویژگی های حال با عنوان صفت منتقله عرض بودن ذکر می شود.

۳،۳،۲. اعراب رفع فاعل و نصب مفعول

آیات متعدد قرآن از جمله آیه: «...اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ» (بقره، ۱۷) گویای رفع فاعل و نصب مفعول است. در این باره برخی علت را اُسبُقیّت در ترتیب بر شمرده اند که آن را مرفوع کرده و مفعول به فضله بوده و منصوب می شود. برخی هم قوی و محکم تر بودن فاعل نسبت به مفعول و گرفتن قویترین حرکت (رفع) را دلیل این امر بر می شمارند. از سوی دیگر برخی نیز واقع شدن فعل بین فاعل و مفعول را دلیل اختلاف اعراب دانسته و حرکت رفع را برای کمترین نقش جمع (فاعل) و نصب را برای مفاعیل پرتکرار و متعدد جمله در نظر گرفته اند. (ابن السراج، ۱۹۱۷، ۱: ۲۳) حتی درباره مرفوع بودن نائب فاعل نیز علت این امر با فرع بودن نائب فاعل بر فاعل که اصل است دلیل این مساله بیان داشته اند. (حامد، ۱۹۱۹: ۲۴).

۴,۳,۳. ثقل فعل و تخفیف اسم

علمای نحو درباره ثقیل بودن فعل نسبت به اسم چند دیدگاه بیان داشته اند. کسانی همچون کسائی و فراء دلیل را در استتار اسم درون فعل توجیه کرده؛ ثعلب متصرف بودن افعال در برابر جامد بودن بودن اسامی را دلیل این امر بیان می کند (زجاجی، ۱۹۹۷: ۱۰۱) سیبویه سنگین تر بودن فعل از لحاظ حرکت نسبت به اسم را دلیل مبنی بودن برخی از افعال (ماضی و امر)، و معرب بودن اسامی بیان می دارد (سیبویه، ۱۹۶۳، ۱: ۲۰).



نتایج

نتایج و یافته های پژوهشی این تحقیق عبارتند از:

۱. علمای نحو همچون دیگر افراد از بستر اجتماعی فکری و فرهنگی جامعه خویش تاثیر گرفته اند. به گونه ای که باز تاب آن در آثارشان کاملاً مشهود است.
۲. تاثیر علم کلام و تفسیر های کلامی توسط فرق مختلف اسلامی، در موضوعات و قواعد نحو در اموری چون تبویب، پیکره بندی علم نحو، ابواب و اصطلاحات نحوی متجلی و مشهود گشته است.
۳. تنوع و اختلاف نظرهای کلامی بازتابی گسترده در آثار علمای نحو در یک موضوع مشترک دارد. این تاثیر هم در اصول کلی و هم در قواعد جزئی عیان بوده و در واقع دانشمندان آشنا با علم کلام از موضوعات نحو مجالی برای اظهار توانایی ها و اطلاعات علمی و کلامی خویش بهره جسته اند.
۴. یکی از ابواب نحوی مهم که بر اساس مبنای عقلی و کلامی تنظیم شده باب تنازع است. همچنین از جمله مصادیق تاثیر کلان علم کلام در نحو عربی می توان به مقوله های عامل و معمول، حوزه علل نحوی، حوزه اصطلاحات و تعاریف، حوزه حدود نحوی اشاره کرد.

قرآن کریم

۱. ابن السراج، محمد بن سهل (۱۹۸۷)، الاصول فی النحو، بیروت: دارالفکر
۲. ابن جنی، ابوالفتح (۱۹۵۲)، الخصائص، قاهره: دارالکتب المصریه
۳. ابن جنی، ابوالفتح (۱۹۵۴)، اللمع فی العربیة، بیروت: عالم الکتب
۴. ابن هشام، انصاری (۱۹۸۵)، مغنی اللیب عن کتب الاعاریب، بیروت: دارالفکر
۵. ابن یعیش، موفق الدین (بی تا)، شرح المفصل، قاهره: مکتبه الخانجی
۶. ابوالمکارم، علی (بی تا)، تقویم الفکر النحوی، بیروت: دارالرائد العربی
۷. استرآبادی، رضی الدین (۱۹۸۲)، شرح شافیه ابنالحاجب، بیروت: دارالعلم للملایین
۸. الاسعد، عبدالکریم (۱۹۸۳)، بین النحو والمنطق وعلوم الشریعة، بیروت: دارالعلم للملایین
۹. ابن انباری (۱۹۹۸)، الانصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین، بیروت: دارالکتب العلمیة
۱۰. ابن انباری (۱۹۸۳)، لمع الادلة فی اصول النحو، بیروت: دارالعلم للملایین
۱۱. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۹۶)، مذاهب الاسلامیین، بیروت: دارالعلم للملایین
۱۲. بغدادی، عبدالقادر (۱۹۷۹)، خزانه الادب ولب لباب لسان العرب، قاهره: مکتبه الخانجی
۱۳. ثعلب، ابوالعباس (۱۹۴۸)، مجالس ثعلب، قاهره: دارالمعارف
۱۴. زجاج (۱۹۸۶)، الايضاح فی علل النحو، بیروت: دارالعلم للملایین
۱۵. زجاج (۱۹۹۷)، الجمل فی النحو، بیروت: دارالنفاث
۱۶. زمخشری، جارالله (۱۳۸۹)، الکشاف عن حقائق التنزیل، تهران، ققنوس
۱۷. سیبویه، عمرو بن عثمان (۱۹۶۳)، الکتاب، بیروت: عالم الکتب
۱۸. سیوطی، جلال الدین (بی تا)، الاقتراح فی علم اصول النحو، بیروت: مکتبه التالیف والنشر
۱۹. سیوطی، جلال الدین (۱۹۸۲)، همع الهوامع، بیروت: دارالکتب العلمیة



۲۰. صافى، محمود بن عبدالرحيم (۱۴۱۱)، الجدول فى اعراب القرآن و صرفه و بيانہ، بيروت، دار الرشيد
۲۱. فخررازي، محمد بن عمر (۱۳۷۱)، تفسير كبير (مفاتيح الغيب)، تهران
۲۲. فرآء، ابوزكريا يحيى بن زياد (۱۹۹۶)، معانى القرآن، بيروت: دارالعلم للملايين
۲۳. فرزدق (۱۹۹۶)، ديوان فرزدق، بيروت: دارالعلم للملايين
۲۴. قاضى عبدالجبار اسدآبادى (بى تا)، المغنى فى ابواب التوحيد والامامه والعداله، مصر: وزارة الثقافة المصريه
۲۵. قرطبي، ابن مضاء (۱۹۸۲)، الردعلى النحاء، القاهرة: دارالمعارف
۲۶. مخزومي، مهدي (۱۹۸۶)، فى النحو العربى، بيروت: دارغريب
۲۷. عبدالرزاق، مصطفى (۲۰۰۹)، فلسفه اللغة ونشأتها وتطورها، الاسكندريه: دارالمعرفه
۲۸. نهاد الموسى (۲۰۰۳)، العربيه نحو توصيف، بيروت: دارالكتب العلميه



Manifestation of the Interpretation of the Verse "And Remind them the Days of Allah" on the Islamic Revolution

sadrifar, nabi allah^۱

molavi, mohamad^۲

Received:19/05/2021

Accepted:26/10/2021

Abstract

Quranic interpretation (Tawil) has various meanings for Quranic scholars. Tawil means the abstraction of the general concept from the verse which has revealed regarding the especial event and extend its meaning upon similar items in deferent times and places. Based on this, throughout the history of interpretation, Imams and their subsequent exegete and commentators interpret the Quran based on this rule. Among the verses that can be interpreted on this basis is the verse 5 in chapter 14. In this verse, Allah ordered Moses to remember the days of God for his people. According to the accepted meaning of Tawil, this research thorough descriptive – analytical method tries to answer the questions: what's the meaning of Days of Allah? How can be interpreted on the currents of the Islamic Revolution? For answer to these questions, after extracting the constituent elements of the verse that is "leadership", "people" and "time", with the help of formula "What is valid is the general meaning of the word, not the specific meaning", the general and broad concept has been abstracted from the verse. Then the verse is applied and adapted to the currents of the Islamic Revolution of Iran including 22 Bahman in the year 1357 and so on.

^۱ Nabi Allah Sadrifar, Assistant Professor, Department of Islamic Education, Payame Noor University. sadrifar@gmail.com

^۲ Mohammad Molavi, Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Imam Khomeini International University. molavi@isr.ikiu.ac.ir

ظهور تأویل آیه «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ» در انقلاب اسلامی

صدری فر، نبی اله

مولوی، محمد^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۹

تاریخ تصویب: ۱۴۰۰/۰۸/۰۴

چکیده

تأویل قرآن نزد قرآن پژوهان دارای معانی گوناگون است. بر اساس یک معنا تأویل به معنای انتزاع مفهوم عام و گسترده از آیه ای که در مورد خاصی نازل شده و تسری آن به همه موارد مشابه در زمان ها و مکان های دیگر است. بر همین اساس در طول تاریخ تفسیر قرآن، اهل بیت (ع) و به دنبال آن مفسران، تفسیر برخی آیات قرآن را از متن و سیاق خارج نموده و به سایر مصادیق جدید سرایت داده اند؛ از جمله آیاتی که می توان بر همین مبنا تأویل نمود، آیه «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ» (ابراهیم، ۵) است. در این آیه خداوند به حضرت موسی فرمان داده که «ایام الله» را برای قوم خود یادآوری نماید، با توجه به معنای انتخابی تأویل، این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به دنبال پاسخ به این پرسش است که مراد از ایام الله در آیه چیست؟ تأویل و تطبیق آیه در عصر حاضر در جریان انقلاب اسلامی چگونه است؟ چگونه می توان بر اساس معنای مختار از تأویل، مصادیق ایام الله در جریان انقلاب اسلامی را تبیین نمود؟ در پاسخ به این پرسش پس از استخراج عناصر تشکیل دهنده آیه یعنی رهبری (حضرت موسی)، مردم (قوم بنی اسرائیل) و زمان (دوران حیات قوم بنی اسرائیل)؛ با کمک گرفتن از قاعده «العبرة بالعموم اللفظ لا بالخصوص المورد» مفهوم عام و گسترده از آیه انتزاع گردیده است و لذا، عناصر آیه را به رهبران و حاکمان الهی، اقوام و جوامعی که هر یک از رهبران الهی مخاطب هستند و زمان هایی که در آن واقع شده اند تسری داده شده است. سپس به تبیین تجلی و انطباق آیه بر جریانات انقلاب اسلامی ایران پرداخته و با تطبیق عناصر آیه بر عصر حاضر یعنی رهبری امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری، جامعه ایران در طول انقلاب و اتفاقات مهمی مانند ۲۲ بهمن سال ۱۳۵۷ که در طول تاریخ انقلاب پیش آمده و از طرف رهبران انقلاب به عنوان ایام الله یاد شده پرداخته شده است.

۱ - استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور

۲ - دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین المللی امام خمینی ره، قزوین



یکی از مباحث بسیار مهم در علوم قرآن مسئله تأویل آیات قرآنی می‌باشد. در اینکه معنای این اصطلاح چیست مباحث مختلفی میان اندیشمندان علوم قرآن و تفسیر مطرح شده است. این اصطلاح نزد قدما به معنای تفسیر استعمال شده است. برخی دیگر آن را به معنای خلاف ظاهر آیه گرفته‌اند. گروه دیگری به وجود خارجی امر به کاررفته معنا نموده‌اند. آیت الله معرفت معنای دیگری را برای این اصطلاح مطرح نموده و آن انتزاع مفهوم عام و گسترده از آیه می‌باشد که بر اساس قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بالخصوص المورد» صورت پذیرفته است. (معرفت، ۱۴۱۸: ۱/۱۸) بر اساس همین معنا و مبنا در این مطالعه به دنبال تأویل ایام‌الله در آیه پنجم سوره ابراهیم در قرآن و تطبیق آن با انقلاب اسلامی ایران خواهیم پرداخت. ایام‌الله از نظر لغت به معنای روزهای خدا و اضافه شدن کلمه «ایام» به «الله» اضافه تشریفی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۹۴) که در دو آیه از آیات قرآن به کاررفته است (ابراهیم، ۵؛ جاثیه، ۱۴). از نظر آموزه‌های وحیانی مقصود از «ایام‌الله» ناظر به زمان‌هایی است که وقایع و حوادث مهمی در آن روزها رخ داده و قدرت خدا هم برای مؤمنان و هم برای غیر آنان بیشتر آشکار شده است. عموماً مفسران ذیل آیاتی از قرآن که این واژه در آنها ذکر شده، ایام‌الله را به روزهای نجات و نعمت دادن خدا به مؤمنان، روزهای عذاب مشرکان و نیز روزهای نعمت و عذاب تفسیر کرده و هدف از یادآوری آنها را پند گیری و هوشیاری انسان‌ها دانسته‌اند. (میبدی، ۱۳۷۱: ۹/۱۲۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۵۴۰؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۶/۳۰۰)

در حقیقت «ایام‌الله» ناظر به تمام روزهایی است که دارای عظمتی در تاریخ زندگی بشر است. هر روز که یکی از فرمان‌های خدا در آن‌چنان درخشیده که بقیه امور را تحت الشعاع خود قرار داده، از ایام‌الله است، هر روز که فصل تازه‌ای در زندگی انسان‌ها گشوده، و درس عبرتی به آنها داده و ظهور و قیام پیامبری در آن بوده، یا طاغوت و فرعون گردنکشی در آن به قعر دره نیستی فرستاده شده، و خلاصه هر روزی که حق و عدالتی برپاشده و ظلم و بدعتی خاموش گشته، همه آنها از ایام‌الله است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰/۲۷۲) به نظر می‌رسد به خاطر اهمیت چنین روزهایی است که خداوند به برخی از انبیاء خود دستور می‌دهد که ایام‌الله را به مردم یادآوری کنید: «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ» (ابراهیم، ۵). البته در مورد مصادیق و موارد آنها مشخصاً چیزی نگفته و آن را به برداشت از محتویات آیات قرآنی و رهنمودهای رهبران دینی و تحلیل‌های مبتنی بر ملاک‌های مذهبی متدینان واگذار کرده است (سعدی، ۱۳۴).

از طرفی در امتداد رسالت انبیا و ائمه اطهار (ع) این مطلب یعنی یادآوری ایام الله در طول انقلاب اسلامی توسط امامین انقلاب واقع شده و ملاحظه می‌کنیم که از روزهایی مانند بیست و دوم بهمن، پانزده خرداد، هفده شهریور، دوازدهم فروردین و تشییع سردار سلیمانی به‌عنوان «ایام الله» یاد نموده و همه‌ساله هم به‌خاطر اهمیت آنها در چنین روزهایی مراسم‌هایی جهت یادآوری آنها برگزار می‌شود. سؤال تحقیق حاضر آن است که تائویل ایام الله در آیه «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ» چگونه تبیین می‌شود؟ مبنای تطبیق روزهایی در تاریخ انقلاب اسلامی به ایام الله چیست؟ یادآوری آن چه ثمرات و فوایدی دارد؟

۲. پیشینه پژوهش

عموماً مفسران قرآن کریم در ذیل آیات «ایام الله» به تبیین اهمیت ایام الله و ضرورت یادآوری آنها برای مردم پرداخته‌اند. برخی نویسندگان و پژوهشگران نیز مقالاتی در این باره تألیف نموده‌اند. برای نمونه سعدی (۱۳۸۴) در مقاله «ایام الله در قرآن» به تبیین و تحلیل مفهوم تعبیر ایام الله و فلسفه طرح آن پرداخته است. شریعتی تبار (۱۳۹۵) نیز در مقاله «یادآوری ایام الله» به طور اجمالی درباره آیات مربوط به ایام الله در قرآن پرداخته و به طور بسیار اجمالی و اشاره‌وار یکی از مصادیق ایام الله را در دوران کنونی برخی جریانات انقلاب اسلام دانسته است. در دایره المعارف قرآن نیز نویسنده ذیل مدخل «ایام الله» آن را به‌روزهای بزرگ تاریخی، هنگام پیدایش رحمت‌ها یا نعمت‌های ویژه تفسیر نموده است. علاوه بر این‌ها پژوهش‌هایی عمومی و مختصر در برخی سایت‌های اینترنتی و مجلات و روزنامه‌های کثیرالانتشار نگارش یافته است. آنچه این پژوهش را از دیگر مطالعات متمایز می‌نماید آن است که اولاً در راستا و تبیین یکی از معانی تائویل به مصداق شناسی آیه در انقلاب اسلامی پرداخته و مصادیق ایام الله در بیان امامین انقلاب بر اساس قاعده جری و تطبیق پرداخته شده است.



۳. مفهوم‌شناسی

هر پژوهشی مبتنی بر یکسری مفاهیم و اصطلاحات است که تبیین آنها هم نویسنده را در القای کامل‌تر مطالب یاری می‌رساند و هم فهم آن را بر خواننده تسهیل می‌کند، در ادامه به تبیین مفاهیم کلیدی پژوهش پرداخته می‌شود.

الف: ایام‌الله:

ایام جمع یوم و به مدت زمانی از طلوع فجر صادق تا غروب آفتاب گفته می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه)، در زبان قرآن یوم اختصاص به این مدت‌زمان ندارد، لذا گاهی از طلوع تا غروب خورشید و زمانی هم به مدتی از زمان اطلاق می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۹۴). در روایتی از امام علی (ع) معنای اخیر قابل دریافت است آنجا که فرمود: «وَالدَّهْرُ يَوْمَانِ يَوْمٌ لَكَ وَ يَوْمٌ عَلَيْكَ» (نهج‌البلاغه، حکمت: ۳۹۶) در این روایت دنیا دو روز معرفی شده و قطعاً مراد از یوم بازه زمانی طلوع تا غروب خورشید نمی‌باشد. در نظام اندیشه قرآنی «ایام‌الله» زمان‌ها و شرایطی است که فرمان خدا و آیات و نشانه‌های وحدانیت و سلطه الهی آشکار می‌شود؛ مثل روز مرگ که قدرت و سلطه خداوند در آن روز آشکار می‌شود و اسباب دنیوی از تأثیر می‌افتد، یا روز «قیامت» که هیچ‌کس برای دیگری مالک هیچ‌چیز نیست و در آن روز فرمان از آن خداست، یا مثل ایامی که خداوند در آنها قوم «نوح»، «عاد» و «ثمود» را به هلاکت رسانده است. در امثال این‌گونه روزها، قهر و غلبه الهی و قدرت قاهره آشکار شده و معلوم می‌گردد که تمامی عزت متعلق به خدا است. به‌علاوه، ممکن است که منظور از ایام‌الله، ایامی باشد که نعمت‌های خدای متعال برای بندگان آشکار شده است؛ مثل روز خروج نوح و اصحابش از کشتی با سلام و سلامتی و برکت‌های الهی یا روز نجات دادن ابراهیم از آتش یا غیر این‌ها از حوادث و ایامی که جز به خدا نمی‌توان به دیگری نسبت داد، این‌ها روزهای خاص خدائی (ایام‌الله) است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۳/۱۲).

در قرآن و روایات معصومان (ع) از روزهای مختلفی به‌عنوان ایام‌الله یاد کرده‌اند. برخی از مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: روز شکستن بت‌ها توسط حضرت ابراهیم (ع) و پیامبر اکرم (ص)، روزی که طوفان نوح ایجاد شد، روزی که قوم ثمود عذاب شدند، روز بعثت همه پیامبران و بعثت پیامبر اکرم (ص)، روز جنگ

بدر، روز هجرت پیامبر اکرم، رو غدیر خم، روز تولد حضرت محمد (ص)، روز عید فطر، روز برپایی قیامت، و روزی که حضرت قائم قیام کنند.

در نظر علامه طباطبایی اختصاص «ایام الله» به روزهایی خاص مانند روز قیام قائم (عج)، روز مرگ، و روز برپایی قیامت و ... همه از جمله مصادیق روشن «ایام الله» هستند و به همان سه روز اختصاص ندارد و در طول تاریخ ممکن است مصادیقی دیگر برای آن که منطبق بر شاخص‌های ایام الله باشد یافت شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲ / ۲۴)

ب: تأویل:

تأویل در لغت مصدر باب تفعیل و از ماده اول به معنای ارجاع و بازگرداندن آمده است. این کلمه در نزد مفسران معانی گوناگونی در ادوار تاریخی داشته است. این کلمه در نزد قدما به جای تفسیر و هم‌معنا و مترادف آن استعمال می‌شده است. معنای دیگری که در نزد متأخرین به کار رفته است اگر حمل لفظ بر ظاهر آن امکان نداشته باشد آنگاه تأویلی دارد. این گروه بر این عقیده‌اند که تأویل معنایی است که مخالف با ظاهر لفظ باشد. گروه دیگر تأویل را به معنای وجود خارجی گرفته‌اند. به عبارت دیگر مراد از تأویل را آن چیزی دانسته‌اند که از معنا قصد شده است. مثلاً اگر کلام طلب باشد همان فعل که قصد شده تأویل آن خواهد بود و اگر خبر باشد عین چیزی که به آن خبر داده شده تأویل آن است. اما معنای دیگری از تأویل در کنار آنچه نقل شد مطرح شده است و آن عبارت است از انتزاع مفهوم عام و گسترده از آیه‌ای که در مورد خاصی نازل شده است (معرفت، ۱۴۱۸: ۱ / ۱۸)، مراد ما از تأویل در این نوشتار همین می‌باشد و بر این اساس به بحث در باره تأویل می‌پردازیم.

ج. جری و تطبیق

جری در اصطلاح، تطبیق کلی بر مصداق بارز و روشن را گویند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۶۶)، هرگاه در تفسیر آیه‌ای، روایتی بیان شده که در آن، نامی از شخص یا اشخاص یا گروهی به عنوان تفسیر در ذیل آیه نقل شده، آن را از باب قاعده جری دانسته؛ نه این که آن مصداق، حقیقتاً تفسیر آیه باشد. استاد جوادی آملی



هم این گونه روایات تفسیری را روایات تطبیقی می‌داند؛ نه روایات تفسیری؛ زیرا تفسیر در نگاه ایشان به معنای بیان معانی الفاظ و جمله‌های قرآن می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۶۸/۱).

صاحب المیزان خاستگاه تطبیق آیات قرآن بر برخی حوادث را اهل بیت (ع) دانسته و در اهمیت این قاعده در فهم قرآن می‌نویسد: «این خود سلیقه ائمه اهل بیت (ع) است که همواره یک آیه از قرآن را بر هر موردی که قابل انطباق با آن باشد تطبیق می‌کنند، هرچند که اصلاً ربطی به مورد نزول آیه نداشته باشد، عقل هم همین سلیقه و روش را صحیح می‌داند؛ برای اینکه قرآن به منظور هدایت همه انسان‌ها، در همه ادوار نازل شده، است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۷/۱)؛ بنابراین، گرچه در کتب تفسیر اثری، روایات فراوانی به چشم می‌خورد، اما بسیاری از آنها، روایات تطبیقی است؛ نه تفسیر قرآن؛ لذا در این مطالعه برخی ایام - چه قبل از انقلاب اسلامی و چه پس از آن - از منظر امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری به عنوان مصداقی از مصادیق ایام الله شمرده شده‌اند. برخی از مهمترین این ایام عبارتند از: قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، قیام مردم قم در ۱۹ دی ۱۳۵۶، قیام مردم تبریز در ۲۹ بهمن ۱۳۵۶، بیعت نیروی هوایی ارتش با امام خمینی (ره) در ۱۹ بهمن ۱۳۵۷، تمام ایام دهه فجر، ۲۲ بهمن‌ماه ۱۳۵۷، روز رأی نود و نه درصدی مردم به جمهوری اسلامی در ۱۲ فروردین ۵۸، روزهای هشت سال دفاع مقدس، تسخیر لانه جاسوسی آمریکا در ۱۳ آبان ۵۸، حضور بی‌نظیر مردم در انتخابات در دوران انقلاب اسلامی، حماسه‌ی نهم دی ۸۸، حضور میلیونی مردم در تشییع شهید سلیمانی و سیلی موشکی سپاه به پایگاه آمریکایی عین‌الاسد عراق در دی‌ماه ۹۸.

۵. دیدگاه مفسران قرآن درباره آیه مورد بحث

مفسران قرآن ذیل آیه «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ» (ابراهیم، ۵) بر اساس روایات - پیش‌گفته - به تبیین مقصود «أَيَّامِ اللَّهِ» پرداخته‌اند. برخی معتقدند مراد از ایام‌الله سنت‌های جاری خداوند در زمین و اعم از نعمت و نعمت می‌باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷/۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۴/۱۹). برخی، آن را اختصاص به زمانی داده‌اند که عذاب الهی نازل شده (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۹۳/۳) و گروهی مخالف آن را باور دارند و بر این اعتقادند که مقصود روزهایی است که نعمت‌ها شامل مردم شده است (طوسی، بی تا: ۲۷۴/۶) در نظر علامه طباطبایی

علت نسبت دادن آن به خدای تعالی آن است که حوادثی که در آن ایام پدیدآمده حکایت از قهر و غضب و عزت الهی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۳/۱۲)

روایات نیز در تفسیر این واژه چند گونه‌اند: الف. روایاتی که «ایام‌الله» را نعمات یا نعمات الهی می‌دانند. «أَيَّامُ اللَّهِ نِعْمَاوُهُ وَبَلَاؤُهُ» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۲۲/۲) ب. روایاتی که «ایام‌الله» را روز قیام قائم، روز رجعت ائمه علیهم‌السلام و روز قیامت می‌دانند. «يَوْمَ يَقُومُ الْقَائِمُ وَ يَوْمَ الْكُرَّةِ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵۳: ۶۳). و ج. روایاتی که روز مرگ را نیز ایام الله می‌دانند. «يَوْمُ الْقَائِمِ وَ يَوْمُ الْمَوْتِ وَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ» (قمی، ۱۳۶۳: ۳۶۷/۱)

تفسیر «ایام‌الله» به «دست قدرت الهی»، بهترین وجه جمع برای این روایات است. زیرا روز قیام امام زمان (عج) روز رجعت ائمه، روز قیامت و... همه به دست قدرت الهی اشاره دارند؛ لذا برخی مفسران قائل‌اند هیچ منافاتی بین این روایات وجود ندارد: «لا منافاة بين هذه التفسير لأن النعمة على المؤمن نعمة على الكافر و كذا الأيام المذكورة نعم لقوم و نقم لآخرين» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۸۰/۳)

با توجه به تعریفی که از جری و تطبیق ارائه شد حاصل کلمات متفاوت از تفسیر آیه انسان را رهنمون به این مطلب می‌نماید که هرآنچه به‌عنوان ایام‌الله در روایات آمده است مصداقی از ایام‌الله است و مصداق‌های دیگری هم ممکن است در طول تاریخ داشته باشد؛ از جمله در طول انقلاب اسلامی هم حضرت امام خمینی و مقام معظم رهبری از روزهایی مانند بیست دوم بهمن، پانزده خرداد، هفدهم شهریور و اخیراً نیز در مراسم میلیونی تشیع پیکر سردار قاسم سلیمانی به‌عنوان ایام‌الله یاد نموده‌اند. امام خمینی چنین روزهایی را هدیه‌ای از عالم غیب ربوبی دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۳۹۶: ۵۰۵/۱۴) و مقام معظم رهبری هم از ایام‌الله به‌عنوان «روزی که دست قدرت خدا را انسان در حوادث مشاهده می‌کند» یاد نموده‌اند.

لذا آنچه سبب شد که چنین روزی‌هایی با تطبیق بر آیات قرآن به ایام‌الله عنوان گردد ظهور قدرت فعل الهی است. با تأمل در آیه: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ» (ابراهیم، ۵) می‌توان نتیجه گرفت که آیه فوق بر برخی از جریانات و حوادث مهم دوران انقلاب اسلامی قابل جری و تطبیق است، بعلاوه، بر اساس معنایی که در این مقاله از



تأویل ارائه شد آیه فوق با توجه به قاعده «العبره بالعموم اللفظ» را می‌توان تأویل آن را در انقلاب اسلامی جستجو نمود که بدان خواهیم پرداخت.

۶. مؤلفه‌های تأویلی آیه

با مطالعه در آیه فوق مشاهده می‌کنیم سه مؤلفه در آیه وجود دارد که عبارت‌اند است: «حضرت موسی (ع)»، «قوم بنی اسرائیل» و «زمان‌هایی که جریان‌هایی که بر قوم بنی اسرائیل گذشته است». مطابق با تعریفی که برای تأویل در این مقاله مدنظر قرار گرفت و آن انتزاع مفهوم کلی و عام قابل انطباق بر سایر مصادیق مشابه در طول زمان است، لذا از سه مؤلفه مذکور در آیه - یعنی «شخص موسی (ع)»، «قوم بنی اسرائیل» و «زمان حضرت موسی و قوم او» - الغای خصوصیت می‌کنیم و سه عنوان کلی‌تر که در طول زمان‌ها و مکان‌های دیگر بر افراد دیگر نیز قابل انطباق باشد استخراج می‌کنیم و آن عبارت است از: حاکمان و رهبران الهی، جامعه و زمان. بر همین اساس در ادامه به بررسی این سه عنصر و مؤلفه می‌پردازیم:

۱-۶. حاکمان و رهبران الهی

رهبری در همه جوامع، نقش محوری و کلیدی دارد و از آنجاکه بسیاری از مردم اندیشه‌ها، آداب، اخلاق و روش زندگی را از رهبران جامعه می‌گیرند، لذا، نقش رهبران در جامعه بسیار مهم است. در دیدگاه اسلامی، رهبری عمده‌ترین تأثیر را در شکوفایی جامعه دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۷۲) اولین فلسفه وجود رهبر، این است که یک ملت تکیه‌گاه می‌خواهد و این تکیه‌گاه بدون وجود رهبر ممکن نیست. دوم این‌که یک ملت در صورتی می‌تواند پیروز و موفق شود که برنامه‌هایش هماهنگ و صفوفش متحد باشد، این هم بدون وجود رهبر، ممکن نیست. سومین فلسفه وجود رهبر، مسئله جهت‌دادن به حرکت‌ها و تلاش‌ها و کوشش‌هاست، و این غیر از مسئله وحدت است. چهارمین فلسفه وجود رهبر، مسئله بینش دادن به امت، و در نهایت مسئله، اسوه بودن است (حجازی، ۱۳۶۴: ۱۰۳). پرسش نخست اینکه آیا یادآوری ایام‌الله به قوم اختصاص به حضرت موسی (ع) داشته یا هر حاکم و رهبر الهی باتوجه به شرایط زمان از چنین امکانی برخوردار است؟ آنچه به نظر می‌رسد این است که حضرت موسی (ع) به‌عنوان یکی از مصادیق می‌باشند و

این شأن می‌تواند برای هر رهبر الهی تکرار شود؛ لذا مشاهده می‌کنیم که آن امام علی (ع) در نامه‌ای به قثم بن عباس که کارگزار وی در مکه بود دستور می‌دهد که ایام الله را برای مردم یادآوری نماید: «فَأَقِمْ لِلنَّاسِ الْحِجَّ وَ ذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ» (نهج البلاغه، نامه: ۶۷). یعنی کارگزار و استنادار امام علی (ع) هم باید ایام الله را که در تاریخ اسلام ذکر شده برای مردم جامعه خویش بیان نماید.

در نظام فکری شیعه، رهبر و حاکم جامعه اسلامی باید امام عادل باشد که در دوران غیبت برعهده فقیه عادل و آگاه به زمان است که نظارت عالی بر حسن اجرای احکام سیاسی، قضایی و اداری در جامعه مطابق با شریعت برعهده وی است. به علاوه تربیت جامعه در همه عرصه‌ها؛ اجرای کامل عدالت و اصل قرارداد آن در همه قوانین اسلامی؛ ارائه الگوی عملی از انسان کامل، و ارائه چارچوبی کلی برای برنامه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی بر مبنای ارزش‌های اسلامی از وظایف رهبری جامعه اسلامی است. امام خمینی ره که با مجاهدت‌ها و راهبری خود انقلاب اسلامی را به پیروزی رساند و در ادامه حضرت آیت الله خامنه‌ای زعامت، سرپرستی و رهبری جامعه را به عهده گرفته است از مصادیق بارز رهبری الهی می‌باشند که در آیه از آن یاد شده است؛ بنابراین، حضرت موسی که در این آیه از آن یاد شده و خداوند به او دستور داده که مردم را از ظلمات و تاریکی‌ها برهاند در جامعه امروزی در کشور ما در رهبری امام خمینی ره و مقام معظم رهبری تجلی یافته است. از این رو، موسای زمان وظیفه نجات مردم از ظلمات را برعهده می‌گیرد و کشور را از تسلط طاغوت خارج می‌کند.

۲-۶. مردم (قوم)

باتوجه به اینکه هیچ جامعه‌ای بدون مردم شکل نمی‌گیرد، لذا مردم، محور جامعه بوده و تحقق و تعالی جامعه در گرو وجود مردم است. از آنجاکه قرآن به طور مکرر خطابش به مردم است، معلوم می‌شود که یکی از مبانی و شالوده‌های اساسی جامعه را مردم تشکیل می‌دهد. مسیر و چگونگی حرکت تاریخ را مردم بر اساس سنت‌های موجود در جامعه و در انسان تعیین می‌کنند و هرگونه تغییری معلول اراده، امیال، خوی، رفتار و اعمال مردم می‌باشد که طبق سنن معین و تغییرناپذیر، هر یک از آنها انعکاس و اثر قطعی و مسلم در اجتماع و تاریخ دارد (حجازی، ۱۳۶۴: ۱۰۳).



اسلام برای اجتماع، هویت و شخصیت مستقلی قایل است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۲/۴). جامعه انسانی که متشکل از افراد است، اگر برای حیات خود هدفی نداشته باشد، یا اگر سیاست نتواند برای زندگی اجتماعی او هدفی عالی تر در مسیر تکامل آن تعیین نماید، نه تنها برای جامعه کاری نکرده است، بلکه باعث رکود و عقب افتادگی مردم جامعه گشته است (جعفری، ۱۳۷۵: ۲۴/۳۰۱).

گرچه در آیه مبارکه، قوم حضرت موسی مورد خطاب قرار گرفته و به موسی دستور داده شده است که آنها را از ظلمات به سوی نور هدایت نماید ولی با القای خصوصیت از آیه می توان به همه جوامع تعمیم داد و همان گونه که می توان مقصود از موسی را به سایر رهبران الهی تعمیم داد می توان منظور از قوم را نیز بر مردمان دیگر در سایر زمان ها و مکان ها تطبیق داد. القای خصوصیت و تعمیم دادن مصداق مطرح شده در آیه و تطبیق آن بر موارد مشابه در سایر زمان ها و مکان ها امری است که مورد قبول دانشمندان و علمای اسلامی است (معرفت، ۱۳۹۲: ۶۶-۶۷) در مورد آیه مورد بحث نیز به نظر می رسد که جامعه بنی اسرائیل نمونه و مصداقی از جوامع بشری است و لذا هر جامعه ای می تواند با حصول شرایط مصداق آیه قرار گیرد. از این رو، مردم ایران در زمان هایی که نصرت خداوند آنها را یاری کرد و وقایع بزرگی را خلق کردند مشمول آیه هستند.

۳-۶. زمان

زمان به خودی خود قابلیت ارزش گذاری ندارد، آنچه به برخی از زمان ها ارزش می دهد متعلق و وقایعی است که در آن زمان ها اتفاق می افتد، مثلاً روز تولد برای هرکسی روز مهمی شمرده می شود زیرا انسان در چنین روزی از عدم پا به عرصه وجود نهاده است؛ لذا آنچه بسترساز یادآوری ایام الله در زمان حضرت موسی (ع) است همان نیز بسترساز ایام الله در تاریخ انقلاب است. در انقلاب اسلامی چنین روزهایی به خاطر این ارزش پیدا نموده که متعلق چنین زمان هایی وقایعی مهم است که اتفاق افتاده است. مثلاً در ۲۲ بهمن تاریخیچه ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی بسته شد لذا چنین روزی بسیار مهم و با اهمیت است و می توان از آن به عنوان ایام الله یاد کرد.

از منظر مقام معظم رهبری عنصر اصلی در معنای «ایام‌الله»، «آشکار بودن دست قدرت الهی در ایجاد جریانات و حوادث و وقایع» است. از این رو، «ایام‌الله» ناظر به روزهایی است که حوادث و جریاناتی که منشأ پیدایش آنها قدرت قاهره خداوند است در آن روزها پدید آمده‌اند. (خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۲۷/۱۰/۱۳۹۸) بنابراین، «ایام‌الله» یعنی «روزهای نقطه عطف تاریخ و روزهای تاریخ‌ساز» (خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۲۷/۱۰/۱۳۹۸) این تفسیر از ایام‌الله در حقیقت مبتنی بر این امر است که ایام‌الله را به روزهایی نعمت و نعمت تفسیر نکرده، بلکه معنایی اعم از آن مراد است. بر این اساس، «ایام‌الله» شامل زمان‌هایی است که علل و عوامل طبیعی کارساز نبوده و تنها مرجع پیدایش حوادث و اتفاقات دست قدرت الهی است که آشکار شده است و همه امور تنها به دست قدرت خداوند اداره می‌شوند. این گونه روزها، روزهایی هستند که دست قدرت و پیروزی الهی به وضوح دیده می‌شوند و عزت خدایی، خودنمایی می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۱۲) این خودنمایی دست قدرت خداوند گاهی به صورت پیروزی مسلمان‌ها، و گاهی به صورت ذلت و شکست کفار است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۷۱/۱۰). برای مثال روز ضربه موشکی ایران به آمریکا که از منظر مقام معظم رهبری جزء ایام‌الله است. در این باره می‌فرماید: «این که یک نیرویی، یک ملتی، این قدرت را دارد، این توان روحی را دارد که به یک قدرت متکبر زورگوی عالم این جور سیلی بزند، نشان‌دهنده دست قدرت الهی است، پس آن روز جزو ایام‌الله است» (خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۲۷/۱۰/۱۳۹۸).

آنچه از بیان بالا می‌توان نتیجه گرفت این است که اولاً: امر الهی به حضرت موسی که یادآوری ایام‌الله است، فقط اختصاص به حضرت موسی (ع) ندارد بلکه هر رهبر الهی می‌تواند با توجه به شرایط جامعه، ایام‌الله را به آنها یادآوری نماید، ثانیاً: آیه منحصر در قوم بنی‌اسرائیل نیست بلکه هر قومی با توجه به شرایط موجود می‌تواند از مصادیق و مخاطب آیه باشد و این همان جری و تطبیق است؛ لذا، یادآوری و نام‌گذاری برخی جریانات و وقایع به ایام‌الله در تاریخ انقلاب اسلامی برگرفته از آیات قرآن و روایات اهل بیت (ع) است.

البته فلسفه این تذکر می‌تواند این باشد که مردم در مقاطع مختلف زندگی فردی و اجتماعی خود اراده خداوند را حس کنند؛ چراکه اراده خداوند فوق اراده‌هاست، چنانچه در قرآن فرمود: «يُدَاللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»؛



بنابراین در هر شکل و زمانی که خداوند اراده کند، می‌تواند حوادث را به گونه‌ای غیر از آنچه که مردم انتظار دارند رقم بزند.

اما فراز سوم آیه، این نکته را مطرح می‌کند که ایام‌الله آیاتی هستند برای مردمی که بسیار صبور و شکورند. ارتباط این فراز با فراز دوم را شاید بتوان یک ارتباط متقابل دانست که از سوی خداوند بیان می‌شود. خداوند در آیه یاد شده می‌فرماید کسانی که ایام‌الله را یادآوری می‌کنند صبر و شکرشان افزایش می‌یابد و از سوی دیگر آنان که صبر و شکیبایی دارند توان و اهلیت این را دارند که تذکر به ایام‌الله داشته باشند.

۷. جلوه‌ها و ثمرات یادآوری «ایام‌الله»

یادآوری ایام‌الله برای مردم ثمرات تربیتی فراوانی دارد؛ لذا می‌بینیم که معصومان (ع) نیز در بیانات خود هم این ایام را یادآوری می‌کردند و هم صحابه را به یادآوری ایام‌الله تذکر می‌دادند. برای نمونه حضرت علی (ع) در موارد مختلف، ایام‌الله را متذکر می‌شود و به بزرگداشت آنها می‌پردازد و یادآوری ایام‌الله را از اوصاف بندگان خداوند می‌شمارد و می‌فرماید: «همواره برای خداوند در پاره‌ای از زمان، بعد از پاره دیگر و در روزگاری که آثار شرایع در آنها گم‌گشته است، بندگان است که روزهای خدا را (به مردم) یادآوری می‌نمایند و (آنان را) از عظمت و بزرگواری او می‌ترسانند». آن حضرت در نامه‌ای به قثم بن عباس که کارگزار وی در مکه بود دستور می‌دهد که ایام‌الله را برای مردم یادآوری نماید: «فَأَقِمْ لِلنَّاسِ الْحَجَّ وَ ذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ» (نهج‌البلاغه، نامه: ۶۷). در همین راستا رهبران دینی و امام خمینی و مقام معظم رهبری به‌عنوان ولایت‌فقیه به نام‌گذاری و یادآوری ایام در تاریخ انقلاب به‌عنوان ایام‌الله پرداخته‌اند. روزهایی که در آن دست قدرت الهی از آستین امت اسلامی خارج می‌شد و فطرت انسان‌ها به حقیقت پاک خود بازگشت نموده‌اند. در ادامه به تبیین برخی از این جلوه‌ها و ثمرات آنها می‌پردازیم:

۷-۱. مشاهده قدرت الهی

یکی از صفات حق تعالی صفت قدرت است. متکلمان در تعریف آن گفته‌اند قدرت صفتی است که به وسیله آن اگر فردی بخواهد، کاری را انجام می‌دهد و اگر بخواهد آن را ترک می‌کند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۱۴۱؛ سبحانی، ۱۳۹۱: ۱۰۴). حال در خصوص یادآوری ایام‌الله در جریان وقایع انقلاب می‌توان گفت: وقتی که در تاریخ انقلاب از جلوه‌گری قدرت الهی یاد می‌شود مراد آن است که اگر این اتفاق به صورت عادی در جریان بود واقع نمی‌شد؛ لذا در چنین وقایعی می‌گوییم قدرت الهی جلوه‌گر شده است. مبنای تجلی قدرت الهی در جامعه ریشه در سنت‌های الهی دارد، در جریان پیروزی نهضت امام خمینی بسیاری از سنت‌ها از جمله سنت تغییر را می‌توان مشاهده نمود آنجا که خداوند می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد، ۱۱)؛ همانا خدا تغییر نمی‌دهد آنچه را در قومی است تا وقتی که تغییر دهند آنچه را در نفس‌های آنها است. مغنیه ذیل این آیه آورده‌اند: «خداوند انسان را در سختی و خواری باقی می‌گذارد، مادام که وی در جمود و رکود خویش بماند و برای رهایی از آن، در برابر باطل برنخیزد و حرکتی از خود نشان ندهد.» (مغنیه، ۱۳۷۸: ۴/۶۰۳). مرحوم علامه به این مسئله اشاره نموده که ایام‌الله زمان‌ها و شرایطی است که فرمان خدا و آیات و نشانه‌های وحدانیت و سلطه الهی و قهر و غلبه الهی آشکار می‌شود و معلوم می‌گردد که تمامی عزت متعلق به خدا است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲/۱۸) امام خمینی روز فرار شاه را یوم‌الله دانسته و بیان می‌کنند: «آن روزی که این خبیث فرار کرد از «ایام‌الله» بود؛ ملتی که هیچ نداشت یک قدرت را شکست داد» (امام خمینی، ۱۳۹۶: ۹: ۴۶۷)؛ بنابراین، از نظر امام خمینی و رهبر معظم انقلاب یوم‌الله آن روزی که دست قدرت خدا را انسان در حوادث مشاهده می‌کند و با یادآوری این روزها تجلی قدرت خداوند برای مردم آشکارتر می‌شود.

۷-۲. بازگشت به فطرت الهی

بسیست مورد از کلماتی که از ریشه «فطرت» مشتق می‌شوند در قرآن به کار رفته ولی خود واژه «فطرت» فقط یک‌بار در آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُونَ» (الروم، ۳۰) به کار رفته است. بر اساس این آیه و برخی روایات،



به صراحت از وجود نوعی فطرت الهی در انسان‌ها حکایت می‌کند. شهید مطهری با استفاده از آیه بالا، این آفرینش خاص را آمال انسان‌ها برای پذیرش دین می‌داند به گونه‌ای که اگر انسان به حال خود رها شود راه دین را انتخاب می‌کند، مگر آن که محیط و شرایط اجتماعی او را منحرف کند (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۹ - ۲۱). ولی از آنجا که فطرت پاک انسانی تحت شرایط محیطی دچار زنگار غفلت می‌شود و از اصل خود فاصله می‌گیرد، لذا لازم است با بهانه‌های مختلف، انسان را به فطرت اصیل و پاک الهی خود برگرداند. یکی از این راه‌ها، یادآوری ایام الله و تبیین دست قدرت الهی در ایجاد و خلق وقایع و حوادث مهم در جریان انقلاب اسلامی است.

برای نمونه، مراسم تشییع سردار قاسم سلیمانی که از آن به عنوان «یوم‌الله» یاد شده و در واقع این آیه ترجمه شده است، فطرت همه ملت ایران و بلکه بسیاری از آزادی خواهان جهان را بیدار نمود؛ لذا این بیداری فطرت‌ها، مقدمه چنین تشییع باشکوهی بود که در تاریخ پیش از آن دیده نشده است. وقتی همه آحاد جامعه به فطرت الهی خویش بازگشت، قدرت الهی تجلی یافته و طرح و نقشه شیطانی دشمنان نیز نقش بر آب می‌شود و بیش از پیش چهره خبیث دشمن آشکارتر می‌شود.

۷-۳. عامل بیداری و انسان‌سازی

انسان ممکن است در مسیر زندگی به خاطر عواملی همچون توجه به مظاهر زندگی مادی، تسلط شیطان، هواپرستی، آرزوهای دراز و سطحی‌نگری تعالیم دینی دچار غفلت شود. غفلت می‌تواند در حوزه‌های مختلفی اتفاق بیفتد، غفلت از خدای متعال و قدرت مطلق او در انجام تمام امور، غفلت از ناپایداری دنیا و فریبندگی او، غفلت از شیطان و حيله‌ها و وسوسه‌های او و به‌طور کلی، غفلت از اموری که به نوعی با سعادت انسان ارتباط دارد. حال که این همه عوامل غفلت زیاد است روشن است که یادآوری ایام‌الله و بیان روزهای نعمت و نعمت چقدر می‌تواند در بیدار نمودن انسان از خواب غفلت مؤثر باشد. به همین خاطر خداوند در آیاتی به پیامبران دستور می‌دهد که نعمت‌ها و نعمت‌ها را به یاد مردم بیاورند تا آنان را از خواب غفلت بیدار کنند (ابراهیم، ۵) امام خمینی ره و مقام معظم رهبری نیز با تأسی به روش تربیتی خداوند در قرآن هنگام بروز جریاناتی - که پیش‌تر نام آنها گذشت - و برای بیدار نمودن مردم و آگاهی بخشی به آنان و جلب توجه

آنها به قدرت قاهره الهی چندین بار علت برخی جریانات را تنها قدرت خداوند دانسته و آنها را از مصادیق ایام الله معرفی کرده است.

امام خمینی در جایی به این مطلب یادآور شده و می‌گویند: تذکر به «ایام الله» که خداوند متعال به آن امر فرموده است، انسان‌ساز است. قضایایی که در ایام الله رخ داده است، برای تاریخ و انسان‌ها در طول تاریخ آموزنده و بیدارکننده است. «برای اینکه این ایام‌اند که آدم سازند. این ایام است که جوان‌های ما را از عشرتکده‌ها بیرون می‌آورد و به میدان جنگ می‌برد. این ایام الهی هست که ملت ما را بیدار می‌کند، و بیدار کرد.» لذا ایام الله و تذکر ایام الله است که جان افراد و جوامع را بیدار می‌کند و آنها را از خواب غفلت بیدار کرده و به تعالی و کمال می‌رساند (امام خمینی، ۱۳۹۶: ۳۹۶/۹)

لذا بزرگداشت ایام الله و ایام مبارکی که در انقلاب اسلامی به عنوان ایام الله توسط امامین انقلاب عنوان شده است باعث می‌شود که کسانی که نتوانسته اند آن و قایع و ایام را مشاهده نمایند با یادآوری، مروری بر آن وقایع داشته و به تامل و اندیشه فرو روند. و همین زمینه ارتقا و رشد معنوی را برای انسان ایجاد نماید. در همین راستا می‌توان جریان کربلا را تحلیل و توصیف نمود و آنچه سبب زنده شدن جانها شده است برگزاری همه ساله مراسم عزاداری برای سید و سالار شهیدان که خود عامل تکامل روحی و معنوی انسان بوده و انسان را به تعالی و رشد برساند. اگر این تذکرات و یادآوری همه ساله نبود چه بسا این واقعه به بوته فراموشی سپرده می‌شد.

۴-۷. یاد آوری سنت‌های الهی

سنت، جاری شدن قواعد و قوانین الهی در زمین می‌باشد. سعادت و کمال جوامع در گرو عملکرد هر جامعه‌ای می‌باشد. این معنا با مطالعه در تاریخ اقوام و ملل مختلف در قرآن قابل دریافت است. لذا اگر جامعه‌ای حتی در بعد مادی رو به ترقی می‌باشد این مسئله به عملکرد رفتار تک تک افراد جامعه بر می‌گردد. به تعبیر دیگر، ترقی جامعه بازتاب حرکت مردم جامعه می‌باشد و این خود یکی از سنت‌های الهی می‌باشد. لذا یکی از ثمرات تذکر به ایام الله را باید یادآوری سنت‌های الهی دانست که اگر جامعه‌ای متوجه این سنت‌ها شد آنگاه حرکت خویش را به سمت کمال و سعادت دنیوی و اخروی بنا خواهد نهاد و می‌داند که



:«أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَ يَثِّبْ أقدامَكُمْ» (محمد، ۷) لذا هیچ گاه دچار تردید نشده و در راه حق استقامت می‌نماید و می‌داند که خداوند نصرت خویش را شامل حال آنان خواهد نمود.

نتیجه گیری

۱. مطابق معنای مختار درباره تأویل، به تبیین و تفصیل تأویل آیه «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ» پرداخته شد و سه مؤلفه آیه یعنی «حضرت موسی (ع)»، «قوم بنی اسرائیل» و «ایام الله» در آیه استخراج گردید، سپس با انتزاع مفهوم عام و کلی از آیه و القای خصوصیت این سه مؤلفه، عناوین کلی ذیل به دست آمد: «رهبران الهی»، «اقوام و جوامع» و «زمان خاص برای یک قوم». آنگاه این سه مؤلفه در زمان حاضر و با انقلاب اسلامی ایران مطابقت داده شد. که آن سه مؤلفه در انقلاب اسلامی عبارتند از: «امامین انقلاب (امام خمینی و مقام معظم رهبری)»، «جامعه ایران در طول تاریخ انقلاب» و «وقایع مهمی که در طول تاریخ انقلاب اسلامی پیش آمده است».

۲. امامین انقلاب از حوادث و روزهایی خاص در طول جریان انقلاب به عنوان ایام الله یاد نموده اند. این مصادیق در حقیقت تأویل آیه بر مصادیق جدید در طول زمان است که در حقیقت نشان دهنده زنده بودن قرآن در اعصار و امکان است. به عبارت دیگر آنچه از زبان امامین انقلاب صادر شده است همگی بر اساس قاعده جری و تطبیق، به عنوان نمونه مورد بررسی قرار گرفت و بی شک و تردید در آینده نیز شاهد پیدایش چنین روزهایی نیز خواهیم بود.

۳. چهار ثمره برای بیان و یادآوری ایام الله در دوران انقلاب بیان شده است که عبارتند از: مشاهده و تبلور دست قدرت الهی در همه امور، بازگشت انسان به فطرت الهی خویش، بیداری جوامع و ملل، آگاهی از سنت های الهی در جوامع که ممکن است در هر عصری با تحقق مقدمات، آن سنت الهی جاری خواهد شد.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۶). صحیفه نور. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸). أنوارالتنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دارإحیاءالتراث العربی.
۵. جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۵). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه (ج: ۲۴). سوم، تهران: دفتر نشر اسلامی.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). جامعه در قرآن. محقق: مصطفی خلیلی، چاپ پنجم.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). تفسیر تسنیم. چاپ پنجم، قم: اسرا.
۸. حجازی، فخرالدین، سبحانی، جعفر، رزمجو، حسین. (۱۳۶۴). کاوشی در نهج البلاغه مقالات کنگره سوم. چاپ اول، بی جا.
۹. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ ش). لغت‌نامه دهخدا. تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۱). عقاید استدلالی. چاپ چهارم، قم: نصایح.
۱۲. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. چاپ سوم، بیروت: دار الكتاب العربی.
۱۳. سبحانی، جعفر؛ محمدرضایی، محمد. (۱۳۹۱). اندیشه اسلامی. تهران: معارف.
۱۴. شریعتی تبار، مهدی. (۱۳۹۵). یادآوری ایام‌الله. مشکوه، شماره ۱۳۳.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

دوره سوم

شماره ۵

پاییز و زمستان ۹۹

۱۷. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع‌البیان لعلوم القرآن. چاپ سوم، تهران: ناصرخسرو.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی،
۱۹. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵). تفسیر نور الثقلین. چهارم، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۲۰. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰). کتاب التفسیر. تهران: چاپخانه علمیه.
۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). التفسیر الکبیر (مفاتیح‌الغیب). چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵). تفسیر الصافی. چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر.
۲۳. قاسمی، جمال‌الدین. (۱۴۱۸). تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل. بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.
۲۴. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). تفسیر القمی. چاپ سوم، قم: دار الکتب.
۲۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲). فطرت. چاپ چهاردهم: انتشارات صدرا.
۲۷. معرفت، محمدهادی. (۱۳۹۲). تاریخ قرآن. چاپ چهاردهم. تهران: سمت.
۲۸. مغنیه، محمدجواد. (۱۳۷۸). ترجمه تفسیر کاشف. قم: بوستان کتاب قم.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۰. مبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن ابوسعید. (۱۳۷۱). کشف الأسرار و عدة الأبرار. تحقیق: علی اصغر حکمت، ، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۱. وب سایت: <http://www.imam-khomeini.ir/fa/n23015> ، ۰۹ / ۰۳ / ۱۴۰۰
۳۲. وب سایت: <https://farsi.khamenei.ir/others-note?id=44891> ، ۰۵ / ۰۳ / ۱۴۰۰



The similarities of the Qur'an from the perspective of Akhbarians

Esfahani, Seyed abdollah^۱

Received:15/05/2021

Accepted:08/09/2021

Abstract

Therefore, it is necessary to examine the impact of their views on interpretation and Quranic sciences. The major question of this research, which has been written in descriptive, analytical, narrativeical and basic methods, is How the Akhbarians act and think in the "muhkam" and the "mutashabeh" of the Qur'an and the interpretation of "mutashabeh". The achievement of the this article It is: Belief in the coexistence of verbal similarity and semantic similarity in area of "nature and scope of rules and similarity"; That a "mutashabeh" verse is a text in which the opposite meaning is probable and a "muhkam" verse is a text that is not this; To know "muhkam" and "mutashabeh" in this way: consists of one semantic aspect or different semantic aspects; To consider texts that have a clear meaning in the category of "muhkam" And that we should consider general appearances, Complexes, and Verbal subscriber as "mutashabeh"; That "muhkam" has the ability to refer and follow the commentators, but in "mutashabeh" with not having this possibility, its nessesary stop and this knowledge should be left only to the infallibles (Peace be upon them);And that is nessesary Do not attribute "tashabuh motlagh" to the infallibles (Peace be upon them) but consider it to be exclusive to non-infallible commentators ; And that moderate Akhbaris say that regardless of the theoretical rulings of the Qur'an, "mutashabeh" also return to the The phrase seeks to express the achievements of the article in the form of an incomplete news compound.

Keywords: Influence, Akhbarian opinions, interpretation of similarities, rationalist commentators

^۱ Assistant Professor of the Holy Quran University of Sciences and Education

متشابهات قرآن از منظر اخباریان

اصفهانی، سید عبدالله

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۵

چکیده

تاریخ تصویب: ۱۴۰۰/۰۶/۱۷

اندیشه اخباری به عنوان گرایشی از دانش های شیعی در حوزه های حدیث، اخلاق، تفسیر و ... شمرده می شود. از این رو کنکاش از تاثیر آراء آنان بر حوزه تفسیر و علوم قرآنی ضرورت دارد. پرسش اساسی تحقیق حاضر که به روش توصیفی، تحلیلی، نقلی و بنیادین نگارش یافته، چگونگی کنش های آراء اخباریان بر محکومات و متشابهات قرآن و تاویل متشابهات است. دستاورد مقاله حاضر عبارت است از: اعتقاد به توأمانی تشابه لفظی و معنایی در حوزه «ماهیت و گستره احکام و تشابه»؛ اینکه تشابه آیه است که معنای خلاف در آن محتمل باشد و محکم نص ایست که چنین نباشد؛ ملاک احکام و تشابه را احتمال بر یک وجه معنایی یا وجوه متنوع معنایی پنداشتن؛ نصوص صریح الدلاله را در زمره «محکومات» و عموم ظواهر، مجملات، مولات و مشترک لفظی را «متشابه» تلقی نمودن؛ اینکه «محکم»، قابلیت رجوع و تبعیت مفسران را دارد ولی در «متشابه» با عدم برخوردارگی از این ظرفیت، باید توقف و دانش آن را صرفاً به معصومان(ع) واگذار نمود؛ انکار «تشابه مطلق» نسبت به معصومان(ع) و اقرار به آن نسبت به مفسران غیر معصوم؛ پذیرش ارجاع متشابهات به محکومات در غیر احکام نظری قرآن از سوی طیف عبارت در صدد بیان دستاوردهای مقاله در قالب مرکب ناقص خبری است، دستاورد مقاله عبارت است از پذیرش ارجاع متشابهات به محکومات در غیر احکام نظریه قرآن از سوی طیف اخباریان معتدل.

کلید واژه: اخباریان، متشابهات، مفسران عقل گرا، دیدگاه ها.

^۱ - استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم esfahaniquran@gmail.com



برخی از اندیشه اخباری‌گری نوعی گرایش بنیادگرایانه، فعال، باسابقه و تاثیرگذار در حوزه فقه، اصول فقه و از جمله علم تفسیر قرآن است. به طوری که به وضوح می‌توان این رویکرد را در تفسیر، اخلاق و... مشاهده نمود و نگارش آثار فلسفی یا تفسیری با محوریت حدیث، مانند الاسفار الاربعه و تفسیر صافی نشانه همین پدیده است (بهشتی، ۱۳۹۰، صص ۷۱-۷۲). با صرف نظر از فراز و نشیب‌ها و شدت و ضعف‌های باورهای اخباری‌گری، می‌توان اخباریان را فرقه‌ای از علمای امامیه در دوران متأخر دانست که با استناد به روش و عمل سلف صالح (محدثان و حدیث‌گرایان)، اخبار اهل بیت (ع) را مهم‌ترین ماخذ در عقاید -حتی در اصول دین- اخلاقیات و احکام شرعی می‌دانند و به روش‌های اجتهادی و رجالی متأخران، به ویژه آنچه مبنایی جز عقل نداشته باشد به دیده انتقاد می‌نگرند (بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۳۱).

هرچند اندیشه نخستین اخباری‌گری ظاهراً حدود پنج قرن قبل از مرحوم استرآبادی به شکل نهفته و پنهان وجود داشته، ولی عمدتاً در قالب محدثان شیعه و در تضاد با اصولیانی هم‌چون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی نبوده است، بلکه کارکردی به عنوان مکمل اصولیان شیعه ارایه نموده است. به طوری که برخی با خوش‌بینی اخباری و اصولی فرقه واحد دانسته‌اند (العمران، ۱۳۷۵، ص ۳۲)، چنانچه شیخ یوسف بحرانی (م. ۱۱۱۸ق) بر این باور است که بیشتر اختلاف باورهای اخباریان و اصولیان وقتی تحقیق می‌شود، فرقی به حساب نمی‌آید و نزاعی لفظی است (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۲۸۸)؛ ولی آنچه واقعیت دارد و مورد پذیرش غالب پژوهشگران و عالمان شیعه است، آن است که مشرب اخباری‌گری در قرن‌های ده و یازده هجری و طی دوره صفویه در ایران و به ویژه به وسیله استرآبادی و شاگردان وی، شاهد تحول تفکر اخباری و ورود آن به مرحله‌ای جدید و با اندیشه‌ای خاص بوده است (فائزه و شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۲/ لوسن، ۱۳۸۹، ص ۳). به طوری که مرحوم استرآبادی به عنوان احیاگر طریق اخباریان پیشین (محدثان شیعه) شمرده می‌شود (فائز، ۱۳۹۳، ص ۱۵).

استرآبادی و اخباریان پس از وی با جبهه‌گیری در برابر اصولیان انکار حجیت ظواهر کتاب و سنت پیامبر (ص)، اعتماد به عدم حجیت عقل و عدم جواز اجتهاد و تقلید و... برهه جدیدی از اخباری‌گری را

در حوزه اندیشه شیعی و در قالبی نو، جریان‌سازی نموده‌اند، بنابراین، تلاش برخی محققان که خواسته‌اند اساساً اخباری‌گری را ۱- «روش تحقیق» مانند «روش اصولی» بدانند و نتیجه بگیرند که این دو گروه به لحاظ ماهیت و محتوای اندیشه اختلافی جز در «روش‌شناسی» با یکدیگر ندارند (ولایی، ۱۳۸۵، ص ۵۱)، پذیرفته نیست؛ چنان‌چه بسیاری از پژوهش‌های تاریخی و باورسنجی در اندیشه‌های آنان بیان‌گر آن است که اخباری‌گری «مکتبی مستقل» و مجزا از «مکتب اجتهاد» شمرده می‌شود (مطهری، ۱۴۱۹، ج ۱، صص ۴۳-۵۰). اختلاف دو مکتب اخباری و اصولی که عمدتاً در مسائل تخصصی اصول و فقه متمرکز است ریشه در درگیری‌های پر دامنه‌تر سابق میان حامیان الهیات نظری و حدیث‌گرایان مخالف استدلال در دین داشته است (لوسن، ۱۳۸۹، ص ۴ به نقل از ویلفرد مادلونگ)

مفسران اصولی شیعه ظواهر قرآن را حجت می‌دانند و آن را به بنای عقلا مستند نموده و بستر استناد به همه قراین نقلی از قبیل آیات قرآن و قراین عقلی و عقلایی مانند اصول عقلایی محاوره‌ای، سیاق و... را فراهم می‌کنند؛ لیکن اخباریان در حجیت ظواهر مناقشه نموده و غالباً، تفسیر قرآن را فقط در صورتی مجاز می‌دانند که به وسیله اهل‌بیت (ع) به ما رسیده باشد (رازی نجفی، ۱۴۳۰، ص ۶۸۸/ حسینیان، ۱۳۸۰، صص ۲۰۴-۲۰۵/ صدر، ۱۳۷۵، صص ۸۰-۸۱)

عالمانی هم‌چون ملامحمد تقلی مجلسی، شیخ حر آملی، ملامحسن فیض کاشانی، علامه محمدباقر مجلسی، سید هاشم بحرانی، عبدالعلی حویزی بحرانی، سید نعمت‌الله جزایری، شیخ یوسف بحرانی و صدها عالم دیگر به جریان فکری اخباری‌گری تعلق دارند.

اگرچه اخباری‌گری پس از قرن ۱۳ هجری و با تلاش وحید بهبهانی و شاگردانش سیر نزولی خویش را آغاز و رو به افول نهاد ولی چراغ آن هرگز خاموش نشد. به طوری که این مکتب در حوزه‌های دینی شیعه و به شکل‌های مختلف، رسوباتی از خود به جای نهاد و هنوز روحیه اخباری‌گری کم و بیش زنده است و حتی رگه‌های آن در برخی مجتهدان و اصولیان به چشم می‌خورد (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۷۲).

شناخت احکام و تشابه و چگونگی ارتباط بین محکم و متشابه و مکانیسم فهم متشابهات، با موضوعاتی همچون اصول عقلایی محاوره‌ای، حجیت ظواهر قرآن، علوم مقدماتی تفسیر (=علوم قرآنی)، فهم و تاویل



قرآن، تفسیر آیه ۷ سوره آل عمران، روش تفسیر قرآن به قرآن و... مرتبط است. از این رو، هم در زمره علوم القرآن و هم علوم فی القرآن مطرح است. (شاکر، ۱۳۹۳، ص ۲۲۹-۲۳۰). از سوی دیگر، ارتباط موضوع محکم و متشابه، علاوه بر علوم قرآنی و تاویل قرآن، با سایر علوم اسلامی مانند اصول فقه، فقه، علوم حدیث، کلام قدیم و جدید، عرفان اسلامی و ... بر عالمان مسلمان و به ویژه قرآن پژوهان پوشیده نیست. (اسعدی، ۱۳۹۰، ص ۸-۹). انحرافات و بدعت‌های برخی از فرق اسلامی که از مسیر اصلی دین فاصله گرفته‌اند، به نوعی مرتبط با مبحث ماهیت احکام و تشابه در آیات و شیوه برداشت از مشابهات است. (همان ص ۹-۱۰) علامه طباطبایی در این زمینه می‌نویسد پیروی از آیات متشابه، منشاء بدعتها و انحراف‌های بعد از رسول خدا(ص) و مبدا فتنه‌ها و محتتها بوده است. بک فرقه بخاطر تمسک به آیات متشابه براین باور بودند که خدای تعالی جسم دارد، دسته دیگر به جبر و گروهی به تفویض گراییدند. جمعی نیز معتقد بودند که انبیا معصوم نیستند. طایفه ای نیز به منظور منزه دانستن خداوند، او را فاقد صفت دانستند و دسته‌ای دیگر معتقد بودند، صفات خداوند در قرآن، همانند صفات انسان است. همچنین درباره احکام دین، طایفه‌ای بر این باور بودند که هدف از تشریح احکام، ایجاد راهی برای وصال بندگان به خداوند است، پس اگر برای رسیدن به خدا راهی نزدیک تر پیدا شود، هر راهی که باشد، باید آن را پیمود. دسته دیگر معتقدند تکلیف به واجبات و ترک محرمات برای رسیدن به کمال است و معنا ندارد با رسیدن انسان به حق و کمال، این تکالیف باز هم بر ذمه او باقی بماند. همه اینها بدان دلیل بود که هیچکدام از این گروهها آیات متشابه را به آیات محکم بر نمی‌گرداندند تا محکمات بر آیات متشابه حاکم باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۴۱-۴۲).

اینک یادکرد این مطلب ضروری می‌نماید که کتب و مقالاتی که در حوزه اخباری‌گری نگارش یافته، غالباً از چالش‌های ذیل متألم است :

۱- ناسازگاری و تضاد محتوایی؛ به طوری که دیدگاه‌های متضادی در خصوص استنباط از اندیشه‌های اخباریان مشاهده می‌شود که ظاهراً نتوانسته‌اند به نظر واحد و نگرش جامعی در زمینه دیدگاه اخباریان دست یابند. این نقص به نوبه خود، برخاسته از آسیب دیگری است و آن این‌که با گذشت بیش از چهارصد سال از تأسیس مکتب اخباری و رسوخ آشکار و پنهان آرای ایشان در حوزه‌های حدیث، اخلاق، تاریخ، تفسیر

و...؛ تألیفات شایسته‌ای در خصوص نقد اندیشه‌های ایشان و ترکیب باورهای صحیح آنان با افکار اصولیان چه در شکل نقد موضوعی، باورهای اخباری و چه در قالب نقد آثار خاص ایشان نگارش نشده است. هر چند در حوزه فقه و پژوهش‌های فقهی با ظهور تألیفاتی هم‌چون ریاض المسائل، جواهر الکلام، کشف الغطاء، مفتاح الکرامه، جامع احادیث شیعه این نقیصه مرتفع شده است (فائز، ۱۳۹۳، ص ۱۴۴).

۲- عدم تفکیک بین دیدگاه‌های مشهور بزرگ‌ترین عالمان اخباری با دیدگاه‌های حداقلی و رویکردهای افراطی و تفریطی اخباریان. اخباری‌گری یک جریان منسجم و یکپارچه نیست. از این‌رو، باید دیدگاه مشهور بزرگ‌ترین عالمان اخباری که غالب ایشان به آن معتقدند میزان پژوهش قرار گیرد.

۳- غالب کتب و مقالات نگارش‌یافته در خصوص آرای اخباریان به «حوزه فقه» اختصاص یافته است.

۴- عدم تفکیک علمی و روشمند بین آرای اخباریان در «حوزه فقه» با «حوزه تفسیر». دغدغه اصلی اخباریان و اصولیان تفسیر متون مقدس نبوده، بلکه رشته پر دامنه‌تر حقوق و حیطة کاری آن (فقه) می‌باشد (لوسن، ۱۳۸۹، ص ۲). به طوری که غالباً با نگرشی عام و کلی به بازخورد اندیشه‌های آنان در حوزه تفسیر نگرسته شده است و چه بسا نگرش‌های فقهی و تفسیری آنان با یکدیگر خلط شده و منشأ لغزش‌های علمی گردیده است. به طوری که تشریح آرای اخباریان در حوزه علوم نقلی-تحلیلی مانند تفسیر، محتاج بازتحلیلی است (آرمیون، ۱۳۹۱، ص ۶).

۵- کتاب «دیدگاه قرآنی و تفسیری اخباریان، نقد آرا» و مقالات محدودی هم‌چون: «پیامدهای اندیشه‌های اخباریان بر حوزه پژوهش‌های قرآن»، «رأی اخباریان و اصولیان در تفسیر قرآن»؛ «نظریه استقلال قرآن، مصاف علامه طباطبایی با اخباریان»؛ رویکرد اخباریان شیعه به تفسیر و... که به قلمرو بازخورد آرای اخباریان در حوزه قرآن اختصاص یافته، غالباً به طور اجمالی و مبهم و با عناوین عامی هم‌چون «پژوهش‌های قرآن» یا «تفسیر قرآن» تألیف شده و عمدتاً مربوط به «مبانی و منابع تفسیر» از منظر اخباریان است و تا کنون پژوهش عمیق و روشمندی در خصوص کنش‌های آرای قرآنی اخباریان بر حوزه «علوم قرآنی» و بویژه مبحث «محکم و متشابه قرآن و تاویل متشابهات» نگارش نیافته است. به طوری که همین امر، به جهت نوآورانه بودن، مسأله پژوهش حاضر را به خود اختصاص داده است..



۱- اخباریان و ماهیت تشابه

ماهیت و گستره مفهومی تشابه از مسائل بنیادین در حوزه محکم و متشابه است به طوری که با تأثیر پذیری از گرایش‌های علمی عالمان مسلمان در حوزه فلسفه، کلام، فقه، اصول فقه، تفسیر، ادبیات و... موجب ارائه تعاریف مختلفی از محکم و متشابه شده است. مشرب اخباریگری نیز از این حوزه مستثنی نیست.

توضیح آنکه: متشابهات به سه قسم تقسیم پذیرند:

الف) «تشابه لفظی» که فقط در آن شناخت معنای لفظ دچار تردید می‌گردد و به نوبه خود به دو گونه است: «تشابه در مفردات آیه» که برخاسته از غرابت لفظ، ابهام و اجمال لفظ، مشترک لفظی، لفظ موول و... است و «تشابه در مرکبات و جمله» که برخاسته از ایجاز و اختصار آیه، بسط و اطناب آیه، نظم کلام، ارجاع عام به خاص، مطلق به مقید و... است و هر دو راه حل‌های لغوی، ادبی و زبان‌شناسانه دارد و با روش اهل زبان قابل حل است.

ب) «تشابه معنایی» که در آن لفظ آیه، ظهور و وضوح دارد، ولی مراد واقعی خداوند دچار شبهه و اشتباه می‌شود که با تدبیر و ژرف‌اندیشی در آن آیات و مراجعه به محک‌ها و روایات تفسیری، رفع تشابه می‌شود.

ج) «تشابه از دو جهت لفظ و معنا» یا تشابه عام و آن عبارت از هرگونه ابهام، شبهه، خطا یا مشکلی در لفظ و معنای آیه است که مفسر را به اشتباه می‌اندازد و معانی مختلف، محتمل و مشکل‌سازی برای مفردات یا جملات آیه به وجود آید. (اسعدی، ۱۳۹۰، ص ۴۵-۴۶)

در مقابل «محکم» ناظر به آیاتی است که چه از نظر لفظی و چه از حیث معنایی، هیچ شبهه‌ای در آن راه ندارد.

اکثر اصولیان و فقیهان که با توسعه معنایی «تشابه»، به «تشابه توامان لفظی و معنایی» قایلند، با عنایت به معنای لغوی عام احکام و تشابه احکام، نوعی منع کردن و بازداشتن از فساد و تباهی و تشابه به معنای نوعی شباهت دو چیز به یکدیگر که منجر به اشتباه و التباس شود. (همان، ص ۲۶) و با نگاه اصولی، ادبی و دلالت‌شناسانه و با صرف نظر از رویکرد درون‌دینی برخاسته از قرآن و روایت، به تجزیه و تحلیل

گستره معنایی محکم و متشابه و تعریف آن دو پرداخته اند. راغب اصفهانی نمونه بارز از عالمانی است که مفهوم عامی از محکم و متشابه را مد نظر دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۲۷-۲۶۱). فخررازی که از اصولیان است و تحلیل مفهوم محکم و متشابه را از رهگذر تقسیم اصولی الفاظ پی می‌گیرد، نسبت لفظ با معنای موضوع له را مشتمل بر پنج قسم و عبارت: از نص، ظاهر، ممول، مجمل، مشترک بر می‌شمارد و نص و ظاهر را «محکم» و ممول (معنای مرجوح) و مجمل (عدم ترجیح هر یک از معانی محتمل بر معنای دیگر) و مشترک را «متشابه» معرفی می‌کند (فخررازی، ۱۹۷۹م، ج ۲، ص ۶۱۸-۶۶۸). همچنین ابن قتیبه، که از ادیبانی است که بروز هر نوع شبهه یا مشکلی در لفظ یا معنای آیه را موجب مشابه آیات بر می‌شمارد (ابن قتیبه، بی تا، ص ۱۰۲)

اخباریان معتدل به دو گروه تقسیم می‌شوند؛ گروهی که مطلقاً به حجیت ظواهر قرآن باور دارند مانند ملا محسن فیض کاشانی و محمدباقر مجلسی؛ و گروه دیگری که به حجیت ظواهر قرآن صرفاً در حوزه احکام نظری قرآن اعم از اصول دین و فروع آن، قائلند (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۳؛ حرعاملی، ۱۴۰۳، ص ۱۹۲-۱۷۶؛ کرکی، ۱۳۹۶ ق، ص ۱۵۵) و محکّمات را اختصاص به نصوص صریح الدلاله می‌دانند (استرآبادی، ۱۳۶۶، ص ۸۹؛ بهشتی، ۱۳۹۰، ۷۹؛ حرعاملی، ۱۴۰۳، ص ۱۸۶)، از آن باب است که عوامل گوناگون لفظی و معنایی در مفردات و جملات قرآنی را منشاء بروز تشابه می‌دانند، لذا آنان به مفاد عامی از تشابه یا «تشابه توامانی لفظ و معنا» باور دارند.

اخباریان تندرو که منکر حجیت ظواهر همه آیات قرآن اعم از نصوص، ظواهر و احکام نظری و غیر نظری اند و قائل به غیر قابل فهم بودن مطلق قرآن‌اند و بنابر نقل کاشف الغطاء، بسیاری از آنان، تمام آیات قرآن را مجمل و متشابه می‌دانند و حتی اجازه نمی‌دهند که بدون روایات، الفاظ قرآن را تفسیر کنیم، طبعاً بر گسترش ماهیت تشابه به دو حوزه لفظ و معنا، باور و تاکید دارند (کاشف القطاع، بی تا، ص ۱۸؛ بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۳)



۲- اخباریان و تعریف محکم و متشابه

علیرغم آنکه اصل اشتغال قرآن بر محکم و متشابه مورد اتفاق است و در معنای لغوی آن دو اختلاف نظر قابل توجهی ملاحظه نمی‌شود، لیکن به دلیل تفاوت دیدگاه‌هایی که در زمینه ماهیت فهم پذیری آیات متشابه یا انحصار علم به مشابهات، در خداوند و اولیای معصوم الهی؛ گسترش مفاد تشابه از قلمرو لفظ و شبهات لفظ شناسانه به حوزه معنا و شبهات معنانشناسانه؛ و تاثیر گرایشات علمی اندیشوران دینی در حوزه فلسفه، کلام، اصول فقه، فقه، تفسیر، ادبیات عرب و... در حوزه احکام و تشابه قرآن رصد می‌شود، تعاریف گوناگون و متنوعی از سوی عالمان اسلامی اعم از صحابه، تابعان، اصولیان، مفسران و... ارائه شده است. به طوری که علامه طباطبایی و جلال الدین سیوطی نزدیک به ۲۰ دیدگاه در این زمینه گزارش داده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ص ۲۷؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۶۳۹-۶۴۱)

تاثیرگذاری تمایلات علمی و آراء حدیثی و فقهی اخباریان و اندیشه‌های آنان در حوزه ماهیت و گستره تشابه بر حوزه تعریف محکم و متشابه قرآن مشهود بوده و به شرح ذیل تقریر می‌شود:

الف) آنان می‌گویند: قرآن مشتمل بر محکم و متشابه است و عمل به متشابه نضا و اجماعاً ممنوع است زیرا برای ما معلوم نیست که مشابهات قرآن کدامند و تفکیک آنها از محکومات چگونه است. از این رو به هیچ یک از آیات قرآن نمی‌توانیم عمل کنیم زیرا محتمل می‌دانند همان آیه متشابه باشند. (بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۶)

ب) آنان در این زمینه به روایت امام صادق(ع) استناد می‌کنند که فرموده‌اند: «ان القرآن فیه محکم و مشابه. فاما المحکم فنومن به و نعمل به و ندین به؛ و اما المتشابه فنومن به و لا نعمل به و هو قول الله تبارک و تعالی (فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه)» (عیاشی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ص ۱۹۸؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۵)

ج) اخباریان می‌گویند: آنچه به آن علم نداریم، از مصادیق «شبهه» شمرده می‌شود. هرچند به آن ظن داشته باشیم (استرآبادی، ۱۳۶۳، ص ۹۴؛ بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۱۷). از سویی، اجتناب از شبهات بر اساس روایاتی که به ادعای ایشان به حد تواتر رسیده است (حرعاملی، ۱۴۰۳، ص ۴۰۶؛ استرآبادی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۶)

(، واجب است، لذا باید توقف و احتیاط نمود. آنان در این زمینه به مقبوله عمر بن حنظله از امام صادق(ع) استناد می‌کنند حضرتش فرموده‌اند: «فإن الوقوف عند الشبهات، خیر من الاقتحام فی الهلکات» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۸)

د) آنان هرگونه ابهام و اجمال و معانی محتمل را مسبب شبهه، اشتباه و تشابه می‌دانند و بر این باورند که تشابه در جایی است که معنای ظاهری برخی از آیات با اصول مسلم قرآن سازگار نباشد (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۲۱-۲۲) در این گونه موارد است که اهل ضعیف و انحراف با سوء استفاده از ظاهر آیات مردم را گمراه می‌کنند (شاکر، ۱۳۹۳، ص ۲۵۴). مفسران اصولی هر محتمل را مشتبه تلقی نمی‌کنند و در مواردی که بیانی از طرف شارع نباشد و دلیلی به مکلف نرسیده باشد، احتمال تکلیف و عقاب و مجازات را به استناد قاعده «قبیح عقاب بلا بیان» و احادیثی مانند حدیث رفع از رسول خدا (ص) که فرمودند: «رفع عن امتی تسعه... و مالا یعلمون» (شیخ صدوق، ج ۲، ص ۴۱۷)، حدیث «حجب» از امام صادق (ع) که فرمودند «ما حجب الله علمه علی العباد فهو موضوع عنهم» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۶۴) و حدیث مطلق از آن حضرت که فرمودند «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» (حرعاملی، ۱۴۱۲، ج ۱۸، ص ۱۲۷) منتفی می‌دانند و آن را از مصادیق شبه خارج می‌دانند. (بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۲۴۵؛ نراقی، ۱۴۰۰، ص ۳۶۱؛ بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۱)

مستفاد از مقدمات فوق الذکر و سایر آراء اخباریان در قلمرو احکام و تشابه آیات قرآن، آن است که از منظر اخباریان «متشابه» آیه است که در معنایی که از آن فهمیده می‌شود، احتمال خلاف برود، مانند الفاظ مشترک، ظواهر، مجمل، موول، عام و مطلق که در آن معانی دیگر نیز محتمل است؛ و «محکم» نصی است که در معنای خود صراحت داشته باشد و احتمال معنایی خلاف در آن نرود. اخباریان به عنوان نمونه به آیه «و لایظلم ربک احدا» استناد می‌کنند که در معنای آن، هیچ احتمال دیگری جز نفی ظلم از خداوند نیست (کرکی، ۱۳۹۶، ص ۱۵۵؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۵۱؛ بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۷). از این رو شیخ حرعاملی با اطمینان همه آیات الاحکام را از متشابهات می‌داند و می‌نویسد: «ظواهر هر یک از آیات احکام نسبت به آیات نظری، متشابه هست؛ چرا که در هر یک از این آیات، با قطع نظر از احادیث، دو یا بیش از دو احتمال در معنای آن وجود دارد (حرعاملی، ۱۴۰۳، ص ۱۹۲).



۳- اخباریان و ملاک احکام و تشابه

در گذشته بسیاری از عالمان اسلامی با التزام به رویکرد سنتی خویش به ضرورت مبین بودن و هدایتگری قرآن، غالب آیات را «محکم» می‌پنداشتند و به دلیل آنکه تشابه آیات را در تضاد با حکمت الهی در نزول قرآن می‌دیدند، همواره در جستجوی عواملی برای توجیه تشابه در قرآن بودند. اخباریان با فراز و نشیب طیف های تندرو و معتدل، همه یا بسیاری از آیات را در زمره متشابهات دانسته‌اند.

تنوع تعریف و تقسیمات محکم و متشابه، برخاسته از عدم بررسی دقیق در ماهیت محکم و متشابه در آیات و روایات است. با پژوهش در دیدگاه‌های عالمان اسلامی می‌توان معیارهای چهارگانه متنی، موضوعی، عقلی و معرفتی را شناسایی نمود. بر اساس «معیار موضوعی» گروه‌هایی از آیات همچون آیات ناسخ، حلال و حرام، حدود و فرایض، عموم آیات احکام عملی، «محکم»؛ و معارف نظری، مثل‌ها و قسم‌ها، «متشابه» شمرده می‌شود، و بنابر «معیار عقلی»، ظهور یک آیه بر اساس مسلّمات عقلی مفسر ارزیابی شده و در صورت عدم تعارض با آن، «محکم» و با وجود تعارض، «متشابه» تلقی می‌شود. هرچند این معیار با توجه به اختلاف نظر مفسران در تفسیر عقلی مورد بحث و نزاع بوده است؛ و بر مبنای «معیار معرفتی» هر آیه ای که مفسران در تفسیر آن، اختلاف نظر دارند «متشابه» و در صورت عدم اختلاف در تفسیر آیه، «محکم» خواهد بود. (اسعدی، ۱۳۹۰، ص ۸۹) اما از «معیار متنی» که برخاسته است مطالعه متن آیات و قراین و شواهد موجود در آیه است، دوگونه تفسیر ارایه شده است: اول آنکه، متشابه آیه ای است که معنای ظاهری آن در نظر بدوی، در تعارض با آیات دیگر است و در معرض شبهه، تناقض و ناهمگونی قرار می‌گیرد، ولی «محکم» که معنای ظاهری و بدوی آن، در تعارض با سایر آیات نبوده و شبهه تناقض و ناهماهنگی ایجاد نمی‌کند. دوم آنکه، «محکم» آیه است که حامل یک وجه معنایی است و «متشابه» آیه ای مشتمل بر وجوه متنوع معنایی است. (همان، ص ۴۳-۴۵)

باور اخباریان مبنی بر اینکه نصوص و آیات صریح الدلاله را در زمره «محکّمات»، و آیات مشتمل بر ظاهر، مجمل، موول، مشترک و عام و مطلق را که به نحوی از انحا مشتمل بر معانی محتمل باشد، در زمره

«متشابهات» دانسته اند. هرچند موجب شبهه، ناهمگونی و اشتباه نباشد؛ نشانگر آن است که آنان «معیار متنی» با تفسیر دوم را به عنوان ملاک تشخیص احکام و تشابه آیات می‌پندارند.

این تصور اخباریان قابل قبول و موجه نیست، زیرا همه آیات قرآن به دلیل ساختار ادبی، صرفی، نحوی، بیانی، بلاغی و اشتغال بر آرایه‌های ادبی همچون مجاز و استعاره و ... و بویژه به دلیل مباحث پیچیده زبانشناسی جدید و دانش‌های فهم متن مانند هرمنوتیک و ... در بردارنده احتمالات و وجوه متنوع معنایی خواهد بود، که در این صورت هیچ آیه‌ای از قرآن «محکم» نخواهد بود. در حالی که آیه هفت سوره آل عمران به صراحت بر اشمال قرآن بر برخی از آیات محکم، در کنار آیات متشابه و مرجعیت محکومات برای متشابهات تاکید دارند. (شاکر، ۱۳۹۳، ص ۲۴۴؛ اسعدی، ۱۳۹۰، ص ۶۲-۶۴)

۴- اخباریان و قلمرو محکومات و متشابهات قرآن

قلمرو محکومات و متشابهات قرآن از منظر مفسران و قرآن پژوهان بر اساس گزینش «ماهیت تشابه و گستره آن» و «ملاک تشخیص احکام و تشابه» متفاوت و شاهد قبض و بسط بوده است. چنانچه باورهای اخباریان در خصوص «توسعه ماهیت تشابه به هر گونه تشابه توأمان لفظی و معنایی» و «گزینش ملاک وجه معنایی واحد جهت تشخیص محکم و متشابه»، موجب تقلیل دامنه محکومات، از منظر ایشان شده است. از این روست که اخباریان معتدل، صرفاً نصوص صریح الدلاله را در حوزه «محکومات» و در مقابل عموم ظواهر، مجملات، موولات و اشتراک را که به نحوی در بردارنده‌ی وجوه متنوع معنایی اند، در قلمرو «متشابهات» دانسته‌اند (استرآبادی، ۱۳۶۳، ص ۸۹؛ حرعاملی، ۱۴۱۲، ق، ص ۱۸۹)

آنان دلیل این ادعای خویش را «عدم حجیت ظواهر قرآن» در حوزه احکام نظری اعم از اصول دین و فروع آن می‌دانند، در حالی که اولاً این دلیل اخص از مدعای ایشان است، زیرا همه ظواهر قرآن، اختصاص به ظواهر قابل تخصیص، تقیید و تفصیلی که موضوع احکام نظری است، ندارد؛ ثانیاً اینکه ظواهر قرآن را به حوزه متشابهات اختصاص دهیم، ادعایی بی دلیل است، زیرا اطلاق «متشابه» بر ظواهر قرآن نه صدق عرفی دارد و نه صدق لغوی، بلکه در مقابل، «صحت سلب» دارد و صحیح است گفته شود: ظواهر از متشابهات نیست. (انصاری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۵۴؛ مشکینی، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۲۰۸) ثالثاً الحاق ظواهر قرآن به متشابهات



، با به کارگیری زبان عرفی محاوره‌ای، در القاء مقاصد الهی در قرآن؛ توصیه و تاکید به تدبر و ژرف اندیشی در قرآن، رسالت هدایتگری قرآن، مرجعیت قرآن نسبت به روایات و ... ناسازگار است. اخباریان همچنین هرگونه ابهام، اجمال، اشتراک و احتمالات معنایی را مسبب «تشابه» آیه می‌پندارند در حالی که مبهمات، مجملات و هرگونه احتمالات معنایی در صورتی که در تضاد با اصول مسلم قرآن باشد، زمینه‌ساز «تشابه» آیه محسوب می‌شود.

۵- اخباریان و «ام‌الکتاب» بودن محکّمات

علی‌رغم وضوح نسبی ام‌الکتاب بودن «محکّمات» که در آیه هفت سوره آل عمران از آن تعبیر شده است، گستره معنایی «ام‌الکتاب» مورد نزاع رویکردهای مختلف تفسیری معتزله، اشاعره، شیعه و ... است. به جز معدودی از گروه‌ها و فرق اسلامی که به دام اعتقاد تجسیم و تعطیل گرفتار آمده‌اند، سایر دانشمندان و مفسران فریقین در این مطلب اتفاق نظر دارند که نمی‌توان بدون در نظر گرفتن آیات محکم، به متشابهات قرآن تمسک جست (شاکر، ۱۳۹۳، ص ۲۶۳)

محور نزاع این است که: توصیف آیات محکم به «ام‌الکتاب» را بیانگر نقش این آیات در حل تشابه متشابهات قرآن، آن هم صرفاً دفع ظهور ابتدایی، متزلزل و شبهه آور آیات متشابه بدانیم، به طوری که موجب می‌شود مفسران، تاویل ناروا از آیه ارائه نکنند (= مرجعیت نسبی و سلبی محکّمات نسبت به متشابهات) (ملکی میانجی، ۱۴۱۷ق، ص ۸۳-۸۴)؛ یا افزون بر آن، تحصیل معنا و مراد واقعی آیات متشابه نیز در این ارجاع قابل دستیابی است (طباطبایی، ۱۳۹۳ ق، ج ۳، ص ۴۳-۴۴). و یا آن که وصف «ام‌الکتاب» را ناظر به جایگاه اصیل و قابل اتکای محکّمات در بیان معارف و احکام اصلی و شبه ناپذیر قرآن نسبت به همه آیات قرآن و یا همه احکام و معارف مورد اتفاق کتاب آسمانی بدانیم (= جامعیت محکّمات نسبت به متشابهات) (شاطبی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۸۰).

دیدگاه مرجعیت مطلق محکّمات نسبت به متشابهات، یکی از رویکردها در تبیین جایگاه ام‌الکتاب بودن محکّمات و بدین معناست که: ام‌الکتاب بودن محکّمات یعنی آیات محکم شامل معارف و احکامی است که قابلیت رجوع و تبیین مفسران را دارند. در مقابل، «متشابهات» از قابلیت ارجاع مفسران برخوردار نیستند،

به طوری که باید در فهم آنها «متوقف» و دانش آن را به عالمش واگذار نمود. این گرایش مربوط به کسانی است که تشابهات را از آیات فهم ناپذیر و غیرقابل درک می دانند و یکی از شروط اسلام را پذیرش ارجاع تشابهات به اهلش معرفی می کنند. این رویکرد مورد توجه حدیث گرایان و اخباریان شیعه است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۶۰؛ هویزی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۱۳ و ۳۱۵) آنان در منابع اهل سنت به روایاتی از معاذ بن جبل که می گوید «و تشابه یشکل علیک فکله الی عالمه» (متقی هندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۶۲۱؛ طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۵۳)؛ همچنین در منابع شیعه به روایتی از امام هفتم (ع) به نقل از پیامبر (ص) که می فرماید: «... و تعملوا بالاحکام و تردوا المتشابه الی اهلہ ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۶۰؛ هویزی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۱۳) استناد می کنند.

۶- اخباریان و اطلاق و نسبت (ذاتی و عرضی بودن) محکم و متشابه

تاریخ تفسیر قرآن شاهد تقسیم های مختلف محکم و متشابه از زوایای مختلف و با رویکردهای گوناگون از سوی قرآن پژوهان شیعه و اهل سنت است. اساسی ترین تقسیم ها در این زمینه به شرح ذیل تقریر می شود:

الف) تقسیم محکم و متشابه به لفظی و معنایی که در گذشته بیان شد.

ب) تقسیم آیات به محکم و متشابه مطلق و نسبی

ج) تقسیم آیات به محکم و متشابه ذاتی و عرضی

«تشابه ذاتی یا اصلی» ناظر به آیاتی است که به دلیل اشتغال بر معارف بلند ذاتا و اصالتاً از همان آغاز نزول، برای همه متشابه بوده اند و در مقابل، تشابه نسبی و عرضی آیاتی هستند که به تدریج و در پی مجادلات کلامی و سیاسی و ... و قصور فهم مفسران بعدی متصف به صفت تشابه شده اند. اما در هر صورت، تشابه در هر دو نوع آن، برای غیر راسخان در علم است. به عنوان نمونه آیه «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی یا آیه «و علموا ان الله یحول بین المرء و قلبه» ذاتا و در درون خود شبهه انگیز است؛ از آن رو که توحید افعالی و نسبت افعال انسان به خدا، با وجود نقش خود انسان در آنها، مسئله ای پیچیده و دیرپاب است که در آیه نخست به آن اشاره شده است. همچنین حائل شدن خداوند میان انسان و قلب و جان او و اختیار



تام الهی در گرایش‌های درونی انسان از مباحث دشوار است که به سهولت نمی‌توان آن را از الفاظ آیه دوم دریافت نمود. اما آیاتی مانند «وجوه یومئذ ناضره» که در عصر نزول با نگرش بسیط و صاف و دور از آرایش نزاع‌های کلامی به درستی قابل فهم بوده و توده مردم با توجه به کاربرد شایع واژه «نظر» در معنای غیر مادی «انتظار و چشم داشت» در تنگنای فهم آن قرار نمی‌گرفتند؛ تشابه ذاتی و اصلی نداشته و تشابه موجود در آن بر اثر نزاع-ها و نگرش‌های عارضی متاخر بروز کرده است. (معرفت، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۴-۱۸؛ معرفت، ۱۳۸۹، ص ۲۳۹-۲۴۳)

البته برخی دانشمندان مانند ابن رشد برآند که اساسا تشابه در قرآن از قسم تشابه عرضی است و عموم آیات از احکام ذاتی برخوردارند. (ابن رشد، ۱۹۹۸م، ص ۸۹، ۹۶ و ۱۰۷). مراد از «متشابه مطلق» آن است که تشابه بر سراسر آیه سایه افکند و در مقابل، «متشابه نسبی» آن است که آیه‌ای از یک جهت محکم و از جهت دیگر متشابه و یا بخشی از آیه محکم و بخش دیگر متشابه و یا نسبت به مدلول لفظی محکم و نسبت به تفاسیل آیه متشابه باشد. و در مقابل آیه‌ای که از هر جهت و برای همه افراد قابل فهم است و شبهه ایجاد نمی‌کند، «محکم مطلق» و «محکم نسبی» بُعد دیگر «متشابه نسبی» است که آیه از نظر برخی از ابعاد معنایی یا برخی بخش‌های آن برای راسخان در علم قابل درک است. (اسعدی، ۱۳۹۰، ص ۵۴-۶۰)

نسبی یا مطلق بودن احکام و تشابه نیز ممکن است به دو اعتبار لحاظ شود :

الف) به اعتبار مفاهیم و موضوعات آیه، یعنی یک آیه می‌تواند مشتمل بر مفاهیم و مدلولات گوناگون و متفاوتی باشد که برخی از آنها صفات احکام و برخی دیگر صفت تشابه و شبهه انگیزی نسبت به اصول مسلم قرآن دارند. به این ترتیب ممکن است آیه‌ای نسبت به جهتی و به اعتبار مفهومی خاص «محکم» باشد و نسبت به جهتی دیگر و در مقایسه با موضوعی دیگر، «متشابه» باشد. لذا از آن جهت که محکم است می‌تواند به رفع تشابه آیه‌ای دیگر پردازد و از آن جهت که متشابه است، برای رفع تشابه و تعیین معنای مرادش به آیه محکم دیگری نیازمند است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۳، ص ۶۴). بر این اساس آیات به سه قسم: محکم مطلق، محکم نسبی (یا اضافی) و متشابه نسبی (یا اضافی) بخش پذیرند. (همان)

ب) به اعتبار افراد و مخاطبان آیه یعنی این پرسش مطرح است که آیا ممکن است آیه ای برای فردی متشابه برای فرد دیگری محکم باشد؟ همچنین آیا ممکن است همه آیات برای کسی متشابه باشد؟

دیدگاه مفسران اصولی و عقل گرا آن است که: مستفاد از ظاهر آیه هفتم سوره آل عمران آن است که احکام و تشابه، صفت آیات است و افراد و مخاطبان آیه در پدید آوردن آن، دخالتی ندارد. به عبارت دیگر، آیات، ذاتاً در دو دسته محکمت و متشابهات قرار می گیرند و در قرآن آیاتی ثابت (حکم ذاتی) به عنوان «ام الکتاب» وجود دارد که روشنگر راه کسانی است که به دوراهی تردید در متشابهات رسیدند، و دسته دیگر متشابه‌اند که یا ارجاع به محکمت، به آیات محکم (محکم بالعرض) تبدیل می‌شوند. اما تا زمانی که فردی نتوانسته معنای درست آنها را دریابد، جزء متشابهات باقی می‌ماند. بنابراین اگر تعبیر «نسبی بودن» درست باشد، در طرف متشابهات مطرح است. به عبارت دیگر آیات قرآن به طور ذاتی یا محکمند یا متشابه، و احکام و تشابه وابسته به افراد و مخاطبان قرآن نیست، لیکن این امکان وجود دارد تا آیات متشابه در پرتو محکمت (محکم ذاتی) به آیاتی محکم تبدیل شوند، که در این صورت آیه‌ای که به طور ذاتی متشابه بوده است، به طور عرضی محکم خواهد شد. از این رو علامه طباطبایی در این زمینه می‌نویسد: معنای مراد از آیات متشابه پس از ارجاع به آیات محکم معین شده و به آیات محکم تبدیل می‌شوند. بنابراین، آیات محکم به خودی خود محکم‌اند و آیات متشابه، به واسطه آیات محکم، محکم می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۲۱). از اینرو اینکه در برخی اخبار اهل بیت آمده است: «المتشابه ما اشتهه علی جاهله» (عیاشی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۲؛ متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۶۲۱): متشابه آن است که بر جاهل اش متشابه است، بدین معنا نیست که جاهل، صفت تشابه را برای برخی آیات به وجود می‌آورد، بلکه تشابه از خصوصیات معانی برخی آیات است، لیکن این خصوصیت مفهومی تا زمانی که فردی، علم به محکمی که رفع تشابه از آن کند پیدا نکند، همچنان برای افراد باقی می‌ماند. (شاکر، ۱۳۹۳، ص ۲۶۰-۲۶۳)

باورهای اخباریان در حوزه احکام و تشابه مطلق و نسبی، و ذاتی و عرضی به شرح ذیل است:

الف) آنان «تشابه مطلق» آیات، به معنای فهم ناپذیری مطلق متشابهات نسبت به مخاطبان معصوم و غیر معصوم -به طوری که تنها موظف به ایمان و اذعان کلی نسبت به مفاد آن باشیم- آنگونه که به اهل سنت منتسب است (شاطبی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۸۴-۸۷؛ اسعدی، ۱۳۹۰، ص ۵۱) را باور ندارند.



ب) اخباریان «تشابه مطلق» آیات به معنای فهم ناپذیری نسبت به مخاطبان غیر معصوم باور دارند، لذا مکانیسم رفع تشابه و تفسیر متشابهات را صرفاً از طریق روایات اهل بیت می‌دانند. اشکالی که بر این دیدگاه اخباریان وارد است که حال که رفع تشابه و تفسیر متشابهات از طریق ادله نقلی و روایات اهل بیت (ع) مقدور است، چه معنایی دارد این رفع تشابه از طریق آیات خود قرآن و «محکمت» آن نیز صورت پذیرد. هرچند توقع تفسیر و رفع تشابه صرفاً از طریق خود قرآن و بی نیاز بودن از ادله نقلی و روایی پر خواهانه و ناسازگار با ادله قرآنی و سایر روایات معتبر است. (شاکر، ۱۳۹۰، ص ۲۶۶)

ج) گروهی از اخباریان معتدل در غیر احکام نظریه قرآن، اعم از اصول دین و فروع آن، ظواهر قرآن را حجت می‌دانند. بنابراین در این حوزه ارجاع متشابهات به محکمت را می‌پذیرند و حتی ملا محسن فیض کاشانی که نه تنها ظواهر قرآن را در احکام نظری و غیر آن حجت می‌داند بلکه معتقد است که مولفان کمال یافته نیز به برکت متابعت از معصومان (ع)، ممکن است بعضی از متشابهات قرآن را تاویل کنند، هر چند علم به تمام متشابهات، مخصوص ائمه (ع) است (فیض کاشانی، ۱۳۹۰، ق، ص ۲۰ و ۳۸). بنابراین اخباریان معتدل بر اساس پیش فرض های شان به محکم ذاتی و متشابه ذاتی و عرضی قائلند، هر چند اخباریان تندرو، همه قرآن را از متشابهات ذاتی می‌دانند و رفع تشابه آن را صرفاً از طریق ارجاع به روایات ائمه (ع) و تبیین آن بزرگواران مقدور می‌شمارند.

۷- اخباریان و رویکرد بنیادگرایانه در محکمت و متشابهات قرآن

برخی از اخباریان شیعه رویکرد ظاهرگرایانه به معنای رایج و اصطلاحی آن، در آیات محکم و متشابه ندارند. ظاهرگرایی ویژه آنان را می‌توان به معنای احترام و تعلق خاص علمی آنان به بیانات و روایات امامان معصوم در مورد آیه‌ای خاص از قرآن دانست. (بیتاد لوسن، ۱۳۸۹ش، ص ۱۴). از سویی چون پذیرش بسیاری از روایات ائمه (ع) به معنای اذعان به تفسیر باطنی قرآن، ضرورت توأمانی و تناسب ظاهر و باطن قرآن و پذیرش مدل خاصی از عقل گرایی در تاویل صفات خبری ذیل متشابهات قرآن، با رویکرد اهل بیت (ع) است، لذا اخباریان را باید در طیف بنیاد گرایان شیعه و نه ظاهر گرایان در حوزه تفسیر ارزیابی نمود. وجود متفکرانی همچون ملا محسن فیض کاشانی در مجموعه اخباریان، نشانگر آن است که ظاهرگرا دانستن

صرف این جنبش، بسی دشوار است (همان، ص ۷-۸)، چنانکه جدای از تفسیر قرآن، پدید آوردن چند اثر دیگر فیض کاشانی که مشتمل بر فلسفه‌ای پیچیده، دقیق و کاملاً نظری و روحانی است، شاهدهی دیگر محسوب می‌شود (همان). رویکرد بنیادگرایانه اخباریان در تفسیر محکمت و متشابهات قرآن را می‌توان در دو قلمرو ذیل رصد نمود:

الف) ضرورت توأمان بودن و تناسب ظاهر و باطن قرآن :

اخباریان به استناد بسیاری از احادیث ائمه (ع) که در تفاسیر البرهان، نور الثقلین، صافی، مرآة الانوار و ... ذکر شده، شیوه اهل بیت (ع) را پذیرش بطون قرآن و جمع بین ظاهر و باطن و ضرورت تناسب بین تفسیر ظاهری و باطنی قرآن دانسته‌اند. به عنوان نمونه در مقدمه تفسیر مرآة الانوار تصریح شده که: قرآن دارای وجوه باطنی است و آیات قرآن پذیرای تاویل‌اند و معنای قرآن فقط محدود به یک عصر نیست بلکه برای همه زمانها و همه اقوام است؛ در ادامه به استناد چند روایت، معنای باطنی قرآن را مربوط به امامان (ع)، ولایت آنها و پیروانشان دانسته شده، سپس تناسب ظاهری قرآن با باطن آن و تشابه میان اهل تاویل و اهل تنزیل مطرح شده است (همان، ص ۱۳).

این دیدگاه اخباریان نشانگر موضع بنیادگرایانه آنان در مخالفت با «بطن‌گرایی افراطی» (اخذ بطون قرآن و نفی ظواهر) منسوب به خطابی و باطنیه و «ظاهر‌گرایی افراطی» (اخذ به ظواهر و نفی بطون قرآن) منتسب به قاضی عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۵ ق)، ابن حزم اندلسی و ابن قیم جوزی است (رضایی اصفهانی، ج ۱، ص ۲۱۵).

ب) عقل‌گرایی در تاویل صفات خبری در محدوده‌ی روایات اهل بیت (ع):

مراد از «صفات خبری» - که اشاعره آن را نامگذاری نموده‌اند - آن دسته از صفات خداوند است که در نصوص دینی از آنها خبر داده شده و عقل به طور مستقل راهی برای اثبات آنها ندارد، مانند یدالله، وجه الله، عین الله و ...؛ در مقابل «صفات غیر خبری» به صفاتی اطلاق می‌شود که عقل می‌تواند آنها را مستقلاً اثبات کند مانند علم، قدرت، حیات.



رویکردهای مختلف مذاهب اسلامی در تاویل آیات متشابه و در حوزه آیات مشتمل بر صفات خبری را می‌توان به دو رویکرد کلی «ظاهر گرایی» (تعلق به ظاهر آیات و طرد معیارهای عقلی در بررسی ظهور آیات) و «عقل‌گرایی» (تقدم معیارهای عقلی در تفسیر متشابهات) تقسیم نمود. رویکرد «ظاهر‌گرایی» به نوبه خود به دو رویکرد جزئی‌تر تقسیم می‌شود:

الف) رویکرد تنزیهی و تفویضی که به بسیاری از صحابه، تابعان و پیشوایان حدیث و مذاهب فقهی اهل سنت، اختصاص دارد. در این رویکرد صفات خبری برای خداوند اثبات می‌شود، اما از تفسیر، تشریح معنایی و بیان صفات خداوند اجتناب می‌شود. از سویی از توصیف به صفات انسانی تنزیه می‌شود. آنان اعتماد و ایمان کلی را ضروری و ورود به شرح و تفسیر کیفیت صفات را عرصه بدعت و ناروا می‌شمارند. (شهرستانی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۸۴ و ۹۵؛ زرکشی، ۱۳۹۱ ق، ج ۲، ص ۸۹-۹۰؛ ملا علی قاری حنفی، ۱۴۱۶ ق، ص ۶۶)

ب) رویکرد تجسمی و تشبیهی که به برخی از صحابه که یهودی بوده‌اند و سپس مسلمان شده‌اند و جمعی از اهل حدیث، متعلق است. طرفداران این رویکرد گرچه مدعی نفی تشبیه هستند، با شرح و تفسیر ظاهر صفات و انتساب آن به خداوند معتقدند که صفات خدا به همان معنای ذهن انسانی است، ولی در حد و اندازه‌های بزرگتر که شایسته خداوند بوده و از نقص و ضعف پیراسته باشد. همین رویکرد در اشاعره نخستین و در راس آنها ابوالحسن اشعری- رئیس اشاعره- البته با آمیزه‌ای از توجیهاات عقلی دیده می‌شود. (ابن خزیمه، بی تا، ص ۵۰-۵۲؛ اسعدی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۱ و ۱۸۲ و ۱۹۴؛ معرفت، ۱۳۸۹، ص ۲۵۰-۲۵۸)

وجه اشتراک هر دو گروه ظاهرگرا در آن است که معیارهای عقلی را در بررسی صفات آیات متشابه، قاصر می‌دانند. رویکرد «عقل‌گرا» مشتمل بر طیفی از دیدگاه‌ها است که تاویل را نوعی شرح و تفسیر، به مدد عقل در دستیابی به وجوه معنایی که عمیق‌تر از مفهوم ظاهری آیات متشابه است، می‌دانند. این رویکرد به نوبه خود به سه رویکرد ذیل تقسیم می‌شود:

الف) رویکرد اشاعره متاخر

ب) رویکرد معتزله

ج) رویکرد امامیه

رویکرد متکلمان مفسران عقل‌گرای شیعه در تاویل متشابهات و در ادامه تاویل صفات خبری قرآن، رویکرد عقل‌گرایی و برخاسته از احادیث پیامبر (ص) و اهل بیت (ع)، به ویژه امیرمؤمنان علی (ع) است. این رویکرد شامل دو بعد ایجابی و سلبی؛ و در بعد سلبی سخنان امامان معصوم (ع) ناظر به نقد آراء کلامی معاصران و به خصوص مشبهه و مجسمه و اهل حدیث، نقد روایات منقول از پیامبر (ص) که مورد استناد مشبهه و مجسمه بوده، و تاکید بر اصل تنزیه الهی و پرهیز از تعمق در ژرفای صفات غیروحدانی الهی که خداوند در قرآن به آن توصیف نشده؛ اما در بعد ایجابی ناظر به تفسیر آیات صفات به گونه‌ای سازگار با محکومات و اصول معرفتی قرآن، تاکید بر اصول عقلی و توجه به اشارات ادبی و لغوی در تحلیل درست آیات صفات و افعال الهی. (اسعدی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۱۸)

آنان بر اساس روایات اهل بیت (ع)، در مخالفت با مشبهه، مجسمه، اهل حدیث و اشاعره نخستین (شهرستانی، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۹۶-۹۸) تفسیر ظاهرگرایانه از آیات صفات، که مستلزم تشبیه، تجسیم و اثبات صفات انسانی برای خداوند است، را نفی می‌کنند؛ و در مخالفت با فلاسفه و متکلمان معتزله، عقل‌گرایی در قرآن، به معنای تاویل خلاف ظاهر آیه را نمی‌پذیرند. عالمان امامیه، حمل آیات صفات برخلاف ظاهر را بدون تحلیل عقلی، کافی نمی‌دانند و به ظاهر به رویکرد اعتزالی نزدیک می‌شوند. (انصاری، ۱۳۸۱ش، ص ۲۰۱ و ۲۵۴). از سویی، حمل آیات صفات برخلاف ظاهر را صرفاً از باب کنایه و تمثیل نمی‌پندارند، بلکه در عین حال نوعی معنای واقعی، عینی و خارجی برای آن قائلند. به عنوان نمونه آن، تاویلی است که علامه طباطبایی در باب رویت الهی از آیه رویت خداوند ارایه نموده و آن را به معنای وجدان درونی خود حقایق و واقعیات، نه علم اصولی یا استدلالی آن دانسته است. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۴، ص ۱۳۰-۱۲۹، ج ۸، ص ۱۵۳-۱۵۹ و ۲۴۱-۲۳۷ و ۲۵۸ و ۲۶۲-۲۶۸)

دیدگاه اخباریان شیعه در تاویل صفات خبری، نه موافق با رویکرد ظاهرگرایانه تنزیهی، تفویضی، تجسیمی و تشبیهی است و نه موافق با رویکرد عقل‌گرایانه اشاعره، و معتزله، متکلمان و مفسران عقل‌گرای شیعه است. آنان سه رویکرد اصلی متکلمان شیعه در تاویل صفات خبری قرآن را می‌پذیرند، ولی سه رویکرد ایجابی ایشان را (مطلقاً یا در مواردی فراوان) انکار می‌کنند، زیرا اخباریان آن دسته از مسایل اعتقادی که



میدان درک مشترک عقل و ورود نقل است مانند ورود عصمت پیامبر (ص) و امام (ع)، را در حوزه احکام غیر قطعی عقلی دانسته و معتبر نمی‌دانند و صرفاً به «نقل» استناد می‌کنند (بهشتی، ۱۳۹۰ ش، ص ۲۴۴ و ۲۸۲). غالب اخباریان احکام بدیهی عقلی را معتبر و ادراکات غیر بدیهی و نظری را غیر معتبر می‌دانند (بحرانی، ۱۳۷۷ ش، ج ۱، ۱۳۱-۱۳۳؛ حرعاملی، ۱۴۰۳ ق، ص ۴۲۶). آنان ادراکات عقلی را در حوزه ضروریات دین و مذهب مانند نماز، زکات و حج و ... حجت می‌دانند و مدرکات عقل نظری در غیر ضروریات دین مانند حکمت الهی و حکمت طبیعی، علم کلام، اصول فقه و مسائل فقهی، خواه از اصول دین باشد و یا از فروع دین، حجت نمی‌دانند (استرآبادی، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۳۰) همچنین گروهی از طیف معتدل اخباریان مانند عبدالله بن صالح سماهیجی و سید مرتضی جزایری صاحب کتاب جوامع الکلام، اساساً حجیت ظواهر قرآن را در احکام نظری، اعم از اصول دین و فروع آن، نمی‌پذیرند. از سویی حجیت احکام نظری عقلی را در حوزه درون دین، انکار و صرفاً حجیت معرفت‌های عقلی بدیهی (=عقل فطری) را قبل از ورود به دین و شریعت می‌پذیرند. (مانند شیخ حرعاملی و شیخ حسن کرکی (حرعاملی، ۱۴۰۳ ق، ص ۱۷۶ و ۱۹۵؛ کرکی، ۱۳۹۶ ش، ص ۱۹۵) چنانچه دسته‌ای از اخباریان تندرو حجیت ظواهر همه آیات را نفی و تمام آیات قرآن را در زمره مجمل و متشابه می‌دانند مانند سید میرزا جزایری و عبدالله بن صالح سماهیجی (جزایری، ۱۴۰۹ ق، ص ۲۰۳) تقریر مطلب به شرح ذیل است:

الف) آنان دلایل عقلی متکلمان را «احکام نظری عقلی ظنی» می‌پندارند که بدون تایید دلیل نقلی - آن هم صرفاً روایات اهل بیت (ع) - نه موجب قطع و نه اطمینان بخشی عقلایی می‌شود (حرعاملی، ۱۴۰۳ ق، ص ۳۵۳ و ۴۲۶؛ جزایری، ۱۳۸۲ ق، ج ۳، ص ۱۳۲؛ جزایری، ۱۴۰۱ ق، ص ۲۵)، لذا حجتی برای آن قایل نیستند. از این رو سید نعمت الله جزایری می‌نویسد: از طریق دلیل عقلی به تنهایی و بدون دلیل نقلی اطمینانی برای ما حاصل نمی‌شود؛ چرا که ادله عقلی اساساً تمام نیستند، چه برسد به این که بخواهیم به واسطه آنها احکام شرعی را اثبات کنیم. (جزایری، ۱۳۸۲ ق، ج ۴، ص ۴۰)؛ همچنین محمد امین استرآبادی، حکم عقل نظری را در غیر ضروریات دین مانند حکمت الهی و حکمت طبیعی، علم کلام، اصول فقه و مسائل فقهی، خواه از اصول دین باشد و یا از فروع دین، حجت نمی‌دانند و می‌نویسد: در بسیاری از مباحث کلامی که متکلمان فقط به حکم عقل اکتفا می‌کنند، روایات متواتری از اهل بیت (ع) رسیده و آنها

با این روایات متواتر مخالفت می‌کنند و اگر آنان در مسائل کلامی به سخنان ائمه (ع) استدلال می‌کردند و اعتبارات عقلی را موید روایات می‌شمردند، برای آنان بهتر بود (استرآبادی، ۱۳۶۳ق، ص ۱۲۹-۱۳۱)؛ علامه مجلسی نیز که بر همین رای است، با تعریض بر متکلمان می‌نویسد: این که امام صادق علیه السلام در حدیثی می‌فرماید «یهلک اهل الکلام و ینجو المسلمون» و متکلمان را مذمت کرده، از این جهت است که آنان با عقل‌های ناقص خود، قواعد و مقدماتی را تأسیس کردند که بیشتر گزاره‌های علم کلام، به آنها برمی‌گردد؛ هر چه با آن اصول و قواعد سازگار باشد، می‌گویند این مطابق اصول ماست و هر چه سازگار نباشد، می‌گویند این مخالف اصول ماست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۳۲). نتیجه آنکه: اخباریان با انکار دلایل عقلی نظری در علم کلام، ارجاع متشابهات به محکومات در حوزه صفات خبری قرآن و استنباط اشارات ادبی و لغوی در تحلیل آیات صفات و افعال الهی را مجاز و معتبر نمی‌دانند، مگر آنچه در روایات اهل بیت (ع) تایید شده باشد.

ب) اخباریان تندرو با انکار حجیت همه قرآن، اعم از نصوص و ظواهر؛ همچنین طیف معتدل اخباریان با انکار حجیت ظواهر قرآن در احکام نظری اعم از اصول دین و فروع آن، در واقع منکر زیرساخت قاعده «پیوستگی مفهومی بخش‌های مختلف متن قرآن با یکدیگر» و به تبع آن قاعده فرعی «ارجاع متشابهات به محکومات» (مطلقاً و یا حداقل در موارد فراوان) هستند.

ج) آنان به دلیل آن که عقل را به عنوان منبع دین و شریعت نمی‌پذیرند، لذا در تعارض دلیل عقلی با دلیل نقلی، در حوزه تاویل صفات خبری، دلیل نقلی را مقدم می‌دارند. (بحرانی، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۲۶؛ بحرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۲۵۴؛ جزایری، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۱۳۳)



نتیجه گیری

تاثیرگذاری اندیشه‌های اخباریان شیعه بر متشابهات قرآن از منظر مفسران عقل‌گرای شیعه به شرح ذیل
تقریر می‌گردد:

۱- اخباریان در موضوع «ماهیت و گستره احکام و تشابه» منشاء بروز تشابه را برخاسته از شبهات لفظ شناسانه و معناشناختی می‌دانند. از این رو تشابه را مفهومی عام و بر اثر عوامل گوناگون لفظی و معنایی در حوزه مفردات و جملات قرآن می‌دانند.

۲- آنان در «تعریف محکم و تشابه» می‌گویند: «محکم» نصی است که در معنای خود صراحت داشته باشد و احتمال معنای خلاف در آن نرود و «تشابه» آیه است که در معنایی که از آن فهمیده می‌شود، احتمال خلاف برود، مانند: الفاظ مشترک، ظواهر، مجمل، ممول، عام، خاص مطلق و مقید.

۳- اخباریان «ملاک تشخیص احکام و تشابه آیات» را اشمال آیه بر یک وجه معنایی و یا وجوه متنوع معنایی پنداشتند.

۴- آنان در تبیین «قلمرو محکومات و متشابهات»، نصوص صریح الدلاله را در زمره «محکومات»؛ و در مقابل، عموم ظواهر، جملات، مولات و اشتراک لفظی را که به نحوی دربردارنده وجوه متنوع معنایی است، در قلمرو «متشابهات» پنداشتند.

۵- اخباریان در موضوع «نقش ام‌الکتاب بودن محکومات» به دیدگاه «مرجعیت مطلق محکومات نسبت به متشابهات» قایلند؛ بدین معنا که ام‌الکتاب بودن محکومات یعنی آیات محکم شامل معارف و احکامی است که قابلیت رجوع و تبیین مفسران را دارد. در مقابل، «متشابهات» از قابلیت ارجاع مفسران برخوردار نیستند، به طوری که باید بر فهم آنها توقف و دانش آن را به عالمش واگذار نمود.

۶- آراء اخباریان در موضوع «اطلاق و نسبت و ذاتی و عرضی بودن محکم و متشابه» بدین شرح

است :

الف («تشابه مطلق» به معنای فهم ناپذیری مطلق متشابهات، قابل قبول نیست؛ ولی به معنای انکار فهم پذیری نسبت به مخاطبان غیر معصوم و انحصار مکانیسم فهم متشابهات در روایات اهل بیت (ع) قابل اذعان آنان است.

ب) اخباریان معتدل در غیر احکام نظری قرآن، اعم از اصول دین و فروع آن، ارجاع متشابهات به محکومات را می‌پذیرند، ولی اخباریان تندرو، همه قرآن را در قلمرو «متشابهات ذاتی» پنداشته، که صرفاً با ارجاع به روایات ائمه (ع) شرح و تفسیر و رفع تشابه از آنها مقدور خواهد بود.

۷- کنکاش در اندیشه‌ها و آراء اخباریان بیانگر آن است که باید برخی از آنان را در طیف «بنیادگرایان» (و نه ظاهر گرایان) در همه گرایش‌های علمی شان و از جمله در حوزه تفسیر و علوم قرآنی ارزیابی نمود؛ چنانکه رویکرد اخباریان در باورهای شان به دو موضوع «ضرورت توأمان بودن و تناسب ظاهر و باطن قرآن» و «طررد رویکرد عقل‌گرایی متکلمان و مفسران اصولی شیعه در تاویل صفات خبری خداوند در قرآن» شاهدهی بر این مدعاست.



منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه
- ۳- ابن حزم اندلسی، علی بن احمد، المحلّی بالاثار، تحقیق عبدالغفار سلیمان البغدادی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق.
- ۴- ابن خزیمه، ابوبکر محمد، کتاب التوحید، تحقیق الهراس، مصر، مکتبه الازهریه، بی تا.
- ۵- ابن رشد، ابو ولید، الكشف عن مناهج الادله فی عقاید الملّه، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه، ۱۳۹۸م.
- ۶- ابن قتیبه، عبدالله، تاویل مشکل القرآن، تحقیق احمد صفر، بیروت، المکتبه العلمیه، بی تا.
- ۷- استرآبادی، محمد امین؛ الفوائد المدنیه؛ قم: دار النشر لاهل البيت، ۱۳۶۳ش.
- ۸- اسعدی، محمد و طیب حسینی، سید محمود؛ پژوهشی در محکم و متشابه؛ قم: سازمان سمت، ۱۳۹۰ش.
- ۹- انصاری، مرتضی؛ فرائد الاصول؛ لجنة تراث الشیخ الانصاری، ۱۴۱۹ق.
- ۱۰- انصاری، مرتضی؛ الملخص فی اصول الدین، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۹ش.
- ۱۱- بحرانی، یوسف؛ الحدائق الناضرة؛ قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۷ش.
- ۱۲- بحرانی، یوسف؛ الدرر النجفیه، بیروت، دار المصطفی لاحیا التراث، ۱۴۲۳ق.

- ۱۳- بهشتی، ابراهیم؛ اخباری گری، تاریخ و عقاید؛ قم: پژوهشکده علوم و معارف حدیث، ۱۳۹۰ش.
- ۱۴- بهبهانی، وحید، الفوائد الحائریه، قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- ۱۵- جزایری، سید عبدالله، الاجازه الکبیره، تحقیق محمد سماهی حائری، قم، کتابخانه ایت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق
- ۱۶- جزایری، سید نعمت الله؛ منبع الحیاء؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۱ق.
- ۱۷- جزایری، سید نعمت الله؛ الانوار النعمانیه، مقدمه محمدعلی قاضی طباطبایی، تبریز، بنی هاشم، ۱۳۸۲ق.
- ۱۸- حرعاملی، محمد بن حسن؛ الفوائد الطوسیة؛ تصحیح: مهدی لازوردی و محمد درودی، قم: المطبعة العلمیة، ۱۴۰۳ق.
- ۱۹- حرعاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعه؛ تصحیح و تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
- ۲۰- حویزی، عبدعلی بن جمعه، نورالثقلین، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۲ق.
- ۲۱- حسینیان، روح الله؛ تاریخ سیاسی تشیع؛ تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰ش.
- ۲۲- رازی، فخرالدین، المحصل فی علم الاصول، ریاض، جامعه الانام، محمد بن سعود الاسلامیه، ۱۹۷۹م.
- ۲۳- رازی نجفی اصفهانی، محمدتقی؛ هدایة المسترشدین؛ قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۳۰ق.
- ۲۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات راغب، قم، نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.
- ۲۵- رضایی اصفهانی، محمدعلی؛ منطق تفسیر قرآن؛ قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۰ش.



- ۲۶- زرکشی ، بدرالدین ، البرهان فی علوم القرآن ، بیروت ، دارالمعرفه ، ۱۳۹۱ق.
- ۲۷- السبت، خالد بن عثمان؛ قواعد التفسیر جمعا و دراسته؛ مصر: دار ابن عفان، ۱۴۲۱ق.
- ۲۸- سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق مصطفی دیا البغا، بیروت، ابن کثیر، ۱۴۱۶ ق.
- ۲۹- شاطبی ، ابوالحسن ، الموافقات ، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۶ق.
- ۳۰- شهرستانی ، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم ، الملل و النحل ، قم ، الشریف الرضی، ۱۳۶۷ش.
- ۳۱- شیخ انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم، لجنه تراث الشیخ الانصاری، ۱۴۱۹ق.
- ۳۲- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، الخصال، قم، موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.
- ۳۳- صدر، حاج سید جوادی و دیگران؛ دایره المعارف تشیع؛ تهران: حکمت، ۱۳۷۵ش.
- ۳۴- طباطبایی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان؛ قم: اسماعیلیان، ۱۳۹۳ق.
- ۳۵- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
- ۳۶- طباطبایی، سید محمد حسین؛ قرآن در اسلام؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ش.
- ۳۷- العمران، فرج؛ الاصولیون و الخبریون فرقه واحده؛ نجف: الحیدریه، ۱۳۷۵ق.
- ۳۸- عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر عیاشی، بی جا، المكتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.
- ۳۹- فائز، قاسم و شریفی محمد؛ «پیدایش، سیر تطور و تداوم اخباری گری»؛ کتاب قیم، ش ۱۱، سال ۴، ۱۳۹۳ش.
- ۴۰- فیض کاشانی، محسن؛ الاصول الأصلیه؛ تصحیح: میرجلال الدین حسینی ارموی، تهران: سازمان چاپ دانشگاه، ۱۳۹۰ق.

- ۴۱- کاشف الغطاء، جعفر؛ الحق المبين في تصويب المجتهدين و تخطئه الاخباريين؛ قم: شيخ احمد شيرازي، نسخه سنگي، بی تا .
- ۴۲- کرکی عاملی، حسین؛ هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار؛ تصحيح: رؤوف جمال الدين، نجف: مطبعة نجف اشرف، ۱۳۹۶ق.
- ۴۳- کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تصحيح: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامی، ۱۳۶۳ش.
- ۴۴- لوسن بی تاد؛ «رویکردهای اخباریان شیعه به تفسیر»؛ ترجمه: محمدحسن محمدی مظفر؛ آيينه پژوهش، ش ۱۲۵، ۱۳۸۹ش.
- ۴۵- متقی هندی، علا الدين علی، کنز العمال، بیروت، موسسه الرساله، ۱۴۰۹ق.
- ۴۶- مجلسی، محمد تقی؛ لوامع صاحب قرانی؛ قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۴ق.
- ۴۷- مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
- ۴۸- مطهری، مرتضی؛ ده گفتار؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸ش.
- ۴۹- مشکینی، ابوالحسن، کفایه الاصول مع حواشی ابی الحسن المشکینی، سامی خفاجی، قم، دارالحکمه، ۱۴۲۴ق.
- ۵۰- معرفت، محمدهادی، التمهید، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- ۵۱- ملکی میانجی، محمدباقر، مناہج البیان، تهران، موسسه الطباعة و النشر، ۱۴۱۷ق.
- ۵۲- نراقی، احمد، عوائد الايام، تحقیق مرکز ابحاث و دراسات الاسلامیه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۰ق.
- ۵۳- وحید بهبهانی، محمد باقر؛ الفوائد الحائریه؛ قم: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.



Different verbal approaches in dealing with the problem of interpretation

zarnooshe farahani, hasan^۱

Received: 4/06/2021

Accepted: 26/10/2021

Abstract

One of the most challenging issues related to understanding the Qur'an is the issue of "interpretation", which has been closely linked to theological disputes for centuries. And theological schools, based on their epistemological presuppositions, have used or opposed it in understanding the Qur'an. The culmination of the discussion of this issue is manifested in the understanding of the news attributes of God that most theological sects consider these attributes as similar and interpret them. But others refuse to interpret by insisting on the appearance of the verses. Recognizing and enumerating different approaches in this field and evaluating their strengths and weaknesses, requires a comparative study of them with each other. This article seeks to provide a clear picture of various theological approaches to the problem of "interpretation" by studying the ancient sources of Islamic difference and using the method of "description and analysis". The results of the research indicate that there are two main theological approaches in this regard: 1) metaphorical approach and 2) purgatory approach, which includes three purgatory readings of the delegates, Mu'tazilites and Imams.

Keywords: Interpretation, metaphorical approach, purgatory approach, delegates, Imams, Mu'tazilites

^۱ Assistant Professor in Department of Theology and Islamic Education, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. zarnooshe@sru.ac.ir

رویکردهای کلامی مختلف در مواجهه با مسئلهی تأویلزرنوشه فراهانی، حسن^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۴

تاریخ تصویب: ۱۴۰۰/۰۸/۰۴

چکیده

از چالش‌انگیزترین مباحث مرتبط با فهم قرآن، مسئلهی «تأویل» است که در طی قرون متمادی پیوندی وثیق با نزاع‌های کلامی یافته و مکاتب کلامی مبتنی بر پیش‌فرض‌های معرفتی خود، از آن در فهم قرآن بهره برده یا با آن مخالفت نموده‌اند. اوج بحث از این مسئله، در فهم صفات خبری خداوند متجلی است که بیشتر فرقه‌های کلامی این صفات را متشابه می‌دانند و آن‌ها را تأویل می‌کنند. اما برخی دیگر با جمود بر ظاهر آیات، از تأویل خودداری می‌کنند. شناخت و احصاء رویکردهای مختلف در این زمینه و ارزیابی نقاط قوت و ضعف آن‌ها، نیازمند بررسی تطبیقی آن‌ها با یکدیگر است. این مقاله از رهگذر مطالعه‌ی منابع کهن فرق اسلامی و با استفاده از روش «توصیف و تحلیل» در پی ارائه‌ی تصویری روشن از رویکردهای کلامی گوناگون در مواجهه با مسئلهی «تأویل» است. نتایج تحقیق بیانگر آن است که دو رویکرد عمده‌ی کلامی در این باره وجود دارد: (۱) رویکرد تشبیهی و (۲) رویکرد تنزیهی که خود شامل سه قرائت تنزیهی اهل تفویض، معتزله و امامیه می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: تأویل، رویکرد تشبیهی، رویکرد تنزیهی، اهل تفویض، امامیه، معتزله

۱ - استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی. تهران. ایران



مقدمه

نخستین جریان تفسیری بعد از رحلت پیامبر(ص)، در دوره‌ی صحابه و تابعین شکل گرفت. ویژگی فهم قرآن در این عصر اکتفا به روایات تفسیری پیامبر(ص) و تأکید بر فهم ظواهر قرآنی بود. همین پرهیز از تحلیل و تعمق عقلی و بسنده کردن به ظواهر عملاً به اختلاف کمتر و یکنواختی بیشتر در تفاسیر انجامید. این مشخصه‌ی تعبد و تسلیم که مجموعاً در روش تفسیر به مأثور در مقابل تفسیر به رأی یا تأویل ملحوظ شده است، از خصوصیات تفسیری جریان عام اهل سنت و جماعت و حدیث‌گرا مشتمل بر محدثان و فقها و ظاهریه و حنابله می‌باشد (هوشنگی، ۱۳۸۶ش: ۳۸۰-۳۸۱). این مسئله به‌وضوح در این سخن مالک‌بن انس به چشم می‌خورد که: «الاستواء معلوم و الکیفیه مجهوله و الایمان به واجب و السؤال عنه بدعه» (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۱۰۵/۱). گروه‌های یاد شده با مظنون خواندن تأویل و جایز ندانستن اظهار نظر ظنی درباره‌ی صفات خداوند، به ناروایی تأویل فتوا دادند (همان: ۱۲۰/۱).

در کنار این جریان عام و غالب، از همان نیمه‌ی نخست سده‌ی اول قمری، در آراء تابعین و حتی صحابه در تفسیر آیات تشبیهی و در مواجهه با برخی از مواضع و مسائل کلامی، رگه‌هایی از تأویل و تفسیر عقلی به چشم می‌خورد (خضیری، ۱۹۹۹م: ۷۸۵/۲-۸۴۴) و از مکاتب تفسیری عهد تابعین، مکتب عراق یعنی پیروان ابن مسعود، در مقایسه با مکتب مدینه و مکه، رویکردی مبتنی بر رأی و اجتهاد داشتند (همان: ۷۲۲/۲-۷۲۳). در واقع در همان سده‌ی نخست، با شکل‌گیری گرایش‌های کلامی خوارج، مرجئه، قدریه، جبریه و جهمیه، مشابه با مکاتب کلامی به وجود آمده در سده‌های آتی، نوعی تقدم بخشیدن به اصول عقلی و اعتقادی در تأویل، و تمسک به معنای غیر ظاهر به چشم می‌خورد (فارابی، ۱۳۸۱ش: ۱۱۷).

اما فراتر از همه‌ی این مکاتب، مکتب معتزله بود که توانست با بهره‌گیری از مجاز و تقسیم آیات به محکم و متشابه، چارچوب نظری تأویل را کامل کند و آن را به عنوان ابزاری فکری توسعه دهد (زاهد، ۲۰۱۳م: ۱۴). معتزله از تمامی امکانات زبان برای توجیه منهج عقلانی خود استفاده کردند، به‌گونه‌ای که زبان تبدیل به سلاحی در دستان معتزله شد که از آن برای تحکیم اصل عقل در مواجهه با نص و اثبات توافق و عدم تعارض میان عقل و نص و نیز تأویل آن قسمت از ظواهر نصوص که مخالف عقل بود، بهره می‌گرفتند (قصاب، ۱۹۸۵م: ۴۳۸ و ۴۳۹). در واقع عقل‌گرایی معتزله هم به معنای تقدم بخشیدن عقل بر نص، و هم به

معنای منبع و کاشف دانستن مستقل عقل در ادراک حقیقت توحید، عدل و صفات ذات و فعل خداوند و حتی اصول و مبانی اخلاق بود و بدین ترتیب شرع و نصوص نه به خودی خود، بلکه در پرتو این اصول عقلی، افاده کننده‌ی معنا دانسته می‌شدند.

از سوی دیگر، اشاعره به دلیل جمود بر ظاهر متون، سبب به حاشیه راندن عقل شدند. به‌طور مثال ابوالحسن اشعری، مؤسس مذهب اشعری، درباره‌ی آیه‌ی شریفه‌ی: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (القیامه/۲۲ و ۲۳) تأویل کردن کلمه‌ی «ناظره» به نظر اعتبار، انتظار یا تعطف را رد می‌کند (اشعری، ۱۹۷۷م: ۳۷-۳۵). هم‌چنین در تقدیر گرفتن یک مضاف محذوف (إِلَىٰ ثَوَابٍ رَبِّهَا) را جایز نمی‌داند و در نهایت با حمل آیه بر ظاهر آن، رؤیت خدا را اثبات می‌کند و می‌گوید: «وَالْقُرْآنُ الْعَزِيزُ عَلَىٰ ظَاهِرِهِ وَ لَيْسَ لَنَا أَنْ نَزِيلَهُ عَنْ ظَاهِرِهِ إِلَّا بِحُجَّةٍ، وَ إِلَّا فَهُوَ عَلَىٰ ظَاهِرِهِ» (همان: ۴۰).

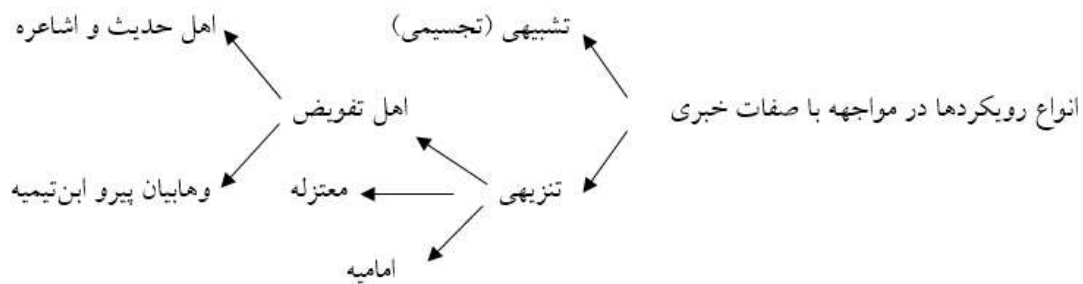
از این رو میان معتزله و اشاعره در تعیین آیات محکم و متشابه اختلاف وجود دارد. به این صورت که وقتی ظاهر آیه با مبانی یکی از این دو مکتب سازگار باشد، پیروان آن مکتب، آیه را نص می‌دانند، در حالی که پیروان مکتب دیگر آیه را متشابه به شمار می‌آورند تا تأویل آن را توجیه کنند.

بنابراین تأویل در بیشتر موارد، پیوندی وثیق با ایدئولوژی دارد (بوعرفه، ۲۰۰۹م: ۲۲۸)، و هر فرقه‌ی کلامی، با مبنا قرار دادن پیش‌فرض‌های معرفتی خود در به‌دست آوردن معنا، صرفاً تأویلات خویش را راست و درست به شمار می‌آورد و گروه‌های دیگر را منحرف از مسیر حق قلمداد می‌کند که این افراط در یقینی دانستن نتایج فرایندهای تأویلی، منازعات تأویلی را به منازعات مذاهب فکری تبدیل می‌کند (الحسنی، ۲۰۱۶م: ۱۲۱).

اما از میان آیات قرآن، برجسته‌ترین حوزه‌ی تشابه مربوط به اصول و معارف اعتقادی و در رأس آن‌ها مربوط به آیات صفات و مسئله‌ی تنزیه الهی است که بیشتر مفسران در تشابه آن‌ها اتفاق نظر دارند. در میان آیات صفات نیز، نزاع اصلی درباره‌ی صفاتی است که بعدها در میان اشاعره به صفات خبری مشهور شدند. صفات خبری، صفاتی هستند که در نصوص دینی از آن‌ها خبر داده شده و عقل به‌طور مستقل راهی برای اثبات آن‌ها ندارد، مثل ید، وجه، عین و... در مقابل، صفات غیرخبری بر صفاتی اطلاق می‌شود که اثبات آن‌ها برای عقل هم میسر است، مثل علم، قدرت، حیات و... (نک: سبحانی، ۱۳۷۸ش: ۱/۲۶۷ و ۲/۵۷).



دیدگاه‌های موجود در معناشناسی صفات حق تعالی می‌توان را به دو رویکرد تشبیهی و تنزیهی دسته‌بندی کرد. در میان رویکردهای تنزیهی، عده‌ای مانند معتزله و امامیه با وجود اختلاف در مبانی، در حل مشکل معناداری برخی صفات خبری که ظواهر ابتدایی آن‌ها با احکام قطعی عقل مخالفت دارند، راه توجیه و تأویل را برگزیدند. در مقابل، گروهی ضمن اثبات صفات، از هرگونه اظهار نظر درباره‌ی چگونگی و کیفیت صفات تجسیم‌ی اجتناب کرده، علم آن را به خداوند واگذار کردند. رویکرد اخیر که به «تفویض» مشهور است، بر مبنای قاعده‌ی «بلا کیف» استوار است. این قاعده قابلیت دو نوع برداشت را دارد که بر اساس آن اهل تفویض به دو دسته تقسیم می‌شوند (میراحمدی، ۱۳۹۴ش، ص ۱۳۴). این تقسیم‌بندی در شکل زیر نشان داده شده است:



در ادامه به معرفی هریک از رویکردهای فوق می‌پردازیم:

۲- رویکرد تشبیهی (تجسیم‌ی)

پیشینه‌ی این رویکرد به افرادی نظیر کعب الاحبار می‌رسد که از آئین یهود به دین اسلام گرویده بودند. به طور مثال طبری نقل می‌کند: «مردی نزد کعب الاحبار آمد و گفت: پروردگار ما کجاست؟ مردم به او گفتند: خدا دقیق‌تر از این حرف‌هاست. کعب گفت: او را رها کنید، اگر عالم باشد، علمش افزون می‌گردد و اگر جاهل باشد یاد می‌گیرد... خدا بر عرش عظیم تکیه داده و یک پایش را روی پای دیگر انداخته... و آسمان‌ها (از سنگینی او) در حال شکافته شدن هستند. سپس به آیه ۵ سوره‌ی شوری اشاره کرد: تکاد السماوات يتفطرن من فوقهن...» (طبری، ۱۹۹۵م: ۱۲/۲۵).

یکی از افرادی که نقشی اساسی در بسط رویکرد تشبیهی دارد، ابوبکر محمد بن اسحاق سلمی معروف به ابن خزیمه (۳۱۱-۲۲۳ق) است که آرای خود را در مورد مسائل توحید، به تفصیل در «کتاب التوحید و اثبات صفات الرب عزوجل»^۱ بیان کرده است. او در عقیده سلفی بود و همچون دیگر سلفیان در مسائل توحید با اساس قرار دادن ظاهر آیات و روایات، صفات خداوند را بدون تأویل حمل بر ظاهر می‌کرد و در عین حال با توجیهاتی سعی در دوری از تشبیه داشت (نک: بخش علوم قرآنی و حدیث، ۱۳۶۷ش: ۴۱۶-۴۱۹). به طور مثال وی در عین اثبات اعضا و جوارح ظاهری برای خدا، تنها به ذکر این وجه تمایز میان خدا و خلق بسنده می‌کند که اعضا و جوارح خدا قدیم و ازلی و ابدی است، اما اعضای انسان، حادث و زوال پذیر است (ابن خزیمه، ۱۹۶۸م: ۵۰-۵۲ و ۸۲-۸۵). هم‌چنین وی پس از اثبات کلام الهی به معنای ظاهری، تمایز و عدم تشبیه را صرفاً با این توجیه بیان می‌کند که کلام خدا کلامی مستمر و پیوسته است، اما کلام انسانی با سکت و انقطاع بوده و با قطع نفس یا فراموشی و خستگی بریده می‌شود (همان: ۱۴۵).

روشن است که تلقی ابن خزیمه از صفات الهی به هیچ وجه با توحید ناب قرآنی نمی‌سازد. توحید الهی در قرآن با نفی هرگونه شباهت انسانی و هر شائبه‌ی نقص و ضعف و وابستگی و نیاز همراه است و تصویری از خدا که با ترکیب او از اعضا و جوارحی که فقط در کمال و نقص و قوت و ضعف، از اعضای انسانی قابل تمایز باشد، نسبتی با خدای یگانه ندارد؛ زیرا اساساً مرکب شمردن خدا از اعضا و جوارح مستلزم صفات جسمانی و نیاز خداوند به آن اعضا و جوارح است: «سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا» (الاسراء/۴۳) و «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (الصافات/۱۸۰) (نک: اسعدی و طیب حسینی، ۱۳۹۰ش: ۱۸۷).

۳- رویکرد تنزیهی اهل تفویض

یکی از کهن‌ترین اندیشه‌های تنزیهی نزد مسلمانان، نظریه‌ی تفویض یا توقف است که در میان صحابه و تابعین پیروان زیادی داشته است، به طوری که شهرستانی آن را به بسیاری از سلف نسبت داده است و می‌گوید: «برخی از سلف درباره‌ی صفات خبریه قائل به توقف در تأویل شدند و گفتند: به حکم عقل می‌دانیم که هیچ چیز همانند خداوند نیست و او نیز شبیه هیچ موجودی نیست؛ اما معنای الفاظی که درباره‌ی

^۱ . امروزه سلفی‌ها و بالخصوص وهابیان به این کتاب بسیار افتخار می‌کنند. (سبحانی، ۱۳۷۸ش: ۱ / ۲۷۱)



صفات او آمده را نمی‌دانیم، مانند: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵)، «خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» (ص/۷۵)، «و جَاءَ رَبُّكَ» (الفجر/۲۲) و... و ما نیز مکلف به فهم تفسیر این آیات و تأویل آنها نیستیم، بلکه تکلیف شده‌ایم که به یگانگی خداوند و مثل و مانند نداشتن او ایمان بیاوریم و ما قطعاً به این تکلیف عمل کرده‌ایم» (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۱/۰۴ و ۱۰۵). وی از مالک بن انس (م. ۱۷۹ق)، احمد بن حنبل (م. ۲۴۱ق)، سفیان ثوری (م. ۱۶۱ق) و داود بن علی اصفهانی (م. ۲۷۰ق) به عنوان پیروان روش تفویض یا توقف یاد کرده است (همان: ۱۰۵/۱). بر این اساس، بیشتر اهل حدیث از قائلان به تفویض محسوب می‌شوند. علامه طباطبایی نیز بر این باور است که روش تفویض و اجتناب از تأویل را می‌توان شیوه‌ی اکثر صحابه و تابعین و سلف دانست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۴/۱۳۰).

همان‌طور که پیشتر بیان شد، نظریه‌ی تفویض بر قاعده‌ی «بلا کیف» استوار است و اهل تفویض بر مبنای نوع قرائتشان از این قاعده به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱-۳- اهل حدیث و اشاعره

با دقت در به‌کارگیری قاعده‌ی «بلا کیف» در سخنان اصحاب حدیث مانند سفیان بن عیینه (م. ۱۹۸ق)، مالک بن انس، اوزاعی (م. ۱۵۷ق)، معمر بن راشد (م. ۱۵۳ق)، لیث بن سعد (م. ۱۷۵ق) و احمد بن حنبل ادر می‌یابیم که تمام بزرگان اهل حدیث رویکردی تنزیهی در معناشناسی صفات پروردگار داشته و به توقف در فهم معنای صفات قائل بوده‌اند. یعنی آنان تفسیر و تأویل این آیات و روایات و علم به معانی آنها را به خداوند واگذار می‌کنند. به بیان دیگر، مقصود از قاعده‌ی بلا کیف نزد بیشتر بزرگان اهل حدیث، اثبات لفظی صفات خبریه و تفویض معانی آنها به خداوند و پیامبر (ص) است (نک: میراحمدی، ۱۳۹۴ش: ۱۳۶ و ۱۳۷).

ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴ق) پیشوای مذهب اشعری نیز از قاعده‌ی «بلا کیف» در تنزیه خداوند بهره برده است که از بررسی تعبیر او به خوبی مشخص می‌شود که منظور وی از «بلا کیف» تفویض معانی صفات خبری و نفی وجود هرگونه کیفیت برای این صفات است. به‌طور مثال وی در کتاب «الابانة عن اصول الدیانة» خداوند را دارای وجه، دست، چشم و... می‌داند، اما معتقد است که کیفیت این صفات معلوم نیست:

^۱ - از احمد بن حنبل نقل شده که در مقابل سوال از حدیث «رؤیت و نزول» می‌گفت: «نؤمن بها و نصدق بها و لا کیف و لا معنی»: به آن ایمان می‌آوریم و تصدیق می‌کنیم و آن نه کیفیت دارد و نه معنی (ابن‌الجماعة، ۱۹۹۰م: ۴۰).

«و أن له سبحانه وجهاً بلا كيف كما قال: «و يَبْقَى وَجَهُ رَبِّكَ ذَوَالْجَلَالِ وَ الْاِكْرَامِ» (الرحمن/ ۲۷) و أن له سبحانه يَدِينِ بلا كيف كما قال سبحانه: «خَلَقْتُ يَدَيَّ» (ص/ ۷۵) و كما قال: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (المائدة/ ۶۴) و أن له سبحانه عَيْنَيْنِ بلا كيف كما قال سبحانه: «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا» (القمر/ ۱۴)» (اشعری، ۱۹۷۷م: ۲۲).

بنابراین، اشعری نیز مانند مفوضه‌ی اهل حدیث، در زمره‌ی اثبات کنندگان صفات قرار دارد، که با حمل صفات خبری بر ظاهرشان، از هرگونه تأویل پرهیز کرده است و قید «بلا کیف» را برای فرار از تشبیه ذکر می‌کند. همچنین با توجه به تعابیر بزرگان اهل حدیث و اقوال خود اشعری درباره‌ی صفات خبری، روشن می‌شود که او این قاعده را بی‌آنکه توضیح و توجیهی درباره‌ی صحت و سقم آن ذکر کند، از اهل حدیث به عاریت گرفته است، با این تفاوت که اهل حدیث، کمتر از لفظ «بلا کیف» استفاده کرده‌اند و الفاظ مشابه مضمون آن را به کار می‌گرفتند و میزان کاربرد قاعده‌ی «بلا کیف» در آثار آن‌ها به اندازه‌ی اشعری نبوده است (نک: همان، صص ۱۳۷-۱۳۹).

با این حال نظریه‌ی «بلا کیف» دو اشکال بزرگ دارد: ابهام در نظریه‌پردازی و تعطیل خرد در فهم صفات؛ ابهام و اجمال در ایده‌ی «بلا کیف» از آن‌جا ناشی می‌شود که معتقدان به آن، از یک‌سو به ظاهر صفات باور دارند و از سوی دیگر، به گمان خویش، با ذکر قید «بلا کیف»، خود را از افتادن به ورطه‌ی تشبیه نجات داده‌اند، درحالی‌که در سخن اشعری که «صفات خبری بر همان معنی حقیقی [در مقابل معنای مجازی] حمل می‌شود، اما کیفیت ندارد» [برای نمونه درباره‌ی صفت ید] موضوع از دو حال خارج نیست: یا اینکه «دست» ویژگی‌های مادی را ندارد که دیگر به آن «دست» گفته نمی‌شود، و یا اینکه همچنان دارای ویژگی‌های «دست» است، که بار دیگر مشکل تجسیم پیش می‌آید (علی‌زاده موسوی، ۱۳۹۳ش: ۱۰۳/۲).

در حقیقت مخالفت با قواعد منطقی از اشکالات این نظریه است، چرا که لازمه‌ی آن اجتماع نقیضین است، زیرا واژه‌ی «ید» در لغت بر هیئت و کیفیت مخصوصی اطلاق می‌شود و اثبات «ید» به معنای لغوی، التزام به هیئت و کیفیت مخصوص است که مترادف دانستن آن با «بلا کیف» جمع میان نقیضین است (سبحانی، ۱۴۲۵ق: ۳۷/۲).

از این‌رو میان نظریه‌ی «بلا کیف» اشاعره و دیدگاه مجسمه فرق چندانی وجود ندارد و در حقیقت، دیدگاه اشاعره روی دیگر سکه‌ی تشبیه خداوند به مخلوقات است و به همین دلیل است که اشاعره را به طور معمول، اهل تشبیه معرفی می‌کنند (سجادی، ۱۳۵۷ش: ۴۰۲).



به دلیل این اشکالات، بعدها برخی اشاعره‌ی متأخر نظیر غزالی (م. ۵۰۵ق) و فخر رازی (م. ۶۰۶ق) از ظاهرگرایی افراطی دوری جستند و در پاره‌ای از مسائل به تأویل روی آوردند. به‌طور مثال غزالی می‌نویسد: «بر هر مسلمانی واجب است که هنگام مواجهه با آیات موه‌م تشبیه، خداوند را از داشتن جهت و جسمیت تنزیه کند و هرگاه فرد عامی کلمه‌ی «ید» را شنید، باید معتقد باشد که خداوند جسم نیست و اندام و عضوی به نام «ید» ندارد و باید «ید» به معنایی تعبیر شود که افاده‌ی جسمیت نکند، برای مثال آن را به معنای «قدرت» تفسیر کند و چنانچه از عهده‌ی این کار بر نیاید، باید درباره‌ی تفسیر آن سکوت کند و بر او واجب نیست معنای آیه را بفهمد» (غزالی، ۱۴۰۶ق: ۶۳).

فخر رازی نیز در مواضع مختلفی از تفسیر خود، به تأویل صفات خبری پرداخته است، چنان‌که صفت «نفس» را به ذات، رحمت، غضب، وعد و وعید خداوند (رازی، ۱۴۰۱ق: ۱۸/۸ و ۱۴۳/۱۲)، صفت «وجه» را به ذات و حقیقت خداوند (همان: ۱۲۷/۲۵ و ۱۰۶/۲۹)، «ساق» را به سختی امر (همان: ۹۴/۳۰)، «بسط و غل» را به جود و بخل (همان: ۴۶/۱۲)، و در مواردی نیز صفات «استواء»، «عین» و «ید» را به ترتیب به «استیلاء»، «عنایت» و «قدرت» تأویل کرده است (همان: ۱۴/۱۷-۱۶).

نکته‌ای که درباره‌ی رویکرد اشاعره‌ی متأخر باید به آن اشاره کرد این است که به رغم تأکید بر ضرورت تأویل ظهورات مخالف ادله‌ی قطعی عقلی، اما در مسئله‌ی رؤیت الهی و تفسیر آیات حاکی از رؤیت، ادله‌ی نقلی را ملاک تحلیل قرار داده و ادله‌ی عقلی عدم امکان رؤیت خداوند و لوازم محال آن را توجیه کرده و کافی ندانسته‌اند و در جمع ادله، به نفی رؤیت در دنیا و اثبات آن در آخرت نظر داده‌اند. در واقع مسئله‌ی رؤیت الهی نقطه‌ی مشترک رویکرد اشاعره با سلفیه است که نشان می‌دهد عقل‌گروی آن‌ها در محدوده‌ی نتایج ادله‌ی نقلی است (اسعدی و طیب‌حسینی، ۱۳۹۰ش: ۱۹۱).

۲-۳- وهابیان پیرو ابن تیمیه

با بررسی دیدگاه وهابیان درباره‌ی صفات خبریه، مشخص می‌شود که آن‌ها تحت تأثیر آرای ابن تیمیه (م. ۷۲۸ق)، دیدگاهی متفاوت با اهل حدیث و اشاعره دارند. رویکرد آن‌ها دقیقاً مطابق با دیدگاه اهل تجسیم است، با این تفاوت که برای دوری از شائبه‌ی تشبیه، از قاعده‌ی «بلا کیف» مطابق با قرائت ابن تیمیه که

معتقد بود: «کیفیت وجود دارد، اما چگونگی آن برای ما روشن نیست» (ابن تیمیّه، ۱۴۲۶ق: ۱۳/۱۶۴) استفاده کرده‌اند. بر این اساس وهابیان به اثبات معنای ظاهری صفات خبری و تفویض کیفیت آن‌ها قائل‌اند، در حالی که اصحاب حدیث و اشاعره ضمن اثبات لفظی صفات خبری، به تفویض معانی آن‌ها بدون وجود هیچ‌گونه کیفیت معتقدند و به‌نوعی از لوازم جسمانیت فرار کرده‌اند (میراحمدی، ۱۳۹۴ش: ۱۴۱ و ۱۴۲).

به‌طور مثال اهل حدیث و اشاعره در خصوص صفت «استواء»، ضمن اثبات لفظ استواء برای پروردگار، معنای آن را تفویض می‌کنند و می‌گویند: «خداوند بدون کیفیت و بدون تکیه بر امری، بر عرش خود جای گرفته است» (اشعری، ۱۹۷۷م: ۱۱۶ و ۱۱۷)، در حالی که وهابیان «استواء» را به معنای حقیقی و لغوی کلمه که استقرار یا جلوس بر عرش است دانسته‌اند، هرچند چگونگی جلوس و استواء بر عرش را مجهول می‌دانند (ابن عبدالوهاب، بی‌تا: ۱۹۹).

۴- رویکرد تنزیهی معتزله

معتزله در روش تأویلی خود به دنبال آن بودند که از خطاهای دو جریان ظاهرگرا و باطن‌گرا در تفسیر دوری جویند. جریان ظاهرگرا که در عصر واصل بن عطاء، توسط مقاتل بن سلیمان (م. ۱۵۰ق) نمایندگی می‌شد، به شدت پای‌بند معنای لفظی متون بودند و تأویل را نمی‌پذیرفتند، تا حدی که به تشبیه گرفتار آمدند (نک: الشیخ، ۱۳۸۲ش: ۷۳-۷۵). ظاهراً عامل اصلی گرایش تفسیر معتزله به جنبه‌های ادبی که به وضوح در تفسیر کشف دیده می‌شود، همین رویارویی آنان با جریان ظاهرگرا و احساس ضرورت مطالعات ادبی زبانی جهت تبیین و توجیه اصل تأویل در آیات متشابه بوده است (اسعدی، ۱۳۹۲ش: ۲۵). جریان باطن‌گرا که توسط حارث محاسبی (م. ۲۳۴ق) نمایندگی می‌شد نیز، مورد نقد جدی معتزله قرار گرفت. مشکل اصلی این جریان از منظر معتزله این بود که متون و حیانی را نمادهایی رازآلود می‌دانستند که فهم و درک آن‌ها محدود به افراد خاص است. هم‌چنین به اعتقاد باطن‌گرایان روش عقلانی مصون از خطا نیست و سهمی از تحویل دارد، در حالی که شهود عرفانی این امکان را می‌دهد که امر واقع را بی‌واسطه دریابیم (نک: الشیخ، ۱۳۸۲ش: ۷۵ و ۷۶).

اما در مبنای عقلی کلامی معتزله، «تأویل» از جایگاهی خاصی برخوردار است و طبق اصل افراط‌گونه‌ی تقدم عقل بر شرع، ظهورات قرآنی باید با ادله‌ی عقلی سنجیده شوند و در موارد ناهمخوانی با عقل، تأویل گردند.



حضور بارز این موضوع را باید در گستره‌ی آیاتی پیگیری کرد که ممکن است با اصول خمسه معتزله ناسازگاری ظاهری داشته باشند و در اصطلاح آنان متشابه تلقی شوند. در ادامه به طور نمونه به معرفی «اصل توحید» معتزله می‌پردازیم و مثال‌هایی از تأویل آیات متعارض با این اصل را بیان می‌کنیم.

۱-۴- اصل توحید

معتزله اهتمام ویژه‌ای به اصل توحید داشتند، به گونه‌ای که به اهل توحید و مدافعان آن معروف بودند (الخیاط، ۱۴۱۳ق: ۱۳). معتزله اتفاق نظر داشتند که اولین اصل از اصول خمسه که شخص مکلف باید به آن معرفت یابد، توحید است و لذا آن را بر دیگر اصول مقدم دانستند (احمد، ۱۹۸۳م: ۲۳). قاضی عبدالجبار در این باره می‌نویسد: «تا خدا شناخته نشود، عمل به شرعیات ممکن نخواهد بود، زیرا شناخت شرعیات متوقف بر شناخت خداست و اگر خدا شناخته شود امکان انجام شرعیات به گونه‌ای که مستحق ثواب باشد، فراهم خواهد شد. در عقلیات نیز مسئله همین گونه است، یعنی اگر خدا شناخته شود امکان انجام عقلیات به گونه‌ای که مستحق ثواب باشد، فراهم می‌شود» (عبدالجبار، ۱۹۶۵م (ب): ۳۳). البته باید توجه داشت که خود این شناخت نیز جز از طریق عقل حاصل نمی‌شود (همو، ۱۹۶۵م (الف): ۸۸).

حال باید پرسید منظور معتزله از توحید-که شناخت آن را مقدم بر همه چیز و بر مکلف واجب می‌دانند- چیست؟ قاضی عبدالجبار علوم توحید را شامل شناخت صفات خداوند و کیفیت آن‌ها درباره‌ی خداوند می‌داند (عبدالجبار، ۱۹۶۵م (الف): ۱۲۸ و ۱۲۹).

بر این اساس، معتزله معتقد به وحدانیت خدا بودند و او را قدیم و غیر او را محدث می‌دانستند (الخیاط، ۱۴۱۳ق: ۵). آن‌ها با هر مذهب متعارض با وحدانیت، از قبیل شریک قائل شدن برای خدا یا تشبیه خدا به خلق یا تشبیه خلق به خدا مبارزه می‌کردند.

مسائل و مباحث مورد نظر معتزله در باب توحید بسیار گسترده است و حجم انبوهی از کتاب‌های آن‌ها و مخالفانشان را به خود اختصاص داده است که بررسی تفصیلی آن‌ها از حیطه‌ی این مقاله خارج است. از این رو در این بخش صرفاً به بررسی اجمالی سه مسئله از مباحث توحیدی معتزله یعنی (۱) صفات الهی، (۲) خلق قرآن و (۳) نفی تشبیه و تجسیم خداوند می‌پردازیم:

۱-۴-۱- صفات الهی

در قرآن کریم اوصاف بسیاری برای خدا بیان شده است که معتزله این صفات را از ذات قدیم الهی جدا می‌دانند. واصل بن عطاء می‌گوید: «هرکس قائل به صفتی قدیمی برای خدا شود، در واقع قائل به دو خدا شده است» (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۶۰/۱).

پیروان واصل بن عطاء نیز هر کدام بر طبق قرائتی خاص، به نفی قدیم بودن صفات الهی پرداختند. برخی از آن‌ها تحت تأثیر فلاسفه یونان، زائد بودن صفات را بر ذات نفی کردند و گفتند: «إن الله عالمٌ بذاته، قادرٌ بذاته، حیٌّ بذاته، لا بعلمٍ و قدرةٌ و حیاةٌ، هی صفات قدیمه و معان قائمهٌ به، لأنه لو شارکتَهُ الصفات فی القدم الذی هو أخص الوصف، لشارکتَهُ فی الإلهیة» (همان: ۵۷/۱) بسیاری از معتزله نیز همین تقریر را پذیرفتند و قائل شدند به اینکه: «إن الله عالمٌ بذاته لا بعلمٍ زائد علی ذاته» (جارالله، ۱۹۷۴م: ۶۵).

اما ابوالهذیل العلاف (م.حدود ۲۳۰ق) قرائت دیگری از این بحث ارائه کرد که آن نیز تحت تأثیر روش فلاسفه بود. وی گفت: «إن الله عالمٌ بعلمٍ و علمه ذاته، قادرٌ بقدرةٍ و قدرته ذاته، حیٌّ بحیاةٍ و حیاته ذاته» (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۶۴/۱). معنی این جمله این است که علم خدا، خود خداست و قدرت خدا نیز خود اوست (الخیاط، ۱۴۱۳ق: ۷۵).

تفاوت این دو قول در این است که کسانی که گفتند: «إن الله عالمٌ بذاته لا بعلمٍ زائد علی ذاته»، در واقع صفات را از خداوند نفی کردند، در حالی که ابوالهذیل العلاف صفات مذکور [علم، قدرت و حیات] را عین ذات خدا می‌داند (جارالله، ۱۹۶۵م: ۶۵). دیدگاه ابوالهذیل با انتقاداتی از سوی مخالفان مواجه شد، اما ابوالحسین الخیاط (م.بعد از ۳۰۰ق) در برابر این انتقادات به دفاع از وی می‌پردازد و می‌نویسد: «إن ابوالهذیل لما صحَّ عندهُ أن الله عالمٌ فی الحقیقه، و فسَدَ عندهُ أن یكونَ عالمًا بعلمٍ قدیمٍ علی ما قالتهُ النابتةُ، و فسَدَ عندهُ أن یكونَ عالمًا بعلمٍ مُحدثٍ علی ما قالتهُ الرافضةُ، صحَّ عندهُ أنه عالمٌ بنفسه» (الخیاط، ۱۴۱۳ق: ۷۵). ابوالهذیل نیز در تأیید دیدگاه خود، به آیه‌ای استناد می‌کند که معنای آن مورد قبول تمام اهل توحید است و آن اینکه مقصود از «وجه» در آیه‌ی «إنما نُطعمُکم لوجهِ الله» (الانسان/۹) «الله» است. زیرا بطلان اینکه خداوند وجهی داشته باشد که جزئی از او باشد یا اینکه وجه، صفتی قدیمی برای خدا باشد، روشن است. بنابراین همان‌طور که مقصود از «هذا وجه الأمر» و «هذا وجه الرأی»، «هذا الأمر نفسه» و «هذا هو الرأی نفسه» است، طبق این قیاس می‌توان نتیجه گرفت که «إن علم الله هو الله» و «إن وجه الله هو الله» (همان: ۷۶).



دیدگاه دیگری که در میان معتزله وجود دارد، دیدگاه کسانی است که صفات سلبی را از خداوند نفی می‌کنند و خداوند را عالم بالذات می‌دانند که در رأس این گروه، ابراهیم بن سيار النَّظَّام (م. ۲۲۱ق) قرار دارد. وی می‌گوید: «معنی القول إن الله عالم، اثبات ذاته و نفی الجهل عنه، و معنی قادرٌ اثبات ذاته و نفی العجز عنه، و معنی حیٌّ اثبات ذاته و نفی الموت عنه، و هكذا فی سائر الصفات» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۶۱ و ۱۶۷). بنابراین همان‌طور که مشاهده می‌شود، تمامی بزرگان معتزله با وجود اختلاف در تعبیر، هدفی واحد را دنبال می‌کنند و آن دفاع از وحدانیت خدای تعالی، اثبات ذات واحد خداوند بدون ترکیب و تقسیم، و نفی قدم و استقلال صفات، از ذات خداست. زیرا چنانچه صفات را وجودی مستقل و رای ذات بدانیم، این موضوع به تعدد قدماء و شرک به خدا می‌انجامد.

قاضی عبدالجبار در کتاب المغنی تقسیم‌بندی‌ای برای صفات الهی ارائه می‌کند که به روشن شدن این بحث و درک بهتر آن کمک شایانی می‌کند. وی می‌گوید: «برخی صفات در همه حال بر خدا واجب است مثل عالم و قادر، برخی صفات در همه حال بر خدا محال است مثل متحرک و ساکت و دیگر اعراض و جواهری که مخصوص غیر اوست، برخی صفات در ازل بر او محال بوده و بعد از آن جایز شده است مثل تمام صفات افعال، مانند محسن، مفضل، رازق و خالق. محال بودن این صفات در ازل، محال بودن ابدی آن‌ها را لازم نمی‌آورد» (عبدالجبار، ۱۹۶۲م: ۱۳۶/۷).

بنابراین بر طبق این سخن و سایر اقوال پیش گفته می‌توان نتیجه گرفت که از نگاه معتزله، چهار صفت علم، قدرت، حیات و قدم، صفات ذات خدا هستند که در هر حال بر خدا واجب بوده و در واقع همان ذات خداوند هستند؛ در مقابل، صفات فعل قرار می‌گیرند که در ازل بر خداوند محال بوده و بعد از آن جایز شده‌اند. مثل محسن، مفضل، رازق، خالق و متکلم (کلام) (نک: ابوزید، ۱۳۹۱ش/۸۸ و ۸۹؛ ۱۰۰).

۲-۱-۴- خلق قرآن

سخن از خلق یا قدم قرآن از فروع مسئله صفات الهی محسوب می‌شود که در طول تاریخ اسلامی همواره صحنه‌ی مجادلات علمی و مناقشات سیاسی و اجتماعی بوده است. زهدی حسن جارالله، طرح این موضوع در جامعه‌ی اسلامی را ناشی از تأثیرات یهودیان و مسیحیان بر جامعه‌ی اسلامی می‌داند. به اعتقاد وی قول به خلق قرآن تحت تأثیر یهودیان که معتقد به خلق تورات بودند بیان شده و قول به قدم قرآن نیز

تحت تأثیر مسیحیان که کلمه الله (حضرت عیسی) را قدیم می‌دانستند، بیان گردیده است (جارالله، ۱۹۷۴م: ۷۵ و ۷۶).

همان‌طور که در بحث از صفات الهی بیان شد، برخی صفات در ازل بر خداوند محال بوده و بعد از آن جایز شده‌اند که به آن‌ها صفات افعال گفته می‌شود، از جمله‌ی این صفات، کلام الهی است که برخی از بزرگان معتزله، آن را از مقوله‌ی آجسام (جسم) و برخی دیگر از مقوله‌ی أعراض (عَرَض) می‌دانند که لازمه‌ی اعتقاد به هریک از این دو دیدگاه، مخلوق دانستن کلام الهی است. زیرا هم آجسام و هم أعراض، مخلوق و مُحدَث هستند (همان: ۷۷). معتزله قول به قدم قرآن را به این دلیل که لازمه‌ی آن اعتقاد به وجود دو قدیم است، متعارض با وحدانیت دانستند و با معتقدان به آن به شدت برخورد کردند که به ماجرای محنة انجامید. در ماجرای محنة که در زمان مأمون آغاز شد و در خلافت معتصم و واثق (۲۳۴-۲۱۸ق) نیز ادامه یافت، علماء و کارگزاران دولت، مورد بازجویی قرار می‌گرفتند و با شکنجه وادار به اعتراف به خلق قرآن می‌گردیدند و در صورت خودداری به زندان افکنده می‌شدند (برای مطالعه بیشتر نک: جابری، ۱۹۹۵م: ۶۵-۱۱۵).

۳-۱-۴- نفی تشبیه و تجسیم خداوند

معتزله هر صفتی را که مستلزم جسمانیت یا انسان‌گونه بودن خداوند است و در ظاهر متون دینی به خداوند نسبت داده شده است، به معانی دیگر تأویل می‌برند. از مهم‌ترین مصادیق این دیدگاه، نفی «رؤیت خدا با چشم در قیامت» است. اهل سنت اعتقاد دارند که بهشتیان در روز قیامت پروردگارشان را می‌بینند، البته نه با قوه‌ی موجود در همین چشم، بلکه با قوه‌ی اعطایی دیگری از سوی خدا (ابن‌حزم آندلسی، ۱۴۱۶ق: ۳۴/۲) و در تأیید دیدگاه خود به آیاتی از قرآن استناد می‌کنند، نظیر آیه‌ی: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (القیامة/۲۲ و ۲۳) که منظور از «ناظره» را «رائیه» می‌دانند (اشعری، ۱۹۷۷م: ۳۷)، «رَبُّ أَرْنَىٰ أَنْظُرُ إِلَيْكَ» (الاعراف/۱۴۳) که به دلیل عصمت انبیاء، جایز نمی‌دانند که موسی چیزی را از پروردگارش ببخاهد که می‌داند محال است (اشعری، ۱۹۷۷م: ۴۱؛ بغدادی، ۲۰۰۳م: ۸۲؛ شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۲۰۶)، «تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ» (الاحزاب/۴۴) که معتقدند مومنان هنگام ملاقات پروردگارشان او را می‌بینند (اشعری، ۱۹۷۷م،



ص ۴۶)، «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (المطففين/۱۵) که معتقدند هنگامی که کافران از رؤیت پروردگار محروم‌اند، مؤمنان در بهشت از رؤیت او بهره‌مند می‌شوند (همان: ۲۵ و ۴۶).

علاوه بر این آیات به حدیثی از پیامبر نیز استناد می‌کنند که دلالت بر رؤیت پروردگار دارد؛ قیس بن حازم از جریر روایت کرده که گفت: «كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ النَّبِيِّ، إِذْ نَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ قَالَ إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْتِهِ» (بخاری، ۱۹۸۱م: ۱۳۹/۱؛ ۴۸/۶؛ ۱۷۹/۸).

در مقابل، معتزله رؤیت خدا با چشم در قیامت را رد می‌کنند و اعتقاد به این امر را موجب تجسیم خدا می‌دانند و در تأیید دیدگاه خود به آیه‌ی «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (الانعام/۱۰۳) استناد می‌کنند. معتزله روایات دالّ بر رؤیت خدا را به دلیل ضعف سند و کذب روایت آن مردود می‌دانند، به طور مثال هنگامی که احمد بن حنبل در جریان محنه به حدیث جریر استناد کرد، معتصم عباسی به قاضی احمد بن ابی دؤاد گفت: درباره‌ی حدیث مورد استناد ابن حنبل چه می‌گویی؟ قاضی گفت: او به حدیثی استناد می‌کند که راوی آن قیس بن حازم، اعرابی است که سرپا ادرار می‌کند^۱ (ابن الجوزی، ۱۹۳۰م: ۳۹۱ و ۳۹۲).

هم‌چنین در مواجهه با آیاتی که ظاهرشان بر رؤیت خدا دلالت دارد، با مجاز دانستن آیه، اقدام به تأویل آن می‌کنند. به طور مثال آیه‌ی «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (القیامة/۲۲ و ۲۳) را به چندگونه تأویل کرده‌اند:

۱) منظور از «ناظره» نظر انتظار است و نه نظر رؤیت (اشعری، ۱۹۷۷م: ۳۷). ۲) کلمه‌ی «ثواب» به عنوان مضاف برای «رب» در تقدیر است و معنای آیه بدین گونه است: «إِلَىٰ ثَوَابِ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (همان: ۳۹ و ۴۰) ۳) کلمه‌ی «إلی» حرف جر نیست، بلکه اسم و مفرد کلمه‌ی «الآلاء» به معنی نعمت و در جایگاه مفعول به است. بدین ترتیب معنای آیه «نعم ربّها منتظره» است (ابن حزم آندلسی، ۱۴۱۶ق: ۳۵/۲).

از دیگر آیاتی که جمود بر ظاهر آنها موهّم تجسیم است، آیاتی هستند که متضمن جهت و مکان برای خدا هستند که معتزله با مجاز دانستن این آیات، اقدام به تأویل آنها کرده‌اند. به طور مثال واژه‌ی «کرسی» در آیه‌ی «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (البقرة/۲۵۵) را به علم خدا تأویل کرده‌اند (ابن قتیبه دینوری، بی‌تا:

۱- بَوَالٍ عَلَىٰ عَقْبِيهِ

۶۴)؛ واژه‌ی «استوی» در آیه‌ی «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵) را به استیلاء، ملک و قهر (اشعری، ۱۹۷۷م: ۱۰۸) یا به قصد کردن و روی آوردن خدا به آفرینش عرش تأویل کرده‌اند (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق: ۴۴ و ۴۸۸).

هم چنین آیاتی که بیانگر فوقیت، مجیی و معیت خداوند است نیز توسط معتزله تأویل گردیده است، زیرا ظاهر آن‌ها بر جهت داشتن، متحرک بودن و مجاورت خدا با انسان‌ها دلالت دارد. به طور مثال، فوقیت در آیه‌ی: «يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ» (النحل/۵۰) را به معنای برتری و فضل خدا بر عرش می‌دانند، همان‌طور که گفته می‌شود: «الْأَمِيرُ فَوْقَ الْوَزِيرِ» و «الدَّيْنَارُ فَوْقَ الدَّرْهَمِ» (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق: ۵۰۱)؛ آمدن خدا در آیات: «وَجَاءَ رَبُّكَ» (الفجر/۲۲) و «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» (البقرة/۲۱۰) را به آمدن امر پروردگار تأویل برده‌اند (همان، ص ۴۶۴)؛ و همراهی خدا در آیات: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (الحديد/۴)، «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا» (النحل/۱۲۸) و «إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى» (طه/۴۶) را به معنای علم و نصرت و تأیید خدا دانسته‌اند (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق: ۶۱۹).

از دیگر آیاتی که ظاهر آن‌ها بیانگر جسمانیت خداست و لذا معنای آن‌ها توسط معتزله به تأویل برده شده، آیاتی است که به وجه، ید، جنب، عین، سمع و بصر برای خداوند اشاره دارند. به طور مثال در دو آیه‌ی: «وَيَبْقَى وَجَهُ رَبُّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن/۲۷) و «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (القصص/۸۸)، برخی از معتزله واژه‌ی «وجه» را زائد دانسته و معنای آیه را «وَيَبْقَى رَبُّكَ» می‌دانند. برخی دیگر نیز، آن را به ثواب یا عقاب خدا معنا می‌کنند (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق: ۵۳۱)؛ هم چنین در آیه‌ی: «يَدُلُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح/۱۰) و آیات مشابه آن، واژه‌ی «ید» را به قدرت یا نعمت خدا تأویل می‌برند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۱۸)؛ در آیاتی که از سمع، عین و بصر برای خدا یاد شده، مانند: «إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» (الحج/۷۵) یا «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا» (القمر/۱۴)، این واژه‌ها را به علم خدا معنا می‌کنند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۱۸؛ همو، ۱۹۷۷م: ۱۵۷)؛ و آن‌جا که از «جنب‌الله» یاد شده: «أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ» (الزمر/۵۶) نیز آن را به «امر الله» تأویل می‌برند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۱۸).

۵- رویکرد تنزیهی امامیه



در مذهب امامیه بر مبنای روایات اهل بیت (علیهم السلام)، بر ضرورت تنزیه ساحت الهی از تشبیه و تجسیم و توصیف‌های بشری و نفی تفاسیر ظاهرگرایانه تأکید می‌شود. نمونه‌ای از تأویل صفات خبری خداوند در قرآن کریم از منظر امامیه، تأویلی است که علامه طباطبایی درباره‌ی دو مسئله‌ی استوای خدا بر عرش و رؤیت الهی ارائه داده است.

ایشان ذیل آیه‌ی ۵ سوره‌ی طه: «الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»، پس از بیان روایاتی از اهل بیت (علیهم السلام) درباره‌ی مسئله‌ی استوای خدا بر عرش، می‌نویسند: «عرش جایگاهی است که زمام امور و احکام صادره از پادشاه از آن سرچشمه گرفته و بدان باز می‌گردد و آن جایگاه به صورت تختی است قبه‌دار، مرتفع و دارای پایه‌هایی از چوب یا فلز که پادشاه روی آن می‌نشیند. اما محکّمات قرآنی مانند آیه‌ی ۱۱ سوره‌ی شوری: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و آیه‌ی ۱۵۹ سوره‌ی صافات: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ»، بر نفی جسمیت و خصوصیات آن از خدای تعالی دلالت دارند. بنابراین باید ویژگی‌های ظاهری از مفهوم عرش نادیده گرفته شود و اصل معنا، یعنی مقام و جایگاهی که احکام جاری در نظام هستی از آن صادر می‌شود، باقی بماند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۲۹/۱۴).

علامه هم‌چنین ذیل آیه‌ی ۵۴ سوره‌ی اعراف: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...» به نقد رویکردهای مختلف کلامی درباره‌ی موضوع استوای خدا بر عرش پرداخته، و علاوه بر نقد رویکرد مشبّهه، دو رویکرد تأویلی را نیز به نقد می‌کشد که یکی عرش را فلک نهم محیط به عالم جسمانی می‌داند که در حقیقت تحمیل قواعد هیئت بطلمیوس بر قرآن کریم است و دیگری، استوای الهی بر عرش را تعبیری صرفاً کنایه‌ای از استیلائی خدا بر عالم خلقت یا کنایه از شروع در تدبیر امور عالم دانسته است. رویکرد نخست با ابطال نظریه‌ی هیئت قدیم منسوخ گشت، اما رویکرد اخیر نیز هرچند در کلیت خود قابل دفاع است، ولی از نگاه دقیق‌تر باید گفت: این تعبیر کنایه‌ی منافاتی با وجود حقیقتی خارجی ندارد که عنایت لفظی آیه بدان معطوف باشد... به تعبیر دیگر آیه‌ی: «...ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...» علیرغم اینکه تمثیلی است حاکی از احاطه‌ی تدبیری خدا نسبت به ملک خویش، بر مرحله‌ای حقیقی نیز دلالت دارد

^۱ - برای آگاهی از دیدگاه علامه طباطبایی درباره‌ی مسئله‌ی رؤیت الهی نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۳۷/۸-۲۴۱، ۲۵۶-۲۵۸، ۲۶۲-۲۶۸.

که همان مقام و منزلتی است که زمام تمام امور مختلف و متکثر در آن تمرکز می‌یابد... در نتیجه عرش مصداقی خارجی دارد و صرفاً نقش تمثیلی در این عبارت ایفا نمی‌کند (همان: ۱۵۳/۸-۱۵۹). بنابراین رویکرد امامیه علیرغم بهره‌گیری از عقل‌گرایی، امتیازهایی بر دیگر مذاهب کلامی نظیر معتزله دارد که دلیل آن بهره‌گیری از اقیانوس بیکران و نامتناهی روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) است.

نتیجه‌گیری

۱. دو رویکرد عمده کلامی در مواجهه با مسئله‌ی تأویل عبارتند از: الف) رویکرد تشبیهی که با اساس قرار دادن ظاهر آیات و روایات، صفات خداوند را بدون تأویل حمل بر ظاهر می‌کند. و ب) رویکرد تنزیهی که با پرهیز از اظهار نظر درباره‌ی چگونگی کیفیت صفات یا با بهره‌گیری از تأویل، سعی در تنزیه ذات باری تعالی دارد.

۲. پایبندی به رویکرد تشبیهی و عدم استفاده از تأویل، مفسد بزرگی را در فهم قرآن در پی دارد که از مهم‌ترین آن‌ها لزوم اعتقاد به تجسیم و تشبیه خداوند به مخلوقات است که با محکمت قرآنی در تعارض است.

۳. رویکرد تنزیهی، خود شامل سه قرائت اهل تفویض، معتزله و امامیه است؛ اهل تفویض ضمن اثبات صفات و با ارائه‌ی نظریه‌ی «بلا کیف»، از هرگونه اظهار نظر درباره‌ی چگونگی و کیفیت صفات تجسمی اجتناب کرده و علم آن را به خداوند واگذار می‌کنند که خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) اهل حدیث و اشاعره و ب) وهابیان پیرو ابن تیمیه که البته دقت در نظریه‌ی «بلا کیف» نشان می‌دهد که میان این نظریه و دیدگاه مجسمه‌فرق‌چندانی وجود ندارد و عملاً این نظریه روی دیگر سکه‌ی تشبیه خداوند به مخلوقات است.

۴. معتزله در رویکرد تنزیهی خود، علاوه بر تأویل آیات مخالف با اصول فکری خود مانند انتساب «وجه» و «ید» به خداوند، با افراط نمودن در بهره‌گیری از تأویل، موضوعات فراوانی را به‌صرف استبعاد عقلی، از معنای ظاهری و حقیقی آن‌ها دور نموده‌اند، مانند نفی سحر، انکار تأثیر جن، عذاب قبر، نکیر و منکر، میزان، صراط، معراج و... که این افراط در اصالت بخشیدن به عقل، قابل قبول نیست.



۵. در رویکرد تنزیهی امامیه در کنار توجه به عقل، بهره‌گیری از روایات معصومان(ع) موجب دوری از افراط‌گرایی معتزله شده است. لذا به صرف فراعقلی بودن موضوعی، دست به تأویل آن زده نمی‌شود و تنها در مواردی از تأویل استفاده می‌گردد که ظاهر آیات با محکّمات قرآنی و عقلی در تعارض باشد.

منابع

۱. ابن تیمیة، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۶ق). مجموعة الفتاوى، رياض: دارالوفاء.
۲. ابن الجماعة، محمد بن ابراهيم بن سعدالله. (۱۹۹۰م). ايضاح الدليل فى قطع حجج اهل التعطيل، قاهرة: دارالسلام.
۳. ابن الجوزى، عبدالرحمن. (۱۹۳۰م). مناقب الامام احمد بن حنبل، قاهرة: بى نا.
۴. ابن حزم أندلسى، ابو محمد على. (۱۴۱۶ق). الفصل فى الملل والأهواء والنحل، تعليق احمد شمس الدين، بيروت: دارالكتب العلمية.
۵. ابن خزيمه، ابوبكر محمد بن اسحاق سلمى. (۱۹۶۸م). كتاب التوحيد و اثبات صفات الرب عزوجل، تحقيق محمد خليل هراس، قاهرة: مكتبة الكليات الازهرية.
۶. ابن عبد الوهاب، عبدالرحمن. (بى تا). كتاب التوحيد، رياض: مطابع الرياض.
۷. ابن قيم الجوزيه، شمس الدين. (۱۴۱۸ق). مختصر الصواعق المرسله على الجهميه المعطله، بيروت: دارالفكر.
۸. ابوزيد، نصر حامد. (۱۳۹۱ش). رويکرد عقلانى در تفسير قرآن، ترجمه احسان موسوى خلخالى، تهران: انتشارات نيلوفر.
۹. احمد، محمود كامل. (۱۹۸۳م). مفهوم العدل فى تفسير المعتزله للقرآن الكريم، بيروت: دار النهضة العربية.
۱۰. اسعدى، محمد. (۱۳۹۲ش). آسيب شناسى جريان هاى تفسيرى (جلد دوم)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. اسعدى، محمد و طيب حسيني، سيد محمود. (۱۳۹۰ش). پژوهشى در محكم و متشابه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. أشعري، ابوالحسن. (۱۹۷۷م). الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقيه حسين محمود، قاهرة: دارالانصار.
۱۳. أشعري، ابوالحسن. (۱۴۰۰ق). مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، ويسپادن (آلمان): فرانس شتاينر.
۱۴. بخارى، محمد بن اسماعيل. (۱۹۸۱م). صحيح البخارى، بيروت: دارالفكر.



۱۵. بخش علوم قرآنی و حدیث. (۱۳۷۷ش). «ابن خزیمه»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۳، ص ۴۱۶-۴۱۹.
۱۶. بغدادی، عبدالقاهر. (۲۰۰۳م). اصول الايمان، تحقيق ابراهيم محمد رمضان، بيروت: دار و مكتبة الهلال.
۱۷. بو عرفه، عبدالقادر. (۲۰۰۹م). الخطاب الديني و إشكاليه التفسير و التأويل، چاپ شده در كتاب «التأويل و الترجمة مقاربات لآليات الفهم و التفسير»، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.
۱۸. جابری، محمد عابد. (۱۹۹۵م). المثقفون في الحضارة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
۱۹. جارالله، زهدی حسن. (۱۹۷۴م). المعتزلة، بيروت: الاهلية للنشر و التوزيع.
۲۰. حسنی، محمد علی حسین. (۲۰۱۶م). إبستمولوجيا التأويل، بيروت: دارالرافدين.
۲۱. خضیری، محمد بن عبدالله. (۱۹۹۹م). تفسير التابعين: عرض و دراسه مقارنه، رياض: دارالوطن.
۲۲. الخياط، ابوالحسين. (۱۴۱۳ق). الانتصار و الرد على ابن الراوندي الملحد، با مقدمه و تحقيق و تعليق نبيرگ، قاهره و بيروت: مكتبة الدار العربية للكتاب و اوراق شرقية.
۲۳. رازی، فخرالدين. (۱۴۰۱ق). مفاتيح الغيب، بيروت: دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
۲۴. زاهد، عبدالأمير. (۲۰۱۳م). «العقلانية و التأويل في الفكر الديني المعاصر»، مجله مركز دراسات الكوفة، شماره ۲۸، ص ۱-۲۹.
۲۵. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۸ش). فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۶. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۵ق). رسائل و مقالات، قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
۲۷. سجادی، سید جعفر. (۱۳۵۷ش). فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۸. شهرستانی، عبدالکریم. (۱۳۶۴ش). الملل و النحل، تحقيق محمد بدران، قم: الشريف الرضي.
۲۹. شهرستانی، عبدالکریم. (۱۴۲۵ق). نهاية الاقدام في علم الکلام، تحقيق احمد فريد مزیدی، بيروت: دارالکتب العلمیه.
۳۰. الشيخ، أبو عمران. (۱۳۸۲ش). مسئله اختيار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه ی اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات هرمس.
۳۱. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). الميزان في تفسير القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳۲. طبری، محمد بن جریر. (۱۹۹۵م). جامع البیان عن تأویل آی القرآن، تحقیق الشیخ خلیل المیس، بیروت: دارالفکر.
۳۳. عبدالجبار (قاضی). (۱۹۶۵م-الف). شرح الاصول الخمسة، تحقیق عبدالکریم عثمان، قاهره: مکتبه وهبه.
۳۴. عبدالجبار (قاضی). (۱۹۶۵م-ب). المجموع فی المحيط بالتکلیف، تحقیق عمر السید عزمی، قاهره: المؤسسة المصریة العامه للتألیف و النشر.
۳۵. عبدالجبار (قاضی). (۱۹۶۲م). المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق جورج فنواتی، قاهره: الدار المصریة.
۳۶. علی زاده موسوی، مهدی. (۱۳۹۳ش). سلفی گری و وهابیت: مبانی اعتقادی، قم: آوای منجی.
۳۷. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد. (۱۴۰۶ق). الجام العوام عن علم الکلام، تصحیح المعتصم بالله بغدادی، بیروت: دارالکتاب العربی.
۳۸. فارابی، ابونصر. (۱۳۸۱ش). إحصاء العلوم، ترجمه ی حسین خدیو جم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۹. قصاب، ولید. (۱۹۸۵م). التراث التقدی و البلاغی للمعتزله حتی نهاية القرن السادس الهجری، الدوحة: دارالتقافة.
۴۰. میراحمدی، عبدالله و دیگران. (۱۳۹۴ش). «بررسی و نقد دیدگاه صاحبان تفسیر المنار درباره ی قاعده ی بلاکیف»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ص ۱۳۳-۱۵۸.
۴۱. هوشنگی، حسین. (۱۳۸۶ش). «تأویل (زمینه های کلامی و فلسفی تأویل)»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴، ص ۳۸۰-۳۸۷.



Analysis of Shiite interpretations with emphasis on Zarkashi criticisms

Ghanbari, Marziyeh^۱

Diari Bidgoli, Mohammad Taqi^۲

Received: 25/07/2021

Accepted: 14/11/2021

Abstract

Zarkashi, one of the Sunni critics, considers the Shiite interpretations to be contrary to reason and sharia due to the interpretation of many verses on the Imams (as) and cites a number of Shiite interpretations to confirm his opinion and considers them incorrect. . In this regard, after examining his views on the ventricle and interpretation, examples of Shiite esoteric interpretations will be based on narrations and in accordance with the criteria of ventricular authenticity and Sunni interpretation. The findings of the research are that the main Shiite interpretations are of the type of Jari and Tabbiyyah, which are indicated by narrations and are also approved by the Sunnis, and in some cases the verse has different examples; Including: 1- Expressing a special instance: In some verses, both the cause of revelation and its instances are special; Like the verses of Velayat, the first of the matter ... 2- Expression of general instance: Word and meaning have the authority to accept multiple instances. 3- Explaining the example of atom and perfection: The verse has several examples that do not have the same rank and some of its people are in a higher rank. Therefore, an attempt is made to analyze the Shiite interpretations in order to clarify the interpretations of the verses on the Ahl al-Bayt (AS).

Keywords: Shiite interpretations, Sunni interpretations, esoteric interpretations, Zarkashi, Jerry and adaptation, ventricular criteria.

تحلیل تأویلات شیعه با تأکید بر انتقادات زرکشی

قنبری، مرضیه^۱دیاری بیدگلی، محمدتقی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۳

تاریخ تصویب: ۱۴۰۰/۰۸/۲۳

چکیده

زرکشی از منتقدان اهل سنت، تأویلات شیعه را به دلیل تأویل بسیاری از آیات بر ائمه (ع)، مخالف با عقل و شرع دانسته است و برای تأیید نظر خود به تعدادی از تأویلات شیعه استناد می‌کند و آنها را نادرست می‌داند. در این راستا پس از بررسی دیدگاه وی در مورد بطن و تأویل به نمونه‌هایی از تفاسیر باطنی شیعه، بر مبنای روایات و منطبق با معیارهای صحت بطن و تأویل اهل سنت پرداخته خواهد شد. یافته‌های حاصل از پژوهش این است که عمده تأویلات شیعه از نوع جری و تطبیق است که روایاتی دلالت بر آن دارند و مورد تأیید اهل سنت نیز هستند و در مواردی نیز آیه دارای مصادیق مختلفی است؛ از جمله: ۱- بیان مصداق خاص: در برخی آیات، هم سبب نزول و هم مصادیق آن خاص است؛ مانند آیات مباحله، ولایت... ۲- بیان مصداق عام: لفظ و معنا صلاحیت پذیرش مصادیق متعدد را دارد. ۳- بیان مصداق اتم و اکمل: آیه مصادیق متعددی دارد که دارای مرتبه یکسانی نیستند و بعضی افرادش در مرتبه بالاتری قرار دارند. بنابراین سعی بر آن است که به تحلیل و بررسی تأویلات شیعه پرداخته شود تا تأویلات آیات بر اهل بیت (ع) روشن شود.

کلیدواژگان: تأویلات شیعه، تفاسیر اهل سنت، تفاسیر باطنی، زرکشی، جری و تطبیق، معیارهای بطن.

^۱- دانش آموخته دکترای تفسیر تطبیقی دانشگاه قم marziyeh.ghanbari2020@gmail.com

^۲- استاد تمام دانشگاه قم mt_diari@yahoo.com



مقدمه

زرکشی از منتقدان اهل سنت، تأویلات شیعه را به دلیل تأویل بسیاری از آیات بر ائمه (ع)، مخالف با عقل و شرع دانسته (زرکشی، ۱۴۱۰ق: ۲۸۸/۲) و برای تأییدنظر خود به تعدادی از تأویلات شیعه استناد نموده است. به عنوان نمونه تأویل آیه: «مرج البحرين يلتقيان» (الرحمن/۱۹) را در مورد حضرت علی (ع) و فاطمه (س) و تأویل آیه: «يُخْرِجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤَ وَ الْمَرْجَانَ» (الرحمن/۲۲) را در مورد حسنین (ع) نادرست دانسته است (زرکشی، ۱۴۱۰ق: ۲۸۸/۲)، در این راستا، تحلیل تأویلات شیعه پاسخگوی انتقاد زرکشی خواهد بود.

از دیدگاه قرآن کریم مخاطب آیات قرآن تمام انسان‌هاست: (بقره/ ۱۸۵، آل عمران/ ۱۳۸، جاثیه/ ۲۰) و آیات دال بر تفکر (نحل/ ۴۴)، تدبر (نساء/ ۸۲) و تعقل (یوسف/ ۲) انسان‌ها در قرآن، حاکی از وجود لایه‌های معانی نهفته در آیات قرآن و نشانه جهان‌شمولی آن است. «بطن» و «تأویل» اصلی‌ترین رمز جاودانگی و جامعیت قرآن در بستر تحول زمان است که موجب شده قرآن پاسخگوی نیاز تمام انسان‌ها در همه اعصار باشد. اگر دست‌یابی به مفاهیم و مقاصد پنهانی آیات برای همه میسر بود، تعلیم و تبیین پیامبر اکرم (ص) معنایی نداشت. از آنجایی که قرآن تبیان هر شیئی است (نحل/ ۸۹)، از طرفی نیز آیات قرآن محدود است و پاسخ‌گوی تمام نیازهای بشر نیست، باطن قرآن بیانگر پاسخ‌های مردم در زمان‌های دیگر است؛ هم‌چنان‌که در حدیثی از امام صادق (ع) به این مطلب اشاره شده است: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ وَاللَّهِ إِنِّي لَأَعْلَمُ كِتَابَ اللَّهِ مِنْ أَوْلَاهِ إِلَى آخِرِهِ كَأَنَّهُ فِي كَفِّي فِيهِ خَبَرُ السَّمَاءِ وَ خَبَرُ الْأَرْضِ وَ خَبَرٌ مَا يَكُونُ وَ خَبَرٌ مَا هُوَ كَائِنٌ قَالَ اللَّهُ فِيهِ تَبْيَانٌ كُلُّ شَيْءٍ» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۹/۱). امام (ع) در این حدیث با استناد به تبیان بودن قرآن بر هر چیزی، به علم ائمه (ع) بر اخبار آسمان و زمین و هر آنچه اتفاق افتاده و خواهد افتاد، اشاره نموده‌اند. بنابراین با توجه به این‌که مخاطب آیات قرآن تمام انسان‌ها در هر مکان و زمانی است، نیازمند لایه‌های معانی نهفته در آیات قرآن است تا با جاودانگی و هدایتگری قرآن سازگار باشد.

بیان مصداقی در کلام معصومین (ع) گونه‌های مختلفی دارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲ش: ۱۳۳)؛ از جمله: ۱- بیان مصداق خاص: در برخی آیات، هم سبب نزول و هم مصداق آن خاص است؛ مانند آیات ولایت، اولی الامر... ۲- بیان مصداق عام: لفظ و معنا صلاحیت پذیرش مصداق متعدد را دارد. ۳- بیان مصداق اتم و اکمل: آیه مصداق متعددی دارد که دارای مرتبه یکسانی نیستند و بعضی افرادش در مرتبه بالاتری قرار دارند؛ بنابراین سعی بر آن است که به تحلیل و بررسی تائولات شیعه پرداخته شود تا تائولات آیات بر اهل بیت (ع) روشن شود. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی در صدد پاسخ به این پرسش است که مراد زرکشی از معنای بطن و تأویل چیست و چه تفاوتی با نظر مفسران شیعه دارد؟ و چگونه می‌توان به انتقاد زرکشی بر نفی تائولات شیعه بر ائمه (ع) پاسخ داد؟ در این راستا آیاتی به عنوان نمونه در پاسخ به گفتار زرکشی بیان خواهد شد.

کتاب‌ها و مقالات مختلفی در موضوع تائولات شیعه نگاشته شده است؛ از جمله کتاب‌های در این زمینه می‌توان به کتاب «التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء» نوشته محمدهادی معرفت اشاره نمود که در آن به بررسی مباحث مربوط به تأویل پرداخته و از مواضع شیعه در زمینه تأویل براساس شبهات وارده دفاع نموده است. کتاب «روشهای تأویل قرآن» نوشته محمدکاظم شاکر از دیگر کتاب‌هاست که پس از بررسی سیر تحول واژه تأویل و نظر مفسران پیرامون این واژه، فهم‌پذیری بطن و تأویل قرآن را مطرح نموده و جری و تطبیق‌های انجام شده در مورد اهل بیت و مخالفانشان را تحلیل و بررسی کرده است. مقالاتی نیز در زمینه تائولات شیعه و شبهات وارده بر تائولات شیعه مطرح شده است؛ مانند: «بررسی آرای ذهبی درباره تأویل» نوشته عبدالکریم بهجت‌پور در پژوهشنامه حکمت و فرهنگ اسلامی. مقاله «نقدی بر تأویل‌ستیزی ابن تیمیه» نوشته محمدحسن محمدی مظفر در پژوهشنامه مذاهب اسلامی (۱۳۹۴)، که به تبیین و نقد دیدگاه ابن تیمیه در خصوص عدم تأویل صفات خبری خداوند پرداخته است. باتوجه به این که در زمینه انتقادات زرکشی پیرامون بطن و تائولات شیعه پژوهشی انجام نشده است، پژوهش حاضر از این حیث که به پاسخگویی و نقد انتقادات زرکشی پرداخته است و با تبیین دیدگاه فریقین به این ادعا پاسخ داده است، پژوهش جدیدی است که درخور توجه است.



۱. تبیین دیدگاه زرکشی

زرکشی از اندیشمندان اهل سنت در معنای ظاهر و باطن، «ظاهر» قرآن را تلاوت، و «باطن» آن را فهم دانسته است (زرکشی، ۱۴۱۰ق: ۲/۲۹۰)، در حالی که طبق دیدگاه زرکشی در باب باطن، نمی‌توان تمامی بطون را صرف مراد الهی از ظواهر آیات دانست؛ زیرا در مواردی پس از فهم مراد الهی، با تعمق و تدبر بیشتر در آیات مختلف، می‌توان به استخراج اشارات و قواعدی پرداخت که شایسته جاودانگی قرآن باشد. زرکشی «تأویل» را بازگشت شیء به معنای محتمل (زرکشی، ۱۴۱۰ق: ۲/۲۸۵) و مراد از «تفسیر» را نیز علمی برای دستیابی به فهم کتاب الهی و بیان معانی و استخراج احکام آن دانسته است (زرکشی، ۱۴۱۰ق: ۱/۱۰۴-۱۰۵) که علم به نزول آیه و سوره و قصص قرآنی، ترتیب سوره‌های مکی و مدنی، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، خاص و عام، مطلق و مقید، و مجمل و مفصل است. از نظر زرکشی «تفسیر» در عرف علما، آشکار ساختن معانی قرآن و بیان مقاصد آن است؛ چه از حیث لفظ مشکل و غیر آن، و چه از جهت معنای ظاهر و غیر آن (زرکشی، ۱۴۱۰ق: ۲/۲۸۴-۲۸۵). طبق این معنا، تبیین معانی و فهم مقاصد الهی با تکیه بر علوم موردنیاز چون شأن نزول، سبب نزول، محکم و متشابه، مکی و مدنی بودن آیه و... بیان شده است، این معنا از «تفسیر» مشابه نظر وی در مورد «تأویل» است.

زرکشی به شماری از تأویلات نادرست شیعه استناد می‌کند؛ از جمله تأویل آیه: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ» (الرحمن/۱۹) را در مورد امام علی (ع) و حضرت فاطمه (س)، و تأویل آیه: «يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ» (الرحمن/۲۲) را در مورد امام حسن و امام حسین (ع) نادرست دانسته است (زرکشی، ۱۴۱۰ق: ۲/۲۸۸). روایاتی از مفسران شیعه و اهل سنت در تأویل آیات: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ * فَبَأَى آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ * يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ» (الرحمن/۱۹-۲۲) وارد شده است که در آن مراد از «بحرین» را امام علی (ع) و حضرت فاطمه (س)، و مراد از «لؤلؤ و مرجان» را امام حسن و حسین (ع) تأویل کرده‌اند. سیوطی از ابن عباس چنین آورده است: «أُخْرِجَ ابْنُ مَرْدَوِيهٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ» قَالَ عَلِيٌّ وَ فَاطِمَةُ، «بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ» قَالَ: النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، «يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ» قَالَ: الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ» (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۶/۱۴۲)، آلوسی نیز همین روایت را از ابن مردویه از

ابن عباس آورده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۰۶/۱۴). علامه طباطبایی نیز این روایت را تأیید نموده و از نوع روایات بطن شمرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۰۳/۱۹). روایات دیگری در تفاسیر اهل سنت از راویان مختلف در این باره نقل شده است؛ سفیان ثوری ذیل این آیه روایتی مشابه روایت قبلی را نقل نموده است (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق: ۱۸۲/۹) و سیوطی همین حدیث را با سند دیگری از ابن مردویه از انس بن مالک نقل نموده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۱۴۳/۶). حسکانی نیز در شواهد التنزیل روایتی با این مضمون با سند دیگری از جویری از ضحاک آورده است (حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۲۸۴/۲).

می‌توان با الغای خصوصیت، «لؤلؤ» و «مرجان» را مطلق موجود ارزشمند دانست و «بحر» را افراد بافضیلتی مانند امام علی (ع) و حضرت فاطمه (س) دانست که کمالات آنان به وسعت دریاست؛ هم‌چنان‌که طبرسی نیز این تعبیر را به دلیل وسعت فضیلت و کثرت خیرشان بیان نموده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۳۰۵/۹). این تفسیر که از نوع تفسیر باطنی به‌شمار می‌رود در تفاسیر شیعه نیز آمده است، به‌عنوان نمونه: «حدثنا محمد بن عبد الله قال: حدثنا سعيد بن عبد الله عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن يحيى بن سعيد القطان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في قول الله تبارك وتعالى مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ قال علي و فاطمة بحران عميقان لا يبغي أحدهما على صاحبه يخرجُ منهما اللؤلؤُ و المرجانُ قال الحسن و الحسين (عليهما السلام)» (قمی، ۱۳۶۷ش: ۳۴۴/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش: ۱۳۳/۲۳؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق: ۳۱۸/۳-۳۱۹). در منابع روایی و تفاسیر شیعه روایاتی با این مضمون از راویان مختلف نقل شده است (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۴۵۹؛ بحرانی، ۱۴۱۰ق: ۲۳۳/۵؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۶۱۵؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش: ۴۱۱/۱۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۳۰۵/۹). دروزه از مفسران اهل سنت این نوع تائولات شیعه بر اهل بیت (ع) را دوری از حق، و سخنی بدون اندیشه دانسته (دروزه، ۱۴۲۱ق: ۹۶/۶) و مغنیه از مفسران شیعه نیز تائویل این آیات بر اهل بیت (ع) را قاطعانه از شیعه نفی کرده است (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۲۰۸/۷-۲۰۹)، درحالی‌که این تائویل در تفاسیر اهل سنت نیز وارد شده و آن را انکار نکرده‌اند. بنابراین با ضابطه رعایت دقت در الغای خصوصیات کلام، می‌توان گفت که معنای ظاهری «بحر» دریای آب، و معنای باطنی آن، افراد بافضیلتی مانند امام علی (ع) و حضرت فاطمه (س) است که علم، حلم و



سایر کمالات آنان به گستردگی دریاست. معنای ظاهر «لؤلؤ و مرجان» نیز دو سنگ ارزشمند، و معنای باطنی آن‌ها دو انسان بافضیلت و ارزشمند است.

ذیل این آیه در تفاسیر اهل سنت تأویلات عرفانی بیان شده که ارتباطی با معنای ظاهری آن ندارد؛ درحالی که منتقدان اهل سنت اعتراضی به این تفاسیر وارد نکرده‌اند. در تفاسیر عرفانی تأویلات بی‌ارتباطی نقل شده که هیچ معیار و قاعده‌ای نمی‌توان برای آن یافت. تستری از مفسران عرفانی اهل سنت، مراد از «بحرین» را قلب و نفس دانسته که در قلب، انواع جواهر مانند جوهر ایمان، معرفت، توحید، محبت و... است، و مراد از «برزخ» را عصمت و توفیق دانسته است (تستری، ۱۴۲۳ق: ۱۵۹). ابن عربی می‌گوید: مقصود از «بحرین» دریای شور و تلخ، و دریای شیرین و گواراست، که مراد از «دریای شور و تلخ» امور مادی و جسمانی است و «دریای شیرین و گوارا» همان روح است که هر دو در وجود انسان تلاقی کرده و «برزخ» نفس حیوانی است که اگر در صفا و پاکیزگی به پایه روح انسان نمی‌رسد، ولی در کدورت و تیرگی از اجساد و اجسام بالاتر و برتر است و در عین حال هیچ‌یک از این دو به فرد دیگری تجاوز نمی‌کند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ۳۰۳/۲). این تأویلات بر مبنای ذوق نویسنده است و تابع هیچ قانون و قاعده‌ای نیست، درحالی که زرکشی این نوع تأویلات را نادیده گرفته و بر تأویلات شیعه که منطبق با معیارهای صحت بطن و تأویل آیات است، اشکال وارد نموده است؛ در این راستا سعی بر آن است که با بررسی معیارهای صحت بطن و تأویل بر مبنای اهل سنت به بررسی تأویلات شیعه پرداخت.

۲. تفاوت بطن و تأویل

دیدگاه مفسران فریقین در مورد بطن و تأویل در دو دیدگاه کلی قابل توجه است:

۱. «تأویل» بطن قرآن است، بدین معنا که برداشت از ظاهر قرآن «تفسیر»، و فهم باطن قرآن «تأویل» آن است. برخی مفسران شیعه «بطن» را همتای «تأویل» در برابر معنای ظاهری آیات دانسته‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۱/ ۲۹؛ بروجردی، ۱۴۱۶ق: ۴۱/۲؛ آملی، ۱۴۲۲ق: ۲۰۴/۱؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق: ۱/ ۴۴؛ معرفت، ۱۴۱۵ق: ۲۸/۳). دلیل عمده این گروه، روایت امام باقر (ع) است که فرمودند: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَىٰ وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ...» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۹۶/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق: ۱۴۱۶).

۱/ ۴۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۱/۱۱). این روایت، بطن قرآن را «تأویل» آن نامیده است که دیدگاه برخی مفسران اهل سنت نیز است (آل‌غازی، ۱۳۸۲ق: ۴۰/۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۱/۲۵؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق: ۲/۴۲۷؛ خازن بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱/۱۱؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق: ۲/۲۵۷). در تفاسیر شیعه یکی از موارد «بطن»، ارجاع دادن و تطبیق آن بر موارد مشابه؛ چه در گذشته، چه در آینده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳/۶۷). برخی مفسران با استناد به روایات دال بر جری و تطبیق، بخشی از تأویلات را از نوع تطبیق آیه بر مصداق‌های دیگر به‌خاطر وجود اشتراک در حکم دانسته‌اند که پس از تجرید آیه از خصوصیات نزول صورت می‌گیرد (بروجردی، ۱۴۱۶ق: ۲/۴۱؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق: ۱/۴۴؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق: ۵/۶۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱/۴۱-۴۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۱/۱۱؛ فیض‌کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۱/۲۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق: ۱/۴۴). در این معنا چون در نگاه ابتدایی شمول و انطباق آیه بر این مصادیق مخفی است، به آن‌ها بطن قرآن گفته می‌شود. این دیدگاه با توجه به استنادش به روایت مربوطه، در صورتی قابل قبول است که بخشی از تأویلات را از نوع بطن بدانیم؛ درحقیقت هر بطنی تأویل است اما تأویل معنایی فراتر از بطن دارد.

۲. «تأویل» و «بطن» دو مقوله جداگانه‌ای است. علامه طباطبایی «بطن» را معنای نهفته درون معنای ظاهری دانسته (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳/۷۳-۷۴)، که دارای مراتب مختلف طولی مرتب و وابسته بر یکدیگر است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳/۶۴). ایشان «تأویل» را امور خارجی می‌داند، اما نه هر امر خارجی؛ بلکه امر خارجی مخصوصی که نسبت آن به کلام از نوع مَثَل به مَثَل، و ظاهر به باطن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳/۴۶-۴۷). ابن‌کثیر از مفسران اهل سنت نیز «تأویل» را حقایق خارجی دانسته و آیات ذیل را در تأییدنظر خویش آورده است؛ اعتراض موسی (ع) به عمل خضر (ع) به دلیل بی‌اطلاعی از حقیقت امور بود و حضرت-خضر (ع) در مقام پاسخ به کارهایی که انجام داد، به موسی (ع) از حقیقت کارهایش خبر داد (کهف/۷۸) و سپس گفت: این بود حقیقت کارهایی که نتوانستی در برابر آن‌ها شکیبائی به خرج دهی (کهف/۸۲)، و در داستان حضرت یوسف (ع)، سجده (یوسف/۱۰۰) دلالت بر حقیقت خواب او داشت (دمشقی، ۱۴۱۹ق: ۲/۹). مراد از تأویل در آیه: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ» (اعراف/۵۳) مجسم شدن حقایق در روز قیامت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳/۲۷؛ ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق: ۲/۹). خسروی و مراغی از مفسران اهل سنت نیز موافق این نظر، مراد از «تأویل» را در آیه: «نَبَّأْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف/۳۶) به نتیجه‌ای که



بعد از آن حاصل می‌شود و در خارج عاید می‌گردد (خسروانی، ۱۳۹۰ق: ۳۸۶/۴) و تفسیری که در خارج به وقوع می‌پیوندد (مراغی، بی‌تا: ۱۴۵/۱۲)، معنا نموده‌اند. بنابر آنچه گذشت «تأویل» بازگشت به واقعیت‌ها و حقایقی است که آیات قرآن از آن‌ها حکایت می‌کند. علامه «بطن» را در سراسر قرآن جاری دانسته و قائل است که ظهور یک معنای ساده ابتدایی از آیه و ظهور معنای وسیع‌تری به دنبال آن، هم‌چنین ظهور و پیدایش معنایی در زیر معنای دیگر در سراسر قرآن جاری است و با تدبر در این معانی، معنای حدیث معروف پیامبر اکرم (ص) که فرمودند: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا، وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق: ۱۰۷/۴) روشن می‌شود (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۳۵-۳۶). به نظر می‌رسد این معنا با معنای لغوی «تأویل» که به معنای فرجام و عاقبت امور است، سازگار است. مفسران شیعه در اکثر موارد «بطن» را همتای «تأویل» در برابر معنای ظاهری آیات دانسته‌اند؛ اگرچه برخی مفسران اهل سنت نیز این قول را پذیرفته‌اند. بنابراین بطن معنای نهفته و رای معنای ظاهری است که نسبت به تمامی آیات فراگیر است و قابل تطبیق بر موارد مشابه است که پس از تجرید آیه از خصوصیات نزول صورت می‌گیرد. در این معنا چون در نگاه ابتدایی شمول و انطباق آیه بر این مصادیق مخفی است، به آن‌ها بطن قرآن گفته می‌شود.

۳. معیارهای صحت تفاسیر باطنی

۳-۱. هماهنگی معنای باطنی با ظاهر قرآن

برخی مفسران اهل سنت در تعریف بطن و تأویل این معیار را بیان نموده‌اند. سیوطی در معنای ظاهر و باطن یکی از وجوهی که آورده است این‌که هرگاه از باطن آیه جستجو و آن‌را بر ظاهر آیه قیاس کنید، به معنای آیه دست می‌یابید. (سیوطی، ۱۴۲۱ق: ۴۵۹/۲) ذهبی نیز «باطن» را فهم مراد خداوند متعال و غرض و مقصود او دانسته که در ورای ظاهر آن نهفته است (ذهبی، بی‌تا: ۳۵۷/۲) و این‌که معنای باطنی باید طبق اقتضای ظاهر آیه باشد. (ذهبی، بی‌تا؛ ۳۵۷/۲-۳۵۸) خازن بغدادی نیز «تأویل» را بازگشت به اصل و برگرداندن چیزی به غایتش، و بیان معانی و وجوهی که موافق با لفظ آیه است، آورده است. (خازن بغدادی، ۱۴۱۵ق: ۱۲/۱) با توجه به این معیار به تحلیل تأویلات شیعه ذیل آیاتی پرداخته می‌شود.

آیه اول: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره/۲۵۷)؛ «خداوند، ولی و سرپرست کسانی است که ایمان آورده‌اند؛ آنها را از ظلمتها، به سوی نور بیرون می‌برد. (اما) کسانی که کافر شدند، اولیای آنها طاغوتها هستند؛ که آنها را از نور، به سوی ظلمتها بیرون می‌برند؛ آنها اهل آتشند و همیشه در آن خواهند ماند.»

در تفاسیر اهل سنت مصادیقی در مراد از «الظُّلُمَاتِ» و «النُّورِ» بیان شده است. بیضاوی مراد از «الظُّلُمَاتِ» را، ظلمات جهل و تبعیت از هوا و هوس، وسوسه، و شکی که منجر به کفر می‌شود، و مراد از «النُّورِ» را هدایتی دانسته است که به ایمان می‌رسد. (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱۵۵/۱) تاویلات مشابه با این مضمون که خروج از ضلالت به هدایت است، از مفسران دیگر اهل سنت نیز وارد شده است (ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹ق: ۲۸۹/۱؛ مظهري، ۱۴۱۲ق: ۳۶۴/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۳۳۰/۱). نیشابوری بین عوام و خواص افراد، تفصیل قائل شده و مراد از «خروج از ظلمات به نور» را برای عوام: خروج از ظلمات کفر و ضلالت به سوی نور ایمان و هدایت، و برای خواص: خروج از ظلمات صفات نفسانی و جسمانی به سوی نور روحانی و ربّانی، و برای خواص خواص از افراد: خروج از ظلمات حدوث و فنا به نور شهود و بقا معنا نموده است (نیشابوری، ۱۴۱۶ق: ۲۰/۲).

در تفاسیر شیعه صاحب «التفسیر المبین» مراد آیه را خروج از ظلمات کفر و جهل، به سوی علم نافع و دین استوار بیان نموده است (مغنیه، ۱۴۲۵ق: ۵۴). در روایتی از مسعد بن صدقه از امام صادق (ع) ذیل این آیه، مراد از «نور»، آل محمد (ص) و مراد از «ظلمات» دشمنان ایشان بیان شده است: «...فالنور هم آل محمد علیهم السلام و الظلمات عدوهم» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق: ۲۶۴-۲۶۵؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق: ۵۲۵/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۱۰/۲۳). حدیث ثقلین که مورد تأیید شیعه و اهل سنت است، نیز مؤید این مطلب است و دلالت دارد بر این که تمسک به اهل بیت (ع) موجب هدایت، و جدایی از آنها موجب ضلالت و گمراهی انسان می‌شود. (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۱۳۳/۱؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲ق: ۱۸۷۴/۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۹۴/۱؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۴۱۳/۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ۳۴/۲۷) ممکن است مراد از نور، وجود مقدس پیامبر اکرم (ص) باشد؛



چنان‌که در زیارت «جامعه کبیره»: «خَلَقَكُمُ اللَّهُ أَنْوَارًا»، و در زیارت «وارث»: «أشْهَدُ أَنَّكَ كُنْتَ نُورًا فِي الْأَصْلَابِ الشَّامِخَةِ وَالْأَرْحَامِ الْمُطَهَّرَةِ» (طیب، ۱۳۷۸ش: ۳۲۶/۴) اطلاق نور بر آن حضرت و اوصیاء ایشان شده است. طبرسی به نقل از قتاده و زجاج، مراد از «نور» را پیامبر اکرم (ص) دانسته است؛ زیرا مردم به وجود ایشان هدایت می‌شوند، هم‌چنان‌که با نور هدایت می‌شوند (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۲۷۱/۳) در بسیاری از تفاسیر شیعه مراد از آیه خروج از ظلمات گناه به سوی نور توبه و مغفرت بیان شده که با پذیرش ولایت امامان عادل از سوی خداوند امکان‌پذیر است (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۱۰۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق: ۱/۲۲۲؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش: ۲۵۴/۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق: ۲۶۶/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق: ۵۲۲/۱)، اما در تفاسیر اهل سنت اشاره‌ای به این تأویل نشده است. در حقیقت مراد از «ظلمات»، هر نوع ظلمتی را که منجر به ظلمت عقل و قلب و روح و شعور و حیات انسان شود، شامل می‌شود و مراد از «نور»، تعالیم انبیاست که مصلحت دنیا و آخرت انسان بر آن است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۵۸/۵) بنابراین مراد از ظلمات، هر نوع ظلمتی در رفتار و اعمال، و مراد از «نور»، نور هدایت و آخرت است. این خروج از ظلمات به نور با اطاعت از اوصیای الهی که هدایتگر انسان هستند، امکان‌پذیر است و تأویلات شیعه ذیل این آیه در راستای معنای ظاهری و بیانگر مصداق اتم آن است.

آیه دوم: «وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ» (نحل/۱۶)؛ «و (نیز) علاماتی قرار داد؛ و (شب هنگام) به وسیله ستارگان هدایت می‌شوند.»

در تفاسیر شیعه ذیل این آیه، مراد از «النجم» بر پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) تأویل شده است؛ فرات کوفی با استناد به روایتی از ابان بن تغلب مراد از «النجم» را پیامبر اکرم (ص) و «علامات» را اوصیای ایشان بیان نموده است (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۲۳۳-۲۳۴). در کافی ذیل آیه فوق این روایت به دو طریق از امام صادق (ع) بیان شده که یکی از طریق داود جصاص (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۰۶/۱)، و دیگری از طریق أسباط-بن سالم (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۰۷/۱) نقل شده است. عیاشی احادیثی با همین مضمون از طرق دیگر روایت نموده (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۲۵۵-۲۵۶) و علامه این روایات را از باب بطن دانسته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۲۵/۲). حاکم حسکانی نیز دو روایت ذیل آیه آورده که مراد از آن را اهل بیت (ع) بیان نموده است: «حدثنی

محمد بن یزید، عن أبيه قال سألت أبا جعفر عن قوله تعالى: "وَالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ" قال: النجم علي (حسكاني، ۱۴۱۱ق: ۴۲۵/۱). برخی مفسران ذیل آیه آورده‌اند که قریش در مسافرت‌های تجاری خود برای راه‌یابی و تشخیص مسیرشان، از ستاره‌ها استفاده می‌کردند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۲۲۳/۳؛ ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹ق: ۱۱۵/۳؛ مظهري، ۱۴۱۲ق: ۳۳۲/۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۵۹۹/۲)، ستارگان چراغ نامیده شده‌اند بدان جهت که به وسیله آن‌ها راه‌یابی می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۵۴۵/۶). با توجه به این آیات، تأویل «نجم» به ائمه (ع) نیز مانند ستارگان، به دلیل راه‌یابی و هدایت‌گری آنان است؛ هم‌چنان‌که در آیات نیز به هدایت‌گری نجم اشاره شده است.

۲-۳. مراعات دقت در الغای خصوصیات از آیه

سیوطی از وجوهی که در معنای باطن آورده است این‌که باطن آیه را معنایی می‌داند که برای آیندگان نیز قابل تطبیق است و نیز پندی است برای دیگر اقوام که مثل اعمال آن‌ها را مرتکب نشوند (سیوطی، ۱۴۲۱ق: ۴۵۹/۲). روایت امام‌باقر (ع) که ظهر قرآن را تنزیل آن، و بطن آن را تأویلش دانسته؛ که بخشی در گذشته بروز یافته و بخشی هنوز نیامده است (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۹۶/۱)، بیانگر ارجاع دادن و تطبیق آیه بر موارد مشابه در گذشته و آینده است که پس از تجرید آیه از خصوصیات نزول صورت می‌گیرد. ابوطالب ثعلبی (سیوطی، ۱۴۲۱ق: ۴۲۷/۲) و برخی مفسران اهل سنت نیز این تأویل را در مورد آیات قرآن طبق روایت پذیرفته‌اند (ملاحویش آل‌غازی، ۴۰/۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۲۵/۱؛ خازن‌بغدادی، ۱۴۱۵ق: ۱۱/۱؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق: ۲۵۷/۲). طبق قاعده «جری و تطبیق» در بسیاری از موارد مفاهیم کلی در مورد افراد و مصادیق جزئی و خاصی که در زمان نزول آیه مطرح بوده است، قابل انتقال به مصادیق دیگر در زمان‌های بعدی نیز است.

آیه: «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام/۱۲۲)؛ «آیا کسی که مرده بود، سپس او را زنده کردیم و نوری برایش قرار دادیم که با آن در میان مردم راه برود، همانند کسی است که در ظلمتها باشد و از



آن خارج نگردد؟ این گونه برای کافران، اعمال (زشتی) که انجام می‌دادند، تزیین شده (و زیبا جلوه کرده) است.»

در تفاسیر اهل سنت ذیل این آیه به نقل از ابن عباس آمده که مراد از «میت» در آیه، ابوجهل است (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۴۳/۳)، که سرگین و پلیدی پوست به سوی پیامبر (ص) انداخت و دیگر توفیق ایمان نیافت و حمزه که هنوز ایمان نیاورده بود با شنیدن این ماجرا با کمانش نزد ابوجهل رفت. ابوجهل علت این کارش را مخالفت حضرت (ص) با آیین پدرانشان یعنی بت پرستی بیان کرد و حمزه پس از این ماجرا اسلام آورد و شهادت به یگانگی خداوند متعال و رسالت پیامبر اکرم (ص) داد. در پی این واقعه آیه در مقایسه ابوجهل و حمزه نازل شده است (اسفراینی، ۱۳۷۵ش: ۶۸۴/۲؛ واحدی، ۱۴۱۱ق: ۲۲۷؛ اندلسی، ۱۴۲۰ق: ۶۳۴/۴). بیضاوی این آیه را مثل دانسته برای کسی که خداوند متعال او از گمراهی نجات داده و هدایتش نموده و نوری در او قرار داده است که حق را از باطل تشخیص دهد (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱۸۰/۲)؛ یعنی کافری که حکم میت را داشته و قلبش از حقیقت غافل است، قلبش با نور ایمان احیاء می‌شود و با آن حق را از باطل تشخیص می‌دهد (ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق: ۱۶۵/۲؛ ابن قتیبه، ۱۴۲۳ق: ۹۱؛ مظهری، ۱۴۱۲ق: ۲۸۳-۳/۳-۲۸۴). مشابه این مضمون از ابن منذر، ابن ابی حاتم و ابن عباس نقل شده است (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۴۳/۳).

طبرسی ذیل این آیه از ابن عباس و حسن و مجاهد آورده است که خداوند کفر را تشبیه به مرگ، و ایمان را تشبیه به حیات نموده است. (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۵۵۵/۴) در روایتی از امام باقر (ع) چنین آمده است: «قال "أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ" قال: الميت الذي لا يعرف هذا الشأن، قال: أ تدرى ما يعني مَيِّتًا قال: قلت جعلت فداك لا قال: الميت الذي لا يعرف شيئًا فَأَحْيَيْنَاهُ بهذا الأمر، "وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ" قال: إماما يأتهم به...» (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۳۷۵-۳۷۶). طبق روایت مراد از «میت» کسی است که به دین اسلام هدایت نیافته، مراد از «نور» امام واجب‌الاطاعة است که مردم باید به وی اقتداء نمایند. علامه طباطبایی مراد از «نور» را علمی دانسته که از ایمان به وجود می‌آید و مراد از آیه را هدایت شدن با نور، پس از گمراهی و کفر (که نوعی مرگ است) بیان نموده است که وقتی روح ایمان در دل کسی قرار گیرد، عقاید و اعمال او هم مناسب با ایمان در می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۳۸/۷-۳۳۹). در

مجموع می‌توان گفت که مراد از «نور» هر آن چیزی است که موجب نجات انسان از گمراهی به سوی هدایت است و این تفاسیر در راستای اطلاق آیه و از نوع جری و تطبیق است که دارای مصادیق عام است.

۳-۳. عدم مخالفت با کتاب و سنت

ذهبی در تفاسیر باطنی اشاری، از جمله معیارهایی که بیان نموده است، این که شاهد (نص یا ظاهر) بر آن در جای دیگر قرآن باشد (ذهبی، بی تا: ۳۵۷/۲-۳۵۸). برخی اندیشمندان اهل سنت نیز بطن و تأویل را به شرط عدم مخالفت با کتاب و سنت قابل پذیرش دانسته‌اند (جرجانی، ۱۴۱۲ق: ۲۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق: ۴۲۸/۲؛ مظهری، ۱۴۱۲ق: ۵۲/۱). روش تفسیر قرآن با کمک آیات دیگر و روایات معصومین از دیرباز مورد توجه مفسران بوده است؛ به همین دلیل در تأویل قرآن نیز راهگشاست و تأویلات قرآن نباید با آیات دیگر و روایات معصومین (ع) مخالف باشد؛ زیرا مراجعه به اهل بیت (ع) در فهم تنزیل و تأویل آیات قرآن نقش اساسی دارد و آیاتی (ابراهیم/۴؛ نحل/۴۴)، بر این مطلب دلالت دارند.

آیه: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵)؛ «همان بخشنده‌ای که بر عرش مسلط است.»

مفسران در مورد حقیقت عرش در این آیه نظرات متفاوتی دارند؛ عده‌ای چون زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۷۱۲/۴)، و فخررازی (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۷۰/۳۱)، استواء خداوند بر عرش را تصویر عظمت و تمثیل فرمانروایی او دانسته‌اند. با توجه به این که تأویل آیات نباید با آیات دیگر قرآن کریم در تعارض باشد، بسیاری از مفسران اهل سنت این آیه را حمل بر ظاهر نکرده‌اند، بلکه به تأویل آن پرداختند. «استواء» با حرف «علی» به معنای استیلاء به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۳۹/۱) و در این آیه به معنای استیلاء و نفوذ حکم الهی (سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ۳۹۰/۲)، قدرت الهی (اسفراینی، ۱۳۷۵ش: ۱۳۷۳/۳؛ خطیب، ۱۴۲۴ق: ۷۸۰/۸)، کنایه از مالکیت مطلق الهی و سیطره خداوند متعال بر همه چیز (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴ق: ۴۶۸/۳) تفسیر شده است. رایج‌ترین کاربرد این کلمه در قرآن ذیل مباحث مربوط به آفرینش آسمان‌ها و مبحث عرش الهی است؛ مانند: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره/۲۹) و آیات دیگری که در این معنا به کار رفته است. (فصلت/۱۱؛ اعراف/۵۴؛ یونس/۳؛ رعد/۲؛ فرقان/۵۹؛ حدید/۴) از نظر ابن عاشور «استواء» عبارت است



از چیزی را مستقیم اراده کردن، به گونه‌ای که هیچ عامل دیگری معارض و مخالف آن نباشد و این تمثیلی است برای بیان تعلق اراده خداوند به آفرینش آسمان‌ها (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۲۵/۲۰). ابن جوزی نیز در تفسیر این کلمه ذیل آیه دیگری (اعراف/۵۴) با استناد به کتاب العین، «عرش» را به معنای تخت گرفته و هر تختی را که از آن پادشاه باشد، عرش دانسته و به این مطلب اشاره نموده که ذکر «عرش» سخنی مشهور بین عرب‌هاست؛ چه در زمان جاهلیت و چه در زمان اسلام. وی در ادامه معنای «استواء» را مطرح نموده و این که استواء به معنای استیلاء و بلندی است و این بدان معنا نیست که برای خداوند متعال هم چون مجسمه و مشبیه، قائل به مانند و جسم شویم (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق: ۱۲۸/۲-۱۲۹). ابن عاشور با برگزیدن معنای مجازی، واژه «استواء» را تأویل نموده و می‌گوید: تعبیر «استواء» بر عرش زیادتی است برای تصویر عظمت خداوند و گستره خلقت او، و تأویل آن عبارت است از همانندی مثالی جایگاه عظمت خداوند با اقتدار بزرگ پادشاهان که بر تخت قدرت و سلطنت جلوس کرده‌اند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱۶/۹۶)

علامه طباطبایی معنای «عرش» را مقامی دانسته که زمام همه اوامر و احکام صادره از ملک، از آنجا سرچشمه گرفته و به آن منتهی می‌شود و آن مقام عبارت است از تختی مرتفع با پایه‌هایی از چوب یا فلز، که روی آن می‌نشیند و احکام را صادر و اجراء می‌کند. از نظر علامه، خداوند متعال نیز همین مقام را دارد، منهای لوازم مادی آن. ایشان با استناد به آیاتی از قرآن کریم (شوری/۱۱؛ صافات/۱۵۹)، مادی بودن «عرش» را برای خداوند متعال نفی نموده است و این که خدا جسم نیست و خواص جسم ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۴/۱۲۹). علامه در تفسیر این آیه با استناد به آیات دیگر به تأویل آن پرداخته و آن را به معنای استقرار ملک خداوند بر اشیاء، تدبیر امور و اصلاح شئون آن‌ها دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۴/۱۲۱)، و از وضع الفاظ برای روح معنا نیز بهره برده و می‌گوید که از قدیم عادت مردم بر این بوده که برای حکام نشیمن‌گاهی از قبیل بساط و یا متکا فراهم می‌کردند که اختصاص به آنان داشته و از نشیمن‌گاه دیگران متمایز بوده است. با گذشت زمان برای سلاطین خود کرسی و تخت درست کرده و آن را «عرش» نامیدند و اختصاصش به سلطان شدیدتر بود، تداول این امر باعث شد که سلطان به تخت شناخته شود، و تخت هم به سلطان. ایشان قائل است کلمه عرش و تخت، معنای سلطان و مقام او را می‌رساند تا مردم از شنیدن آن متوجه نقطه‌ای شوند که مرکز تدبیر امور مملکت و اداره شئون آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۸/۱۴۸). ابن عطیه

مراد از «استواء» در آیات دیگر قرآن کریم (بقره/۲۹) را نیز مانند این آیه به معنای قدرت و سلطنت دانسته است (اندلسی، ۱۴۲۲ق: ۱۱۵/۱). بنابراین با توجه به این که معنای ظاهری آیه مخالف آیات دیگری چون: «... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری/۱۱) است، معنای ظاهری آیه قابل پذیرش نیست. بنابراین هرگاه ظاهر بعضی از آیات و روایات با اصول اسلام سازگار نباشد، باید آن‌ها را تأویل کرد، به طوری که با آن اصول و مبانی سازگار گردد.

۴. انواع مصادیق آیات

از آن جایی که بخش قابل توجهی از روایات، تطبیق آیات قرآنی بر اهل بیت (ع) یا تطبیق بر مخالفان آن‌هاست، اگرچه با توجه به جاودانگی قرآن و لزوم هدایت‌گری آن در همه‌ی زمان‌ها، اصل تطبیق آیات بر مصادیق عصری، امری عقلایی است، اما این امر تا آن اندازه رواست که مخالف عقل و عرف و نصوص قرآن و سنت نباشد. امام باقر (ع) در توضیح روایت پیامبر اکرم (ص): «لَيْسَ مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ» (هلالی، ۱۴۰۵ق: ۷۷۱/۲)، فرمودند: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ كَمَا جَاءَ تَأْوِيلُ شَيْءٍ مِنْهُ يَكُونُ عَلَى الْأَمْوَاتِ كَمَا يَكُونُ عَلَى الْأَحْيَاءِ.» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۹۶/۱). با توجه به این که کلمه «آیه» نکره در سیاق نفی است، این روایت دلالت بر این دارد که تمام آیات قرآن دارای ظاهر و باطن است و تطبیق آیات منحصر به زمان نزول نیست، بلکه مستمر و جاودانه است. طبق این روایت، تأویل بخشی از قرآن رخ داده و بخشی هنوز به وقوع نپیوسته است، و مانند جریان خورشید و ماه در حال جریان است. از آن جایی که جریان خورشید و ماه، و شب و روز، امری مستمر است و تکرار گذشته نیست بلکه همواره در حال تجدید و نوشدن است، تشبیه قرآن به این امور کنایه از آن است که قرآن مانند این امور همواره در حال تاثیرگذاری است و بر افراد در همه زمان‌ها در جریان است. طبق روایت، تمام آیات دارای سبب نزول خاص، بر موارد مشابه در هر عصری جریان دارد. بنابراین بطن آیه مفهوم گسترده و دامنه‌داری است که در پس پرده نهفته است و تحت شرایطی بایستی بتوان آن را استخراج نمود و صفات و احکام ذکر شده در آیات را بر افراد و اقوام مشابه تطبیق داد. بیان مصادیق در کلام معصومین (ع) گونه‌های مختلفی دارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲ش: ۱۳۳) برخی از آیات تنها یک مصداق دارند و تأویل در آنها جاری نمی‌شود و برخی در طول هم، و برخی در عرض هم هستند.



۱. مصداق خاص: روایاتی که مصداق آیه را تنها اهل بیت (ع) دانسته‌اند، مصداق واحدی دارند که اهل بیت (ع) هستند. آیه مباحله: «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (آل عمران/۶۱) بسیاری از مفسران فریقین این آیه را در شأن اهل بیت (ع) دانسته‌اند. (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۸۶-۸۹؛ قمی، ۱۳۶۷ش: ۱۰۴/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۱۷۷/۱؛ طوسی، بی تا: ۴۸۵/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۳۰/۳؛ حقی بروسوی، بی تا: ۴۵/۲-۴۴؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق: ۸۵/۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۳۶۸-۳۶۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۱۰۴/۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۸۲/۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۲۱۲/۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۳۸/۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۲۰/۲) ۲. مصداق اتم: گاهی آیه ای دارای مصادیق متعددی است اما برخی مصادیق در رتبه بالاتری قرار دارند که به آن مصداق اتم و اکمل گویند. آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه/۱۱۹) از جمله آیاتی است که پذیرای مصادیق متعددی است که از لحاظ رتبه یکسان نیستند، و برخی از مصادیق آن در رتبه بالاتری است که به آن مصداق اتم گویند. مفسران فریقین (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۱۷۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق: ۸۶۴/۲؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۲۵۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۲۸۹/۳-۲۹۰؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۳۴۴/۱-۳۴۱)، به این روایات دال بر اهل بیت (ع) استناد نموده‌اند که بیانگر مصداق اتم آیه است. در مجموع مراد از این آیه این است که راه و روش کسی را انتخاب کنید که در گفتار و کردار راستگو است و از آن‌ها تبعیت کنید و اطلاق لفظ شامل مصادیق مختلفی است، اگرچه مصداق اتم آن ائمه اطهار (ع) هستند. ۳. مصداق عام: برخی آیات به صورت کلی و عام مطرح شده بر مصادیق متعددی در عرض هم، قابل انطباق هستند. آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ...» (نساء: ۲۹) بیانگر مصادیق متعددی در عرض هم است. در تفاسیر «باطل» اسمی است برای هر نوع تصرفی که در شرع مباح نباشد؛ مانند ربا، قمار، رشوه، غصب، سرقت، و... (طنطاوی، ۱۹۹۷م: ۱۲۵/۳؛ حقی بروسوی، بی تا: ۱۹۵/۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۲۰/۵) علامه طباطبایی نیز ذیل این آیه قائل است که «أكل به باطل» عام است و شامل همه معاملات باطل می‌شود و قمار و امثال آن نیز از مصادیق اکل است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۲۱/۴-۳۲۲)

جمع بندی

زرکشی تأویلات شیعه را بر ائمه (ع) خلاف با عقل و شرع، و از نوع تأویلات نادرست می‌داند اما باتوجه به اینکه عمده تأویلات شیعه از نوع جری و تطبیق است که در مواردی با دیدگاه مفسران اهل سنت نیز مطابق است، انتقادات ذهبی قابل پذیرش نیست. همچنین بررسی معیارهای صحت بطون که برگرفته از دیدگاه اندیشمندان اهل سنت است، راهگشای پاسخ به انتقادات ذهبی است؛ برخی از این معیارها ذیل دیدگاه اندیشمندان اهل سنت در بطن و تأویل آمده است و برخی از معیارها نیز ذیل مباحث تفسیری اهل سنت به دست آمده است. توجه به هماهنگی میان ظاهر و باطن آیه، از جمله معیارهای صحت بطن و تأویل است که عمدتاً در تأویلات شیعه لحاظ شده است و چنانچه بین ظاهر و باطن ارتباطی لحاظ نشود، نمی‌توان معانی باطنی را بطن و ژرفای آن سطح در نظر گرفت. الغای خصوصیات به معنای جداسازی آیه از جزئیات مورد نزول به منظور دست‌یابی به مفهوم عام آیه نیز از دیگر معیارهای صحت تفاسیر باطنی است که منطبق بر تأویلات شیعه است. نکته دیگری که قابل توجه است اینکه تأویلات قرآن نباید با آیات دیگر و روایات معصومین (ع) مخالف باشد و این معیار نیز مورد توجه مفسران شیعه بوده است. بنابراین انتقادات زرکشی پیرامون تأویلات شیعه با مبنای اهل سنت نیز سازگار است.

در مواردی نیز آیه دارای مصادیق مختلفی است؛ از جمله: ۱- بیان مصداق خاص: در برخی آیات، هم سبب نزول و هم مصادیق آن خاص است؛ مانند آیات ولایت، اولی الامر... ۲- بیان مصداق عام: لفظ و معنا صلاحیت پذیرش مصادیق متعدد را یکسانی نیستند و بعضی افرادش در مرتبه بالاتری قرار دارند. بنابراین با تحلیل و بررسی تأویلات شیعه، تأویل آیات بر اهل بیت (ع) تبیین شده است.



فهرست منابع

۱. قران کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۱. آل‌غازی، عبدالقادر ملاحویش. ۱۳۸۲ق، بیان المعانی، دمشق: مطبعة الترقی، اول.
۲. آلوسی، سید محمود. ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. ۱۳۶۲ش، الخصال، قم: جامعه مدرسین، اول.
۴. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی. ۱۴۲۲ق، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دار الکتب العربی، اول.
۵. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. ۱۳۷۹ق، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، قم: علامه، اول، (۱۳۷۹ق).
۶. ابن عجبیه، احمد بن محمد. ۱۴۱۹ق، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، محقق: احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره: دکتر حسن عباس زکی، اول.
۷. ابن عربی، ابوبکر محمد بن عبدالله. ۱۴۲۲ق، تفسیر ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول.
۸. ابن قتیبہ، عبدالله بن مسلم. ۱۴۲۳ق، تأویل مشکل القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه، اول.
۹. اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر. ۱۳۷۵ش، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، اول.
۱۰. اندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف. ۱۴۲۰ق، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر، اول.
۱۱. اندلسی، عبدالحق بن غالب بن عطیه. ۱۴۲۲ق، المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه، اول.
۱۲. بحرانی، سید هاشم. ۱۴۱۶ق، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت، اول.
۱۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر. ۱۴۱۸ق، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول.

دوره سوم

شماره ۵

پاییز و زمستان ۹۹

۱۴. تستری، ابومحمد سهل بن عبدالله. ۱۴۲۳ق، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیة، اول.
۱۵. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم. ۱۴۲۲ق، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول.
۱۶. جرجانی، میرسید شریف. ۱۴۱۲ق، التعریفات، تهران: ناصر خسرو، چهارم.
۱۷. حر عاملی، محمد بن حسن. ۱۴۰۹ق، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام، اول.
۱۸. حسکانی، عبیدالله بن احمد. ۱۴۱۱ق، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزرات ارشاد اسلامی، اول.
۱۹. حسینی استرآبادی، سید شرف الدین علی. ۱۴۰۹ق، تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول.
۲۰. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد. ۱۳۶۳ش، تفسیر اثنا عشری، تهران: میقات، اول.
۲۱. حسینی شیرازی، محمد. ۱۴۲۴ق، تقریب القرآن الی الاذهان، بیروت: دار العلوم، اول.
۲۲. حقی بروسوی، اسماعیل، بی تا، تفسیر روح البیان، بیروت: دار الفکر، اول.
۲۳. خازن بغدادی، علاء الدین علی بن محمد. ۱۴۱۵ق، لباب التأویل فی معانی التنزیل. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۴. خطیب، عبدالکریم. ۱۴۲۴ق، التفسیر القرآنی للقرآن، بیروت: دار الفکر العربی، اول.
۲۵. دروزه، محمد عزت. ۱۴۲۱ق، التفسیر الحدیث، بیروت: دار الغرب الإسلامی، دوم.
۲۶. دیلمی، حسن بن محمد. ۱۴۰۸ق، أعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام، اول.
۲۷. ذهبی، محمد حسین. بی تا، التفسیر و المفسرون، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ۱۴۱۲ق، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دارالعلم الشامیة، اول.



۲۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۲ش، درسنامه روشها و گرایشهای تفسیری قرآن، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، اول.
۳۰. زرکشی، محمدبن عبدالله. ۱۴۱۰ق، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالمعرفه، اول.
۳۱. زمخشری، محمود. ۱۴۰۷ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی، سوم.
۳۲. سمرقندی، نصرین محمدبن احمد. ۱۴۱۶ق، بحر العلوم، بیروت: دار الفکر، اول.
۳۳. سیوطی، جلال الدین. ۱۴۲۱ق، الإیتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتب العربی، دوم.
۳۴. _____ . ۱۴۰۴ق، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، اول.
۳۵. شریف لاهیجی، محمدبن علی. ۱۳۷۳ش، تفسیر شریف لاهیجی، تهران: دفتر نشر داد، اول.
۳۶. صفار، محمدبن حسن. ۱۴۰۴ق، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، دوم.
۳۷. طباطبایی، محمدحسین. ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، پنجم.
۳۸. طبرسی، فضل بن حسن. ۱۳۷۲ش، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصرخسرو، سوم.
۳۹. طبرسی، احمدبن علی. ۱۴۰۳ق، الاحتجاج علی أهل اللجاج، محمدباقر خراسان. مشهد: نشر مرتضی، اول.
۴۰. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. ۱۴۱۲ق، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، بیروت: دار المعرفه، اول.
۴۱. طنطاوی، محمد، ۱۹۹۷م، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره: نهضة مصر، اول.
۴۲. طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴ق، الأمالی (للطوسی)، قم: دارالثقافه، اول.
۴۳. _____ ، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی، اول.
۴۴. طیب، سید عبدالحسین. ۱۳۷۸ش، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام، دوم.

۴۵. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه. ۱۴۱۵ق، تفسیر نور الثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان، چهارم.
۴۶. عیاشی، محمد بن مسعود. ۱۳۸۰ق، کتاب التفسیر، تهران: چاپخانه علمیه، اول.
۴۷. فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، سوم.
۴۸. فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم. ۱۴۱۰ق، تفسیر فرات الکوفی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، اول.
۴۹. فضل الله، سید محمد حسین. ۱۴۱۹ق، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر، اول.
۵۰. فیض کاشانی، ملامحسن. ۱۴۱۸ق، الأصفی فی تفسیر القرآن، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، اول.
۵۱. قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴ش، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو، اول.
۵۲. قمی، علی بن ابراهیم. ۱۳۶۷ش، تفسیر القمی، قم: دار الکتب، سوم.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. ۱۴۰۷ق، الکافی، علی اکبر غفاری؛ محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چهارم.
۵۴. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، دوم.
۵۵. مظهری، محمد ثناء الله. ۱۴۱۲ق، التفسیر المظهری، پاکستان: مکتبه رشدیة، اول.
۵۶. مغنیة، محمد جواد. ۱۴۲۴ق، تفسیر الکاشف، تهران: دار الکتب الاسلامیة، اول.
۵۷. مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۴ش، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیة، دهم.
۵۸. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد. ۱۴۱۶ق، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دار الکتب العلمیة، اول.
۵۹. واحدی، علی بن محمد. ۱۴۱۱ق، اسباب نزول القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة، اول.
- هلالی، سلیم بن قیس. ۱۴۰۵ق، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، مصحح: محمد انصاری زنجانی خوئینی، قم: الهادی، اول.



**Multiple examples of interpretation in the view of Allameh
Tabatabai and Salafism**

Badakhsh, mohammad sadeq¹

Received: 31/07/2021

Accepted: 03/11/2021

Abstract

The discussion of the interpretation of the Qur'an and what it means to interpret the verses of the Qur'an has long been the focus of Qur'anic scholars because the Holy Qur'an has assigned knowledge to it to a special group and introduced misplaced interpretation as the source of many deviations; Therefore, it is necessary to clarify the dimensions of this issue in the face of the distortions that are raised and propagated in the name of religion. In this study, by examining the views of Salafi elders in a library and comparing them with the views of Allameh Tabatabai, it was found that the elders of the Salafi sect have mentioned different meanings for interpretation: interpretation, meaning contrary to appearance, one of the meanings of the verse that only God and firm in knowledge know And the external reality to which the word returns; Allameh Tabatabai considers these meanings to be problematic and considers the interpretation of the verses to be the same truth and reality on which the verses of the Qur'an are documented and based; Examining Allameh's words, it was found that his problems do not include the above meanings and the interpretation can be used in a meaning that all the above meanings are examples of it and verse seven of Surah Al-Imran refers to all these meanings.

Keywords: Tawil, Allameh Tabatabai, Salafiyyah, Ibn Taymiyyah

تعدد مصادیق تأویل در نگاه علامه طباطبایی و سلفیه

بدخش، محمد صادق^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۹

چکیده

تاریخ تصویب: ۱۴۰۰/۰۸/۱۲

بحث تأویل قرآن و اینکه تأویل آیات قرآن به چه معناست، از دیرباز مورد توجه قرآن پژوهان بوده است، زیرا قرآن کریم علم به آن را به گروه ویژه‌ای اختصاص داده و تأویل طلبی نابجا را منشأ بسیاری انحرافات معرفی کرده است؛ از این رو روشن شدن ابعاد این مسأله در مقابله با کژی‌هایی که به نام دین مطرح و تبلیغ می‌شود ضرورت دارد. در این پژوهش با بررسی نظرات بزرگان سلفیه بصورت کتابخانه‌ای و مقایسه با نظرات علامه طباطبایی مشخص شد، بزرگان فرقه سلفیه، معانی مختلفی برای تأویل ذکر کرده‌اند: تفسیر، معنای خلاف ظاهر، یکی از معانی آیه که تنها خدا و راسخین در علم به آن آگاهی دارند و واقعیت خارجی که کلام به آن بازگشت دارد؛ علامه طباطبایی این معانی را با اشکال مواجه دانسته و تأویل آیات را همان حقیقت و واقعیتی می‌داند که آیات قرآن به آنها مستند و مبتنی است؛ در بررسی سخنان علامه مشخص شد که اشکالات ایشان به معانی فوق وارد نیست و تأویل می‌تواند در معنایی استعمال شود که تمام معانی فوق از مصادیق آن به شمار آیند و آیه هفت سوره آل عمران ناظر به تمام این معانی باشد.

واژگان کلیدی: تأویل، علامه طباطبایی، سلفیه، ابن تیمیه

۱ - سایر پردیس فارابی دانشگاه تهران



مقدمه

خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید: «او کسی است که این کتاب را بر تو نازل کرد، که قسمتی از آن، آیات محکم است؛ که اساس این کتاب می باشد؛ و قسمتی از آن، متشابه است اما آنها که در قلوبشان انحراف است، به دنبال متشابهاتند، تا فتنه‌انگیزی کنند، و تأویل (نادرستی) برای آن می طلبند؛ در حالی که تأویل آنها را، جز خدا و راسخان در علم، نمی‌دانند.» (آل عمران: ۷/۳) مراد از تأویل در این آیه و عالمان به تأویل و تأویل صحیح و فاسد از عناصر مهم در بحث معناشناسی و فهم قرآن کریم است که تنقیح و تبیین آن برای دفع برداشت‌های ناروا و آسیب‌های ناشی از آن، ضرورت دارد؛

علامه طباطبایی در تفسیر شریف المیزان بحث کاملی را در تبیین معنای تأویل مطرح نموده اند؛ قسمت مهمی از مطالب ایشان در آن بحث، ناظر به دیدگاه سلفیه بویژه ابن تیمیه است؛ با توجه به اینکه دو سوی این بحث، از مؤثرترین افکار در جهان اسلام هستند، از مقایسه و تضارب دیدگاه‌ها و ادله ایشان می‌توان فهم دقیق‌تری از معنای تأویل به دست آورد.

در این موضوع دو مقاله با عنوان‌های «ماهیت «تأویل» از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی» از آقای سید سیف‌اله هاشمی‌کروئی و «تحلیل و بررسی تأویل از دیدگاه ابن تیمیه و علامه طباطبایی» از آقایان علی‌اله بداشتی و محسن پیرهادی منتشر شده است اما یافته‌ها و نتیجه‌گیری‌های هر دو مقاله با پژوهش حاضر متفاوت است.

در این پژوهش معانی مختلفی که برای تأویل ذکر شده را بصورت مجزا از عبارات سلفیه و گزارش علامه طباطبایی و نقدهای ایشان بیان کرده و سپس ادله دو طرف را بررسی می‌کنیم و در انتها جمع‌بندی مطالب مطرح شده را در قالب نتیجه‌گیری ارائه خواهیم کرد.

۲- معنای تأویل

تأویل از ماده اول به معنای رجوع است در مجمع البحرین آمده است:

«التأویل إرجاع الكلام و صرفه عن معناه الظاهری إلى معنی أخفی منه، مأخوذ من آل یئول: إذا رجع» (طریحی، ۱۴۱۶: ۳۱۲/۵)

(تأویل إرجاع کلام و برگرداندن آن از معنای ظاهری به معنایی مخفی تر است. گرفته شده از آل یئول است به معنای زمانی که رجوع کند.)

در کتب ابن تیمیه و دیگر علمای سلفیه، اقوال متعددی در معنای تأویل بیان شده است:

۱-۲- تأویل به معنای تفسیر

ابن تیمیه می گوید این معنا در اصطلاح مفسرین، غالب است و هرگاه گفته شود که کسی تأویل متشابه را می داند منظور این است که تفسیر آن را می داند. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۵۵/۳)

این قیم هم این معنا را به اهل تفسیر و متقدمین از اهل فقه و حدیث نسبت می دهد و می گوید ابن جریر و دیگر مفسرین غیر از او هم همین معنا را در نظر داشته اند و احمد بن حنبل هم در کتابی که در رد تأویلات جهمیه در قرآن نوشته به واقع تفاسیر آن ها را رد کرده ولی از آنها با نام تأویل یاد می کند. (ابن قیم الجوزی، ۱۴۰۸: ۱۷۸)

شیخ الشنقیطی هم از این معنا به عنوان یکی از معانی سه گانه تأویل نام می برد و می گوید:

«معنای دوم: تفسیر و بیان، و این روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم در حق ابن عباس هم به این معناست آنجا که می گویند "خدایا او را در دین فقیه بگردان و به او تأویل را بیاموز" و همین طور کلام ابن جریر و دیگر مفسرین که وقتی می گویند القول فی تأویل قوله تعالی منظورشان تفسیر و بیان آن قول است.» (الشنقیطی، ۱۴۱۵: ۱۹۰)



ابن عثیمین سه معنی را برای تأویل بیان می‌کند: الف: تفسیر ب: عاقبت شیئی؛ تأویل امر، انجام دادن فعل و تأویل نهی، ترک فعل و تأویل خبر، وقوع مخبر به است ج: برگرداندن لفظ از معنای ظاهری که اگر مستدل باشد محمود و گرنه مذموم است. (ابن العثیمین، ۱۴۲۱: ۸۸/۱)

او در جایی دیگر می‌نویسد:

«تأویل در اسماء و صفات الهی همواره منفی نیست بلکه اگر مستند به دلیل باشد به معنای تفسیر بوده و پذیرفته شده است؛ و تفسیر منفی، تحریف به معنای برگرداندن لفظ از معنای ظاهری بدون دلیل است.» (ابن العثیمین، ۱۴۱۳: ۱۸۱/۱) و «اگر یقین کنیم خورشید در مکانش ثابت بوده و زمین حول آن می‌چرخد تأویل آیات واجب است تا قرآن مخالف قطعیات نباشد.» (ابن العثیمین، ۱۴۲۳ الف: ۲۳/۶)

با اینکه تأویل مستدل توسط سلفیه پذیرفته شده است ولی در نگاه ایشان استفاده از دلایل عقلی برای تأویل آیات صفات جایز نیست زیرا عقل توانایی ورود به این حیطة را ندارد. (المنیاوی، ۱۴۲۶: ۱۳۱/۱)

ابن ابی العز در بیان تأویل صحیح، تأویلی که موافق سنت باشد را پذیرفته و مخالف آن را که دلیلی از سیاق ندارد و قرینه‌ای همراه آن نیست را فاسد می‌داند چرا که خداوند هادی اگر خلاف ظاهر را قصد کرده بود قرائتی می‌آورد تا شنونده به خطا نیفتد. (ابن ابی العز، ۱۴۱۸: ۴۳۷/۱)

آلبانی در بیان معنای تأویل می‌نویسد:

«تأویل دو معنا دارد لغوی و عرفی؛ تأویل به لحاظ لغوی به معنای تفسیر و بیان است و مراد از آیه (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) این است که بازگشت آیه را کسی جز خدا نمی‌داند. اما معنای عرفی تأویل، خارج کردن لفظ از معنای ظاهری است و مراد علمای علم کلام، همین معناست. او سپس اشکال متقیدین سلفیه نسبت به تعارض ادعای ایشان مبنی بر نفی تأویل با وقوع تأویل در سخنان بعض سلف را چنین پاسخ

می‌گوید که این موارد از نوع تفسیر است نه تأویل زیرا با توجه به سیاق آیه به این معنا دست پیدا کرده‌اند.
(اللبانی، ۱۴۳۱: ۱۰۳/۶)

مرحوم علامه طباطبایی این قول را در شمار اقوال موجود در مورد تأویل ذکر می‌کند و می‌گوید جمعی از مفسرین، تأویل و تفسیر را به یک معنا دانسته و معتقدند مراد، معنایی است که گوینده از کلام خود قصد کرده است؛ و از آنجا که منظور از بعضی آیات قرآن برای ما روشن نیست، اینکه در آیه هفتم سوره آل عمران می‌گوید تأویل قسمتی از قرآن را جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند مراد، دانستن معنای آیات متشابه است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۸/۳)

ایشان این قول را با اشکال مواجه می‌دانند و در بیان دلیل عدم صحت این قول می‌گویند:

«وجه اول لوازم غلطی دارد، که کمترین آن این است که باید ملتزم شویم که بعضی از آیات قرآنی آیاتی باشد که فهم عامه مردم به درک تأویل یعنی تفسیر آن نرسد، و نتواند مدلول و معنای لفظی آنها را بفهمد. و نمی‌توانیم به چنین چیزی ملتزم شویم، چون خود قرآن گویای این مطلب است که به منظور فهم همه مردم نازل شده، و صاحب این قول هیچ چاره‌ای جز این ندارد که بگوید در قرآن تنها حروف مقطعه اول بعضی سوره‌ها متشابه است. چون تنها آنها است که عموم مردم معنایش را نمی‌فهمند، تازه اگر به همین معنا هم ملتزم شود باز اشکال دیگری بر او وارد است، و آن این است که دلیلی بر چنین توجیه ندارد، و صرف اینکه کلمه "تأویل" مانند کلمه "تفسیر" مشتمل بر معنای رجوع است، دلیل نمی‌شود بر این که این دو کلمه به یک معنا است، ما می‌دانیم که کلمه "ام" نیز مشتمل بر معنای رجوع هست و مادر، مرجع فرزندان هست ولی تأویل فرزندان نیست، کلمه "رئیس" مشتمل بر معنای رجوع هست و مرئوس به رئیس مراجعه می‌کند، ولی رئیس تأویل مرئوس نیست. علاوه بر این گفتار، فتنه‌جویی‌ای که در آیه شریفه صفت مخصوص متشابه ذکر شده در غیر حروف مقطعه هست، نه در آنها، بیشتر فتنه‌هایی که در اسلام پدید آمده از ناحیه پیروی آیات متشابه یعنی از ناحیه پیروی علل احکام و آیات مربوط به صفات خدا و امثال آن پدید آمده است.» (همان: ۷۲/۳)



علامه در نقد این قول فرمود اگر مراد از تأویل، تفسیر آیات باشد لازمه‌اش این است که بسیاری از مردم نتوانند معنای لفظی آیات قرآن را بفهمند. از این سخن علامه چنین فهمیده می‌شود که ایشان تفسیر را چیزی شبیه ترجمه دانسته است و لذا فرمودند که عامه مردم توانایی فهم آیات را دارند ولی خود ایشان در ابتدای تفسیر المیزان می‌فرماید:

«نخست باید بگوئیم: تفسیر که بمعنای بیان معانی آیات قرآنی، و کشف مقاصد و مدالیل آنست، از قدیمی‌ترین اشتغالات علمی است، که دانشمندان اسلامی را به خود جلب و مشغول کرده است.»
(همان: ۷/۱)

این جملات به خوبی نشان دهنده این است که علامه تفسیر را چیزی فراتر از ترجمه می‌داند که از دغدغه های علمای اسلام بوده است و بحث های فراوانی در این زمینه صورت گرفته و نمی‌توان گفت عامه مردم توانایی تفسیر قرآن را دارند.

نویسنده کتاب قاموس قرآن نیز در معنای تفسیر می‌گوید:

«فَسَّرَ الشَّيْءَ بَيْنَهُ وَ أَوْضَحَهُ. تفسیر قرآن نیز از این معنی است که مراد خدا را بیان و روشن میکند و آن اگر مبتنی بقرآن و سنت قطعی باشد یعنی قرآن را با قرآن و حدیث مقطوع تفسیر کند درست و صحیح است.» (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۷۵/۵)

این کلمات نیز بر این مطلب دلالت دارد که دانش تفسیر بالاتر از ترجمه است و از خود آیات نمی‌توان تفسیر آن‌ها را فهمید بلکه باید از دیگر آیات قرآن و سنت نیز استفاده کرد و به یقین چنین کاری از عهده همه مردم خارج است و به همین دلیل بسیاری از علماء امامیه همین معنا را برای تأویل پذیرفته‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۳۳/۲ و طبرسی، ۱۳۶۰: ۲۳۶/۳ و طوسی، بی تا: ۳۹۹/۲)

آری اگر مراد ایشان از اصطلاح تفسیر در نقد قول اول چیزی غیر از معنای رایج آن باشد می‌توان این تعارض را برطرف کرد هرچند کسانی که قائل هستند تأویل به معنای تفسیر است از تفسیر، همان معنای

رایج را قصد می‌کنند.

۲-۲- برگرداندن لفظ از معنای ظاهری آن

این معنا را نویسنده کتاب شرح الطحاویه به متأخرین از فقهاء و متکلمین نسبت می‌دهد و در مورد آن چنین توضیح می‌دهد که:

«تحریف کنندگان، نصوص را در دست گرفته و می‌گویند ما آنچه را که مخالف عقیده ماست تأویل می‌کنیم و بدین صورت تحریف را تأویل می‌نامند تا ظاهر زیبایی داشته باشد در حالیکه خداوند در قرآن کریم کسانی را که باطل را زیبا جلوه می‌دهند مذمت کرده است آنجا که می‌گوید: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا) (الانعام: ۱۱۲/۶) [اینچنین در برابر هر پیامبری، دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم؛ آنها بطور سری (و درگوشی) سخنان فریبنده و بی‌اساس (برای اغفال مردم) به یکدیگر می‌گفتند؛] (ابن ابی العز، ۱۴۱۸: ۱۸۲/۱)

او در جای دیگر از کتاب خود تأویل به این معنا را به دو قسم صحیح و فاسد تقسیم می‌کند و می‌گوید: «تأویل صحیح یعنی آن صورتی که نصوص کتاب و سنت، موافق آن باشد و اگر مخالف آن باشد فاسد خواهد بود.» (همان: ۱۸۵/۱)

ابن تیمیه هم این قول را به متأخرین از فقیهان و اصولیون نسبت می‌دهد و اضافه می‌کند اکثر متأخرینی که در تأویل نصوص صفات خداوند سخن گفته‌اند همین معنا را در نظر داشته‌اند و بحث کرده‌اند که آیا چنین عملی صحیح است یا نه. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۵۵/۳)

او در بخشی دیگر از نوشته‌های خود در توضیح بیشتر تأویل صحیح و فاسد می‌گوید:

«الفاظ دو نوع هستند یک نوع از آنها در کلام خدا و رسول وجود دارد و نوع دیگر از آنها در کلام ایشان وجود ندارد که معنای دسته اول را می‌توانیم بفهمیم پس آنها را به عنوان اصل قرار داده و



معنای نوع دوم را بوسیله نوع اول به دست می‌آوریم. این روش، طریق اهل هدایت و اهل سنت است اما طریق گمراهان و اهل بدعت عکس این روش است چرا که آنها الفاظی را که خود ابداع کرده‌اند و معانی آن را اصل قرار می‌دهند و آنچه را که خدا و رسول او گفته است را تابع ابداعات خود قرار می‌دهند و کلمات آنها را با استفاده از تأویل و تحریف به معانی مورد نظر خودشان بر می‌گردانند و چنین می‌گویند که ما قرآن را با عقل و لغت تفسیر می‌کنیم و مقصودشان این است که با عقل خود به مسائلی معتقد می‌شوند و سپس قرآن را با تأویلات و تفاسیری که متضمن تحریف کلام است تأویل می‌کنند و به همین دلیل امام احمد می‌گوید بیشترین خطای مردم از جهت تأویل و قیاس است.» (همان: ۳۵۵/۱۷)

ابن قیم در کتاب الصواعق المرسله این قول را به معتزله و جهمیة و دیگر فرقه های متکلمین نسبت می‌دهد و می‌گوید:

«مراد آن‌ها از تأویل، برگرداندن لفظ از معنای ظاهری و حقیقی به معنای مجازی و خلاف ظاهر است و این قول در بین متأخرین از اهل اصول و فقه شایع است و به همین دلیل می‌گویند تأویل، خلاف اصل است و نیاز به دلیل دارد و این قسم از تأویل همان است که در جواز یا عدم جواز آن مطالب زیادی بیان شده است... و شیخ موفق‌الدین بن قدامه از افراد زیادی نقل کرده است که سلف بر عدم قول به این گونه تأویلات، اجماع دارند و تأویل صحیح، دو قسم اول از اقسام مذکور است یعنی حقیقت معنا و آنچه که کلام در خارج به آن منتهی می‌شود یا تفسیر و بیان معنا؛ و این تأویل، محکم و متشابه و انشاء و خبر را در بر می‌گیرد و نهایتاً اینکه اگر تأویل موافق نصوص و سنت باشد صحیح است و گرنه باطل است.» (ابن قیم الجوزی، ۱۴۰۸: ۱۷۸)

او همچنین در توضیح تأویل باطل می‌گوید:

«تأویلی که به صورت تحریف است و از جنس الحاد می باشد به این صورت است که نصوص را از معنای اصلی خودش به وسیله خدشه در آنها یا خارج کردن آنها از معنای حقیقی همراه با اقرار به الفاظ، منحرف کنند.» (همان: ۲۱۶)

شیخ الشنقیطی در بیان معانی مختلف تأویل، این معنا را به این صورت بیان می کند:

«سوم: معنای متعارف در اصطلاح اصولیون که برگرداندن لفظ از ظاهر اولیه آن به معنای احتمالی ضعیف است به خاطر دلیلی که بر آن معنا وجود دارد و حاصل بیان مسئله تأویل در بین اصولیون این است که تأویل از سه حالت خارج نیست:

حالت اول: اینکه برگرداندن لفظ از ظاهر آن به خاطر دلیلی که در واقع، دلیل صحیحی است باشد که این را تأویل صحیح یا تأویل قریب می نامند.

حالت دوم: اینکه برگرداندن لفظ به خاطر دلیلی باشد که هرچند خود شخص آن را صحیح می پندارد ولی در واقع صحیح نباشد، این نوع از تأویل را تأویل فاسد می نامند.

حالت سوم: این حالت که موسوم به تأویل بعید است به این صورت است که بدون هیچ دلیلی لفظ را از معنای ظاهری آن خارج کنیم که در اصطلاح اصولیون، لعب نامیده می شود.» (الشنقیطی،

۱۴۱۵: ۱۹۰/۱)

ابن عثیمین نیز در تفسیر خود وقتی لفظ را در معنای ظاهری بکار می برد می گوید اینجا تأویلی وجود ندارد. (ابن العثیمین، ۱۴۲۳ب: ۱۲۶/۱) اما وقتی کلامی را از معنای ظاهری خارج می کند مثلاً می گوید کلمه "قضى" در آیه به معنای "أراد أن يقضى" است، اصطلاح تأویل را مورد استفاده قرار می دهد. (ابن العثیمین، ۱۴۲۳ب: ۱۷/۲) در سایر کتب سلفیه نیز استعمال تأویل در این معنی شایع است. (آل معمر، ۱۹۹۲:

۱۲۵ و عبدالله بن محمد بن عبد العزیز، ۱۴۱۲: ۴۵)

مرحوم علامه طباطبایی در بیان این قول می فرماید:

«گروهی دیگر گفته اند: مراد از تأویل معنایی است که مخالف با ظاهر لفظ باشد، و این معنا از سایر



معانی که برای کلمه تأویل کرده‌اند شایع‌تر است، بطوری که گویی اصلاً لفظ مذکور، حقیقت در همین معنا است، اگر چه در اصل لغت، به معنای ارجاع یا مرجع بوده است.

و به هر حال در میان متاخرین همین معنا شایع شده، هم چنان که معنای اول در بین مفسرین قدما معروف بود، چه آنهایی که می‌گفتند: غیر از خدا کسی تأویل قرآن را نمی‌داند، و چه آنهایی که می‌گفتند: راسخین در علم هم آن را می‌دانند، هم چنان که از ابن عباس نقل شده که می‌گفته: من از راسخین در علمم، و تأویل قرآن را می‌دانم.» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۶۸/۳)

ایشان این نظر را نیز نمی‌پذیرد و در بیان دلیل عدم صحت آن می‌گوید نتیجه پذیرش این قول، این است که از بعضی از آیات، معنایی خلاف ظاهرشان قصد شده و معنای ظاهری آن‌ها با آیات محکم معارض باشد؛ پس این قول معتقد است میان آیات قرآن اختلاف وجود دارد و برای حل این اختلاف باید از ظاهر بعضی آیات صرف نظر کرد و معنایی برای آن‌ها ذکر کرد که از فهم عامه مردم خارج است؛ این ادعا با احتجاج خود قرآن که می‌گوید (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) (النساء: ۸۲/۴) "آیا درباره قرآن نمی‌اندیشند؟! اگر از سوی غیر خدا بود، اختلاف فراوانی در آن می‌یافتند." است، در تضاد است چرا که اگر با حمل کردن بر معنای خلاف ظاهر، اختلاف برطرف می‌شود دیگر اختصاصی به کلام خدا نخواهد داشت و سخنان تمام متکلمین را می‌توان به این شیوه از عیب اختلاف و تناقض گوئی رها کرد. (همان: ۷۲/۳)

در ذیل سخنان علامه می‌گوییم ایشان در مقدمه تفسیر المیزان در بحثی بدیع، صدق ألفاظ بر معانی را به گونه‌ای توسعه داده است که بسیاری از معانی‌ای که در اصطلاح، خلاف ظاهر نامیده می‌شوند مقتضای ظاهر کلام به شمار آیند، ایشان می‌فرماید:

«ملاک و مدار در صادق بودن یک اسم، و صادق نبودن آن، موجود بودن غرض، و غایت، و موجود نبودن آنست، و نباید نسبت به لفظ اسم جمود به خرج داده، و آن را نام یک صورت بدانیم، و تا قیامت هر وقت چراغ می‌گوییم، باز همان پیه سوز را اراده کنیم. اما متأسفانه انس و عادت نمیگذارد

ما این توجه را داشته باشیم، و همین باعث شده که مقلدین از اصحاب حدیث، چون فرقه حشویه، و مجسمه، به ظواهر آیات جمود کرده، و آیات را به همان ظواهر تفسیر کنند، گو اینکه این جمود، جمود بر ظواهر نیست، بلکه جمود بر انس و عادت است» (همان: ۱۶۱)

اشکال ایشان بر معنای سوم تأویل مبتنی بر همین طرح ابتکاری است لکن قائلین به معنای سوم، خلاف ظاهر را در معنای اصطلاحی و رایج به کار برده‌اند بنا بر این اشکالات علامه بر قول سوم وارد نیست و مراد از برخی آیات، خلاف ظاهر به معنای مرسوم آن است و این اراده خلاف ظاهر با عدم وجود اختلاف در قرآن ناسازگاری ندارد زیرا قرائن نقلی و عقلی همراه کلام باعث بوجود آمدن ظاهر ثانوی و تعیین مراد جدی متکلم خواهند بود.

۳-۲- یکی از معانی آیه در علم خدا و راسخین در علم

این معنا را مرحوم علامه نقل می‌کند و می‌گوید:

«بعضی دیگر گفته‌اند: تأویل آیه متشابه یکی از معانی همان آیه است، که غیر از خدا و یا غیر از خدا و راسخین در علم کسی از آن آگاه نیست، البته این معنا با ظاهر لفظ مخالفت ندارد.

در نتیجه برگشت امر به این است که آیه متشابه آیه‌ای است که چند معنا داشته باشد، بعضی از آن معانی پوشیده‌تر بوده و دیرتر به ذهن می‌آید، آنچه از همه، زودتر به ذهن می‌آید همان است که ظاهر لفظ، آن را می‌رساند، و همه مردم آن را می‌فهمند، و معانی دیگر که بعیدتر است معنایی است که غیر از خدا، و یا خدا و راسخین در علم آن را درک نمی‌کنند.» (همان: ۶۸/۳)

ایشان در رد این نظر می‌فرماید:

«نادرستی آن برای این است که هر چند آیات قرآن دارای معانی مترتب بر یکدیگر است، معنایی که بعضی ما فوق بعض دیگر است، و به جز کسی که از نعمت تدبر محروم است نمی‌تواند آن را انکار کند، و لیکن باید دانست که همه آن معانی و مخصوصاً آن معانی که از لوازم معنای تحت



اللفظی است معانی الفاظ قرآن هستند، چیزی که هست مراتب مختلفی که در فهم و ذكاء و هوش و کم هوشی شنونده است، باعث می شود که همه مردم، همه آن معانی را نفهمند، و این چه ربطی به معنای تأویل دارد؟ تأویلی که قرآن چنین معرفی کرده که به جز خدا و راسخین در علم کسی آن را نمی فهمد، رسوخ در علم که از آثار طهارت و تقوای نفس است، ربطی و تاثیری در تیز فهمی و کند فهمی در مسائل عالیه و معارف دقیقه ندارد گرچه در فهم معارف طاهره الهیه تاثیر دارد، اما بطور دوران و علیت، یعنی هر جا و در هر کس طهارت نفس بود، آن معارف دقیقه نیز در آنجا باشد، و هر دلی که چنین طهارت را نداشت محال باشد آن معارف را بفهمد، و ظاهر آیه نامبرده درباره تأویل همین است، که جز نفوس طاهره کسی راهی بفهمیدن آن ندارد.» (همان: ۷۳/۳)

علامه در بیان این قول ابتدا فرمود معنایی که به جز خدا و راسخین در علم کسی دیگر به آن علم ندارد اما در نقد آن بحث را به تیز فهمی و کند فهمی، ارتباط می دهد در حالیکه علم راسخین به آیات متشابه، به هوش و ذکاوت افراد ربطی ندارد؛ قول سوم در واقع ناظر به بطون قرآن است که نفوس طاهره به بطن های بیشتری دسترسی پیدا می کنند و مرحوم علامه مطهرین را همان راسخین در علم می داند. (همان: ۸۵/۳)

۴-۲- تأویل به معنای آن حقیقت خارجی که کلام در نهایت به آن حقیقت منجر می شود.

نویسنده کتاب شرح الطحاویه می گوید:

«تأویل در کتاب خدا و سنت رسول او همان حقیقتی است که کلام به آن منجر می شود پس تأویل خبر همان چیزی است که به آن خبر داده می شود و تأویل صیغه امر همان عملی است که به آن امر شده است.» (ابن اَبی العز الحنفی، ۱۴۱۸: ۴۹۷/۱)

ابن تیمیه هم در بیان معانی مختلف تأویل این معنا را ذکر می کند و می گوید:

«سومین معنای تأویل، همان حقیقتی است که کلام به آن منتهی می‌شود همانطور که خداوند متعال می‌فرماید: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ) (الاعراف: ۵۳/۷) "آیا آنها جز انتظار تأویل آیات" و فرا رسیدن تهدیدهای الهی" دارند؟ آن روز که تأویل آنها فرا رسد کسانی که قبلا آن را فراموش کرده بودند می‌گویند: فرستادگان پروردگار ما، حق را آوردند." که تأویل اخباری که در قرآن درباره معاد آمده خود قیامت و حساب و جزاء و بهشت و جهنم و امثال آن است و همچنین در داستان حضرت یوسف (ع) زمانی که پدر و مادر و برادران یوسف سجده کردند فرمود: يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ (یوسف: ۱۰۰/۱۲) "پدر! این تعبیر خوابی است که قبلا دیدم." و آن اتفاق خارجی را به عنوان تأویل رؤیای یوسف (ع) قرار داده است.

و از همین معناست کلام عایشه در مورد ذکر رسول اکرم صلی الله علیه و اله در رکوع و سجود که می‌گفتند: سبحانک اللهم و بحمدک اغفر لی و به گفته عایشه، رسول الله با این ذکر خود آیه شریفه (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ) (النصر، ۳/۱۱۰) را تأویل می‌کرده است. «ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۵۶/۳»

ابن قیم جوزی هم این معنا را در کلمات خود بیان می‌کند او ابتدا معنای لغوی تأویل را مطرح می‌کند و سپس در بیان معانی اصطلاحی، به این معنا هم تصریح می‌کند و می‌گوید:

«عاقبت عمل را تأویل می‌نامند چون امر به آن منتهی می‌شود و از همین معنا است کلام خدای متعال که می‌گوید: "اگر در چیزی نزاع کردید آن را به خدا و رسول إرجاع بدهید اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید که این کار بهتر است و سرانجام نیکوتری دارد." (النساء: ۵۹/۴) و حقیقت چیزی که به آن خبر داده می‌شود را نیز تأویل می‌نامند مانند این کلام خداوند که می‌گوید: "روزی که تأویل آیات الهی فرا رسد کسانی که در گذشته آنها را به فراموشی سپرده بودند می‌گویند که رسولان خداوند ما حق را آورده بودند" (الاعراف: ۵۳/۷) که در این آیه، آمدن تأویل به معنای آمدن خود آن چیزی است که پیامبران به آن خبر داده‌اند و شامل روز آخر و معاد و تفصیل معاد



و بهشت و آتش است. و علت غائی و حکمت عمل را هم تأویل می‌نامند چون بیان مقصود فاعل و غرض او از فعلی که بیننده متوجه آن نشده است می‌باشد و از همین معنا شمرده می‌شود کلام خضر (ع) خطاب به موسی (ع) که بعد از اینکه حکمت مورد نظر خود از سوراخ کردن کشتی و قتل کودک و به پا داشتن دیوار بدون اجرت را بیان می‌کند می‌گوید: "این تأویل آن چیزی بود که نتوانستی بر آن صبر کنی" (کهف: ۷۸/۱۸) پس تأویل در کتاب خداوند سبحان به معنای حقیقت معنایی است که لفظ به آن منجر می‌شود و در خارج اتفاق می‌افتد. (ابن قیم الجوزی، ۱۴۰۸: ۱۷۵)

البانی در بیان معنای تأویل در آیه «لا یعلم تأویلها» می‌گوید:

«تأویل شیئی، شناخت عاقبت امر و حقیقت امر اوست.» (البانی، ۱۴۳۱: ۲۳/۶)

علامه در توضیح این قول می‌فرماید:

«در اینجا قول چهارمی نیز هست، و آن این است که تأویل از جنس معانی الفاظ نیست، بلکه امری عینی است، که الفاظ گوینده بر آن اعتماد دارد، حال اگر کلام، حکمی انشایی باشد، مثلا امر و یا نهی باشد، تأویلش عبارت از مصلحتی است که باعث انشای حکم و تشریح آن شده... و اگر کلام خبر باشد و خبر از حوادث گذشته بدهد، تأویلش خود آن حوادث واقع در زمان گذشته است... و اگر از حوادث زمان نزول و یا بعد از آن خبر دهد آن خبری که می‌دهد سه جور است: یا راجع به اموری است که با حواس ظاهری درک می‌شود و یا از اموری است که با عقل درک می‌گردد که تأویل اینگونه آیات نیز همان حوادثی است که در خارج واقع شده، و یا واقع می‌شود، نظیر آیه: (وَ فِیْكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ) (التوبه: ۴۷/۹) "و در میان شما، افرادی (سست و ضعیف) هستند که به سخنان آنها کاملا گوش فرامی‌دهند." و آیه شریفه: (عَلَبَتِ الرُّومُ فِیْ اُدْنٰی الْاَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَبِهِمْ سَیَّغْلِبُوْنَ فِیْ بَضْعِ سِنِیْنٍ) (الروم: ۲/۳۰-۴) "رومیان مغلوب شدند! (و این شکست) در سرزمین نزدیکی رخ داد؛ اما آنان پس از "این" مغلوبیت بزودی غلبه خواهند کرد... در چند سال" و یا راجع به امور غیبی و آینده است که آن امور را در دنیا و با حواس دنیایی نمی‌توان درک کرد،

و حتی حقیقت آن را با عقل هم نمی توان شناخت، نظیر اموموری بودند که علم به تأویل آنها برای ما انسانها ممکن بود ولی قسم اخیر چنین نیست، یعنی هیچکس بجز خدا حقیقت تأویل آنها را نمی داند، بله مگر راسخین در علم که اگر خدا ایشان را به آن امور آگاه بسازد می توانند عالم بدانها بشوند، آنهم بقدر وسع عقل و توانایی شان. و اما حقیقت آن امور که تأویل حقیقی هم همان است، اموری است که خدا علم بدان را به خود اختصاص داده است.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۹/۳)

قول چهارم مبنی بر این بود که تأویل از باب معانی نیست بلکه امری عینی است که نتیجه سخن می باشد. علامه قسمتی از این سخن را قبول کرده و به قسمتی دیگر از آن اشکال کرده و می فرماید:

«و اما قول چهارم: این اشکال بر آن وارد است هر چند صاحب این وجه در بعضی از سخنانش راه صحیحی رفته، ولی در قسمت دیگر آن خطا رفته است، او هر چند درست گفته که تأویل اختصاصی به آیات متشابه ندارد، بلکه تمامی قرآن تأویل دارد، و تأویل هم از سنخ مدلول لفظی نیست، بلکه امر خارجی است، که مبنای کلام قرار می گیرد لیکن در این نظریه خطا رفته که هر امر خارجی را مرتبط به مضمون کلام دانسته، حتی مصادیق و تک تک اخباری را که از حوادث گذشته و آینده خبر می دهد مصداق تأویل شمرده، و نیز خطا رفته که متشابه را منحصر در آیات مربوط به صفات خدای تعالی، و در آیات مربوط به قیامت دانسته است.» (همان: ۷۳/۳)

ایشان در توضیح إشکال خود می گوید مراد از "تأویل" در آیه شریفه دو چیز می تواند باشد یا تأویل قرآن یا تأویل خصوص آیه متشابه. به عقیده علامه اگر منظور از تأویل، تأویل قرآن باشد و ضمیر "ها" به کتاب برگردد دیگر نمی توان گفت تأویل آن را غیر از خدا یا خدا و راسخان در علم نمی دانند. ایشان چنین می نویسند که:

«توضیح اینکه بنا به گفته وی مراد از تأویل در جمله: (وَ اِتِّعَاءَ تَأْوِيلِهِ...) یا تأویل قرآن است، و ضمیر "ها" در آن به کتاب برمی گردد، که در این صورت جمله: (وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) با آن



نمی‌سازد، برای این که بسیاری از تأویل‌های قرآن از قبیل تأویلات قصص و بلکه احکام و نیز تأویل آیات اخلاق، تأویل‌هایی است که ممکن است غیر خدای تعالی و هم غیر راسخین در علم، و حتی بیماردلان نیز از آن آگاه بشوند، چون حوادثی که آیات قصص از آن خبر می‌دهد چیزی نیست که درکش مختص به خدا و راسخین در علم باشد، بلکه همه مردم در درک آن شریک هستند، و همچنین حقایق خلقی و مصالحی که از عمل به احکام عبادات و معاملات و سایر امور تشریح شده، ناشی می‌گردد.» (همان: ۷۴/۳)

به عقیده علامه اگر منظور از تأویل، تأویل خصوص آیه متشابه باشد دیگر مشکل سابق پیش نمی‌آید ولی گرفتار محذور دیگری می‌شود و آن محذور، انحصاری است که صاحب قول چهارم برای آیات متشابه قائل شده و آن‌ها را منحصر در اوصاف خداوند و روز قیامت می‌داند. علامه در بیان دلیل عدم صحت این انحصار می‌فرماید:

«ولی منحصر کردن صاحب این قول، آیات متشابه را در آیات مربوطه به صفات خدا و اوصاف قیامت درست نیست، چون همانطور که پی‌گیری این آیات منجر به فتنه و ضلالت می‌شود، پی‌گیری سایر آیات متشابه نیز چنین است.» (همان: ۷۴/۳)

بنابر این مطالب مرحوم علامه تأویل را از قبیل امور خارجی می‌داند و نه از قسم معانی همانگونه که در بیان یک اشکال اجمالی نسبت به تمام اقوال چهارگانه می‌گوید:

«اما اجمالی که خواننده عزیز توجه نمود: مراد از تأویل آیات قرآن مفهومی نیست که آیه بر آن دلالت دارد، چه اینکه آن مفهوم مطابق ظاهر باشد، و چه مخالف آن، بلکه تأویل از قبیل امور خارجی است، البته نه هر امر خارجی تا توهم شود که مصداق خارجی یک آیه هم تأویل آن آیه است، بلکه امر خارجی مخصوصی که نسبت آن به کلام نسبت ممثل به مثل و نسبت باطن به ظاهر باشد.» (همان: ۷۱/۳)

۲-۵- حقیقتی خارجی که بیانات قرآن مستند به آن است.

این قول را علامه بعد از بیان و رد دیگر اقوال به عنوان نظریه مختار خودشان مطرح می‌کند. ایشان می‌فرماید:

«تأویل 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 چار دیواری شبکه الفاظ قرار گیرد، و اگر خدای تعالی آنها را در قالب الفاظ و آیات کلامش درآورده 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. در حقیقت، کلام او به منزله مثل‌هایی است که برای نزدیک کردن ذهن شنونده به مقصد گوینده زده می‌شود، تا مطلب بر حسب فهم شنونده روشن گردد. هم چنان که خود قرآن فرموده: (وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ، إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ) (الزخرف: ۲/۴۳- ۴) "سوگند به کتاب مبین {و روشنگر}، که ما آن را قرآنی فصیح و عربی قرار دادیم، شاید شما {آن را} درک کنید! و آن در "ام‌الکتاب" نزد ما بلندپایه و استوار است"، و در آیات دیگر قرآن کریم تصریحات و اشاراتی در این معنا هست. علاوه بر این که خواننده در بیان قبلی توجه فرموده، که قرآن کریم لفظ تأویل را به طوری که شمرده‌اند در شانزده مورد استعمال کرده و همه موارد در همین معنایی است که ما گفتیم.» (همان: ۷۵/۳)

این بود کلام علامه طباطبائی در بیان منظور از تأویل در آیه هفتم از سوره آل عمران که این تأویل به صراحت در قرآن کریم پذیرفته شده و اثبات شده است. اما از کلام علامه نوع دیگری از تأویل نیز قابل استفاده است که به معنایی غیر از آن تأویلی است که خداوند در آیه هفت سوره آل عمران آن را در مورد قرآن پذیرفته است. این نوع از تأویل مردود شمرده شده و مورد نهی قرار گرفته است و بدین معناست که شخص ألفاظ را از معانی ظاهری خود تحریف کند و بر آنچه خود می‌پسندد

۳- وجه افتراق نظر علامه و ابن تیمیه



در کلام علامه و ابن تیمیه تأویل به معنای واقعیت خارجی بیان شده است اما در کلام مرحوم علامه نکته‌ای اساسی موجود است که راه ایشان را از ابن تیمیه جدا می‌کند. به عقیده علامه تأویل آیات قرآن، حقیقتی نیست که سخن در نهایت به آن منجر می‌شود مانند حوادث روز قیامت یا اوامر و نواهی قرآن، بلکه تأویل، آن حقیقتی است که بیانات قرآن به آن مستند است و از فرط علو و والا بودن در حد و اندازه‌ای نیست که بتوان آن‌ها را با زبان رایج بیان کرد بلکه باید آن را در قالب مثل‌هایی مطرح کرد تا فقط ذهن شنونده تا حدودی به آن حقیقت نزدیک شود هر چند فهم آن حقایق به نحو کامل امکان پذیر نباشد.

نتیجه گیری

۱- سلفیه تأویل را در معانی مختلفی به کار برده‌اند و بر اساس ضوابطی که قائل هستند گونه‌ای از تأویل را که خروج از معنای ظاهری بدون دلیل نقلی باشد نپذیرفته و سایر اقسام تأویل را مجاز می‌دانند؛ اما علامه طباطبائی از میان معانی مختلف تأویل تنها نظریه‌ای که تأویل را حقیقی که آیات بر آن‌ها مبتنی هستند را پذیرفت؛ در بررسی اشکالات علامه مشخص شد ایرادهای ایشان تمام نیست و نمی‌تواند معانی مذکور را رد کند.

۲- ایجاد دوگانگی میان تفسیر و خارج کردن لفظ از معنای ظاهری صحیح نیست زیرا وقتی به وسیله قرائن نقلی یا غیر نقلی، مراد جدی متکلم کشف و تبیین شود تفسیر صدق می‌کند چه اینکه همان معنای ظاهری اراده شده باشد یا قرائن نشان از اراده معنای مجازی یا کنایی یا امثال آن باشند؛ بنا براین رابطه میان تأویل و تفسیر تباین نیست بلکه از باب عام و خاص مطلق است. همین رابطه میان معنای باطنی و تفسیر نیز برقرار است که اخص از تفسیر است به این معنا که کشف بخشی از معنای باطنی در ذیل تفسیر قرار می‌گیرد.

۳- می‌توان گفت تأویل در آیه شریفه هفتم از سوره آل عمران در معنایی استعمال شده که تمام احتمالات

فوق را به عنوان مصداق در بر می‌گیرد یعنی آیات متشابه به گونه‌ای هستند که بازگشت (تأویل) آن‌ها برای همگان مشخص نیست مصداق این تأویل گاهی تفسیر و گاهی معنای خلاف ظاهر و گاهی واقعیت خارجی - ای است که کلام به آن بازگشت می‌کند و افرادی که قلبشان مریض است از هر سه طریق سعی در فتنه‌انگیزی داشته‌اند، گاهی با تفسیر نابجای آیات متشابه و گاهی با معانی غیر ظاهر و گاهی با ادعاهایی در مورد حقایقی که آیات قرآن بر آن‌ها مبتنی است انحرافاتی را به وجود آورده‌اند.

۴- سلفیه در حالی قرائن عقلی را برای تشخیص مراد جدی خداوند نمی‌پذیرند که سیره عقلا همواره بر این اسلوب جریان داشته که اگر مسأله‌ای عقلی برای مخاطب روشن باشد گویندگان می‌توانند با تکیه بر آن مطلب واضح و روشن عقلی الفاظ را در معنای غیر موضوع له به کار ببرند و هیچ قرینه‌ای برای این استعمال قرار ندهند و هیچ‌گاه چنین استعمالاتی مورد تخطئه اهل سخن قرار نمی‌گیرد؛ قرآن کریم نیز که بر اساس زبان و شیوه رایج عرب در مکالمه با مردم سخن گفته است از این اسلوب مستثنی نیست بنابراین وجهی برای استثنا کردن قرائن عقلی و جمود بر قرائن لفظی وجود ندارد.



فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آل معمر (۱۹۹۲)، التحفة المدنیة فی العقیة السلفیة، دار العاصمة - الرياض، چاپ اول
- ۳- ابن أبی العز الحنفی (۱۴۱۸)، شرح الطحاویة فی العقیة السلفیة، تحقیق: أحمد شاکر، ناشر: وزارة الشؤون الاسلامیة، والاقواف والدعوة والارشاد، چاپ اول
- ۴- ابن تیمیة (۱۴۲۶)، مجموع الفتاوی، محقق: أنور الباز - عامر الجزار، انتشارات دار الوفاء، چاپ سوم
- ۵- ابن العثیمین (۱۴۲۳ الف)، تفسیر الکھف، دار ابن الجوزی، المملكة العربية السعودية، چاپ اول
- ۶- ابن العثیمین (۱۴۲۳ ب)، تفسیر الفاتحة و البقرة، دار ابن الجوزی، المملكة العربية السعودية، چاپ اول
- ۷- ابن العثیمین (۱۴۲۱)، شرح العقیة الواسطیة، دار ابن الجوزی للنشر والتوزیع، المملكة العربية السعودية، چاپ ششم
- ۸- ابن العثیمین (۱۴۱۳)، مجموع فتاوی و رسائل ابن عثیمین، دار الوطن - دار الثریا
- ۹- ابن قیم الجوزی (۱۴۰۸)، الصواعق المرسله فی الرد علی الجهمیة والمعطله، محقق: علی بن محمد الدخیل الله، ناشر: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، چاپ اول
- ۱۰- اثری عبد الله بن عبد الحمید (۱۴۲۲)، الوجیز فی عقیة السلف الصالح، محقق: صالح بن عبد العزیز آل الشیخ، چاپ اول، انتشارات وزارة الشؤون الاسلامیة والاقواف والدعوة والارشاد - المملكة العربية السعودية
- ۱۱- ألبانی (۱۴۳۱)، موسوعة الألبانی فی العقیة، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامیة و تحقیق التراث والترجمة، صنعاء - یمن، چاپ اول
- ۱۲- الشنقیطی محمد الأمين (۱۴۱۵)، اضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن، ناشر: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع بیروت - لبنان

- ۱۳- طباطبایی سید محمد حسین (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه، موسوی همدانی سید محمد باقر، انتشارات دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، قم
- ۱۴- طبرسی فضل بن حسن (۱۳۶۰)، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات فراهانی، تهران، چاپ اول
- ۱۵- طریحی فخر الدین (۱۴۱۶)، مجمع البحرین، مرتضوی، تهران، چاپ سوم
- ۱۶- طوسی محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، ناشر: دار احیاء التراث العربی- بیروت، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیرعاملی
- ۱۷- عبد الله بن محمد بن عبد العزیز (۱۴۱۲)، التوحید و بیان العقیده السلفیة النقیة، مکتبه طبریة، چاپ اول
- ۱۸- قرشی علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ ششم
- ۱۹- مکارم شیرازی ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ اول
- ۲۰- المنیاوی، أبو المنذر (۱۴۲۶)، الجموع البهیة للعقیده السلفیة، مکتبه ابن عباس، مصر، چاپ اول