



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم  
دانشکده علوم قرآنی آمل



## حرفصلنامه

# پژوهشنامه تاویلات قرآنی

دوره چهارم، شماره هفتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

- بررسی و نقد دیدگاه ذهبی پیرامون راسخان در علم تاویل قرآن: ۱۰  
ارتباط تفسیر، تاویل و بطن با یکدیگر در حوزه فهم قرآن: ۴۳  
بازشناسی معنای «تاویل» بر اساس آیه ۷ سوره آل عمران با رویکرد تحلیلی بر نظرایت الله جوادی آملی: ۷۹  
بن‌مایه‌های قرآنی مضامین روایی قناعت: ۹۴  
بررسی تاویلات مفسران در تبیین آیه ۵۲ سوره مریم: ۱۱۳  
آسیب‌شناسی نظریه مفسر‌محوری در تفسیر قرآن: ۱۳۸  
بینامتنی قرآنی-روایی در دفتر ششم مثنوی معنوی: ۱۶۶  
نقدی بر تاویلات غالبانه در تفاسیر روایی: ۱۹۷  
جستاری در فهم آنتروپولوژیک آیات جنسی قرآن کریم: ۲۲۸  
انواع تاویلات اهل بیت (ع) در جزء ۲۶ قرآن کریم: ۲۵۷  
گونه‌شناسی روایات تاویلی سوره نحل درباره امیرمؤمنان (علیه السلام): ۲۷۸  
مویدات قرآنی نظریه وحدت وجود: ۲۹۹

پژوهشنامه تاویلات قرآنی

دوره چهارم / شماره هفتم

پاییز و زمستان ۱۴۰۰



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم  
دانشکده علوم قرآنی آمل



two-quarterly of

**Quranic Interpretations Research**

**No.7. Autumn & Winter 2021-2022**

- Study and critique of Zahabi's opinion about Raskhan in the science of Qur'anic interpretation:9*  
*The relationship between interpretation, 'Ta'wil and interior in the field of understanding the Qur'an:42*  
*Recognition of the meaning of "interpretation" based on verse 7 of Surah Al-Imran with an analytical approach on the opinion of Ayatollah Javadi Amoli:78*  
*Qur'anic principles in content of traditions about contentment (Qina'a):93*  
*Examining the interpretations of the commentators in explaining verse 52 of Surah Maryam:112*  
*The pathology of the commentator-centered theory in the interpretation of the Qur'an:137*  
*Quranic-narrative intertextuality in the sixth book of Masnavi-Manavi:165*  
*Critique of exaggerated interpretations in narrative interpretations:196*  
*An Inquiry into the Anthropological Understanding of Sexual Verses of the Holy Quran:227*  
*Types of interpretations of Ahl al-Bayt (AS) in part 26 of the Holy Quran:256*  
*Typology of the interpretive narrations of Surah An-Nahl about the Commanders of the Faithful (pbuh):277*  
*Quranic proofs of the Theory of 'Unity of Existence':298*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

دانشکده علوم قرآنی آمل

## دوفصلنامه پژوهش نامه تأویلات قرآنی

دوره چهارم، شماره هفتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی آمل

مدیر مسئول: دکتر سید معصوم حسینی استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



سر دبیر: دکتر سید محمد نقیب

مدیر داخلی: دکتر سید عبدالله اصفهانی

ویراستار ادبی: دکتر جواد فرامرزی

مدیر اجرایی: فاطمه شفیعی

کارشناس: حمید نیکزاد

طراحی و صفحه آرایی: زینب رجایی

دوفصلنامه پژوهش نامه تأویلات قرآنی، بر اساس مجوز شماره ۸۲۶۷۵ تاریخ ۱۳۹۷/۰۶/۰۵

اداره کل مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می شود.

این مجله حاصل فعالیت مشترک دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

و انجمن علمی قرآن و عهدین ایران است

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

تلفن: ۰۱۱-۴۴۲۶۶۰۰۱-۴۴۴۷۰۵۲۲-۰۱۱ کد پستی: ۵۶۵۳۹-۴۶۱۷۶

پست الکترونیکی: amolqr@gmail.com

## اعضای هیئت تحریریه

- ❖ زینب السادات حسینی ، دانشیار دانشگاه مازندران
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین رحمان عشریه، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ رمضان مهدوی آزادبنی، دانشیار دانشگاه مازندران
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین سید حسین حسینی، دانشیار دانشگاه علوم پزشکی مازندران
- ❖ الهه شاهپسند ، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین محمد سبحانی یامچی، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حبیب الله حلیمی جلودار، دانشیار دانشگاه مازندران
- ❖ محسن دیمه کار گراب، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین سید محمد نقیب، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

## مشاوران علمی

- ❖ ابوالفضل خوش منش، دانشیار دانشگاه تهران
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین سیدعبداله اصفهانی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین سید معصوم حسینی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین محمد سبحانی یامچی، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین سید کریم خوش بین خوش نظر، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین سید حسین حسینی، دانشیار دانشگاه علوم پزشکی مازندران
- ❖ کبری راستگو، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ زهره اخوان مقدم، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ جواد فرامرزی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ علیرضا کاوند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

## شیوه نامه نگارش مقالات

### • شرایط علمی:

- مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد.
- در نگارش مقاله روش تحقیق علمی رعایت و از منابع معتبر و اصیل استفاده شود.
- هر مقاله شامل چکیده، کلید واژه ها، مقدمه، متن اصلی و نتیجه گیری باشد.

### • شیوه نامه نگارش مقاله:

#### ▪ شیوه تنظیم مقاله:

- چکیده حداکثر دارای ۱۵۰ واژه (۱۰ خط) و دربر دارنده مسئله تحقیق، روش تحقیق و مهم ترین نتایج باشد.
- کلیدواژه ها: حداکثر تا ۷ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می سازند، انتخاب شود.
- مقدمه شامل بیان مسئله، اهمیت و ضرورت، سؤالات، فرضیات، پیشینه، روش و نتایج تحقیق می باشد و خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.
- منابع

### • نحوه تنظیم ارجاعات:

- 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: شماره جلد/صفحه) استفاده شود.

### • منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله منابع به شیوه APA آورده شود:

-کتب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «نام کتاب»، نام مترجم یا مصحح یا محقق، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ.

- مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره صفحات مقاله.

- مجموعه مقالات یا دایره المعارفها: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.

-سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام (آخرین تاریخ و زمان تجدیدنظر در پایگاه اینترنتی): «عنوان و موضوع»، نام و آدرس سایت اینترنتی.

- مقاله باید حداکثر در ۲۰ صفحه ۲۳ سطری تنظیم شود.

- عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.

- مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus 12 ( عربی ۱۲ Badr، لاتین TimesNewRoman10 و یادداشت‌ها و منابع BLotus11 حروفچینی شود.

### ○ چگونگی پذیرش مقاله

- مقاله باید دارای شرایط علمی مذکور و بر اساس شیوه نگارش مقالات تنظیم گردد و از طریق سامانه ارسال گردد.

- هیئت تحریریه در پذیرش، رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

## سخن سردبیر

خدای متعال را شاکریم که جلد ۷ مجله تخصصی «پژوهشنامه تأویلات قرآنی» به همت فرهیختگان و محققان قرآن پژوه و مسئولان محترم دانشکده علوم قرآن کریم به تبعیت از سیاست تخصصی شدن مجلات علمی و دانشگاهی در قلمرو خاصی از قرآن کریم، یعنی پژوهش در زمینه خاص تأویلات قرآنی به ثمر رسید. چنانکه از عنوان مجله مبرهن است قلم زدن در رشته‌ای خاص قرآنی آن هم تأویل، تأمل و عنایت ویژه‌ای می‌طلبد که دانش پژوهان قرآنی با چاپ مقالات در جلد‌های مختلف آن را به منصفه ظهور رسانده اند. مساله محوری و نوآوری، هویت جمعی پژوهش، روشمندی، تعلق مطالعات دینی به گستره خاص آن هم در خصوص قرآن، معجزه جاوید پیامبر اعظم صلی الله علیه وآله وسلم که همواره در طول تاریخ، الهام بخش انسان‌ها در برابر بن‌بست‌هاست، ارکان اصلی چنین پژوهش‌هایی باید باشد و این ضرورت از آن‌روست که در واقع رسالت مراکز دانشگاهی، ارائه پژوهشی نظام مند در جهت تولید و توسعه دانش در گستره معین و خاص از علوم می‌باشد. بنابراین، جاودانگی قرآن کریم می‌طلبد که در هر زمان قرآن پژوهان و صاحب نظران عرصه مطالعات قرآنی با تفکر، تدبیر، بازخوانی و تفسیر مجدد، زیبایی‌ها و شگفتی‌های آن را بیشتر آشکار نمایند: ﴿لَا تَفَنَىٰ عَجَائِبُهُ وَلَا تَنْقُضِي غَرَائِبُهُ وَلَا تُكْشَفُ الظُّلُمَاتُ إِلَّا بِهِ﴾ (نهج البلاغه، خطبه ۱۸) و در نتیجه عرضه پرسش‌ها و نیازهای عصری به قرآن و استنتاج آن، قرآن کریم را موضوع مطالعات همه جانبه قرار داده و از پاسخ درخور آن که راهگشای و هدایتگر جامعه بشری است، بهره مند گردند و گردانند. این مجله در جهت تبیین و فهم متقن بیش از پیش قرآن کریم از دانش پژوهان این حوزه، امید دارد تا با ارسال مقالات علمی و ارزشمند خود به مجله مدد رسانند. برای آشنایی بیشتر نویسندگان محترم مقالات و صاحب نظران عرصه مطالعات قرآنی و نیز مباحث میان‌رشته‌ای (زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی، معناشناسی مرتبط با بحث تأویل) اولویت‌های پژوهشی این مجله طبق محورهای موضوعی بیان گردید.

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- تطبیق تأویلات قرآنی و عهدین
- ۹- وسایر موضوعات مرتبط

## فهرست مطالب

### بررسی و نقد دیدگاه ذهبی پیرامون راسخان در علم تأویل قرآن

- محمدتقی دیاری بیدگلی، مرضیه قنبری، سیدمعصوم حسینی، ..... ۱۰

### ارتباط تفسیر، تأویل و بطن با یکدیگر در حوزه فهم قرآن

- قاسم فائز، مریم گوهری..... ۴۲

### بازشناسی معنای «تأویل» بر اساس آیه ۷ سوره آل عمران با رویکرد تحلیلی بر نظر آیت الله

#### جوادی آملی

- سیده راضیه پورمحمدی، سهراب مروتنی..... ۷۸

### بن‌مایه‌های قرآنی مضامین روایی قناعت

- الهه شاه‌پسند، سمانه احمدپور دهقان..... ۹۳

### بررسی تأویلات مفسران، در تبیین آیه ۵۲ سوره مریم

- فاطمه قربانی لاکتراشانی، زینب السادات حسینی، ابراهیم فلاح..... ۱۱۲

### آسیب‌شناسی نظریه مفسر محوری در تفسیر قرآن

- علی فتحی، فاطمه سلطان محمدی، حسین سلطان محمدی..... ۱۳۷

### بینامتنی قرآنی-روایی در دفتر ششم مثنوی معنوی

- حسین خانی کلکای، الهه سیاح..... ۱۶۵

### نقدی بر تأویلات غالبانه، در تفاسیر روایی

- علی آهنگ..... ۱۹۶

### جستاری در فهم آنتروپولوژیک آیات جنسی قرآن کریم

- علیرضا کاوند..... ۲۲۷

### انواع تأویلات اهل بیت (ع) در جزء ۲۶ قرآن کریم

- فرشته صادقی، مهرنازگلی..... ۲۵۶

### گونه‌شناسی روایات تأویلی سوره نحل، درباره امیرمؤمنان (علیه السلام)

- محمدهادی قهاری کرمانی..... ۲۷۷

### مویدات قرآنی، نظریه وحدت وجود

- محسن حاکمی..... ۲۹۸



## Study and critique of Zahabi's opinion about Raskhan in the science of Qur'anic interpretation

(Received:2021/08/18-Accepted:2022/04/16)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.2.5>

Diari Bidgoli, Mohammad Taqi<sup>1</sup>

Ghanbari, Marziyeh<sup>2</sup>

Seyyed Maasum, Hosseini<sup>3</sup>

### Abstract

The Holy Quran as the last divine book and the most complete reference in expressing the truth of the religion of Islam, which has different layers of meaning that has caused its immortality. The narrations in the books of the sects indicate different layers of meaning in the Qur'an, and God Almighty in the seventh verse of Surah Al-Imran, the method and method of achieving the interpretation and esoteric meanings of the Qur'an has been referred to firmly in science, but the difference of opinion in Doubts have arisen among Qur'anic thinkers about the firm knowledge of the interpretation of the Qur'an, as well as the differences between scholars in the firm examples of science. And has interpreted the verses on the Ahl al-Bayt (AS); For this reason, in order to prove the knowledge of the Infallibles (AS) to interpret the Qur'an by descriptive-analytical method, the seventh verse of Surah Al-Imran and the narrations of the sects on the firmament in science and its examples have been studied and proved. The data of the research indicate that according to the authentic narrations of the two sects, only the Holy Prophet (PBUH) and the Imams (AS) are the scholars who interpret the Qur'an, and they are the only firm believers in the Qur'an; But this does not mean denying the knowledge of non-infallibles, but it has a penetration in hierarchical knowledge and its highest level has been realized in the Messenger of God (PBUH) and the Imams of Huda (AS).

**Keywords:** verse seven of Surah Al-Imran, Zahabi, the underlying meaning and interpretation of the Qur'an, firm in knowledge, narrations of the two parties.

<sup>1</sup> . Full professor at Qom University, Qom, Iran, (Corresponding Author), mt\_diari@yahoo.com

<sup>2</sup> . PhD student in Comparative Interpretation, Qom University, Qom, Iran, marziyeh.ghanbari2020@gmail.com

<sup>3</sup> . Assistant Professor of the Holy Quran University of Sciences and Education, Amol, Iran masoomhosseini@gmail.com

نوع مقاله: پژوهشی

**بررسی و نقد دیدگاه ذهبی پیرامون راسخان در علم تأویل قرآن**

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۵/۲۷-تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۷)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.2.5>دیاری بیدگلی، محمدتقی<sup>۱</sup>قنبری، مرضیه<sup>۲</sup>حسینی، سیدمعصوم<sup>۳</sup>**چکیده**

قرآن کریم به‌عنوان آخرین کتاب آسمانی و کامل‌ترین منبع در تبیین حقایق دین اسلام، دارای لایه‌های باطنی متعددی است که موجب جاودانگی و جهان‌شمولی آن است. روایات وارده در کتب فریقین بیانگر لایه‌های باطنی برای قرآن است و خداوند تعالی در آیه هفتم سوره آل‌عمران، راه دست‌یابی به تأویل و معانی باطنی قرآن را مراجعه به راسخان در علم بیان نموده، اما اختلاف دیدگاه در میان اندیشمندان علوم قرآنی در آگاهی راسخان در علم به تأویل قرآن و نیز اختلاف در مصادیق راسخان در علم، منجر به شبهاتی شده است. ذهبی از نویسندگان معاصر اهل سنت بر دیدگاه شیعه مبنی بر علم تمام قرآن بر امامان علیهم‌السلام و تأویل آیات بر اهل بیت علیهم‌السلام انتقاد نموده است؛ در این راستا، این پژوهش در جهت اثبات علم معصومان علیهم‌السلام به تأویل قرآن به روش توصیفی-تحلیلی، دلالت آیه هفتم سوره آل‌عمران و روایات فریقین در باب راسخان در علم و مصادیق آن را بررسی و اثبات نموده است. یافته‌های حاصل پژوهش بیانگر این است که طبق تصریح روایات صحیح فریقین، تنها پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام عالمان به تأویل قرآن و راسخان حقیقی قرآن هستند؛ اما این به معنای نفی علم غیر معصومان نیست، بلکه رسوخ در علم مراتبی دارد و مرتبه عالی آن در رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه هدی علیهم‌السلام تحقق یافته است.

**کلید واژه ها:** آیه هفتم سوره آل‌عمران، ذهبی، بطن و تأویل قرآن، راسخان در علم، روایات فریقین.

۱. استاد، گروه علوم و قرآن حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسؤول) [mt\\_diari@yahoo.com](mailto:mt_diari@yahoo.com)

۲. دانش‌آموخته دکترای تفسیر تطبیقی دانشگاه قم، قم، ایران [marziyeh.ghanbari2020@gmail.com](mailto:marziyeh.ghanbari2020@gmail.com)

۳. استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، آمل، ایران [m.hossemi@quran.ac.ir](mailto:m.hossemi@quran.ac.ir)



بطن و تأویل قرآن از جمله مسائل مورد توجهی است که همواره در طول تاریخ، اختلاف آراء و نظرات در آن مطرح بوده است. در عصر نزول قرآن به دلیل این که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مواردی متناسب با فهم مردم عصر نزول، به همان معنای ظاهری اکتفا می نمودند و معانی باطنی را برای عده ای صحابه متناسب با فهم و درک آن ها بیان می کردند، مشکلی در باب تأویل قرآن بروز نمی کرد. به تدریج با گذشت زمان، توجه به بطون قرآن و تطبیق معانی آیات بر غیر مورد نزولشان گسترش یافت و آیاتی که دارای شأن نزول خاصی بودند، بر موارد مشابه تطبیق داده می شدند و این تطبیق برگرفته از روایات بود که نوعی تفسیر باطنی به شمار می رفت. در حقیقت پس از عصر صحابه به دو دلیل، نیاز به تفسیر قرآن بیش تر احساس می شد؛ ۱- مردم از عصر نزول فاصله ی بیش تری گرفته بودند و بسیاری از شاهدان وحی نیز از دنیا رفته بودند. ۲- به علت گسترش قلمرو اسلامی، مردم غیر عرب وارد دین اسلام شده بودند که بیش از دیگران در فهم قرآن دچار مشکل بودند. در این زمان، تابعین نقش قابل توجهی در پاسخ گویی به این نیاز داشتند و بیش از نصف اقوال تفسیری در مجموعه های تفسیر اثری اهل سنت به تابعین اختصاص دارد. (خضیری، ۱۴۲۰ق: ۲/۴۲۰)

بر اساس سخن ابوالحسن اشعری، اولین اختلاف در امت اسلامی، اختلاف در امامت بود (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱-۲) که زمینه اختلافات فرعی دیگر را ایجاد نمود و موجب تفاوت برداشت ها از تفسیر قرآن شد. هر فرقه ای برای اثبات صحت عقاید خود، به آیاتی که با دیدگاهشان موافق بود، تمسک می نمود و چنانچه آیاتی با مبانی فکری آن ها در تعارض بود به تأویل آن می پرداخت. باتوجه به این که راسخان در علم، طبق آیه صریح هفتم آل عمران، عالمان به تأویلات قرآن هستند و این اطلاق برای هر عصر و زمانی است، اثبات آگاهی به تأویل راسخان در علم و نیز مصادیق آن راه گشای فهم معانی باطنی قرآن است. اما اختلاف دیدگاه در میان اندیشمندان علوم قرآنی در آگاهی راسخان در علم به تأویل قرآن و نیز اختلاف در مصادیق آن، منجر به شبهاتی شده است. در این راستا دو دیدگاه مطرح است: ۱- راسخان در علم از تأویل قرآن آگاه هستند.

۲- علم به تأویل قرآن مختص به خداوند متعال است. ذهبی از جمله نویسندگان منتقد اهل سنت، بر تأویلات شیعه انتقاداتی وارد نموده و امامیه را متهم کرده که چون قرآن را موافق با عقاید و اغراض خویش نیافته‌اند، ادعا دارند قرآن بطن‌هایی دارد که علم همه قرآن نزد امامان است و مردم از تفسیر قرآن بدون شنیدن از امامانشان منع شده‌اند. (ذهبی، بی تا: ۲۷/۲) ذهبی هم‌چنین به باور شیعه بر ظاهر و بطن قرآن اشکال نموده و در تأویل آیات بر اهل بیت علیهم السلام قائل است که شیعه مانند ارباب کلیسای قرون وسطاست که از هر نوع اعمال اندیشه منع نموده است و مردم را تنها به پذیرش تفسیر کلیسا وادار می‌کند. (ذهبی، بی تا: ۲۸/۲-۲۹) ذهبی با بیان این انتقادات در صدد نفی تأویلات شیعه طبق روایات وارده از اهل بیت علیهم السلام در مورد امامان و دوستان و مخالفانشان است. در این راستا ارائه نظری صحیح در ماهیت بطن و تأویل قرآن، و نیز بحث راسخان در علم تأثیر بسزایی در پاسخگویی به این اتهامات دارد و سعی بر آن است با بررسی و نقد دیدگاه ذهبی بتوان پاسخی مناسبی برای تأویلات شیعه براساس روایات وارده از ائمه علیهم السلام ارائه داد.

بحث راسخان تأویل قرآن از زمان نزول قرآن، مورد توجه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و معصومین علیهم السلام بوده است. در قرن‌های بعد نویسندگان در کتاب‌های تفسیری، ذیل آیه هفتم سوره آل عمران به مبحث راسخان در علم پرداخته‌اند و در کتاب‌های روایی نیز، روایات مرتبط با راسخان در علم بیان شده است. امروزه پژوهش‌های مختلفی پیرامون راسخان در علم نگاشته شده است؛ در زمینه شبهات ذهبی می‌توان به مقاله «بررسی آرای ذهبی درباره تأویل» نوشته عبدالکریم بهجت‌پور در پژوهشنامه حکمت و فرهنگ اسلامی، شماره ۱۲ (۱۳۸۳) اشاره نمود که در آن به صورت کلی به دیدگاه ذهبی در باب تأویل پرداخته شده است. از جمله دیگر مقالات در این زمینه می‌توان به مقاله «بررسی سندی و دلالی احادیث راسخون فی العلم» نوشته مهدی اکبرنژاد و روح‌الله محمدی، در فصلنامه مطالعات اسلامی علوم قرآن و حدیث (۱۳۹۰) اشاره نمود که در آن به بررسی احادیث راسخان در علم در کتب روایی شیعه پرداخته شده است. مقاله «بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر آیه هفتم آل عمران» نوشته مرتضی ایروانی و دیگران، در فصلنامه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، شماره ۲ (۱۳۹۲) از دیگر مقالاتی است که در آن محوریت بحث



بر دیدگاه علامه طباطبایی و نظرات اندیشمندان شیعه است.. اما پژوهش حاضر با تأکید بر انتقاد ذهبی بر نفی علم تمام قرآن بر امامان علیهم‌السلام و بحث راسخان در علم، و نفی مراجعه به روایات ائمه علیهم‌السلام در تأویل قرآن، با بررسی مباحث راسخان در علم و مصادیق آن از منظر شیعه و اهل سنت، به پاسخگویی و نقد شبهات ذهبی به تأویلات شیعه پرداخته است، و در این راستا با تبیین دیدگاه فریقین به این ادعا با رویکرد نقد و تحلیل پاسخ داده است، از این رو پژوهش جدیدی است که درخور توجه است.

### ۱. راسخان در علم و تأویل

باتوجه به این که ذهبی قائل به نفی علم تمام قرآن نزد ائمه علیهم‌السلام است (ذهبی، بی تا: ۲۷/۲) برای تحلیل و نقد دیدگاه ذهبی، به بحث مصادیق بحث راسخان در علم بر مبنای آیات و روایات فریقین پرداخته می‌شود.

#### ۱-۲. نوع «واو» در ﴿وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾

از آن جایی که «واو» در آیه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ...﴾ (آل عمران/۷) نقش مؤثری در آگاهی راسخان در علم به تأویل قرآن دارد، تعیین نوع «واو» در عبارت ﴿وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ از اهمیت بسزایی در پاسخ به شبهه ذهبی برخوردار است. ابن عاشور نظر اندیشمندان قرآن را در زمینه تأویل آیات متشابه متفاوت دانسته و قائل است، که علمای سلف به آیات متشابه با ابهام و اجمالش ایمان آوردند و علم آن را به خداوند واگذار نمودند و این را «طریقه اسلم» نامیده است. اما جمهور علمای بعد از سلف، قائل به تأویل آیات متشابه با استفاده از آرایه‌های ادبی چون مجاز، استعاره، تشبیه و... شدند و با جمع ادله نقلی، و تفکر و تدبر به تأویل آیات می‌پرداختند؛ ابن عاشور از این روش به «طریقه احکم» تعبیر نموده است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۲۶/۳)

عده‌ای از جمله عایشه، عروه بن زبیر، ابن عمر، حسن، مالک، أخفش، کسائی، فراء و جبائی «واو» را استینافیه می‌دانند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق: ۲۵/۳؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۱۶/۴، فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۱۴۵/۷) و قائلند که راسخین تأویل متشابهات (چیزهائی که در علم خدا مخزون است، مانند اجل این امت، وقت برپایی قیامت و...) را نمی‌دانند، اما به آن ایمان می‌آورند. (بغوی، ۱۴۲۰ق: ۴۱۲/۱) درحالی‌که چیزهائی که در علم خدا مخزون است، از متشابهات نیستند؛ زیرا معنای ظاهری آن‌ها روشن است. فخررازی دلیل آورده که خداوند متعال راسخان در علم را به سبب آن‌که می‌گویند: «به متشابهات ایمان آورده‌ایم، ستوده است و اگر آنان از تأویل متشابهات به تفصیل آگاه باشند، مدح آنان دلیلی ندارد.» فخررازی هم‌چنین به عاطفه بودن «واو» اشکال دیگری وارد کرده و آن این‌که اگر عبارت: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ را عطف بر «الله» بگیریم، مستلزم آن است که ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ آغاز جمله باشد؛ درحالی‌که چنین عبارتی در آغاز کلام دور از فصاحت است، بلکه شایسته بود که گفته شود: ﴿وَهُمْ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ و یا ﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۱۴۶۷/۷) علامه جوادی در نقد دیدگاه فخررازی قائل است که خداوند متعال آنان را به رسوخ در علم ستوده است؛ نه به ایمان صرف. کسی که کاملاً مطلبی را می‌داند، در علم به آن راسخ است و چگونه می‌شود کسی که با کوشش و تحقیق و تدبّر به چیزی آگاه می‌شود و به آن ایمان می‌آورد، از فضیلتی برخوردار نباشد. خداوند طبق شاهد‌های قرآنی (سبأ/۶؛ ص/۲۹)، عالم را بدان جهت می‌ستاید که پس از تحقیق ایمان می‌آورد. (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۳/۱۹۳) هم‌چنین فخررازی به این نکته توجه نکرده که عبارت ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ جمله حالیه است و طبق قواعد عربی، زمانی که جمله حالیه با فعل مضارع مثبت (بدون «قد») آغاز شود، بدون «واو» آورده می‌شود. (شرتونی، ۱۳۹۰: ۲۲۷)

اگر «واو» را استینافیه بگیریم و جمله بعدی را خبری، این عبارت تخصیصی به راسخون در علم ندارد و شامل سایر مسلمین که زیغ در قلوبشان ندارند نیز می‌شود. سیوطی قائل است عده کمی



طرفدار «واو عاطفه» هستند و اکثر صحابه و تابعین و اتباع آنان و اهل سنت «واو» را استینافیه می‌دانند. (سیوطی، ۱۴۲۱ق: ۵۹۵/۱) از نظر علامه طباطبایی اگر «واو» برای عطف باشد، تمام مردم از جمله پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در دانستن تأویلات به عنوان راسخان در علم شریک هستند، اما از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نام برده نشده است، درحالی که روش قرآن این است که هر جا حال امت را توصیف می‌کند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جزء آن‌ها باشد به خاطر تعظیم، از حضرت صلی الله علیه و آله جداگانه نام می‌برد: (توبه/۲؛ بقره/۲۸۵؛ توبه/۱۱۷؛ آل عمران/۶۸؛ تحریم/۸) علامه جوادی با اینکه نظرشان بر استینافیه بودن «واو» است اما نظر علامه طباطبایی را نقد نموده‌اند که چنین نیست همواره نام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جدا ذکر شود؛ هم‌چنان که در آیه تطهیر که درباره خصوص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و عترت طاهره علیهم السلام است، این جدایی نیست. (احزاب/۳۳) در آیه مورد بحث نیز مراد از «والرأسخون» عموم مؤمنان نیست، بلکه ثابت خواهد شد که تنها عترت طاهره علیهم السلام راسخ در علم و عالم به تأویل قرآن‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۸۶/۱۳) بنابراین اگر «واو» عاطفه باشد، علم تفصیلی به تأویل همه آیات متشابه را کسی جز خدا و راسخان در علم نمی‌داند، و اگر «واو» استینافیه باشد یعنی تأویل متشابهات را جز خدا، هیچ‌کس حتی راسخان در علم هم نمی‌دانند. (استادی، ۱۳۸۳: ۴۰۵) در این صورت سه حالت وجود دارد: ۱- راسخان در علم تأویل هیچ یک از آیات متشابهات را نمی‌دانند، که این با دستور تفکر و تدبر در قرآن و با هدف قرآن که برای هدایت است، سازگار نیست. ۲- راسخان در علم، تأویل همه متشابهات را نمی‌دانند، نه این که تأویل هیچ‌یک را ندانند (علم تفصیلی به تأویل بخشی از متشابهات). ۳- راسخان در علم، احتمالات هر آیه متشابه را می‌دانند اما نمی‌دانند کدام یک از آن‌ها مقصود است (علم اجمالی به تأویل متشابهات). (طوسی، بی تا: ۴۰۰/۲، طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۷۰۱/۲؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۶۹ق: ۲۴۱/۲. شریف الرضی، ۱۴۰۶ق: ۷-۹)

برخی مفسران اهل سنت «واو» در آیه را عاطفه گرفته‌اند (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴ق: ۳۶/۲؛ نحاس، ۱۴۲۱ق: ۱/۱۴۴)، به این دلیل که اگر جاهل باشند، مدحشان درست نیست. (نحاس، ۱۴۲۱ق: ۱/۱۴۴) ابن کثیر قائل است اگر تأویل را به معنای حقیقت و کنه شیء بگیریم، در این صورت می‌توان «واو» را استینافیه گرفت و اگر به معنای تفسیر و بیان شیء باشد، می‌توان واو را عاطفه گرفت. (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق: ۹/۲) خداوند متعال مردم را به تدبر در قرآن (نساء/۸۲) امر فرموده و قرآن را کتاب روشن (فصلت/۳) معرفی نموده است و این دلیلی است بر این که غیر از خدا، راسخان در علم نیز می‌توانند به آیات قرآن پی ببرند. بنابراین معقول نیست که در قرآن مطلب موردنیازی باشد، ولی راهی برای شناخت تأویل آن حتی بر پیامبر نباشد. (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۱۶/۳؛ رشید رضا، ۱۴۱۴ق: ۱۷۹/۳) علامه طباطبایی برای تأیید علم راسخان در علم به تأویل متشابهات، به آیه‌ای از قرآن که دلالت بر نفی علم غیب از همه دارد (نمل/۶۵) و از سوی دیگر اثبات علم بر غیر خدا می‌کند (جن/ ۲۶-۲۷) استناد نموده و گفته است: « که مانعی نیست که خدامقداری از تأویل یا همه آن را به پیشوایان دین تعلیم کند. » (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۵۱/۳-۵۲) علامه جوادی علم خداوند به غیب را بالذات، و علم غیب انبیا و ائمه علیهم‌السلام را بالتبع و بالعرض دانسته است. (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۲۷/۱۳) امام خمینی معتقد است که بطون قرآن مفاهیمی است که با سیر و سلوک می‌توان به آن دست یافت (موسوی خمینی، ۱۳۹۱ش: ۳۷) و خداوند متعال به واسطه‌ی سعه‌ی رحمت بر بندگان، قرآن کریم را از مقام قرب و قدس خود به عالم طبیعت تنزل داده است، تا از طریق قرآن به اوج کمال و قوت و انسانیت، وصول به مقام قرب، و حصول مرتبه‌ی لقاءالله دست یابند. (موسوی خمینی، ۱۳۷۸ش: ۱۸۵-۱۸۴) ایشان علم به تأویل را از طریق مجاهدت و تطهیر نفس و تقدیس ارواح ممکن دانسته که هر چند راسخ در علم و مطهر به قول مطلق، انبیا و اولیای معصومین هستند، اما علمای امت نیز با توجه به میزان علم و طهارت از آن بهره برده‌اند. (موسوی خمینی، ۱۳۸۲ش: ۶۱)



علامه مجلسی با بیان عبارت «وجهین مختلفین» بین دو تفسیر جمع نموده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۸/۳) بنابر عطف، راسخان در علم به طور اجمالی و یا به تأویل بخشی از متشابهات علم دارند، و بنابر استیناف، راسخان در علم به تأویل تمام متشابهات آگاه نیستند و می‌گویند: «کل من عند ربنا» (استادی، ۱۳۸۳: ۱۷) رسوخ در علم معنایی است که در غیر رسول-خدا ﷺ و ائمه هدی ﷺ نیز پیدا می‌شود (نساء/۱۶۲) که مراد، اهل کتاب است. البته این معنا مراتبی دارد و مرتبه عالی آن در رسول خدا ﷺ و ائمه هدی ﷺ تحقق یافته است. بنابراین می‌توان گفت راسخان در علم (بطور عموم) به تأویل آیات متشابه آگاه نیستند. این مطلب با این که گروهی از آنان که در درجه اعلائی رسوخ در علم هستند. به آن آگاه باشند، منافات ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸/۳) بسیاری از مفسرین فریقین این قول را برگزیدند. (ابن قتیبه، ۱۴۲۳: ۶۶-۶۷؛ طبرسی، ۱/۱۳۷۷/۱۶۰؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۲۹۸/۱؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ۱۱۰/۲؛ قمی، ۱۳۶۷: ۹۶/۱ و ۱۵۲/۲؛ مشهدی قمی، ۱۳۶۸: ۱۹۸/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۴۱/۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱۴۲/۱؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۴: ۵۳/۱؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۱۳/۲؛ حسنی ابوالمکارم، ۱۳۸۱: ۴۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۳۸/۱؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۴۰/۴) از آنجایی که خداوند کتابش را برای هدایت انسان‌ها آورده است، جایز نیست که بخشی از آن برای هیچ‌کسی قابل فهم نباشد و اگر راسخون در علم به تأویل متشابهات عالم نباشند، منجر به تأویلات نادرست مفسدان در دین می‌شود و نیز آیات متشابه بدون فایده می‌شود. با اثبات دیدگاه فریقین بر آگاهی راسخان در علم تأویل قرآن و عاطفه دانستن «واو» به این نتیجه می‌رسیم که دیدگاه ذهبی مبنی بر آگاهی راسخان در علم به تمام قرآن رد می‌شود و در ادامه با اثبات مصادیق راسخان در علم، به اثبات آگاهی امامان معصوم بر علم به تمام قرآن پرداخته خواهد شد.

## ۲. مصادیق اصلی راسخان در علم

«راسخ» از رسخ به معنای ثبات و قرار گرفتن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۳۹۵/۲؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق: ۳۵۸/۱؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۲۲۶/۱)، زمانی به کار می‌رود که چیزی در جای خود استوار و ثابت شود. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۱۹۶/۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۲۷۱/۴) باتوجه به این که «راسخ» در لغت به معنای «ثابت» است، منظور از راسخان در علم، افرادی هستند که در مطلق علم، ثابت و پابرجا باشند که شامل پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم علیهم السلام می‌باشند؛ زیرا علمشان از سرچشمه وحی نشأت گرفته است و با قلبشان حقیقت علم را دریافته‌اند. رسوخ در علم، همانند بسیاری از مفاهیم ارزشی قرآن چون ایمان، تقوا، صداقت و... نوعی کمال انسانی است که دارای مراتب طولی و تشکیکی است و مرتبه کامل آن مختص پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام است؛ همچنان که در روایات فریقین تنها بر آن بزرگواران منطبق است. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۴۵/۱؛ سید رضی، خطبه ۲۰۱) اما دیگران به میزان مرتبه علمی و ایمانی خود از این صفت بهره‌مند می‌شوند؛ چنان که قرآن کریم وصف راسخان در علم را برای برخی عالمان اهل کتاب به کار برده است. (نساء/۱۶۲) علم به تأویل نیز دارای مراتب طولی و تشکیکی است؛ در حدیثی از امام صادق علیه السلام چنین آمده است: (قَالَ إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللِّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ، فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللِّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ) (دیلمی، ۱۴۰۸ق: ۳۰۳؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق: ۱۰۵/۴) طبق این روایت محتوای قرآن بر چهار قسم است و علم به تأویل نیز مانند وصف راسخان در علم، دارای مراتب طولی است که مرتبه‌ای از آن مختص خداوند متعال است که برای کسی غیر خداوند دست نیافتنی است و مراتب دیگر آن بسته به ظرفیت راسخان در علم، قابل فهم و درک است و عالمان به تأویل به تناسب مراتب رسوخ در علم از آن بهره می‌برند.

## ۱.۲. علم تمام قرآن نزد ائمه

ذهبی امامیه را متهم کرده که ادعا دارند علم به باطن قرآن نزد امامان است و مردم از تفسیر قرآن بدون شنیدن از امامانشان منع شده‌اند (ذهبی، بی تا: ۲۷/۲)، در این راستا پس از اثبات آگاهی



راسخان در علم، به تبیین مصادیق راسخان در علم پرداخته خواهد شد تا به شبهه ذهبی پاسخ داده شود.

### بررسی و نقد شبهه

ادعای ذهبی با هدایتگری قرآن برای تمام انسان‌ها و دعوت عموم به تدبیر سازگار نیست. «تأویل» که مختص خدا و راسخان در علم است، مرحله وجود خارجی است و راه رسیدن به آن نیز ادراک معانی آیات است. از این رو محکمت، تأویل متشابهات نیستند، بلکه مفسر آن‌ها باید و تأویل تنها برای متشابهات نیست، بلکه تمامی قرآن کریم «تأویل» دارد. (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۶۴/۱۳) با توجه به این که خداوند کتابش را برای انتفاع انسان‌ها آورده است، جایز نیست بخشی از آن برای هیچ‌کسی قابل فهم نباشد. (خازن بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۲۲۷/۱) اهل بیت علیهم‌السلام از منظر شیعه هدایت همه‌جانبه در امر دین و دنیا دارند و بعد از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، شئون پیامبری غیر از دریافت وحی را بر عهده دارند. روایات اهل بیت علیهم‌السلام در کنار قرآن کریم دارای اعتبار و حجیت است و لازمه آن عصمت اهل بیت علیهم‌السلام است و مراجعه به اهل بیت علیهم‌السلام در فهم تنزیل و تأویل آیات قرآن نقش اساسی دارد (ابراهیم/۴؛ نحل/۴۴) روایاتی نیز در تأیید این نظر وارد شده است؛ از جمله روایتی از ابی الصبّاح به نقل از امام صادق علیه‌السلام: **«قَالَ: وَاللَّهِ لَقَدْ قَالَ لِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ علیه‌السلام: إِنَّ اللَّهَ عَلَّمَ نَبِيَّهُ التَّنْزِيلَ وَالتَّأْوِيلَ، فَعَلَّمَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عَلِيًّا علیه‌السلام. قَالَ: وَ عَلَّمَنَا وَاللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم»** (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۲/۷؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۹۵/۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۲۴/۲۳) طبق این روایت خداوند علم تنزیل و تأویل را به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تعلیم داد و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز آن را به حضرت علی علیه‌السلام تعلیم دادند و به همین ترتیب ائمه علیهم‌السلام نیز فراگرفتند. براساس روایتی از انس بن مالک، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در پاسخ به پرسش امام علی علیه‌السلام که از حضرت سؤال نمودند بعد از ایشان بر چه اساسی رسالتشان را ابلاغ نماید، فرمودند که مردم را از آن‌چه تأویل قرآن برایشان مشکل شده، باخبر نماید: **«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم يَا عَلِيُّ أَنْتَ تَعَلَّمُ النَّاسَ تَأْوِيلَ الْقُرْآنِ بِمَا لَا يَعْلَمُونَ فَقَالَ [عَلِيٌّ] مَا أَبْلَغُ رِسَالَتَكَ بَعْدَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قَالَ تَخْبِرُ النَّاسَ بِمَا أَشْكَلَ عَلَيْهِمْ مِنْ تَأْوِيلِ الْقُرْآنِ»** (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۹۵/۱)

ادعای ذهبی هم‌چنین با حدیث ثقلین که در کتب روایی فریقین (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۹۴/۱؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۱۳/۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۱۳۳/۱؛ مسلم‌بن‌حجاج، ۱۴۱۲ق: ۱۸۷۴/۴؛ ابن‌حنبل، ۱۴۱۶ق: ۱۱۴/۱۸، ۱۱۴/۳۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ۳۴/۲۷)، بیانگر پیوند جدایی‌ناپذیر کتاب و سنت است، سازگار نیست. نسائی در حدیث ثقلین چنین آورده است: «عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ قَالَ: لَمَّا رَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ وَ نَزَلَ غَدِيرِ خُمٍّ، أَمَرَ بِدَوْحَاتٍ فُقِّمْنَ ثُمَّ قَالَ: «كَأَنِّي قَدْ دُعِيتُ فَأُجِبْتُ، إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ، أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخِرِ، كِتَابَ اللَّهِ، وَ عَتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي، فَانظُرُوا كَيْفَ تَخْلُقُونِي فِيهِمَا، فَإِنَّهُمَا لَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ مَوْلَايَ، وَ أَنَا وَلِيُّ كُلِّ مُؤْمِنٍ، ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِ عَلِيٍّ فَقَالَ: مَنْ كُنْتُ وَ لِيَّهُ، فَهَذَا وَ لِيَّهُ، اللَّهُمَّ وَ آلَ مَنْ وَ آلهُ. وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ» (نسائی، ۱۴۱۱ق: ۴۵/۵)

بنابراین درک سطح عالی و باطنی فهم قرآن کریم مختص معصومان علیهم‌السلام است. علامه جوادی قائل است که در جهان امکان، آنچه فعل خدا و ظهور حق است، عترت طاهره علیهم‌السلام که از باریافتگان حریم کتاب مکنون‌اند، آن را می‌دانند. عترت، ثقل اصغر و قرآن کریم، ثقل اکبر است. در عالم امکان چیزی نیست که فعل خدا و ظهور حق باشد و از عترت علیهم‌السلام پوشیده ماند، زیرا پیامدش افتراق این دو ثقل است. قرآن کریم هرگز از اولیای اعظم الهی و انسان کامل و صادر اول و فیض نخستین حق بالاتر نیست، از این‌رو ممکن نیست بطنی از بطون قرآن کریم از عترت پنهان باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۱۲/۱۳)

ادعای ذهبی هم‌چنین خلاف آیه تطهیر (احزاب/۳۳) است که دلالت بر عصمت اهل بیت علیهم‌السلام دارد. از نظر بیضاوی این آیه تنها اهل بیت پیامبر بودن را می‌رساند؛ نه این‌که دال بر عصمت آن‌ها باشد. (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۲۳۱/۴) در حالی که مراد از «أل» در «الرجس» «أل جنس» است که هر نوع پلیدی را در بر می‌گیرد؛ چنان‌که علامه طباطبایی نیز این نظر را آورده و آن را دلیلی بر عصمت اهل بیت علیهم‌السلام دانسته است که هر باطلی در عقائد و اعمال را شامل می‌شود؛ یعنی عصمت در اعتقاد و عمل باطل. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۱۲/۱۶-۳۱۳) برخی از اهل سنت مشابه نظر شیعه را در کنار اقوال دیگر بیان نموده‌اند. (خازن بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۴۲۵/۳؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق: ۲۰)



۳۸/۸: سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۹۸/۵-۱۹۹؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۱۸/۲-۲۳: مظهری، ۱۴۱۲: ۳۴۱/۷-هم-  
چنین در منابع روایی اهل سنت روایاتی دال بر نزول آیه در شأن اهل بیت علیهم السلام وارد شده است (ترمذی،  
۱۴۱۹: ۴۷۹/۵؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲: ۱۸۸۳/۴) طبق این روایت زمانی که این آیه نازل شد  
پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در خانه ام سلمه بودند که حضرت فاطمه علیها السلام و حسنین علیهم السلام و امام علی علیه السلام وارد  
شدند، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن‌ها را در عبا پوشانید و آن‌ها را اهل بیت خود خواند که این آیه در مورد  
آنان نازل شده است. حاکم حسکانی هم چنین روایتی از مالک بن انس نقل نموده است که پیامبر-  
اکرم صلی الله علیه و آله به مدت شش ماه هنگامی که از درب منزل حضرت علی علیه السلام وارد می شدند آن‌ها را اهل-  
بیت علیهم السلام خطاب می کردند. (حسکانی، ۱۴۱۱: ۱۸/۲-۲۳) جصاص مصادیق مختلفی برای «اهل-  
بیت» بیان نموده که طبق یکی از روایات مراد از آن ائمه علیهم السلام هستند. (جصاص، ۱۴۰۵: ۲۳۰/۵)  
سیوطی با این که با استناد به روایاتی ذیل آیه، مصادیق مختلفی بیان نموده است، در  
روایاتی به اهل کساء اشاره نموده و آن‌ها را اهل بیت معرفی کرده است. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۹۸-۱۹۹/۵)  
علامه جوادی با استناد به روایات ویژگی راسخان در علم را بیان نموده که مصداق  
کامل آن بر ائمه اطهار علیهم السلام منطبق است: «عن أنس و... إن رسول الله صلی الله علیه و آله سئل عن الراسخين في  
العلم، فقال: من برت يمينه و صدق لسانه و استقام قلبه و من عفا بطنه و فرجه، فذلك من  
الراسخين في العلم» (نوری، ۱۴۰۸: ۲۵۸/۱۴) کمال رسوخ در دانش، وصف ممتاز  
معصومان علیهم السلام است و مصداق کامل راسخان در علم، عترت طاهرين علیهم السلام هستند. (جوادی آملی،  
۱۳۹۲: ۲۲۹/۱۳)

ادعای ذهبی هم چنین خلاف برخی روایات است که دانش کامل قرآن را نزد اهل بیت علیهم السلام می داند،  
هم چنان که امام علی علیه السلام در خطبه ۱۴۴ نهج البلاغه چنین فرمودند: «کجایند آنان که گمان دارند  
راسخون در دانش هستند و ما نیستیم؟ این گمان را با کذب و ستم بر ما، بر خود داشتند. از آن  
رو که خداوند ما را رفعت داد و آنان را پست کرد، و دانش را به ما بخشید و از آنان منع کرد، و  
ما را در حریم عنایت وارد و آنان را خارج نمود. به وجود ما هدایت خواسته می شود، و به برکت  
ما کور دلی برطرف می گردد. بی شک امامان از قریش هستند که درخت وجودشان در این تیره

از خاندان هاشم غرس شده، این منزلت شایسته دیگران نیست، و الیان دیگر صلاحیت این مقام را ندارند.» روایت: «عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ الْعَجَلِيِّ عَنْ أَحَدِهِمَا فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" فَرَسُولُ اللَّهِ أَفْضَلُ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ قَدْ عَلَّمَهُ اللَّهُ جَمِيعَ مَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مِنَ التَّنْزِيلِ وَالتَّأْوِيلِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُنْزَلَ عَلَيْهِ شَيْئًا لَمْ يَعْلَمْهُ تَأْوِيلَهُ وَ أَوْصِيَاؤُهُ مِنْ بَعْدِهِ يَعْلَمُونَهُ كُلَّهُ...» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۰۴/۱) بیانگر این است که پیامبر اکرم ﷺ برترین راسخ در علم است که خداوند علم همه تنزیل و تأویل قرآن را به ایشان تعلیم نداده باشد، این روایت در تفسیر قمی از برید بن معاویه را به ایشان و اوصیای بعد از ایشان تعلیم نداده باشد، این روایت در تفسیر قمی از برید بن معاویه نقل شده است. (قمی، ۱۳۶۳ش: ۹۶/۱-۹۷) روایات بسیاری دلالت دارد که راسخان در علم خصوص پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ هستند. (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۱/۱۶۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۳/۱، حدیث ۱-۳؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۰۳/۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱/۳۱۵، حدیث ۲۶ و ۲۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۷۹/۲۷) علامه جوادی با استناد به روایت: «أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَالُوا مِنَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ فَقُلْ مَنْ لَا يَخْتَلِفُ فِي عِلْمِهِ فَإِنْ قَالُوا فَمَنْ هُوَ ذَاكَ فَقُلْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَاحِبَ ذَلِكَ فَهَلْ بَلَغَ أَوْ لَا فَإِنْ قَالُوا قَدْ بَلَغَ فَقُلْ فَهَلْ مَاتَ صَ وَالْخَلِيفَةُ مِنْ بَعْدِهِ يَعْلَمُ عِلْمًا لَيْسَ فِيهِ اخْتِلَافٌ فَإِنْ قَالُوا لَا فَقُلْ إِنَّ خَلِيفَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مُؤَيَّدٌ وَ لَا يَسْتَخْلِفُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَّا مَنْ يَحْكُمُ بِحُكْمِهِ وَ إِلَّا مَنْ يَكُونُ مِثْلَهُ إِلَّا النَّبُوَّةَ - وَ إِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَسْتَخْلِفْ فِي عِلْمِهِ أَحَدًا فَقَدْ ضَيَّعَ مِنْ فِي أَصْلَابِ الرَّجَالِ مِمَّنْ يَكُونُ بَعْدَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۲۴۵) قائل است که مراد از راسخان در علم، پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ هستند؛ چون در این حدیث ملاک شناخت آن‌ها، عدم اختلاف در علم معرفی شده است و این ویژگی در غیر معصوم نیست. بر این اساس جانشین واقعی پیامبر اکرم ﷺ هم جز این ذوات مقدس نیستند. (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۳/۲۳۰-۲۳۱)



## ۲،۲. مراجعه به روایات ائمه علیهم‌السلام در تأویل قرآن

«ذهبی» روایات اهل سنت را در مصادر اهل سنت نادیده گرفته و با ادعاهای غیر منصفانه خود می‌گوید: شیعه با این اعتقاد که می‌گوید: هر چه را ندانستید به اهلش واگذارید ... و آنچه از معانی باطنی از اهل بیت به شما رسیده انکار نکنید...، همانند ارباب کلیسای قرون وسطایی حکم می‌کند که از هر نوع اعمال اندیشه منع می‌کردند و مردم را تنها به پذیرش تفسیر کلیسا وادار می‌نمودند. (ذهبی، بی تا: ۲۹/۲-۳۰)

### بررسی و نقد شبهه

ادعای ذهبی ادعای نادرستی است، ذهبی خود بعد از نقل روایت: «إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ كُلُّهَا شَافٍ كَافٍ» به علم حضرت علی علیه‌السلام به ظاهر و باطن قرآن اشاره نموده و ایشان را صدر مفسرین دانسته است: «أَخْرَجَ أَبُو نَعِيمٍ فِي الْحَلِيَّةِ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ، مَا مِنْهَا حَرْفٌ، إِلَّا وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ، وَ إِنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عِنْدَهُ مِنْهُ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ» (ذهبی، بی تا: ۹۰/۱) در مصادر شیعه روایتی با سند صحیح از امام باقر علیه‌السلام و در مصادر اهل سنت از ابن عباس (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۳۲/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۶۷) نقل شده که در آن بطن قرآن به تأویل آن تعریف شده است و در نظر فریقین هرگز نباید با پیش‌داوری، مطلبی از آیات را انکار کرد بلکه اگر معنایی در نظر انسان بعید می‌نماید، باید آن را به اهلش وا گذاشت. (نجارزادگان، ۱۳۸۳: ۶۰-۶۲) «...ما عرفتم منه فاعملوا به و ما جهلتم منه فردوه إلى عالمه» (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۶۷) باطن قرآن معانی و معارفی است که خداوند از آیات اراده کرده است، ولی دلالت آیات بر آن معانی بر مبنای قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره آشکار نیست تا فهم آن برای همگان میسر باشد، بلکه دلالت آیات بر آن راز و رمز ویژه‌ای دارد که تنها خدا و راسخان در علم از آن آگاهند. (بابایی، ۱۳۸۱: ۱۶۷) در روایت دیگری مصداق راسخان در علم چنین آمده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ أَيُّوبَ بْنِ الْحَرِّ وَ عِمْرَانَ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ أَبِي بَصِيرٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَ: نَحْنُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَ نَحْنُ نَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۲۰۳/۱-۲۰۴: کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۳/۱)

ادعای ذهبی با توجه به این که شیعه هرگز راه اندیشه را نبسته و از عقل به عنوان حجت درون بهره می‌گیرد، ادعای نادرستی است. در روایات شیعه چنین تصریح شده است: **(عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ وَالْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَبَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ)** (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۵/۱) راسخان در علم، دانش را برای عمل می‌آموزند؛ نه برای تفاخر، تکاثر و مانند آن. بر این اساس، هر عالمی که علم را برای عمل آموخته، در حدّ خود مصداق این حدیث است. البته کمال رسوخ در دانش، وصف ممتاز معصومان **(عَلَيْهِمُ السَّلَامُ)** است و مصداق کامل راسخان در علم، عترت طاهرین **(عَلَيْهِمُ السَّلَامُ)** هستند. (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۲۹/۱۳) رهبری شئون راسخ در علم، به عهده «علم» است و از آن‌جایی که علم نور است، روش چنین کسانی که آیات الهی‌اند، نورانی است. حاصل آن که پیامبر اکرم **(صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)** به همه معانی قرآن آگاه بودند و همه معارف و معانی قرآن را بیان نمودند؛ همان‌گونه که اطلاق آیات و ظواهر روایات و نیز سیره رسول اکرم **(صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)** بر آن دلالت دارد، لیکن همه اصحاب در یک سطح توفیق همراهی با حضرت را نداشتند تا معارف قرآن را از آن حضرت دریافت کنند. (نجارزادگان، ۱۳۸۳: ۷۵) بنابراین شایستگی فهم بطون آیات در تمام مراتب آن با توجه به عصمت اهل بیت **(عَلَيْهِمُ السَّلَامُ)** در انحصار پیامبر اکرم **(صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)** و اهل بیت **(عَلَيْهِمُ السَّلَامُ)** است و استدلال مخالفان علم تأویل بر غیر خداوند ناتمام است؛ زیرا با آیات دیگر قرآن و تصریح روایات بر علم معصومین **(عَلَيْهِمُ السَّلَامُ)** منافات دارد.

### ۳. انواع مصادیق آیات

شبهه ذهبی: نفی تأویلات شیعه بر امامان **(عَلَيْهِمُ السَّلَامُ)**

ذهبی به باور شیعه بر ظهر و بطن قرآن اشکال نموده و در تأویل آیات بر اهل بیت **(عَلَيْهِمُ السَّلَامُ)**، قائل است که شیعه مانند ارباب کلیسای قرون وسطاست. که آنان را از هر نوع اعمال اندیشه منع نموده و مردم را تنها به پذیرش تفسیر کلیسا وادار می‌کند. (ذهبی، بی‌تا: ۲۸/۲-۲۹) در این راستا بیان انواع مصادیق آیات پاسخگوی شبهه ذهبی است.



«تأویل» در تفاسیر اهل سنت، به معنای روی گرداندن لفظ از معنای ظاهری به معنای مرجوح، مشروط بر اقامه دلیل بر محال بودن ظاهرش (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۱۴۰/۷)، در صورت مطابقت با کتاب و سنت (جرجانی، ۱۴۱۲ق: ۲۲) و نیز بازگشت شیء به معنای محتمل است. (زرکشی، ۱۴۱۰ق: ۲۸۵/۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق: ۴۲۶/۲؛ خازن بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱۲/۱) ذهبی «تأویل» را حمل ظاهر بر معنای مرجوح دانسته که باید دلیلی را که باعث ترک معنای راجح و روی آوردن به معنای مرجوح شده، توضیح دهد، و گرنه «تأویل» فاسد است. (ذهبی، بی تا: ۱۸/۱) به نظر می‌رسد عدول از ظاهر به معنای غیر ظاهر، که در تعریف مفسران اهل سنت آمده است، بیانگر یکی از معانی تأویل است که در آیات متشابه کاربرد دارد. علامه جوادی این معنا از تأویل را مردود شمرده و قائل است در این صورت تأویل‌ها با یکدیگر یا تأویل قرآن با تنزیل آن، ناهماهنگ خواهد بود و این ناهماهنگی دلیل می‌شود که قرآن کلام خدا نیست. (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۶۵/۱۳) علامه طباطبایی نیز «تأویل» به معنای عدول لفظ از معنای راجح بخاطر دلیلی و روی آوردن به معنای مرجوح را مردود شمرده و معنای کلام علمای متأخر را همان اعتقاد در مورد آیات متشابه می‌داند که خلاف ظاهرش اراده شده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۸/۳)، در حالی که مراد از «تأویل»، لایه‌های نهفته و پنهانی در راستای معنای ظاهری، و مفهوم عام منطبق بر موارد مشابه است که مفسران اهل سنت به آن اشاره نکرده‌اند.

در تفاسیر شیعه، طبرسی «تأویل» را به معنای مرجع و بازگشت هر چیز به آنچه امر به آن بازمی‌گردد، معنا نموده است (طبرسی، ۱۳۷۷: ۶۹۹/۲) و بازگشت مفاهیم به مقاصدی که از جانب گوینده اراده شده، به کار رفته است. (مصطفوی، ۱۳۸۰ش: ۱۹/۱، ۴/۱۲) از نظر معرفت «تأویل» را مفهوم عامی دانسته که از مفاد آیه برداشت می‌شود و قابل انطباق بر جریانات مشابه است. (معرفت، ۱۴۱۸ق: ۴۹۸/۱) از نظر ایشان «تأویل» برطرف کردن شبهه به سبب پوشیدگی حقیقت است که علاوه بر رفع ابهام، رفع شبهه نیز می‌کند (معرفت، بی تا: ۱۳/۱ و ۱۸-۱۹)؛

هم‌چنان‌که توجیهاات خضر درباره اعمالش که برای موسی شبهه برانگیز بود، تأویل‌اعمالش است. (شاکر، ۱۳۷۶: ۵۰) علامه طباطبایی «تأویل» قرآن را حقیقت یا حقایقی می‌داند که در أم‌الکتاب نزد خداوند متعال است و از مقتضیات جهان غیب است (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۶۵)، معارف قرآن در لوح محفوظ و کتاب مکنون در برابر معارف قرآن پس از نزول، چون روح در برابر جسد و ممثّل در برابر مثال است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸/۲) و «تأویل» در قرآن عبارت است از واقعیت‌هایی که بیانات قرآن، حاکی از آنهاست. (همان: ۴۹/۳) علامه جوادی نیز «تأویل» را حقیقت عینی و وجود خارجی دانسته که در ام‌الکتاب ریشه دارد و با علم حضوری یافتنی است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۳۰/۱۳) بنابراین «تأویل» معنای پنهانی و مخفی و رای معنای ظاهری است که در مواردی مفهوم عامی است که مصادیق مختلف را شامل می‌شود و در مواردی نیز مراد، مصادیق آیه است و همواره در طول هم نیست.

بطن آیه مفهوم گسترده و دامنه‌داری است که در پس پرده نهفته است و تحت شرایطی بایستی بتوان آنرا استخراج نمود و صفات و احکام ذکرشده در آیات را بر افراد و اقوام مشابه تطبیق داد. یکی از اقسام تأویل، گذراندن خطاب آیه از موارد تنزیلی به موارد مشابه، و تطبیق حکم آیات بر آیندگان است. از نظر مفسران کسی که می‌خواهد معانی آیات را از اخبار و روایات به دست آورد، باید آیات قرآن را بر هر موردی که در آن ویژگی با مورد نزول آیه شریک است، تعمیم دهد. فیض کاشانی با همین نگرش، برخی روایات را که بیانگر مصادیقی از آیات با وصف کلی است، از نوع تأویل می‌داند و بیان می‌کند که «تأویل» اراده برخی از افراد معنای کلی است که از فهم افراد عامی پنهان است و این معنا مقابل تنزیل است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۳/۱-۴) علامه طباطبایی نیز موافق نظر فیض کاشانی با توجه به صفت جاودانگی قرآن، در مورد آیاتی که در شرایط خاصی برای افراد عصر نزول وارد شده‌اند، آنرا برای کسانی که در زمان‌های دیگر هستند و دارای همان شرایط باشند، نیز جاری می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۷۰) مصادیق آیات دارای انواعی است که برخی از آیات تنها یک مصداق دارند و تأویل در آنها جاری نمی‌شود و برخی در طول هم، و برخی در عرض هم هستند.



### ۳-۱. مصداق خاص

روایاتی که مصداق آیه را تنها اهل بیت علیهم السلام دانسته‌اند، نمی‌توان از نوع جری و تطبیق دانست؛ زیرا افراد دیگری در آن مصداق وارد نمی‌شود که قابل تطبیق بر آن‌ها باشد، بنابراین مصداق واحدی دارند که اهل بیت علیهم السلام هستند؛ هر چند مفسران اهل سنت در پاره‌ای موارد مصداق دیگری را بیان نموده‌اند.

آیه مباحله: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعَا بَنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهُلْ فَتَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ (آل عمران/۶۱) از جمله آیاتی است که مصداق خاصی دارد و با توجه به کثرت نقل روایان و مفسران فریقین در این آیه، تردیدی نیست که در مقام بیان معرفی اهل بیت علیهم السلام است. در روایتی از شیعه چنین آمده است: ﴿حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الزُّبَيْرِ قَانَ الدَّمَاعَانِي قَالَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عليه السلام:... فَكَانَ تَأْوِيلُ ابْنَاءِنَا الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ وَنِسَاءِنَا فَاطِمَةَ وَأَنْفُسِنَا عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ...﴾ (مفید، ۱۳/۴۱۳: ۵۵-۵۶) و روایاتی نیز با این مضمون در کتب تفسیری شیعه بیان شده است. (فرات کوفی، ۱۰/۴۱۰: ۸۶-۸۹؛ قمی، ۱۳۶۷ش: ۱/۱۰۴؛ عیاشی، ۳۸۰/۱: ۱۷۷/۱؛ طوسی، بی‌تا: ۲/۴۸۵؛ طباطبایی، ۱۷/۴۱۷: ۲۳۰/۳)

در احادیث اهل سنت نیز به این مطلب اشاره شده است؛ از جمله: ﴿عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: لَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ تَعَالَوْا نَدْعُ ابْنَاءَنَا وَابْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ، دَعَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله عَلِيًّا وَفَاطِمَةَ وَحَسَنًا وَحُسَيْنًا فَقَالَ: اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلِي﴾ (ترمذی، ۱۹/۴۱۹: ۷۱/۵؛ مسلم بن حجاج، ۱۲/۴۱۲: ۴/۱۸۷۱؛ ابن حنبل، ۱۶/۳: ۱۶۰/۳) برخی نیز این شأن نزول را از جابر نقل نمودند. (سیوطی، ۴/۱۴۰۴: ۲/۳۹؛ دمشقی، ۱۹/۴۱۹: ۲/۴۷) بسیاری از مفسران اهل-

سنت به اصل ماجرای مباحله و همراهی امام علی علیه السلام و حضرت زهرا علیها السلام و حسنین علیهما السلام با پیامبر - اکرم صلی الله علیه و آله اشاره نموده‌اند. (حقی بروسوی، بی تا: ۴۴-۴۵؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق: ۸۵/۳؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق: ۶۶۷/۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۳۶۸/۱-۳۶۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۱۰۴/۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۸۲/۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۲۱۲/۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۳۸/۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۲۰/۲؛ حبری کوفی، ۱۴۰۸ق: ۲۴۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۲۰/۲-۲۱) از جمله سیوطی ذیل روایتی از صحیح مسلم و سنن ترمذی از قول سعد بن ابی وقاص چنین آورده است: وقتی این آیه نازل شد، رسول اکرم صلی الله علیه و آله، حضرت علی علیه السلام و حضرت فاطمه علیها السلام و امام حسن و امام حسین علیهما السلام را به عنوان اهل خود فرا خواند. (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۳۹/۲) فخررازی نیز ذیل این آیه آورده است که با توجه به این که علی علیه السلام نفس پیامبر صلی الله علیه و آله خوانده شده و پیامبر صلی الله علیه و آله افضل انبیای الهی است، علی علیه السلام نیز از سایر انبیا برتر است. (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۲۴۸/۸) حاکم حسکانی و سیوطی نیز با استناد به روایاتی در این باره مراد از «أبناءنا» را حسنین علیهما السلام، «نساءنا» را حضرت فاطمه علیها السلام، و «أنفسنا» را امام علی علیه السلام دانسته‌اند (حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۱۵۶/۱-۱۶۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۳۸/۲-۳۹؛ واحدی، ۱۴۱۱ق: ۱۰۸) در این روایات مصداق خارجی از نوع تأویل شمرده شده است که تنها مصداق آیه اهل بیت علیهم السلام هستند.

## ۲-۳. مصداق بارز

از آنجایی که رسالت قرآن دائمی است و هدایت‌گر همه انسان‌ها در تمامی زمان‌هاست، اگر تنها مخصوص مصادیق عصر نزول بود با گذشت زمان پاسخگوی نیازها نبود. قرآن کریم همواره قابل تطبیق بر افراد مشابه است و برای زمان‌های دیگر نیز جریان دارد، اما گاهی 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. در احادیث فراوانی از طریق اهل سنت و شیعه، مراد از «صادقین»، پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت علیهم السلام ذکر شده است. در برخی تفاسیر اهل سنت مراد از ﴿كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ به نقل از سعید بن جبیر تبعیت از راه و روش صادقان یعنی ابوبکر و عمر (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۲۸۹/۳؛ اسفراینی، ۱۳۷۵ش: ۹۱۶/۲؛ مظهری، ۱۴۱۲ق: ۳۲۰/۴) و به نقل از ضحاک که همراهی با ابوبکر و عمر و یاران ایشان، (سیوطی ۱۴۰۴ق: ۲۸۹/۳؛ مظهری، ۱۴۱۲ق: ۳۲۰/۴) و با استناد به قول ابن عباس مراد از آن تبعیت از دین امام علی علیه السلام و یاران ایشان بیان شده است. (اسفراینی، ۱۳۷۵ش: ۹۱۶/۲) سیوطی در روایاتی مراد از آن را پیامبر و یاران ایشان بیان نموده است؛ از جمله: «أخرج ابن المنذر و ابن أبي حاتم و ابن مردويه عن ابن عمر في قوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ قال مع محمد ﷺ و أصحابه» (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۲۸۹/۳) هم چنین در برخی روایات مراد از آن امام علی علیه السلام آورده است: «أخرج ابن مردويه عن ابن عباس في قوله ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ قال مع علي بن أبي طالب» (همان، ۲۹۰/۳) حاکم حسکانی نیز در چندین روایت مراد از آن را امام علی علیه السلام و یاران ایشان، (حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۳۴۴/۱-۳۴۱) و نیز آل محمد ﷺ (همان: ۳۴۳/۱، ۳۴۵) بیان نموده است.

مفسران شیعه (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۱۷۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق: ۸۶۴/۲) نیز به این روایات دال بر اهل بیت علیهم السلام استناد نموده‌اند که بیانگر مصداق اتم آیه است، از جمله روایات: ﴿عَنْهُ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: سَأَلْتُ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ قَالَ الصَّادِقُونَ الْأَيُّمَةُ الصِّدِّيقُونَ بِطَاعَتِهِمْ﴾ (صفار، ۱۴۰۴ق: ۳۱/۱) کلینی مشابه این روایت را از طریق ابی نصر بیان نموده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۰۸/۱) در روایتی از ابن عباس مراد از آن امام علی علیه السلام بیان شده (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق: ۹۲/۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۰/۲۴) شیخ طوسی نیز در روایتی به نقل از جابر مشابه این روایت را بیان نموده است. (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۲۵۵) بنابراین 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 علیهم السلام هستند.

## ۳-۳. مصداق عام

برخی آیات به صورت کلی و عام مطرح شده که بیانگر مصداق یا مصادیقی از یک مفهوم عام است، که در مواردی در عرض هم قرار دارند و بر مصادیق متعددی قابل انطباق هستند.

آیه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (نساء/ ۲۹) بیانگر مصادیق متعددی در عرض هم است. در تفاسیر اهل سنت آمده است که «باطل» اسمی است برای هر نوع تصرفی که در شرع مباح نباشد؛ مانند ربا، قمار، رشوه، غصب، سرقت، و... مراد از «باطل» در این آیه، روشی است که مورد پسند شرع و دین نیست. (طنطاوی، ۱۹۹۷م: ۱۲۵/۳؛ حقی برسوی، بی تا: ۱۹۵/۲) آیه افراد را از خوردن اموال دیگران از طریق حرام مانند ربا و قمار نهی نموده و شامل هر موردی که خداوند متعال از آن نهی کرده است، می شود. مگر این که از طریق تجارت و کسب حلال باشد؛ هم چنان که روایتی از سُدّی به این مطلب اشاره نموده است: «حدثنا محمد بن الحسين، قال: ثنا أحمد بن مفضل، قال: ثنا أسباط، عن السدي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ... نَهَى عَنْ أَكْلِهِمْ أَمْوَالَهُمْ بَيْنَهُمْ بِالْبَاطِلِ أَكْلَ الْمَالِ بِالْبَاطِلِ وَبِالرِّبَا وَالْقِمَارِ وَبِالْبَخْسِ وَالظُّلْمِ﴾ (طبری، ۱۴۱۲ق: ۲۰/۵) در این روایت نهی از خوردن اموال یکدیگر به باطل، ربا، قمار، فریب، ظلم و... مراد است. طبق روایتی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام مراد از خوردن مال به باطل در این آیه، قمار بیان شده است. (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۲۳۵/۱) علامه طباطبایی نیز ذیل این آیه قائل است که «أَكْلَ بِه بَاطِلٌ» عام است و شامل همه معاملات باطل می شود و قمار و امثال آن نیز از مصادیق اکل است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۲۱-۳۲۲) با بررسی مصادیق آیات به این نتیجه می رسیم که دیدگاه شیعه مبنی بر تأویل متعصبانه آیات بر اهل بیت علیهم السلام از منظر شیعه، در مواردی بیانگر مصداق اتم آیه است که تصریح منابع تفسیری و روایی اهل سنت نیز بر آن است و در مواردی بیانگر مصداق اتم آیه است که قابل تطبیق بر موارد دیگر در مراتب پایین تر نیز می باشد.



## نتیجه:

با توجه به انتقادات ذهبی بر نفی علم امامان علیهم السلام بر تأویل تمام قرآن و نیز شبهه در تأویل آیات بر اهل بیت علیهم السلام در منابع تفسیری و روایی شیعه، اثبات آگاهی راسخان در علم از منظر فریقین و در مرحله بعد، اثبات مصادیق آن پاسخگوی انتقادات ذهبی است. با توجه به این که آیات و روایات بسیاری بیانگر علم به تأویل و معانی باطنی قرآن بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام است، علم تمام معانی باطنی قرآن تنها مختص ائمه اطهار علیهم السلام است. و از آن جایی که توجه به معانی باطنی قرآن از همان عصر نزول مطرح بوده است، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر افراد خاصی که زمینه پذیرش آن را داشته، بیان نمودند. علم کامل آن بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مختص امام علی علیه السلام و امامان بعد از ایشان است.

خداوند متعال علم به تأویل قرآن را مختص راسخان در علم دانسته و بررسی راسخان در علم، ذیل آیه هفتم سوره آل عمران بیانگر این است که دو دیدگاه کلی نسبت به راسخان در علم مطرح اند، نخست دلالت بر آگاهی راسخان در علم به تأویل قرآن دارد و دوم بیانگر عدم آگاهی راسخان در علم به تأویل قرآن است که با ادله نقلی از آیات و روایات به اثبات علم راسخان در علم بر تأویلات قرآن از منظر فریقین پرداخته شده است. نکته قابل توجه در روایات این است که شایستگی فهم بطون آیات در تمام مراتب آن در انحصار پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام است و در مراتب پایین تر برای دیگران براساس فهم و ظرفیت مخاطب قابل فهم است. در حقیقت آیات و روایات بسیاری بیانگر علم به تأویل و معانی باطنی قرآن بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام می باشد و هیچ کس جز آن بزرگواران نمی تواند تمام معانی باطنی قرآن را تبیین نماید. در حقیقت مرتبه عالیه راسخان در علم، ویژه پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام می باشد اما در غیر آن ها نیز پیدا می شود.

## منابع:

- \*قرآن کریم. ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- ۱- آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول.
- ۲- ابن ابی جمهور، محمد بن زید الدین. (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی فی صفات المؤمنین، قم: سید الشهداء للنشر، اول.
- ۳- ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). مسند، محقق: عامر غضبان و دیگران، لبنان: مؤسسه الرساله، اول.
- ۴- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۶۹ق). متشابه القرآن و مختلفه، قم: دار بیدار للنشر، اول.
- ۵- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ق). التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، اول.
- ۶- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغه، عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، اول.
- ۷- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۴۲۳ق). تأویل مشکل القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول.
- ۸- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت: دار صادر، سوم.
- ۹- استادی، رضا. (۱۳۸۳). آشنایی با تفاسیر - عدم تحریف قرآن و چند بحث قرآنی، تهران: نشر قدس، دوم.
- ۱۰- اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر. (۱۳۷۵ش). تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، اول.
- ۱۱- اشعری، ابی الحسن علی بن ابی بشر. (۱۴۰۰ق). مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان: دار النشر فرانز شتاينر، سوم.
- ۱۲- بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۶/۱۳۸۱). مکاتب تفسیری، تهران: سمت، اول.
- ۱۳- بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۴- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول.
- ۱۵- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۱۹ق). الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، مصر: دار الحدیث، اول.



- ۱۶- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمدبن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). الكشف و البيان عن تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي، اول.
- ۱۷- جصاص، احمدبن علی. (۱۴۰۵ق). أحكام القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي، اول.
- ۱۸- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). تسنیم، قم: مؤسسه اسراء.
- ۱۹- حبری کوفی، ابو عبدالله حسین بن حکم. (۱۴۰۸ق). تفسیرالجبیری، بيروت: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، اول.
- ۲۰- حرعاملی، محمدبن حسن. (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، اول.
- ۲۱- حسکانی، عبیدالله بن احمد. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزرات ارشاد اسلامی، اول.
- ۲۲- حسنی، ابوالمکارم محمود بن محمد. (۱۳۸۱ش). دقائق التأویل و حقائق التنزیل، تهران: نشر میراث مکتوب، اول.
- ۲۳- حسینی جرجانی، سیدامیر ابوالفتوح. (۱۴۱۰ق). آیات الأحكام، تهران، انتشارات نوید، اول.
- ۲۴- حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۲۴ق). تقریب القرآن الی الازهان، بيروت: دار العلوم، اول.
- ۲۵- حقی بروسوی، اسماعیل. (بی تا). تفسیر روح البیان، بيروت: دار الفکر، اول.
- ۲۶- خازن بغدادی، عبدالقاهر. (۱۴۰۸ق). الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه منهم، بيروت: دار الجیل - دار الآفاق، اول.
- ۲۷- خضیری، محمد بن عبدالله. (۱۴۲۰ق). روشها و گرایشهای تفسیری، ریاض: دار الوطن، اول.
- ۲۸- خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). العین، قم: انتشارات هجرت، دوم.
- ۲۹- خمینی، روح الله. (۱۳۷۸ش). آداب الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، هفتم.
- ۳۰- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۲ش). شرح حدیث جنود عقل و جهل، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، هفتم.
- ۳۱- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۱ش). شرح دعای سحر، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، سوم.

- ۳۲- دمشق، اسماعیل بن عمر بن کثیر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه-منشورات محمدعلی بیضون، اول.
- ۳۳- دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۰۸ق). أعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، اول.
- ۳۴- ذهبی، محمد حسین. (بی تا). التفسیر و المفسرون، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۳۵- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دار العلم الشامیة، اول.
- ۳۶- رضا، محمد رشید. (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت: دار المعرفه، اول.
- ۳۷- زبیدی، مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر، اول.
- ۳۸- زرکشی، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالمعرفه، اول.
- ۳۹- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی، سوم.
- ۴۰- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله. (۱۴۰۶ق). الجدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، اول.
- ۴۱- سیدرضی، محمد بن حسین. (۱۳۸۸ش). نهج البلاغه. حسین انصاریان، قم: دارالعرفان، اول.
- ۴۲- سیوطی، جلال الدین. (۱۴۲۱ق). الإیتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتب العربی، دوم.
- ۴۳- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۴ق). الدر المثور فی التفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، اول.
- ۴۴- شاکر، محمد کاظم. (۱۳۷۶). روشهای تأویل قرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، اول.
- ۴۵- شرتونی، رشید. (۱۳۹۰). مبادئ العربیه، محمود خورسندی، حمید مسجدسرابی، قم: انتشارات پیام نوآور، سوم.
- ۴۶- شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۰۶ق). حقائق التأویل فی متشابه التنزیل، بیروت: دارالأضواء، اول.
- ۴۷- شریف لاهیجی، محمد بن علی. (۱۳۷۳ش). تفسیر شریف لاهیجی، تهران: دفتر نشر داد، اول.



- ۴۸- صفار، محمدبن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، دوم.
- ۴۹- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، پنجم.
- ۵۰- \_\_\_\_\_ . (۱۳۵۳). قرآن در اسلام، تهران: دار الکتب الإسلامیه، دوم.
- ۵۱- طبرسی، فضل الله. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، سوم.
- ۵۲- طبرسی، احمدبن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی أهل اللجاج، محمداقبر خراسان. مشهد: نشر مرتضی، اول.
- ۵۳- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دار المعرفه، اول.
- ۵۴- طنطاوی، محمد. (۱۹۹۷م). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، قاهره: نهضة مصر، اول.
- ۵۵- طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۱۴ق). الأملی (لطوسی)، مصحح، مؤسسه البعثه، قم: دارالثقافه، اول.
- ۵۶- \_\_\_\_\_ . (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی، اول.
- ۵۷- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان، چهارم.
- ۵۸- عیاشی، محمدبن مسعود. (۱۳۸۰ق). کتاب التفسیر، تهران: چاپخانه علمیه، اول.
- ۵۹- فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، سوم.
- ۶۰- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحيط، بیروت: دار الکتب العلمیه، اول.
- ۶۱- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۸ق). الأصفی فی تفسیر القرآن، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، اول.
- ۶۲- فیومی، احمدبن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر، قم: مؤسسه دار الهجرة، دوم.
- ۶۳- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو، اول.
- ۶۴- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷ش). تفسیر القمی، قم: دار الکتب، سوم.
- ۶۵- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی، علی اکبر غفاری؛ محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چهارم.

- ۶۶- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: داراحیاء التراث العربی، دوم.
- ۶۷- مسلم بن حجاج. (۱۴۱۲ق). صحیح مسلم، محمدفؤاد عبدالباقی، مصر: دار الحدیث، اول.
- ۶۸- مشهدی قمی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸ش). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، اول.
- ۶۹- مصطفوی، حسن. (۱۳۸۰ش). تفسیر روشن، تهران: مرکز نشر کتاب، اول.
- ۷۰- مظهری، محمد ثناء الله. (۱۴۱۲ق). التفسیر المظهری، پاکستان: مکتبه رشدیة، اول.
- ۷۱- معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۸ق). التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب، مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامیة، اول.
- ۷۲- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الإختصاص، علی اکبر غفاری؛ محمود محرمی زرنندی، قم: المؤتمر العالمی لأئمة الشیخ المفید، اول.
- ۷۳- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیة، دهم.
- ۷۴- موسوی سبزواری، سید عبد الأعلى. (۱۴۰۹ق). مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه اهل بیت، دوم.
- ۷۵- نجارزادگان، فتح الله. (۱۳۸۳). تفسیر تطبیقی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، اول.
- ۷۶- حاس، ابو جعفر احمد بن محمد. (۱۴۲۱ق). إعراب القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة، اول.
- ۷۷- نسائی، احمد بن علی. (۱۴۱۱ق). السنن الكبرى، حسن سید کسروی، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، اول.
- ۷۸- نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، اول.
- ۷۹- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و غائب الفرقان، بیروت: دار الکتب العلمیة، اول.
- ۸۰- واحدی، علی بن محمد. (۱۴۱۱ق). اسباب نزول القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة، اول.



## References:

The Holy Quran. Translated by Nasser Makarem Shirazi.

1. Alusi, Seyed Mahmoud. (1415 AH). Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azeem, Beirut: Dar al-Kitab al-Almiya, first.
2. Ibn Abi Jumhur, Muhammad ibn Zayd al-Din. (1405 AH). Awali al-Laali in the attributes of the believers, Qom: Sayyid al-Shuhada for publication, first.
3. Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Muhammad. (1416 AH). Musnad, Researcher: Amer Ghazban et al., Lebanon: Al-Risalah Foundation, first.
4. Ibn Shahr Ashob Mazandarani, Mohammad Ibn Ali. (1369 AH). Similar to the Qur'an and different, Qom: Dar Bidar Publishing, first.
5. Ibn Ash'ur, Muhammad ibn Tahir. (1420 AH). Tahrir and Enlightenment, Beirut: Arab History Foundation, First.
6. Ibn Faris, Ahmad. (1404 AH). Dictionary of Language Comparisons, Abdul Salam Muhammad Harun, Qom: Islamic Media School, first.
7. Ibn Qutaybah, Abdullah Ibn Muslim. (1423 AH). Interpretation of the problem of the Qur'an, Beirut: Dar al-Kitab al-Almiya, first.
8. Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram. (1414 AH). Arabic Language, Beirut: Dar Sader, III
9. Ostadi, Reza. (1383). Familiarity with interpretations - not distorting the Qur'an and some Qur'anic discussions, Tehran: Quds Publishing, II
10. Esfarayeni, Abu al-Muzaffar Shahfur Ibn Taher. (1375). Tajaltrajmfitfsir al-Quran al-Ajam, Tehran: Scientific and cultural publications, first.
11. Ash'ari, Abi al-Hasan Ali Ibn Abi Bashr. (1400 AH). Articles of Islamists and Muslim Differences, Germany: Franz Steiner Publishing House, III.
12. Babaei, Ali Akbar. (1381/1386). Interpretive schools, Tehran: Samat, first.
13. Baghawi, Hussein Ibn Massoud. (1420 AH):The teachings of revelation in the interpretation of the Qur'an, Beirut: Dar Al-Hayya Al-Tarath Al-Arabi.
14. Beizawi, Abdullah Ibn Umar. (1418 AH). The lights of revelation and the secrets of interpretation, Beirut: Dar Al-Hayya Al-Tarath Al-Arabi, first.
15. Tirmidhi, Muhammad Ibn Isa (1419 AH): Al-Jame 'Al-Sahih, and it is the Sunnah of Al-Tirmidhi, Egypt: Dar Al-Hadith, first.
16. Thalabi Neyshabouri, Abu Ishaq Ahmad Ibn Ibrahim. (1422 AH). Discovery and statement on the interpretation of the Qur'an, Beirut: Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi, first.

17. Jasas, Ahmad Ibn Ali. (1405 AH). The rules of the Qur'an, Beirut: Dar Al-Ihyaay Al-Tarath Al-Arabi, first.
18. Javadi Amoli, Abdullah. (1392). Tasnim, Qom: Isra Institute.
19. Hubri Kufi, Abu Abdullah Hussein Ibn Hakam. (1408 AH). Tafsir al-Habri, Beirut: Al-Bayt Foundation, peace be upon them, revival of heritage, first.
20. Ameli ,Hussein Ibn Muhammad. (1409AH):Details of Shiite means to study Sharia issues, Qom: Al-Bayt Institute, peace be upon them, first.
21. Haskani, Obaidullah Ibn Ahmad. (1411 AH). Evidence of the reduction of the rules of subtraction, Tehran: Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance, first.
22. Hassani, Abu al-Mukarram Mahmud ibn Muhammad. (2002). Minutes of Interpretation and Facts of Download, Tehran: Written Heritage Publishing, First.
23. Hosseini Jorjani, Seyyed Amir Abu al-Futuh. (1410 AH). Ayat al-Ahkam, Tehran, Navid Publications, first.
24. Hosseini Shirazi, Seyed Mohammad. (1424 AH). Approximation of the Qur'an to the Minds, Beirut: Dar al-Ulum, first.
25. Hagi Brusoi, Ismail. (Beta). Tafsir Ruh al-Bayan, Beirut: Dar al-Fikr, first.
26. Khazen Baghdadi, Abdul Qahir. (1408 AH). The difference between the difference and the expression of the difference between their salvation, Beirut: Dar Al-Jail - Dar Al-Afaq, first.
27. Khediri, Muhammad bin Abdullah. (1420 AH). Interpretive methods and tendencies, Riyadh: Dar al-Watan, first.
28. Khalil Ibn Ahmad. (1410 AH). Al-Ain, Qom: Hijrat Publications, II.
29. Khomeini, Ruhollah. (1378). Etiquette of Prayer, Tehran: Imam Khomeini Publishing House, 7th.
30. \_\_\_\_\_. (2003). Explanation of the Hadith of the Soldiers of Wisdom and Ignorance, Qom: Imam Khomeini Publishing House, VII.
31. \_\_\_\_\_. (1391). Description of the dawn prayer, Imam Khomeini Institute for Organizing and Publishing. Tehran: Imam Khomeini Publishing House, III.
32. Damascus, Ismail Ibn Omar Ibn Kathir. (1419 AH). Tafsir Al-Quran Al-Azeem, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Almiyeh - Publications of Muhammad Ali Beizun, first.
33. Dailami, Hassan bin Muhammad. (1408 AH). Announcing the religion in the attributes of the believers, Qom: Al-Bayt Foundation, first.



34. Zahabi, Mohammad Hussain. (Beta). Interpretation and commentators, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.
35. Ragheb Isfahani, Hussein bin Mohammad. (1412 AH). Vocabulary in the strange Qur'an, Damascus: Dar al-Alam al-Shamiya, first.
36. Reza, Mohammad Rashid. (1414 AH). Tafsir Al-Quran Al-Hakim Al-Shahir with Tafsir Al-Manar, Beirut: Dar Al-Ma'rifah, first.
37. Zabizi, Morteza. (1414 AH). The crown of the bride from the jewel of the dictionary, Beirut: Dar al-Fikr, first.
38. Zaraqashi, Muhammad ibn Abdullah. (1410 AH). Proof in the sciences of the Qur'an, Beirut: Dar al-Ma'rifah, first.
39. Zamakhshari, Mahmoud. (1407 AH). Al-Kashaf on the facts of Ghoamed Al-Tanzil, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, III.
40. Sabzevari Najafi, Muhammad ibn Habibullah. (1406 AH). New in the interpretation of the Holy Quran, Beirut: Dar Al-Ta'rif for publications, first.
41. Sayyid Razi, Muhammad ibn Husayn. (1388). Approach to rhetoric. Hossein Ansarian, Qom: Dar al-Irfan, first.
42. Siouti, Jalaluddin. (1421 AH). Al-Taqaan in the sciences of the Qur'an, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, II.
43. -----(1404 AH).Ador Almansor fe altafsir almaasor:Qom,Library of Ayatollah Marashi Najafi,First
44. Shakir, Mohammad Kazem. (1376). Methods of Quran Interpretation, Qom: Islamic Propaganda Office, First.
45. Shertoni, Rashid. (1390). Al-Arabiya Principles, Mahmoud Khorsandi; Hamid Masjed Sarabi, Qom: Payam Noavar Publications, III.
46. Sharif al-Radhi, Muhammad ibn Husayn. (1406 AH). The facts of interpretation in the similarity of discount, Beirut: Dar al-Azwa, first.
47. Sharif Lahiji, Muhammad Ibn Ali. (1373). Tafsir Sharif Lahiji., Tehran: Publishing Office, First.
48. Saffar, Muhammad ibn Hassan. (1404 AH). Basair Al-Darjatifi Virtues of the family of Muhammad, peace be upon him, Qom: Library of Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi, II.
49. Tabatabai, Seyed Mohammad Hussein. (1417 AH). Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran, Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Teachers, V.
50. \_\_\_\_\_. (1353). Quran in Islam, Tehran: Islamic Books House, II.

51. Tabarsi, Fazlullah. (1372). Al-Bayyan Fi Tafsir Al-Quran, Tehran: Naser Khosrow, III.
52. Tabarsi, Ahmad Ibn Ali. (1403 AH). Protest against the people of madness, Muhammad Baqir Khorsan. Mashhad: Morteza Publishing
53. Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. (1412 AH). Comprehensive statement on the interpretation of the Qur'an, Beirut: Dar al-Ma'rifah, first.
54. Tantawi, Muhammad. (1997). Interpretation of the medium for the Holy Qur'an, Cairo: Egyptian movement, first.
55. Tusi, Muhammad Ibn Hassan. (1414 AH). Al-Amali (for Tusi), corrector, Ba'athist Foundation, Qom: Dar al-Thaqafa, first.
56. \_\_\_\_\_. (no date). Al-Tibyan fi Tafsir Al-Qur'an, Beirut: Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi, first.
57. Aroosi, Havizi, Abdul Ali Ibn Jum'ah. (1415 AH). Tafsir Noor al-Thaqalin, Qom: Ismailian Publications, IV.
58. Ayashi, Muhammad ibn Mas'ud. (1380 AH). Book of Interpretation, Tehran: Theological Press, First.
59. Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar. (1420 AH). Keys of the Unseen, Beirut: Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi, III.
60. Firoozabadi, Mohammad Ibn Yaqub. (1415 AH). Dictionary of the environment, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, first.
61. Faiz Kashani, Mullah Mohsen. (1418 AH). Al-Asfi Fi Tafsir Al-Quran, Qom: Islamic Propaganda Office Publishing Center, First.
62. Fayumi, Ahmad Ibn Muhammad. (1414 AH). Al-Misbah Al-Munir, Qom: Dar Al-Hijra Institute, II.
63. Qurtubi, Muhammad bin Ahmad. (1364). Comprehensive rules of the Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow, first.
64. Qomi, Ali Ibn Ibrahim. (1367). Tafsir al-Qomi, Qom: Dar al-Kitab, third.
65. Klini, Mohammad Ibn Yaqub. (1407 AH). Al-Kafi, Ali Akbar Ghaffari; Mohammad Akhundi, Tehran: Islamic Books House, IV.
66. Majlisi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi. (1403 AH). Behar Al-Anwar Al-Jame'a for the news of the pure Imams, Beirut: Darahiyah Al-Tarath Al-Arabi, II.
67. Molem ibn Hajjaj. (1412 AH). Sahih Muslim, Muhammad Fouad Abdul Baqi, Egypt: Dar al-Hadith, first.



68. Mashhadi Qomi, Mohammad Ibn Mohammad Reza. (1368 sh.). Tafsir Kanz al-Daqaiq wa Bahr al-Gharaib, Tehran: Ministry of Islamic Guidance Publishing Organization, First.
69. Mustafavi, Hassan. (1380 sh.). Tafsir Roshan, Tehran: Book Publishing Center, First.
70. Mazhari, Muhammad, peace be upon him. (1412 AH). Tafsir Al-Mazhari, Pakistan: Rushdieh School, first.
71. Marefat, Mohammad Hadi. (1418 AH). Interpretation and commentators on the reward of Al-Qashib, Mashhad: Al-Radwiyyah Society for Islamic Sciences, first.
72. Mufid, Mohammad Ibn Muhammad. (1413 AH). Exclusion, Ali Akbar Ghaffari; Mahmoud Muharrami Zarandi, Qom: Al-Mu'tamar Al-Alami for Al-Shaykh Al-Mufid Al-Alifi, first.
73. Makarem Shirazi, Nasser. (1374 sh.). Nemooneh Interpretation, Tehran: Islamic Library, Tenth.
74. Mousavi Sabzevari, Sayyid Abdul Ali. (1409 AH). Mahwahe alRahman Fi Tafsir alQuran. (The gifts of the Most Merciful in the interpretation of the Qur'an), Beirut: Ahl al-Bayt Institute, II
75. Najarzagdegan, Fathullah. (1383 sh.). Comparative Interpretation, Qom: World Center of Islamic Sciences, First.
76. Hass, Abu Jaafar Ahmed bin Muhammad. (1421 BC). The Expression of the Qur'an, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmia, first.
77. Women, Ahmad Ibn Ali. (1411 AH). Al-Sunan al-Kubra, Hassan Sayyid Kasravi, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiyya, Publications of Muhammad Ali Beizun, first
78. Nouri, Hussein bin Muhammad Taqi. (1408 AH). Mustadrak al-Wasa'il wa Mustanbat al-Masa'il, Qom: Al-Bayt Foundation, first.
79. Neyshaburi, Nizamuddin Hassan Ibn Mohammad. (1416 AH). Tafsir Gharaib Al-Quran and Raghaib Al-Furqan, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Almiyeh, first.
80. Vahedi, Ali Ibn Muhammad. (1411 AH). Reasons for the revelation of the Qur'an, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, first.

four period

The seven number

autumn and winter

2021-2022

## The relation between interpretation, Ta'aviil and underlying meaning in understanding the Qur'an

(Received:2021/06/17-Accepted:2022/04/16)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.3.6>

Faez, Ghasem<sup>1</sup>  
Gohari, Maryam<sup>2</sup>

### Abstract

According to scholars both surface meaning and underlying meaning of the verses should be considered in understanding the Qur'an. In this regard, the definition, framework and boundary between the three terms Interpretation, Taaviil and underlying meaning and their relation with each other has been constantly explored and challenged by scholars of Interpretation and Quranic sciences. For example, some consider underlying meaning as an abstraction of general concept of the verse and its adaptation to new referents. Some consider it the depth of the text, some believe that words do not independently indicate the truth of the underlying meaning. Some consider any deviation from the original meaning of the words as metaphor to be the underlying meaning and some consider what doesn't fit into the form of interpretation, without rules, to be underlying meaning or interpretation. This article, which tried to define the mentioned terms and their relationship with one another by descriptive-analytical method, achieved this result: interpretation is the expression of descending meaning and the underlying meaning of all verses, both indisputable and similar. Taaviil is a serious expression of similar verses, and underlying meaning is a meaning beyond the surface and text. The relationship between interpretation and taaviil is absolute semantic hierarchy, that is, every taaviil is interpretation, but not every interpretation is taaviil. Interpretation and taaviil are based on the rules of Arabic literature and the principles of rational dialogue. The relation of interpretation and taaviil with the underlying meaning is that interpretation and Taaviil is the meaning understood from the appearance of the verse but interior is the meaning of underlying and hidden layers of that which is obtained by abstracting the general concept of the verse and adapting it to new referents.

**Keywords:**The Quran, Interpretation, Taaviil, underlying meaning, referent

<sup>1</sup>. Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran, (Corresponding Author), ghfaez@ut.ac.ir

<sup>2</sup>. Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran, mnrl351@yahoo.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



نوع مقاله: پژوهشی

## ارتباط تفسیر، تاویل و بطن با یکدیگر در حوزه فهم قرآن

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۳/۲۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۷)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.3.6>

فائز، قاسم<sup>۱</sup>

گوهری، مریم<sup>۲</sup>

### چکیده

فهم قرآن و در نظر گرفتن دو سطح ظاهر و باطن برای آیات از دیرباز مورد توجهی علما بوده است. در این مورد، تعریف، چارچوب و مرز سه اصطلاح تفسیر، باطن و تاویل و ارتباطشان با یکدیگر پیوسته مورد کنکاش و چالش ایشان بوده است. مثلاً برخی بطن را انتزاع مفهوم عام آیه و انطباق آن بر مصادیق جدید می‌دانند؛ برخی آن را ژرفای متن دانسته، برخی معتقدند که الفاظ مستقلاً به حقیقت بطن دلالت ندارند؛ برخی هر گونه عدولی از معنای اولیه واژگان، مثل مجاز را بطن قلمداد می‌کنند و برخی، هر چه که در قالب تفسیر نمی‌گنجد، بدون ضابطه، بطن و تاویل برمی‌شمارند. نتایج این نوشتار که با روش توصیفی-تحلیلی درصدد تعریف اصطلاحات مذکور و ارتباطشان با یکدیگر بود، عبارتند از: تفسیر، بیان معنای تنزیلی و ظاهر همه آیات اعم از محکم و متشابه است. تاویل، بیان مراد جدی آیات متشابه است و بطن، معنایی است که ورای ظاهر قرار دارد. رابطه تفسیر و تاویل عموم و خصوص مطلق است یعنی هر تاویلی تفسیر است ولی هر تفسیری تاویل نیست. تفسیر و تاویل بر مبنای قواعد ادبیات زبان عربی و اصول محاوره عقلانی انجام می‌پذیرد. رابطه تفسیر و تاویل با بطن این است که تفسیر و تاویل، معنایی است که از ظاهر آیه درک می‌شود ولی بطن، معنای لایه‌های زیرین و پنهان آیات است. بطن نافی ظاهر نیست بلکه در طول آن است و قسیم ظاهر است یعنی معنای قرآن یا ظاهر است یا بطن. **کلید واژه‌ها:** فهم قرآن، تفسیر، تاویل، بطن، مصداق.

ارتباط تفسیر، تاویل و بطن با یکدیگر در حوزه فهم قرآن

<sup>۱</sup> . استادگروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسؤول) [ghfaez@ut.ac.ir](mailto:ghfaez@ut.ac.ir)

<sup>۲</sup> . دانش آموخته دکتری علوم قرآن حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران [mnr1351@yahoo.com](mailto:mnr1351@yahoo.com)

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

## ۱- مقدمه

فهم قرآن و در نظر گرفتن دو سطح ظاهر و باطن برای آیات آن همواره مورد توجه و اهتمام علمای تفسیر و علوم قرآنی بوده است. در این راستا، تعریف، چارچوب و مرز سه اصطلاح تفسیر، تاویل و بطن و ارتباطشان با یکدیگر پیوسته مورد کنکاش و چالش علما بوده است؛ مثلاً برخی بطن را انتزاع مفهوم عام آیه و انطباق آن بر مصادیق جدید می‌دانند؛ برخی آن را ژرفای متن بیان می‌کنند و برخی دیگر، آن را حقیقتی می‌شمرند که الفاظ مستقلاً بدان دلالت ندارند؛ برخی هر گونه عدولی از معنای اولیه واژگان، مثلاً مجاز را جزء باطن قلمداد می‌کنند؛ برخی مثل متصوفه و غلات بدون ضابطه و قید آنچه را که به عنوان تفسیر نمی‌توانند بگویند، بطن و تاویل محسوب می‌کنند. افزون بر این تاکنون از ارتباط بین تفسیر، تاویل و بطن به صورت شفاف، سخنی به میان نیامده است تا از بروز برخی ابهامات و اشکالات جلوگیری شود؛ از این رو، نوشتار حاضر درصدد آن است که با بررسی تفسیر، بطن و تاویل به دو سوال زیر پاسخ گوید:

۱- تفسیر، تاویل و بطن چیست؟

۲- رابطه تفسیر، تاویل، بطن با یکدیگر چیست؟

## ۲- پیشینه پژوهش

در حوزه بطن و تاویل، پژوهش‌های زیادی انجام شده است ولی هیچ یک به تعیین مرزهای تفسیر، تاویل، بطن و فروق آنها، ارتباط بین آنها و توجیه زبان‌شناختی هر یک به طور منقح و دور از سخنان بی پایه عرفا نپرداخته است. به ویژه این که این مقاله، از خلط مباحث پرهیز کرده و در آن، تبیین شفافی از بطن شده است و به نکات جدیدی در ارتباط با آن رسیده و پس از بررسی روایات بطنی، انواع آن استخراج شده است.

برخی از مقالات در این زمینه عبارتند از:

«چیستی باطن قرآن کریم از منظر روایات و بررسی دیدگاه‌ها بر اساس آن» به اهتمام علی اکبر بابایی؛ «امکان سنجی عرضه روایت‌های تاویلی باطنی بر قرآن» از محمد مرادی؛ «استنباط از ظاهر و باطن قرآن» از سید محسن میرباقری، «واکاوی نگرش علامه طباطبایی به روایات وارده



در تفسیر قرآن کریم با تاکید بر مفاهیم بطن و جری» از فتحیه فتاحی زاده و همکاران؛ «طرح و بررسی بطن از دیدگاه آیت الله معرفت» از سعیده غروی؛ «بطن و تاویل قرآن» از حسین علوی مهر و همکاران؛ «ظاهر و باطن قرآن کریم» از ابراهیم کلانتری؛ «ظاهر و باطن قرآن در گستره روایات» از سید حیدر علوی نژاد، «بطن قرآن از دیدگاه امام خمینی رحمه الله» از سید عبدالله حسینی، «ویژگی‌های باطن قرآن» از منظر روایات از امین حسین پوری؛ «اصول و مبانی تاویل قرآن از دیدگاه امام خمینی علیه السلام» از مهدی رضوانی پور؛ «مبانی تاویل در اندیشه عرفانی ملاصدرا» از مسعود حاج ربیع؛ «گونه‌های تاویل در روایات با تأکید بر روایات تفسیری صادقین علیهم السلام» از حسن حسن‌زاده و همکاران؛ «بررسی تطبیقی تاویل در تفسیر الصافی و تفسیر القرآن العظیم» از رحمت الله و سمیه خاری آرانی.

### ۳- تفسیر

واژه تفسیر از ریشه «فسر» و مصدر باب تفعیل است. به معنای تبیین و توضیح (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۴۷/۷)، شکافتن و پرده برداری (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۷/۳۴۹)، بیان و ایضاح (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/۵۰۴) و آشکار کردن (راغب، ۱۴۱۲: ۱۴۱۲/۶۳۶) است. فسر هم در ثلاثی مجرد و هم در ثلاثی مزید، متعدی است پس «فسرت الشيء» و «فسرت الشيء» هر دو به یک معناست با این تفاوت که در دومی مبالغه وجود دارد (فیومی، ۱۴۱۴: ۲/۲۷۸) که بر اساس قاعده «زیاده المبانی تدل علی زیاده المعانی» بدین معناست که تفسیر، توضیح و کشف لفظ همراه با تلاش است (معرفت، ۱۳۸۶ش، ج ۱: ۱۸). برخی فسر را مقلوب سفر می‌دانند (طریحی، ۱۳۷۵ش: ۳/۴۳۷). سفر در لغت به معنای انکشاف و روشنی است. «سَفَرَ الصَّبْحُ» و «اسْفَرَ الصَّبْحُ» یعنی صبح روشن شد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴/۳۶۸). صرف نظر از اشتقاق، این دو واژه از نظر معنا نیز به هم نزدیک‌اند با این تفاوت که فسر بیشتر در اظهار معنای معقول به کار می‌رود و سفر برای ابراز اشیای خارجی (راغب، ۱۴۱۲: ۱۴۱۲/۶۳۶). به تعبیر دیگر، فسر برای کشف معنوی و سفر برای کشف مادی استعمال می‌شود. از سخن لغت‌پژوهان به دست می‌آید که تفسیر، آشکار ساختن چیزی است که پوشیده باشد، همچنین به بیان همراه با تفصیل اطلاق می‌شود؛ بنابراین از نظر لغوی، تفسیر در مورد کلام روشن و واضح به کار نمی‌رود.

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

در اصطلاح مفسران، تفسیر، پرده‌برداری از لفظ مشکل و کشف مقصود گوینده (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۸۰ / ۱) و بیان معانی آیات و کشف دلالت و مقصود آنهاست (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۴ / ۱) و نیز گفته‌اند تفسیر، بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خداوند از آن بر اساس ادبیات عرب و اصول عقلانی محاوره است (بابایی، ۱۳۸۶ش: ۱۶ / ۱). در یک جمع‌بندی می‌توان گفت تفسیر، بیان مراد خدا اعم از استعمالی و جدی بر اساس ادبیات عرب و اصول عقلانی محاوره است و از اهداف اصلی علم تفسیر، دستیابی به مدلول آیات قرآن است. به عنوان مثال در تفسیر آیات؟ ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا \* لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ وَ يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ (فتح/۲-۱) مفسران کوشیده‌اند تا از مفهوم و مصداق اولیه «فتح مبین»، مراد از ذنب پیامبر ﷺ و آمرزش ایشان و ارتباط این دو با فتح مزبور، پرده‌برداری کنند.

#### ۴- تأویل

تأویل در لغت از ریشه «أول» (رجوع و بازگشت) به معنای برگرداندن شیء به اصل و نهایت خودش است، خواه علم باشد و خواه فعل (راغب، ۱۴۱۲ق: ۲۷). *أَوَّلَ الْكَلَامِ: فُسْرَه، فُسْرَه وَ رَدَّه إِلَى الْغَايَةِ الْمَرْجُوهَ مِنْهُ. أَوَّلَ الرَّؤْيَا: عَبْرَهَا (مصطفی، ۱۹۸۹م: ۳۳)*

#### ۴-۱- معانی تأویل در قرآن

واژه تأویل ۱۷ بار در قرآن به کار رفته، مثل:

- حکمت و اسرار عمل: ﴿سَانِبُكُ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (کهف/۷۸)
- تعبیر خواب در آیاتی از سوره یوسف نظیر ﴿وَ كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رُبُّكَ وَ يُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (یوسف/۶)
- عاقبت و نتیجه کار: ﴿وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَ زِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (اسراء/۳۵) (معرفت، ۱۴۱۸ق: ۲۰ / ۱).



- مراد جدی آیات متشابه

تاویل در ارتباط با تفسیر قرآن به تفسیر آیات متشابه و بیان معنای مراد آن‌ها اختصاص دارد. آیات متشابه، آیاتی‌اند که معنای استعمالی شان با معنای مراد جدی‌شان متفاوت است و تاویل آیات متشابه یعنی بیان معنای مراد جدی آن‌ها.

در آیه زیر محدوده آیات متشابه مشخص شده است:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ (آل عمران/۷)

تاویل بین مراد جدی آیات متشابه و بطن، مشترک لفظی است. تاویل به معنای بطن به آیات متشابه اختصاص ندارد بلکه شامل هر دو نوع از آیه (محکم و مشابه) می‌شود.

تاویل در آیه به معنای «بیان مراد جدی» است و اگر مصدر به معنای اسم مفعول باشد به معنای «مراد جدی» است. تاویل به این معنا بر اساس قواعد ادبیات عرب و اصول محاوره عقلایی، قابل دستیابی است.<sup>۱</sup>

۱. معانی دیگر تاویل در قرآن

الف. فهم آیات قرآن: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ (یونس/۳۹) همان طور که ملاحظه می‌شود موضوع این آیات قرآن و فهم قرآن است. یعنی وقتی معنای آن را خوب نفهمیدند و اجازه هم ندادند که پیامبر ﷺ برای آنان معنا کند و آن را تکذیب کردند.

ب. تحقق عملی سخنان قرآن: ﴿وَلَقَدْ جِئْتَهُم بِكِتَابٍ فَصَلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ، هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ (اعراف/۵۳-۵۲؛ باقری اصل، ۱۳۹۱ش: ۴۴۴)

ج. تعبیر خواب یعنی حقیقتی که خواب از آن حکایت دارد و مراد جدی آن است و نیز شکل تحقق یافته آن: ﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِن مِّصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَن يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ (یوسف/۲۱)

﴿قَالَ لَا يَا بُنَيَّ كَمَا طَعَامُ تَرْزُقَانِهِ إِلَّا نَبَأْتُكَمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ذَلِكَمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾ (یوسف/۳۷)

﴿قَالُوا أَضْغَاتٍ أَحْلَامٍ وَمَا تَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ﴾ (یوسف/۴۴)

﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُم مِّنَ الْبَدْوِ مِن بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي﴾ (یوسف/۱۰۰)

این جا تاویل مصدر به معنای اسم مفعول است به معنای مراد جدی یا تحقق آن است.

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

در ارتباط با تفسیر و تأویل نکته‌ای وجود دارد و آن از بین رفتن برخی از قرائن حالیه است که برای فهم هر کلامی نقش اساسی دارند و درباره قرآن، این قرائن توسط صحابه به طور دقیق و صحیح حفظ و ضبط نشده‌اند ولی معصومان علیهم‌السلام که یکی از شؤون شان تفسیر صحیح قرآن در هر زمانی تا روز قیامت است، این قرائن را حفظ کرده و نسل به نسل به عنوان علم و میراث نبوت به یکدیگر منتقل کرده‌اند.

#### ۴-۲- تأویل از نظر عرفا

از آن جا که عرفا و صوفیان در مقابل ظاهر دین که علم شریعت و اصول فقه با آن سروکار دارد به باطن و اسراری برای دین قائل بوده‌اند، می‌توان عرفان و تصوف را مسلکی تأویلی به شمار آورد (سراج، ۱۳۸۲: ۱۷/۱).

عرفا در خصوص طریق اهل باطن و ارباب تأویل به احادیثی استناد کرده‌اند، از جمله حدیث مشهور **﴿إِنَّ الْقُرْآنَ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنًا أَلِي سَبْعَةِ أَبْطِنٍ﴾** که در برخی روایات «الی سَبْعِينَ بَطْنًا» نیز آمده است (حیدر آملی، ۱۴۱۶: ۱/۳۲۸) و نیز حدیث **﴿مَا مِنْ آيَةٍ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ لِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ وَ لِكُلِّ حَدٍّ مُطَّلَعٌ﴾** و روایت **﴿إِنَّ الْقُرْآنَ حَمَالٌ ذُو وَجُوهِ﴾** و هم چنین حدیث امام صادق علیه‌السلام که قرآن را مشتمل بر

تأویل هم می‌تواند به معنای بیان مراد جدی یک سخن باشد و هم بیان منظور از یک عملکرد باشد، مثل عملکرد حضرت خضر:

**﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ سَأْتِيكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ، أَمَا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ، وَأَمَا الْعُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يَرِهَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا ، فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رَحْمًا ، وَ أَمَا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾** (کهف/۸۲-۷۸)

تأویل به معنای بیان مراد جدی یا اگر به معنای اسم مفعول باشد به معنای مراد جدی بر اساس قواعد ادبیات عرب و اصول محاوره عقلایی، قابل دستیابی است ولی اگر به معنای تعبیر رؤیا یا به معنای علت کاری یا زمان تحقق امری باشد، بر اساس قواعد ادبیات عرب و اصول محاوره عقلایی، قابل دستیابی نیست.

تأویل اعم از معنای سخن و معنای فعل (عمل) است.



عبارت و اشارت و لطایف و حقایق می‌داند؛ عبارت (لفظ) برای عموم، اشارت برای خاصان، لطایف برای اولیا و حقایق برای انبیاست. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳/ ۸۷)

تاویل نزد ارباب باطن و اهل طریقت ناظر به «اعتبار» است، یعنی گذشتن از ظاهر به باطن امور و آیات (انصاری، ۱۳۶۱ش: ۶۰) که در این حال عقل جزئی یعنی عقلی که مستکمل به انوار قلب نشده و به مقام کشف نرسیده، در تفسیر متوقف است و در معارضه با تاویل می‌باشد (مبیدی، ۱۳۶۱ش: ۵/ ۲۱).

#### ۴-۱-۲- تاویل در آثار عرفانی

تاویل در سه مورد در آثار عرفانی مطرح شده است:

۱. تاویل قرآن که ناظر به متشابهات و آیات به ظاهر متناقض و حروف مقطعه است.
۲. تاویل احادیث رؤیت و معراج و مانند آن که اصطلاحاً متشابهات حدیث‌اند.
۳. تاویل بعضی اقوال عرفا هم چون شطحیات و به طور کلی رموز و متشابهات و تلویحات (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۹۱-۱۸۸).

#### ۴-۲-۲- تاویل عرفانی احکام فقهی

در این وجه از تاویل، ضمن حفظ ظاهر و تقید بدان، می‌توان از احکام فقهی، معانی باطنی استنباط نمود. نمونه‌هایی از این نوع تاویل در نفائس الفنون (شمس‌الدین آملی، ۱۳۷۹ش: ۲/ ۹۱-۸۸) و فتوحات به چشم می‌خورد (ابن عربی، بی تا: ۱/ ۳۲۹ به بعد)؛ بنابراین، در حقیقت حوزه تاویل عرفاء فراتر از متشابهات است و چه بسا محکامات را نیز دربرگیرد.

یکی از عللی که مدعیان تصوف، به تاویل متوسل می‌شدند، گریز از تکلیف و قول به اباحه بوده که از سر هوای نفس و برای فرار از تکالیف شرعی و حتی توجیه شرعی افعال نادرست، صورت می‌گرفت. این قسم، از مصادیق تاویل باطل است و اختصاص به صوفیه ندارد و دین‌داران و اهل ظاهر نیز از آن بری نیستند (سراج، ۱۳۸۲ش: ۱۵/۱). این وجه از تاویل با آنچه در میان فلاسفه و متکلمان واقع شده تفاوت دارد؛ زیرا آنان تاویل را از باب تنزیه و نه برای فرار از تکالیف شرعی به کار گرفته‌اند که اصل آن در نظر اهل معرفت پسندیده و نیکوست (حیدر آملی، ۱۴۱۶ق: ۱/ ۲۴۰).

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

بحث بطن قرآن غالباً در یکی از سه حوزه روایات تفسیری، تفاسیر عرفانی و تفکر باطنیه یافت می‌شود و آرا در زمینه نوع ارتباط بطن قرآن با الفاظ آن از منظر زبان‌شناسی متفاوت است. عرفا و باطنیه بویژه در مواردی که رابطه معناشناختی بطن با الفاظ مبهم است، با استناد به روایات بطنی، می‌گویند بطن قرآن از سنخ مدالیل و مفاهیم لفظی نیست بلکه از دو طریق روایت یا مکاشفه می‌توان به بطن قرآن رسید نه از طریق روابط معناشناسی و اصول محاوره؛ این در حالیست که روایات بطنی یا مکاشفات عرفانی، قابل نقد نیستند.

#### ۴-۲-۳- دلایل رد تاویلات عرفانی (فاقد توجیه زبانشناختی)

عقیده عرفا به فهم ناپذیری قرآن می‌انجامد و این امر به دلایل زیر مردود است: دلیل اول، روایاتی است که حاکی از تقابل میان تنزیل و تاویل هستند. مقصود از کلام امام باقر علیه السلام که فرمودند: «ظاهر قرآن، کسانی هستند که آیات درباره آن‌ها نازل شده و باطن آن، کسانی هستند که رفتاری مانند آن‌ها دارند» این است که معنای ظاهر قرآن شامل کسانی می‌شود که آیات درباره آن‌ها نازل شده و معنای بطنی شامل کسانی است که مانند آن‌ها رفتار می‌کنند؛ یعنی بین ظاهر و باطن، رابطه زبان‌شناختی وجود دارد. دلیل دیگر، روایاتی هستند که تفاسیر بدون ارتباط معناشناختی را مردود اعلام کرده و با معانی بطنی‌ای که از ظاهر قرآن درک نمی‌شود، مخالفت شده است؛ مثلاً امام صادق علیه السلام فرمودند: «لَا تَقُولُوا فِي كُلِّ آيَةٍ: هَذَا رَجُلٌ وَ هَذَا رَجُلٌ» (بحرانی، ۱۳۷۴ش: ۱/ ۱۸) یعنی در مورد هر آیه‌ای نگویند: «مراد فلانی است یا فلانی». بنابراین ادله مذکور، بطن قرآن باید به نوعی با الفاظ، ارتباط زبان‌شناختی داشته باشد که این ارتباط یا از جنس مفاهیم است یا مصداق یا لوازم کلام یا از نوع ممثل.

در توضیح این سخن می‌توان گفت رابطه وضعی لفظ و معنا یا مطابقی است یا تضمینی یا التزامی. مراد از رابطه ممثل با ممثل، بیان مطالب با ممثل است تا مسائل معقول با تشبیه آن به محسوس، قابل درک شود. ممثل صرفاً حکایتی از ممثل و نوعی تشبیه به آن است. بسیاری از آیات قرآن، مانند مثل‌ها به موارد نزول اختصاص ندارند بلکه به هر مورد که با مورد نزول‌شان، مناسبت داشته باشد، اطلاق می‌شوند (شاکر، ۱۳۷۷ش: ۵۱-۴۶). تاویل قرآن باید نوعی رابطه زبان‌شناختی با الفاظ قرآن داشته باشد، چه از نظر معنا و چه از نظر مصداق. به طور کلی، ادعاهای متصوفه و



باطنیه در زمینه بطن مردود و فاقد دلیل است. آنان معتقدند که تمام مقاصد الهی از قرآن همان معانی بطنی است و ظهر قرآن تنها وسیله‌ای برای رسیدن به معانی بطنی است و پس از آن، دیگر به کار نمی‌آیند (حسینی دشتی، ۱۳۶۵ش: ۸/ ۶۸۹-۶۸۷).

از آن چه گفته شد، نکات زیر به دست می‌آید:

- تأویل، مشترک لفظی بین چند معناست: مراد جدی آیات متشابه، حکمت امری، عاقبت و سرانجام کاری، تعبیر خواب، بطن قرآن.

- همه معانی تأویل در پنهان بودن مشترک‌اند و به همین دلیل در روایات در مقابل ظهر (آشکار) قرار دارد.

- تأویل در ارتباط با معنای قرآن یعنی مراد جدی آیات متشابه و فرقی با تفسیر این است که به آیات متشابه اختصاص دارد ولی تفسیر اعم از آن است و شامل محکّمات و متشابهات هر دو می‌شود.

- تأویل نزد عرفا به معنای بطن است و غالباً متکی به روایات و مکاشفات است و از سنخ مدالیل و مفاهیم لفظی نیست و فهم آن از قرآن برای غیر امام علیه السلام و عارف قابل فهم نمی‌باشد. - از آن جا که تأویل عرفا هیچ گونه توجیه زبان‌شناختی ندارد، فاقد اعتبار است و تفسیر به رأی محسوب می‌شود.

## ۵- بطن قرآن

قرآن، دارای ساختار معنایی عمیق و چند لایه است که در اصطلاح به آن لایه‌ها، ظهر و بطن آیه می‌گویند (باقری اصل، ۱۳۹۱ش: ۴۳۵). امام باقر علیه السلام فرمود: ﴿إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنَ وَ لَلْبَطْنِ بَطْنَ وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ لِلظَّهْرِ ظَهْرٌ..﴾ (برقی، ۱۳۷۱ق: ۲/ ۲۰۰). بطن در لغت به معنای خلاف ظهر (فراهدی، ۱۴۰۹ق: ۷/ ۴۴۰؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۱۳۰)، داخل و درون آمده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۳/ ۵۲). این واژه به همراه مشتقاتش، ۲۵ بار در قرآن به کار رفته که در موارد بسیاری به معنای شکم (نور/ ۴۵؛ مومنون/ ۲۱)، گاه به معنای گناهان پنهانی (اعراف/ ۳۳؛ انعام/ ۱۲۰) و نعمت‌های پوشیده

۱. إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ

(لقمان/۲۰)<sup>۱</sup> و در یک مورد به عنوان صفت خدا به کار رفته (حدید/۳) ولی به معنای اصطلاحی به کار نرفته است.

معانی اصطلاحی متعددی برای بطن قرآن در برابر ظهر آن ذکر شده است، از جمله این که بطن مفهومی عام است که از آیه انتزاع شده و بر مصادیق جدید انطباق یافته است (معرفت، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۲۲). بطن، معنایی نهفته در پس معنای ظهر است، خواه یک معنا باشد خواه بیشتر؛ نزدیک به معنای ظهر باشد یا دور از آن (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۳/ ۷۴).

این دو تعریف با هم قابل جمع هستند یعنی:

بطن مفهوم عامی است که در پس معنای ظهر نهفته و از آن انتزاع می‌شود و بر مصادیق جدید منطبق می‌گردد. از این رو، بطن نفی ظهر نمی‌کند؛ بلکه معارفی افزون بر آن است (میرباقری، ۱۳۹۳ش: ۱۰۷). بطون قرآن معانی مطابقی آن هستند که نسبت به معنای ظهر، از لحاظ خفا و ظهور، معانی طولی ظهر محسوب می‌شوند نه عرضی.<sup>۳</sup> به همین دلیل، استعمال لفظ در بیش از یک معنا لازم نمی‌آید (طباطبایی، ۱۳۸۵ش: ۲۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴ش: ۲/ ۲۶۲)؛ و با ظهر، ارتباط دلالتی دارند که غالباً روشن و آشکار است (شاکر، ۱۳۸۲ش: ۱۷۶). مثلاً، از آیه ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ (نساء/۳۶) ابتدا این معنا درک می‌شود که انسان نباید بت‌ها را بپرستد و با نظری وسیع‌تر، انسان نباید از دلخواه خود پیروی کند و با نظری وسیع‌تر نباید از یاد خدا غافل شود و به غیر او التفات کند (طباطبایی، ۱۳۸۵ش: ۲۷). روایات بطن، موید نسبی بودن

۱. وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً

۲. «ظهر» آیه، همان معنای ابتدایی‌ای است که از آیه به دست می‌آید (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۳/ ۷۴). ظهر، معنای اولیه‌ای است که از ظاهر آیه بر حسب وضع و کاربرد درک می‌شود.

۳. معانی نسبت به یکدیگر دو نوع اند: طولی و عرضی. معانی طولی معانی‌ای هستند که مؤید یکدیگرند و باهم تباین یا تناقض یا تضاد ندارند. معانی عرضی معانی‌ای متباین اند، مثال معانی مشترک لفظی. مثلاً معانی چشم، چشمه، جاسوس، طلا، بزرگ قوم، نفیس هر چیزی برای واژه «عین» (مصطفی و ... ۶۴۱)



ظاهر و باطن نیز هستند. به این معنا که هر ظاهری، نسبت به ظاهر خودش باطن و نسبت به باطن خود ظاهر است. (همو، ۱۳۹۰ق: ۳/ ۷۳)

برخی بطن قرآن را معانی هم عرض الفاظ قرآن از جهت کاربرد لفظ در بیش از یک معنا می‌شمارند. علمای اصول فقه درباره معانی عرضی (کاربرد مشترک لفظی در بیش از یک معنا) اختلاف نظر دارند. برخی با جایز دانستن آن، مسئله بطن را از این مقوله می‌شمارند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۱/ ۱۵۳-۱۴۵) ولی این دیدگاه صرف نظر از صحت یا عدم صحت با کاربردهای بطن بر اساس روایات، همخوانی ندارد.

بطن در روایات، «تاویل» نیز نامیده شده است: ﴿ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا مَضَىٰ وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ﴾ (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱/ ۱۹۶) چرا که مثل مراد جدی آیات متشابه، معنایش در پس لفظ (مراد استعمالی) قرار دارد. در نتیجه، تاویل در حوزه فهم قرآن اشتراک لفظی است و دو معنا دارد: معنای آیات متشابه و معنای بطن.

ز نظر برخی، بطن قرآن، درک ژرفای متن است و از نظر برخی دیگر، حقیقتی است که الفاظ مستقلاً بدان دلالت ندارند. اینجا سؤالی نیز مطرح است که آیا حقایق قرآن امری در حیطه بطن است یا مربوط به ظهر؟

از این رو، در مورد بطن، دو دیدگاه متن‌گرایانه و معناگرایانه وجود دارد. بر اساس دیدگاه اول، باطن، امری برگرفته از محتوای الفاظ است که پس از تدبیر حاصل می‌شود و بر اساس دیدگاه دوم، بطن، خارج از معنای ظهر و لفظ است که با تدبیر به دست نمی‌آید، بلکه نیاز به ابزار معرفتی خاصی دارد و این به معنای گسست معنای بطن از لفظ نیست (همان: ۱۰۹). البته تعریف دوم، از منظر زبان‌شناسی قابل دفاع نیست.

در بحث چیستی بطن قرآن دو گونه لغزش رخ داده است.

لغزش اول: برخی هر گونه عدولی از معنای اولیه واژگان را جزء بطن قلمداد می‌کنند، در نتیجه، آرایه‌های ادبی نظیر مجاز را معنای بطنی محسوب می‌کنند؛ مثل «ید» در ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح/ ۱۰) و «وجه» در ﴿وَوَيْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن/ ۲۷) در حالی که امثال

مجاز از حیثه ظهر خارج نگشته چرا که مقصود لفظ و طبق قواعد زبان عرب و استعمال اهل زبان هستند (میرباقری، ۱۳۹۳ش: ۱۰۷). این گونه از معنا تأویل آیات متشابه است.

لغزش دوم: برخی، مثل باطنیان که پیرو تعریف دوم اند معانی ای را که خارج از لفظ اند، به قرآن منتسب می‌کنند و آن‌ها را بطن قرآن می‌نامند (همان). ذو بطن قرآن، دستاویزی شده برای آنان تا آنچه را که (به دلیل متهم شدن به تفسیر به رأی) نمی‌توانند به عنوان تفسیر قرآن، به قرآن نسبت دهند، تحت عنوان بطن و تأویل قرآن بیان کنند. متصوفه و غلات بدون ضابطه، بسیاری از آیات را این چنین تأویل کرده‌اند.

از آن چه گفته شد، نکات زیر به دست می‌آید:

قرآن دارای معانی چند لایه است که در اصطلاح به ظهر و بطن تقسیم می‌شوند. بطن در لغت به معنای خلاف ظهر است. از این رو، از ویژگی‌های آن، پنهان بودن است. در قرآن به این که قرآن دارای بطن است اشاره نشده است.

بطن قرآن، مفهومی عام است که در پس معنای ظهر قرار دارد و با آن در ارتباط است و از آن، انتزاع شده و بر مصادیق جدید انطباق می‌یابد؛ از این رو، بطن، نفی ظهر نمی‌کند؛ بلکه معارفی افزون بر آن است.

#### ۵-۱- معنایابی بطون

معنایابی بطون قرآن، کار راسخان در علم (معصومان عليهم السلام) است<sup>۱</sup> که با روش تجرید آیه از ویژگی‌های نزولی، البته با حفظ ملاک‌ها و اصول کلی، در راستای همان معنای ظاهری، اعمال شده است. معنای باطنی آیات در طول معنای ظاهری آن، هم زمان ارائه شده اند (همان)، مثال:

<sup>۱</sup> مراد از تأویل اینجا تأویل آیات متشابه نیست بلکه مراد تأویل معنای بطون آیات است.

<sup>۲</sup> اخباریون و برخی از علما می‌گویند که معنایابی بطون آیات به معصوم عليه السلام اختصاص دارد ولی برخی معتقدند که بطون کلام، اختصاص به قرآن ندارد بلکه هر کلامی دارای بطونی است و در نتیجه، معنایابی بطون آیات قرآن به ائمه، اختصاص ندارد بلکه هر کسی به قدر علم و تبحرش قادر به معنایابی بطون است ولی نهایتش در علم ائمه عليهم السلام است.



پژوهش‌نامه  
تاویلات قرآنی

عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام تفسیر آیه **﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفْهَمًا﴾** را پرسید، امام آن را به «کوتاه کردن شارب و ناخن» در مناسک حج تفسیر کرد. عبدالله بن سنان عرض کرد: ذریح محاربی از شما نقل کرده است که این آیه را به «ملاقات با امام» تفسیر کرده‌اید؟ امام در پاسخ فرمودند: «آری، ذریح راست گفت، تو نیز راست گفته‌ای، ولی قرآن دارای ظهر و بطن است و چه کسی ظرفیت و تحمل ذریح را دارد؟» (کافی، ۱۴۰۷ق: ۴/ ۵۴۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ۳۴۰). در روایتی، واژه «اهتدی» در آیه: **﴿وَإِنِّي لَعَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾** (طه/۸۲) را به راهیابی به ولایت اهل بیت و پذیرش آن، تأویل کرده است (صفار، ۱۴۰۴ق: ۹۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/ ۳۹۳). از آن جا که ظهر و تنزیل آیه درباره بنی اسرائیل است و ولایت اهل بیت مربوط به اسلام و مسلمانان است، حدیث امام علیه السلام در مقام بیان بطن آیه است.<sup>۳</sup>

#### ۵-۲- بطون قرآن و روح معنای الفاظ

قائلان نظریه وضع الفاظ برای روح معنا معتقدند که الفاظ برای مفاهیم عام و جامع وضع شده‌اند. مراد از عام و جامع بودن، اعم بودن مفهوم برای مصادیق مادی و غیر مادی است؛ مثل استعمال لفظ «نور» برای «الله» در آیه **﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾** (نور/۳۵) یا «نار» برای «آتش جهنم» در آیه **﴿وَوَرَأَى الْمَجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاعِعُوهَا وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرِفًا﴾** (کهف/۵۳). از منظر باورمندان این نظریه، توسعه مصداق اتفاق نیافتاده، بلکه مصداق جدیدی کشف شده است. به بیانی دیگر، مفهوم از ابتدای وضع، ظرفیت توسعه داشته و مصادیق آن به مرور زمان کشف می‌شود. (غزالی، ۱۴۱۱ق: ۵۱-۴۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۱/ ۳۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶ش: ۱/ ۱۲۹).

۱. **﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ، لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَلَکُلُوا مِنْهَا وَأَطَعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ، ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفْهَمًا وَلِيُوفُوا نَدْوَرَهُمْ وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾** (حج/۲۹-۲۷)

۲. ترجمه آیه: «و من هر که را توبه کند و ایمان آورد و عمل صالح انجام دهد، پس هدایت شود، می‌آمرزم

۳. البته محبت اهل بیت و تمسک به آنان در دعاها از حضرت آدم برای همه انبیاء و حتی امت‌های شان مطرح بوده است.

از منظر علامه طباطبایی، نور شمع و نور خورشید در حقیقت نور مشترک‌اند چون نور آن است که خود روشن است و موجب روشنی دیگر امور می‌شود. نور شمع و نور خورشید هر دو در نور بودن با یکدیگر مشترک‌اند و در همین نور بودن هم با یکدیگر اختلاف دارند چون بهره نور خورشید از نور بیش از دیگری است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۴/ ۴۰۱).

بر اساس این دیدگاه، روح معنا بین همه مصادیق آن، مشترک است و هر معنا حقیقت و روحی دارد و یک سلسله قالب‌ها، صورت‌ها و الفاظ برای حقیقت و روح معنا وضع شده‌اند و چون یک حقیقت بر قالب‌ها تطبیق می‌شود، در نتیجه یک لفظ، مصادیق متعددی خواهد داشت. به بیانی دیگر، هر معنایی دو جنبه دارد: روح و قالب. قالب ممکن است گوناگون باشد ولی حقیقت آن واحد است و خصوصیات مصادیق، نقشی در حقیقت لفظ ندارند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۱/ ۳۱). در چنین مواردی به هیچ وجه مجازی در کار نیست. چرا که واژگان برای حقایق کلی وضع شده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۱/ ۳۳؛ صدرای شیرازی، ۱۳۶۱ش: ۴/ ۱۵۱).

رابطه نظریه روح معنا با بطن این است که با پذیرش این قاعده، بخشی از روایات مربوط به باطن قرآن به شکل معقول و بدون حمل بر مجاز، قابل تحلیل است. برای نمونه روایاتی که مراد از «الصراط» را در سوره حمد، امام علی علیه السلام می‌دانند (بحرانی، ۱۳۷۴ش: ۱/ ۱۱۳) با روایاتی که مراد از آن را پلی بر روی دوزخ دانسته‌اند که انسان را به بهشت می‌رساند (همان) ناسازگار نیست؛ زیرا معنای صراط که «راه روشن و گسترده» است (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ۶/ ۲۲۸) در همه مصادیق وجود دارد.

در واقع، مدافعان نظریه مذکور معتقدند با کاربری این قاعده می‌توان معنا را از ظاهر توسعه داد و آیات قرآن را فراتر از فهم عرفی پیش برد. نتیجه این کاربرد در تفسیرهایی که فراتر از معنای ظاهری پیش می‌روند و توسعه مفهومی برای آیات قائل می‌شوند، قابل مشاهده است به ویژه در بحث بطن و وجود لایه‌های گوناگون معنایی ولی در حال حاضر این دیدگاه با اشکالاتی جدی همچون عدم اثبات حقیقی بودن معانی معقول به جهت مبتنی بودن نظریه بر حدس، عدم اطلاع کافی از نیت و قصد واضع و در نظر نگرفتن محدودیت تاریخی بشر رو به روست؛ مثلاً وقتی



واضع کلمه «نجم» را وضع کرده، به ستاره‌ای در آسمان نگریسته که هنگام شب انسان را راهنمایی می‌کند نه این که معنای راهنما را در نظر آورده سپس نجم را وضع کرده باشد. از این رو، استعمال ستاره در حق پیامبر ﷺ با این قاعده قابل توجیه نیست. اساساً قصد معنای ماورایی و غیر مادی با ارتکاز عرفی ناسازگار است؛ زیرا واضع در این دسته از مفاهیم به افق‌های دور دست نگاه نمی‌کرده تا کلمه‌ای کلی و مشتمل بر گسترده‌ترین معنا را در نظر بگیرد و آن گاه آن کلمه را برای آن وضع کند.

### ۵-۳- اهمیت بطن قرآن

اهمیت پرداختن به بطن قرآن از این نظر است که اولاً بخشی از معانی قرآن مربوط به بطن آیات است؛ ثانیاً حجم قابل توجهی از روایات تفسیری مربوط به بطن است. از نظر علامه، روایات بطن، روایاتی‌اند که در بردارنده معنا یا مصداقی هستند که ظاهر لفظ به آن دلالت ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۵ش: ۳۰).

پرداختن به بطن قرآن، فواید و آثاری به دنبال دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

### ۵-۳-۱- اثبات تداوم و جاودانگی آموزه‌های قرآن

مقوله بطن که در حقیقت یکی از ساحت‌های فهم قرآن است در کنار مقوله جری، چتر هدایت الهی را به درازای زمان و مکان و فهم‌های گوناگون می‌گستراند. بطن قرآن ضامن جاودانگی آن است. از آن جا که قرآن در زمان‌ها و مناسبت‌های مختلف نازل شده و هر کدام ناظر به یک جهت خاصی است، قرآن با همان جنبه خاص مرتبط می‌شود که در این صورت، کتابی تاریخی می‌شود. به همین دلیل، پیامبر ﷺ ما را نسبت به برخوردارگی قرآن از بطن آگاه کرد بدین معنا که هر آیه در درون خود حامل رسالت عام و ابدی است و پیامی درون هر آیه است که آن را مقید به تاریخ نمی‌کند و رمز جاودانگی آن است (معرفت، ۱۳۸۷ش: ۱ / ۳۱).

وجود مراتب طولی معنایی و قابلیت انطباق مفاهیم آن بر مصادیق جدید در طول زمان از امتیازات زبان قرآن به شمار می‌آید و بیانگر جاودانگی آن است. کشف هر یک از مراتب معنایی آن می‌تواند پاسخ‌گوی بخش‌هایی از نیازهای هدایتی بشر در گستره تاریخ باشد. در قرآن، تمام

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

مصادیق مربوط به هر زمان نیامده؛ بلکه معارف، اوامر و نواهی نازل شده به مردم عصر نزول، مصادق‌هایی از معارف و احکام کلی قرآن هستند و هر مصادقی که در زمان‌های بعد حادث شود، از سنخ همان مواردی است که در قرآن آمده است.

### ۵-۳-۲- رفع ناسازگاری روایات تفسیری

پرداختن به بحث بطن قرآن به دلیل اهتمام به رفع ناسازگاری روایات تفسیری از طریق توجیه منطقی مصادیق متعدد، اهمیت خاصی دارد. برخی روایات تفسیری به بیان مصادیق مختلف یک واژه یا معانی متنوعی از آیات پرداخته‌اند که گاه شبهه تعارض و اختلاف در روایات را ایجاد می‌کند، در حالی که این اختلاف در پاره‌ای از موارد به گوناگونی مصادیق ظاهری در طول زمان یا به اختلاف مراتب باطنی آیات برمی‌گردد که همه در جای خود صحیح هستند؛ زیرا هر یک از آن معانی در بیان مرتبه‌ای از مراتب معرفتی و باطنی آیات است و منافاتی با یکدیگر ندارد. حماد بن عثمان از امام صادق علیه السلام پرسید که روایات شما گوناگون به ما می‌رسد. امام علیه السلام فرمود: قرآن بر هفت حرف نازل شده، کمترین رسالتی که بر دوش امام قرار دارد آن است که بر هفت وجه از وجوه قرآن فتوا دهد (قمی، ۱۴۰۴ق: ۱/۱۳). این روایت یکی از عوامل ناسازگاری روایات تفسیری را ذو وجوه بودن قرآن معرفی کرده؛ به عنوان مثال، مصادیق متعددی برای «ماء معین» در آیه **﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾** (ملک/۳۰) بیان شده است، از جمله امام جدید (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۳۴۰)، امام زمان علیه السلام (خزازی، ۱۴۰۱ق: ۱/۱۲۱)، علم امام علیه السلام (قمی، ۱۴۰۴ق: ۲/۳۷۹) و چاه زمزم (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۱۰/۸۱) که با هم منافاتی ندارند؛ زیرا هر کدام مصادیقی است که بر اساس شرایط موجود، آیه بر آن تطبیق می‌شود و در شرایط دیگر می‌تواند مصادیق دیگری داشته باشد.

نمونه دیگر، روایتی از امام باقر علیه السلام است که وقتی از ایشان در مورد معنای آیه **﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾** (مائده/۳۲) سوال شد، فرمودند: «قاتل یک انسان در جایی از دوزخ جای می‌گیرد که شدت عذاب آن به همان اندازه است که اگر تمام مردمان را کشته بود» (بحرانی، ۱۳۷۴ش: ۱/۶۶۳). از امام صادق علیه السلام در همین زمینه چنین نقل شده است: «هر گاه کسی شخصی را از هدایت خارج کند



و به گمراهی بکشاند، گویی او را کشته است و اگر او را از گمراهی به مسیر هدایت سوق دهد، او را زنده کرده است» (همان).

در روایت اول، واژه عام «قَتَلَ» به معنای «کشتن» و در روایت دوم به معنای «گمراه کردن» تفسیر شده که در ظاهر ناسازگار به نظر می‌رسند که با در نظر گرفتن روایت دیگری، معلوم می‌گردد که چگونه هر دو روایت می‌تواند تفسیر آیه باشد و چه بسا وجوه دیگری نیز جزء معنای آیه قرار گیرند. امام باقر علیه السلام در پاسخ به پرسش از معنای آیه مذکور فرمودند: «یعنی کسی را از سوختن و غرق شدن نجات دهد». راوی پرسید: اگر او را هدایت کند، چگونه است؟ امام علیه السلام فرمود: «آن تائویل برتر آیه است» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲ / ۱۶۸). شریف رضی، ذو وجوه بودن قرآن را یکی از ابعاد باطن قرآن دانسته و به کلام امام علی علیه السلام که فرمودند: ﴿فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ﴾ (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲ / ۲۴۵) استناد جسته است (شریف رضی، ۱۴۰۲ق: ۲۵۱).

پس با توجه به این که روایات تفسیری، یک یا چند مصداق از مصادیق واژه را بیان کرده‌اند در صورتی که این تفاسیر را به عنوان مصداقی از مصادیق تلقی کنیم، تعارضی در کار نخواهد بود؛ اما در صورت عدم پذیرش این دیدگاه، به ناچار باید از بخش قابل توجهی از روایات به خاطر متعارض بودن آن‌ها با یکدیگر، چشم پوشید.

#### ۵-۴- انواع بطن

با بررسی روایات بطنی، انواع زیر قابل احصاء است: پیام کلی مجرد از خصوصیات مادی ( اشخاص، زمان، مکان)، مصداقی، تشبیهی (مشبه)

۵-۴-۱- پیام کلی آیه با الغاء خصوصیات تنزیلی و تجرید معنای آن

یکی از انواع بطن از باب الغاء خصوصیات تنزیلی و تجرید معنا و استخراج یک پیام و معنای کلی است.

مثال ۱: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (نحل/۴۳) که مراد از اهل ذکر، علمای یهود است ولی برای ائمه علیهم السلام و مراجع تقلید و هر متخصصی به کار می‌رود.

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

قائلین به این دیدگاه معتقدند که ظاهر قرآن به موارد عصر نزول نظر دارد و باطن آن شامل مفهوم کلی است یعنی ظهر قرآن، دلالت ظاهری آن است که از قرائنی مانند سبب نزول به دست می‌آید ولی بطن قرآن با قطع نظر از قرائن موجود ظهر، برداشت‌های کلی، جهان شمول و مفهوم گسترده و دامنه‌داری است که در پس پرده ظهر که در بند خصوصیات مورد نزول است، نهفته است و با الغای این گونه خصوصیات ظهر به صورت یک قاعده کلی استخراج شده و بر موارد جدید منطبق می‌گردد (معرفت، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۲۲).

بر اساس این تعریف، وقتی بطن از درون آیه استخراج شد، مورد ظهر نیز یکی از مصادیق آن محسوب شود. در توضیح این عبارت لازم است عرض شود که قرآن قبل از نزولش از لوح محفوظ، حقایقی کلی است که هنگام نزول در قالب یک مصداق عینی نازل می‌شود؛ حال شما اگر آن حقائق را از قوالب نزول بیرون بیاورید به حالت اصلی خود یعنی همان حقائق و گزاره های کلی در می‌آیند که بر هر قالب و مصدق جدید قابل تطبیق است.

مثال ۲: آیه ﴿لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ (بقره/۱۸۹) بر طبق سبب نزول بیانگر آن است که در زمان جاهلیت، مردم هنگامی که برای حج محرم می‌شدند، از در خانه وارد نمی‌شدند؛ بلکه دیوار پشت خانه را سوراخ می‌کردند و از آن وارد و خارج می‌شدند و خداوند آن‌ها را از این کار نهی کرد (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۲/ ۵۰۸). این سنت، منطقی‌ای و تاریخی بود که ظاهر آیه بدان اختصاص دارد؛ اما حکم کلی آیه فرا منطقی‌ای و فرا تاریخی است و عبارت است از «امر به انجام دادن عمل عقلایی» که بطن آیه است (معرفت، ۱۴۱۵ق: ۳/ ۳۰). از انجام کارها به صورت غیر عادی باید پرهیز کرد. کارها باید از راه‌های طبیعی و عقلانی خودش انجام شود.

در هر دو مثال فوق خصوصیات تنزیلی یعنی ویژگی‌های مادی، زمانی، مکانی، فردی و ... لغو می‌شوند و یک حکم کلی به دست می‌آید که در موارد مشابه فراوان قابل تطبیق‌اند.

مثال ۳: امام باقر علیه السلام واژه «أحیاء» را در آیه ﴿مَنْ أَجَلٌ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (مائده/۳۲) به «نجات از آتش یا غرق شدن» تأویل کرده و فرمودند: «یعنی اگر کسی را از سوختن



در آتش یا غرق شدن در آب نجات دهد، مثل آن است که همه مردم را زنده کرده است». راوی پرسید: اگر شخصی را از ضلالت نجات دهد و به سوی هدایت راهنمایی کند، چه؟ امام فرمود: «این از باب بزرگ‌ترین تاویل (معنای باطنی) است» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/ ۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۳/ ۳۵۴، همو، ۱۴۰۴ق: ۵/ ۱۱). این پیام‌های کلی در هر زمانی می‌توانند مصادیق خارجی فراوانی داشته باشند.

#### ۵- ۴- ۲- بطن مصادیقی

مصدق، چیزی است که لفظ برای اشاره به آن به کار می‌رود و به آن معنای مصداقی نیز می‌گویند (صفوی، ۱۳۹۰ ش: ۶۱) و نیز گفته شده مصداق، چیزی است که مفهوم بر آن منطبق می‌شود یا حقیقت چیزی است که صورت ذهنی از آن انتزاع می‌شود؛ بنابراین، صورت ذهنی شخصی که نامش محمد است، یک مفهوم جزئی است و خود شخص که در عالم خارج وجود دارد و حقیقی است، مصداق این مفهوم است. همچنین صورت ذهنی معنای «حیوان» یک مفهوم (کلی) است و افراد خارجی آن و نیز مفاهیم کلی که در آن مندرج می‌شود؛ مانند انسان، اسب و پرنده همگی مصادیق آن مفهوم به شمار می‌روند.

باید توجه داشت که لزومی ندارد مصادیق یک مفهوم همیشه در عالم خارج موجود باشند، بلکه مصداق، چیزی است که مفهوم بر آن صدق کند گر چه یک امر عدمی بوده و تحقیقی در خارج نداشته باشد (مظفر، ۱۳۸۱ش: ۶۸).

از این سخن به دست می‌آید که مصداق حیوان هم بر مصادیق خارجی آن و هم بر مفاهیم کلی‌ای مانند اسب و پرنده اطلاق می‌شود. به بیانی دیگر، مراد از مصداق (طبق تعریف مظفر) «ما ینطبق علیه المفهوم» است که هم شامل مصادیق خارجی می‌شود و هم شامل مفاهیم کلی‌ای که تحت یک مفهوم کلی‌تر قرار می‌گیرند نه لزوماً وجود عینی خارجی در مقابل مفهوم یعنی وجود ذهنی (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/ ۴۱، ۱۱/ ۳۲۷)؛ مانند امر به قرض دادن به منزله مصداقی برای امر به معروف (همان، ۹۴/۵) و روزه به منزله مصداقی برای صبر (همان، ۱۵۳/۱).

علامه طباطبایی معتقد است که ذکر مصداق در کنار مفهوم، شیوه قرآن در تمام بیاناتش می‌باشد و مفهوم خالی از مصداق و حقیقت، هیچ اثر و فضیلتی ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱/ ۴۲۸) و

بسیاری از اختلافات بین مفسران نه از ناحیه معنای کلمات بلکه ناشی از اختلاف در مصداق کلمات است چرا که هر مذهب و مسلکی کلمات و جملات قرآن را بر مصداقی حمل کرده که دیگری قبول ندارد (همان، ج ۱ / ۹).

صدق مفهوم واحد و کلی بر مصادیق فراوان را اشتراک معنوی گویند (مظفر، ۱۳۸۱ ش: ۶۸) و مشترک معنوی، لفظی است که برای معنای جامع و عامی وضع شده که دارای مصداق‌های مختلف است؛ مانند لفظ شجر که برای انواع و مصادیق فراوان درخت وضع شده و نیز مانند حیوان که برای یک معنای عام وضع شده که آن معنا شامل انواعی چون انسان، اسب، مرغ و غیره و مصادیق فراوان هر یک از آن‌ها می‌شود (مطهری، ۱۳۹۳ ش: ۱۰ / ۱۲۸)؛ بنابراین، در اشتراک معنوی، قدر مشترکی وجود دارد که آن قدر مشترک، مصادیق مختلفی دارد و هر یک با برخوردار از خصوصیتی خودش را از مصادیق دیگر جدا می‌کند تا تعدد مصادیق شکل بگیرد (مصطفوی‌نیا، ۱۳۹۱ ش).

به عنوان مثال، امام کاظم علیه السلام در پاسخ به سوال هارون الرشید که چرا شما خود را فرزندان رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌دانید، در حالی که فرزندان علی علیه السلام هستید؟ فرمود: ﴿وَلَمْ يَدْعُ أَحَدٌ أَنَّهُ أُدْخِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحْتَ الْكِسَاءِ عِنْدَ مَبَاهِلَةِ النَّصَارَى إِلَّا عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَفَاطِمَةُ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَكَانَ تَأْوِيلُ قَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ اِبْنَاءَنَا الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ وَ نِسَاءَنَا فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ وَ اَنْفُسَنَا عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ع عَلَيْهِ السَّلَامُ﴾ (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۹۳ / ۲۴۱). امام، در آیه مباهله، مصداق (تاویل) «ابناءنا» را حسنین علیهما السلام، مصداق (تاویل) «نساءنا» را حضرت فاطمه علیها السلام و مصداق (تاویل) «انفسنا» را علی علیه السلام بیان فرموده است.

۱ . ﴿فَمَنْ حَاجَبَكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ اِبْنَاءَنَا وَ اِبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ اَنْفُسَنَا وَ اَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلُ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ (آل عمران/ ۶۱)



بطن مصداقی اقسامی دارد که عبارتند از:

۵. ۴. ۲. ۱. جری و تطبیق

از منظر علامه طباطبایی، قرآن از حیث انطباق معارف و آیاتش بر مصداقی، دامنه‌ای گسترده دارد. هیچ آیه‌ای از قرآن اختصاص به مورد نزولش ندارد، بلکه هرگاه امری با مورد نزولش متحد باشد و همان ملاک را داشته باشد، بر آن نیز جاری می‌شود و این همان اصطلاح معروف «جری» است. ایشان در تفسیر المیزان و کتاب قرآن در اسلام از دیدگاه تشیع، مصداقی را که در طول زمان برای آیات پدید می‌آیند جری نامید (جریان قرآن در مصداقی جدید). (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۵۰؛ همو، ۱۳۹۰ق: ۳/ ۶۷).

از نظر ایشان تداخل جری و تطبیق با بطن در صورتی رخ می‌دهد که جری از نوع انطباق بر مصداقی باطنی باشد چرا که به عقیده وی، جریان قرآن در هر دو جنبه تنزیل و تأویل است. این مصداقی در برخی از روایات، جزء بطن محسوب شده‌اند؛ زیرا هنگام نزول وجود نداشته و بعدها تحقق یافته‌اند و اگر در زمان نزول وجود داشتند، پنهان بودند. این گونه از بطن در احادیث زیر مشهود است:

﴿ظَهَرَهُ الَّذِينَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ وَ بَطْنُهُ الَّذِينَ عَمِلُوا بِمِثْلِ أَعْمَالِهِمْ﴾ (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۵۹).

﴿ظَهَرَهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا مَضَىٰ وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ﴾ (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱/ ۱۹۶).

مثال تنزیل: امام باقر علیه السلام در ذیل آیات ﴿وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ، أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (قیامه/۱۱-۱۰) فرمودند: ﴿السَّابِقُونَ أَرْبَعَةٌ أَيْنُ آدَمَ الْمَقْتُولُ وَ السَّابِقُ فِي أُمَّةٍ مُوسَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ آلِ فِرْعَوْنَ وَ السَّابِقُ فِي أُمَّةٍ عِيسَىٰ وَ هُوَ حَبِيبُ النَّجَّارِ وَ السَّابِقُ فِي أُمَّةٍ مُحَمَّدٌ صلی الله علیه و آله وَ هُوَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ علیه السلام﴾ (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۹/ ۳۲۵). در این روایت، مصداقی سابقون، هابیل، مومن آل فرعون، حبیب نجار و امام علی علیه السلام معرفی شده‌اند که مصداقی تنزیلی و روشن آیه هستند و به معنای محدود شدن آیه به این چهار تن نیست.

مثال تأویل: امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه ﴿فَكَأَيُّ مَن قَرِيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَ هِيَ ظَالِمَةٌ فَمِنْهَا خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَ بَيْتٌ مَّعْطَلَةٌ وَ قَصْرٌ مَّشِيدٌ﴾ (حج/۴۵) «بَيْتٌ مَّعْطَلَةٌ» (چاه رها شده) را به «امام خاموش» و

«قَصْرٌ مَشِيدٌ» (قصر به جای مانده) را به «امام ناطق» تاویل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/ ۴۲۷) چرا که امام ناطق همانند قصر برافراشته، در میان اجتماع حضور دارد و از دور به چشم می‌آید و نقش برجسته او در هدایت جامعه، همه جا مشاهده می‌شود. در مقابل، امام خاموش در اثر غفلت مردم، پنهان و خانه‌نشین شده و همانند چاهی که رها شده در دل خاک پنهان مانده و کسی از دانش بیکران او بهره نمی‌گیرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۴/ ۱۰۱) در حالی که معنای ظاهری و دلالتی آیه در مورد شهرهایی است که خداوند ساکنان ستمکارشان را نابود کرد و از آنها تنها، چاه‌های رها شده و قصرهای برافراشته به جا ماند.

در تعدادی از روایات، باطن قرآن به مصادیق جدید آیات (مصادیق جری) در بستر زمان تعریف شده که از سنخ مفهوم نیست. این گونه مصادیق به لحاظ پنهان بودن آن از دید مردم، بطن خواننده شده‌اند؛ بنابراین، یکی از انواع بطن، مصادیقی است که در طول زمان برای آیات پدید می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ش: ۲/ ۲۶۲).

ناظر بودن مدلول لفظی آیه بر شخص یا ماجرای خاصی به منظور زنده نگه داشتن خاطره آن در اذهان نیست؛ بلکه مقصود، تفهیم ملاک است که پیش از نزول یا همزمان با نزول آیات بر آن مصادیق تطبیق کرده و تا قیامت بر مصادیق خارجی جدید خود تطبیق می‌کند و این تاویل (بطن) است نه تنزیل (ظهر).

امام باقر علیه السلام در پاسخ به سوال حمران بن اعین درباره ظهر و بطن قرآن فرمودند: ﴿ظَهْرُهُ الَّذِي نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ وَ بَطْنُهُ الَّذِي عَمَلُوا بِمَثَلِ أَعْمَالِهِمْ يَجْرِي فِيهِمْ مَا نَزَلَ فِي أَوْلَئِكَ﴾ (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۲۵۹). بر اساس این احادیث، بطن قرآن با مصادیق آیات در طول زمان ارتباط دارد. بر طبق کلام امام باقر علیه السلام که فرمودند: ﴿ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ﴾ (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱/ ۱۹۶) ظاهر قرآن، موردی است که برای آن نازل شده و بطن قرآن، تاویل آن است که بخشی از آن واقع شده و بخشی دیگر هنوز به وجود نیامده است.

علامه طباطبایی، این معنا از بطن را که تطبیق مفهوم کلی آیه بر مصادیق پس از نزول قرآن است، جری نامیده و آن را متمایز از بطن می‌داند؛ زیرا که بطن را مربوط به دلالت مفاهیم و لایه‌های طولی معنا می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۵ش: ۲۸/ ۵۰؛ همو، ۱۳۹۰ق: ۳/ ۶۷).



این قسم از بطن، همان جری و تطبیق است؛ از این رو، جری زیر مجموعه بطن است.

مثال ۱: امام باقر علیه السلام واژه «ایمان» را در آیه ﴿أَلْيَوْمَ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلًّا لَكُمْ وَطَعَامَكُمْ حَلًّا لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (مائده/۵) را به ولایت علی علیه السلام تائویل کرده و فرمودند: «هرکس به ولایت علی علیه السلام کفر بورزد عملش حبط می‌شود و علی همان ایمان است» (مجلسی، ۱۱۴۰۴ق: ۷۶/۵)

مثال ۲: «نعمت های ظاهری و باطنی» را در آیه ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان/۲۰) که در روایت به «امام ظاهر و امام باطن» تائویل شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ۲/۳۶۸).

مثال ۳: امام باقر علیه السلام در مورد آیه ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ (عبس/۲۴) فرمود: ﴿عِلْمُهُ الَّذِي يَأْخُذُهُ مِمَّنْ يَأْخُذُهُ﴾ (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲/۹۶). این بیان، تفسیر بطن آیه است؛ چون طعام دو قسم است؛ طعام بدن و طعام روح و اگر چه مصداق بودن نان برای طعام محسوس‌تر است، ولی مصداق بودن علم برای طعام دقیق‌تر است. شمول آیه بر علم که مصداق معنوی طعام است، از آن روست که در مفهوم طعام، معنای جامعی ملحوظ شده که هم بر مصداق حسی قابل انطباق است و هم بر مصداق معنوی (جوادی آملی، ۱۳۸۳ش: ۴۲۲).

مثال ۴: از امام علی علیه السلام درباره معنای «والدیک» در آیه: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالَهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَى الْمَصِيرِ﴾ (لقمان/۱۴) سؤال شد، حضرت در پاسخ فرمودند: «مقصود از والدین که خداوند، سپاسگزاری از آنان را لازم دانسته است کسانی هستند که دانش می‌آفرینند و حکمت را به میراث می‌گذارند».<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> . غائب

<sup>۲</sup> . ﴿وَالْوَالِدَانُ لِلذَّانِ أَوْجِبَ اللَّهُ لَهُمَا الشُّكْرَ، هُمَا اللَّذَانِ وَ لِدَا الْعِلْمِ وَ وَرثَا الْحِكْمِ﴾

علامه مجلسی در تبیین این روایت چنین آورده است: «... تاویلی که در این روایت‌ها آمده است، از پیچیده‌ترین تاویل‌هاست و اگر اصل صدور آن‌ها را از اهل بیت علیهم‌السلام بپذیریم، باید آن را از جمله بطن‌های عمیق قرآن بدانیم که از معنای ظاهری لفظ دور بوده و آگاهی از آن، نزد ائمه علیهم‌السلام است (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۹۸ / ۴).

بنا بر برخی روایات، بخش مهمی از قرآن در مورد اهل بیت علیهم‌السلام و بخش دیگری در مورد دشمنان‌شان است. از آن جا که این قبیل آیات بر حسب دلالت‌های ظاهری در مورد اهل بیت علیهم‌السلام و دشمنان‌شان نیست، جزء بطن محسوب شده و از نوع مصداقی می‌باشند.

#### ۵. ۲. ۲. مصادیق تاویلی

نوع دیگر بطن مصداقی، تعیین مصادیق مخفی از طریق تطبیق غیر مستقیم است بدین معنا که مفهوم عام پس از الغای خصوصیت و اخذ قاعده کلی بر مصادیق مشابه تطبیق داده می‌شود. در این تاویلات بین ظاهر و بطن مناسبتی وجود دارد و بر اهل بیت تطبیق داده شده است: نمونه‌هایی از تاویلات بطنی عبارتند از:

نمونه اول: امام صادق علیه‌السلام، مصداق «بحرین» را در آیه **﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾** (الرحمن / ۱۹) علی علیه‌السلام و فاطمه علیهما‌السلام و مصداق دو واژه «لؤلؤ و مرجان» را در آیه **﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾** امام حسن علیه‌السلام و امام حسین علیهما‌السلام معرفی فرمود (بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۵: ۲۳۳). علامه، این روایت را از نوع بطن خوانده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۹ / ۱۰۳).

نمونه دوم: در روایتی از امام کاظم علیه‌السلام مصداق «القِسْطَاسِ» در آیه **﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾** (اسراء/ ۳۵) امام است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۴ / ۱۸۷).

نمونه سوم: در تفسیر آیه **﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾** (نساء/ ۳۶) امام باقر علیه‌السلام مصداق «والدین» را پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و علی علیه‌السلام معرفی فرموده (بحرانی، ۱۳۷۴ش: ۲ / ۷۷) که مصداق باطنی است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۴ / ۳۵۷)؛ زیرا روایت، از معنای ظاهری والدین که پدر و مادر نَسَبی انسان هستند، عبور نموده و مصداق آن را حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام علی علیه‌السلام که پدران دینی امت‌اند،

۱. همان، متن بیان حضرت چنین است: **﴿الوالدان اللذان أوجب الله لهما الشكر، هما اللذان ولدا العلم و ورثا الحكم﴾**



معرفی کرده که در نتیجه علاوه بر دلالت آیه بر وجوب نیکی به پدر و مادر جسمانی بر حسب ظاهر، نیکی به والدین معنوی نیز بر حسب بطن، لازم است.

نمونه چهارم: امام صادق علیه السلام در آیه **﴿وَ عَلَامَاتٍ وَ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾** (نحل/۱۶) «نجم» را بر رسول خدا صلی الله علیه و آله و «علامات» را بر ائمه علیهم السلام تطبیق داده‌اند (بحرانی، ۱۳۷۴ش: ۳/ ۴۰۸) که از باب تفسیر نیست بلکه از باب بطن است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱۲/ ۲۲۵).

### ۵- ۴- ۳. بطن تشبیهی

برخی معانی بطنی از نوع مصداق تشبیهی‌اند یعنی غرض ذکر مصداقی است که تشبیه مصداق تنزیلی آیه است.

مثال ۱: معنای «الکتاب» در آیه **﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾** (بقره/۲) مشخص است و مصداق آن نیز با توجه به قرائن ظاهر آیه، قرآن است ولی این که امام صادق علیه السلام فرمودند: **﴿الْكِتَابُ عَلِيٌّ لَا شَكَّ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾** (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۵/ ۴۰۲) با هیچ معیار و ضابطه لفظی به دست نمی‌آید و بیانگر معنای عامی از کتاب هم نیست که قابل سرایت به سایر کتب باشد و نه اشاره به معنای خاصی از کتاب دارد.

توجه زبان‌شناختی آن، این است که علی مصداق تشبیهی «کتاب» است یعنی علی علیه السلام مثل قرآن، هادی اهل تقواست.

مثال ۲: امام علی علیه السلام واژه «ماء» را در آیه **﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾** (ملک/۳۰) به «امام» تاویل فرموده‌اند: هر گاه امام شما غایب شود، چه کسی برای تان امام جدید می‌آورد؟ (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۴/ ۴۹۰-۴۵۰)

از منظر علامه مجلسی، بر اساس این تاویل، آب برای علم، استعاره شده؛ زیرا همان گونه که آب، مایه حیات (مادی) بدن است، علم نیز مایه حیات (معنوی) روح است و پنهان ماندن عالم،

باعث پنهان ماندن علم می‌گردد»، سپس افزوده است: «مؤید دیدگاه ما در تشبیه علم امام علیه السلام به آب، روایتی از علی بن ابراهیم در این مورد است (همان)».

در روایت از امام علیه السلام صحبت شده است نه از علم، تخصیص علامه مجلسی وجهی ندارد. امام ابعاد متعدد دارد که یکی از آن‌ها علم اوست ولی علامه شاید با توجه به حدیث زیر آن را به علم امام تأویل کرده است:

امام کاظم علیه السلام مفهوم «بماء معین» در آیه ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ (ملک/۳۰) را به علم امام تأویل فرموده (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۳۴۰).

محققان این روایت را یکی از بارزترین نمونه‌های روایاتی معرفی کرده‌اند که مدلول ظاهری آیه به معصومان علیهم السلام تأویل شده است (معرفت، ۱۴۱۸ق: ۲۶).

مثال ۳: اهل بیت علیهم السلام «علامات» و «نجم» در آیه ﴿وَالْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ، وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (نحل/۱۶-۱۵) را به ترتیب، به معنای «امامان» و «رسول الله» تأویل کرده و فرمودند: «ما، علامات هستیم و رسول الله، نجم است» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۲۰۶؛ عیاشی، ۲: ۲۵۶).

مثال ۳: ﴿اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ در آیه ﴿يُخْرَجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ (الرحمن/۲۲-۱۹) به امام حسن و امام حسین علیهم السلام تأویل شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۴۲۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۴/۲۲۴).

مثال ۴: در روایتی، «الجوار الكنس» در آیه ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ، وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ، إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ، فَلَا أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ، الْجَوَارِ الْكُنَّسِ﴾ (تکویر/۱۹-۱۵) به «دوران غیبت امام زمان (عج)» تأویل شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۴: ۵۵).

۱. مجلسی در تبیین چگونگی حمل آیه بر اهل بیت علیهم السلام ضمن پذیرش تأویل بودن، آن را از باب استعاره دانسته است. استعاره، نوعی از تشبیه است که در آن، در عین توجه به تشبیه «مشبه» به «مشبه به» از الفاظ و ادات تشبیه استفاده نمی‌شود. طبق بیان مجلسی واژه آب به خاطر برخورداری از صفت حیات دهی برای خود امام یا علم او، عاریه گرفته شده است. در حقیقت، علم امام به آب تشبیه شده است.

۲. خُنَّس جمع خانس: اسم فاعل فعل خُنَّس خُنَّساً: پنهان شد (مصطفی، ۱۹۸۹م: ۲۵۹). کُنَّس النجم و کُنَّساً: در مدارش رفت و برگشت (همان: ۸۰۰).



علامه مجلسی معتقد است این که امام علی (ع) ستاره‌های پنهان را به غیبت امام تأویل فرموده، به خاطر شباهت امام در دوران غیبت به ستاره‌های پنهان است، چنان که در اکثر بطون آیات، چنین (شباهت رسانی) وجود دارد (همان).

### ۶- رابطه تفسیر، تاویل و بطن

حال که تعریف، حدود، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های هر یک از تفسیر، تاویل و بطن مشخص شد رابطه آن‌ها هم با دو به دو بررسی می‌شود.

### ۶-۱- رابطه تفسیر با تاویل

تفسیر و تاویل هر دو در ارتباط با معنای ظهر قرآن هستند ولی تفسیر اعم از تاویل است؛ زیرا تفسیر شامل همه آیات می‌شود ولی تاویل تنها به آیات متشابه اختصاص دارد. از این رو، رابطه آن‌ها عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر تاویلی تفسیر است ولی هر تفسیری تاویل نیست. تفسیر وضع مشرعه است ولی تاویل وضع شرعی است.

تاویل در قرآن به معانی دیگر نیز به کار رفته است مثل تعبیر خواب، علت و هدف عملکرد و زمان تحقق سخن که با معنای مصطلح فرق دارند ولی در بن مایه با آن مرتبط هستند از جمله این که در تمام معانی تاویل در قرآن، ویژگی پنهان بودن وجود دارد. دیگر آن که تاویل، بیان مراد جدی است چه بیان جدی یک سخن باشد و چه بیان فلسفه یک عملکرد و چه تعبیر خواب یعنی حقیقتی که خواب از آن حکایت دارد و مراد جدی آن است؛ مثل تعبیر خواب حضرت یوسف (سجده ۱۱ ستاره به اضافه خورشید و ماه) که بعدها معلوم شد برادران همه تسلیم حضرت یوسف شدند، سوراخ کردن کشتی توسط خضر که بعداً خود او پرده برداشت و گفت پادشاهی ظالم در راه است تا کشتی را غصب کند و عاقبت کارها که بعداً معلوم می‌شود و الآن پنهان است.

## ۶-۲- رابطه تفسیر با بطن

تفسیر در ارتباط با معنای ظهر قرآن است ولی بطن، معنای لایه‌های زیرین ظهر قرآن است. در واقع، معنای بطنی، معنای طولی ظهر قرآن‌اند و انواع گوناگونی دارند و همه آن‌ها دارای توجیه زبان‌شناختی هستند؛ مثل:

مصادیق جدید آیه (نه مصداق یا مصادیق اولیه که آیه ناظر به آن‌ها نازل شده است)، الغاء خصوصیات نزولی آیه و تجرید معنا و استعمال آن از باب تمثیل در مصادیق جدید؛ مثل: ﴿فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ که مصداق نزولی «اهل ذکر»، علمای یهود است ولی از باب تمثیل برای ائمه علیهم‌السلام و مراجع تقلید و هر متخصصی به کار می‌رود. تفسیر، دلالت مطابقی و تضمینی قرآن است ولی بطن، دلالت التزامی قرآن است.

از آن جا که تفسیر تبیین آیات قرآن است و شامل همه آیات آن می‌شود شاید بتوان آن را شامل بطون قرآن نیز دانست چنان که بسیاری از مفسران، معنای بطنی قرآن را نیز در تفسیر خود ذکر کرده‌اند. در این صورت می‌توان تفسیر را سه قسمت کرد: ظهر که مختص به آیات محکم است؛ تأویل که مختص به آیات متشابه است و بطن که معنای لایه‌های زیرین ظهر است.

## ۶-۳- رابطه تاویل با بطن

با استناد به آیه ۷ سوره آل عمران، تأویل به آیات متشابه اختصاص دارد؛ بنابراین، در حوزه تفسیر قرار می‌گیرد.

تأویل بین معنای مراد جدی آیه متشابه و بطن، مشترک لفظی است. تاویل به معنای بطن شامل همه آیات اعم از محکم و متشابه می‌شود.

تفسیر و تاویل می‌تواند مشمول اصل انفراد و اجتماع در علم اصول شود. اگر تفسیر تنها بیاید به معنای عامش است و شامل هر نوع توضیحی در ارتباط با فهم قرآن می‌شود و اگر همراه تأویل و بطن بیاید به محکومات اختصاص می‌یابد و همین طور است تأویل و بطن. اگر باهم بیایند و در مقام مقایسه با یکدیگر باشند، تأویل به تشابهات اختصاص دارد.



## نتیجه گیری:

- تفسیر، بیان معنای آیات قرآنی و کشف مقاصد آنهاست که شامل سه مرحله روشن ساختن مفاد واژگان، روشن کردن مفاد تراکیب و عبارت‌های قرآن و کشف مراد جدی خداوند است.
- تاویل در ارتباط با تفسیر قرآن به تفسیر آیات متشابه و بیان معنای مراد آن‌ها اختصاص دارد.
- البته تاویل بین معنای مراد جدی آیه متشابه و بطن، مشترک لفظی است. تاویل به معنای بطن شامل همه آیات اعم از محکم و متشابه می شود.
- تاویل در حوزه فهم قرآن بین سه معنا مشترک لفظی است: معنای آیه متشابه، بطن قرآن، فرایند دستیابی به بطن.
- تفسیر اعم از تاویل و بطن است؛ بنابراین، رابطه تفسیر و تاویل و بطن عموم و خصوص مطلق است.
- تفسیر و تاویل بر اساس قواعد ادبیات عرب و اصول محاوره عقلایی، قابل دستیابی است.
- تفسیر قابل قسمت به ظهر، تاویل، مختص به آیات متشابه و بطن است.
- بطن مفهوم عامی است که در پس معنای ظهر نهفته است و از آن انتزاع می شود و بر مصادیق جدید منطبق می گردد.
- انواع معانی بطنی عبارتند از: پیام کلی آیه با الغاء خصوصیات تنزیلی و تجرید معنای آن؛ مصداق جدید؛ مصداق تشبیهی.
- بطون آیات قرآنی بر اساس قاعده استعاره، به دست می آیند و توجیه می شوند.
- معنایابی بطون قرآن، کار معصومان علیهم السلام است که با روش تجرید آیه از ویژگی‌های نزولی با حفظ ملاک‌ها و اصول کلی، در راستای همان معانی ظاهری، اعمال شده است. معانی باطنی در طول معانی ظاهری آن، هم زمان ارائه شده‌اند.

## منابع:

## قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. آملی، حیدر بن علی (۱۴۱۶ق). تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم. تهران: چاپ موسوی تبریزی.
۳. آملی، محمد بن محمود شمس‌الدین (۱۳۷۹ش). نفائس الفنون فی عرایس العیون، تهران: چاپ ابراهیم میانجی.
۴. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). معانی الاخبار. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه. تهران: اسلامیة.
۷. ابن عربی (بی‌تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دارصادر.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۹. انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۶۱ش). منازل السائرین. تهران: بی‌نا.
۱۰. باقری اصل، حیدر (۱۳۹۱ش). اصول مفردات قرآن کریم. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
۱۱. بحرانی، سید هاشم (۱۳۷۴ش). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: موسسه بعثه.
۱۲. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق). المحاسن. قم: دار الکتب الاسلامیه.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳ش). تفسیر موضوعی قرآن کریم. (قرآن در قرآن). قم: اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶ش). تفسیر تسنیم. قم: اسراء.
۱۵. حسینی دشتی، سید مصطفی (۱۳۶۵ش). معارف و معاریف: دایره المعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.
۱۶. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر.
۱۷. خزّاز رازی، علی بن محمد (۱۳۶۳ش). کفایه الاثر فی النص علی الائمہ الاثنی عشر. قم: بیدار.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق: دارالعلم.
۱۹. رجبی، محمود (۱۳۸۳ش). روش تفسیر قرآن. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۰. سراج، ابونصر عبدالله (۱۳۸۲ش). کتاب اللّمع فی التصوف. ترجمه مهدی مجتبی. تهران: اساطیر.
۲۱. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۲۱ق). الاتقان فی علوم القرآن. بیروت: دارالکتب العربی.



۲۲. شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۲ش). مبانی و روش‌های تفسیری. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶ش). روش‌های تاویل قرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷ش). «تاویل قرآن و رابطه زبان‌شناختی آن با تنزیل قرآن». معرفت. شماره ۲۵. شرتونی اللبنانی، سعید الخوری (۱۴۰۳ق). اقرب الموارد فی فصح العربیة و الشوارد. قم: مکتبه آیة الله العظمی المرعشی النجفی.
۲۶. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۰۲ق). المجازات النبویه. قاهره: موسسه الحلبي و شرکاء.
۲۷. صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱ش). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
۲۸. صفوی، کوروش (۱۳۹۰ش). درآمدی بر معناشناسی. تهران: سوره مهر.
۲۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ش). قرآن در اسلام از دیدگاه تشیع. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی علوم القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۳۲. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه.
۳۳. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
۳۴. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). تفسیر العیاشی. تهران: المطبعه العلمیه.
۳۵. غزالی، ابوحامد محمد. (۱۴۱۱ق). جواهر القرآن. بیروت: داراحیاء العلوم.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: هجرت.
۳۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۶ق). القاموس المحيط. بیروت: موسسه الرساله للطباعه و النشر و التوزیع.
۳۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق). الصافی فی تفسیر القرآن. تهران: مکتبه الصدر.
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر قمی. قم: دارالکتاب.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۱. ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق). تأویلات أهل السنه (تفسیر الماتریدی). بیروت: دارالکتب العلمیه.

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

۴۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار الجامعه لدرراخبار الائمه الاطهار. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۴۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق). مراه العقول فی شرح اخبار آل الرسول. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۴ش). قرآن‌شناسی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۵. مصطفی، ابراهیم و همکاران (۱۹۸۹م)، المعجم الوسیط، استانبول: دار الدعوه.
۴۶. مصطفوی‌نیا. سید کاظم (آذر ۱۳۹۱ش). مجموعه دروس خارج اصول. <http://lib.eshia.ir>
۴۷. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۸. مطهری، مرتضی (۱۳۹۳ش). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۴۹. مظفر، محمد رضا (۱۳۸۱ش). المنطق - ط جماعه المدرسین. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۵۰. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۵ق). التمهید فی علوم القرآن. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۵۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ش). التفسیر الاثری الجامع. قم: موسسه التمهید.
۵۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۸ق). التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب. مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ق). انوار الاصول. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۵۴. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۶۱ش). کشف الاسرار و عده الابار. تهران: چاپ علی اصغر حکمت.
۵۵. میرباقری، سید محسن (۱۳۹۳ش). «قرآن و آسیب‌شناسی استفاده از ظاهر و باطن». مطالعات روش‌شناسی دینی. شماره دوم.
۵۶. نصری، عبدالله (۱۳۸۱ش). راز متن (قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین). تهران: آفتاب توسعه.

## References:

### The Holy Qur'an

1. Aloosi, Mahmood. (1415AH), Rooh al-Maani. Beirut: Dar Al-Kotob Al-'Elmīyah.
2. Amoli, Haydar Ibn Ali (1416AH). Tafsir Al-Mohit-e Al-A'azam va Al-Bahr-e Al-Khazm. Tehran: Mousavi Tabrizi's Printing.
3. Amoli, Mohammad Ibn Mahmood Shams Al-Din (2000). Nafaes Al-Fonon fi Arayes Al-Oyon. Tehran: Mianji Ibrahim's Printing
4. Ibn Babevey(Sheykh Sadūq) Mohammad Ibn Ali (1403AH). Ma'ani Al-Akhbar. Qom: Islamic Publishing Office.



5. ----- (1398AH). Al- Towhid. Qom: Jaame'e Modarresan.
- 6----- (1395AH), Kamāl al-Dīn Va Tamām al-Ni'ma.Qom: Eslalmīyah. Beirut: Dar-e Sader.
7. Ibn Arabi (nd). Al-Fotoohat Al- Makkīyah. Beirut: Dar-e Sader
8. Ibn Manzur, Mohammad Ibn Mukarram (1414AH). Lesan Al-Arab.
9. Ansari, Abdullah Ibn Mohammad (1982). Manazel Al-Sayerin. Tehran: nn
10. Bagheri Asl, Haydar (2012). The Principles ofThe Words of The Holy Qur'an. Tabriz: Tabriz university Publishers.
11. Bahrani. Sayyed Hashem (1395). Al-Borhan fi Tafsir Al- Quran. Qom: Be'sa
12. Barghi, Ahaad Ibn Mohammad (1371AH). Qom: Dar Al-Kotob Al-Eslalmīyah.
13. Javadi Amoli, Abdullah (2004). Thematic interpretation of the Holy Quran.  
Qom: Esra
14. ----- (2007), The Commentary of Tasnīm, Qom: Esra Publishing..
- 15 . Hosseini Dashti, Sayyed Mostafa (1986). Ma'aref and Ma'arif. The Great Islamic Encyclopedia. Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center.
16. Hosseini Zabidi, Mohammad Morteza (1414AH). Taj Al-Aroos Men Javaher Al-Qamoos. Beirut: Dar Al- Fekr.
17. Khazzaz Razi, Ali Ibn Mohammad (1984). Kefayat Al-Asav fi Al-Nas Ala Al-Imams Al-Esna Ashar. Qom: Bidar.
18. Raqeb Isfahani, Hossein IbnMohammad (1412 AH).Almofradat fi Qarib Al-Qur'an. Damesh: Dar Al-Elm
19. Rajabi, Mahmoud (2004). The Method of interpreting of the Quran. Qom: Hawze and University Research Institute.
20. Seraj, Abu Nasr Abdullah (2003). Ketab Al-Loma'a fi Al-Tasavvof. Translated by Mahdi Mojtaba. Tehran: Asatir.
21. Suyūtī, Jalal Al-Din (1421AH), Al-'Itqānfi 'Ulūm al-Qur'an, Beirut: Dar Al-Kotob Al- Arabi.
22. Shaker, Mohammad Kazem (2003). The Basics and Method of Interpretive. Qom: Islamic Sciences Global Center.

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

23. ----- (1997). The Method of Ta'avil of the Quran. Qom: Islamic Advertising Office .
24. ----- (1999) «The Ta'avil of the Quran and It's linguistic relationship with The Tanzil of the Quran. Ma'refat». Number 24.
25. Shertoni Al-Lobnani, Saeed Al-Khori (1403AH). Aqhrab Al- Mavred fi Fosah Al-Arabīyah va Al-Shevared. Qom: The Library of Ayatollah Al-Mar'ashi Al-Najafi.
26. Sharif Razi, Mohammad Ibn Hossein (1402AH). Almajazat Al-Nabavīyah.
27. Sadray Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim (1982). The Commentary of The Holy Qur'an. Qom: Bidar.
28. Safavi, Kouros (2011). An Introduction to Semantics. Tehran: Soure Mehr
29. Tabātabā'ī, Sayyed Mohammad Hussein (1390AH). Al-Mīzān fi Tafsir Al Qur'an. Qom: Al-Aalami Le-Al-Matboot Institute.
30. ----- (2006). The Qur'an in Islam From the point of view of Shiism. Qom: Islamic Publishing Office.
31. Tabarsi, Fazl Ibn Hassan (1993).Majma Al-Bayan fi Sciences of Qur'an. Tehran: Naser Khosro
32. Tabarī, Abu Ja'far Mohammad Ibn Jarīr (1412 AH), Jāmi' al-Bayān fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
33. Torayhi, Fakhre Al-din (1996).MajmaaAl-Bahrain. Tehran: Mortazavi.
34. Ayyashi, Mohammad ibn Masoud (1380AH). The Commentary of Ayyashi. Tehran: Al- Matbaa Al-Elmīyah
35. Ghazali, Abou Hamed Mohammad (1411AH). Javaher Al- Qur'an. Beirut: Dar Al-Ihya Al-Oloum.
36. Farahidi, Khalil Ibn Ahmad (1409AH). Ketab Al-Ain. Qom: Hejrat.
37. Firouz Abadi, Mohammad ibn Ya'qub (1426AH).Al-Qamus Al-Mohit. Beirut: Al-Resala Le Al-Teba'a va Al-Nashr va Al-Towzi.
38. Feyz Kashani, Mohammad Ibn Shah Morteza (1415AH). Al-Safi fi Tafsir Al-Qur'an. Tehran: Maktaba Al-Sadr
39. Qomi, Ali Ibn Ibrahim (1404AH). The Commentary of Qomi. Qom: Dar- Al-Ketab
40. Kulayni, Mohammad Ibn Ya'qub (1407AH). Al-Kafi. Tehran: : Dar Al-Kotob Al-Eslalmīyah.



41. Matrīdi, , Mohammad Ibn Mohammad (1426AH). The Commentary of Al-Matrīdi. Beirut: Al-Elmīyah
42. Majlisi, Mohammad Baqir (1403AH). Bihar Al-Anvar. , Beirut: Dar Al-Ihya Al-Turath Al- Arabi
- 43.----- (1404AH). Merat Al-Oqool. Tehran: Dar Al-Kotob Al-Eslalmīyah.
44. Mesbah-e Yazdi, Mohammad Taghi (2005). Qur'anology. Qom: Imam Khomeini Educational and research Institute
45. Mostafa Ibrahim and The Partners (1989). Al-Mogam Al-Vasit. *İstanbul: Dar Al-Davah.*
46. Mostafavi Nia, Sayyed Ka'azem (2012) Collection of lessons of Kharej-e Osoul. <http://lib.eshia.ir>
48. Motahhari Morteza (2014). Collection of works. Tehran: Sadra
49. Mozaffar, Mohammad Reza (2002). Al-Mantegh (Ptint of Jama'at Al-Modarresin). Qom: Al- Eslami Al-Nashr Institute
50. Ma'refat, Mohammad Hadi (1415AH). Al-Tamhid fi Sciences of Qur'an. Qom: Al- Eslami Al-Nashr Institute.
51. ----- (2008). Al-Tafsir Al-Asari Al-Jame. Qom: Al-Tamhid Institute.
52. ----- (1418AH). Al-Tafsir va Al-Mofasseroun fi Sobate Al-Qashib. Al-jaame'e Al-Razavīyah
53. Makaremm Shirazi (1428AH). Anvar Al-Osool. Qom: Imam Ali Ibn Abi Taleb'School.
54. Maybodi, Ahmad Ibn Mohammad (1982). Kashf Al-Asrar va Oddat Al-Abrar. Tehran: Ali Asqar Hekmat's Publishing.
55. Mir Bagheri, Sayyed Mohsen (2013). «The Qur'an and The Pathology of Use from Appearance and interior». Studies of religious methodology. Number 2
56. Nasri, Abdullah (2002). The secret of the text. Tehran: Aftabe Tose'ae

four period

The seven number

autumn and winter

2021-2022

**Recognition of the meaning of "interpretation" based on verse 7 of Surah Al-Imran with an analytical approach to the opinion of Ayatollah Javadi Amoli**

(Received:2022/01/04-Accepted:2022/04/24)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.8.1>morovati, sohrab<sup>1</sup>pourmohammadi, seyedeh razieh<sup>2</sup>**Abstract**

Many commentators of the first centuries of the revelation of the Qur'an have examined the meaning of "interpretation". Basically, it has been scrutinized by commentators for a long time due to the ambiguity in the meaning of this word. The purpose of the present study is to collect information in a library method and process it in a descriptive-analytical method, firstly to explain the concept of "interpretation" from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli and then to review it. The results of this article indicate that "Interpretation" from the point of view of Ayatollah Javadi Amoli is objective and external examples that will appear in the resurrection. "Interpretation" is directly related to "واو" in verse 7 of Al-Imran and verses (A'raf 187; Naza'at / 42). The "انما" of confinement in these two verses has not been considered by the commentators who believe in the inflection of "واو". Ayatollah Javadi Amoli in Surah Al-Imran considers "واو" as an emotion and believes that the interpretation of verses is considered by God Almighty and firm in science, and this view is not consistent with the general definition of "interpretation", because The interpretation of the analogies, which includes the Day of Judgment and its attributes, is not known in detail except by God Almighty. In fact, the meaning of "interpretation" should be such that "واو"; "Resurrection and its attributes"; "Objective and external examples"; that cover "science of similarities" rationally and comprehensively.

**Keywords:** Interpretation, Strong and Similar, Ayatollah Javadi Amoli, Interpretation.

<sup>1</sup>. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Ilam University, and Associate Professor, Institute of Interdisciplinary Quran Studies, Shahid Beheshti University, Ilam, Iran, (Corresponding Author), sohrab\_morovati@yahoo.com

<sup>2</sup>. PhD student in Arak University, Iran, Quran and Hadith Sciences, Qom, Iran, sohrab\_morovati@yahoo.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



نوع مقاله: پژوهشی

## بازشناسی معنای «تاویل» بر اساس آیه ۷ سوره آل عمران با رویکرد تحلیلی بر نظر آیت الله جوادی آملی

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۱۰/۱۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۰۴)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.8.1>

مروتی، سهراب<sup>۱</sup>

پورمحمدی، سیده راضیه<sup>۲</sup>

### چکیده

مفسرین بسیاری از قرون نخستین نزول قرآن تا کنون معنای «تاویل» را مورد بررسی قرار داده‌اند. اما همچنان از دیرباز تاکنون به علت ابهام در معنای این کلمه، مؤسّر مدافه مفسران قرار گرفته است. هدف از پژوهش حاضر، آن است که با گردآوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای و پردازش آن‌ها به روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا مفهوم «تاویل» از دیدگاه آیت الله جوادی آملی را تبیین کند و سپس به نقد و بررسی آن بپردازد. نتایج حاصل از این نوشتار حاکی از آن است که: «تاویل» از دیدگاه آیت الله جوادی آملی مصادیق عینی و خارجی است که در قیامت ظهور پیدا می‌کند. «تاویل» ارتباط مستقیمی با «واو» در آیه ۷ آل عمران و آیات (اعراف ۱۸۷؛ نازعات ۴۲) دارد. «انما»ی حصر در این دو آیه مورد توجه مفسرانی که قائل به عطف «واو» هستند قرار نگرفته است. آیت الله جوادی آملی در سوره مبارکه آل عمران، «واو» را عاطفه می‌داند و بر این باور هستند که تاویل آیات را خداوند متعال و راسخان در علم می‌دانند و این دیدگاه با تعریف کلی «تاویل» سازگار نیست، چرا که تاویل تشابهات که قیامت و اوصاف آن را شامل می‌شود مفصل و معین آن را جز خداوند متعال کسی نمی‌داند. در واقع معنای «تاویل» باید به گونه‌ای باشد که «واو»؛ «قیامت و اوصاف آن»؛ «مصادیق عینی و خارجی»؛ «علم به تشابهات» را به صورت عقلی و جامع تحت پوشش قرار دهد.

**کلید واژه ها:** تاویل، محکم و متشابه، آیت الله جوادی آملی، تفسیر.

<sup>۱</sup> . استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید بهشتی، ایلام، ایران [sohrab\\_morovati@yahoo.com](mailto:sohrab_morovati@yahoo.com)

<sup>۲</sup> . دانشجوی دکترا رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران (نویسنده مسؤول) [raz\\_sae@yahoo.com](mailto:raz_sae@yahoo.com)

## ۱. مقدمه

قرآن کریم، آخرین کتاب آسمانی جهت هدایت بشر است، این کتاب حاوی پیام‌هایی در خصوص رشد و تعالی بندگان برای رسیدن به کمال است. بهره‌مندی و تفکر در قرآن متضمن سعادت جاودانه است و از این رو مسلمانان و قرآن پژوهان برای درک صحیح و عمیق این کتاب آسمانی از ۱۴۰۰ سال پیش تا کنون در تلاش هستند.

مفسران شیعه برای قرآن ظاهر و باطن و برای باطن آن باطن دیگر تا هفت بطن مدعی شده‌اند و گفته‌اند شناخت کامل و درست قرآن در گرو فهم بطون هفتگانه آن است، و دانش بطون هفتگانه در دسترس سایر مردم به جز پیشوایان معصوم نیست و آنها نیز این علوم را از پیامبر ﷺ آموخته‌اند و به طور امانت از امام پیشین به امام بعدی منتقل گشته است.

واژه تأویل در قرآن هفده بار به کار رفته است: هشت بار در سوره یوسف (آیات ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰، ۱۰۱) غالباً برای تعبیر خواب (مثلاً تأویل الاحادیث، تأویل الاحلام، تأویل رؤیا)؛ دو بار در سوره آل عمران (آیه ۷) در باره آیات متشابه قرآن؛ دو بار در سوره کهف (آیات ۷۸، ۸۲) در باره بعضی کارهای نامأنوس و دور از انتظار یکی از بندگان صالح خدا (عبداً من عبادنا) که موسی عليه السلام با او همراه شد تا از وی علم بیاموزد (کهف: ۶۶)؛ سه بار (اعراف: ۵۳؛ یونس: ۳۹) در باره وعده‌ها و وعیدهای قرآن و دو بار (نساء: ۵۹؛ اسراء: ۳۵) در باره جوهر و واقعیت دو توصیه قرآنی (درست وزن کردن و حق مردم را به راستی ادا کردن، ارجاع کارها به خدا و رسولش).

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



## ۲. پیشینه پژوهش

بحث تاویل در قرآن کریم، همانند تفسیر در بیشتر تفاسیر و کتاب‌های کلامی مورد بحث قرار گرفته است و تفاسیر را منبع دسته اول و مهمی برای این لفظ می‌توان معرفی کرد. از جمله تفاسیر می‌توان به «روح المعانی از آلوسی، اساس التاویل مغربی، شواهد التنزیل از حسکانی، التبیان از شیخ طوسی، مدارک التنزیل از نسفی، احکام القرآن جصاص، کشاف از زمخشری، مفاتیح الغیب فخر رازی، تفسیر المیزان از علامه طباطبایی، تفسیر تسنیم از آیت الله جوادی آملی و...» اشاره کرد. در عصر حاضر نیز کتب و مقالاتی در این خصوص نگاشته شده است که به عنوان نمونه می‌توان به ذکر چند مورد اکتفاء کرد: «کتاب التمهید فی علوم قرآن از محمد هادی معرفت، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن از عمید زنجانی، روش‌های تاویل قرآن از محمد کاظم شاکر، قرآن پژوهی از آقای خرمشاهی و...» مطالبی را در خصوص تاویل بیان کرده‌اند. همچنین مقالاتی در این زمینه موجود است که می‌توان به چند مورد اشاره کرد: «مقاله تاویل قرآن از علی اکبر بابایی، حقیقت تاویل قرآن از محمد هادی معرفت، تاویل کتاب الهی از محمد مهدی گیلانی، تفسیر و تاویل از ایرج صراف، هرمنوتیک دانش تاویل است از شهریار وقفی‌پور، معنی شناسی تفسیر و تاویل از علی اصغر اصحیان و...»

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود پژوهش مدنظر، در تحقیقات پیشین به صورت کلی بررسی نشده، بلکه بعضی از مسائل مرتبط با آن بررسی گردیده است و این نوشتار بر آن است ابتدا تعریف «تاویل» از دیدگاه آیت الله جوادی آملی را تبیین کند و سپس به نقد و بررسی «تاویل» از دیدگاه ایشان بپردازد و نقاط قوت و ضعف را مورد ارزیابی قرار دهد. در واقع پژوهش حاضر نیز بر آن است که به نقد و بررسی «تاویل» از منظر آیت الله جوادی آملی بپردازد و دریابد که مراد از تاویل در دیدگاه ایشان چیست؟ نقش «واو» در آیه ۷ آل عمران در تعریف تاویل چیست و عطف یا استیناف این «واو» چه تاثیری در تبیین «تاویل» دارد؟

### ۱-۲. دیدگاه‌های متفاوت در خصوص تاویل

«تاویل» از جمله مسائلی است که از دیرباز تاکنون مورد توجه علماء قرار گرفته است و تعاریف متفاوتی برای آن ارائه شده است که برای نمونه به ذکر چند مورد اکتفاء می‌شود:

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

## ۱-۱-۲. تاویل همان تفسیر است:

نخستین نظر در تاویل مربوط به پیشینیان و مفسران صدر اسلام است که تاویل را معادل تفسیر می دانسته و تمام آیات قرآنی را دارای تاویل به حساب می آورده اند. برای نمونه به ذکر یک مورد اشاره می شود: در روایت صحیحی که راویان آن مورد مدح و وثاقت برخی رجال یون شیعه قرار گرفته اند (خویی، ۱۳۹۰، ۱۶ / ۱۵۱-۱۶۱) چنین آمده است:

امام باقر علیه السلام از قتاده می پرسد: ﴿بَلِّغْنِي أَنْكَ تَفْسِيرَ الْقُرْآنِ؟﴾. فَقَالَ لَهُ قَتَادَةُ: نَعَمْ... قَالَ: «أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - فِي سَبَا: «وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لِيَالِي وَ أَيَّاماً آمِنِينَ» فَقَالَ قَتَادَةُ: ذَلِكَ مَنْ خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ بَرَادٍ حَلَالٍ، وَ رَاحِلَةً وَ كِرَاءً حَلَالٍ يُرِيدُ هَذَا الْبَيْتَ، كَانَ آمناً حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ... فَقَالَ وَيْحَكَ يَا قَتَادَةُ، ذَلِكَ مَنْ خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ بَرَادٍ وَ رَاحِلَةً وَ كِرَاءً حَلَالٍ يَرُومُ هَذَا الْبَيْتَ عَارِفاً بِحَقِّقَتَا، يَهُونَا قَلْبُهُ، كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «فَاجْعَلْ أَفْتِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوَى إِلَيْهِمْ» وَ لَمْ يَعْزِ الْبَيْتَ فَيَقُولَ: إِلَيْهِ، فَحَنُّ وَ اللَّهُ دَعْوَةَ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الَّتِي مِنْ هَوَانَا قَلْبُهُ قَبِلَتْ حَجَّتَهُ... وَ اللَّهُ لَأَفْسَرُهَا إِلَّا هَكَذَا...» (كليني، ۱۴۰۷، ۸ / ۳۱۱)

امام باقر به قتاده فرمود: شنیده ام تو قرآن تفسیر می کنی؟ قتاده گفت: آری. امام علیه السلام گفت: مرا خبر ده از گفتار خدای عز و جل که در سوره سبأ فرماید: «و معین کردیم در آن (منزلگاهها) برای سیر، و در آنجا شبها و روزها باسودگی و ایمنی راه سپارید» (سبأ ۱۸)؟ قتاده گفت: این آیه در باره آن کسی است که از خانه خویش به قصد زیارت خانه کعبه بیرون آید و توشه حلال با خود بردارد و مرکب حلال داشته باشد و کرایه اش را از مال حلال بپردازد چنین کسی در امان و آسایش است تا به خانه خویش باز گردد. امام باقر علیه السلام فرمود: ... وای بر تو ای قتاده ... چنانچه خدای عز و جل فرموده: «و دلهای مردم را چنان کن که هوای آنها کند» (ابراهیم ۳۷) و مقصود ابراهیم اشتیاق به خانه نبود و گر نه می گفت: «هوای آن کند» (و اینکه «الیه» گفت و ضمیر را جمع آورد مقصودش ما بوده ایم) پس مائیم... قتاده گفت: به همین دلیل من هم دیگر این آیه را جز بدین نحو (که شما تفسیر فرمودی) تفسیر نخواهم کرد...



طبق روایت مذکور، ائمه علیهم‌السلام تفسیر را همان تائویل دانسته‌اند و در لفظ چنین آمده است: **«بَلَّغْنِي أَنْكَ تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ»** در اینجا مراد از تفسیر همان تائویل است، چرا که در ادامه کلام خویش، معنایی از آیه را برداشت می‌کند که خارج از لفظ است و تفسیر را در جمله **«فَأَجْعَلْ أَفْتَدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ»** مصادق خارجی ذکر کرده است و در جمله **«فَنَحْنُ وَاللَّهِ دَعْوَةُ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الَّتِي مِنْ هَوَانَا قَلْبُهُ قَبِلَتْ حُجَّتَهُ»** ضمیر «ایهم» را ائمه علیهم‌السلام تائویل کرده است، در نتیجه گاهی تفسیر را نیز تائویل در نظر گرفته‌اند و طبق این روایت، چنین برداشت می‌شود که طبق ضوابطی تائویل را می‌توان همان تفسیر دانست.

آیت الله جوادی آملی در تفسیر خود با ذکر چهار دلیل این تعریف را رد می‌کند و می‌توان دریافت، نظر ایشان چنین است که: قرآن کریم آن است که کلام خداست و خدای سبحان مردم را به تدبّر در قرآن امر کرده است، در نتیجه قرآن برای مردم قابل فهم است ولی اگر تائویل همان تفسیر باشد، تنها خدا، یا خدا و راسخان در علم باید تفسیر قرآن را بدانند. همچنین اگر معنای قرآن برای همگان مفهوم نبود، تحدی و هماورد طلبی معنا نداشت. (همان: ۱۶۴-۱۶۵) در نتیجه آیت الله جوادی آملی، تائویل را متفاوت از تفسیر می‌داند.

## ۲-۱-۲. تائویل عاقبت و فرجام امور

در کتاب حقایق التائویل فی متشابه التنزیل آمده است که ابوعلی جبایی تائویل را به معنای عاقبت و فرجام امور می‌داند. (رضی، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۱۵) شیخ طوسی در تفسیر التبیان نیز می‌گوید: تائویل در اصل به معنی مرجع و نتیجه است و در واقع تائویل هر چیزی، تفسیر و بیان آن چیز است که به سوی آن بازگشت می‌کند. (طوسی، بی تا: ۴۰۰/۲) طبرسی با ذکر **«ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا»** تائویل را «مرجع» و «فرجام» کار می‌داند که حقیقت امر به آن باز می‌گردد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ۷۰۰/۲)

## ۲-۱-۳. برگرداندن ظاهر لفظ از معنای اصلی

ابن اثیر در کتاب النهایه مراد از تائویل را برگرداندن ظاهر لفظ از معنای اصلی می‌داند به شرطی که دلیل بر آن قائم باشد و اگر آن دلیل نباشد، نباید از ظاهر معنای لفظ دست کشید. (ابن اثیر

جزری، ۱۳۶۷ش: ۸/۱) ابن جوزی بر این باور است که «تاویل» عبارت است از انتقال کلام از جایگاه اصلی خود به جایگاه دیگری که اثبات آن نیازمند دلیلی است که اگر آن دلیل اقامه نشود، ظاهر لفظ رها نمی‌شود. (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۳۲/۱۴)

آیت الله جوادی آملی در این خصوص بیان می‌دارد؛ گفتنی است که وجه اشتراک هر سه رأی گذشته آن است که «تاویل» از سنخ الفاظ و معانی و مفاهیم است. نظریه سوم از اشکالات رأی اول و دوم پیراسته است؛ اما مشکل اساسی اش عدم حفظ حریم تأویل است: خداوند می‌فرماید که تاویل را جز خدا یا جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند؛ ولی معنای دقیق یا دقیق‌تر را با تلاش علمی می‌توان به دست آورد. چه بسا کسی معنای دقیق را بداند؛ اما چون اهل عمل نیست، جزو راسخان در علم نباشد. (همان)

#### ۴-۱-۲. تاویل معنای خلاف ظاهری

نظریه دیگر از مفسران دورانهای اخیر است که تاویل را عبارت از: «معنای خلاف ظاهری که از کلام قصد شده» دانسته‌اند. (اخوان، ۱۳۷۴: ۹/۴۲) در جای دیگر چنین آمده است: «تاویل» رویگردانی لفظ از ظاهرش به معنای مرجوح است، مشروط به اقامه دلیل بر اینکه ظاهرش محال است. (رازی، ۱۳۲۸ش: ۲۲۲)

این نظریه را نیز این‌گونه نقد می‌کند: اگر تاویل معنای خلاف ظاهر باشد، تاویل‌ها با یکدیگر یا تاویل قرآن با تنزیل آن، ناهماهنگ خواهد بود و این ناهماهنگی دلیل می‌شود که فرض شود قرآن کلام خدا نیست، در نتیجه راهی برای تشخیص درستی یا نادرستی این احتمال نیز وجود ندارد. بر اساس این نظریه نیز تحدی قرآن ناتمام است و تنها عالمان به تاویل، توان فهم انسجام یا اختلاف قرآن را دارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ش: ۱۳/۱۶۶)

این استدلال نیز طبق روایتی که بیان شد، مخدوش است و «تاویل» قرآن همان معنای خلاف ظاهر لفظ است که از ظاهر آیه فهمیده نمی‌شود. به نظر می‌رسد آیت الله جوادی آملی چون تمام قرآن را دارای تاویل می‌داند، در این حالت است که ناهماهنگی تاویل و تنزیل رخ می‌دهد، اما اگر قائل باشیم که فقط آیات متشابه نیاز به تاویل دارند، پس تاویل قرآن خلاف ظاهر لفظ تعریفی صحیح است.



## ۵-۱-۲. تأویل معنای حقایق خارجی

تأویل از مفاهیمی که معنا و مدلول لفظی دارند نیست، بلکه از امور خارجی و عینی است، و اگر گفته می‌شود که آیات قرآن تأویل دارد در حقیقت وصف تأویل، صفت خود آیات نیست، بلکه صفت متعلق آنها است، که اعمال انسانها و یا چیز دیگر است. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۳/ ۴۱) آیت الله جوادی آملی نیز به تبع از علامه طباطبایی تأویل را همان معنای حقایق خارجی می‌داند که در قیامت ظهور پیدا می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ش: ۱۳/ ۱۶۱ - ۱۶۴)

در نتیجه از مجموع نظرات در خصوص تعریف تأویل، می‌توان دریافت که هر کدام از مفسران، طبق دیدگاه تفسیری خود تعریفی را برای آن ارائه کرده‌اند و به نظر می‌رسد «تأویل» را می‌توان حقایق خارجی دانست که در «ام الكتاب» نزد خداوند متعال محفوظ است و هیچ کسی جز خداوند، علم آن را نمی‌داند. چه ظهور آن در قیامت باشد و چه مواردی که ظهورش هرگز برای بشر آشکار نشود.

در این خصوص علامه رحمته الله علیه می‌فرماید: همان گونه که معبر از دلالت الفاظ حاکی از رؤیا هرگز نمی‌تواند به تعبیر آن دست یابد و باید با عبور از مفهوم لفظ به اصل آن برسد. بر این اساس، تأویل قرآن همان مصادیق خارجی آیات است و مصداق را با لفظ نمی‌توان مشخص کرد، پس کلّ قرآن دارای تأویل است و تأویل هر بخشی متناسب با همان بخش است؛ این نظریه از آن جهت که تأویل را حقیقت خارجی می‌داند، حق است؛ اما نمی‌توان ملتزم شد که تأویل همان مصادیق آیات است؛ مثلاً تأویل قصص، حوادث گذشته باشد و تأویل ملاحم و پیشگویی‌ها، حوادث آینده، زیرا شأن تأویل چنان والاست که جز خدا یا خدا و راسخان در علم آن را نمی‌دانند، با آنکه شرح حال پیشینیان را بسیاری از مردم ادراک می‌کنند و حوادث آینده را بسیاری می‌بینند و ظهور عینی قیامت را نیز هر کسی در ظرف آن خواهد فهمید. (همان)

## ۳. معنای لغوی و اصطلاحی «تأویل» در تسنیم

آیت الله جوادی آملی، در «تفسیر تسنیم» معنای اصطلاحی تأویل را پس از ذکر مواردی از معانی اصطلاحی اینگونه بیان می‌کند:

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

«تأویل» از «أول» به معنای بازگشت است و در اصطلاح تأویل کتاب غیر از تأویل متشابه است، مفهوم جامع و انتزاعی آن طبق لغت از «أول» به معنای رجوع است؛ ولی مهم تبیین معنای اصطلاحی آن در فضای قرآن حکیم است. با ذکر آیاتی از قرآن<sup>۱</sup> بر این باور است که بیشتر کاربردهای تأویل در قرآن حکیم ناظر به حوزه لفظ، مفهوم و معنا، تفسیر و تبیین قلمرو دلالت و مانند آن نیست، بلکه درباره ارجاع به واقعیت عینی اعم از دنیا و آخرت است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷ش: ۱۳ / ۱۶۱ - ۱۶۴)

آیت الله جوادی آملی در تعریف اصطلاحی نیز می‌گوید: «تأویل» که تنها برای خدا یا برای خدا و راسخان در علم شدنی است، مرحله وجود خارجی است و راه رسیدن به آن نیز ادراک معنای آیات است، از این رو محکّمات تأویل متشابهات نیستند، بلکه مفسّر آن‌هایند و تأویل تنها برای متشابهات نیست، بلکه تمامی قرآن کریم «تأویل» دارد. (همان، ۱۶۴-۱۶۷)

چنانچه از تعریف لغوی و اصطلاحی بدست می‌آید این است که ایشان ارجاع به واقعیت عینی را که فقط برای خداوند و راسخان در علم شدنی است را تأویل می‌داند.

#### ۴. معنای «واو» در آیه

در آیه مذکور بحث اصلی آن «واو» در جمله ﴿وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...﴾ است که موافقان و مخالفانی دارد. موافقان عطف دانستن «واو» بر این باورند که علم راسخ (تأویل متشابهات) به خداوند متعال و اهل بیت علیهم‌السلام اختصاص دارد (زمخشری، ۱۴۰۷ش: ۱ / ۳۳۷؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ش: ۳ / ۱۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۴ / ۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ش: ۲ / ۷۷؛ حویزی، ۱۴۱۵ش: ۱ / ۳۱۵-۳۱۸) و قائلین به مستانفه بودن «واو» در این آیه بر این باور هستند که علم راسخ فقط مخصوص خداوند است و تأویل متشابهات را جز خداوند کسی نمی‌داند و راسخان در علم کسانی هستند که علی‌رغم علم نداشتنشان به متشابهات، به آن ایمان دارند (جصاص، ۱۴۰۵ش: ۲ / ۲۸۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰ش: ۷ / ۱۳۷؛ ابن انباری، ۱۳۶۲ش: ۱ / ۱۹۱؛ قرشی، ۱۳۷۵ش: ۲ / ۱۳).

۱. (نساء/۵۹؛ اعراف/۵۳؛ یونس/۳۹؛ یوسف/۱۰۰)



آیت الله جوادی آملی در کتاب خود نیز پس از ذکر و بررسی آراء مختلف، رای مختار خود را به دلیل تناسب حکم و موضوع که تعبیر «راسخون فی العلم» بیان کننده مقام علمی است و با تعبیر «يقولون آمنّا به» تناسبی ندارد، «واو» عطف را صحیح می‌داند.

ایشان به تبع از علامه طباطبایی «تاویل» را همان معنای حقایق خارجی می‌داند که در قیامت ظهور پیدا می‌کند. با این تفاوت که بر خلاف علامه طباطبایی علیه السلام که قائل به استیناف «واو» هست، آیت الله جوادی آملی «واو» را عاطفه می‌داند و این خود پیش‌زمینه‌ای برای آگاهان به تاویل است و بیان می‌کند که:

در جهان امکان، آنچه فعل خدا و ظهور حق است، عترت طاهره علیهم السلام که از باریافتگان حریم کتاب مکنون اند، آن را می‌دانند، بنابراین در عالم امکان چیزی نیست که فعل خدا و ظهور حق باشد و از عترت علیهم السلام پوشیده ماند، زیرا پیامدش افتراق ثقل اکبر (قرآن) و ثقل اصغر (عترت) است. (همان: ۲۱۲/۱۳)

در نتیجه، تاویل را حقیقتی خارجی می‌داند که اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام عالم به آن هستند اما اشکالی در این نظریه و تعریف «تاویل» به چشم می‌خورد این است که با آیاتی از قرآن همخوانی ندارند، چنانکه خداوند متعال می‌فرماید:

﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْئَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (اعراف/۱۸۷)

(همواره درباره قیامت از تو می‌پرسند که وقوع آن چه وقت است؟ بگو: دانش آن فقط نزد پروردگار من است، غیر او آن را در وقت معینش آشکار نمی‌کند؛ [تحمل این حادثه عظیم و هولناک،] بر آسمان‌ها و زمین سنگین و دشوار است، جز به طور ناگهانی بر شما نمی‌آید. آن گونه از تو می‌پرسند که گویا تو از وقت وقوعش به شدت کنجکاو می‌گرددی [و کاملاً از آن آگاهی]، بگو: دانش آن فقط نزد خداست، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند [که این دانش، مخصوص به خدا و فقط در اختیار اوست].

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

در آیه شریفه هیچ شکی در آن نیست که علم به قیامت را فقط پروردگار از آن آگاه است و حتی اولیاء و انبیای الهی از این علم آگاهی ندارند و اکثر مفسران نیز بر این باور هستند. (طبرسی، ۱۳۷۵ش: ۲/۲۹؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ش: ۳/۶۸) چرا که علم به زمان وقوع قیامت از غیب‌هایی است که مختص به خدای تعالی است و کسی جز خدا از آن اطلاعی ندارد و بطور کلی هیچ دلیلی در تعیین وقت و حدس وقوع آن نیست، پس قیامت بر پا نمی‌شود مگر ناگهانی و در این بیان با ذکر بعضی از اوصاف قیامت به حقیقت آن اشاره شده است (طباطبایی، ۱۳۷۵ش: ۸/۴۸۲). در خصوص ضرورت ندانستن علم به قیامت نیز چنین آمده است که عدم آگاهی از وقوع رستاخیز به ضمیمه ناگهانی بودن و با توجه به عظمت ابعاد آن سبب می‌شود که هیچگاه مردم قیامت را دور ندانند و همواره در انتظار آن باشند، به این ترتیب خود را برای نجات در آن آماده سازند و این عدم آگاهی اثر مثبت و روشنی در تربیت نفوس و توجه آنها به مسئولیت‌ها و پرهیز از گناه خواهد داشت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش: ۷/۴۳).

در آیه‌ای دیگر نیز، خداوند متعال می‌فرماید:

﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا، فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا، إِلَىٰ رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا، إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ مِنَ يَخْشَاهَا﴾ (نازعات/۴۲-۴۵)

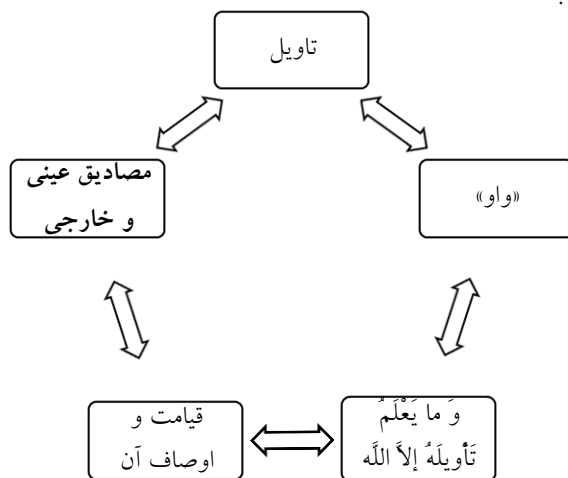
همواره از تو درباره قیامت می‌پرسند که در چه زمانی واقع می‌شود؟، تو از بسیار یاد کردنش [و سخن گفتن درباره آن] چه به دست می‌آوری؟، نهایتش به سوی پروردگار توست [کیفیت برپا شدن و زمان وقوع و اوصافش را کسی جز خدا نمی‌داند.]، وظیفه تو فقط بیم دادن کسانی است که همواره از آن می‌ترسند.

این آیه تاکید و تایید آیه قبل است و لفظ «یسئلونک» در هر دو آیه دلیل بر این است که منکران قیامت مکررا در خصوص قیامت پرسیده‌اند و خداوند علم به آن را مختص خود دانسته است. و جمله «فیم أنت من ذکرها» نیز به این معنا است که تو از یادآوری بسیار قیامت در چه هستی؟ یعنی از اینکه به وسیله کثرت ذکر از تاریخ آن آگاه شوی چه چیز بدست می‌آوری؟ و خلاصه تو با کثرت ذکر قیامت علم به تاریخ آن نمی‌یابی. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۲۰/۳۱۷) همچنین ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا﴾ ناظر به این است که: ﴿إِلَىٰ أَمْرِ رَبِّكَ مُنْتَهَىٰ أَمْرَهَا﴾ امر برپایی قیامت مختص



پروردگار است؛ زیرا نهایت امر به ذکر و اوصاف قیامت را حتی پیامبر ﷺ از آن آگاه نیست، (طبرسی، بی تا: ۲۶ / ۲۹۰) چرا که در جمله «ما انت فی شیء من علمها و ذکرها» خداوند متعال بیان می‌دارد که ای پیامبر، تو چیزی از آن رستاخیز نمی‌دانی و آنچه مربوط به پیغمبری تو است با این مطلب وابستگی ندارد چون تو جز دستور بدعت مردم چیزی نداری و نمی‌دانی. (عاملی، ۱۳۶۰ش: ۸ / ۴۷۶)

در نتیجه طبق آیات شریفه می‌توان چنین دریافت که علم قیامت از جمله علمی است که پیامبران و امامان از آن آگاه نیستند و حصر «انما» در آیات اختصاص این علم را فقط به خداوند می‌داند و لا غیر. در نتیجه چگونه ممکن است کسی به ظاهر یک امر آگاه نباشد اما تاویل آن را بداند؟ اهل بیت علیهم السلام اگر از قیامت و زمان وقوع آن آگاه نباشند، پس چگونه احتمال این می‌رود که تاویل قیامت را بدانند!



نمودار حاکی از آن است که معنای «تاویل» باید به گونه‌ای باشد که «واو»؛ «قیامت و اوصاف آن»؛ «مصادیق عینی و خارجی»؛ «علم به تشابهات» را به صورت عقلی و جامع تحت پوشش قرار دهد.

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

## نتیجه گیری:

از آنچه که گذشت به دست می آید که از نظر آیت الله جوادی آملی تاویل، مصادیق عینی و خارجی است که در قیامت ظهور پیدا می کند. ایشان «او» در آیه مذکور را عطف می داند و این خود نشان از آن است که «تاویل» تمام آیات را، خداوند متعال و ائمه اطهار علیهم السلام می دانند. با توجه به این نظر، علم به تاویل را که قیامت از مصادیق آن است بر ائمه علیهم السلام پوشیده نیست. اما مطابق آیات (۱۸۷ سوره مبارکه اعراف و ۴۲ نازعات) خداوند متعال بیان می کند که علم به برخی علوم فقط مخصوصا علم به قیامت، مختص به او است و «انما»ی حصر در آیات، غیر از خداوند متعال، علم به آن را کسی دیگر نمی داند. مسلما اگر کسی علم به ظاهر آیه نداشته باشد، یقینا علم به باطن آن امری محال است و معنای «تاویل» باید به گونه ای باشد که «او»؛ «قیامت و او صاف آن»؛ «مصادیق عینی و خارجی»؛ «علم به متشابهات» را به صورت عقلی و جامع تحت پوشش قرار دهد.

## منابع:

۱. قرآن کریم
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش)، النهایه فی غریب الحدیث والأثر، قم، چاپ: چهارم.
۳. ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۶۲ش)، البیان فی غریب اعراب القرآن، قم، موسسه دارالهجره.
۴. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق)، التحریر و التنویر، لبنان، موسسه تاریخ العربی.
۵. اخوان، محمد (۱۳۷۴ش)، درآمدی بر تفسیر عرفانی و بررسی ریشه های آن در اسلام، پژوهش های قرآنی، شماره ۴۲.
۶. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبع المثانی، لبنان، دارالکتب العلمیه.
۷. جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق)، احکام القرآن (جصاص)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸ش)، تسنیم، تهران، اسراء.
۹. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، بیروت: تاج العروس من جواهر القاموس.
۱۰. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نورالتقلین، مصحح: هاشم رسولی، قم، اسماعیلیان، چهارم.
۱۱. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۰ق)، معجم رجال الحدیث، قم، مرکز نشر الثقافه الاسلامیه فی العالم.



۱۲. رازی، فخرالدین (۱۳۲۸ش)، اساس التقدیس، مطبعه کردستان العلمیه.

۱۳. رضی، شریف (۱۳۶۶ش)، حقایق التائویل فی متشابه التنزیل، ترجمه محمود فاضل، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

۱۴. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التائویل، بیروت، دارالکتب العربی، سوم.

۱۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۵ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم: محمد باقر موسوی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، پنجم.

۱۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۵ش)، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، مشهد مقدس، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

۱۷. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۸. عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰ش)، تفسیر عاملی، تهران، کتابفروشی صدوق.

۱۹. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر، لبنان، دارالاحیاء التراث العربی.

۲۰. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱ش)، قاموس قرآن، تهران، بی نا. ششم.

۲۱. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، الجامع الاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو.

۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران، الإسلامیه، چهارم.

۲۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیه، دهم.

۲۴. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۹ق)، معجم رجال الحدیث، قم: دفتر آیت الله خوئی.

#### References:

1. The Holy Quran
2. Ibn Athir Jazri, Mubarak Ibn Muhammad (1367 AH), The End in the Strange Hadith and the Effect, Qom, fourth edition.
3. Ibn Anbari, Abdul Rahman Ibn Muhammad (1362 AH), Al-Bayan Fi Gharib Arab Al-Quran, Qom, Dar Al-Hijra Institute.
4. Ibn Ashour, Muhammad Tahir (1420 AH), Tahrir al-Tanwir, Lebanon, Institute of Arab History.
5. Akhavan, Mohammad (1995), An Introduction to Mystical Interpretation and the Study of Its Roots in Islam, Quranic Studies, No. 42.

6. Alusi, Mahmoud bin Abdullah (1415 AH), Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azeem and Saba al-Muthani, Lebanon, Dar al-Kitab al-Almiya.

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

7. Jasas, Ahmad Ibn Ali (1405 AH), Ahkam al-Quran (Jasas), Beirut, Dar Al-Ihya Al-Tarath Al-Arabi.
8. Javadi Amoli, Abdullah (1398), Tasnim, Tehran, Esraa.
9. Hosseini Zubaidi, Mohammad Morteza (1414 AH), Beirut: The crown of the bride from the jewel of the dictionary.
10. Hawizi, Abd Ali Ibn Juma (1415 AH), Tafsir Noor al-Thaqalin, edited by Hashim Rasooli, Qom, Ismailis, IV.
11. Khoei, Sayyid Abu al-Qasim (1390 AH), Dictionary of Hadith Men, Qom, Islamic Culture Publishing Center in the World.
12. Razi, Fakhr al-Din (1328 AH), the basis of sanctification, Kurdistan Scientific Press.
13. Razi, Sharif (1987), The Facts of Interpretation in the Similarity of Discount, translated by Mahmoud Fazal, Mashhad: Astan Quds Razavi Publications.
14. Zamakhshari, Mahmoud Ibn Umar (1407 AH), Discovering the truths of the mysteries of revelation and the eyes of the narrators in the aspects of interpretation, Beirut, Dar Al-Kitab Al-Arabi, III.
15. Tabatabai, Mohammad Hussein (1375 AH), Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran, Translator: Mohammad Baqir Mousavi, Qom, Qom Seminary Teachers Association, Islamic Publications Office, Fifth.
16. Tabarsi, Fadl Ibn Hassan (1375 AH), Translation of the Interpretation of Comprehensive Societies, Holy Mashhad, Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation.
17. Tusi, Muhammad ibn Hassan (Bita), Al-Tibyan in Tafsir Al-Quran, Beirut: Dar Al-Ihya Al-Tarath Al-Arabi.
18. Ameli, Ibrahim (1981), Tafsir Ameli, Tehran, Sadough Bookstore.
19. Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (1420 AH), Tafsir al-Kabir, Lebanon, Dar al-Ahya al-Tarath al-Uzi.
20. Qurashi, Ali Akbar (1371 AH), Quran Dictionary, Tehran, Bina.
21. Qurtubi, Mohammad Ibn Ahmad (1364 AH), Al-Jame 'Al-Ahkam Al-Quran, Tehran, Nasser Khosrow.
22. Klini, Muhammad ibn Ya`qub (1407 AH), Al-Kafi, Tehran, Islamic, fourth.
23. Makarem Shirazi, Nasser (1992), Tafsir Nomoneh, Tehran, Islamic Books House, 10th.
24. Mousavi Khoei, Sayyid Abu al-Qasim (1409 AH), Dictionary of Hadith Men, Qom: Ayatollah Khoei's office.



## Qur'anic principles in content of traditions

### about contentment (Qina'a)

(Received:2021/08/10-Accepted:2022/04/16)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.4.7>

Shahpasand, Elaheh<sup>1</sup>

Ahmadpoor dehghan, Samaneh<sup>2</sup>


#### Abstract

The moral concept of Qina'a with the same keyword is derived from traditions. This word is mentioned only in two verses, which has little relation with the moral aspect of Qina'a. Therefore, this concept cannot be found with the key word Qina'a in the verses of the Holy Quran. Accordingly, it is necessary to extract the Quranic principles of the concepts contained in these traditions; because according to many verses and hadiths, the Qur'an and Sunnah have an inseparable connection and what is stated in the Sunnah is rooted in the Holy Qur'an. Now, although it cannot be found in the appearance of the verse, it can be found in the interpretation of the verse. This article, after researching the narrative themes of Qina'a from the text of the verses of the Holy Quran, has come to the conclusion that in the verses of the Holy Quran, such as traditions, one can see various factors and effects for Qina'a. Among the most important factors are piety, the frequency of remembrance of death, knowledge of God's wisdom, certainty about God's provision, prayer and attention to the underprivileged. There are many effects on Qina'a, the most important of which are life satisfaction, repulsion of greed, greed and extravagance, and feeling needless and rich. In these cases, the structure, the context, and the interpretation of the verse is guided by its relation to the concept of Qina'a. Sometimes the appearance of the verse is not clearly related to Qina'a, but it has introduced a general principle that is related to Qina'a by interpreting examples.

**Keywords:** effects and factors, interpretation, verses and hadiths, greed, richness and satisfaction.

<sup>1</sup> Associate Professor at University of Science and Education of the Holy Quran, Faculty of Quranic Sciences in Mashhad, Mashhad, Iran, (Corresponding Author), shahpasand@quran.ac.ir

<sup>2</sup> Graduated master student of Quranic interpretation at University of Science and Education of the Holy Quran, Mashhad, Iran, ms.ahmadpoor6168@gmail.com

 This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

نوع مقاله: پژوهشی

**بن‌مایه‌های قرآنی مضامین روایی قناعت**

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۵/۱۹-تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۷)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.4.7>شاه‌پسند، الهه<sup>۱</sup>احمدپور دهقان، سمانه<sup>۲</sup>**چکیده**

مفهوم اخلاقی قناعت با همین کلیدواژه برگرفته از روایات است. این ماده تنها در دو آیه آمده که آن هم ارتباط چندانی با جنبه اخلاقی قناعت ندارد. لذا این مفهوم را نمی‌توان با کلید واژه قناعت در آیات قرآن کریم یافت. بر این اساس ضروری است که بن‌مایه‌های قرآنی مفاهیم موجود در این روایات استخراج شود؛ چرا که به اقتضای بسیاری از آیات و روایات، قرآن و سنت ارتباطی ناگسستنی دارند و آنچه در سنت آمده، ریشه در قرآن کریم دارد. حال اگر نتوان آن را در ظاهر آیه یافت، اما در تفسیر یا تأویل آیه می‌توان یافت. این مقاله بعد از پی‌جویی مضامین روایی قناعت از متن آیات قرآن کریم، به این نتیجه رسیده است که در آیات قرآن کریم، همچون اخبار، می‌توان شاهد عوامل و آثار متعددی برای قناعت بود. از جمله مهم‌ترین عوامل می‌توان به تقوا، فراوانی یاد مرگ، شناخت حکمت خداوند، یقین به روزی خداوند، دعا و توجه به افراد پایین‌دست اشاره کرد. آثار زیادی نیز بر قناعت مترتب می‌شود که از مهم‌ترین آنها رضایت از زندگی، دفع طمع، حرص و زیاده‌خواهی و احساس بی‌نیازی و غنی است. در این موارد، بافت آیه، سیاق آیات، تفسیر و یا تأویل آیه به ارتباط آن با مفهوم قناعت رهنمون شده است. گاه نیز ظاهر آیه ارتباط آشکاری با قناعت ندارد، اما یک اصل کلی را مطرح کرده که با تأویل به مصادیق، با قناعت ارتباط یافته است.


**کلید واژه‌ها:** آثار و عوامل، تفسیر و تأویل، آیات و روایات، حرص و طمع، غنی و رضایت.

۱. دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران (نویسنده مسؤول)

shahpasand@quran.ac.ir

۲. فارغ التحصیل کارشناسی ارشد تفسیر قرآن مجید، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران

ms.ahmadpoor6168@gmail.com

 This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



قناعت به عنوان مفهوم اخلاقی‌ای که اکنون برای ما شناخته است، تنها در روایات با کلیدواژه‌هایی از مادهٔ قَنَعَ قابل ردیابی است؛ روایات مربوط به قناعت فراوان هستند، بسیاری از آنها نیز از امام علی علیه السلام به دست رسیده‌اند. برای نمونه، دربارهٔ اهمیت قناعت از امام علی علیه السلام نقل شده است: ﴿سَعَادَةُ الْمَرْءِ الْقَنَاعَةُ وَالرِّضَا﴾ (آمدی، ۱۳۶۶ش: ۳۹۱): «قناعت و رضایت سعادت انسان است». باز از ایشان است: «نعم الحظُّ القناعة» (همان): «قناعت کردن، بهرهٔ خوبی است». دربارهٔ عوامل و آثار قناعت نیز اخبار متعددی وارد شده که به تناسب در این پژوهش مطرح خواهند شد. دلیل این توجه ویژه در روایات، به خصوص روایات امیرمؤمنان علیه السلام، را نیز می‌توان در رواج برخی نمودهای فرهنگی متضاد با روحیهٔ قناعت در دورهٔ پس از فتوحات و سرازیر شدن اموال فراوان به مرکز خلافت جست، چیزی که در دورهٔ نزول وحی بی‌سابقه بود.

اما این ماده در قرآن تنها دو بار و با دو ساختار «مُقْنِعِي» (ابراهیم ۴۳) و «قَانِع» (حج ۳۶) قابل مشاهده است. اولی تناسبی با مفهوم قناعت ندارد. اما دومی بی‌ارتباط نیست و در آن «قانع» با «معتز» هم‌نشین شده است: ﴿وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ (حج ۳۶). بار فقهی فعل امر در این آیه، موجب شده است که مفهوم «قانع» و تفاوت آن با «معتز»، بیشتر از بعد فقهی مورد توجه قرار گیرد. در نتیجه، غالب مضامین مرتبط با قناعت در اخلاق اسلامی، از روایات استخراج شده است. این مقاله در جستجوی بن‌مایه‌های قرآنی مضمون اخبار این حوزه است. چرا که به اقتضای بسیاری از آیات و روایات، به خصوص حدیث ثقلین، قرآن و سنت ارتباطی ناگسستنی دارند و آنچه در سنت آمده، ریشه در قرآن کریم دارد. بدین منظور، این پژوهش روایات این حوزه را در دو گروه عوامل و آثار قناعت جای داده و بن‌مایه‌های قرآنی آن را جستجو کرده است.

فعل قَنَعَ يَقْنَعُ با مصدر قَنَاعَةٌ، قَنَاعَانًا و قُنُوعًا، در کتاب‌های لغت، به «راضی شدن به قسمت خود» معنا شده است. (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق: ۱۷۰/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۸۵) در تعریف «قانع» گفته‌اند: «قانع» کسی است که به حق خویش راضی و خرسند باشد و در سؤال خود اصرار نوردد، در مقابل، «معتز» کسی است که به سراغ تو می‌آید و از روی نیازمندی سؤال و تقاضا می‌کند و چه بسا به آنچه می‌دهی، راضی نمی‌شود و اعتراض می‌کند. (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق: ۱۷۰/۱) طریحی در تعریف این لفظ آورده است: «قانع» کسی است که به اندک قناعت می‌کند و

خشونت نمی‌ورزد. (طریحی، ۱۳۷۵ش: ۴/ ۳۸۴) شیخ صدوق نیز تعریفی از این دو واژه ارائه داده است: «قانع» کسی است که گرچه درخواست نماید، اما به آن چه به او داده می‌شود، خرسند می‌گردد، و «معتز» نیازمندی است که پیش می‌آید و به گوشه و کنایه درماندگی خود را آشکار می‌سازد ولی درخواست نمی‌کند. (ابن بابویه، ۱۳۷۷ش: ۲/ ۳۴)

تعریف اصطلاحی «قناعت» نیز چندان متمایز از معانی لغوی ارائه شده، نیست. ملا احمد نراقی قناعت را صفت متضاد با حرص دانسته و اینگونه معنا کرده است: «حالتی است از برای نفس که باعث اکتفا کردن آدمی است به قدر حاجت و ضرورت. و زحمت نکشیدن در تحصیل فضول از مال». (نراقی، ۱۳۸۵: ۳۳۰) این کلمه، در اصطلاح روایات اخلاقی، به معنای اکتفا کردن و راضی بودن به اندک از متاع دنیا به کار رفته و یکی از ویژگی‌های افراد با ایمان و پرهیزگار شمرده شده است. (حائری یزدی، ۱۳۸۰ش: ۱۱۸)

به عنوان پیشینه‌ای از بررسی مفهوم قناعت در قرآن، می‌توان به این موارد اشاره داشت: ۱- «فرهنگ زهد و قناعت در کلام و سیره قرآنی معصومین علیهم‌السلام»، سیدعباس موسوی، فصلنامه قرآنی کوثر، ش ۳۱، تابستان ۱۳۸۸، صص ۲۱-۳۰؛ این مقاله با این پیش‌فرض که سیره معصومان علیهم‌السلام اجرای احکام قرآن است، بحث قناعت را تنها در سیره ایشان علیهم‌السلام مورد توجه قرار داده است. ۲- «رابطه حیات طیبه و قناعت از منظر قرآن و تفاسیر»: مریم سلگی و دیگران، فصلنامه مطالعات قرآنی، ش ۳۵، پاییز ۱۳۹۷، صص ۱۲۱-۱۴۳؛ این مقاله به بررسی تفسیر حیات طیبه پرداخته و بر آیات مشتمل بر این تعبیر و نیز دیدگاه مفسران درباره ارتباط این دو تأکید دارد. ۳- «ایضاح خوانش قرآنی «قناعت» به عنوان عاملیت بهم تنیدگی حیات طیبه در نهج البلاغه»: سیدعلی سیدطاهرالدینی و دیگران، فصلنامه مطالعات قرآنی، ش ۴۰، زمستان ۱۳۹۸، صص ۹۳-۱۰۹؛ این مقاله مسأله را با خبری از امام علی علیه‌السلام که مقصود از حیاة طیبه در قرآن را قناعت دانسته آغاز کرده و در ادامه تنها به بحث قناعت در نهج البلاغه پرداخته است. اما مقاله حاضر قصد دارد بن‌مایه‌های قرآنی آن دسته از مضامین مرتبط با قناعت را که در اخبار آمده است مورد بررسی قرار دهد.

### ۱- عوامل قناعت در روایات

در این قسمت، عواملی که طبق اخبار باعث به وجود آمدن صفت قناعت می‌شوند، مطرح شده‌اند:



## ۱-۱- تقوا

در روایاتی از حضرت علی علیه السلام، وجود روح تقوا در انسان، موجب شکل‌گیری روحیه قناعت شمرده شده است: ﴿الْقَنَاعَةُ عَلَامَةُ الْاِتْقِيَاءِ﴾ (آمدی، ۱۳۶۶ش: ۳۹۱). «قناعت، نشانه پرهیزکاران است». نیز می‌فرماید: ﴿الْمُتَّقِي قَانِعٌ مِّنْزَهٍ مُّتَعَفِّفٌ﴾ (همان): «انسان باتقوا، قانع، منزّه و پاک‌دامن است». در جستجوی ریشه قرآنی این مضمون، می‌توان به تعبیر ﴿وَلَيَتَّقِ اللَّهُ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسُ مِنْهُ شَيْئًا﴾ (بقره/۲۸۲) اشاره داشت. این قسمت از آیه، بدهکار را امر می‌کند که هنگام املائی صورت بدهکاری، تقوا پیشه کند و او را از کم‌گذاشتن در حق دیگران، نهی کرده است. این نشان می‌دهد که تقوا باعث می‌شود انسان به روزی خداداده قناعت کند و در نتیجه، به هنگام أداء حق، منصف باشد؛ چرا که لازمه صفت تقوا آگاهی از امکان مؤاخذه در قیامت است. (طیب، ۱۳۷۸ش: ۷۸/۳)

## ۱-۲- فراوانی یاد مرگ و آخرت

پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در اشاره به تأثیر یاد مرگ در ایجاد روحیه قناعت فرموده‌اند: ﴿مَنْ أُصْبِحَ وَأَمْسَى وَالْآخِرَةَ أَكْبَرَ هَمِّهِ جَعَلَ اللَّهُ لَهُ الْقَنَاعَةَ فِي قَلْبِهِ﴾ (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق: ۱۶۸): «کسی که صبح و شام کند و آخرت بزرگ‌ترین همت او باشد، خداوند قناعت را در قلبش جای می‌دهد». نیز از امام علی علیه السلام نقل شده است: ﴿طُوبَى لِمَنْ ذَكَرَ الْمَعَادَ وَعَمِلَ لِلْحِسَابِ وَقِنَعَ بِالْكَفَافِ وَرَضِيَ عَنِ اللَّهِ﴾ (سیدرضی، ۱۳۸۶ش: ۴۵۰، ح ۴۴): «خوشا به حال کسی که به یاد معاد باشد، و برای حساب و واری (در آن روز) کار کند، و به اندازه روزی خود قناعت نماید، و از (داده) خدا خشنود باشد». اما در قرآن، می‌توان به آیاتی که در آن، خداوند متعال برای تشویق افراد به مهلت دادن به بدهکار، روز قیامت را به آنان یادآوری نموده است، اشاره داشت؛ این آیات، به طور ضمنی به قناعت فراخوانده است: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ، وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (بقره/۲۸۰-۲۸۱): «و اگر [بدهکارتان] تنگ‌دست باشد، پس تا [هنگام] گشایش، مهلتی [به او دهید] و [اگر به راستی قدرت پرداخت ندارد،] بخشیدن آن برای شما بهتر است - اگر بدانید و برسید از روزی که در آن، به سوی خدا بازگردانده می‌شوید، سپس به هر کسی [پاداش] آنچه به دست آورده، تمام داده شود و آنان مورد ستم قرار نمی‌گیرند». طبق این آیات، انسان می‌بایست در هنگام مواجهه با بدهکار تنگ معاش که قادر نیست دین خود را بپردازد، بر او سهل گیرد و مهلتی برای ادای قرضش به

او بدهد و اگر یقین دارد که قدرت پرداخت ندارد، به او ببخشد، چرا که می‌داند در قیامت به اعمال او رسیدگی می‌شود. (جرجانی، ۱۳۶۲ش: ۱۵۷/۲) در نتیجه، پرهیز از روز قیامت، و به یاد داشتن آن، عاملی برای قناعت شمرده شده است.

### ۳-۱- یقین به روزی خداوند

اگر انسان یقین داشته باشد که خداوند او را بدون روزی رها نمی‌کند و اگر تلاش کند، قطعاً به قدر کفایت از رزق و روزی خداوند بهره‌مند می‌گردد، هیچ‌گاه برای کسب روزی، دچار حرص و طمع نمی‌گردد. (رک: حقیل، ۱۴۲۲ق: ۲۵) روایت امام صادق علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله به این مطلب اشاره دارد: ﴿الدُّنْيَا دُولٌ فَمَا كَانَ لَكَ مِنْهَا أَتَاكَ عَلَى ضَعْفِكَ وَمَا كَانَ مِنْهَا عَلَيْكَ لَمْ تَدْفَعَهُ بِقُوَّتِكَ وَمَنْ انْقَطَعَ رَجَاهُ مِمَّا فَاتَهُ اسْتَرَاحَتْ نَفْسُهُ وَمَنْ قَنَعَ بِمَا رَزَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى قَرَّتْ عَيْنَاهُ﴾ (طبرسی، ۱۳۷۹ق: ۲۵۷): «دنیا در گردش است، بهره‌ای که در دنیا داری، به تو خواهد رسید هر چند سست و ناتوان باشی، و زبانی که از دنیا نصیب تو باشد، دامنگیرت خواهد شد، و هر چند هم نیرومند باشی، نمی‌توانی از آن جلوگیری کنی. هر کس از آنچه از دستش رفته، نومید شود، آسایش روحی پیدا می‌کند، و هر کس به روزی خدا قانع باشد، چشمانش روشن می‌گردد.»

متناظر با این مضمون، در آیه‌ای از قرآن کریم آمده است: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾ (طه/۱۳۱): «و زینهار به سوی آنچه اَصْنافی از ایشان را از آن برخوردار کردیم [و فقط] زیور زندگی دنیاست تا ایشان را در آن بیازماییم، دیدگان خود مدوز، و [بدان که] روزی پروردگار تو بهتر و پایدارتر است». این آیه، برای ایجاد روحیه قناعت در انسان و نیز تحذیر وی از چشم دوختن به اموال کفر پیشگان، وی را به برتری و پایداری رزق الهی در برابر دارایی‌های آنان توجه داده است. چنین فردی، به مال و منال دیگران و زینت‌های دنیا توجهی نمی‌کند، چون آن‌ها را به منزله شکوفه‌ای می‌بیند که زرق و برقش محدود و بی‌دوام است؛ چرا که شکوفه‌ها با همه طراوتی که دارند، زود پژمرده و نابود می‌شوند. (نجفی خمینی، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸/۱۲)

### ۴-۱- شناخت حکمت خداوند

انسانی که در عین تلاش و کوشش برای کسب روزی، به حکمت‌های خداوندی نیز آگاه است، چه در حال گشاده‌دستی و چه تنگ‌دستی، سپاس‌گزار خداوند است؛ زیرا یقین دارد که هیچ‌کار



خداوند بی حکمت نیست و تفاوت تقسیم روزی بین بندگان از طرف خداوند هم، حکمتی از حکمت‌های خداوند است که بر او پوشیده است. همچنین آگاه است که خداوند صلاح او را بهتر از خودش می‌داند؛ در نتیجه تلاش خود را می‌کند و سرانجام امور را به خداوند واگذار می‌کند. (حقیل، ۱۴۲۲ق: ۲۶) در روایتی از حضرت علی علیه السلام آمده است: ﴿وَقَدَّرَ الْأَرْزَاقَ فَكَثَّرَهَا وَقَلَّلَهَا وَقَسَمَهَا عَلَى الضِّيقِ وَالسَّعَةِ فَعَدَلَ فِيهَا لِيَبْتَلِيَ مَنْ أَرَادَ بِمِسُورِهَا وَمَعْسُورِهَا، وَلِيَخْتَبِرَ بِذَلِكَ الشُّكْرَ وَالصَّبْرَ مِنْ غِنِيِّهَا وَقَفِيرِهَا﴾ (سیدرضی، ۱۳۸۶: ۹۱/۱۱۸). «روزی انسان‌ها را اندازه‌گیری و مقدر فرمود، گاهی کم و زمانی زیاد، و به تنگی و به وسعت به گونه‌ای عادلانه تقسیم کرد تا هر کس را بخواهد با تنگی روزی یا وسعت آن بیازماید، و با شکر و صبر، غنی و فقیر را مورد آزمایش قرار دهد».

آیاتی از قرآن نیز بیانگر حکمت‌های الهی در تقسیم روزی است که آگاهی از آنها زمینه آرامش روحی و قناعت را برای انسان فراهم می‌آورد. مانند این حکمت که اگر روزی بین تمام انسان‌ها به طور یکسان تقسیم می‌شد، وسیله تأمین معاش دیگر انسان‌ها به وجود نمی‌آمد: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (زخرف/۳۲): «آیا آنانند که رحمت پروردگار را تقسیم می‌کنند؟ ما [وسایل] معاش آنان را در زندگی دنیا میانشان تقسیم کرده‌ایم، و برخی از آنان را از [نظر] درجات، بالاتر از بعضی [دیگر] قرار داده‌ایم تا بعضی از آنها بعضی [دیگر] را در خدمت گیرند، و رحمت پروردگار تو از آنچه آنان می‌اندوزند بهتر است». یا این که هرگونه برتری، وسیله آزمایش است: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِغَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ (أنعام/۱۶۵): «و اوست کسی که شما را در زمین جانشین [یکدیگر] قرار داد، و بعضی از شما را بر برخی دیگر به درجاتی برتری داد تا شما را در آنچه به شما داده است بیازماید. آری، پروردگار تو زود کیفر است، و [هم] او بس آمرزنده مهربان است». یا این که روزی فراوان و گشاده‌دستی همه انسان‌ها، زمینه عصیان آنان را فراهم می‌آورد: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (شوری/۲۷): «و اگر خدا روزی را بر بندگان فراخ گرداند، مسلماً در زمین سر به عصیان برمی‌دارند، لیکن آنچه را

بخواهد به اندازه‌ای [که مصلحت است] فرو می‌فرستد. به راستی که او به [حال] بندگانش آگاه بیناست».

### ۵-۱- دعا کردن

برای رسیدن به هر چیزی، علاوه بر کوشش و پشتکار، باید عوامل معنوی را هم در نظر گرفت. دعا به درگاه الهی یکی از این عوامل معنوی است؛ در خبری از نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است: **﴿اللَّهُمَّ قَنَعْنِي بِمَا رَزَقْتَنِي، وَبَارِكْ لِي فِيهَا آتَيْتَنِي إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾** (ابن بابویه، ۱۴۱۵ق: ۲۵۷): «خدایا نسبت به آن چیزی که به من روزی می‌کنی، قناعت را نصیب کن و در آن چیزی که به من می‌بخشی، برکت قرار بده، همانا تو بر هر چیزی توانایی». مشابه این مضمون را اهل سنت نیز از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل کرده‌اند: **﴿اللَّهُمَّ قَنَعْنِي بِمَا رَزَقْتَنِي، وَبَارِكْ لِي فِيهِ، وَاخْلُفْ عَلَيَّ كُلَّ غَائِبَةٍ لِي بِخَيْرٍ﴾** (ابن ابی شیبّه، ۱۴۰۹ق: ۸۲/۶): «خدایا نسبت به آن چیزی که به من روزی می‌کنی، قناعت را نصیب کن و آن را برایم با برکت قرار بده و خیر و نیکی را جایگزین همه ناداری‌های من کن». این مضمون روایی، در واقع از اصل قرآنی اهمیت و تأثیر دعا در رسیدن به مقصود سرچشمه گرفته است؛ آنجا که می‌فرماید: **﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾** (غافر/۶۰): «و پروردگارتان فرمود: "مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم"».

### ۶-۱- توجه به افراد پایین دست

در روایتی از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است: **﴿انظروا إلی من أسفل منکم، ولا تنظروا إلی من هو فوقکم فهو أجدر أن لا تزدروا نعمة الله﴾** (أحمد بن حنبل، ۱۴۲۱ق: ۱۷۶/۱۶): «به آنکه از شما پائین‌تر است بنگرید و به آن که از شما بالاتر است منگرید زیرا بدین وسیله قدر نعمت خدا را بهتر می‌دانید». «ازدراء» از ریشه زری، به معنای خوار و سبک شمردن است. (ابن فارس، ۱۳۹۹ق: ۵۲/۳) طبق این خبر، توجه به افراد بالادست باعث می‌شود که انسان خود را فقیر بیندارد و با خوار شمردن آنچه که دارد، دچار ناسپاسی و کفران نعمت شود. از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام نیز نقل شده است: **﴿إِيَّاكَ أَنْ تَطْمَحَ بَصْرَكَ إِلَى مَا هُوَ فَوْقَكَ، فَكَثِيرًا مَا قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لِنَبِيِّهِ: «فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ» وَقَالَ: «لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، ...﴾** (طبرسی، ۱۳۷۹ش: ۲۵۵): «مبادا به بالادست خود چشم بدوزی؛ زیرا خداوند عزوجل بسیار به پیامبرش فرموده: «از مال‌ها و فرزندان‌شان خوشت نیاید و در شگفت نشوی» و فرمود: «دیدگان



خود را به آن چیزهایی که رونق زندگی دنیاست و به گروهی از ایشان بهره داده‌ایم نگران مساز»  
«...»

چنانکه در حدیث پیش‌گفته امام صادق علیه السلام از نظر گذشت، می‌توان آیاتی که انسان را از چشم دوختن به زیورهای دنیوی - که در دست برخی کفرپیشگان است - باز می‌دارد و از این رهگذر، او را به همراهی با مؤمنان فرامی‌خواند را ناظر به نقش توجه به پایین‌دستان در ایجاد روحیه قناعت دانست، برای نمونه: ﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعَشيِّ يَرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (کهف/۲۸): «و با کسانی که پروردگارشان را صبح و شام می‌خوانند [و] خشنودی او را می‌خواهند، شکیبایی پیشه کن، و دو دیده‌ات را از آنان برمگیر که زیور زندگی دنیا را بخواهی».

#### ۷-۱- توجه به سیره معصومان علیهم السلام

توجه به زندگی پیامبران و امامان معصوم علیهم السلام و سرمشق قرار دادن سیره آنها روحیه قناعت را در انسان تقویت می‌کند. در این زمینه، امام علی علیه السلام بارها راه و رسم زندگی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم، را به عنوان الگویی راهگشا به عموم مردم معرفی کرده‌اند، برای نمونه در یکی از خطبه‌هایشان فرموده‌اند: ﴿وَلَقَدْ كَانَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَأْكُلُ عَلَى الْأَرْضِ، وَيَجْلِسُ جِلْسَةَ الْعَبْدِ، وَيَخْصِفُ بِيَدِهِ نَعْلَهُ، وَيَرْقَعُ بِيَدِهِ ثَوْبَهُ، وَيَرْكَبُ الْحِمَارَ الْعَارِي، وَ...﴾ (سید رضی، ۱۶۰: ۱۳۸۶/۲۱۴): «و همانا پیامبر که درود خدا بر او باد، بر روی زمین می‌نشست و غذا می‌خورد، و چون برده ساده می‌نشست، و با دست خود کفش خود را وصله می‌زد، و جامه خود را با دست خود می‌دوخت، و ...» در جای دیگری از همین خطبه، بعد از یادکرد سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، سیره حضرت موسی علیه السلام، حضرت داود، و حضرت عیسی علیه السلام در ساده‌زیستی و قناعت به اندک را نیز به عنوان یک الگو یادآور شده است. (سید رضی، ۱۳۸۶: ۱۶۰/۲۱۲)

این روایت، یکی از مصادیق این اصل قرآنی است که رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم به طور مطلق اسوه و الگوی خداجویان است: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (أحزاب/۲۱): «قطعاً برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکوست: برای آن کس که به خدا و روز بازپسین امید دارد و خدا را فراوان یاد می‌کند».

## ۲- آثار قناعت در روایات

در این قسمت، حالات و آثاری که طبق اخبار، در نتیجه قناعت کردن به وجود می‌آیند، مطرح شده است:

## ۲-۱- آسان شدن سختی‌ها

طبق روایتی از حضرت علی علیه السلام، یکی از آثار قناعت آسان شدن سختی‌هاست: **﴿عَلَيْكَ بِالْعَفَافِ وَالْقَنُوعِ فَمَنْ أَخَذَ بِهِ خَفَّتْ عَلَيْهِ الْمُؤْنُ﴾** (آمدی، ۱۳۶۶ش: ۳۹۳): «پرهیزکاری و قناعت را بر خود لازم بدان، پس هر کس آن را داشته باشد، سنگینی زندگی بر او سبک می‌شود». نیز می‌فرمایند: **﴿اقْنَعْ بِمَا أَوْتَيْتَهُ تَكُنْ مَكْفِيًا﴾** (همان، ۳۹۱): «به آنچه که به تو داده می‌شود، قناعت کن تا کارت سامان بگیرد».

مشابه این مضمون روایی را می‌توان در این آیه مشاهده کرد: **﴿لِيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَتْهُ اللَّهُ لَأَلَّا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَتْهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾** (طلاق/۷): «بر توانگر است که از دارایی خود هزینه کند و هر که روزی او تنگ باشد باید از آنچه خدا به او داده خرج کند. خدا هیچ کس را جز [به قدر] آنچه به او داده است تکلیف نمی‌کند. خدا به زودی پس از دشواری، آسانی فراهم می‌کند». این آیه همه را به انفاق دعوت می‌کند؛ آنکه روزی اندک دارد، اگر به همان اندازه که خدا به او عطا کرده قناعت ورزد و انفاق کند، خداوند متعال هم به پاس قناعت و انفاق او در حال تنگ‌دستی، گشایشی در کارش قرار می‌دهد که همان آسان شدن سختی‌هاست: **﴿سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾** (مدرسی، ۱۳۷۷ش: ۱۶/۸۱)

## ۲-۲- رضایت از زندگی

یکی از آثار قناعت، ساده‌زیستی و در نتیجه رضایت از زندگی است. دو واژه قناعت و رضایت ارتباط وثیقی با هم دارند، چنان که برخی قناعت را به رضایت و قانع را به راضی معنا کرده‌اند (ر.ک: مقدمه) و می‌توان گفت «رضایت» از واژگان حوزه معنایی قناعت است. در روایتی از امام رضا علیه السلام آمده است: **﴿مَنْ قَنَعَ شَيْعٍ وَمَنْ لَمْ يَقْنَعْ لَمْ يَشَيْعْ﴾** (منسوب به امام رضا علیه السلام، ۴۰۶ق: ۳۶۴): «کسی که قانع شد، سیر شد و کسی که قانع نشد، سیر نشد». از امام علی علیه السلام نیز نقل شده است: **﴿مَنْ رَضِيَ مِنَ الدُّنْيَا بِمَا يُجْزِيهِ كَانَ أَيْسَرُ مَا فِيهَا يَكْفِيهِ وَمَنْ لَمْ يَرْضَ مِنَ الدُّنْيَا بِمَا يُجْزِيهِ لَمْ يَكُنْ فِيهَا شَيْءٌ يَكْفِيهِ﴾** (طبرسی، ۱۳۷۹ش: ۲۵۷): «هر که از دنیا به مقداری که او را کفایت کند راضی شود؛



کم‌ترین چیز دنیا او را کفایت می‌کند و هر که به اندازه‌ای که او را بس باشد راضی نشود؛ چیزی از دنیا کفایتش نخواهد کرد». باز از امام علی علیه السلام نقل شده است: «من قنع لم یغتم» (آمدی، ۱۳۶۶ش: ۳۹۳): «کسی که قناعت کند، غمگین نمی‌شود». طبق این روایت، قناعت باعث می‌شود فرد از آرامش روحی و در نتیجه، روحیه رضایت و کفاف برخوردار شود. نیز فرموده است: **كُلُّ مُؤْنِ الدُّنْيَا خَفِيفَةٌ عَلَى الْقَانِعِ وَالْعَفِيفِ** (همان): «همه سنگینی‌های دنیا برای انسان قناعت‌کننده و پرهیزکار سبک است».

آیه **﴿لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾** (حدید/۲۳): «تا بر آنچه از دست شما رفته اندوهگین نشوید و به [سبب] آنچه به شما داده است شادمانی نکنید و خدا هیچ خودپسند فخرفروشی را دوست ندارد»، به همین اثر اشاره دارد؛ اگر فرد یقین کند که آنچه فوت شده باید می‌شد و ممکن نبود که فوت نشود و آنچه عایدش گشت باید می‌شد و ممکن نبود که نشود، و آن ودیعه‌ای است که خدا به او سپرده، چنین کسی نه در هنگام فوت نعمت خیلی غصه می‌خورد و نه در هنگام فرج و آمدن نعمت بیش از حد شادمانی می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۱۹/۲۹۴) عبارت **﴿لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾** هم بیان‌کننده قناعت است و هم به رضایت از زندگی اشاره می‌کند؛ انسان قانع به همان روزی‌ای که خداوند نصیبش کرده گرچه اندک باشد بسنده می‌کند و از زندگیش رضایت دارد، در نتیجه، به شادی‌ها و غم‌های دنیا دل نمی‌بندد و به خاطر به دست آوردن یا از دست دادن هر یک، شاد و غمگین نمی‌شود؛ چون به زود گذر بودن و عدم پایداریشان آگاه است.

### ۲-۳- عزت و سرفرازی

روحیه قناعت باعث می‌شود انسان به هر قیمتی برای به دست آوردن آنچه متعلق به دنیاست تلاش نکند و این او را به عزت‌مندی نزدیک می‌کند. در روایات متعددی عزت یکی از آثار قناعت شمرده شده است. از امام علی علیه السلام نقل شده است: **﴿عِزُّ الْمُؤْمِنِ فِي الْقَنَاعَةِ﴾** (طبرسی، ۱۳۸۴ش: ۸۶): «عزت مؤمن در قناعت کردن است». یا فرموده است: **﴿الزُّمُّ السُّكُوتُ وَأَصْبِرْ عَلَى الْقَنَاعَةِ بِأَيْسَرِ الْقُوتِ تَعَزُّ فِي دُنْيَاكَ وَتَعَزُّ [تَعَزُّ] فِي آخِرَاكَ﴾** (آمدی، ۱۳۶۶ش: ۲۱۶): «سکوت را بر خود لازم بدان و بر قناعت به کمی روزی صبر کن؛ چرا که عزت دنیا و آخرت را به همراه دارد». این خبر، عزت دنیا و آخرت را اثر قناعت شمرده است. شبیه به این اخبار فراوان است:

﴿الْقَنَاعَةُ أَبْقَى عِزٍّ﴾ (همان، ص ۳۹۲)، ﴿الْقَنَاعَةُ عِزٌّ وَغَنَاءٌ﴾ (همان)، ﴿ثَمَرَةُ الْقَنَاعَةِ الْعِزُّ﴾ (آمدی، ۱۳۶۶ش: ۳۹۲) و ...

در سوره منافقون، درباره منافقان آمده است: ﴿هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُوا وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (منافقون: ۷) چنانکه از این آیه برمی آید، منافقان افراد برخورداری بودند و به یکدیگر سفارش می کردند برای پراکنده کردن پیروان پیامبر ﷺ از اطراف ایشان، دیگر به آنها انفاق نکنند. آیه بعد نشان می دهد آنان خود را به دلایلی از جمله همین برخورداری و تمکن، عزیزتر از پیامبر و مؤمنان می شمارند: ﴿يَقُولُونَ لَنْ نَرْجِعَنَّ إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَا الْأَعْرَابُ مِنَهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (منافقون: ۸) اما خداوند عزت حقیقی را متعلق به پیامبر و پیروان ایشان خوانده است، و یکی از ویژگی های پیروان پیامبر ﷺ، روحیه قناعت است، قناعتی که آنان را از بخشش منافقان بی نیاز می کند.

#### ۴-۲- احساس بی نیازی و غنا

در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: ﴿فَأَمَّا الْغِنَى فَمَوْجُودٌ فِي الْقَنَاعَةِ فَمَنْ طَلَبَهُ فِي كَثْرَةِ الْمَالِ لَمْ يَجِدْهُ﴾ (ابن بابویه، ۱۳۷۷ش: ۷۳/۲): «اما بی نیازی در قناعت (راضی شدن به اندک چیز) است و هر کس آن را در زیادی ثروت بجوید به آن نخواهد رسید». طبق این خبر، غنی یک حس درونی است تا یک وضعیت بیرونی، و این حس درونی به کسی عطا می شود که قناعت ورزد. از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده است: ﴿قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ سَأَلَنَا أَعْطَيْنَاهُ وَمَنْ اسْتَعْنَى أَعْنَاهُ اللَّهُ﴾ (طبرسی، ۱۳۷۹ش: ۲۵۷): «از پیامبر اکرم ﷺ نقل کرده که فرمود: هر که از ما چیزی بخواهد به او عطا کنیم و هر که بی نیازی جوید و درخواست نکند خدا او را بی نیاز گرداند». امام علی علیه السلام نیز می فرماید: ﴿الْقَنَاعَةُ رَأْسُ الْغِنَى﴾ (آمدی، ۱۳۶۶ش: ۳۹۲): «قناعت، سرمایه ای برای توانگری است». روایات متعدد دیگری نیز از امام علی علیه السلام در این زمینه وارد شده است. (ر.ک: همان) از امام حسن علیه السلام نیز نقل شده است: ﴿يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: «يَا بَنَ آدَمَ إِذَا قَنَعْتَ بِمَا رَزَقْنَاكَ فَأَنْتَ أَعْنَى النَّاسِ﴾ (ابن ابی الدنيا، ۱۴۱۱ق: ۵۹): «خداوند بلند مرتبه می فرماید: ای پسر آدم زمانی که قناعت کردی به آنچه که خداوند روزیت کرده، پس تو از بی نیازترین انسان هایی».



آیاتی از قرآن نیز بیانگر این اثر قناعت است، برای نمونه: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَئِنْ سَأَلْتَهُمُ النَّاسَ لِيحَافُوا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (بقره/۲۷۳): «[این صدقات] برای آن [دسته از] نیازمندانی است که در راه خدا فرومانده‌اند و نمی‌توانند [برای تأمین هزینه زندگی] در زمین سفر کنند. از شدت خویشتن‌داری، فرد بی‌اطلاع، آنان را توانگر می‌پندارد. آن‌ها را از سیمایشان می‌شناسی. با اصرار، [چیزی] از مردم نمی‌خواهند. و هر مالی [به آنان] انفاق کنید، قطعاً خدا از آن آگاه است». در این آیه، ﴿التَّعَفُّفِ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمُ النَّاسَ لِيحَافُوا﴾ به مفهوم قناعت و بی‌نیازی اشاره می‌کند؛ زیرا همین روحیه بلند کفاف به اندک و بی‌نیازی باعث می‌شود که کسی متوجه فقر آن‌ها نشود و آن‌ها را توانگر بیندارد؛ آن‌ها در اثر عزت طبع، تا حد امکان فقر خود را پنهان داشته و زبان به شکایت نمی‌گشایند و خود را در انظار مردم به تهی‌دستی معرفی نمی‌کنند که دچار خواری و مذلت گردند. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق: ۳۶۲/۲)

#### ۵-۲- دفع طمع، حرص و زیاده خواهی

در بیان اخبار، حرص و طمع نقطه مقابل قناعت است؛ روایات متعددی در این زمینه وجود دارد که به نقل چند مورد از آنها اکتفا می‌شود: از امام علی علیه السلام نقل شده است: ﴿الْقَانِعُ نَاجٍ مِنْ آفَاتِ الْمَطَامِعِ﴾ (آمدی، ۱۳۶۶ش: ۳۹۳): «انسان قناعت‌کننده از آفت طمع، رستگار است». از امام باقر علیه السلام نیز نقل شده است: ﴿وَأَنْزَلَ سَاحَةَ الْقَنَاعَةِ بِاتِّقَاءِ الْحِرْصِ﴾ (ابن شعبه حرّانی، ۱۳۷۶ش: ۲۹۱): «با پرهیز از آز، در پهنه قناعت منزل گزین». نیز نقل شده است که شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید: راه حل حرص چیست؟ امام علیه السلام فرمودند: «به وسیله قناعت از حرص انتقام بگیر». (حلوانی، ۱۴۰۸ق: ۱۱۰)

آیه‌ای از قرآن مجید، بیان‌کننده این اثر است: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْأَيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (حشر/۹): «و [نیز] کسانی که قبل از [مهاجران] در [مدینه] جای گرفته و ایمان آورده‌اند هر کس را که به سوی آنان کوچ کرده دوست دارند و نسبت به آنچه به ایشان داده شده است در دل‌هایشان حسدی نمی‌یابند و هر چند در خودشان

احتیاجی [مبرم] باشد، آن‌ها را بر خودشان مقدم می‌دارند. و هر کس از خست نفس خود مصون ماند، ایشانند که رستگارانند». عبارت ﴿يُوقِ شَحَّ نَفْسِهِ﴾ به دفع طمع ورزی، حرص و زیاده‌خواهی اشاره دارد، چراکه شَحّ در لغت عرب به معنای بخل و منع بخشش است. (ثعلبی، ۲۲۴ق: ۲۸۰/۹) عبارت ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ نیز به قناعت اشاره می‌کند.

### ۶-۲- آسان‌تر شدن انفاق

انسانی که قناعت می‌ورزد و به روزی خود اکتفا می‌کند، از زندگی رضایت دارد و به راحتی انفاق می‌کند. روایتی از حضرت علی علیه السلام، به ارتباط قناعت و بخشش اشاره دارد: ﴿مَا أَحْسَنَ بِالْإِنْسَانِ أَنْ يَقْتَعَ بِالْقَلِيلِ وَيَجُودَ بِالْجَزِيلِ﴾ (آمدی، ۱۳۶۶ش: ۳۹۱): «چقدر زیباست که انسان به کم قناعت کند و بسیار بخشش کند». گویی قناعت است که راه بخشش فراوان را هموار می‌کند.

آیاتی از قرآن مجید نیز وجود دارد که نشان می‌دهد قناعت، باعث آسان شدن انفاق می‌شود: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (حشر/۹): «و [نیز] کسانی که قبل از [مهاجران] در [مدینه] جای گرفته و ایمان آورده‌اند هر کس را که به سوی آنان کوچ کرده دوست دارند و نسبت به آنچه به ایشان داده شده است در دل‌هایشان حسدی نمی‌یابند و هر چند در خودشان احتیاجی [مبرم] باشد، آن‌ها را بر خودشان مقدم می‌دارند. و هر کس از خست نفس خود مصون ماند، ایشانند که رستگارانند». در این آیه، عبارات ﴿لَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا﴾ و ﴿وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ به برخورداری از روحیه قناعت و تأثیر آن در انفاق آسان اشاره می‌کند؛ زیرا آنها در عین اینکه به آن احتیاج دارند، از درون به آن احساس نیاز نمی‌کنند. این روحیه باعث می‌شود دیگران را بر خودشان مقدم بدانند. (ر.ک: کاشانی، ۱۳۳۶ش: ۹/ ۲۲۸)

در آیه ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (آل عمران/۹۲): «هرگز به نیکوکاری نخواهید رسید تا از آنچه دوست دارید انفاق کنید و از هر چه انفاق کنید قطعاً خدا بدان داناست» نیز عبارت ﴿حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾، به انفاق تأکید می‌کند، نیز از آن جهت بر لزوم قناعت دلالت دارد که می‌گوید هرگز کسی فضیلت نیکوکاری را نخواهد یافت،



مگر از اموال با ارزش خود که مورد علاقه اوست، به نیازمندان ببخشد و آنان را از حاجت و تهی‌دستی رها نیند و با آنان مواسات کند، تا آن‌که خود نیز بتواند با آسایش زندگی کند. (ر.ک: حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۳۸/۳)

## ۷-۲- حیات طیبه

انسان قانع، شکرگزار آفریدگار متعال است و به روزی او بسنده می‌کند، عزت خود را نگه می‌دارد و برای برخورداری از دنیا، دین خود را در معرض کسب حرام قرار نمی‌دهد. فرد قانع به سبب کمی روزی دچار غم و اندوه نمی‌شود و با آبرومندی زندگی، و طبع بلند خود را حفظ می‌کند. هر فردی با داشتن این ویژگی‌ها می‌تواند زندگی پاک‌تری را که در قرآن به آن وعده داده شده است، تجربه نماید. طبق روایتی از حضرت علی علیه السلام، منظور از «حیوة طیبة» در آیه شریفه ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (نحل/۹۷): «هر کس - از مرد یا زن - کار شایسته کند و مؤمن باشد، قطعاً او را با زندگی پاکیزه‌ای، حیات [حقیقی] بخشیم و مسلماً به آنان بهتر از آنچه انجام می‌دادند پاداش خواهیم داد»، «قناعت» است. (سیدرضی، ح ۴۸۲: ۲۲۹) این خبر تأویلی از آیه ارائه می‌دهد که آن را به مضمون قناعت مرتبط می‌سازد. درباره این تأویل از آیه و ارتباط قناعت با حیات طیبه، پژوهش‌هایی انجام شده که در پیشینه مقاله حاضر مورد اشاره قرار گرفته است.

### نتیجه:

قناعت با مفهوم اخلاقی‌ای که اکنون از آن می‌شناسیم، یک مفهوم روایی است. اما در قرآن کریم این مفهوم به صراحت و با کلیدواژه‌هایی از ریشه قنع قابل مشاهده نیست، بلکه از طریق تفسیر یا تأویل است که این مضمون از آیات استخراج می‌شود. در نتیجه می‌توان گفت برخی از این عوامل و آثار مصداقی از یک اصل کلی در قرآن هستند و برخی دیگر نیز با تفسیر و یا تأویل است که ارتباطشان با مضمون روایی مطرح شده آشکار می‌شود.

اما درباره بن‌مایه‌های قرآنی اخبار بیانگر «عوامل» می‌توان گفت: گاه بهره‌گیری از بافت آیه است که کمک می‌کند ارتباط مفاهیم مذکور در آیه با قناعت را دریابیم، مانند عاملیت تقوا برای قناعت در آیه ﴿وَلَيَتَّقِ اللَّهُ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسُ مِنْهُ شَيْئًا﴾ (بقره/۲۸۲). گاه نیز سیاق آیات به این امر کمک می‌کند، مانند عاملیت فراوانی یاد مرگ برای قناعت در آیات ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ

وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرَ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ، وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (بقره/۲۸۰-۲۸۱). گاه نیز آیه هیچ تصریحی به مفهوم قناعت ندارد، اما یک اصل کلی را مطرح کرده که یکی از نتایج توجه به آن قناعت است، مانند ارائه حکمتی از حکمت‌های الهی در تقسیم روزی که قناعت را به عنوان یک نتیجه به بار می‌آورد. یا اصل کلی اسوه بودن پیامبر ﷺ، که در نتیجه آن، همه ابعاد زندگی آن حضرت از جمله قناعت و ساده‌زیستی زیرمجموعه تبعیت از ایشان خواهد بود.

درباره بن‌مایه‌های قرآنی اخبار بیان‌کننده «آثار» قناعت نیز باید گفت: در برخی موارد، توجه به بافت آیه است که یک مفهوم را به عنوان اثر قناعت معرفی می‌کند، مانند ﴿وَمَنْ قَدَّرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ (طلاق/۷) که تمهید آیه نشان می‌دهد قناعت موجب می‌شود خدا سختی‌ها را بر انسان آسان کند. گاه نیز این بافت آیه به علاوه برخی نکات تفسیری است که به کشف ارتباط قناعت و رضایت از زندگی منجر می‌شود، همچون آیه ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ (حدید/۲۳). در برخی موارد نیز تأویل به دست رسیده از معصوم است که به کشف این تأثیر منجر می‌شود. مانند «حیات طیبه» در سوره نحل که با تأویل امام علی علیه السلام به تطبیق آن بر قناعت آگاه می‌شویم.

## منابع:

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند
۱. ابن ابی الدنيا، عبدالله بن محمد (۱۴۱۱ق)، القناعة والتعفف، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیة.
  ۲. ابن ابی شیبہ (۱۴۰۹ق)، المصنف، محقق: کمال یوسف الحوت، ریاض: مکتبه الرشد.
  ۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۵ق)، المقنع، قم: مؤسسه امام مهدی (عج).
  ۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، قم: دار الشریف الرضی للنشر.
  ۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۷ش)، معانی الأخبار، ترجمه محمد علی شاهرودی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
  ۶. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۷۶ش)، رهاورد خرد (ترجمه تحف العقول)، ترجمه پرویز اتابکی، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.



۷. ابن فارس، أحمد (۱۳۹۹ق)، مقایس اللغة، محقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.
۸. أحمد بن حنبل (۱۴۲۱ق)، المسند، محقق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة.
۹. آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶ش)، تصنیف غررالحکم ودرر الکلم، به کوشش مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات.
۱۰. ثعلبی، أحمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، محقق: ابن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير ساعدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
۱۱. جرجانی، ابوالفتح (۱۳۶۲ق)، آیات الأحكام، تهران: نوید.
۱۲. حائری یزدی، محمد حسن (۱۳۸۰ش)، آشنایی با اخلاق اسلامی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۳. حسینی همدانی، محمدحسین (۱۴۰۴ق)، تفسیر أنوار درخشان، تهران: کتاب فروشی لطفی.
۱۴. حقیل، إبراهيم بن محمد (۱۴۲۲ق)، القناعه، مفهومها، منافعها، الطريق إليها، سعودی: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
۱۵. حلوانی، حسین بن محمد (۱۴۰۸ق)، نزهة الناظر وتنبیه الخاطر، قم: مدرسه الإمام المهدي (عج).
۱۶. خليل بن أحمد (۱۴۰۹ق)، كتاب العين، قم: هجرت.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت-دمشق: دار القلم-الدار الشامیة.
۱۸. سیدرضی (۱۳۸۶ش)، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم: بکاء.
۱۹. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۴ش)، نثر اللآلی، به کوشش محمدحسن زبری قاینی، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۲۱. طبرسی، علی بن حسن (۱۳۷۹ش)، مشکاة الأنوار، ترجمه هوشمند و محمدی، قم: دار الثقلین.
۲۲. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرين، به کوشش احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.
۲۳. طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸ش)، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام.
۲۴. کاشانی، فتح الله (۱۳۶۶ش)، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتاب فروشی محمد حسن علمی.
۲۵. مدرسی، محمدتقی (۱۳۷۷ش)، تفسیر هدایت، ترجمه احمد آرام، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.

۲۶. منسوب به امام رضا(ع) (۱۴۰۶ق)، الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا(ع)، مشهد: مؤسسه آل البيت(ع).
۲۷. نجفی خمینی، محمدجواد (۱۳۹۸ق)، تفسیر آسان، تهران: اسلامیة.
۲۸. نراقی، ملا احمد (۱۳۸۵ش)، معراج السعادة، قم: طوبای محبت.

### References:

The Holy Quran, translated by Mohammad Mahdi Fooladvand

1. Ibn Abi Al-Dunya, Abdullah Ibn Muhammad (1411 AH), Al-Qana'a wa Al-Ta'affuf, E. Mustafa Abdul Qadir Ata, Beirut: Al-Kutub Al-Thaqafi Foundation.
2. Ibn Abi Shaybah (1409 AH), Al-Musnaff, E. Kamal Yusuf Al-Hout, Riyadh: Rushd Library.
3. Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1415 AH), Al-Muqna', Qom: Imam Mahdi (as) Foundation.
4. Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1406 AH), Sawab al-a'mal wa 'Eqab al-a'mal, Qom: Dar al-Sharif al-Radhi for publishing.
5. Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1998), Ma'ani al-Akhbar, translated by Muhammad Ali Shahroudi, Tehran: Dar al-Kitab al-Islami.
6. Ibn Shu'ba Harrani, Hassan Ibn Ali (1997), Rahavard Kherad (translation of Tuhaf al-'Uqool), translated by Parviz Atabaki, Tehran: Farzan Rooz Publishing and Research.
7. Ibn Faris, Ahmad (1399 AH), Maqayis al-Lugha, E. Abdul Salam Muhammad Harun, Dar al-Fikr.
8. Ahmad Ibn Hanbal (1421 AH), Al-Musnad, E. Sho'aib Al-Arnaout and others, Al-Rasala Foundation.
9. Amedi, Abdul Wahed bin Mohammad (1366 AH), Tasnif Ghurar al-Hekam wa Durar al-Kalem, E. Mustafa Derayati, Qom: Daftar Tablighat.
10. Tha'labi, Ahmad Ibn Muhammad (1422 AH), Al-Kashf wa Al-Bayyan 'An-Tafsir Al-Quran
11. Jorjani, Abolfath (1362 AH), Ayat al-Ahkam, Tehran: Navid.
12. Haeri Yazdi, Mohammad Hassan (2001), Introduction to Islamic ethics, Mashhad: Astan Quds Razavi.
13. Hosseini Hamedani, Mohammad Hossein (1404 AH), Tafsir Anvar Derakhshan, Tehran: Lotfi Bookstore.



14. Haqil, Ibrahim Ibn Muhammad (1422 AH), al-Qina'a, Mafhumoha, Manafe'uha, al-Tariq Ilayha, Saudi Arabia: Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Invitation and Guidance.
15. Halwani, Hussein bin Muhammad (1408 AH), Nozha al-Nazir wa Tanbih al-Khatir, Qom: Madrasa al-Imam al-Mahdi (as).
16. Khalil bin Ahmad (1409 AH), Kitab al-'Ain, Qom: Hijrat.
17. Ragheb Isfahani, Hussein Ibn Muhammad (1412 AH), Mofradat Alfaz al-Qur'an, Beirut-Damascus: Dar al-Qalam-al-Dar al-Shamiya.
18. Sayyid Razi (2007), Nahj al-Balaghah, translated by Mohammad Dashti, Qom: Buka'.
19. Tabataba'i, Mohammad Hussein (1374 AH), Al-Mizan Fi Tafsir Al-Qur'an, translated by Mohammad Baqir Mousavi Hamedani, Qom: Islamic Publications Office of the Society of Teachers of the Seminary.
20. Tabarsi, Fazl Ibn Hassan (2005), Nasr al-La'ali, E. Mohammad Hassan Gha'eni, translated by Hamid Reza Sheykhi, Mashhad: Islamic Research Foundation.
21. Tabarsi, Ali ibn Hassan (1379 AH), Mishkaat al-Anwar, translation by Hooshmand and Muhammadi, Qom: Dar al-Thaqalayn.
22. Turayhi, Fakhreddin Ibn Mohammad (1375 AH), Majma' al-Bahrayn, E. Ahmad Hosseini Eshkawari, Tehran: Mortazavi.
23. Tayyib, Abdul Hussein (1378 AH), Atyab al-Bayyan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Islam.
24. Kashani, Fathollah (1987), Manhaj al-Sadiqin fi Elzam al-Mukhalefin, Tehran: Mohammad Hassan Elmi's book.
25. Modarresi, Mohammad Taghi (1998), Tafsir Hedayat, translated by Ahmad Aram, Mashhad: Astan Quds Razavi Research Foundation.
26. Attributed to Imam Reza (AS) (1406 AH), al-Fiqh al-Mansub 'ela al-Imam al-Reza (AS), Mashhad: Al-Bayt Foundation (AS).
27. Najafi Khomeini, Mohammad Javad (1398 AH), Tafsir Asan, Tehran: Islamic.
28. Naraghi, Mulla Ahmad (1385 AH), Me'rag al-Sa'ada, Qom: Tuba Muhabbat.

## Examining the interpretations of the commentators in explaining verse 52 of Surah Maryam

(Received:2021/11/20-Accepted:2022/04/16)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.6.9>

hosseini, Zeynabasadat<sup>1</sup>

fallah, ibrahim<sup>2</sup>

Qorbani lakterashani, fateme<sup>3</sup>

### Abstract

The story of Prophet Moses (PBUH) is one of the topics of interest in the Qur'an, which has been discussed in various chapters in accordance with the discussion. In verse 52 of Surah Maryam (PBUH) along with other verses that refer to the special attributes of each of the divine prophets, it refers to the entry of Prophet Moses (PBUH) into the mountain of whispers and whispering with God and dignity, and the divine word of Prophet Moses (PBUH) is considered as a prominent attribute of the Imam who has had special interpretations in the eyes of commentators. A structural study of the verse, which includes the companion words, the context of the verses and also the exact meaning of the words, will help to get the interpretation. This article deals with the interpretations of this verse in a descriptive-analytical method and evaluates the role of the structure of the verse in the presented interpretations. In the end, it has been concluded that in the end, it has been concluded that the commentators have considered the interpretation of attaining the status of the mission as well as the dialogue and prayers of God as gaining their knowledge and awareness of the meanings of the tablet.

**Keywords:** Prophet Moses (PBUH), Interpretation, verse 52 of Surah Maryam, nearness, recitation

<sup>1</sup>Associate Professor of Quranic and Hadith Sciences, Mazandaran University, Mazandaran, Iran, z.hosseini@umz.ac.ir

<sup>2</sup>Department of Arabic Literature, Islamic Azad University, Sari Branch, Sari, Iran, fallahabraham@gmail.com

<sup>3</sup>Graduated from the University of Mazandaran with a PhD in Quranic and Hadith Sciences - Lecturer in the Department of Education, Mazandaran University, Mazandaran, Iran, (Corresponding Author), fateme\_ghorbani2002@yahoo.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی تأویلات مفسران در تبیین آیه ۵۲ سوره مریم

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۸/۲۹-تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۷)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.6.9>

حسینی، زینب السادات<sup>۱</sup>

فلاح، ابراهیم<sup>۲</sup>

قربانی لاکتراشانی، فاطمه<sup>۳</sup>

### چکیده

داستان حضرت موسی علیه السلام از جمله موضوعات مورد توجه قرآن بوده که در سوره های مختلفی به فراخور بحث، به زوایایی از آن اشاره شده است. در آیه ۵۲ سوره مریم علیه السلام در کنار سایر آیاتی که به صفات ویژه هر یک از انبیای الهی اشاره می گردد، به ورود حضرت موسی علیه السلام به کوه طور و نجوا با پروردگار و منزلت گفتگو، اشاره داشته و کلیم الهی حضرت موسی علیه السلام به عنوان صفت برجسته آن حضرت مطرح می گردد که در نگاه مفسران تأویلات ویژه ای داشته است. توجه به واژگان همنشین، سیاق آیات و نیز معنای واژگانی به دریافت تفسیر دقیق، کمک شایانی می نماید. این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی در ابتدا به موارد فوق پرداخته و سپس به تأویلات این آیه توسط مفسران می پردازد. در پایان این نتیجه حاصل شده است که مفسران تأویل منزلت یابی به مقام رسالت و نیز گفتگو و مناجات پروردگار را دستیابی به علم و آگاهی ایشان از مفاهیم لوح محفوظ دانسته اند.

**کلید واژه ها:** حضرت موسی علیه السلام، تأویل، آیه ۵۲ سوره مریم، قرب، نجوی.

<sup>۱</sup> دانشجویار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران [z.hosseini@umz.ac.ir](mailto:z.hosseini@umz.ac.ir)

<sup>۲</sup> استادیار گروه ادبیات عرب، دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساری، ساری، ایران [fallahabrahim@gmail.com](mailto:fallahabrahim@gmail.com)

<sup>۳</sup> دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسؤول)

[fateme\\_ghorbani2002@yahoo.com](mailto:fateme_ghorbani2002@yahoo.com)

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

بررسی تطوّر تفسیری در ذیل آیات قرآن نشانگر این حقیقت است که دریافت‌های مسلمانان عصر نزول غالباً به ظاهر آیات بوده و با گسترش علوم قرآنی و افزایش تلاش تفسیری و به ویژه رشد ادبی و بلاغی، برداشت‌های مفسران به سمت دیدگاه‌های تاویلی افزایش یافته و توجه ایشان به مجازانگاری فزونی یافته است. علاوه بر این، تفاسیر عرفانی، تاویلات خود را بر اساس نظرات شخصی و یا روایات تاویلی، ذیل آیات ارائه نمودند. این موضوع به ویژه در قصص انبیای الهی به خوبی قابل مشاهده می‌باشد. از جمله این قصص داستان حضرت موسی علیه السلام است که دارای بسامد بیشتری در آیات بوده و فراز و نشیب‌های متعدد رسالت ایشان مورد توجه و تأکید قرار داده است. در آیه ۵۲ سوره مریم، خداوند به تصویر سازی لحظه ورود حضرت موسی علیه السلام به کوه طور و نیز نزول وحی و بعثت ایشان به رسالت سخن گفته و نیز در این آیه به نجوا و مکالمه ای اشاره می‌نماید که حاکی از مقام قرب رسالی ایشان است. آنچه که در تحلیل این آیه مدنظر می‌باشد؛ بررسی دیدگاه تاویلی در محتوای این نجوا و کیفیت این تقرب بوده که بر اساس نظرات مفسران صورت گرفته است. لازم به ذکر است مفسران با دیدگاه‌ها و گرایشات مختلف تفسیری در این باره به ارائه تاویل پرداخته‌اند. سوالاتی که در این پژوهش به آن پاسخ داده خواهد شد، به قرار زیر است:

منظور از قرب و نجوی در آیه ۵۲ سوره مریم علیه السلام چه بوده و متضمن چه معنایی است؟ ویژگی‌های آیه شامل سیاق واژگانی و ارتباط آیات بازتاب دهنده چه معانی از واژگان قرب و نجوی است؟ دیدگاه مفسران درباره این آیه چه بوده و چه تاویلاتی در ذیل این آیه مطرح است؟

پیشینه‌ای قابل ارائه در عنوان مقاله پیش رو، شامل موارد زیر است: پایان نامه ارشد «تاویل‌های داستان حضرت موسی علیه السلام در تفاسیر عرفانی» اثر ام البنین صفری (۱۳۹۹ش). در این پایان نامه به بررسی فرازهای متعدد داستان حضرت موسی علیه السلام در نگاه مفسران و نیز عرفایی چون مولوی و حافظ پرداخته است؛ اما به شکل متمرکز و مستقل به ارائه تفاسیر در ذیل آیه ۵۲ سوره مریم



پردازنده و بررسی ویژگی های آیه شامل کلمات هم‌نشین و سیاق آیات و معنای واژگانی مورد توجه و مذاقه قرار نداده است.

مقاله «پژوهشی در شرح دعای سمات» اثر محمدرضا زادهوش (۱۳۸۵ش) که در آن به بررسی اسماء الهی در این دعای شریف پرداخته و در خلال آن به داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ اشاراتی می نماید؛ اگرچه توجه به تفاسیر عرفانی و تاویلات، مد نظر آن نبوده است. نتیجه آنکه پژوهش مستقلی که به تبیین این آیه پرداخته و تاویلات مفسران و سیاق واژگانی آیه را مورد بررسی قرار دهد، صورت نگرفته است.

## ۲- مفهوم شناسی

### الف- تاویل:

تاویل از ماده (أول) و مصدر ثلاثی مزید از باب تفعیل بوده و در لغت در معنای رجوع و بازگشت آمده است. (ابن منظور، ۱۴۰۴ق: ۳۲/۱۱) تاویل به شکل علت غایی و یا وقوع خارجی یک واقعه و خبر معنا شده است. (قرشی، ۱۳۷۷ش: ۱/۱۴۱) که این واقعیت خارجی، به اصل خویش بازگشته (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ۱/۱۷۴) و فرق آن با تنزیل آن است که طبق نظر لغویان، نزول از ماده (ن ز ل) و در معنای فرو افتادن و نیز مرتب ساختن و قرار دادن چیزی در جایگاه مناسب آن می باشد (ابن فارس، ۱۴۲۲ق: ۳۳۴/۵).

در اصطلاح قرآنی، کل آیات قرآن تنزیل است و بر همان معنای ظاهری دلالت می کند، ولی تاویل معنای باطنی آیات است و ظاهر آیه به آن معنای باطنی باز می گردد. در آیه **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ** (آل عمران/ ۷) نیز به تاویل در آیات قرآن و آگاهان از آن اشاره شده است.

## ب- نجوی:

واژه «نجیاً» از ریشه «نجو» به معنای جدا شدن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۹۲) خلاص شدن و نجات یافتن از هلاکت آمده است. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۱۸۶۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳۰۵/۱۵؛ مصطفوی، ۱۳۶۰ش: ۴۳/۱۲) همچنین به مکان های بلند نجوه گویند، زیرا که نجات دهنده از سیل است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۹۲؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۴۱۲/۱۲) اصل این کلمه آن است که در جای مرتفعی با کسی به خلوت راز گفته شود و یا به کسی درباره آنچه که خلاص و نجات او در آن است، یاری شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۹۲؛ طوسی، بی تا: ۲۶۵/۵) همچنین نجوا به مفهوم بیخ گوش حرف زدن و یا سخن سرّی گفتن آمده و در قالب اسم و مصدر هر دو به کار رفته است. (قرشی، ۱۳۷۱، ۲۶/۷)

در نجوی بیخ گوش سخن گفتن شرط لازم نیست، بلکه دوری از اغیار ملاک است؛ چنانکه قرآن کریم نیز این معنی را تأیید می نماید: ﴿الَّذِينَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (توبه/۷۸). در این آیه همشینی و ازگانی «سرّ و نجوی» مؤید همان پنهانی بودن و دوری از غیر خواهد بود و نیز در آیه ای به نجوا نمودن مؤمنان با پیامبر ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (مجادله/۱۲) و یا نجوای حضرت موسی ﷺ با خداوند: ﴿وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ (مریم/۵۲) اشاره دارد.

## ج- قرب:

واژه قُرب در کتب لغت در معانی مختلفی ارایه گردیده است. این واژه در کتب لغویان در کاربرد لکن خاصه و تهیگاه (ازدی، ۱۳۸۷ش، ۱۰۴۱/۳؛ ابن سیده، ۱۳۸۷ش، ۳۸۸/۲؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۳۰۶/۱۲) مورد استفاده قرار گرفته است. و نیز به حرکت چارپایان در شب برای رسیدن به آب است تا آنکه بین آنان و آب، تنها به اندازه شبی فاصله بماند، لذا عجله کرده تا زودتر به آب برسند. (ابن سیده، ۱۳۸۷ش: ۳۸۹/۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۶۶۷/۱) قُرب در معنای



ضد بعد و دوری (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۵۳/۵؛ جوهری، ۱۴۰۷ق: ۱۹۹/۱؛ ابن عباد، ۱۴۱۴ق: ۴۰۴/۵؛ ازدی، ۱۳۸۷ش: ۱۰۴۱/۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۶۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۰ش: ۲۲۶/۹) به کاررفته است. واژه «قَرَّب» از مشتقات ماده (ق ر ب) از باب تفعیل است که به آرام نزدیک شدن اسب بدون دویدن گویند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۸۱/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۶۶۶/۱، حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۳۱۴/۲) و نیز در محاوره عرب از این واژه با مفهوم گرمی داشتن استفاده می‌گردد: ﴿حَبَاكَ اللهُ وَ قَرَّبَ دَارَكَ﴾ یعنی خداوند تو را محفوظ و گرمی بخشد. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۱۵۴/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۶۶۳/۱؛ کبیر مدنی شیرازی، ۱۳۸۴ش: ۳۸۱/۲؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۳۱۴/۲)

تَقَرَّبُ مصدر باب تَعَلَّل است و آن تلاش فرد برای نزدیکی و رسیدن (ابن عباد، ۱۴۱۴ق: ۴۰۳/۵) و اتصال او به چیزی یا حقیقتی است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۶۶۶/۱) از مشتقات این واژه در قرآن آمده است: ﴿وَ قَرَّبْنَا نُجِيًّا﴾ (مریم/۵۲) و ﴿إِلَّا لِيُقْرَبُنَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (زمر/۳) که آیه ۵۲ سوره مریم مورد نظر پژوهش پیش روست.

### ۳- بررسی ویژگی‌های آیه ۵۲ سوره مریم

خداوند در قرآن به شکل پراکنده و در سوره‌های متعدد به داستان حضرت موسی عليه السلام اشاره می‌نماید که از جمله آن داستان رسالت ایشان در کوه طور و مکالمه ایشان با پروردگار است. در کتاب تورات نیز به این داستان اشاره شده و آمده است:

«موسی، گله پدرزن خود را شبانی می‌نمود و هنگامی که به جبل‌الله رسید، فرشته خداوند در شعله آتشی از میان یک بوته بر او ظاهر شد، بوته‌ای که در میان آتش بود و نمی‌سوخت. ناگهان صدایی از آن آتش به وی گفت: ای موسی! از اینجا نزدیک‌تر نیا و نعلین خود را از پاهایت بیرون کن، زیرا مکانی که در آن ایستاده‌ای زمین مقدس است و من خدای پدرت، خدای ابراهیم، خدای اسحاق و خدای یعقوب هستم. حال تو به نزد فرعون رفته و قوم من بنی اسرائیل را از

مصر خارج ساز. (خروج ۱: ۳-۲۱) و مشابه آن در آیات قرآن نیز مورد اشاره قرار گرفته است: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ (طه/۱۲) این منم پروردگار تو، پای پوش خویش بیرون آور که تو در وادی مقدس «طوی» هستی.»

در بررسی آیه ﴿وَ نَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَ قَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ (مریم/۵۲) ما او را از طرف راست کوه فرا خواندیم و او را نزدیک ساختیم و با او سخن گفتیم.» باید دقت نمود که تمامی کاربردهای صیغه «قَرَّبَ يَقْرُبُ» در قرآن کریم، برساخته از صورت «قَرَّبَ» می باشد. واژه «نَجِيًّا» در نقش حال، برای ضمیر منصوب فعل «قَرَّبْنَاهُ» می باشد. (صافی، ۱۴۱۸ق، ۳۱۲/۱۶) و نیز ممکن است «نَجِيًّا» حال برای یکی از ضمیرهای منصوب «قَرَّبْنَاهُ» و «نَادَيْنَاهُ» باشد و به این معناست که در مناجات بوده است. (درویش، ۱۴۱۵ق: ۱۲۰/۶)

سایر کاربردهای واژه «نَجِيًّا» در قرآن در آیه ﴿فَلَمَّا اسْتِيسَاؤا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ وَ مِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ (یوسف/۸۰) است که در آن واژه «نَجِيًّا» در نقش حال استعمال و در مفهوم نجوا نمودن گروهی برادران حضرت یوسف عليه السلام کاربرد داشته است. طبق مفهوم‌شناسی، کلمه «نجی» به معنای کسی است که در پنهانی و آهسته و یا درگوشی حرف بزند، و این کلمه هم در وصف مفرد و هم در وصف جمع مورد استفاده قرار گرفته؛ مانند آیه فوق که در آن وصف برادران یوسف عليه السلام شده است. در این قسمت نیز «نَجِيًّا» در نقش حال ظاهر گشته است، با این وجود معنای نجوا نمودن در میان افراد و انسان‌ها امری عادی و طبیعی است و نمی‌تواند راهگشای مناسبی برای آیه محوری سوره مریم باشد که در آن همنشینی «قَرَّبْنَاهُ» با «نَجِيًّا»، افاده معنای گفتگو با خداوند می نماید.



### ۳-۱ نقش معنای واژگانی

از جمله آیاتی که در مفهوم نجوای خداوند با موسی علیه السلام و تقرّب او به خداوند در قرآن مورد توجه قرار گرفته است، آیه ۱۶۴ سوره نساء می‌باشد. در آیه **﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾** (نساء/۱۶۴) واژه تکلم از ماده کلم آمده (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۱۷/۶۲۳) و مفهوم آن سخنی معنادار می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۲/۵۲۲) و منظور از تکلم، کلامی همراه با اصوات فیزیکی و مادی نبوده و مراد انتقال و القای مراد با غیر الفاظ مادی می‌باشد، زیرا در کلام انسانی از واژگان قراردادی استفاده می‌شود که وقتی از گوینده‌ای صادر گردد، شنونده بلافاصله معنای خاصی را به ذهن متبادر می‌سازد و کلام به این معنا، مستلزم آن است که متکلم دارای جسم باشد و خدای سبحان منزّه از این مرتبه است. از این رو، در ارتباط و حیانی، الفاظ مادی مطرح نبوده و صراحت آیه مستلزم آن است که حضرت موسی علیه السلام بلافاصله با شنیدن آن کلام یقین می‌نماید که این کلام، کلام خداوند است. علامه طباطبائی در این باره معتقد است: «در ارتباط و حیانی پیامبران با خدا، الفاظ مادی و بهره‌گیری از گوش و چشم مادی مطرح نیست، و وحی می‌تواند با ارایه واقع به پیامبران توسط خداوند صورت بگیرد و نباید پنداشت که ارایه واقع به پیامبران با تکلم ناسازگار است.» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۸/۳۱۴) زیرا طبق آیه **﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾** (قصص/۳۰) صوت وحی، برای موسی علیه السلام از جانب درخت، صادر گردیده است. این صوت که درباره فیزیکی یا غیر فیزیکی بودن آن نمی‌توان نظر قطعی صادر نمود، به حضرت موسی علیه السلام به تنهایی اطمینان نمی‌داد که این صوت، ندای وحی است، بلکه آن علم حضوری که برای ایشان و هر پیامبر دیگری که برای بار اول ندای وحی را می‌شنود، این یقین صادر می‌گردد که این ندا، ندای الهی و ماورائی است. در گفتگوی میان حضرت موسی علیه السلام و خداوند نیز این نکته مشهود است، که ایشان بلادرنگ یقین دارد که این پیام الهی است. تکلم خداوند اتصال میان موسی علیه السلام با عالم غیب است که به شکل تصویری حضرت موسی علیه السلام، در قالب درخت ظهور نموده و می‌تواند همراه با صوت هم باشد.

این نوع از وحی، من وراء حجاب دانسته می‌شود و بدون واسطه‌ی فرشته وحی صورت گرفته است.

پس اگر طبق آیه شریفه، گفتگویی بی‌واسطه میان موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و پروردگار متعال رخ داده که مصادیقی چون ﴿قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (اعراف/۱۴۴) و ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (نساء/۱۶۴) موید آن است، این سوال مطرح می‌گردد که اگر این قرب، به جایگاه عالی و شرافت مقام ایشان در گفتگوی با پروردگار که همان وحی است، اشاره دارد، چه ویژگی خاصی در این گفتگو بوده که به طور خاص، برای حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ مطرح گردیده- است؟ زیرا وحی مقامی ویژه موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ نبوده و طبق آیه ﴿وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾ (شوری/۵۱) رسولان الهی از وراء حجاب یا با فرشته وحی و یا وحی بی‌واسطه، به شکل القای به قلب، با خداوند در ارتباط بوده‌اند و این منزلت گفتگو، می‌تواند برای سایر رسولان نیز اتفاق افتاده باشد. ضمن اینکه هر شرافت و کرامتی که برای سایر رسولان به شکلی ویژه رخ داده است، تماما برای رسول گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ موضوعیت دارد.

### ۳-۳ نقش سیاق آیات

آیه ۵۲ سوره مریم در کنار سایر آیاتی نازل گشته است که به و صف انبیاپی چون ابراهیم و اسحاق و یعقوب و موسی، هارون، اسماعیل و... عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و نیز حضرت مریم عَلَيْهَا السَّلَامُ پرداخته است.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> شوری/۵۱

<sup>۲</sup> مریم/۴۶-۵۷: ﴿قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنِ الْهَيْبَةِ يَا إِبْرَاهِيمُ لئن لَمْ تَنْتَه لَأَرْجَمَنَّكَ وَأَهْرَجَنِّي مَلِيًّا، قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا، وَأَعْتَرَلَكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَى أَلَّا أَكُونَ بِدَعَاءِ رَبِّي شَاقِيًّا، فَلَمَّا اعْتَرَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكَلَّمَا جَعَلْنَا نَبِيًّا، وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾



و در پایان در مقام ایشان اینگونه می‌فرماید:

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَٰنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾ (مریم/۵۸)

خداوند در این آیات، مراتب و صفاتی که برای هر کدام از انبیای الهی و نیز حضرت مریم عَلَيْهَا السَّلَامُ برشمرده را نعمتی برای ایشان دانسته است، به نحوی که این نعمت، هر یک از ایشان را احاطه کرده و هرگز دچار نکبت و نعمت نخواهند شد و به معنای واقعی کلمه ایشان از سعادتمندان هستند؛ همچنانکه در سوره حمد نیز به این نعمت اشاره شده و در سوره انعام آیه تفصیل آن پرداخته است. علامه طباطبائی در این باره می‌فرماید: «پس معلوم می‌شود اصحاب صراط مستقیم که مصون از غضب و ضلالت‌اند و ایمان خود را با ظلم مشوب نساخته‌اند، از هر خطری که آدمی را تهدید می‌کند ایمن‌اند، پس در سلوک راه زندگی که پیموندند سعادتمند بودند، و راهی هم که آنان سلوک کردند راه سعادت بوده است.» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق : ۱۰۲/۱۴)

خداوند در پایان آیه ذکر می‌کند که این نعم، نتیجه ﴿إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَٰنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾ است که کنایه از نهایت خضوع و خشوع در برابر پروردگار عالم می‌باشد، زیرا سجده، مجسم‌کننده کمال خضوع بوده و گریه، مجسم‌کننده کمال خشوع است، بنابراین معنا، جا دارد مقصود از آیات و تلاوت آن یادآوری هر چیزی باشد که شأنی از شئون خدای تعالی را حکایت می‌کند. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق : ۱۰۲/۱۴) ضمن آنکه این آیه به شرافت و منزلت معنوی ایشان اشاره دارد.

طبق سبب‌الوقوع آیات (مریم/۴۶-۵۷)، در هر آیه خداوند به معرفی یکی از انبیای الهی و ویژگی خاص ایشان می‌پردازد و هر کدام را با صفتی معرفی می‌نماید. برای نمونه «إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ» را با صفت «لِسَانَ صِدْقٍ»، «إِسْمَاعِيلَ» را با «صَادِقَ الْوَعْدِ» بودن و «إِدْرِيسَ» را با صفت «صِدِّيقًا»

۱- حمد/۶-۷: ﴿هُدَيْنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾.

۲- انعام/۸۲: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾.

می‌آراید، گویی که این صفات در هر کدام از ایشان به شکلی ویژه، بارز و آشکار بوده است و از آنجا که قرآن به دنبال واژه‌آرایی و جمله‌سرایبی نیست و در هر عبارت و جمله‌ای، هدف و حکمتی را گنجانده‌است، نمی‌توان مدعی شد که قرآن تنها به جهت رعایت فاصله، از واژه «نجیاً» ، بدین شکل استفاده نموده است.<sup>۱</sup>

در بررسی این دسته آیه باید دقت نمود که اگر منظور از نجوا، وحی صرف باشد، نمی‌توان آن را صفت ویژه حضرت موسی علیه السلام دانست، زیرا با هدف و سیاق سایر آیات که صفت ویژه هر پیامبر را بیان می‌نماید، سازگاری ندارد. مخاطب درصدد است تا صفت ویژه و خاص حضرت موسی علیه السلام را از آیات دریابد و بدون شک آن صفت، مقام وحی نیست، زیرا این منزلت در سایر انبیای الهی نیز موجود و طبیعی بوده است، ضمن اینکه ایشان صاحب مقام اولوالعزم هستند و در معرفی در کنار سایر انبیاء که غالب ایشان اولوالعزم نبوده‌اند، اختصاص مقام وحی به حضرت موسی علیه السلام، بسیار عادی است.

و بهتر است که این تعبیر، صراحتاً اعلام گردد که «نجیاً» در این آیه بدین معناست که او با خداوند گفتگو نیز می‌نموده است و این گفتگو شامل مطالبی از وحی بوده است که باید ابلاغ می‌گشته و نیز گفتگوی خصوصی و نجوای او با خداوند، غیر از مطالب ابلاغی است. طبق نظر لغویان نیز نجوا آن است که در جای مرتفعی با کسی به خلوت راز گفته شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۷۹۲؛ طوسی، بی تا: ۲۶۵/۵) همچنین به مفهوم بیخ گوش حرف زدن و یا سخن سری گفتن آمده است. (قرشی، ۱۳۷۱، ۲۶۷/۷)

حضرت موسی علیه السلام بسیار اهل گفتگو با خداوند بوده‌اند و خداوند این صفت را در آیات متعدد بیان نموده‌اند. داستان حضرت موسی علیه السلام، به ویژه نجوا و گفتگوی ایشان در آیات متعددی ذکر گشته است و در آیات پیاپی، خداوند، نام موسی علیه السلام را موكداً تکرار می‌کند: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ بِمُوسَى﴾ (طه/۱۱) .. ﴿وَمَا تَلِكَ بِبِئْسَ مِثْقَالِ يَمُوسَى﴾ (طه/۱۷) ... ﴿قَالَ أَلْقَاهَا يَمُوسَى﴾ (طه/۱۹) ... ﴿قَالَ

۱. ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۶۳/۱۴.



قَدْ أُوتِيَ سُورَلْكَ يَا مُوسَىٰ ﴿طه/۳۶﴾... ﴿ثُمَّ جِئْتَنَا عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ﴾ (طه/۴۰): مطمئناً تکرار نام

حضرت موسی علیه السلام تنها به جهت رعایت فاصله در پایان آیه و زیبایی کلام نبوده و هدفی در این مخاطب قرار دان با نام وجود داشته و آن ایجاد آرامش در حضرت موسی علیه السلام است؛ زیرا مقام وحی به ناگاه و به ویژه، برای اولین بار بر هر پیامبری عجیب و پرهیمنه است و این تکرار نام موسی علیه السلام هم قوت قلب و هم حس امنیت و پشتیبانی، نسبت به وظیفه خطیری است که در مقام نبوت و نیز تقابل با فرعون به او داده شده است تا ترس و هیبت مقام وحی، برای ایشان به آرامش و قرار تبدیل گردد.

همچنین با وجود آنکه سبک آیات قرآنی، بر کلی‌گویی است، تنها پیامبری که خداوند به تفصیل برخی مکالمات بین خود و ایشان، می‌پردازد، حضرت موسای کلیم علیه السلام است، او دائماً از درونیات، ترس‌ها و دلهره‌ها و نگرانی‌های خود پیرامون وظیفه خطیر روبرو شدن با فرعون می‌گوید و خداوند به او پاسخ می‌دهد و این مکالمات به تفصیل آمده است.<sup>۱</sup>

این منزلت از اثرات درجه ای است که در نبوت ایشان عطا گشته است و در حقیقت مفهوم آیه آن است که موسی علیه السلام به آن درجه ای رسید که او را به مقام گفتگو با خود منزلت دادیم. این گفتگو، پس از شناخت حضرت موسی علیه السلام به مقام پروردگار و حضور تمام و کمال در درگاه او، از گفتگو خارج شده و به سوی مناجات رفته است که یا در بیان طلب و خواسته‌های مسیر نبوت بوده<sup>۲</sup> و یا در تسبیح و ذکر یاد او باشد. اگرچه این موقعیت مناجات در فراز و نشیب

۱. رک: آیات ۱۱ تا ۴۶ سوره طه.

۲. ﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي، وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي، وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي، يَفْقَهُوا قَوْلِي، وَاجْعَلْ لِي وَزِيْرًا مِنْ أَهْلِي، هَارُونَ أَخِي، اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي، وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي ﴾ (طه/۲۵-۳۲).

۳. ﴿كَيْ نَسِيْحَكَ كَثِيْرًا، وَنَذْكُرَكَ كَثِيْرًا، إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيْرًا ﴾ (طه/۳۳-۳۵).

های مختلف داستان حضرت موسی علیه السلام دیده می شود که به شکل دعا و مناجات ظهور و بروز می نماید.<sup>۲</sup>

### ۳- نقش سیاق واژگانی

در بررسی سیاق واژگانی آیه ۵۲ سوره مریم باید در نظر داشت که طبق کتاب «اعراب القرآن» صافی، «نجیاً» حال برای ضمیر منصوب فعل «قربناه» باشد. (صافی، ۱۴۱۸ق: ۳۱۲/۱۶) بدین معنا که «و ما او را از جانب راست (وادی مقدس) طور ندا کردیم و به مقام قرب خود برای استماع کلام خویش برگزیدیم.» (ترجمه الهی قمشه‌ای) و یا «و او را از جانب راست کوه طور ندا دادیم و نزدیکش ساختیم تا با او راز گوئیم.» (ترجمه آیتی) و یا «و از جانب راست طور، او را ندا دادیم، و در حالی که با وی راز گفتیم او را به خود نزدیک ساختیم» (ترجمه فولادوند) و در تمامی این ترجمه‌ها و نیز در غالب تفاسیر که معتقدند: «نجیاً» اشاره به وحی الهی دارد و نیز طبق اعراب القرآن، «نجیاً»، حال برای ضمیر منصوب فعل «قربناه» بوده است و بدین معنا که حضرت موسی علیه السلام نجوا می نمود، در حالی که در ترجمه‌ها و تفاسیر طوری برداشت و استنباط شده که «نجیاً»، حال برای ضمیر «نا» در فعل «قربنا» بوده است. این خلط، سبب برداشت‌های مختلف گشته است. حتی اگر طبق نظر درویش در «اعراب القرآن و بیان» واژگان «نادیناه» و «قربناه» در آیه ﴿و نادیناه من جانب الطور الایمن و قربناه نجیاً﴾ با یکدیگر عطف بوده و «نجیاً» حال منصوب یکی از این افعال باشد (درویش، ۱۴۱۵ق: ۱۲۰/۶)، به معنای آن است که خداوند به موسی منزلت گفتگو با خود را داده است. خداوند آیه را با ﴿و نادیناه من جانب الطور﴾ آغاز می نماید تا بفهماند که حضرت موسی علیه السلام بدون سابقه و به شکلی ناگهانی مورد خطاب قرار گرفته است. همچنین طبق آیه ﴿و قربناه نجیاً﴾ که در ذات خود خلوت و پنهانی بودن را به ذهن

۱. ﴿أَنْتَ وَلَبْنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ﴾ (اعراف/۱۵۵).

۲. ﴿وَأَكْتُبُ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُنَا إِلَيْكَ قَالِ عَذَابِي أَصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ (اعراف/۱۵۶).



متبادر می‌سازد، در آیه ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ (طه/۱۲) که در سوره ای دیگر به این داستان می‌پردازد، به شکلی حسی قابل درک است، بدین شکل که چون خداوند در این زمان به حضرت موسی علیه السلام در مکانی مقدس، منزلت مقدس نبوت و کلام مقدس وحی و موقعیت مقدس گفتگو و همکلامی را عطا می‌نماید، به جهت منزلت معنوی است که ایشان در آن قرار گرفته و از موسی علیه السلام می‌خواهد تا در این موقف که تماماً حضور در نزد پروردگار است و بدون هیچ فرشته واسطی صورت پذیرفته است، نعلین خود را درآورده و آماده فرمان الهی شود. دو نکته تا این قسمت، قابل استنتاج است که این درجه معنوی به جهت تشریف ایشان به نبوت و حضور در مکان مقدس و نیز نجوای با پروردگار بوده و نبوت، شرط کافی برای قرب انسان بوده که البته برای خود مقدمات و لوازمی می‌طلبد که از جمله آن عنایت پروردگار و نیز زمینه وجودی در شخص نبی می‌باشد.

نکته دیگر آنکه، هر نوعی از وحی که برای حضرت موسی علیه السلام به شکل من وراء حجاب بوده است، برای انسان کامل، در قرب اتفاق می‌افتد و تفاوت در نوع وحی به ویژگی‌های انسان کامل بستگی دارد که در هر نوع آن، امتیازی می‌تواند نسبت به دیگری وجود داشته باشد.

#### ۴- دیدگاه تائویلی مفسران در ذیل آیه ۵۲ سوره مریم

دیدگاه مفسران در ذیل آیه مورد نظر پژوهش از تنوع و تکثر برخوردار می‌باشد. قشیری در ذیل آیه ﴿إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُتُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَىٰ النَّارِ هُدًى﴾ (طه/۱۰) که به داستان رسالت حضرت موسی علیه السلام اشاره دارد، خانواده موسی علیه السلام را نماد تعلقات دنیوی دانسته و آورده است:

«آتش برای موسی آشکار شد تا او را از اهلش دور گرداند و در طلب آتش برود. مراد از دور کردن و جدا کردن موسی از خانواده، دور نمودن او از تمام تعلقات دنیوی بوده است، به طوری که موسی علیه السلام نزدیک می‌شد و آتش دور می‌گشت. آتش نداد داد که ای موسی! این آتش دل‌ها را می‌سوزاند. (قشیری، بی تا، ۲/ ۴۴۷) آمده است که موسی علیه السلام با سنگ و آهن هر چه تلاش

کرد، نتوانست آتش درست کند تا این که در حالت اضطراب و تحیر، آتشی از جانب کوه طور مشاهده و به اهلش گفت، خبری از آتش یا شعله ای بیابورد تا شاید آن ها گرم شوند. گویا در آن شب هر آتشی در عالم باید خاموش می گشت. (رک: امین، ۱۳۶۱ش: ۴۴۷-۴۴۹) همچنین آتش مدنظر قرآن در نگاه مفسران مانند آتش دنیوی نبوده و حضرت موسی علیه السلام با مشاهده آن متوجه غیرطبیعی بودن و ماورایی بودن آن گشته بود. میبدی آتش را معرفت الهی و درخت را وسیله هدایت دانسته و آورده است:

وی چون به محل آتش رسید، درختی دید تازه و سرسبز که سراپای آن به آتش افروخته و هیچ شاخه ای از آن به وسیله آتش نسوخته بود. آتشی به رنگ سپید که موسی از آن تسبیح فرشتگان می شنید و نوری عظیم می دید. (میبدی، ۱۳۷۱ش: ۱۰۲/۶-۱۰۳) او آتش را به معرفت تاویل و آتش درخت را آتش معرفت و هدایت می داند که موجب قرب وی گشته است. لطف خفی آن است که خداوند بی نیاز به بنده ای آتش نشان دهد، در حالی که آن آتش، عین نور معرفت باشد، گاهی لطف خفی در پرده قهر پوشیده شود یعنی باطنش لطف و ظاهرش قهر (همان، ۱۲/۷ و ۱۸۶).

بروسوی در تاویلات نجمیه ذیل آیه نیز چون مفسران گذشته، نمایش جدا شدن موسی علیه السلام از اهل خود را نشان از رهایی او از وابستگی های دنیوی و ورود بر حیطه نور و معرفت دانسته و گفته است:

سالک راه حقیقت باید از تمام وابستگی های دنیایی اش جدا شده و به طور کلی از دنیا خارج شود و سپس جدایی و دورشدنش از تعلقات دو جهان صورت گیرد که به هر اندازه که از تعلقات جدا گردد، شواهد توحید را مشاهده می کند. از این رو، اولین چیزی که برایش آشکار می گردد به شکل آتش است، همانگونه که برای موسی علیه السلام اتفاق افتاد تا جایی که نور ربوبیت از مطلع الوهیت تجلی می کند. (حقی بروسوی، بی تا، ۴۰۱/۶) در نگاه وی، نور جلوه عشق ملکوتی موسی علیه السلام به پروردگار عالم است که سبب تجلی آن در قالب آتش گردید:



نور از محبت و آتش از عشق است. هنگامی که محبت موسی کامل و لبریز شد و آتش عشق و شوقش شعله‌ور شد خداوند برای او متجلی شد. تمامی آنانیت و منیت او سوخت و در این هنگام توجه به ذات واحد، یعنی همان ذات حق تعالی برای او حاصل شد. در این هنگام بود که از سوی پروردگار ندا آمد. (همان، ۳۲۱)

در عرائس البیان آمده است که موسی عليه السلام در اوایل حالش در مقام عشق و محبت و بیشتر در مکاشفه اش با التباس و شوریدگی همراه بود و در اوایل کشفش خداوند متعال آتش و درخت را آینه فعلیت قرار داد و با جمال و جلال ذاتش متجلی شد و پس از مشاهده جلال خداوند برای موسی کشف شد، او آن را از آن درخت ندا داد و گرنه در غیر اینصورت در همان ابتدای شدت عظمتش نابود و هلاک می شد. (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸م: ۵۸/۳)

همچنین داستان خارج کردن نعلین در سرزمین مقدس طوی: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ (طه/۱۲)، مورد توجه مفسران و عرفا بوده و ایشان در متون و تفاسیر عرفانی خود به تاویلهای و رموز داستان اشاره نموده اند. قشیری پابرهنه بودن را نشانه فروتنی و فراغت دل از هردو جهان دانسته است. (میبدی، ۱۳۷۱ش: ۱۰۱/۶) ابن عربی درباره این آیه آورده است:

« این آیه ظاهری دارد و باطنی، در امر به خلع نعل، حکمتی ظاهری وجود دارد که انبیاء در سیر آفاقی خویش بر زمین، از سر عبرت گیری و تأمل گام بر می داشته اند؛ زیرا چنین سیری به مقتضای ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (عنکبوت/۲۰) می تواند به درک اسرار مبدأ و معاد منجر گردد. مراد آیه فوق، آشنا ساختن موسی با اسرار معاد بوده و لذا در ابتدای اتصال معنوی اش به وی گفته می شود: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ (طه/۱۴) و آیه ۱۲ سوره طه هشدار برای قیامت به موسی باشد. (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲۰/۲)

طبق نظر مفسران در آیه ﴿وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَ قَرْنَاهُ نَجِيًّا﴾ استعمال قرب فیزیکی

درباره خداوند موضوعیتی ندارد و این قرب معنوی به عنایت و تفضل و لطف پروردگار بر بنده‌ای مقرب اشاره دارد که از انبیای عظام، بالخاص اولوالعزم می‌باشد. اما این مفسران در چگونگی و کیفیت این قرب معنوی مطلبی بیان نکرده‌اند. اگرچه قرب در مکان کوه طور رخ داده است، اما تداعی کننده تصویر فراخوانی ملک و پادشاهی است که بنده ذلیل خود را، به نزدیک خویش خوانده و با او به نجوا سخن گوید. مشخص است که این چنین تقریبی به پروردگار، سعادت‌ی ویژه است که برای هرکسی مهیا نمی‌گردد.

برخی مفسران «قرب» در آیه فوق را نزدیکی حضرت موسی علیه السلام به لوح و قلم دانسته، به نحوی که ایشان صدای کشیده شدن قلم بر لوح را می‌شنوند. (مقاتل، ۱۴۲۳ق: ۲/ ۳۳۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۶/ ۷۲؛ طوسی، بی‌تا، ۱۳۳۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۳/ ۲۳؛ فخرالدین- رازی: ۱۴۲۰ق: ۲۱/ ۵۴۸؛ ابن جوزی: ۱۴۲۲ق: ۳/ ۱۵۳) این معنا در طیف فکری مفسران متقدم تا متأخر وجود داشته است. برخی نیز آن را کنایه‌ای از رفع حجاب‌ها برای حضرت موسی علیه السلام دانسته‌اند. (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق: ۶/ ۲۱۸) گروهی نیز تجلی قرب ایشان را به خداوند، همان انزال وحی بر شمرده‌اند. (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق: ۷/ ۲۵۷) و دسته‌ای دیگر نیز آورده‌اند:

«این قرب معنوی به عنایات و تفضلات و الطاف ربوبی است، چنانچه اطاعت قرب می‌آورد و معصیت بعد دارد و انبیاء بالخاص اولوا العزم آنها قرب از جمیع مقربان هستند.» (طیب، ۱۴۱۲ق: ۸/ ۴۵۴) در نگاه ابن عربی طور همان قلب است در مقام سر و به کلیم الله نامیده شد و از جانب راست خوانده شد زیرا که آن به شرافت و نهایت برکت سزاوارتر است زیرا وحی از عالم روح می‌آید که مکان مقدسی است. (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱۱/۲)

اگرچه هر چه این سیر تفسیری به سمت جلو حرکت می‌کند، دیدگاه مفسران به سمت وجه معنایی دیگری تمایل پیدا نموده و معنای آیه را استعاره‌ای از مقام و منزلت و جایگاه و آن را نزدیکی به پروردگار و استعاره‌ای از عنایت و تفضل ربوبی دانسته‌اند. (حسینی‌شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ ش: ۸/ ۱۹۵؛ طنطاوی، بی‌تا، ۹/ ۴۵؛ سبزواری، ۱۴۱۹ق: ۱/ ۳۱۴؛



طباطبائی، ۱۳۷۴ش: ۸۳/۱۴؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۱۸۷/۵؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ق: ۳۲۱/۱) و نیز شیخ طوسی می‌فرماید:

«معنای آیه، متضمن شرافت و کرامت برای منزلت حضرت موسی علیه السلام به خداوند است، چون منزلت بنده‌ای که به مولایش نزدیک و با او همنشین شده و به موقعیت گفتگو نائل آمده است.» (طوسی، بی‌تا: ۱۳۳/۷؛ ابوحيان اندلسی، ۱۴۲۰ق: ۲۵۷/۷؛ طنطاوی، بی‌تا: ۵۴/۹) و آیه اشاره به نزدیکی دائمی بین موسی و خداوند متعال می‌نماید.

مفسران معتقدند که موسی علیه السلام از طریق مناجات و گفتگو به خداوند نزدیک شد. (طبری، ۱۴۱۲ق: ۷۲/۱۶) آن هم در مکانی بسیار مقدس، و لذا منظور آیه، تقریبی معنوی است. (قرشی، ۱۳۷۱، ۳۳۵/۶) و مراد از تقریب، تشریف است زیرا او بنده مخلص در عبادتی بود که از هرگونه ریا، خالی و ایمان او از انواع شرک مبراً بوده است و او نفس خود را برای خداوند خالص و از هرگونه حب دنیا خالی نموده بود و مانند پادشاهی که فردی را برای گفتگو بر می‌گزیند، برای گفتگوی با خداوند برگزیده شد. (حجازی، ۱۴۱۳ق: ۴۵۹/۲) برخی نیز بر همین معنا تأکید نموده و آورده‌اند که این معنا متضمن شرافت و کرامت بوده است؛ زیرا محلّ و منزلت حضرت موسی علیه السلام به خداوند، چون منزلت بنده‌ای است که به مولایش نزدیک و با او همنشین شده و منزلت گفتگو را نائل شود. (طوسی، بی‌تا، ۱۳۳/۷؛ ملاحویش آل غازی، ۱۳۸۲ق: ۱۶۱/۲؛ ابوحيان اندلسی، ۱۴۲۰ق: ۲۵۷/۷؛ سبزواری، ۱۴۱۹ق: ۳۱۴/۱؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش: ۱۹۵/۸؛ طنطاوی، بی‌تا، ۵۴/۹) بدین ترتیب حجاب‌ها از موسی علیه السلام رفع گردد. (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق: ۲۱۸/۶).

در همنشینی واژه «قرب و نجیاً» می‌توان، این نکته را دریافت که نبوت از درجات معنوی بوده و این درجه با نجوا و مناجات و نیز نزول وحی همراه است. تکلم می‌تواند به شکل وحی به پیامبران و یا مناجات ایشان با خداوند همراه گردد. ضمن اینکه وحی به جهت منزلتی که در نظام نبوت دارد، در قرب انسان، اتفاق می‌افتد و اگر قرب حاصل از نجوا و مناجات باشد،

قرب نوافل و فرائض است که در تسبیح، تحمید، استغفار، راز و نیاز و شکرگزاری و... قابل تعریف است.

### ۵- قرب از جنس احاطه علمی

با وجود اینکه در آیات متعدد، وصف هم‌کلامی با پروردگار به اشکال مختلف برای حضرت موسی علیه السلام استفاده می‌گردد، شاید این نظریه به ذهن برسد که در این گفتگو ویژگی خاصی وجود داشته که در صراحت آیه ذکر نشده، ولی سبب قرب او به خداوند گردیده است. اگرچه برخی تفاسیر در ضمن آیه ۵۲ سوره مریم علیها السلام به رفع حجاب‌ها اشاره می‌نمایند، (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق: ۲۱۸/۶) با این وجود کیفیت و کمیت آن قابل اندازه‌گیری نیست. از آنجا که شنیدن صدای قلم بر لوح محفوظ را در تفاسیر بسیاری مطرح نموده‌اند و فرض کنونی پژوهش بر پذیرش این رأی تفسیری باشد: طبق آیات **﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ، فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾** (بروج/۲۱-۲۲) این معنا به ذهن می‌رسد که قرآن، در جایگاهی والا و ویژه به نام لوح محفوظ قرار دارد که دور از دسترس ناپاکان بوده و ذهن بشر کنونی، راهی برای درک آن جایگاه ندارد، یعنی مقوله‌ای انتزاعی نیست که بتوان آن را به شکلی ذهنی درک یا تفصیل نمود. این حضرت موسی علیه السلام است که به منزلت قربی دست یافته که می‌تواند صدای نوشتن قلم بر لوح محفوظ را بشنود. برای درک بهتر جایگاه قرب مورد نظر در آیه ۵۲ سوره مریم، باید به بررسی آیاتی پرداخت که در آن به لوح محفوظ اشاره شده است. طبق آیات و تفاسیر مربوطه، در این کتاب، علم خداوند به احوال اشخاص و جوامع (اسراء/۵۸)، حوادث و اتفاقات انسان‌ها (ق/۴؛ یس/۱۲) و امور عالم و شمارش موجودات (انعام/۵۹) تعلق گرفته است. نزدیکی موسی علیه السلام به شنیدن صدای قلم شاید نزدیک شدن به شأنی از شئون الهی است که در اینجا، می‌تواند علم الهی باشد. ضمن آنکه طبق مباحث گذشته‌ای که در رابطه با قرب و علم ارایه گشته و نزدیکی پروردگار به انسان، به وجهی، به علم و احاطه خداوند بر او باز می‌گردد، می‌توان به درک بهتری از نزدیکی موسی علیه السلام به علم الهی دست یافت.



خداوند در آیه شریفه ۵۲ سوره مریم نیز به همین معنا اشاره می نماید. این آیه نیز بدین معناست که حضرت موسی علیه السلام از جانب راست کوه طور ندا داده شد و به رازگویی با خداوند درجه و منزلت یافت. نکته مهم آن است که فعل «نَادَيْنَاهُ» بلافاصله این تصویر را در ذهن ایجاد می نماید که خداوند از فاصله بعیدی حضرت موسی علیه السلام را ندا می دهد. زیرا نوعا ندا به معنای «سخن گفتن با کسی از دور» است، و عنصر مسافت بین آن دو قابل تصور خواهد بود. همچنین ندا دادن مستلزم، بانگ بلند کلام است، در حالی که کلمه «نجی» اشاره به گفتگویی خصوصی میان دو نفر با رابطه ای صمیمانه دارد. این شرف حضور و مقام نجوا در آیه ۵۲ سوره مریم، اشاره به عنایت خداوند بر موسی علیه السلام در گفتگو با پروردگار دارد. بنابراین، کاربرد «قَرَّبْنَاهُ» اشاره به همان مقام تقریبی است که منزلت افزا و شرافت آور باشد. بنابراین، معنای حقیقی آیه همان منزلت و شرافت و بهره اخروی است که در تفاسیر به مجاز، استعاره و یا معنایی کنایی دانسته شده است.

#### ۶- نتیجه گیری:

نتایج حاصل از بررسی تفاسیر مختلف ذیل آیه ۵۲ سوره مریم به شرح ذیل است:

۱- دیدگاه های تائویلی مفسران درباره آیه ۵۲ سوره مریم به شرافت و کرامتی برای منزلت حضرت موسی علیه السلام اشاره دارد. همچنین برخی آن را نزدیکی به لوح و قلم دانسته که کنایه ای از رفع حجابها بر ایشان است و بر احاطه علمی ایشان دلالت دارد. برخی دیگر نیز آن را همان انزال وحی برشمرده اند.

۲- وحی، قرب، نجوا، کلیم الهی حضرت موسی علیه السلام، ندا دادن از سمت راست ایشان، سرزمین مقدس و در کوه طور، ادای تواضع و خضوع همگی تصویر سازی فوق العاده ای از نهایت بندگی یک نبی مقرب پروردگار دارد که وی را پس از خروج از امتحانات و رنج های مختلف به این مقام شرف و منزلت داده است.

۳- نجوا و گفتگوی مورد بحث در آیه به رازگویی محرمانه دلالت دارد که فاصله بین خدا و موسی عليه السلام را در طی آن به حداقل رسانیده است و از این رو کارکرد واژه «قَرَّبْنَاهُ» در این آیه مشخص می گردد. تمام این موارد، این معنا را دلالت می نماید که موسی عليه السلام مورد عنایت ویژه خداوند قرار گرفته است. بنابراین، کاربرد «قَرَّبْنَاهُ» اشاره به همان تقریبی است که منزلت افزا و شرافت آور می باشد. مفهوم قرب منزلتی که یک مفهوم مستقل بوده و دارای لوازم و مقدماتی است، توسط مفسران در مفاهیم تشبیهی یا استعاری برداشت شده است.

## منابع:

- ترجمه قرآن، ۱۴۱۵ق، ترجمه محمد مهدی فولادوند، قم: ناشر دار القرآن الکریم.
- ترجمه قرآن، ۱۳۷۳ش، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: دار القرآن الکریم.
- ترجمه قرآن، ۱۳۷۴ش، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات سروش
- ترجمه قرآن، ۱۳۸۰ش، مهدی الهی قمشه‌ای، قم، انتشارات فاطمه الزهراء
- ۱- آزدی، عبدالله بن محمد، ۱۳۸۷ش، کتاب الماء، تحقیق محمد مهدی، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی.
- ۲- آزه‌ری هروی، ابو منصور محمد بن أحمد، ۲۰۰۱م، تهذیب اللغه، محقق: محمد عوض مرعبال، بیروت: دار إحياء التراث العربی .
- ۳- امین، نصرت، ۱۳۶۱ش، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران: نهضت مسلمان.
- ۴- اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، البحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دارالفکر.
- ۵- اندلسی، عبدالحق بن غالب ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، محرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۶- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۲ق، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ۷- ابن سیده المرسی، ابی الحسن علی بن اسمائیل، بی تا، المحکم و المحيط الاعظم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۸- ابن عباد، إسماعیل، ۱۴۱۴ق، المحيط فی اللغه، مصحح: آل یاسین، محمد حسن، بیروت: عالم الكتاب.



- ۹- ابن عباس، عبدالله، بی تا، تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس، تصحیح مجد الدین أبو طاهر محمد بن یعقوب الفیروزآبادی، لبنان: دار الکتب العلمیه.
- ۱۰- ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد، ۱۴۲۲ق، تفسیر ابن عربی، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۱- ابن فارس، أحمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، معجم مقاییس اللغه، مصحح: عبد السلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۱۲- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
- ۱۳- ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، ۱۴۲۲ق، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۴- حجازی، محمد محمود، ۱۴۱۳ق، التفسیر الواضح، بیروت: دارالجيل الجديد.
- ۱۵- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، ۱۳۶۳ش، تفسیر اثنی عشری، تهران: انتشارات میقات.
- ۱۶- حسینی شیرازی، سید محمد، ۱۴۲۳ق، تبیین القرآن، بیروت: دارالعلوم.
- ۱۷- خلیل بن احمد فراهیدی، ۱۴۱۰ق، العین، قم: انتشارات هجرت.
- ۱۸- درویش، محی الدین، ۱۴۱۵ق، إعراب القرآن و بیانه، سوریه: دارالارشاد.
- ۱۹- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار العلم.
- ۲۰- رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر فخر الدین، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲۱- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ۲۲- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، ۱۴۱۹ق، ارشاد الازهان، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- ۲۳- صافی، محمود بن عبد الرحیم، ۱۴۱۸ق، الجدول فی اعراب القرآن، بیروت: دار الرشید مؤسسه الإیمان.
- ۲۴- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، تفسیر المیزان، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ۲۵- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه .
- ۲۶- طنطاوی، سید محمد، بی تا، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، بی جا، بی نا.
- ۲۷- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲۸- طیب، سید عبد الحسین، ۱۳۷۸ش، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام.
- ۲۹- قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱ش، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

- ۳۰- کبیر مدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد، ۱۴۰۹ق، ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۳۱- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰ش، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳۲- مغنیه، محمد جواد، ۱۴۲۴ق، تفسیر الکشاف، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۳- ملاحوش آل غازی، عبدالقادر، ۱۳۸۲ق، بیان المعانی، دمشق: مطبعة الترقی.
- ۳۴- میدی، احمد بن ابی سعد رشید الدین، ۱۳۷۱ش، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران: انتشارات امیر کبیر.

### References:

- Translation of the Qur'an, 1415 AH, translated by Muhammad Mahdi Fooladvand, Qom: Publisher of the Holy Quran.
  - Translation of the Qur'an, 1373, translated by Nasser Makarem Shirazi, Qom: Dar al-Quran al-Karim.
  - Translation of the Quran, 1995, translated by Abdul Mohammad Ayati, Tehran: Soroush Press
  - Translation of the Quran, 2001, Mahdi Elahi Ghomshei, Qom, Fatemeh Al-Zahra Press
1. Azdi, Abdullah Ibn Mohammad, 2008, Book of Water, research by Mohammad Mehdi, Tehran: Institute of Medical History Studies.
  2. Azhari Herawi, Abu Mansour Muhammad bin Ahmad, 2001, language refinement, researcher: Muhammad Awad Marabal, Beirut: Dar Al-Ihya Al-Tarath Al-Arabi.
  3. Amin, Nusrat, 1982, The Reservoir of Mysticism in the Interpretation of the Quran, Tehran: Muslim Movement.
  4. Andalusian, Abu Hayyan Muhammad ibn Yusuf, 1420 AH, The Sea of Environment in Interpretation, Beirut: Dar al-Fikr.
  5. Andalusia, Abd al-Haqq ibn Ghalib Ibn Atiyah, 1422 AH, Muharram al-Wajiz in the interpretation of the beloved book, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
  6. Ibn Jawzi, Abu al-Faraj Abdul Rahman Ibn Ali, 1422 AH, Zad al-Masir fi Alam al-Tafsir, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
  7. Ibn Sayyid al-Mursi, Abi al-Hasan Ali ibn Isma'il, Bitā, the strong and the great environment, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
  8. Ibn Ibad, Ismail, 1414 AH, environment in language, corrected by Al-Yasin, Muhammad Hassan, Beirut: world of books.



9. Ibn Abbas, Bita, Tanwir al-Maqbas from Tafsir Ibn Abbas, corrected by Majd al-Din Abu Tahir Muhammad ibn Ya'qub al-Firuzabadi, Lebanon: Dar al-Kitab al-Alamiya.

10. Ibn Arabi, Abu Abdullah Mohi al-Din Muhammad, 1422 AH, Tafsir Ibn Arabi, research: Samir Mustafa Rabab, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Ara

11. Ibn Faris, Ahmad Ibn Faris, 1404 AH, Dictionary of Comparative Language, Editor: Abdul Salam Muhammad Haroon, Qom: Islamic Media School.

12. Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram, 1414 AH, Language of the Arabs, Beirut: Dar Sader, third edition.

13. Thalabi Neyshabouri, Abu Ishaq Ahmad Ibn Ibrahim, 1422 AH, Al-Kashf and Al-Bayyan on the interpretation of the Qur'an, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.

14. Hejazi, Muhammad Mahmud, 1413 AH, clear interpretation, Beirut: Dar al-Jalil al-Jadid.

15. Hosseini Shah Abdolazim, Hossein Ibn Ahmad, 1984, Twelve Tafsir, Tehran: Miqat Press.

16. Hosseini Shirazi, Sayyid Muhammad, 1423 AH, Explanation of the Qur'an, Beirut: Dar al-Ulum.

17. Khalil Ibn Ahmad Farahidi, 1410 AH, Al-Ain, Qom: Hijrat Press.

18. Darwish, Mohi al-Din, 1415 AH, Arabs of the Qur'an and the statement, Syria: Dar al-Arshad.

19. Ragheb Isfahani, Hussein Ibn Muhammad, 1412 AH, Al-Mufradat Fi Gharib Al-Quran, Beirut: Dar Al-Alam.

20. Razi, Abu Abdullah Muhammad bin Umar Fakhruddin, 1420 AH, Mafatih al-Ghayb, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.

21. Zamakhshari, Mahmoud Ibn Umar, 1407 AH, Al-Kashaf An Haqeeq Ghavamd Al-Tanzil, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.

22. Sabzevari Najafi, Muhammad ibn Habibullah, 1419 AH, Irshad al-Azhan, Beirut: Dar al-Ta'rif for press.

23. Safi, Mahmud ibn Abd al-Rahim, 1418 AH, Table in the Arabs of the Qur'an, Beirut: Dar al-Rasheed, Foundation of Faith.

24. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein, 1417 AH, Tafsir al-Mizan, Qom: Teachers Association Press.

25. Tabari, Muhammad ibn Jarir, 1412 AH, Jame 'al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Beirut: Dar al-Ma'rifah.

four period

The seven number  
autumn and winter

2021-2022

26. Tantawi, Sayyid Muhammad, Bitā, Tafsir Al-Wasit for the Holy Quran, Bija, Bina.
27. Tusi, Muhammad ibn Hassan, Bi Ta, Al-Tibyan Fi Tafsir Al-Quran, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.
28. Tayyib, Sayyid Abd al-Hussein, 1378, Atib al-Bayyan fi Tafsir al-Quran, Tehran: Islam Press.
29. Ghorashi, Seyyed Ali Akbar, 1992, Quran Dictionary, Tehran: Islamic Library.
30. Kabir Madani Shirazi, Sayyid Ali Khan Ibn Ahmad, 1409 AH, Riyadh Al-Salkin in the explanation of the book of Sayyid Al-Sajeddin, Qom: Islamic Press Office.
31. Mustafawi, Hassan, 1981, Research in the words of the Qur'an, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
32. Mughniyeh, Mohammad Javad, 1424 AH, Tafsir al-Kashaf, Tehran: Islamic Library.
33. Malhawish Al-Ghazi, Abdul Qadir, 1382 AH, Bayan al-Ma'ani, Damascus: Al-Tarqi Press.
34. Meybodi, Ahmad Ibn Abi Saad Rashiduddin, 1992, Discovering the Mysteries and the Number of Ways, Tehran: Amir Kabir Press



## The pathology of the commentator-centered theory in the interpretation of the Qur'an

(Received:2022/01/19-Accepted:2022/05/02)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.11.4>

fathy, ali<sup>1</sup>

Soltan Mohammadi, fatemeh<sup>2</sup>

Soltan Mohammadi, Hossein<sup>3</sup>

### Abstract


One of the fundamental issues in the interpretation of religious texts, especially the interpretation of the Qur'an, is the issue of understanding. Various writings have been published in the field of understanding. Some of these writings are based on the author-centered approach, some are text-oriented and some are commentator-centered. The commentator-centered approach considers the position of the interpreter beyond the comprehensor and considers only the interpreter to be involved in constructing the meaning of the text. The purpose of this article is to explain the disadvantages of the commentator-centered approach in understanding and interpreting the Qur'an. The present study has descriptively-analytically examined the achievements of the use of commentator-centered approach in understanding the Qur'an and expressed its disadvantages. The finding indicates that commentator-centered approach brings disadvantages such as denial of the truth of meaning, denial of its narration, textual independence and ignorance of the role of author and disbelief in objectivity of meaning.

**Keywords:** commentator-centered components, commentator-centered pathology, commentator -centered in Quran interpretation, Underlying commentator -underlying factors

<sup>1</sup>.Associate Professor, Department of Quranic Studies, Seminary and University Research Institute,Iran,(Corresponding Author),afathi@rihu.ac.ir

<sup>2</sup>.Graduated from level 4 of Quranic exegesis and knowledge, professor and researcher,Iran, god44550@yahoo.com

<sup>3</sup>.PhD in Jurisprudence and Fundamentals of Law, author and researcher,Iran, hosinsoltan@yahoo.com

 This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

نوع مقاله: پژوهشی

**آسیب‌شناسی نظریه مفسر محوری در تفسیر قرآن**

تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۱۰/۲۹- تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۲

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.11.4>فتحی، علی<sup>۱</sup>سلطان محمدی، فاطمه<sup>۲</sup>سلطان محمدی، حسین<sup>۳</sup>**چکیده**

از مسائل بنیادین در تفسیر متون دینی به‌ویژه تفسیر قرآن، مسئله فهم است. تقریرهای گوناگونی در حوزه فهم بیان شده است. تعدادی از این تقریرها، مبتنی بر رویکرد مؤلف محوری است، برخی متن محورند و شماری نیز مفسر محورند. مفسر محوری، جایگاه مفسر را فراتر از فهم‌کننده دانسته و تنها مفسر را در ساخت معنای متن دخیل می‌داند. هدف این نوشتار تبیین آسیب‌های مفسر محوری در مقوله فهم و تفسیر قرآن است. پژوهش حاضر به روش توصیفی تحلیلی رهاوردهای کاربست اندیشه مفسر محوری در فهم قرآن را بررسی کرده و به بیان آسیب‌های آن پرداخته است. یافته‌های تحقیق بیانگر آن است که دیدگاه مفسر محوری باعث آسیب‌هایی چون: نفی حقیقی بودن معنا، انکار حکایت‌گری آن، استقلال متن و نادیده گرفتن نقش مؤلف و عدم باور بر عینیت معنا است.

**کلید واژه‌ها:** مولفه‌های مفسر محوری، آسیب‌های مفسر محوری، مفسر محوری در تفسیر قرآن، عوامل زمینه ساز مفسر محوری.

<sup>۱</sup> دانشجویار گروه قرآن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران (نویسنده مسؤل) afathi@rihu.ac.ir

<sup>۲</sup> دانش‌آموخته سطح ۴ رشته تفسیر و معارف قرآن، دانشگاه الزهراء، قم، ایران. god44550@yahoo.com

<sup>۳</sup> دکتری فقه و مبانی حقوق، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران hosinsoltan@yahoo.com



شناخت فرایند تفسیر و فهم متون دینی از یک سو و علل و عوامل تفاسیر گوناگون متون دینی از سوی دیگر، از موضوعات مهمی است که در عصر معاصر چالش برانگیز شده است؛ گسترش ارتباطات علمی میان فرهنگ‌های گوناگون به خصوص میان تمدن اسلام و فرهنگ غرب و ترجمه کتب غربی به زبان فارسی و ورود آن به محافل علمی و متون نوشتاری کشورمان باعث ایجاد چالش‌هایی شده است که فهم قرآن کریم را نیز بی‌نصیب نگذاشته است. به گونه‌ای که از دهه هفتاد شمسی، روشنفکران دینی بدون توجه به اینکه عرصه تفکر اسلامی، متفاوت با تجربه‌های کلیسا در مورد کتاب مقدس و حوزه‌های گوناگون آن است و با بهره‌گیری از اندیشه‌های هرمنوتیک، مخصوصاً هرمنوتیک فلسفی و پذیرش پیامدهای آن در حوزه فهم متون دینی، شبهات بسیاری را در زمینه معارف اسلامی و مخصوصاً نصوص دینی، القا می‌نمایند.

به همین دلیل ارزیابی دیدگاه مفسر محوری و بررسی و نقد مفاهیم آن ضروری است؛ زیرا از بروز برخی از افراط و تفریط‌ها و پیامدهای نادرست آن در عرصه فهم و تفسیر جلوگیری می‌کند و با تصحیح و تنظیم افق‌های فهم، شیوه‌ای جدید در روش‌های فهم و تفسیر آیات قرآنی می‌گشاید؛ بنابراین، شناخت آسیب‌های مفسر محوری و راهکارهای پرهیز از آن بسیار مهم است تا پیامدهای نادرست آن، تفسیر متون دینی را از جایگاه اصلی خود به بیراهه نکشد و بهانه از دست افراد و گروه‌های مذهبی و سیاسی که باورهای غلط خود را به قرآن کریم مستند کرده و با استفاده از کژفهمی در باب برخی مفاهیم قرآنی سلطه ناحق خویش را بر مردم توجیه می‌کنند، گرفته شود.

پیرامون این موضوع، کتاب و مقالات متعددی نگاشته شده است از جمله: کتاب نقد مبانی هرمنوتیکی نظریه قرائت‌های مختلف از دین، از قربانعلی هادی در سال ۱۳۸۸، نقدی بر دین‌پژوهی فلسفه معاصر، از محمدصادقی تهرانی در سال ۱۳۹۰، حلقه انتقادی از دیوید کوزنز در سال ۱۳۷۸، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی از جوئل واینسهایمر در سال ۱۳۸۱، معاییر القبول والرد لتفسیر النص القرآنی از عبدالقادر محمد الحسین در سال ۲۰۰۸، القرائه الجدیدة للنصوص الدینیة از حسن جواهری در سال ۱۴۲۷، پایان نامه بررسی انتقادی رویکرد هرمنوتیک در درک مفاهیم قرآن از زهرا امیری در دانشکده ادبیات و علوم انسانی فردوسی مشهد در سال ۱۳۹۸، پایان نامه بررسی

و نقد رهاوردهای اندیشه گادامر در مبانی فهم قرآن از محمدعلی رضایی کرمانی، در دانشگاه فردوسی مشهد سال ۱۳۹۳، مقاله نقدی بر هرمنوتیک فلسفی از عبدالحسین خسرو پناه، مجله رواق اندیشه، ش ۶ در سال ۱۳۷۶، مقاله راز راز متن از علیرضا قائمی نیا، مجله هفت آسمان، ش ۷ در سال ۱۳۷۹ نوشته شده است اما در اکثریت قریب به اتفاق این نوشتارها، به اختصار و به صورت کلی و پراکنده، تنها به بررسی و نقد هرمنوتیک پرداخته شده است. اما تاکنون اثری مستقل و پژوهشی جامع و شایسته در موضوع مفسر محوری به طور عام و آسیب شناسی مفسر محوری به طور خاص به سامان نرسیده است؛ لذا این مقاله به روش توصیفی و تحلیلی، آسیب های نظریه مفسر محوری را بررسی می کند.

### ۱. مفهوم شناسی

شناسایی دقیق معانی، مفاهیم و اصطلاحات هر پژوهش، از عناصر اصلی و اساسی در پژوهش به شمار می رود. بر این اساس در این نوشتار ابتداء به بیان مفهوم واژگان پیش روی پرداخته می شود

#### ۱-۱. آسیب شناسی

در متون لغوی، معانی متعددی برای این کلمه ذکر شده است؛ از جمله زخم، کوب و ضرب، صدمه، کوس، عیب و نقص یا شکستگی که از زخم و ضرب پدید آید. ضربت، ضربه تعب، رنج، جرح، خستگی، فکاری آفت، نکبت، بلا، فتنه، مصیبت، خطر زیان و ضرر گزند و آزار کوفتگی، آفات و مصائب (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۴۴) ضعف در طراحی و عملکرد مدیریت یک سامانه که باعث نقض خط مشی آن شود. (همان)

آسیب شناسی در علم پزشکی به معنای «دانش شناخت جاهای آسیب دیده» در بیماری هاست. آسیب شناسی در اصطلاح اندیشمندان، به آن دسته از علل و اختلالاتی که وجودشان تداوم و حرکت پدیده ای را تهدید می کند و همانند مانعی از رسیدن به اهداف و آرمانها بازمی دارد و یا از کارایی لازم می اندازد اطلاق می گردد. (حاجی، ۱۳۸۳: ۴/ ۴۳۳) برخی منظور از آسیب را، «عاملی دانسته اند که سبب اختلال و ناهنجاریها و آفت در پدیدهها می شود و گاهی به خود اختلالات، آسیب گفته می شود». (همان) به بیانی دیگر، آفت شناسی و تشخیص علل آسیب های وارد شده بر سیستمی مشخص را آسیب شناسی گفته می شود. (شمس مورکانی، ۱۳۹۴: ۷۱-۸۰) بنابراین می توان گفت، آسیب شناسی به بررسی و تجزیه و تحلیل علل و اختلالاتی که



وجودشان تداوم و حرکت پدیده‌ای را تهدید می‌کند و همانند مانعی از رسیدن به اهداف و آرمان‌ها بازمی‌دارد و یا از کارایی لازم می‌اندازد اطلاق می‌گردد.

## ۲-۱. تفسیر

«تفسیر» ماخوذ از ریشه «فسر» و فسر به معنای جدا کردن، بیان، کشف و آشکار ساختن امر پنهان یا معنای معقول است (فیروز آبادی، ۱۴۱۵: ۶۳۶/۱) است. برخی نیز «تفسیر» را به معنای کشف و شرح معانی الفاظ و عبارات دانسته‌اند. (فراهیدی، ۱۳۹۰: ۳/۳) تعدادی از اصولیون تفسیر را رفع ابهام و اجمال از لفظ تعریف کرده‌اند. (هاشمی شاهرودی، ۲/۵۶۰). اصطلاح تفسیر در نزد مفسران اسلامی و اصولیون و هرمنوتیست‌های های روشی در راستای همان معنای لغوی تفسیر است. در فرهنگ‌نامه‌های فارسی واژه «تفسیر قرآن» به معنای نوشته یا کتابی که در آن آیات قرآن به منظور دست‌یابی به مراد مؤلف شرح داده شده است. (انوری، ۳/۱۸۱۴). برخی از مفسران آن را بیان معانی آیات قرآن کریم و کشف مدلول و مقصود خدا از آن دانسته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۴/۱، زرکشی، ۲/۲۸۴)

هرمنوتیست‌های فلسفی به تفسیر نگاه هستی‌شناختی داشته و آن را خصلتی از وجود انسان می‌دانند که هویتی مستقل از وجود انسان نداشته و متناسب با موقعیت فعلی مفسر است. به همین دلیل آنان تفسیر را به‌عنوان فنی برای برطرف کردن ابهام کلام نمی‌دانند بلکه آن را برای دانستن هر فهمی چه مجمل و چه غیر مجمل ضروری می‌شمارند. تفاوت تعریف هرمنوتیست‌های روشی با فلسفی در این است که اگرچه هر دو، تفسیر را در هر فهمی لازم می‌دانند ولی دلایل آن‌ها متفاوت است. در نزد هرمنوتیست‌های روشی تفسیر نه به‌عنوان خصلتی از وجود انسان، بلکه به‌عنوان یک فن محسوب می‌شود که مقدمه‌ای برای رسیدن به همه‌فهم‌ها است از آن جهت که همه‌فهم‌ها در ابتدا مجمل است، دلیل این اجمال همه‌فهم‌ها هم این است که فردیت هرکسی برای دیگران در ابتدای امر مجهول است و تا فردیت متکلم شناخته نشود مراد مؤلف از کلامش نیز برای خواننده معلوم و مشخص نیست به همین دلیل باید ابتدا به‌وسیله تفسیر فردیت مؤلف معلوم شده و سپس به مراد مؤلف در متن نائل شد.

مفسر، اسم فاعل از ماده «فسر» و به معنای کسی است که به تفسیر و تأویل چیزی می‌پردازد. (دهخدا، ۱۳۷۳، ذیل واژه) کسی که معنی سخنی را بیان کند؛ کسی که مطلبی را شرح و بسط می‌دهد، تفسیرکننده (عمید، ۱۳۸۷، ذیل واژه). مفسر در اصطلاح به فردی می‌گویند که متون دینی یا موضوع دیگری را با صداقت و رعایت امانت‌داری توضیح داده و معنای آن را آشکار می‌سازد. (حسینی، ۱۳۷۰ / ۲۹۱) واژه مفسر محوری توسط اندیشمندان غربی به‌کاربرده شده و علمای دینی چنین واژه‌ای را بکار نبرده و و بکار بردن آن را در حوزه قرآن‌شناسی درست نمی‌دانند. در نظر اندیشمندان غربی، مفسر محوری به این معناست که مفسر در دست‌یابی به معنا و بلکه آفریدن آن نقش محوری ایفا نماید. (مختاری، ۱۳۹۱ / ۳۳)

مفسر محوری به این معناست که فردی بخواهد همه‌چیز اعم از متون دینی و اعتقادی را صرف‌نظر از اینکه از صلاحیت علمی لازم در مورد موضوع مورد تفسیر داشته باشد یا نداشته باشد بر اساس ذهنیات، سلیقه‌ها و پیش‌فرض‌های خود تحلیل نماید. (هادی، ۱۳۸۸، ص ۴۱؛ اعرافی، ۱۳۹۵، ص ۴۳). همچنین اندیشمندان غربی بر این باورند که یک متن به‌تنهایی و به‌خودی‌خود دارای معنای مستقلی نیست، بلکه مفسر در گفتگوی با متن به معنایی دست می‌یابد. از نظر آن‌ها خوانش خواننده متن ملاک فهم از متن است و آنچه مفسر از متن می‌فهمد معتبر است و چون در هر متنی معانی بالقوه‌ای نهفته است مفسر می‌تواند آن‌ها را به فعلیت رسانده و سلسله معانی را به متن ببخشد. (نصری، ۱۳۹۱ / ۱۰۸)

## ۲. دیدگاه مفسر محوری

دیدگاه مفسر محوری نقش اصلی در تفسیر متون را به مفسر می‌دهد. البته این دیدگاه تقریر یکسانی ندارد برخی رویکرد افراطی به نقش مفسر و خواننده در تفسیر متن دارند وعده‌ای رویکرد نسبتاً اعتدالی. برای نمونه، در رویکرد اعتدالی (هرمنوتیک فلسفی) فهم متن در پی امتزاج افق ذهنی مفسر و افق متن حاصل می‌شود؛ اما در رویکرد افراطی (ساختارشکنان)، هیچ نقشی برای عناصر اصلی تفسیر، یعنی مؤلف و حتی متن قائل نیست و مفسر بر اساس سنت‌ها، آداب و رسوم و ذهنیت‌های خود، معنای متن را تولید می‌کند، از نظر مفسر محوران افراطی زبان دیگر ساختاری متشکل از واحدهای متقارن دال و مدلول نیست تا معنایی متعین وجود داشته باشد، بلکه باید متن را آغاز خواندن دانست و مؤلف را مخترعی که دیگر سودی ندارد، دانست



که نتیجه آن ویران شدن دلالت معنایی و سویه کلام محوری متن است. بر اساس این رویکرد متن از نظر رتبه هم شان با مفسر است و لزومی بر سازگاری مفسر با متن و اطاعت از آن نیست بلکه در نهایت این مفسر است که فعالانه خود را داخل متن می‌کند و معنای تفسیر شده را تبدیل

به معنای خلق شده می‌کند. (احمدی، ۱۳۹۳، ص ۲۰) بنابراین، معنا امری از پیش تعیین شده نیست که ما آن را از قوانین حاکم بر متن دریابیم بلکه بر اساس کنش مفسر، معنایی که ساخته ذهن اوست خلق می‌شود. لذا یکی از ارکان مهم این نگرش داشتن تفاسیر مختلف در یک متن و تکثر معنایی است چراکه فهم متن به لحاظ قلمرو نامحدود بوده و تعدد فهم امکان‌پذیر است؛ و رسیدن به معنای نهایی غیرممکن است زیرا مفسر دغدغه پیروی از روش خاصی را در باب فهم اثر نداشته و دست مخاطب در زمینه ادراک اثر گشوده است.

### ۳. عوامل زمینه ساز مفسر محوری

هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر و مابعد او اعم از ساختارشکنان و نو پراگماتیسم زمینه ای فراهم آوردند که روش رایج و مقبول فهم متن دچار آسیب‌های جدی شود و به تبع آن، «معرفت دینی» با تأثیرپذیری از نظریات مطروحه توسط مفسر محوران، در ساحت‌های گوناگون با چالش‌هایی مواجه گردد. (واعظی، ۱۳۹۹: ۷۰-۷۴) این آسیب ناشی از عواملی است که عبارتند از:

#### ۳-۱. پدیدار بودن معنا

مفسر محوران بر این باورند که برای درک بی‌واسطه اشیا می‌بایست بازگشتی به خود اشیا صورت گیرد اما همان‌طور که هایدگر در کتاب خود تصریح می‌کند (هایدگر، ۱۳۷۷: ۷۰) پدیدارشناسی امکان دسترسی به حقیقت اشیا را ندارد بلکه فقط با ظهور آن‌ها سروکار دارد که این ظهور به نحوی معنا نیز خوانده می‌شود و مورد فهم قرار می‌گیرد؛ به عبارت دیگر از نظر مفسر محوران، مفسر موجودات را آن‌طور که در واقع و نفس الامر هستند درک نمی‌کند (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۱۷۰)، بلکه آنها را تنها به صورتی درک می‌کنیم که بر ما ظاهر می‌شوند از این جهت دیگر حقیقت نفس الامری اشیا از دایره محاسبات خارج شده و همه تمرکز بر روی پدیدارها معطوف می‌شود. لذا پدیدار شناسی را بایست اصاله الظهوری خواند. (دارتیک، ۱۳۹۱: ۲۷) بنابراین، معنا واقع‌نما و عینی نبوده بلکه بیشتر شبیحی از واقعیت

است. تعریف پدیدارشناسی از حقیقت و واقعیت با تعریفی که مبانی کلامی و فلسفی اصول فقه از حقیقت و واقعیت ارائه می‌دهد متفاوت است. از دیدگاه پدیدارشناسی معنای فهم شده توسط مفسر همواره مطابق با واقع است درحالی که بر اساس مبانی اصول فقه واقعیت همان نفس الامر بوده و بر وجود انسان مبتنی نیست بلکه وجود انسان نیز جزئی از آن است و ملاک درستی و نادرستی فهم معنا، همان تطابق یا عدم تطابق معنای درک شده با واقعیت مزبور است نه اینکه معنای درک شده در هر حالتی معنای واقعی باشد. لذا در پدیدارشناسی واقعیت‌ها بیرون از موقعیت انسان را نشان نمی‌دهد و تنها شباهی از آن است. (فیاضی، ۱۴۰۰: ۲۷۸، ۲، ۳). فرادستی

### و دم‌دستی بودن معنا

از نگاه مفسر‌محوران موجودات در عالم به دودسته فرادستی و دم‌دستی تقسیم می‌شوند موجودات دم‌دستی به نوعی وارد جهان دازاین (جهان مفسر) شده است ولی موجودات فرادستی در جهان دازاین وارد نشده و با آن برخوردی نداشته‌اند. اشیایی که در جهان دازاین وارد نشده باشند فاقد هر نوع معنایی هستند و اگر بخواهند معنا دار شوند بایستی وارد جهان مفسر شوند. هایدگر از معناداری هستی در جهان دازاین تعبیر به گشودگی انسان به سوی هستی (تفسیر) می‌کند. بنابراین معنایی که به اشیا دم‌دستی داده می‌شود به خود این اشیا وابسته نبوده بلکه وابسته به جهان مفسر است و به نوعی از کاربردها و غرض‌های دازاین متأثر می‌شود و این تأثیرپذیری از خصلت‌های دازاین هر یک به نوعی در انکار عینیت معنا دخیل می‌باشند. (واعظی، ۱۳۹۹:

۱۶۰-۱۶۵)

### ۳-۳. تاریخ‌مندی معنا

به باور مفسر‌محوران فهم به صورتی اجتناب‌ناپذیر، تاریخی است. زیرا دازاین (مفسر) هرگز از موقعیت تاریخی‌اش رهایی نمی‌یابد و پیش‌داوری‌های او با تاریخ و موقعیت شخصی‌اش گره‌خورده‌اند. اگرچه آغاز و انجام فهم در درون خود فرد است اما ریشه در گذشته‌ای دارد که مخلوق او نیست و به سوی آینده‌ای در حرکت است که بر آن کنترلی ندارد. (پالمر، ۲۹۷: ۱۳۸۴-۳۰۵) بنابراین ما نمی‌توانیم خود را از قید سیروورت تاریخی رهاسازیم و یا از آن فاصله بگیریم تا از این طریق گذشته را به موضوعی عینی برای خود بدل سازیم، ما همواره در متن تاریخ قرار داریم و آگاهی ما توسط یک تحول یا شدن تاریخی واقعی تعیین می‌گردد به همین دلیل این آگاهی از آزادی برخوردار نیست که خود را در موقعیت تسلط



بر گذشته قرار دهد. (کوزنزهوی، ۱۳۹۰: ۴۱ و ۴۲) گادامر معتقد است ادعای دانش عینی معتبر

مبتنی بر موقفی در ورای تاریخ است که بتوان از آن موقف به خود تاریخ نگریست ولی چنین موقفی در دسترس انسان نیست، بلکه انسان تاریخی همواره از موقفی در زمان و مکان می‌بیند و می‌فهمد از این رو نمی‌تواند فراتر از نسبت تاریخ بایستد و دانشی به‌طور عینی و معتبر کسب کند (پالمر، ۱۳۸۴: ۱۹۵) به تعبیر هایدگر، انسان چون ماهی در آب است. آب ماده حیاتی برای ماهی است چنانکه هستی حیاتی‌ترین مقوله برای فهم انسان است. هستی‌ای که انسان بدان تعلق دارد خصلتی تاریخی، زمانی و مکانی دارد. موقعیت‌مند بودن انسان به زمان و مکان، در آگاهی و شناخت او به صورت مستقیم اثرگذار خواهد بود و فهم مطابق با واقع را دور از دسترس قرار می‌دهد. (منوچهری، ۱۳۹۱: ۵۵)

شبستری نیز، تجربه تاریخی مفسر را ملاک فهم می‌داند و می‌گوید:

«برای اینکه بتوانیم متون گذشته را واقعی و بامعنا بدانیم باید این مقدمه را بپذیریم که ما با انسان‌های گذشته یک انسانیت مشترک داریم، باید بپذیریم که با وجود همه آن تاریخی که تجربه‌های ما و انسان‌های گذشته را متفاوت ساخته است، اما تجربه‌هایی پایدار به اصل و اساس انسانیت، که میان ما و آن‌ها مشترک است.» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۲۳ و ۲۴)

وی همچنین در نفی عینیت معنا می‌گوید:

«رفتن به دنبال عینیت و یقین آن‌طور که گذشتگان عمل می‌کردند، بی‌نتیجه شده و در همه زمینه‌ها جزمیت نداشتن بر تفکر بشر چیره شده است.» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۱۷۲)

### ۳-۴. دیالکتیکی بودن معنا

مفسر محوران یکی از ویژگی‌های فهم و معنا را دیالکتیکی بودن آن می‌دانند. یعنی فرایند تولید معنا به شکل دوطرفه است. از یک طرف با گزاره‌هایی که می‌بایست تفسیر شود روبه‌رو هستیم (مثل اندیشه‌ها، اعمال، متون و ...) و از طرف دیگر با مفسر یا مفسران مختلف مواجهیم؛ که با تعامل و دیالکتیک این دو عنصر معنا تولید می‌شود. از ویژگی‌های روند دیالکتیکی نفی‌کنندگی است یعنی حاصل این روند از پیش مشخص نیست و هیچ‌کس نمی‌داند که چه نتیجه‌ای از یک گفتگو به دست خواهد آمد، زیرا رسیدن به معنا دوجانبه بوده و به تفکر و ذهنیت مفسر یا مفسرانی بستگی دارد که درگیر تفسیر می‌شوند. گادامر در تبیین این ادعای دیالکتیکی خود از واژه «گفتگو» یا «مذاکره» نام می‌برد؛ یعنی فهم بر اساس پرسش مفسر از متن است و این

پرسش برگرفته از ذهنیت مفسر است و چون ذهنیت هر مفسری با مفسر دیگر متفاوت است متن دارای معناهای بسیاری خواهد بود و رسیدن به معنای عینی و مطابق با واقع در متن ممکن نخواهد بود. علاوه بر آن، چون رسیدن به معنای واقعی و عینی امکان‌پذیر نیست، ملاکی هم برای شناخت معنای معتبر از نامعتبر وجود ندارد و ممکن است مفهومی در این زمان واقعیت داشته باشد اما برای فرد دیگر و در زمان دیگری فاقد حقیقت باشد. در نتیجه می‌توان از هر اثر تفاسیر متنوعی ارائه نمود. (واعظی، ۱۳۹۳: ۱۵۵)

شبستری نیز در این مورد چنین می‌نویسد:

«در سایه مشترکات تاریخی و تجربه‌های پایدار از اصل و اساس انسانیت است که ما پرسش‌های خود را در پرسش‌های آن‌ها بازمی‌شناسیم و می‌توانیم پاسخ‌هایی را که آن‌ها دادند با پرسش‌های خودمان مرتبط بباییم و بدین گونه به فهم متن در زمان حال دست‌یابیم.» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۳: ۲۳ و ۲۴)

### ۳-۵. وجود پیش ساختارهای حصول معنا

پیش ذهنیت شرط حصول به معناست و جدا کردن آن از انسان در رسیدن به معنا محال است. به همین دلیل معنا متعلق به فرایند فهم و تفسیر است نه آنکه مقدم از تفسیر موجود بوده و مستقل باشد. از نظر این اندیشمندان، هر مفسری به هنگام تفسیر، خالی‌الذهن نیست بلکه پیش داشت و فهمی قبلی در مورد موضوع دارد که تأثیر زیادی در فهم متن دارد. این پیش داشت‌ها به باور گادامر حاصل از دو چیز است:

۱. تاریخ اثرگذار: یعنی سخنان افراد پیش از مفسر در مورد متن، خواه ناخواه بر فهم موثر خواهد بود.

۲. سنت: گادامر معتقد است: ما در سنت زندگی کرده و از آن تأثیر می‌پذیریم و نمی‌توانیم از سنت بیرون بیاییم و به آن به‌عنوان «ابژه» نگاه نماییم و حتی زمانی که از سنت هم خارج شویم و در مقابل دیدگاه‌های رایج بایستیم، باز هم از سنت تأثیر پذیرفته و بدون آن نمی‌توان مدعی رسیدن به معنای کامل شد، بلکه تنها وجهی از حقیقت برای ما کشف می‌شود، زیرا «فهم و معنا» لایه‌لایه بوده و وصول به معنای غایی و حصول آن بدون داشتن پیش داشت‌های مختلف غیرممکن است. همچنین چون در هر جامعه‌ای سنتی خاص وجود دارد، این تنوع سنت‌ها



موجب تنوع پیش داشت‌ها و تنوع پیش داشت‌ها موجب تنوع قرائت از آن موضوع یا متن می‌شود پس معنای متن به‌حسب تنوع جوامع مختلف متفاوت می‌شود. بنابراین نمی‌توان از فهم عینی متن بر اساس قصد مؤلف سخن گفت. گادامر در این باره می‌نویسد:

«هر عصری باید متنی را که به او منتقل شده است بر طریقه خاص خویش بفهمد زیرا آن متن به تمام سنتی تعلق دارد که محتوای آن، مردمان عصر را به خود جلب کرده است و بر پایه

محتوای آن سنت می‌خواهند خود را بفهمند معنای واقعی یک متن آن‌گونه که برای مفسر به سخن درمی‌آید به پیشامدهای ذهنی مؤلف و مخاطبان اولیه توقف و بستگی ندارد.» (واعظی، ۱۳۹۳: ۱۶۱)

بنابراین «فهم عینی» به معنای «درک مطابق با واقع» امکان‌پذیر نیست. (پالمر، ۱۳۸۴: ۲۰) گادامر نه تنها از عینیت‌گرایی ناخرسند است بلکه از ذهنیت‌گرایی محض نیز به‌خوبی یاد نمی‌کند. به باور وی، باید با دقت تمام به گزینه گفت‌وگو و مواجهه متن و مفسر توجه نمود زیرا هر قدر پرسشگری مفسر در محوطه متن، ما را به سمت ذهنیت‌گرایی بکشاند، ما را به سوی عینیت‌گرایی نزدیک می‌کند، هر چند هیچ‌گاه به آن نخواهیم نرسید. (حسین زاده، ۱۳۸۰: ۱۷).

در میان روشنفکران سروش نیز بر این باور بود که پیش‌فرض‌ها نقش مهمی در فهم متون دارد. وی در این باره می‌نویسد:

«ما همواره در فهم متون دینی و در تفسیر آن‌ها، از انتظارت و پیش‌فرض‌هایی کمک می‌گیریم و چون هیچ تفسیری بدون تکیه بر پیش‌فرض ممکن نیست و چون این سؤالات و پیش‌فرض‌ها از بیرون دین می‌آید و بیرون دین متغیر و سیال است بنابراین معانی که در پرتو آن‌ها تولید می‌شود متنوع و متحول خواهند بود و رسیدن به معنای واقعی غیرقابل دسترس است.» (سروش ، ۱۳۷۳: ۳۷۰)

### ۳-۶. امتزاج افق‌ها

دستیابی به معنا فقط از طریق گفتگو، محاوره و دیالوگ و تعامل میان افق‌های دوگانه امکان‌پذیر خواهد شد و رسالت هرمنوتیک، ورود به دیالوگ و گفتگو با متن است و زبان که سنتزی پایدار بین افق گذشته و افق حال است در واقع عمل فهم را تسهیل می‌کند و شرط حصول فهم و معنا به حلقوی بودن دیالکتیک میان افق مفسر و متن وابسته است؛ یعنی معنای اولیه متن بر

اساس پیش ساختار فهم حاصل می‌شود و سپس در چند حرکت رفت و برگشتی از سوی متن و مفسر معنای متن تعدیل شده و متوقف می‌گردد و این توقف دقیقاً همان لحظه‌ای است که فهم متن و وجود معنا برای مفسر حاصل شده است. امتزاج افق گذشته و حال نه تنها مستلزم شکل‌گیری افق جدید است بلکه باعث گسترش افق موجود نیز هست، زیرا عناصر جدیدی را وارد کرده و برخی از عناصر را از چرخه فهم خارج می‌نماید. به همین دلیل دیگر رسیدن به معنای واقعی غیرممکن است. (احمدی، ۱۳۸۷: ۲۰۳ - ۲۲۱)

آقای شبستری هم دیدگاه مشابهی در این مورد داشته و چنین بیان می‌کند: «وقتی مفسر در یک افق تاریخی متفاوت با افق تاریخی پدیدآورنده متن زندگی کند و تجربه‌های آن دو از خود و از جهان متفاوت باشد باید معنای متن در افق تاریخی مفسر به گونه‌ای ترجمه شود واضح است که این ترجمه، ترجمه از یک زبان به زبان دیگر نیست؛ ترجمه تجربه‌ها به تجربه‌هاست.» (شبستری، ۱۳۷۹: ۲۹)

### ۳-۷. کاربردی بودن معنا

از دیدگاه مفسر محوران هر تفسیری با توجه به زمان حال و موقعیت و علاقه مفسر صورت می‌پذیرد. در واقع ما با چنین پرسشی مواجهیم که:

«این کار یا این اثر چه معنایی برای من می‌دهد و چه کاربردی در زندگی من داشته و قرار است چه مشکلی را از زندگی من برطرف نماید؟ لازمه کاربردهای متفاوت یعنی تغییر در معنا و تفسیر متن، یعنی ما دیگر نمی‌توانیم از متون، معانی عینی برداشت نماییم و فهم را بازسازی معنای گذشته بدانیم.» (هولاب، ۱۳۷۵: ۹۱)؛ برای مثال کاربرد آموزه‌های کتاب قرآن در زمان حال بسیار متفاوت از برداشت‌های تاریخی و الهیاتی آن است زیرا فهم مفسر از متن بر اساس کاربرد آن در موقعیت کنونی صورت می‌پذیرد. (قائمی نیا، ۱۳۸۹: ۳۱)

### ۳-۸. عدم امکان فهم مراد مؤلف

مفسر محوران به استقلال معنای متن از مؤلف گرایش داشته، ذهنیت و مراد مؤلف را نادیده گرفته و هدف تفسیر را فهم مراد مؤلف نمی‌دانند، مؤلف به عنوان یک مفسر، اقتداری بر شخصی که اثر به او رسیده است، نداشته و معنایی که مؤلف به عنوان خواننده به اثر خویش می‌دهد نمی‌تواند معیار قرار گیرد بلکه یگانه معیار تفسیر، همان معنای خلق شده توسط مفسر از متن است. از نظر این افراد معنایی مستقل از خواننده وجود ندارد و هر خواننده‌ای در مواجهه با



متن، معنایی در افق ذهنی‌اش ظهور می‌یابد که مستقل از معنای مورد قصد مؤلف است، بر این اساس اعتقاد به «بگانه تفسیر صحیح»، گمان باطلی است. زیرا معنا، تجلی ذهنیت مؤلف نیست بلکه گفت‌وگویی میان مفسر و متن است، (واعظی، ۱۳۹۹: ۹۰-۱۰۰) بنابراین رسیدن به فهم عینی مطابق با قصد مؤلف ناممکن است و معیار پذیری صدق و کذب فهم متون هم منتفی است. (احمدی، ۱۳۸۹: ۲۰۳-۲۱۵).

سروش نیز دیدگاهی این‌چنین دارد؛ وی معتقد است:

«اگر مفسر به این مطلب آگاه باشد که متن مستقل از نیت و مراد مؤلف معنا می‌دهد هیچ‌وقت به راحتی افراد را به گمراهی متهم نمی‌کند. البته منظور از متن صرفاً متن مکتوب نیست، بلکه مقصود، نظامی از نهادها یا نشانه‌هاست. آشکار شدن یک واقعیت از طریق سنبل‌ها بر آدمی، هرمنوتیکی را برای ما به میان می‌آورد. در واقع ما در اینجا نه به فهم مطلق بلکه به فهم معمول می‌رسیم که پلورالیسم برای آن اجتناب‌ناپذیر است.» (سروش، ۱۳۷۶، مجله کیان، شماره ۴۰: ۱۷، ۱۳۷۶)

همچنین وی می‌نویسد:

«محدودیت‌های ساختاری در متن وجود دارد که تحمل هر معنایی را ندارد. اما درعین حال و ضرورتاً معنای واحدی هم وجود ندارد. در عالم متن چیزی به معنای انطباق با نیت مؤلف وجود ندارد و مؤلفی که زبان را برای استفاده از معنا انتخاب می‌کند یکی از معناهایش را خودش فهمیده است و الا معانی دیگری هم برای آن متن وجود دارد.» (سروش، ۱۳۷۶ مجله کیان، شماره ۴۰: ۱۷)

#### ۴. بررسی و نقد

در این قسمت از نوشتار ابتدا اشکالات مفسر محوری را تبیین نموده و سپس به بیان آسیب‌های آن می‌پردازیم.

۱. وجود یک گزاره کامل از یک مؤلف آگاه و جدی، دلیلی بر وجود عینیت در معنای نهایی متن است که وظیفه اصلی خواننده کشف آن است و انکار آن مانند انکار دلالت الفاظ بر معانی خاص خود، انکار یک امر بدیهی و وجدانی خواهد بود. چنانچه اریک هرش می‌گوید:

«رسالت اصلی هرمنوتیک یافتن روشی است که بتوان با آن نیت اصلی یا معنای راستین را بازشناخت.» (احمدی، ۱۳۹۰: ۵۹۶)

بنابراین، برخلاف تعبیر عده‌ای از مفسر محوران، «عبارات آبستن معانی‌اند، نه گرسنه معانی و حکیم آن‌ها را همچون شکم‌هایی سیر می‌بیند و نه مثل دهان‌هایی باز است» (سروش، ۱۳۷۳: ۲۸۶).  
۲. بدون تردید وجود برخی پیش دانسته‌ها برای فهم متن ضروری است و هیچ شکی در آن‌ها نیست، چنانچه عالمان تفسیر متون اسلامی لزوم اطلاع از دانش‌هایی، همچون صرف و نحو و فقه و اصول فقه و رجال و درایه را برای مفسر لازم انگاشته‌اند. اما طریقیّت این سخنان به سمت تکثر و نسبت معنایی متن یا پایان‌ناپذیری فهم و درنهایت عدم دست‌یابی به عینیت معنا قابل قبول نیست.

۳. گادامر در حالی استفاده از فضای تاریخی و سنتی متأثر از عوامل متنوعی همچون تجربه را برای تفسیر همه متون جایز می‌داند که بسیاری از عوامل تاریخ‌ساز و شکل‌دهنده سنت و فرهنگ اجتماعی، همچون تجربه، در طول سالیان متمادی، باطل شده‌اند. آیا گادامر می‌تواند تضمین کند که تجربیات معاصر که دستاویزی برای تفسیر هستند، در سالیان بعد باطل نشوند؟ اگر پاسخ گادامر این باشد که ما چاره‌ای غیر تمسک به این عوامل نداریم، قهراً مبتلا به استفاده از چنین عوامل دچار تغییر هستیم، باید سخن از تعطیل فهم یقینی و افتادن در مسیر از پیش تعیین‌شده سنت بود که نتیجه آن این است که عملیات فهم دچار انحراف از پیش بنیاد است و در نتیجه، امکان فهم عینی اصلاً وجود نخواهد داشت.

۴. گادامر عملیات فهم را محصول آمیختگی افق معنایی متن و مفسر می‌دانست و افق معنایی مفسر را متأثر از شرایط تاریخی. حال اگر با متنی مواجه گردیدیم که دارای تاریخ اثر نباشد و قبل از مفسر، کسی درباره‌اش سخنی نگفته باشد. از سوی دیگر، سنتی هم که در موقعیت مفسر است، درباره آن اثر ساکت باشد، آیا گادامر درباره چنین موقعیتی طرح داشته و می‌تواند از خود دفاع کند؟ بر اساس آنچه که در فصل قبل بیان شد گادامر در این زمینه نتوانسته دفاع متقن و قابل قبولی از دیدگاه خود داشته باشد بنابراین نباید گفت که فهم متن همواره وابسته به سنت و یا تاریخ سابق بر فهم است و اگر چنین بگوییم در چنین مواردی باید معتقد به عدم حصول فهم باشیم. (غفاری، مجله معرفت، ش ۲۶، ۱۳۸۹)



۵. وجود فاصله تاریخی نمی‌تواند دلیلی برانکار معنای عینی متن باشد؛ زیرا امکان عبور از موانع تاریخی فهم برای رسیدن به معنای عینی ممکن است. مفسران اسلامی معتقدند علی‌رغم فاصله زمانی میان عصر نزول و عصر تفسیر فهم عینی امکان‌پذیر است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۷۲-۷۵) زیرا اولاً می‌توان دگرگونی‌های زبانی را درگذر زمانی ردیابی کرد و چنین نیست که وجود این فاصله زمانی فهم معانی لغات و متون را با مشکل جدی مواجه کند و ظهور لفظی کلام در مقابل معنایی که خداوند اراده نموده و مخاطبان اولیه درک کرده‌اند قرار گیرد و ثانیاً برخی قرائن فهم قرآن از طریق احادیث و نقل‌های تاریخی و بررسی‌شان نزول‌ها به ما رسیده که فهم عینی آن‌ها را از ورای فاصله تاریخی امکان‌پذیر ساخته است برخی هرمنوتیک‌های کلاسیک نظیر شلایرماخر و دیلتا نیز بر این مسئله تأکید داشته بر این باورند که می‌توان از هرمنوتیک به‌عنوان ابزاری کارآمد برای عبور از فاصله‌های تاریخی و رسیدن به فهم عینی از طریق پدیده‌های تاریخی نائل آمد. (واعظی، ۱۳۹۳: ۲۱۸)

۶. رکن اصلی فهم را باید به‌گونه‌ای تعیین کرد که بر اساس آن بتوان عینیت معنا در جریان فهم را تضمین نمود و تنها عاملی که می‌تواند چنین نقشی را ایفا کند مؤلف و نیت او است؛ و سایر ارکان فهم یا در تغییرند و یا امکان تغییر در آن‌ها وجود دارد. عینیت به دنبال معنایی ثابت و تغییرناپذیر می‌گردد و معنای ثابت نیازمند پایگاه ثابت و مستقر است که این پایگاه ثابت همان آگاهی از نیت مؤلف است. تعدادی از اندیشمندان غربی در این مورد تصریح می‌کنند که اگر معنا را به آگاهی مفسر نسبت دهیم روشن است که باید از عینیت و تغییرناپذیر بودن معنا صرف‌نظر کنیم پس تنها راه چاره آن است که معنا و این نیت را در آگاهی و نیت مؤلف جستجو کنیم زیرا معنا امری است که یک‌بار و برای همیشه با توجه و التفات متکلم تعیین می‌یابد. (سعیدی روشن، ۱۳۸۶: ۱۷۲-۱۷۶)

۷. اعتقاد شبستری مبنی بر اینکه، اگرچه باید در پی آن چیزی بود که پدیدآورنده متن در پی آن است اما این حقیقت را باید درک کرد که گذشت زمان و حوادث تاریخی بین ما و پیشینیان فاصله انداخته، لذا تجربه‌های ما با گذشتگان متفاوت است. سؤالی که بر اساس سخنان آقای شبستری به وجود می‌آید این است که چگونه می‌توان ملاک فهم متن را مراد مؤلف دانست و به دنبال نیت جدی مؤلف بود و درعین حال تجربه مفسران را نیز ملاک قرار داد؟ و چگونه می‌توان این انحراف را پذیرفت که مفسر به‌جای اینکه خود متن را به سخن درآورد و برای

پرسش‌ها و پیش‌دانسته‌های خود از متن تاییدیه بگیرد و متن را بر آن تطبیق کند تجربه‌های مفسر را اصل قرار دهد و آن را عاملی مهم برای فهم قلمداد نماید.

### ۵. آسیب‌های مفسر محوری

سخنان مفسر محوران در انکار فهم عینی و مطابق با واقع باعث بروز آسیب‌هایی در فهم و تفسیر می‌شود که به مواردی از آن‌ها اشاره می‌شود:

#### ۱-۵. نادیده گرفتن نقش مؤلف در رسیدن به معنا

مبنای اندیشه مفسر محوران و نظریات متأثر از آن مبنی بر استقلال متن و معنای آن از مؤلف باهدف تفسیر که بر محوریت معنا بر اساس قصد مؤلف است مخالف است؛ زیرا بر مبنای نظر مفسر محوران معنای اثر در ظرف آگاهی‌های مفسر و افق معنایی او به سخن درمی‌آید و قبل از قرائت متن معنایی تبلور ندارد و واقعه معنا پس از تعامل افق ذهن مفسر و متن، پا به عرصه وجود گذاشته و متولد می‌شود. از این رو هیچ عینیتی برای متن نمی‌توان در نظر گرفت. این در حالی است که بر اساس مبانی تفسیر متون دینی، هدف و حکمت ابداع زبان چیزی جز محوریت نیت مؤلف نیست که بر اساس فطرت انسانی و به منظور ارتباط با سایر افراد جامعه و به منظور انتقال مفاهیم صورت گرفته است. در ورای هر متنی، مؤلفی قرار دارد که برای الغای قصد خود، مطالبی را بر اساس شیوه عقلا و در قالب متن در اختیار انسان قرار داده است. لذا تفهیم معنا و تفاهم آن به دیگران به قصد انتقال نیت مؤلف متن صورت می‌گیرد بنابراین با نادیده گرفتن قصد مؤلف هیچ‌گاه هدف مزبور یعنی فهمیدن مقصود دیگران محقق نمی‌گردد. از طرف دیگر هرگاه شخصی لب به سخن می‌گشاید به‌طور طبیعی و فطری و ارتکازی درصدد است که مفهومی را به مخاطب انتقال دهد و به همین دلیل است که هر مؤلفی اصرار دارد که سخن یا نوشته‌اش درست فهمیده شود و اگر مخاطب در فهم آن اشتباه کند مؤلف واکنش نشان داده به مخاطب اعتراض می‌کند. به همین دلیل هدف اول در فهم متن فهم مراد مؤلف است و معیار فهم درست مطابقت آن فهم با قصد مؤلف است؛ و مفسر تعیین‌کننده معنای متن نیست بلکه همه معنا از آن مؤلف است و ماهیت تفسیر متون دینی بازتولید پیام‌هایی است که مؤلف برای تعالی انسان نازل کرده است نه معنا بخشیدن به متن (سعیدی روشن، ۱۳۸۶: ۴۳۱) بر این اساس فهم عینی لازمه جدایی‌ناپذیر متون دینی است و عینیت و ثبات به‌گونه‌ای ملازم بافهم و تفهیم است که اگر مفسر



در مقام تفسیر درصدد کشف نیت مؤلف باشد، فهم او می‌تواند مطابق با واقع بوده باشد و به‌راحتی آن را به متن نسبت دهد.

## ۲-۵. نادیده گرفتن روش عقلا در فهم متن

در نزد عقلا زبان به مجموعه‌ای از نشانه‌ها و ابزاری در دست‌گوشیده و نویسنده برای ارتباط با دیگران از طریق بیان مقصود و تفهیم مراد به دیگران اطلاق می‌گردد و نقشی در پدید آوردن معنا و یا انکار معنای عینی متن ندارد زیرا هر زبانی، دارای سه شاخصه: لفظ، معنی و محکی است و کارکرد عمده آن نیز، حکایت‌گری و تصویرگری ذهنی از جهان و تفکرات خویش است. البته ممکن است این حکایت‌گری مطابق با واقع باشد و ممکن هم هست که مطابق با واقع نباشد. در حقیقت ما زبان را برای بیان آن چیزی به کار می‌گیریم که آن چیز مقدم بر زبان است و در ذهن ما وجود داشته و حاضر است. به همین دلیل عقلا به زبان اعتماد نموده و آن را به‌گونه‌ای انکارناپذیر، بازنمود یک امر حقیقی می‌شمارند و حکایت‌گری آن از معنای راه، نه بر اساس قراردادهای شخصی، بلکه بر اساس قراردادهای نوعی و عقلایی می‌دانند که وظیفه آن، بازنمایی و تصویرگری واقعیت بیرونی است. بنابراین، حکایت‌گری آن تعیین داشته و ثابت و غیر سیال و عینی است. (لاریجانی، ۱۳۹۸: ۱۳۰) از نظر عقلا عدم تعین معنا اقتضا می‌کند که اصلاً معنایی در ذهن متکلم یا مؤلف وجود نداشته باشد و مؤلف بدون هرگونه قصدی تنها یک سری از الفاظ را پشت سر هم آورده باشد. در این صورت کلام متکلم یا متن نویسنده‌ای، علاوه بر عدم تعین معنا، عقلانیت مؤلف و یا گوینده کلام نیز زیر سؤال می‌رود و کار وی غیرعقلانی جلوه می‌کند؛ بنابراین یا باید وجود معنا را در ذهن مؤلف منکر شد یا عینیت معنا در متن را پذیرفت. بر این اساس باید این نکته را پذیرفت که هر کلامی دارای یک معنای مرکزی ثابت و عینی است که در قالب قراردادهای زبانی که بین عقلا وجود دارد پذیرفته شده و انجام می‌گیرد و جنبه خصوصی ندارد به‌عبارت‌دیگر الفاظ قبل از وضع فاقد هرگونه معنا هستند و در فرآیند وضع لباس معنا را برتن می‌پوشند و سپس با تکرار این کلام در معنای موضوع له، رابطه‌ای بین آن دو ایجاد می‌شود به‌طوری‌که با تصور لفظ، آن معنا نیز در ذهن متصور می‌شود. استعمال لفظ و مفاهمه از طریق همین الفاظی که حاوی معنا شده‌اند صورت می‌گیرد و شارع مقدس نیز الفاظ و عبارات را در همان معنای موضوع استعمال کرده و با انسان‌ها سخن می‌گوید. بنابراین در ذهن هر مؤلف یا متکلم عاقل و عالم به وضع کلمات معنایی ویژه‌ای وجود دارد که او تلاش می‌کند

تا برای تفهیم آن‌ها به مخاطب، الفاظی صحیح و مطابق وضع‌گزینش و استعمال کند حتی در صورت نیاز با آوردن قرآنی، معنای متعین را معین می‌نماید. تا آنچه مدنظر خودش است را به خواننده منتقل نماید. البته ممکن است که با تمام این اوصاف خواننده یا مفسر متن معانی متعددی را بیان نماید اما این معانی متعدد فهم معنای متن نیست بلکه تحمیل معنا بر متن است. این در حالی است که به اذعان اکثر مفسران مسلمان، خواننده و مفسر نقش‌گیرنده معنا از متن را دارا است نه اینکه سازنده معنا متن و یا تحمیل‌کننده بر آن باشد. (لاریجانی، ۱۳۹۱: ۱۳۱)

### ۳-۵. مخالفت با مبانی قرآن

مبنای مفسر محوران مبنی برانکار فهم عینی در مورد تفسیر متون دینی و به‌ویژه قرآن قابل‌پذیرش نبوده و مخالف با مبانی تفسیر قرآن می‌دانند. زیرا فهم متون دینی امری ثابت و تغییرناپذیر است و برحسب ذهنیت مفسر و مقتضیات فهم و افق تاریخی او تغییر نمی‌کند. (لاریجانی، ۱۳۹۱: ۱۳۱) مبنای شارع در قرآن، بیان گزاره‌های واقع‌نماست. به‌گونه‌ای که از طریق امور حقیقی محسوس، حقایق غیبی را تبیین می‌کند:

﴿سُرِّبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت / ۵۳)

انسان نیز به‌عنوان مخاطب قرآن، ظرفیت لازم برای دستیابی به حقایق قرآن را دارد و خداوند بر اساس این ظرفیت او را موظف می‌کند که در آیات قرآن بی‌اندیشد:

﴿كِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ الْيَكُ مَبَارَكٌ لِّدُبُرِ الْاَيَاتِهِ﴾ (صاد / ۲۹)

استدلال‌های قرآنی نیز بر مبنای براهین عقلی است و برهان‌های عقلی ثابت و تغییرناپذیرند و موجب جزم و یقین می‌شوند. بنابراین عینیت‌گرایی یکی از مهم‌ترین مبانی تفسیر قرآن است و هر کلامی دارای یک معنای مرکزی ثابت و عینی است که در قالب قراردادهای زبانی که بین عقلا وجود دارد پذیرفته‌شده و انجام می‌گیرد و جنبه خصوصی ندارد؛ به‌عبارت‌دیگر الفاظ قبل از وضع فاقد هرگونه معنا هستند و در فرآیند وضع لباس معنا را بر تن می‌پوشند و سپس با تکرار این کلام در معنای موضوع له، رابطه‌ای بین آن دو ایجاد می‌شود به‌طوری‌که با تصور لفظ، آن معنا نیز در ذهن متصور می‌شود. استعمال لفظ و مفاهمه از طریق همین الفاظی که حاوی معنا شده‌اند صورت می‌گیرد و شارع مقدس نیز الفاظ و عبارات را در همان معنای موضوع استعمال کرده و با انسان‌ها سخن می‌گوید. از نظر مفسران اسلامی ادراکات حقیقی واقعیت‌های نفس



الامری در ذهن هستند که حقیقی بودن آن‌ها به لحاظ مطابقت آن‌ها با واقعیت خارجی و نفس الامر است و اگر مطابق با واقع نباشد غیر معتبر است و تغییر در شرایط زمانی و مکانی تأثیر در مطابقت با واقع و عدم مطابقت ندارد. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۲۴) علامه مطهری عینیت را به معنای حقیقت و حقیقت را به معنای مطابقت با واقعیت دانسته‌اند که هم‌ردیف با واژه «صدق» و «صحیح» است یعنی اگر بگوییم مطلبی حقیقی است یعنی مطابق واقع است و اگر بگوییم خطاست یعنی مطابق با واقع نیست. (کرجی، ۱۳۵۸: ۱۱۱) ایشان تصور از عینیت را مستلزم سه امر می‌دانند: اول: واقعیتی در ورای ادراکات موجود باشد دوم: دستیابی به فهم مطابق با واقع ممکن باشد سوم: فهم و ادراک مطابق با واقع ثابت باشد. اگر هر یک از این سه امر ممکن نباشد ادراک مطابق با واقع ممکن نیست یعنی فهم به مقتضای خاص ذهن بشر است و مطابق با واقع و نفس الامر نیست و این همان چیزی است که مدنظر مفسر محوران است. (مطهری، ۱۳۹۷: ۶/ ۲۱۳)

#### ۴. ۵. خلط بحث میان ادراک اعتباری و حقیقی

نفی عینیت در فهم و ادراکات حقیقی مردود و صرفاً در خصوص امور مادی است نه علم و ادراک، زیرا علم و ادراک مجرد از ماده است و تغییر و تحول مادی در آن راه ندارد. از نظر علامه نیز، تغییر و عدم عینیت مخصوص یک سلسله ویژه‌ای از معلومات و اعترافات است که مطابق خارجی آن‌ها از اجزاء اجتماعی است که خودمان به وجود می‌آوریم و ناچار با تغییراتی که خودمان در اجزا و شرایط اجتماعی ایجاد می‌کنیم، ادراکات ویژه آن‌ها نیز تغییر می‌پذیرد اما یک سلسله ادراکات که مطابق آن‌ها خارج از ظرفیت اجتماع است و با فرض وجود و عدم انسان و یا هر جانور زنده اجتماعی، وسعت تحقق وجود دارد یعنی بود و نبود حیوان مدرک در واقعیت آن‌ها مؤثر نیست آن‌ها با اختلاف محیط زندگی و تربیت، اختلاف پیدا نمی‌کنند؛ بنابراین از نظر علامه طباطبایی گونه‌ای از نسبیّت در فهم متن پذیرفتنی است اما آن مربوط به فهم و ادراک اعتباری است نه فهم و ادراک حقیقی و اگر این نسبیّت در فهم و ادراک حقیقی اتفاق بیفتد صحیح نیست. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۶۵-۳۶۴)

#### ۵. ۵. نادیده گرفتن مبانی زبان‌شناسی قرآن

مبانی زبان‌شناسی قرآن بر اساس سیره عقلا است که ثابت و تغییرناپذیر بوده و موجب قطعیت و یقین می‌شود و روند فهم آن، حکمت و موعظه و جدال احسن که معرفت آفرین و به‌دوراز

هرگونه ابهام است استوار است. علاوه بر آن مبنای شارع در کتاب خود، قرآن، بیان عبارت‌های حقیقی و واقع‌نماست. به طوری که از راه امور حقیقی محسوس، حقایق غیبی را تبیین می‌کند:

﴿سُرِّبِهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت / ۵۳)

به زودی نشانه‌های خود را در آسمان‌ها و در جان‌هایشان به آن‌ها نشان می‌دهیم تا برای آن‌ها روشن شود که او (خدا) حق است.

انسان نیز که مخاطب آیات قرآن است، از ظرفیت لازم برای رسیدن به حقایق قرآن برخوردار است و خداوند بر اساس این ظرفیت او را مکلف به تدبر و تفکر در آیات قرآن می‌نماید:

﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ (صاد / ۲۹)

کتاب مبارکی است که برای تو فرستادیم تا مردم در آن تدبر نمایند.

این فرمان خدا مبنی بر اندیشه در جهان و آیاتش، دلالت بر وجود معنای عینی در متن است که خداوند همگان را به درک آن فراخوانده است.

البته این نکته را باید توجه داشت که ثبات مدالیل آیات وحی به معنای عدم تعالی معرفت انسان نسبت به آیات قرآن نیست؛ بلکه با تعالی نفس و گذر از مراتب آن، معرفت انسان نسبت به قرآن عمیق‌تر شده و حقایق بیشتری از بواطن قرآن برای او بروز و ظهور می‌یابد. چنانچه امام علی علیه السلام می‌فرماید:

﴿إِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أُنْبَقُ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقُ﴾ (نهج البلاغه، خطبه ۱۸)

آیه الله جوادی آملی نیز در این مورد چنین بیان نموده است:

«علم چون از سنخ وجود است و حقیقت وجود مشکک است، حتی در مراحل تجرّدی آن، دارای شدت و ضعف است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۵۶).

یعنی اندیشه و تفکرات آدمی تکامل‌پذیر است ولی تکامل‌پذیری علم به این معنا نیست که امکان فهم ثابت از حقایق وجود ندارد.

## ۶-۵. تعمیم بی‌حد و حصر تأثیر پیش‌فرض‌ها در فهم

وجود پیش‌فرض‌ها اگرچه در حصول فهم به صورت فی‌الجمله قابل‌انکار نیست اما به صورت بالجمله و در همه علوم نمی‌توانیم آن را بپذیریم. برای مثال در حوزه ادراکات حقیقی بدون داشتن تصورات بسیط نمی‌توان به فهم تصورات مرکب و پیچیده رسید بنابراین برای فهم هر متنی پیش‌فرض‌های بسیط‌تصور و تصدیقی لازم و ضروری است اما چنان نیست که هیچ



فهمی بدون پیش‌فرض حاصل نشود چنانچه در فهم‌های بسیط و تصورات حسی، ما بدون هیچ پیش‌فرضی به فهم می‌رسیم همین‌طور در تصوراتی که از علوم حضوری داریم داشتن پیش‌فرض ضرورتی ندارد در بدیهیات تصدیقات اولیه مانند امتناع اجتماع نقیضین هیچ‌گونه پیش‌فهمی نیاز نیست. بنابراین چنین نیست که همیشه و در مورد همه‌فهم‌ها ما به پیش‌دانسته نیاز داشته باشیم، زیرا چنین تصویری باعث نسبیت در فهم می‌شود. نسبیت در فهم یعنی حقیقت عینی واحدی وجود ندارد مگر اینکه فهمی از نظر کسی حقیقت دانسته شود. علامه طباطبایی معتقد است کسانی که به ثبات در ادراک معتقد نیستند به‌ناچار به اندیشه خود که فهم و ادراک مطلق است باور دارند. ایشان نفی عینیت را صرفاً در امور مادی می‌پذیرد نه در مورد علم و ادراک، زیرا در علم و ادراک تغییرمندی راه ندارد. از نظر علامه حتی دانشمندانی که به تحول اندیشه قائل هستند نیز به این مطلب واقف‌اند و می‌دانند که می‌توانند مقصود خود را به دیگران بفهمانند و دیگران نیز مقصود او را بفهمند بنابراین عینیت ثبات ملازم بافهم است و سلب عینیت و ثبات ملازم با اثبات عینیت و ثبات است. علامه در پاسخ به برخی از فهم‌های متفاوت چنین می‌نویسد:

«تغییر مربوط به یک سری از معلومات و اعترافات است که مطابق خارجی آن اجزای اجتماعی است که خودمان به وجود می‌آوریم و با تغییراتی که خودمان در آن‌ها به وجود می‌آوریم ادراکات ما هم نسبت به آن تغییر می‌کند اما یک سلسله ادراکات که مطابق آن‌ها خارج از ظرفیت اجتماعی ظرف وجود و یا بودون بود ما است و موجب اختلاف در فهم آن‌ها نمی‌شود.» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۳۱)

بنابراین علامه گونه‌ای از نسبیت را می‌پذیرد که مربوط به اعتباریات است نه فهم را که حقیقی است.

از نظر علامه جعفری نیز فهم در خلأ صورت نمی‌گیرد و انسان در فرایند فهم، منفعل محض نیست. علامه جعفری در مورد نقش انسان در فهم هستی، او را هم بازیگر و هم تماشاگر می‌داند و می‌گوید:

«بازیگری انسان به این معناست که دریای معرفت هستی وقتی بخواهد به ظرف وجود ما وارد شود، از کانال‌هایی عبور می‌کند که آنجا به‌طور محسوس و نامحسوس دست‌کاری می‌شوند»

از نظر علامه جعفری هایدگر و گادامر تأثیر پیش فرض‌ها در فهم را مطلق و کنترل ناپذیر می‌داند، درحالی‌که انسان مطلقاً اسیر پیش فرض‌های خود نیست و توان کنترل و نقد آن‌ها را دارد. وی در مورد دستیابی به واقعیت عینی می‌گوید:

«هرچند ما در درک حقایق هم بازیگر و هم تماشاگریم، یعنی گاه واقعیات را مطابق خواسته و ذهنیت خود ادراک می‌کنیم؛ اما برخی حقایق به گونه‌ای هستند که از بازیگری ما می‌کاهند و بازیگری انسان موجب انکار آن‌ها نمی‌شود» (جعفری، ۱۳۸۷: ۱۸۰-۱۹۰)

بنابراین پیش فرض‌ها نقش مطلق و اجتناب‌ناپذیر ندارند بلکه انسان قادر است آن‌ها را مدیریت کند و به نقد آن‌ها بپردازد و آن‌ها را باطل کند. همه تلاش بشر برای این است که معارف خود را نقد کند تا آن‌ها را استحکام بخشد.

#### ۷-۵. انکار وجود معیار در فهم

بر اساس قواعد زبان اگرچه می‌توان به رشته واحدی از واژه‌ها معانی مختلفی را نسبت داد، اما اگر مفسران در مورد این معانی متعدد با یکدیگر اختلاف نظر پیدا کنند تنها راه حل اختلاف نظر آنان رجوع به قصد و نیت مؤلف اصلی به عنوان بهترین تعیین گر معنا می‌تواند تفسیر را معتبر سازد و اگر رجوع به این بهترین معنا نباشد لاجرم می‌بایست رجوع به معنای مورد نظر مفسری باشد که جای مؤلف را غصب کرده است و چنین امری باعث پریشانی معانی و عدم تعیین آن می‌شود. چراکه پیشتر تنها یک مؤلف وجود داشت اما اکنون تعداد کثیری مؤلف جایگزین آن شده است و فهم این مؤلف‌ها سیال و متغیر است و دیگر چیزی به نام پیام متن یا معنای معین وجود ندارد تا به وسیله آن جلوی سوء فهم و نادرستی درک گرفته شود. بنابراین فهم برتر درجایی قابل تصور است که بتوان از طریق معیارهای مشخص معنایی معین را که هرگز تغییر نمی‌کند، پیش‌بینی نمود. نشانه این سخن سلب‌های بی‌انتهایی است که در طول تاریخ همواره در مورد یک متن انجام می‌گیرد. این سلب‌ها دلیلی بر آن است که هر متنی یک قلمرو معنایی خاص و ویژه‌ای دارد که دائماً با او ثابت می‌ماند و تا این معنا به دست نیاید، فهم متن صورت نگرفته است و در نتیجه تفاهمی هم واقع نخواهد شد در نصوص دینی فهم برتر که همان مطابقت فهم با مراد مؤلف است قابل حصول است، اما در مفسر محوری به دلیل نبود معیار برای فهم درست از نادرست، فهم برتر جایگاهی ندارد، زیرا معنای متن بر اساس افق ذهنی مفسر صورت می‌گیرد؛ و چون افق ذهنی هر فردی با دیگری تفاوت دارد این امر باعث تکثر معنایی می‌گردد.



## ۶. نتیجه گیری:

بر اساس آنچه بیان شد می توان گفت:

۱. مفسر محوران با طرح پدیدارشناسی، نوعی نسبیت در فهم متون را به رسمیت می شناسند. در حالی که مفسران اسلامی به دنبال معیار و روشی برای تضمین صحت تفاسیر هستند تا به «معنای اصلی» دست یابند؛ همان چیزی که گادامر اساسا وجودش را باور ندارد.

۳. از نظر مفسران قرآن تنها یک فهم درست وجود دارد که همان فهم مطابق با قصد مؤلف است. این در حالی است که مفسر محوران فهم را سیال و جایی برای معنای ثابت باقی نمی گذارند.

۳. مفسر محوران حقیقت را نه تطابق ذهن و عین بلکه سازگاری معارف در نظر می گیرد که این امر منجر به نسبی گرایی و حتی ایده آلیسم می شود.

۴. مفسران اسلامی با پذیرش امکان فهم عینی و مطابق واقع، به دنبال روش دست یابی به نیت مؤلف هستند و معتقدند که قواعدی برای تمیز فهم درست از نادرست وجود دارد. اما در مفسر محوری این امکان مورد تردید قرار گرفته است. زیرا وجود اموری هم چون زمینه تاریخی و پیش فرضها مانع از آن است که فهمی را به عنوان ادراک مطابق واقع تلقی کنیم. از این رو مسئله ی عینیت فهم، مهم ترین چالش مفسر محوری است.

۵- مفسران اسلامی تأثیر عناصری چون تاریخ مندی و دیالکتیکی بودن را در فهم متن این انکار نمی کنند؛ اما آنچه مفسران اسلامی بر آن تأکید دارند این است که این عوامل نباید ماهیت تفسیر را در بازتولیدی بودن آن عوض کنند با پذیرش بازتولیدی بودن تفسیر همه این عناصر در چارچوب پذیرفته شده زبان شناختی تحلیل می شود و تنها در این صورت است که مفسر می تواند ادعا کند که تفسیر او مطابق با واقع است.

۶. در تفکر مفسر محور حقیقت، همان وجود یا هستی دازاین است که آشکار می شود و به فهم درمی آید بر این اساس هرگونه فهمی که برای انسان حاصل می شود حقیقی و درست و معتبر است و سخن گفتن از فهم نادرست و نامعتبر بی معناست هر انسانی با توجه به زمان مکان و شرایطی که در آن واقع شده است موقعیت هرمنوتیکی ویژه ای دارد و بر اساس موقعیت هرمنوتیکی خود فهمی از امور مختلف خواهد داشت که متفاوت از فهم سایر افراد است.

۷. برخلاف دیدگاه مفسر محور، از نظر عقلا، ظواهر الفاظ حجیت دارد و الفاظ تابع وضع لغوی و قواعد عقلایی محاوره می‌باشند و اگر هر انسانی بر اساس آن سخن بگوید برای همه قابل فهم خواهد بود. در وضع لغوی لفظ به عنوان دال و نقطه مقابل آن مدلول یا همان معنایی است که مؤلف قصد نموده است؛ و مخاطب یا گوینده می‌بایست در محدوده آن به تفهیم و تفاهم بپردازد در سیره عقلا، رسیدن به مقصود مؤلف میسر است، زیرا الفاظ برای معانی واقعی وضع شده و اراده و ذهنیت هیچ فردی به عنوان شرط یا جز، در تغییر و تحول آن تأثیری ندارد.

## منابع:

- \*قرآن کریم، مترجم: محمدمهدی فولادوند، دارالقرآن کریم، قم، چاپ بیستم، ۱۳۷۳.
۱. احمدی، بابک، آفرینش و آزادی، چاپ هشتم، گام نو. تهران، ۱۳۹۳.
  ۲. اعرافی، علیرضا، هرمنوتیک، تحقیق علی بخشی، چاپ اول، انتشارات موسسه فرهنگی هنری اشراق و عرفان، تهران، ۱۳۹۵.
  ۳. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، جلد سه، چاپ پنجم، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۸۷.
  ۴. پالم، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، چاپ اول، هرمس، تهران، ۱۳۸۴.
  ۵. جعفری، محمد تقی، مولوی و جهان بینی ها، چاپ دوازدهم، موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، قم، ۱۳۹۸.
  ۶. جوادی آملی، عبد الله، حریق مختوم (شرح حکمت متعالیه) چاپ سوم، مرکز، قم، ۱۳۸۹.
  ۷. حاجی، محمدعلی، آسیب‌شناسی تربیت دینی در حیطه فردی از منظر نهج البلاغه،
  ۸. حسین زاده، محمد، مبانی معرفت دینی، چاپ اول، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۰.
  ۹. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، چاپ پنجم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۳.
  ۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، جلد یک، چاپ سوم، داوودی، صفوان عدنان (مصحح). دار الشامیه. بیروت، ۱۳۸۳.
  ۱۱. رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن، چاپ دوم، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۷.
  ۱۲. زرکشی، بدرالدین محمد، البرهان فی علوم القرآن، چاپ اول، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۰.
  ۱۳. سروش. عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ دوم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۳.
  ۱۴. سروش. عبدالکریم، حقانیت، عقلانیت هدایت، مجله کیان، شماره ۴۰، ۱۳۷۶.
  ۱۵. سعیدی روشن، محمد باقر، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، چاپ اول، پژوهشگاه فرهنگ

و اندیشه



۱۶. طباطبایی محمدحسین، قرآن در اسلام، چاپ سوم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۶.
۱۷. عرب صالحی، محمد، تأثیر هرمنوتیک و مبانی آن بر مباحث اصول فقه، مجله حقوق اسلامی، شماره ۳۴، سال ۱۳۹۱؛ ص ۱۳۹-۱۶۵
۱۸. عمید، حسن، فرهنگ عمید، جلد یک، چاپ سوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۴.
۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد عمر بن تمیم ابو عبدالرحمن، العین، چاپ دوم، مؤسسه دار الهجرة، قم، ۱۴۰۹.
۲۰. فیاضی، مسعود، اصول فقه و نقد هرمنوتیک فلسفی، چاپ اول، انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ۱۴۰۰.
۲۱. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، قاموس المحيط، جلد چهار و یازده، چاپ چهارم، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵.
۲۲. قائمی نیا، علیرضا، راز راز متن، فصلنامه هفت آسمان، شماره ۸، سال ۱۳۸۹، ص ۲۳۵-۲۵۲.
۲۳. کوزنزهوی، دیوید، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، چاپ اول، انتشارات گیل، تهران، ۱۳۷۱.
۲۴. لاریجانی، محمد صادق، معرفت دینی، چاپ اول، انتشارات مرکز، تهران، ۱۳۷۰.
۲۵. مجتهد شبستری. محمد، هرمنوتیک کتاب و سنت، چاپ چهارم، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۷۹.
۲۶. مجلسی، محمد باقر: بحارالانوار، چاپ دوم، موسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۱۴.
۲۷. مختاری، محمدحسین، حلقه مطالعاتی متن، چاپ اول، انتشارات مرتضی، تهران، ۱۳۹۱.
۲۸. مطهری، مرتضی، فلسفه تاریخ (فلسفه تاریخ در قرآن)، جلد یک، چاپ یازدهم، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۹۷.
۲۹. نصری، عبد الله، راز متن: هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین، چاپ دو، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۹۱
۳۰. هادی، قربانعلی، نقد مبانی هرمنوتیکی نظریه قرائت‌های مختلف از دین، چاپ اول، نشر المصطفی، قم، ۱۳۸۸.
۳۱. هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی بوده، چاپ سوم، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۸۸.
۳۲. هولاب، رابرت، یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی، ترجمه حسین بشریه، چاپ اول، تهران، نشر نی، سال ۱۳۷۵، ص ۳۰۴-۳۰۸.
۳۳. هوی، دیوید کوزنز، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، چاپ سوم، انتشارات روشنگران، تهران، ۱۳۷۸.
۳۴. واعظی، احمد، نظریه تفسیر متن، چاپ دوم، نشر پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۹.

۳۵.....، درآمدی بر هرمنوتیک، چاپ هفتم، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ۱۳۹۳.

### References:

\* The Holy Quran, Translator: Mohammad Mehdi Fooladvand, Dar al-Quran Karim, Qom, 20th edition, 1373.

1. Ahmadi, Babak, Creation and Freedom, eighth edition, new step. Tehran, 2014.
  2. Arafī, Alireza, Hermeneutics, Ali Bakhshi Research, First Edition, Publications of the Cultural and Artistic Institute of Illumination and Mysticism, Tehran, 2016.
  3. Anvari, Hassan, Farhang Bozorg Sokhan, Volume Three, Fifth Edition, Sokhan Publications, Tehran, 2008.
  4. Palmer, Richard, Hermeneutics, translated by Mohammad Saeed Hanaei Kashani, first edition, Hermes, Tehran, ۱۳۸۴.
  5. Jafari, Mohammad Taghi, Rumi and Worldviews, Twelfth Edition, Institute for Compiling and Publishing the Works of Allameh Jafari, Qom, 1398
  86. Javadi Amoli,
  6. Abdullah, Rahiq Makhtoum (Explanation of Transcendent Wisdom) Third Edition, Center, Qom, 2010.
  7. Hosseinzadeh, Mohammad, Fundamentals of Religious Knowledge, First Edition, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, 2001.
  8. Haji, Mohammad Ali, Pathology of Religious Education in the Individual Field from the Perspective of Nahj al-Balagheh,
  9. Dekhoda, Ali Akbar, Dekhoda Dictionary, Fifth Edition, University of Tehran Press, Tehran, 1994.
  10. Ragheb Isfahani, Hussein Ibn Mohammad, Al-Mufradat Fi Gharib Al-Quran, Volume One, Third Edition, Davoodi, Safwan Adnan (Editor). دار الشامیة. Beirut, 1383.
  11. Rezaei Esfahani, Mohammad Ali, The Logic of Quranic Interpretation, Second Edition, Al-Mustafa Al-Alami Society, Qom, 2008.
  12. Zarkashi, Badruddin Mohammad, Al-Burhan Fi Uloom Al-Quran, first edition, Dar Al-Ma'rifah, Beirut, 1410.
  13. Soroush. Abdolkarim, Theoretical Development of Sharia, Second Edition, Sarat Cultural Institute, Tehran, 1994.
- Abdolkarim, Legalism, Rationality of Guidance, Kian Magazine, No. 40, 1997.



15. Saeedi Roshan, Mohammad Baqer, Analysis of Quranic Language and Methodology of Understanding it, First Edition, Research Institute of Culture and Thought

16. Tabatabai Mohammad Hussein, Quran in Islam, third edition, Qom Book Garden. 1386.

17. Arab Salehi, Mohammad, The effect of hermeneutics and its principles on the principles of jurisprudence, Journal of Islamic Law, No. 34, 2012; Pp. 139-165

18. Amid, Hassan, Farhang Amid, Volume One, Third Edition, Amirkabir Publishing, Tehran, 1995.

19. Farahidi, Khalil bin Ahmad Umar bin Tamim Abu Abdul Rahman, Al-Ain, second edition, Dar Al-Hijra Foundation, Qom, 1409.

20. Fayyazi, Massoud, Principles of Jurisprudence and Critique of Philosophical Hermeneutics, First Edition, Publications of Islamic Culture and Thought, Qom, 1400.

21. Firoozabadi, Mohammad Ibn Ya'qub, Dictionary of the Environment, Volumes Four and Eleven, Fourth Edition, Dar al-Kitab al-Alamiya, Beirut, 1415.

22. Ghaemini, Alireza, The Secret of the Text, Haft Aseman Quarterly, No. 8, 2010, pp. 235-252.

23. Kuzenzohi, David, Critical Circle, translated by Morad Farhadpour, first edition, Gil Publications, Tehran, 1992.

24. Larijani, Mohammad Sadegh, Religious Knowledge, First Edition, Markaz Publications, Tehran, 1991.

25. Mujtahid Shabestari, Mohammad, Hermeneutics of Books and Traditions, Fourth Edition, New Design Publications, Tehran, 2000.

26. Majlisi, Mohammad Baqir: Baharalanvar, second edition, Al-Wafa Institute, Beirut, 1414.

27. Mokhtari, Mohammad Hossein, Text Study Circle, First Edition, Morteza Publications, Tehran, 2012.

28. Motahari, Morteza, Philosophy of History (Philosophy of History in the Qur'an), Volume One, Eleventh Edition, Sadra Publications, Qom, 1397.

29. Nasri, Abdullah, The Secret of the Text: Hermeneutics, Readability of the Text and the Logic of Understanding Religion, Second Edition, Soroush Publications, Tehran, 2012

30. Hadi, Ghorban Ali, Critique of the Hermeneutic Principles of the Theory of Different Readings of Religion, First Edition, Mustafa Publishing, Qom, 2009.

four period

The seven number

autumn and winter

2021-2022

31. Heidegger, Martin, Existence and Time, translated by Siavash Jamadi, third edition, Phoenix Publications, Tehran, 2009.
32. Hulab, Robert, Jürgen Habermas, Critique in the Public Sphere, translated by Hossein Bashrieh, first edition, Tehran, Ney Publishing, 1996, pp. 304-308.
33. Hui, David Kuzens, Critical Circle, translated by Morad Farhadpour, third edition, Roshangaran Publications, Tehran, 1999.
34. Vaezi, Ahmad, Theory of Text Interpretation, Second Edition, Publication of the Research Institute of the Seminary and the University, Qom, ۱۳۹۹.
35. ...., Introduction to Hermeneutics, seventh edition, Publications of the Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, 2014.



## Quranic-narrative intertextuality in the sixth book of

### Masnavi Manavi

(Received:2020/02/26-Accepted:2022/03/16)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.1.4>

Khani kalgay, Hossein<sup>1</sup>

sayyah, elah<sup>2</sup>


#### Abstract

Through centuries, borrowing from the Holy Quran narrations was customary via literary types such as adaptation, guarantee, allusion, etc. However, since 1966, via a new approach was presented based on "theory of intertextuality" by the Bulgarian critic "Julia Kristova" in various works, especially in the works of Muslim literature. The aim of the present study is to identify, introduce and express the intertextuality of the narrative in the words and themes of the sixth book of the Masnavi Manavi by Jalaluddin Mohammad Balkhi in a descriptive-analytical method and by inducing the words and themes of the narrations and hadiths. Analyzing the process of intertextuality in the poems of the sixth book (present text) and hadiths (absent text), we find that this master poet has borrowed 9 of his moral and mystical teachings from the richest educational resources of Islam. In some verses, he used verses and narrations in terms of structure and wording, and in others, in terms of content. The use of thematic and content relations of verses and narrations in terms of quality (as a reference or semantic adaptation) in a large number of verses of the Sixth Book, which has created a parallel between parallel negation (Emtesas) and general negation (*Hawar*).

**Keywords:** Hadiths, Masnavi Manavi , intertextuality

<sup>1</sup>. Assistant Professor of the Holy Quran University, qom.Iran, (Corresponding Author), khani.kalgay@gmail.com

<sup>2</sup>. Assistant Professor of the Holy Quran University, qom.Iran, elah201552@gmail.com

 This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

نوع مقاله: پژوهشی

**بینامتنی قرآنی-روایی در دفتر ششم مثنوی معنوی**

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۱۲/۰۷-تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۵)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.1.4>خانی کلکای، حسین<sup>۱</sup>سیاح، الهه<sup>۲</sup>**چکیده**

وام‌گیری از قرآن کریم روایات در قرون قبل، از طریق انواع ادبی، چون اقتباس، تضمین، تلمیح و... صورت می‌پذیرفته است؛ ولی از سال ۱۹۶۶م. طی نگرشی نو، خوانش متون از زاویه «نظریه بینامتنیت» ارایه شده توسط ناقد بلغاری «ژولیا کریستوا»، در آثار گوناگون خصوص در آثار ادبای مسلمان در حوزه متون ادبی صورت پذیرفته است. هدف تلاش حاضر شناخت، معرفی و بیان میزان بینامتنیت روایی در الفاظ و مضامین اشعار دفتر ششم مثنوی معنوی اثر جلال الدین محمد بلخی به روش توصیفی - تحلیلی و با استقراء الفاظ و مضامین روایات و احادیث در ابیات است. با تحلیل و بررسی روند بینامتنیت در اشعار دفتر ششم (متن حاضر) و احادیث (متن غایب) درمی‌یابیم که این شاعر چیره دست، دست مایه‌ی آموزه‌های اخلاقی و عرفانی خود را از غنی‌ترین منابع آموزشی اسلام وام‌گیری نموده است. در برخی ابیات به لحاظ ساختاری و لفظی و در برخی دیگر از حیث مضمون و محتوا از آیات و روایات بهره برده است. کاربرد روابط مضمونی و محتوایی آیات و روایات به لحاظ کیفیتی (به صورت اشاره یا اقتباس معنایی) در تعداد کثیری از ابیات دفتر ششم که تناس از نوع نفی متوازی (امتصاص) و نفی کلی (حوار) را پدید آورده است


**کلیدواژه‌ها:** احادیث، مثنوی معنوی، بینامتنی

<sup>۱</sup> . استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، خوی، ایران، (نویسنده مسؤل)

khani@quran.ac.ir

<sup>۲</sup> . دانش آموخته رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، خوی، ایران،

elahe201552@gmail.com

 This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



شاعر برای خلق یک اثر هنری ماندگار و مؤثر، ابزارهای مختلفی پیش رودارد. اواز تصویرهای هنری زیبا، موسیقی گوش نواز و متناسب با مضمون، آرایه های بدیعی، زبان شعری الهام بخش و سایر ابزارهای زبانی و هنری برای تأثیرگذاری و خلق اثر ادبی کمک می‌گیرد. (مسبوق، ۱۳۹۱، ۲)

از دیگر ابزارهایی که در آفرینش یک اثر ادبی تأثیرگذار است و از دیرباز مورد توجه شاعران و نویسندگان بوده، به کارگیری مفاهیم و تعبیر قرآنی و سروده ها و نوشته‌های پیشینیان یا هم عصران است که از این امر در بلاغت قدیم با عنوان‌هایی چون تضمین، تلمیح، اشاره، اقتباس و ... و در نقد قدیم با تعبیری چون مناقصات، سرقات، معارضات، نقایض و ... یاد می‌شود (همان) این ارتباط بین متون در عصر حاضر مورد توجه جدی پژوهشگران و منتقدان ادبی شد. بر اساس (Intertextuality) قرار گرفت و باعث به وجود آمدن اصطلاح بینامتنی هرمتنی بر اساس متونی که پیشتر خوانده‌ایم معنا می‌دهد و استوار به رمزگانی است که پیشتر شناخته‌ایم (همان) لذا با یاری گرفتن از بینامتنی می‌توان ارتباط موجود میان آثار گوناگون ادبی را آشکار ساخت؛ زیرا هیچ گفته‌ای نمی‌تواند بی‌ارتباط با گفته‌های دیگر باشد و هرمتنی خواسته یا ناخواسته با متون دیگر نوشته می‌شود و با متون دیگر خوانده می‌شود.

مولوی در مثنوی هم از جهت معنایی و هم از جهت صوری و بیانی، تحت تأثیر قرآن و روایات بوده است؛ به عبارت دیگر قرآن و روایات در مثنوی، هم جلوه‌ی ظاهری و صوری دارد و هم جلوه‌ی باطنی و معنوی. در مثنوی هم نمود الفاظ، حکایات و امثال قرآنی را می‌توان دید و هم روح، معنا و پیام‌های قرآنی و روایی را می‌توان یافت. البته باید افزود که آنچه مولوی از قرآن می‌بیند و می‌خواهد، ظاهر و صورت و حروف قرآن نیست، بلکه درون و باطن آن است.

این مقاله سعی دارد ارتباط آیات و حیانی و روایات و ابیات دفتر ششم مثنوی را در میزان اثرپذیری ابیات دفتر ششم از آیات شریف، با توجه به نظریه بینامتنیت بیان کرده و سؤالات زیر پاسخ دهد:

حضور آیات قرآن و احادیث در دفتر ششم مثنوی به چه شکل است؟

بینامتنی قرآنی-روایی به کار رفته در دفتر ششم مثنوی معنوی از کدام نوع است؟

## ۱-۲. پیشینه‌ی تحقیق

تفکر ارجاعات بینامتنی در همه متون، اعم از مطالعات ادبی فارسی یا زبان‌های دیگر و نیز تفسیر قرآن با نام‌ها و مفهوم‌های متفاوت وجود داشته است که در نظر ناقدان عرب ریشه در مطالعات ادبی و بلاغی عرب دارد ولی با توجه آنان به نظریات ادبی غرب، تحت عنوان بینامتنیت مورد بررسی قرار گرفته است. صرف مطالعات بینامتنی روایی و هم بینامتنی قرآنی - روایی هم، در میان شاعران و نویسندگان از جایگاه خاصی برخوردار است از جمله:

- بینامتنی قرآنی - روایی درغزل «همای رحمت» استاد شه‌ریار از حسین خانی کلفای، فصلنامه‌ی پژوهشی و فرهنگی اداره‌ی کل فرهنگ و ارشاد اسلامی، آذربایجان شرقی، دوره‌ی جدید، سال اول، شماره‌ی سوم، زمستان ۱۳۹۳

- بینامتنی قرآنی و روایی در شعر سید حمیری، قاسم مختاری و غلامرضا شانقی، فصلنامه‌ی لسان مبین (پژوهش ادب عربی) (علمی - پژوهشی) سال دوم، دوره‌ی جدید، شماره‌ی دوم، اسفند ۱۳۸۹

- بینامتنیت قرآنی و روایی در شعر عدل خزاعی از مختاری و ابراهیمی سال ۱۳۹۳  
شایان ذکر است بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد که در خصوص بینامتنی قرآنی و روایی در دفتر ششم مثنوی کار مستقلی انجام نشده است.

## ۱-۳. روش تحقیق

این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی تدوین شده و اطلاعات مورد نظر این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای بوده است که با مراجعه به منابع معتبر در این حوزه، ابتدا ابیات مرتبط با قرآن و روایت از دفتر ششم مثنوی که با قرآن کریم و روایات، تحت عنوان "متن حاضر" ذکر می‌شود سپس آیه قرآنی یا روایت مرتبط با آن تحت عنوان "متن غائب" آورده می‌شود و عملیات بینامتنی



میان "متن حاضر" و "متن غائب" اجرا شده و نوع بینامتنیتی که در آن وجود دارد به روش توصیفی-تحلیلی تبیین می‌شود.

## ۲. نگاه اجمالی به زندگی مولوی

مولانا جلال الدین محمد بن محمد بن حسین خطیبی، لقبش در دوران حیات خود «جلال الدین» و گاهی «خداوندگار» و «مولانا» بود و لقب «مولوی» در قرن‌های بعد از نهم، برای وی به کار رفته است. وی در ششم ربیع الاول سال «۶۰۴ هجری» برابر با «۳۰ سپتامبر ۱۲۰۷ م.» به احتمال زیاد در وُخَش، ۲۵۰ کیلومتری بلخ ولادت یافت. (محمدی، ۱۳۸۷، ۹) مولوی پس از فوت پدر، در سن ۲۴ سالگی به تدریس و وعظ پرداخت و سپس شاگرد سید برهان‌الدین محقق ترمذی که از شاگردان و مریدان سلطان العلماء -پدر مولانا- بود، گشت. (زرین کوب، ۱۳۷۳، ۲۲۸) بعد از وفات سید برهان‌الدین در سال ۶۳۸ زندگی مولوی رنگی دیگر به خود گرفت (فروزانفر، ۱۳۶۴، ۱۱) و آشنایی او با شمس تبریزی باعث دگرگونی وی شد و او را از یک فقیه به یک عارف تبدیل نمود. دو سال بعد از غیبت شمس، مولانا با صلاح الدین زرکوب آشنا می‌شود (۶۴۷) (محمدی، ۱۳۸۷، ۳۳، ۳۷) شیفتگی مولانا به زرکوب ده سال دوام یافت. (کدکنی، ۱۳۷۸، ۱۳) در این میان نقش حسام‌الدین حسن بن محمد بن حسن یا همان حسام‌الدین چلبی را در زندگی مولانا نباید از یاد برد، او از هم صحبتان مهم و تأثیرگذار در اندیشه‌ی مولانا بود که مثنوی معنوی حاصل همین هم‌صحبتی‌هاست. (برهانی، ۱۳۸۰، ۲۷)

مثنوی معنوی حاصل پربرترین دوران عمر مولاناست. اهمیت و ارزش مثنوی نه فقط از آن روست که از آثار کهن ادب فارسی محسوب می‌شود بلکه از آن جهت نیز هست که یک دوره از جهان بینی عرفای پیشین، عرفان عملی و نگرش مولانا را به ما نشان می‌دهد؛ در واقع از نظرگاه عرفان، مثنوی شرح سیر منازل روح، از مقامات تَبْتُل تا فناست (زرین کوب، ۱۳۸۶، ۴۴) و برای بشر سرگشته‌ی امروز نیز پیام وارستگی، آزادگی و رهایی دارد.

## ۳. بینامتنیت

یکی از نظریه‌های نقدی نوین در عصر جدید «نظریه ی بینامتنیت» است. پیدایش این نظریه توسط ژولیا کریستوا در دهه‌ی ۱۹۶۰، اصطلاحات، نگرش‌ها و دیدگاه‌های متفاوتی را به دنبال داشت؛ پایه‌ی اصلی نظریه‌ی «بینامتنیت» این است که هیچ متنی بدون پیش متن نیست و همواره متن‌ها بر پایه‌ی متون قبلی بنا شده‌اند و هیچ متنی بدون گذشته خلق نمی‌شود (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ۲۷) باختین هم با مطرح نمودن متن تک صدا (تک گومندی) و چند صدا یا همان (گفتگومندی) در شکل‌گیری مباحث «بینامتنیت» سهم به‌سزایی دارد. لذا باختین «پیشابینامتنیت» است (نامور مطلق، ۱۳۹۰، ۱۱۰، ۱۱۱) لازم به ذکر است که ژولیا کریستوا تفکرات باختین را در نظریه‌ی خود مورد اقتباس قرار داده است. بینامتنیت دارای سه رکن اصلی است:

«- متن پنهان (غایب) - متن حاضر و روابط بینامتنی (عملیات بینامتنی).

انتقال «لفظ یا معنا» از متن پنهان به متن حاضر و حامل تعامل و تفاعل این دو متن

«روابط بینامتنی» نام دارد که مهم‌ترین رکن نظریه بینامتنی در تفسیر متون به شمار

می‌رود. بازآفرینی متن پنهان یا حضور آن در متن حاضر به سه شیوه (قواعد سه گانه بینامتنی) انجام می‌گیرد، که عبارتند از:

- قاعده نفی جزئی یا اجترار: در این ارتباط، فقط بخشی از متن مرجع انکار می‌شود و جزئی از متن غایب در متن حاضر مشهود است و نوآوری در آن اندک است و در سطحی‌ترین نوع روابط بینامتنی قرار دارد.

- قاعده نفی متوازی یا امتصاص: در این ارتباط، معنای عمومی دو قطعه (متن) یکی هستند ولی پاراگراف «منطق چند وجهی جذب تکثر متن‌ها (معناها)» معنای نوینی را به متن مرجع (متن حاضر) می‌دهد.

- قاعده نفی کلی یا حوار: در این ارتباط متن بیگانه (پنهان) به طور کامل نفی و انکار می‌شود، به گونه‌ای که معنای متن مرجع (متن غایب) در معنای متن حاضر واژگون می‌گردد (بازآفرینی کامل متن غایب نیاز به زیرکی دارد.) «(نامور مطلق، ۱۳۹۰، ۱۵۹، ۱۶۰ / میزایی، ۱۳۸۸: ۳۰۶).



#### ۴. انواع بینامتنی قرآنی - روایی

در بینامتنی روایی نیز مانند بینامتنی قرآنی، مولانا در بسیاری از موارد به مضمون یا لفظ خبری نظر داشته است که با توجه به ابیات و احادیث مربوط از انواع ادبی مانند: اقتباس، تضمین، تلمیح و... استفاده نموده است

۴-۱. بینامتنی ساختاری: این نوع بینامتنی در به دو فرم دیده می‌شود: نوع اول که شاعر با کمک گرفتن از اقتباس (لفظی) و یا تضمین، آیه، روایتی یا بیتی را از متن غایب به صورت کامل یا جزئی، بدون تصرف و تغییر، در متن حاضر می‌آورد؛ و نوع دوم که بخشی از حدیث یا بیتی را با تغییر در لفظ (ساختار صرفی یا نحوی) توسط صنایع ادبی حل (اندک تصرف در آیه)، برگرفتن (تصرف)، ارسال مَثَل، تغییر در صیغه افعال و... به شکل بینامتنی جزئی (اجترار) در متن خویش حاضر می‌کند که نمونه‌هایی در زیر آورده می‌شود.

#### ۴-۱-۱. بینامتنی ساختاری نوع اول

متن حاضر

پس خریدارست هر یک را جدا اندرین بازار یَفْعَلُ ما یَشا ۲۹/۶

متن غایب

الف- ﴿قَالَ رَبُّ أُنَى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ (آل عمران/ ۴۰)

گفت: « پروردگارا، چگونه مرا فرزندی خواهد بود؟ درحالی که پیری من بالا گرفته است و زخم «نازا» ست! [فرشته] گفت: [کار پروردگار] چنین است. خدا هر چه بخواهد می‌کند.»

ب- ﴿يَشَبَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ (ابراهیم/ ۲۷)

«خدا کسانی را که ایمان آورده‌اند، در زندگی دنیا و در آخرت با سخن استوار ثابت می‌گرداند، و ستمگران را بی‌راه می‌گذارد، و خدا هر چه بخواهد انجام می‌دهد»

ج- ﴿لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ (الحج، ۱۸)

«آیا ندانستی که خداست که هر کس در آسمانها و هر کس در زمین است، و خورشید و ماه و [تمام] ستارگان و کوه‌ها و درختان و جنبندگان و بسیاری از مردم برای او سجده می‌کنند؟ و بسیاری اند که عذاب بر آنان واجب شده است. و هر که را خدا خوار کند او را گرمی دارنده‌ای نیست، چرا که خدا هر چه بخواهد انجام می‌دهد.»

\*\*\* عملیات بینامتنی

در آیه (۲۷ ابراهیم) عبارت ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾: خداوند ستمکاران را بر قول ثابت، استوار نمی‌دارد و آنها را گمراه می‌کند و هر کاری بخواهد انجام می‌دهد، از قبیل: مهلت، انتقام، فشار قبر، سؤال نکیر و منکر و هیچگونه اعتراضی بر او نیست و احدی را نرسد که او را منع کند. بدین ترتیب، خداوند در آیه مورد بحث، هم ترغیب می‌کند و هم تهدید. در آیه ی (۱۸ حج) جمله ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ کنایه است از عموم قدرت خدا و تعلیلی است برای اثبات عذاب مستکبرین از سجده برای خدا و یکی اهانت آنان بود، اهانتی که بعد از آن کرامتی نباشد. موجودات علوی و سفلی همه با تکوین و هستی خود در برابر خدا تذلل و خضوع دارند و تنها بشر است که بسیاری از آنان در مقام عبودیت برخاسته، خضوع و عبودیت ذاتی خود را اظهار می‌دارند و بعضی از ایشان از این اظهار استنکاف می‌ورزند، و این دسته کسانی هستند که عذاب بر آنان حتمی شده، و خدا خوارشان می‌سازد، خواری که بعد از آن دیگر کرامتی نباشد، و او بر هر چه بخواهد قادر است و آنچه بخواهد می‌کند. و همین مطلب در آیه ی (۴۰ آل عمران) نیز مورد تأکید است که خداوند بر هر کاری، حتی آن چه از دید انسان ناممکن هم باشد تواناست و بر خداوند کاری سهل است. لذا مولوی نظر دارد به اینکه در دنیا هم حق، خریدار دارد هم باطل؛ و هر کدام به صاحبان خود فروخته می‌شوند در این عرصه فعل و اراده خداوند فوق تمام اراده هاست و هر آنچه را که بخواهد انجام می‌دهد؛ لذا این موضوع را با اقتباس از



لفظ آیات به شکل مستقیم ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ در قالب نفی جزئی یا اجترار بدون تغییر در ساختار لفظی یا معنایی آیات وام‌گیری می‌نماید تا منظور و نظر خود را با کلام حق هم سو نشان دهد.

\*متن حاضر

واحدٌ كَالْألفِ که بود آن ولی بلکه صد قرن است آن عبدالعلی ۲۲/۶

\*\*متن غایب

﴿لَيْسَ شَيْءٌ خَيْرًا مِنْ أَلْفٍ مِثْلِهِ إِلَّا الْإِنْسَانُ الْمُؤْمِنُ﴾ (إحياء العلوم، ۳: ۱۸)

(مومن به تنهایی می‌تواند بهتر از هزار نفر (کارایی و تأثیر) داشته باشد). (فروزانفر، ۱۳۸۰: ۵۱۹)

\*\*\*عملیات بینامتنی

کسی که به تنهایی، قدرت روحیش معادل قدرت هزار نفر است به طور قطع ولیّی است که با همّت، روح خود را به عالی‌ترین مرتبه‌اش رسانده است. مرتبه‌ای که قدرت حق بر او تجلی نموده و به علوّ روحی رسیده است. (ولیّی را عبدالعلی گفته‌اند از جهت آنکه علوّ شأن او از اثر تجلیّ این اسم است قوله: که قرین شد نام اعظم با أقلّ: سرّ مکتوم حقیقت در فرد بشر که نبی باشد، ظهور نمود. مانند حضرت نوح (ع) (لاهوری، ۱۳۸۱: ۷۸۹) و این نیست جز آنکه طالب وصل یار، نیازمند باشد و تمنّای تقرب کند که نیاز و تمنّا موجب افزونی همّت است و زیادی همّت، موجب تقرب به حضرت حق است؛ چرا که معشوق، نیاز خالصانه را بی‌جواب نخواهد گذاشت و مژده وصل یار به عاشق طالب و سالک، همان قدرت و علوّ روح و درجات اوست (یکی مثل هزار، است) که مولانا در بینامتنی ساختاری (نوع اول) در قالب نفی جزئی (اجترار) با وام‌گیری از لفظ «ألف» با اعراب ظاهراً مجرور (جار و مجرور)، بدون تغییر در ساختار شکلی از حدیث فوق (متن غایب)، خواننده را در (متن حاضر) با لفظ، ک «ألف» در مقام سوالی در بیت، متوجه این مطلب می‌کند که عظمت و جامعیت ولیّی خدا او را به قدر هزار نفر عادی جلوه می‌نماید لذا نیاز و تمنّای سالک عارف را در مسیر سلوک با این انگیزه افزون کرده به پیش می‌برد

۱. در معنای کثیر (کنایه از هر چه که نیاز به زیادی دارد مثل این که بگویم «الدرس» حرف التمرینُ ألفٌ)

\*متن حاضر\*

مَنْ صَمَتَ مِنْكُمْ نَجَا بُدِ يَاسِهَاشْ خَامِشَانْ رَا بُود كِيَسِه وَ كَاسِهَاشْ

\*متن غایب\*

{مَنْ صَمَتَ نَجَا }

(مسند احمد، ۲ / ۱۹۵ - ۱۷۷، احیاء العلوم، ۳ / ۸۰، جامع صغیر، ۲ / ۱۷۴)

(کسی که خاموشی برگزید نجات یافت.) (فروزانفر، ۱۳۸۰: ۵۸۸)

\*\*\*عملیات بینامتنی\*\*\*

بیت در مورد خواجه‌ی بخشنده‌ای (صدر جهان) است که شرطش برای رفع نیاز فقرا، خاموش بودن آنان بود و هر کس ابراز نیاز می‌نمود از بخشش خواجه نصیبی نداشت.

«خاموشی» از تعابیر مسیر طریقت است که مولانا در مثنوی، خصوص دفتر ششم در زیباترین و پرمفهوم‌ترین تعریفات به آن پرداخته است. ضمن اینکه مولانا در بی‌تی خوی و خصلت حقیقی خود را «خاموشی» معرفی می‌کند و معتقد است که شر و شور از گفتار به پا می‌خیزد.

(ابوالقاسمی، ۱۳۸۳: ۳۵۴)

چون برسی به کوی ما، خاموشی است خوی ما زانکه زگفت وگوی ما گرد و غبار می‌رسد دیوان غزلیات شمس (۵۸۴۳/۲)

مولانا گفت وگویی ظاهری را همانند غباری می‌داند که حاکی از جهل و نادانی است. و قیل و قال ظاهر را زنگاری بر صفحه‌ی دل آدمی می‌شمارد. پس آنکه با هوش است عقلش را بر نَفْسَش چیره می‌کند و مدتی در خاموشی سپری می‌نماید.

گفت و گوی ظاهر آمد چون غبار مدتی خاموش خو کن هوش دار ۵۷۷/۱  
در راه طریقت وقتی حضرت حق، عاشق است؛ سالک باید خاموش باشد و اگر او رهرو طریقت را (به اسرار سلوک) آگاه می‌کند باید که سرا پا گوش باشد تا بشنود و آگاه شود.

چون که عاشق اوست تو خاموش باش او چو گوش ات می‌گشود تو گوش باش ۱۷۴۲/۱

خاموش بودن از زبان‌آوری بهتر است و فرموده قرآن که :

{وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ } (الأعراف / ۲۰۴)



پژوهش‌نامه  
تاویلات قرآنی

«و چون قرآن خوانده شود، گوش بدان فرادارید و خاموش مانید ، امید که بر شمارحمت آید .»

شاهد بر ادعاست. خاموشی مایه رحمت الهی است و طبق حدیث (متن غایب) باعث نجات و رستگاری است. خاموش کن خبر من صَمَتَ نَجَا بَشْنُو اگر رقیب سخن جوی ما روا دارد دیوان غزلیات شمس (۹۸۲۴/۲)

مولانا برای چگونگی وصال سالک به حضرت حق مثال الف وصل در بسم الله را می آورد و هدفش متوجه کردن مخاطب به خاموش بودن در برابر عاشق حقیقی (خدا) و حذف همزه انانیت از سر کلمه وجود خود است که موجب جذب رحمت الهی و رسیدن به کمال و حقیقت عرفان است .

در وجوه و وجه او رو خرج شو      چون الف در بسم در رو درج شو  
آن الف در بسم پنهان کرده ایست      هست او در بسم وهم در بسم نیست  
۲۲۳۹-۲۲۴۰/۶

بنابراین استاد سخن، عارف عاشق در بینامتنی از نوع نفی جزئی (اجترار) با وام گیری از عین الفاظ حدیث بدون تغییر در ساختار لفظی آن، درس اخلاق و عرفان را در فنای فی الله سلّاک اَلّی الله بر مخاطبین طالب خویش، نتیجه گیری می نماید.

#### ۴-۱-۲. بینامتنی ساختاری نوع دوم

\*متن حاضر (۱)

جز مگر مفتاح خاص آید زدوست      که مقالیدُ السَّمَاوَاتِ آن اوست      ۱۰۳/۶  
\*\*متن غایب

﴿ لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ (الزمر/ ۶۳)

«کلیدهای آسمان و زمین از آن اوست ، و کسانی که نشانه‌های خدا را انکار کردند ، آنانند که زیانکارانند»

\*\*\*عملیات بینامتنی

جز این نیست که کلید رحمت و گنج آسمانها وزمین در دست صاحب اصلی (خداوند) است. مولوی در راه عرفانی عشق (حق) به مسئله کوشش و کشش نظر خاصی دارد و معتقد است اگر

جذبه الهی نبود هرگز عدم، لباس وجود بر تن نمی کرد؛ جذبه ی او داد عدم را وجود کرده بدان پیه نظر آشتی

غزلیات شمس (۳۴۰۵۴/۷)

از سعادت آدمی رسیدن جذبه ی حق به اوست چرا که:

که یک جذبه حق به ز صد کوشش است نشان ها چه باشد بر بی نشان

غزلیات شمس (۲۲۰۶۱/۴)

واگر جذبه ی مؤثر معشوق، شامل حال انسان خاکی نمی شد هرگز قادر نبود که به مقام والای عشق دست یابد؛ علت این که خداوند در آیات متعدد (همچون آیه فوق)، بندگان را به سوی خود فرا می-خواند، دلیل بر کشش و جذبه ی اوست.

قل تعالوا آیتیس از جذب حق ما به جذبه ی حق تعالی می رویم (۱۷۵۴۳/۴)

این جاست که این گل سرشته ی اکرام شده به نفعه حق، از تن مادی می گذرد و از مقام قاب قوسین عبور کرده، به مرحله «آوآدنی» قدم می نهد؛ لذا هر چه انسان فارغ از قیل و قال جهان مادی باشد رحمت و جذبه الهی را، راحت به گوش جاننش می شنود؛ به بیان شیخ بهایی:

بگذر ز علم رسمی، که تمام قیل و قال است

من و درس عشق ای دل که تمام وجد و حال است

مولوی در مسیر آموزه های عرفانی، مخاطب را با وام گیری از آیه شریفه به روش تضمین به این رمز از رموز عرفان آگاه می کند که برای وصال حق لازم است از قیل و قال علوم ظاهری به دور باشی تا نصایح خیر خواهان در تو اثر کند و گرنه باید خداوند قفل گوش جانت را با کلید خاص خود (جذبه) بگشاید. شاعر با تغییر در قواعد نحوی آیه ی ۶۳ زمر ﴿لَهُ مَقَالِدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾، یعنی له که مسند با ترکیب خبر مقدم و مقالید السماوات، مسند آلیه و در نقش مبتدای مؤخر جمله ی اسنادی است (متن غایب) در بیت ۱۰۳ دفتر ششم مثنوی (متن حاضر) تغییر یافته و در نقش متمم به فارسی تبدیل شده است و تعبیری کنایی است از این که خداوند مالک گنج رزق و رحمت است چون کسی که حافظ



حقیقی گنج باشد به طور قطع کلید آن را هم دارد. لذا بینامتنی ساختاری، نوع دوم، در قالب نفی جزئی (اجترار) به شکلی زیبا در شعر بوجود آمده است.

\*\*\*متن حاضر

خَيْرُ النَّاسِ أَنْ يَنْفَعَ النَّاسَ أَيِ پَدَرِ      گَرَنه سَنگی چِه حَریفی با مَدَرِ

۴۸۲/۶

\*\*\*متن غایب

﴿ خَيْرُ النَّاسِ أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ ﴾ (کنوز الحقایق، ۶۱)

(آن کسی بهترین است که برای مردم سودمندتر باشد). (ابوالقاسمی، ۱۳۸۳: ۵۲۹)

\*\*\*عملیات بینامتنی

سنگ با سنگ و کلوخ همدم می‌شود ولی انسان آفریده‌ی خدا که دارای اختیار و اراده‌است، در میان مردم و برای مردم و هر چه سودمندتر باشد نزد خدا مقرب‌تر است. درباره‌ی بهترین مردم در کتب روایی، احادیث پر باری وجود دارد از جمله:

بحار الأنوار ج ۷۵، عیون الحکم و المواعظ، کنوز الحقایق و... که از پیامبر اسلام و ائمه، سفارش به آن شده است و نشانه‌های سودمند بودن را زهد الهی، رغبت اندک، خلوص ایمان و صدق یقین و... معرفی کرده‌اند باید گفت همه این صفات از صفت تقوی سرچشمه می‌گیرد، ترس از خدا، و البته نه این که از خدا ترسید بلکه به معنی این است که انسان از خدا دور شود لذا اولیاء خدا می‌ترسند که از ناحیه‌ی خدا دور شوند؛ در حدیثی از رسول ﷺ آمده:

﴿ خَيْرُ النَّاسِ مَنْ يَنْفَعُ النَّاسَ فَكُنْ نَافِعًا لَهُمْ ﴾ و نیز ﴿ خَيْرُ النَّاسِ مَنْ زَهَدَتْ نَفْسُهُ ﴾ بهترین مردم و نافع‌ترین آن کسی است که نفسی زاهد داشته باشد. و نیز ﴿ قَلَّتْ رَغْبَتُهُ ﴾ خواهش‌ها و رغبت‌هایش هم نسبت به دنیا کم باشد یعنی میلش به دنیا کم باشد و آنچه که هست میل به آخرت باشد. و ﴿ خَلَصَ إِيمَانُهُ ﴾ ایمانش هم ایمان ناب، خالص و توأم با یقین باشد ﴿ وَ صَدَقَ إِيقَانُهُ ﴾ یقینش هم یقین راستین باشد که اگر این‌طور شود، برنده است. بهترین و سودمندترین مردم کسانی هستند که درد دنیا زهد الهی دارند، لذا از شهوات نفس دور می‌شوند و چنان ایمان‌شان، خالص است که سود به مردم می‌رسانند، از آن طرف هم در کلام، بهترین کلام را

دارند و یقینشان هم، یقین راستین می‌شود؛ یعنی شک و شبهه ندارند و گرفتار وسوسه نمی‌شوند. (<http://article.tebyan.net/>)

مولانا توانسته این مطلب را در بینامتنی با قالب نفی جزئی (اجترار) و اقتباس لفظی از حدیث مورد نظر (متن غایب) با تغییر در ساختار شکلی و نحوی در عبارت حدیث:

\*خَيْرَ النَّاسِ / أَنْفَعَهُمْ لِلنَّاسِ، جمله‌ی اسمیه

به صورت:

\*\* أَنْ يَنْفَعُ النَّاسَ ، جمله‌ی فعلیه در متن حاضر بینامتنی ساختاری نوع دوم ایجاد نموده است. \*متن حاضر (۲)

ما نَقَصَ مَالٍ مِنْ الصَّدَقَاتِ قَطُّ      إِنَّمَا الْخَيْرَاتُ نِعْمَ الْمُرْتَبِطُ ۳۵۷۳/۶

\*\*متن غایب

﴿مَا نَقَصَتْ صَدَقَهُ مِنْ مَالٍ﴾

(مسند احمد ، ۲/۳۸۶، ۲۳۵، جامع صغیر ، ۲/۱۵۲ ، کنوز الحقائق ، ۱۱۹ ، احیاء العلوم ، ۲ / ۱۳۶ ، ۳/۱۲۵)(فروزانفر ، ۱۳۸۰: ۵۸۳)

(هیچ صدقه‌ای باعث نقصان مال و دارایی نمی‌شود)(همان، ۵۸۳)

\*\*عملیات بینامتنی

معنای ظاهر بیت نشان از صدقه و بخشش از مال است که طبق حدیث مزبور، موجب محفوظ ماندن دارایی و ثروت آدمی هم می‌شود.

در توجه به معنی بیت یادآور می‌گردد که خداوند متعال هر آن صفات ستوده را که برای بارور شدن آدمی و رسیدن به کمال لازم است ، در آیات شریفه عنوان نموده است .یکی از آنها ، صفت نیکو و حسنه سخاوتمندی است. جود و بخشش در مال و یا جان و فرزند ، همه از مصادیق سخاوتمندی است.

وجود خاکی انسان ترکیبی از صفات رزیه و حسنه است. لذا برای برقراری تعادل بین این صفات و رسیدن به کمال انسانیت باید از آزمایش الهی که همانا رساندن نفس به مناعت طبع است سر بلند بیرون آمد و آن ممکن نیست مگر با ایمان و عشق الله.



﴿وَلَبِئْسَ لَكُمْ بَشِيرٌ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصِ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِيرِ الصَّابِرِينَ﴾ (البقرة/ ۱۵۵)

و قطعاً شما را به چیزی از [قبیل] ترس و گرسنگی، و کاهشی در اموال و جانها و محصولات می‌آزماییم و مزده ده شکیبایان را.

آیه‌ی مبارکه: به صابران در جود و بخشش جان و مال و فرزند مزده می‌دهد و آن را آزمایش و ابتلا معرفی می‌نماید. ابتلایی که از ملزومات دنیاست و با عشق آمیخته است و حتی پیامبران به آن مبتلا بوده‌اند. لذا به هنگام ابتلا، نیک و بد نزد خداوند یکسان نخواهد بود. و هر یک به قدر قابلیت خویش از الطاف الهی متنعم می‌شوند و هر که عشق الهی در وجودش شعله ور باشد آن آزمایش او را به اعلی درجه انسانیت خواهد رساند. و گر نه جانی که فاقد معنویت الهی باشد در کالبد جسم همچون شمشیر چوبینی است که در نیام است، یعنی روح نا پخته و کمال نیافته است؛ و ابتلا اثری در آن ندارد.

عشقی که بر انسان بود شمشیر چوبین آن بود

آن عشق با رحمان شود چون آخر آید ابتلا

د یوان غزلیات شمس

(۳۳۸/۱)

در رساله قشیریه آمده:

«حقیقت جود آن است که بذل کردن بر تو دشوار نباشد و به نزدیک قوم، سخا نخستین رتبت است آنگاه از پس او جود، آنگاه ایثار... و هر که بیشتر بدهد و از آن چیزی خویشتن را باز گیرد، او صاحب جود بود.» (ابوالقاسمی، ۱۳۸۳: ۲۸۲) در کتب عرفانی و اخلاقی از جود و سخا زیاد سخن رفته است از جمله:

عطار آن را از جمله صفات حق تعالی و دریای عظیمی شمرده است.

هست جود و فضل تو بحری عظیم در بر آن کی بود امکان بیم

(مصیبت نامه / ۳۷۶) (همان، ۲۸۲)

در کشف المحجوب، جود و سخا نزد علما یکسان معرفی شده است (همان، ۲۸۲) و مولانا در جای جای مثنوی به تناسب احوال مخاطب داد سخن کرده مانند بیت مذکور (متن حاضر) که

سعی نموده با بینامتنی ساختاری نوع دوم، در قالب نفی جزئی (اجترار) با تغییر ساختار شکلی در فعل مَأْتَقَصَّ...مِنَ الصَّدَقَاتِ (مفرد مذکر غایب) در حدیث روایت شده (متن غایب) به صورت مَأْتَقَصْتُ صَدَقَهُ... (مفرد مؤنث غایب) در (متن حاضر) آن را به گوش مخاطبان برساند.

۴-۲. بینامتنی مضمونی در دفتر ششم مثنوی

در این نوع بینامتنی، اشعار (متن حاضر) با درون مایه‌ی آیات و روایات و احادیث (متن غایب) روابط بینامتنی دارند و شاعر، محتوای احادیث را به تناسب مفهوم مورد نظر در متن حاضر فراخوانی می‌کند؛ یعنی برخلاف ساختاری، با الهام گرفتن از مضمون و معنای روایات مأثوره، مفهوم مورد نظر خود را با کلمات و عبارات خود ساخته بیان می‌نماید؛ در واقع خواننده حضور لفظی محسوس و صریحی از حدیث را مشاهده نمی‌کند. بینامتنی مضمونی به کمک صنایع ادبی مانند اقتباس معنوی، اشاره، تلمیح (اشاره‌ی لطیف به حدیث، نه عین لفظ آن)، ایهام و توریه از مقاصد اقتباس (برگردان از عبارت حدیث یا کم و زیاد کردن آن) به انجام می‌رسد. که به دو صورت بینامتنی نفی متوازی (امتصاص) و بینامتنی نفی کلی (حوار) تحت بررسی قرار می‌گیرد.

۴-۲-۱. بینامتنی نفی متوازی (امتصاص)

متن حاضر

لجم ببند فوقِ دُرِّ شاهوار  
پس زطین بگریزد او ابلیس وار  
کان بلیس از متن طین کور و کُرس  
گاو کی داند که در گل گوهرست  
۲۹۳۱-۳۲/۶

\*\*متن غایب

﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (ص / ۷۶)

گفت: « من از او بهترم ؛ مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گل آفریده‌ای . »

\*\*\* عملیات بینامتنی

پیرو موضوع ابیات قبلی، معنای ظاهری بیت می‌گوید، گاو می‌بندد آن گوهر با ارزش در لجن پوشانده شده است و گاو همچون ابلیس از گل می‌گریزد. با توجه به این که «گاو» در مثنوی، نماد نفس اماره و انسان حیوان سیرت بوده و «گوهر»، رمز روح لطیف و نورانی و نیز «گل»، تمثیل کالبد عنصری است؛ بیت اشعار می‌دارد که هر کس حکمت الهی را منکر شود و گوهر



پژوهش‌نامه  
تابولات قرآنی

آدمی را نشناسد و فقط به استخوان ورگ و ریشه او توجه داشته باشد، همچون گاوِ لَا یَعْلَمُ است، همان روح نورانی و خدایی. چراکه فرموده: وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي؛ (یعنی روح تحت مالکیت مطلقه ی حضرت حق). بنابراین شاعر سعی کرده مطلب اصلی مورد نظرش که یادآوری ارزش گوهر آدمی در تن خاکی بی ارزش و تعلق نَفْسِ انسان به عالم ملکوت و لزوماً صبغه ی خدایی داشتن و دور ماندن از دنیای مادی و نیز یادآوری این که ای انسان و ای عارف سالک، از مغرور شدن به عبادات و اعمال صالح به دور باش و هوش دار تا همچو ابلیس ظاهر بین از درگاه الهی رانده نشوی که این همان خواسته شیطان است. همان گونه که از تفاسیر استناد می گردد، ابلیس در پیشگاه خداوند با آفریده شدن حضرت آدم به خود مغرور شد و سجده نکرد لذا در پاسخ به پرسش خداوند مبنی بر امتناع از سجده، علت سجده نکردن خود را این گونه بیان می کند که: من شرافت ذاتی دارم، چون مرا از آتش خلق کرده‌ای و آدم مخلوقی است از گل. که در این پاسخ اشاره‌ای است به اینکه از نظر ابلیس او امر الهی وقتی لازم الطاعه است که حق باشد، نه اینکه ذات او امر او لازم الطاعه باشد و چون امرش به سجده کردن حق نبوده، اطاعتش واجب نیست و برگشت این حرف به این است که ابلیس اطلاق مالکیت خدا و حکمت او را قبول نداشته، و این همان اصل و ریشه‌ای است که تمامی گناهان و عصیانها از آن سرچشمه می گیرد، (تکبر) چون معصیت وقتی سر می زند که صاحبش از حکم عبودیت خدای تعالی و مملوکیت خودش برای او خارج شود و از اینکه ترک معصیت بهتر از ارتکاب آن است، اعراض کند و این همان انکار مالکیت مطلقه خدا، و نیز انکار حکمت او است .

چنانچه ملاحظه شد شاعر با استفاده از مفهوم مکنون در آیه شریفه (متن غایب)، به کمک صنعت اشاره، بینامتنی مضمونی از نوع نفی متوازی (امتصاص) را در اشعارش (متن حاضر) به معرض نمایش مخاطبین خود می گذارد.

\*متن حاضر

در پی خورشید وحی آن مه دوان و آن صحابه در پی اش چون اختران ۱۱۵۶/۶  
\*متن غایب ﴿أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بَأْيِهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ﴾ (کنوزالحقایق ، ص ۱۳)

(اصحاب من چون ستارگانند پس به هر کدام که اقتدا کنید هدایت می شوید.) (خاتمی، ۱۳۸۰: ۶۴)

\*\*\*عملیات بینامتنی

نور ستارگان آسمان که هادی شبروان است، تداعی گر ستارگان عالم معنی برای مولاناست چرا که صفات اولیاء الهی نیز همان هدایتگری گمشدگان عالم خاکی است. تنها تفاوتشان با ستارگان این است که مانند آنها طلوع و غروب و سعد و نحس ندارند بلکه همه‌ی ستارگان عالم معنا مسعود و زوال ناپذیرند. مولانا علت ستاره بودن اصحاب پیامبر را بدین گونه بیان می کند که:

۱- پیامبر ماه و اصحاب ستاره هستند، که در برابر خورشید (خداوند) قرار دارند؛ و الهامات اولیاء الله همچون ستاره‌ای در برابر خورشید وحی الهی است و خداوند اولیاء را نردبانی برای صعود سالکان به آسمان معرفت الهی قرار داده است. تا در این طریق سالکان به مراتب بالاتر برسند.

۲- ستاره و ماه از خورشید تبعیت می کنند و ملاک عرفان، وحی الهی است لذا عارفی که رفتار و گفتارش مطابق نبی و رسول ﷺ نباشد، شاگرد نفس و شیطان است.

(تاجدینی، ۱۳۸۳: ۵۳۴) مولانا با اوصافی که برای نبی و عارف سالک عنوان می کند در واقع با اشاره به مخاطبین طالب سیر الی الله پیام اخلاقی همسویی عارف با رهبر و استاد را در بینامتنی نفی متوازی (امتصاص) همسو با متن غایب (حدیث مورد بحث) در بیت مزبور (متن حاضر) تأکید کرده و موفقیت رهرو عرفان را تنها در پیروی مطلق از پیامبر (انسان کامل) و اولیاء که رابط بین حضرت حق و طالب مشتاق وصالند، می داند. و این پیام را با اقتباس معنوی از روایت بهره برداری نموده است .

\*متن حاضر

عاریه است این کم همی باید فشرد      کانچه بگرفتی همه باید گزارد      ۳۵۹۳/۶

\*متن غایب

﴿ الْعَارِيَةُ مُؤَدَاهُ وَالْمُنْحَةُ مَدْدُهُ ﴾

(جامع صغیر، بی تا: ۶۷/۲، کنوز الحقایق، ۸۴، حلیه الأولیاء، ۹: ۱۶۳)



پژوهش‌خانه  
تاویلات قرآنی

( عاریه باید (به صاحبش) برگردد . ولی عطا و بخشش را (به صاحبش) بر نمی‌گردانند . )  
(فروزانفر، ۱۳۸۰: ۵۸۵)

### \*\*\* عملیات بینامتنی

پیشینه مضمون بیت، نشان از آن دارد که وجود آدمی در دنیا موقتی بوده و هر آن چه که در دنیا به جسم مادی او می‌رسد، همه عاریتی است و باید آنها را به صاحبش (دنیا) پس دهد، ولی در مورد بخشش‌ها و عنایاتی که شامل او گشته برای او محفوظ خواهد بود. با توجه به روایات مأثوره در نهج البلاغه، مانند (خطبه‌های ۸/۱۵۷، ۲/۶۳، ۲/۹۹، نامه ۷۴/۳۱ حکمت ۱۳۲ و...) و دیگر کتب احادیث صحت گفته‌ی مولانا اثبات می‌گردد .

هر که سازد زین جهان آب حیات زوترش از دیگران آید ممات ۷۸۶/۵  
مولانا به دو جنبه از دنیا معتقد است؛ یکی جنبه وجودی و دیگر جنبه عدمی، جنبه وجودی دنیا مفتون کننده است و آدمی، خوشی‌ها و مسند و مال و مقام را پایدار و همیشگی می‌داند اما جنبه عدمی آن پندآموز بوده و به انسان در مقابل صورت‌های رنگین دنیا هشدار می‌دهد تا فریفته نشود علی‌علیه در خطبه ۸۱ به این دو بعد توجهی زیبا و معنادار دارند:

﴿مَنْ أَبْصَرَ بِهَا بَصْرَتَهُ وَمَنْ أَبْصَرَ إِلَيْهَا أَعْمَتَهُ﴾ «هر که به دیده حقیقت به دنیا بنگرد، دنیا او را بینا کند و هر که به دیده مجاز به دنیا در نگرد، دنیا نابینایش کند.» (زمانی، ۱۳۹۱: ۸۰۹-۸۰۸)  
به اعتقاد مولانا، چون در امور تشریحی و رفتاری و اخلاقی، قابلیت، شرط عطا‌ی الهی است بی‌گمان انسان باید در رسیدن به کسب لیاقت و قابلیت، تلاش نماید که خداوند در آیه شریف می‌فرماید:

﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم / ۳۹)

«واینکه برای انسان جز حاصل تلاش او نیست.»

چون نکرد آن کار، مزدش هست لا لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ۲۵۴۵/۴  
همین طور مولانا در ابیات بسیاری از مثنوی، دعوت به جهد و کوشش کرده است که اگر عطا‌ی حق، متوقف بر قابلیت نسبی آدمی نباشد، دیگر برانگیخته نمودن مردم برای سعی و تلاش مفهومی ندارد. (همان، ۳۳)

جهد کن ، کز جامِ حق یابی نوی بی خود و بی اختیار ، آنگه شوی ۳۱۰۵/۵  
 جهد کن تا این طلب افزون شود تا دلت زین چاه تن بیرون شود ۱۷۳۵/۵  
 بنا بر حدیث فوق، حقیقت دنیا، روشنی چشم دل در برابر نعمات و الطاف حضرت رحمان است و آن ممکن نیست جز با سعی و کوشش طالب. لذا بر کسی که رهرو سیر الی الله است، لازم می‌نماید که با دیده حقیقت بین بنگرد و چشم دل را به عطای الهی روشن کند چراکه آن روشنی دل، چراغ راه یافتن او به مقامات واصله حق خواهد شد. مولانا موضوع قابلیت قابل و عطای الهی که موجب جذب حق و فزونی نور دل طالب عرفان و ذخیره شدن آن برای وصول به مقام انسانیت و کمال است را توسط بینامتنی در قالب نفی متوازی (امتصاص) به طریق اشاره به مضمون متن غایب (حدیث) در متن حاضر (بیت مورد بررسی) عنوان نموده است .

#### ۴-۲-۲. بینامتنی نفی کلی (حوار)

\*متن حاضر (۱)

گر دو عالم پُر شود سرمست یار جمله یک باشند و آن یک نیست خوار ۶۳۲/۶  
 \*متن غایب

الف- ﴿المؤمن کرجل واحد﴾ (جامع صغیر، ۲/ ۱۸۴ ، کنوز الحقایق، ۱۳۶)

(افراد با ایمان یکی به حساب می‌آیند. «به واسطه یکپارچگی در اعتقاد به خدا»)

ب- ﴿المؤمنون کنفس الواحده﴾ (فیه ما فیه، انتشارات دانشگاه تهران . ۳۳۵)

(افراد با ایمان گویی یک جانند «متحد جانهای مردان خداست».) (فروزانفر، ۱۳۸۰: ۱۵۹)

\*\*\* عملیات بینامتنی

بیت می‌گوید که اگر هر دو جهان از عشاق سرمست پُر شود همه آنها یکی بوده، آن یکی هم خوار و ذلیل نیست. توجه به ابیات قبلی مخاطب را به مسیری دیگر گون رهنمون می‌کند و آن این است که: سالک خواهان وصل یار (حضرت حق) است و در این سیر الی الله باید سیم اتصالی باشد تا انوار رحمت حق بی انقطاع بر وی بتابد و آن کسی نیست جز انبیاء و اولیاء الله که آینه تمام نمای صفات الهی هستند و با راهبری آنان به سر منزل مقصود هدایت خواهند شد؛ یعنی سالک باید معرفت بر اولیاء داشته باشد و این شناخت با توجه او به ظواهر و صور که از



موانع معرفتند امکان پذیر نیست بل توجه سالک به عالم باطن و معنا است که او را از فریب ظواهر و راهزن اندیشه نجات می‌دهد، اعتقاد مولانا بر این است که اگر اصالت با صور بود می‌باید احمد عليه السلام و ابوجهل یکسان بودند و همچنین تصویر بی‌جان و انسان جاندار برابر باشند :

چند صورت آخرای صورت پرست  
گر به صورت آدمی انسان بُدی  
نقش بر دیوارِ مثلِ آدم است  
جان کم است آن صورت باتاب را

جان بی معنیت از صورت نرست؟  
احمد و بوجهل، خود یکسان بُدی  
بنگراز صورت چه چیز او کم است؟  
رو، بجو آن گوهر کم یاب را ۱۱/۲۱-۱۰۱۸  
(یوسف پور، ۱۳۸۹: ۲۰۰)

ظاهر و صورت متغیر بوده و به ثبات نمی‌رسند و لذا نمی‌توانند مطلوب سالک رهرو باشند پس بر سالک است که خلاف ظاهر بینان پرده کثرت به روی معنا و حقیقت دریده و به وحدت انوار برسد؛ کثرت مظاهر نیز این گونه باشد، چون جهال متعصب، توجه به نمودهای حسی و دنیوی دارند از عالم معنا غافلند لذا ثنویت و دو بینی دارند و این امر مانع معرفتشان و شناخت اصالت اصلی که همانا اتحاد انبیا و اولیاء الله با منبع نور حقیقی (حضرت حق) است، می‌باشند. نتیجه این می‌شود که مولانا در بینامتنی نفی کلی (حوار) با وام‌گیری از مضمون احادیث آمده در فوق به خواننده و خصوص سالک الی الله هشدار می‌دهد که جدایی حق و انسان کامل اعتباری است نه حقیقی! هر چند که انبیا و اولیاء دارای کالبد متعدد باشند، همگی انعکاس نور حقیقتند و اگر متوصل به این گروه شوی، به وحدت و وصال حق نایل می‌گردد. و اگر در ظاهر و صورت متوقف ماندی بدان در سیر الی الله دچار آفات نفس و اندیشه گشته‌ای که تورا در این وادی به بیراهه خواهد کشاند.

\*متن حاضر (۲)

پر مساز از کاغذ و از گه مپر  
که در آن سودا بسی رفته ست سر ۶/۱۳۵۴

\*\*متن غایب

﴿وَأَعْتَرَى الْجَوْهَرَى وَسَوْسَه فَانْتَقَلَ إِلَى الْجَامِعِ الْقَدِيمِ بِنَيْسَابُورٍ فَصَعَدَ إِلَى سَطْحِهِ وَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي عَمَلْتُ فِي الدُّنْيَا شَيْئًا لَمْ أَسْبِقْ إِلَيْهِ فَسَأَعْمَلُ لِلْآخِرَةِ أَمْرًا لَمْ أَسْبِقْ إِلَيْهِ وَضَمَّ إِلَى جَنْبِيهِ مِصْرَاعِي بَابَ وَ تَابِطَهُمَا بِحَبْلِ وَصَعَدَ مَكَانًا عَالِيًا مِنَ الْجَامِعِ وَزَعَمَ أَنَّهُ يَطِيرُ فَوْقَ فَمَاتٍ ﴿ (معجم الادبا ، طبع مصر ، ۱۵۷ / ۶ ،

(جوهری (که برای پرواز در آسمان) وسوسه شده بود یک روز به مسجد جامع قدیم نیشابور رفت. و از پشت بام خطاب به مردم گفت من برای دنیا دست به کاری بی سابقه زده‌ام (شاید منظورش کارهای علمی و ادبی اوست) و اینک می‌خواهم برای آخرت دست به عمل بی سابقه‌ی دیگری بزنم. آن گاه دو لنگه‌ی دری را به دو طرف خود بست و آنها را با طناب محکم کرد و با صعود به بلندترین نقطه به گمان این که می‌تواند پرواز کند پرید. چند لحظه بعد به زمین افتاد و جان بداد.) (فروزانفر، ۱۳۸۰: ۵۴۸)

\*\*عملیات بینامتنی

معنای بیت می‌گوید از کاغذ ، پر و بال درست مکن و از بلندای کوه به پرواز مپرداز که در راه این خیال سرهای بسیاری به باد فنا رفته است . نکته پنهان بیت در همین معنای ظاهری نهفته است که با دقت در مضمون آن به مطلب اصلی و مورد نظر مولانا خواهیم رسید .

به این منظور باید به کلید پنهان بیت دست یافت و آن این است که برای پریدن و پرواز کردن نیاز به اجزایی به نام بال هست حال باید دید آیا با هر بالی ، توان پریدن وجود دارد یا نه ؟ مسلما آن چه مورد نظر است باید بالهایی کامل و قوی باشد تا توان پرواز مهیا گردد . مولانا برای دست یافتن به هدف اصلی اش از کنایه استفاده می‌کند (پر کاغذی کنایه از عقلیات خردورزان کوتاه بین) (زمانی، ۱۳۷۸، ۳۹۱) و برای مخاطب عارف پیشه که قصد پرواز در آسمان معرفت الهی را دارد گوشزد می‌کند که قدم برداشتن و پریدن در عالم ملکوت منوط به استفاده صحیح از بال قوه‌ی عشق است نه عقل، چرا که عقل جزئی در طلب نیستی است ولی حق، هستی محض است پس کار عقل در مسیر حقیقت یابی، بیهوده و باطل خواهد بود. (محمدی، ۱۳۸۷: ۶۷۶)

این بین باری که هر کس عقل هست روز و شب در جستجوی نیست هست (دفتر ۱۳۶۲/۶)



نظر عقل در مسیر معرفت ، مانند نظر فلاسفه و اهل استدلال است که از آنها غیر حیرانی و سرگشتگی نامطلوب چیزی عاید انسان نمی‌شود پس باید آنها را ترک کرد و دست به دامن عشق حق شد که قوه‌ی حقیقت‌یابی را در انسان عارف پیشه زنده می‌کند و جان عارف را سیراب می‌گرداند. (همان، ۶۵۸)

عشق جوشد بادهٔ تحقیق را او بود ساقی نهران صدیق را دفتر ۳/۴۷۴۲  
در آیه‌ی مبارکه‌ی:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَأْتِمَ ذَلِكَ فَضَّلَ اللَّهُ يَوتِيهِ مِنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (المائدة/۵۴)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هرکس از شما از دین خود برگردد، به زودی خدا گروهی [دیگر] را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان [نیز] او را دوستدارند. [اینان] با مؤمنان، فروتن، [و] بر کافران سرفرازند. در راه خدا جهاد می‌کنند...»

سخن از عشق به خدا و محبت الهی آمده است که بسیاری از عارفان به تعبیر و تفسیر آن در عالم عشق پرداخته‌اند؛ اینکه فرمود: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾، از آن جهت که حب را مطلق آورده، معلوم می‌شود حب خدا مربوط به ذات آن قوم و متعلق به ذات ایشان است بدون اینکه مقید به وصفی و یا چیز دیگری باشد و اما دوست داشتن آنان خدا را، لازمه‌اش آن است که پروردگارش را بر هر چیز دیگری غیر خدا که مربوط به خودشان باشد از قبیل مال و جاه و یا خویشاوند یا غیر آن مقدم بدانند، بنا بر این قومی که وعده آمدنشان داده شده، احدی از دشمنان خدای سبحان را دوست نمی‌دارند و اگر قرار باشد فردی از افراد انسان را دوست بدانند اولیای خدا را به ملاک دوستی با خدا دوست می‌دارند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۵/۳۸۳) و نیز احادیث قدسی مانند:

﴿مَنْ عَشَقَ وَعَفَّ وَكَتَمَ وَمَاتَ، مَاتَ شَهِيدًا﴾. و... «که نشان می‌دهد عرفا عشق را سبب آفرینش هستی و قوام هستی را به تداوم آن منوط می‌دانند چرا که «دلیل معرفت خدای تعالی، مبتدی را عشق باشد» و «معرفت، حیات دل بود به حق و اعراض سر از جز حق، و قیمت هر کس به معرفت بود و هر که را معرفت نبود وی بی قیمت بود» (ابوالقاسمی، ۱۳۸۳: ۸۲۰). مولانا در

بیش از صد و پنجاه بار به وصف عشق پرداخته و برای آن تشخیص قایل شده است. که موجودی ذی شعور، فعال، زنده و پرتحرک و در یک کلام «شعله حیات» انسان است. لذا عارف عاشق چون ذره‌ای با بال حقیقی عرفان در آسمان معرفت الهی به سوی خورشید حقیقت به پرواز در می‌آید. به این طریق شاعر توانسته مطلب مورد نظرش را از طریق اشاره به حکایت (متن غایب) و اقتباس معنا از آن در بیت مزبور (متن حاضر) در بینامتنی نفی کلی (حوار) با ظرافت خاص خود به مخاطبین ریزبین انتقال دهد.

#### ۴-۳. بینامتنی علم روایی در احادیث دفتر ششم مثنوی

بینامتنی علم از انواع روابط بینامتنی روایی و فراخوانی شخصیت‌های قرآنی و یا احادیث است. مانند: احمد (پیامبر ﷺ)، آدم ﷺ، یوسف ﷺ، نوح ﷺ، ابراهیم ﷺ، سلیمان ﷺ، یعقوب، ابوبکر، طلحه بن عبیدالله، عبدالله بن ام مکتوم، نبهان کنیز ام سلمه، زلیخا و... نویسنده یا شاعر برای بیان معانی و مقاصد آموزشی خویش در قالب داستانهای روایی (که از منابع غنی برای آموزه‌های اخلاقی و عرفانی است.) با آوردن اشاره یا نشانه‌ای مختصر از متن غایب که همانا اسامی و قصه‌های انبیاء است، مخاطب را به صحنه‌ی داستان برده و او را در جذب و کسب حکمت‌های آن سهیم می‌گرداند.

\*متن حاضر (۱)

مصطفی زاین گفت کای اسرار جوی	مرده را خواهی که بینی زنده تو
هر که خواهد که ببیند بر زمین	مرده ای را می رود ظاهر چنین
مر ابوبکر تقی را گو ببین	شد ز صدیقی امیر المحشرین

۶ / ۷۴۲ و ۷۴۸-۷۴۷

\*\*متن غایب

﴿مَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى مَيْتٍ يَمْشِي عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى ابْنِ أَبِي قُحَافَةَ﴾

(تمهیدات عین القضاء، ۷، المنهج القوی، ۶/ ۱۱۴)

(هر که می‌خواهد مرده‌ای را در روی زمین و در حال قدم زدن ببیند به (ابوبکر) بن ابوقحافه

(فروزانفر، ۱۳۸۰: ۵۳۷)

(بنگرد.)



قبل از تبیین بینامتنیت بیت، لازم به ذکر است که بیت ۷۴۲ (بیت اول) شرط و ایبات بعدی به ترتیب متعلق شرط و جزای شرط است (زمانی، ۲۳۲، ۱۳۷۸) معنی اولیهی ایبات مبنی بر این است که ابوبکر به سبب وارد شدن نور الهی در قلبش و قبول اسلام و صداقتش در ایمان، سالار محشور شدگان در قیامت است و پیامبر اسلام او را برای دیگر متقین مثال می‌آورند. مولانا علت مثال شدن ابوبکر و یا ابوبکرها را به طور ضمنی در ابیاتی چند، طی تفسیر حدیثی از حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله؛ («موتوا قبل ان تموتوا» در اشارت به آیه کریمه: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ، فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾ (زمر/۲۲)، یعنی: «هر که را خدای وسیع کرد سینه او را، از برای قبول اسلام و توفیق اسلام یافت، پس این توفیق اسلام او، نیست، مگر اثر نوری که انداخته است خدای تعالی آن نور را در دل او؛ و آن نور سبب شده است از برای اسلام او» و نیز اشارت است به آن چه از پیامبر ﷺ مروی است و مضمون آن این است که: نور الهی هر گاه داخل شد در دل مؤمن، دل مؤمن از تنگی و تاریکی بر می‌آید و وسیع و روشن می‌شود و نشانه آن نور، پهلو خالی کردن او است از سرای غرور دنیا، یعنی: قطع علاقه از دنیا کردن و رجوع به دار خلود: «که آخرت باشد» نمودن، و به مقتضای «موتوا قبل ان تموتوا» پیش از نزول موت، استعداد از برای موت داشتن. تأخیر شرح صدر از تطهیر قلب، و ذکر کردن شرح صدر بعد از تطهیر قلب، اشاره است به مقدم بودن تخلیه بر تحلیه، چه تا دل از ظلمت ذنوب و کدورت تعلقات دنیا، مجلی و مصفاً نشود، محلی به زیور نور معرفت نمی‌گردد، چنان که طیب تا به مریض، جلاب ندهد و اخلاط فاسده را از او دفع نکند، به اغذیه لایقه و اشربه نافع، تقویت نمی‌فرماید. (همان، ۲۳۲، ۲۳۱) بیان می‌کند و این مطلب به عقیده‌ی مولانا و همسو با مضمون روایت، همان «مرگ اختیاری» است که تحول روحی و قدم نهادن به عالمی نورانی است.

نه چنان مرگی که درگوری روی مرگ تبدیلی که در نوری روی ۷۳۹/۶

(مرگ طبیعی جنبه‌ی اجباری دارد و شقی و سعید نمی‌شناسد اما مرگ اختیاری نصیب هر کس نشود چون منوط به سعی و تلاش و گذر از صور مبتذل حیات و نیل به جوهر راستین زندگی است و تنها برای اهل صفا میسر است و لا غیر.) (همان، ۲۳۲) بنابراین مولانا مخاطب راستین

عرفان را با وام‌گیری از نام ابوبکر که در حدیث (متن غایب) آمده در فضای حاصل از تفسیر حدیث واقع در شرح قرار داده و اعلان می‌کند: ای سالک تا وقتی در حیطه‌ی هستی موهوم و هویت کاذب خود محصوری، چاره‌ای جز نفی موجودیت دروغین تو نیست تا به وسیله‌ی آن بتوانی هستی حقیقی و وجود مطلق را بشناسی. پس اگر خواهان عیان دیدن حضرت حقی، باید مرگ را در آغوش کشی و پرده‌ پندار و انانیت را پاره کنی. لذا ای طالب حقیقی مرگ اختیاری را انتخاب نما و پرده‌ی نفسانیات را چاک کن. به این طریق مولانا آموزه‌ی اخلاقی - عرفانی خویش را به زیباترین شکل ممکن در بینامتنی از نوع علم با فراخوانی اسامی ابوبکر تقی و مصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پدید آورده است.

\*متن حاضر (۲)

آن زلیخا از سپندان تا به عود نام جمله‌ی چیز، یوسف کرده بود ۴۰۲۱/۶

\*\*متن غایب

﴿كَانَتْ زُلَيْخَا مِنْ مَحَبَّةِ يُونُسَ نَسِيَتْ كُلَّ شَيْءٍ سِوَاهُ وَلَمْ تَسْمَعْ سَوَىٰ فَحْوَاهُ وَلَمْ تَعْرِفْ سِوَىٰ مَعْنَاهُ وَ لَمْ تَنْظُرْ إِلَىٰ أَحَدٍ سِوَاهُ وَكَانَتْ لَا تَتَّامُ اللَّيْلَ إِلَّا لِحِظِهِ وَلَا تَأْكُلُ إِلَّا مِنْ غَيْرِ شَهْوَةٍ وَلَا تَنْفَسُ إِلَّا بِذِكْرِهِ وَكَانَتْ تُسَمِّي كُلَّ شَيْءٍ بِيُونُسَ وَإِذَا فَصِدَتْ يَقَطُرُ دَمُهَا عَلَى الْأَرْضِ فَتَقُولُ يُونُسُ يُونُسُ وَإِذَا رَفَعَتْ رَأْسَهَا إِلَى السَّمَاءِ تَرَىٰ إِسْمَ يُونُسَ مَكْتُوبًا بِالْكَوَاكِبِ﴾. (بحر المحبه فی اسرار الموده، ۸۶)

(زلیخا از عشق یوسف، کارش به آن جا کشید که جز او همه چیز را فراموش کرده بود. جز سخن او چیز دیگری نمی‌شنید و جز او معنی و مقصودی نداشت. به کسی جز یوسف نگاه نمی‌کرد. خیلی کم می‌خوابید و با بی میلی غذا می‌خورد. به نام او نفس می‌کشید و هر چیزی را به اسم او نامگذاری می‌کرد. وقتی رگش را می‌زدند خون ریخته‌اش بر زمین نقش یوسف یوسف می‌گرفت. وقتی به آسمان نگاه می‌کرد اسم یوسف را در میان آسمانها نوشته شده می‌دید.) (فروزانفر، ۱۳۸۰: ۵۹۱-۵۹۰)



\*\*\* عملیات بینامتنی

زلیخا از شدت عذاب دوری یوسف همه چیز را یوسف می‌دید و هر صدایی را، یوسف می‌شنید حتی از اسپند تا عود را یوسف صدا می‌کرد. در میان اصطلاحات اهل الله و عرفان این حالت یعنی

«جدایی، غیبت را که عاشق از وحدت با معشوق، محجوب باشد، فراق گویند.» (ابوالقاسمی، ۱۳۸۳: ۷۳۲)

گر بگویم از فراق چون شرار تا قیامت یک بود از صد هزار ۳۶۹۵/۳  
دردیوان شمس نیز عاشق در حالت فراق به مانند اسمی است که از معنی عاری باشد. فراق، جدایی از دوست، موجب عذاب دل، از حیث سوزاندگی چون آتش و نقطه مقابل وصل است. عاشق در لحظه‌ی فراق دوست، زبون خاص و عام می‌گردد. (همان، ۷۳۳) اما باید عنوان کرد که فراق با همه‌ی این توصیف‌ها، نوعی امتحان الهی است و خاصیت امتحان، پراکنده کردن عیش و طرب است و با امتحان است که نقد وجود آدمی محک می‌خورد

نی هزاران بار اندر کوره‌های امتحان؟  
درگدازیدی چو مس و هم‌چو مس بفسرده‌ای  
دیوان غزلیات شمس ۲۹۸۵۲/۶

مولانا در این بیت (متن حاضر) و ابیات بعد رمزگون و تمثیل وار از اصطلاحات عرفان سخن می‌گوید و بقا فراخوانی اسامی زلیخا و یوسف از داستان فوق (متن غایب) در بینامتنی علم، مخاطب خود را به این مطلب سوق می‌دهد که اهل الله و عارف حقیقی بعد از مشاهده‌ی مقام قرب دچار فراق می‌شود چون تاب مشاهده‌ی متصل قرب (تجلیات الهی بر سالک) را ندارد اما این، فراقی قطعی نیست بل فراقی مصلحتی است به خاطر نزول از مرتبه وحدت به مرتبه کثرت. و سخن «مشاهده‌هو الأبرار بین التجلی والایستتار» (مشاهده‌ی حضرت حق توسط نیکان بین تجلی و اختفاء در نوسان است). را به این مناسبت گفته‌اند. لذا این تنزل، از حکمت بالغه‌ی الهی نشأت دارد تا سالک طریقت و طالب حقیقت بتواند نفس خویش را کامل کند که در آن صورت دیگر فراقی برایش نخواهد بود. مولانا ویژگی عاشق فراق زده را سخن گفتن به زبان استعاری از معشوق و محبوب خویش معرفی می‌کند. چرا که:

گفتمش پوشیده خوش تر سر یار  
خود تو در ضمن حکایت گوش دار

خوش تر آن باشد که سرّ دلبران

گفته آید در حدیث دیگران

(فروزانفر، ۱۳۸۰: ۱۰۴۰-۱۰۳۹)

## نتیجه‌گیری:

- مثنوی معنوی هم به لحاظ صوری و ساختاری و هم از حیث محتوایی، تحت تأثیر آیات قرآن و روایات مأثور می باشد. میزان این تأثیر پذیری تا بدان جاست که ردپای آیات و روایات در سراسر ابیات مثنوی، از جمله دفتر ششم به طور آشکار قابل مشاهده است.

- با عنایت به نظریه ی بینامتنیت، تأثیر پذیری و توجه مولانا به قرآن و روایات و استفاده ی گسترده از واژگان و مضامین قرآنی و روایی در نحوه ی بیان عقاید دینی و آموزه های عرفانی، منجر به ایجاد روابط بینامتنی اشعار، قرآن و روایات گردیده است که ویژگی بارز شعری مولانا محسوب می شود.

- مولانا در دفتر ششم، در برخی ابیات به لحاظ ساختاری و لفظی و در برخی دیگر از حیث مضمون و محتوا از آیات و روایات بهره برده است. و به این طریق مخاطب را طبق آموزه های اخلاقی و عرفانی قرآن شریف و احادیث مأثور در مسیر سلوک پیش می برد.

۵- در بخش بینامتنی روایی، مولانا در آموزه های از پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت تأسی نموده است که حجیت دارند اما گاهی به سهو، روایات را به اصحاب پیامبر نسبت داده که از حیث طهارت و سلامتی نفس و علو درجات معنوی حجیت لازم را نداشته اند. و البته خود به آن واقف و معترف بوده است که لایه هایی از حقایق را کشف کرده و به کنه برخی راه یافته است.

- به طریق روش مند در یافتن روابط بینامتنی قرآن و احادیث به عنوان متن غایب و ابیات دفتر ششم مثنوی در نقش متن حاضر می توان نتیجه گرفت که: کاربرد روابط ساختاری نوع اول، بدون تغییر در (شکل ظاهری کلمات یا درج عبارت و کلمه به صورت تضمین و اقتباس لفظی از آیات و روایات) در ابیات.

کاربرد روابط ساختاری نوع دوم، با تغییر در (شکل و ساختار کلمات و یا در صیغه ی افعال به صورت حل و برگرفتن از آیه یا روایات) در ابیات بیشتری نسبت به ساختاری نوع اول مشهود است. که منجر به ایجاد تناص از نوع نفی جزئی (اجترار) شده است.



ج- کاربرد روابط مضمونی و محتوایی آیات و روایات (به صورت اشاره یا اقتباس معنایی) در تعداد کثیری از ابیات دفتر ششم که تناس از نوع نفی متوازی (امتصاص) و نفی کلی (حوار) را پدید آورده است.

د- کاربرد و فراخوانی شخصیت‌های قرآنی و تاریخ اقوام ماضی که ایجاد بینامتنی عَلم نموده است .

#### منابع:

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابوالقاسمی، سیده مریم. اصطلاحات و مفاهیم عرفانی دیوان شمس، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول: ۱۳۸۳
- ۳- برهانی، محمد. در مکتب مولانا: شرح مثنوی جلال الدین محمد بلخی. تهران: جزیل، اول: ۱۳۸۰
- ۴- تاج‌دینی، علی. فرهنگ نمادها و نشانه‌ها در اندیشه مولانا. تهران: سروش، اول: ۱۳۸۳
- ۵- خاتمی، احمد. ترجمه و تکمیل احادیث مثنوی به همراه: مقدمه‌ای درباره سیرت‌دوین و شرح بعضی از اصطلاحات علم الحدیث از بدیع الزمان فروزانفر. «به کوشش: ترجمه و تحقیق احمد خاتمی» تهران: پایا، اول: ۱۳۸۰
- ۶- دشتی، محمد. ترجمه نهج البلاغه. قم: مشهور، اول: ۱۳۷۹
- ۷- \_\_\_\_\_ سرّنی. تهران: علمی، یازدهم: ۱۳۸۶
- ۸- \_\_\_\_\_ با کاروان حله. تهران: علمی، ششم: ۱۳۷۳
- ۹- زمانی، کریم. میناگر عشق. تهران: نشر نی، نهم: ۱۳۹۱
- ۱۰- شفیع‌کدکنی، محمدرضا. رستاخیز کلمات: تهران: سخن، اول: ۱۳۹۱
- ۱۱- طباطبایی، سید محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پنجم: ۱۴۱۷ ق.
- ۱۲- فروزانفر، محمد حسن. احادیث و قصص مثنوی: تلفیقی از دو کتاب «احادیث مثنوی» و «مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی» تألیف بدیع الزمان فروزانفر «به کوشش: ترجمه کامل و تنظیم مجدد حسین داودی» تهران: امیرکبیر، ششم، ۱۳۸۰
- ۱۳- لاهوری، محمد رضابن محمد اکرم. مکاشفات رضوی در شرح مثنوی معنوی، «به کوشش: مقدمه، تصحیح و تعلیقات. رضا روحانی» تهران: سروش، اول: ۱۳۸۱
- ۱۴- محمدی، علی. چکیده و تحلیل مثنوی. تهران: علم، اول: ۱۳۸۷

- ۱۵- مسبوق، سیدمهدی وحسین بیات. بینامتنی قرآنی در اشعار احمد شوقی، دوفصلنامه علمی پژوهشی نقد ادب معاصر عربی. ۲: ۶۸. ۱۳۹۱
- ۱۶- مولوی، جلال الدین محمد. مثنوی معنوی. تهران: روزنه، هفتم: ۱۳۸۶
- ۱۷- ----- مثنوی معنوی «تصحیح: رینولد نیکلسون» تهران: پیمان: دل آگاه، دوم: ۱۳۷۸
- ۱۸- نامور مطلق، بهمن. ترامتنبیت مطالعه ی روابط یک متن با دیگر متن ها. پژوهشنامه علوم انسانی. ۵۶: ۸۳-۹۸. ۱۳۸۷
- ۱۹- ----- درآمدی بر بینامتنیت. تهران: سخن، اول: ۱۳۹۰
- ۲۰- یوسف پور، محمد کاظم. توتیای چشم جان. تهران: خانه کتاب، اول: ۱۳۸۹

### References:

1. The Holy Quran
2. Abolghasemi, Seyedeh Maryam. Mystical Terms and Concepts of Divan-e Shams, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance, First: 2004
3. Borhani, Mohammad. In the school of Maulana: Sharh Masnavi Jalaluddin Mohammad Balkhi. Tehran: Jazil, First: 2001
4. Tajdini, Ali. Culture of Symbols and Symbols in Rumi's Thought. Tehran: Soroush, First: 2004
5. Khatami, Ahmad. Translation and completion of Masnavi hadiths with: An introduction about the compilation and explanation of some terms of the science of hadith from Badi 'al-Zaman Forouzanfar.
6. Dashti, Mohammad. Translation of Nahj al-Balaghah. Qom: Famous, first: 1379
7. ----- سررنی. Tehran: Elmi, 11th: 2007
8. ----- With Hilla caravan. Tehran: Scientific, sixth: 1373
9. Zamani, Karim. 1391
10. Shafiee Kadkani, Mohammad Reza. Resurrection of words: Tehran: Sokhan, first: 2012
11. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein. Al-Mizan in the interpretation of the Qur'an.
12. Forouzanfar, Mohammad Hassan. Masnavi Hadiths and Stories: A combination of the books "Masnavi Hadiths" and "Sources of Masnavi Stories and Allegories" by Badi-ol-Zaman Forouzanfar "By Effort: Complete Translation and Rearrangement of Hossein Davoodi"



13. Lahore, Mohammad Rezaban Mohammad Akram. Razavi's revelations in the description of the spiritual Masnavi, "by effort: introduction, correction and commentary. Reza Rouhani »Tehran: Soroush, First: 2002
14. Mohammadi, Ali. Abstract and analysis of Masnavi. Tehran: Alam, First: 2008
15. Masbouq, Seyyed Mehdi and Hossein Bayat. Quranic subtext in the poems of Ahmad Shoghi, bi-monthly scientific research review of contemporary Arabic literature. 2: 6.8. 1391
16. Rumi, Jalaluddin Mohammad. Masnavi . Tehran: Rozaneh, 7th: 2007
17. ----- . Masnavi Manavi "Correction: Reynold Nicholson" Tehran: Peyman: Del Agah, II: 1999
18. Absolute Namvar, Bahman. Transcript The study of the relations of one text with other texts. Humanities Research Journal. 56: 83-98. 1387
19. -----, Introduction to Intertextuality. Tehran: Sokhan, first: 1390
20. Yousefpour, Mohammad Kazem

four period

The seven number  
autumn and winter

2021-2022

**Critique of Extremists' interpretations in narrative interpretations**

(Received:2022/01/18-Accepted:2022/04/18)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.7.0>Ahang, Ali<sup>1</sup>**Abstract**

The phenomenon of extremist thoughts is a bitter and complex reality in the Shiite narrative and theological realm. This is a sinister phenomenon that has a long history. Most of them emerged as a deviant current after the death of the Holy Prophet of Islam (PBUH) and aimed to besmirch the reputation of Ahl al-Bayt (AS). The continuous counter-act by the Ahl al-Bayt (AS) and Shiite thinkers against the phenomenon of extremism indicates the origin and purpose of this extremist idea in promoting superstitions and destroying the image of religion. It turned out that the narration of this type by a number of Shiite commentators who had a narrative approach and not in order to align with the goals of the extremists which has been due to the faithful intentions in promoting the dignity of the Ahl al-Bayt (AS) on the one hand, the trust in such narrations due to the Akhbari view on the other hand. Unaware that such lax narrations do not deserve trust and citation.

**Keywords:** exaggeration, Exaggerators, interpretation, narrative interpretation, critique and analysis.

<sup>1</sup>. Assistant Professor of Holy Quran University and Sciences - Bojnourd Faculty of Quranic Sciences, Bojnourd, Iran, (Corresponding Author), aliahang968@gmail.com



نوع مقاله: پژوهشی

## نقدی بر تاویلات غالبانه در تفاسیر روایی

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۱۰/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۹)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.7.0>

آهنگ، علی<sup>۱</sup>

### چکیده

پدیده غلو و اندیشه های غالبانه یک واقعیت تلخ و پیچیده در قاموس روایی و کلامی شیعه محسوب می شود. این پدیده شوم، گرچه قدمتی به درازای تاریخ دارد؛ اما بیش از همه بعد از رحلت نبی مکرم اسلام ﷺ و با هدف تشویه چهره اهل بیت ﷺ، به عنوان یک جریان انحرافی ظهور و بروز نموده است. مبارزه مستمر اهل بیت ﷺ و اندیشمندان شیعه با پدیده غلو، از خاستگاه طراحی شده و هدفمند این اندیشه افراطی در ترویج خرافات و تخریب چهره دین حکایت دارد. در این پژوهش که با روش کتابخانه ای سامان یافته، مشخص شد غالبان در پوشش تأویل آیات و با اهدافی چون خرافه پروری، اختلاف افکنی و ترویج اباحیگری، روایاتی را در کرامات و فضائل اهل بیت ﷺ جعل و نشر می دادند که نمونه هایی از آنها در منابع روایی و تفاسیر مأثور شیعه قابل ردیابی است. با استفاده از داده های رجال شناختی و حدیث پژوهی، نمونه هایی از این دست روایات به لحاظ متن و سند مورد ارزیابی و نقد قرار گرفت و مشخص شد نقل این دست از روایات توسط تعدادی از مفسران شیعه که رویکرد اخباری داشته اند نه به خاطر همسویی با اهداف غالبان؛ که به خاطر نیت مؤمنانه در ترویج شأن اهل بیت ﷺ از یک سو، و اعتماد به این دست از روایات به خاطر نگاه اخباری از دیگر سو بوده است. غافل از اینکه چنین روایات سستی شایستگی اعتماد و استناد ندارند.

کلید واژه ها: غلو، غالبان، تأویل، تفسیر روایی، نقد و تحلیل.

<sup>۱</sup> . استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، بجنورد، ایران، aliahang968@gmail.com

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

## ۱- طرح مسأله

یکی از جریانهای انحرافی که زیربنای فکری و اعتقادی ادیان الهی را هدف قرار داده و با مسخ احکام شریعت زمینه اباحیگری را در جامعه فراهم ساخته، غالیگری می باشد. قرآن کریم در آیات ۳۰ توبه، ۷۷ مائده و ۱۷۱ نساء پیشینه چنین اندیشه ای را قبل از اسلام و در اندیشه های یهود و نصارا می داند. و البته نفوذ آن در میان نحله های مختلف اسلامی با شدت و ضعفی متفاوت مسلم و غیر قابل انکار است. بروز فرقه هایی چون خوارج، عُلات، باطنیه و ... از بارزترین اشکال غلو در تاریخ اسلام به شمار می آید.

نفوذ این اندیشه در منابع روایی و تفسیری شیعه و در پوشش تأویل آیات، آسیبی جدی محسوب شده و درخور نقد است. در این پژوهش که به شیوه کتابخانه ای انجام شده، ابتدا مفهوم، پیشینه و اقسام غلو تبیین شده است، سپس معنای تأویل بیان شده و در نهایت با تحلیل روایات تفسیری، آن دسته از روایاتی که شائبه غالی گری داشت ضمن دسته بندی در ذیل اهداف مختلف غالیان، از لحاظ سندی و محتوایی مورد ارزیابی قرار گرفت.

پیشینه شناسی موضوع ما را با آثار متعددی اعم از کتاب، پایان نامه و مقاله در این زمینه روبرو می سازد از جمله: کتاب «غالیان: کاوشی در جریانها و برایندها تا پایان سده سوم» (صغری روشانی، ۱۳۸۸ش)؛ «جریان شناسی غلو» همو، ۱۳۷۵ش: ۱۲۶-۱۰۸؛ «پژوهشی درباره طوایف غلاه تا پایان غیبت صغری و موضع ائمه علیهم السلام در این باب»، (اسفندیاری، ۱۳۷۴ش)؛ «عصای موسی یا درمان بیماری غلو» (صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۰ش)؛ «جریان شناسی غلو و غالیان در عصر رضوی با تأکید بر آموزه های امام رضا علیه السلام»، (دلبری، ۱۳۹۴ش: ۱۰/۹۶-۷۵).

## ۲- مفهوم شناسی غلو

«غلو» در لغت به معنی ارتفاع و از حد درگذشتن است. وقتی می گویند «غلا الرجل فی الامر غلوًا» یعنی از حد درگذشت و افراط نمود (ابن فارس، ۱۳۹۹ق: ۳۱۲/۴؛ طبرسی، ۱۴۲۵ق: ۲۲۱/۳). «غالی» که جمع آن در عربی «غُلاه» (زبیدی، بی تا: ۱۳۵/۱) و در فارسی «غالیان»



می باشد، عنوان فراگیری است که بر هر فرقه ای از فرق اسلامی که درباره پیغمبر ﷺ یا ائمه علیهم السلام و یا کسانی دیگر قائل به الوهیت، یا تناسخ، یا حلول خدا در آنان شده و یا نبوت را در شخص دیگری بدانند اطلاق می شود؛ اما نوعاً به کسانی می گویند که درباره حضرت علی علیه السلام و فرزندان او غلو کرده و آنها را به الوهیت یا نبوت ستوده باشند (روحانی، ۱۳۹۰ش: ۱۰۰۸/۲).  
شیخ مفید در معرفی غلاه می گوید: «غالیان، مسلمان‌نماهایی هستند که به امیرمؤمنان علیه السلام و دیگر فرزندان وی نسبت خدایی دادند و آنان را به چنان صفتی موصوف نمودند که به افراط رسید و از اعتدال درگذشت» (شیخ مفید، بی تا: ۱۳۱؛ نسخه مکتبه الشامله).

### ۳- ریشه و پیشینه جریان غلو:

بنا بر گزارشی پیامبر ﷺ مسلمانان را از غلو در حق خود بازمی دارد و می فرماید: ﴿لَا تُطْرُونِي كَمَا أَطَرَتِ النَّصَارَى عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنَّمَا أَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ﴾ در وصف و مدح من گزافه گویی و افراط نورزید چنانکه نصارا در حق عیسی علیه السلام گرفتار شدند؛ من فقط بنده و رسول خدایم (ابن حنبل، بی تا: ۱۶۰/۱). این گزارش حداقل منعکس کننده این نکته است که عده ای در زمان حیات پیامبر ﷺ تمایل به غلو داشتند. حضرت علی علیه السلام نیز می فرمایند: ﴿يَهْلِكُ فِي اثْنَانِ مُحِبُّ غَالٍ وَ مُبْغِضٌ قَالٍ﴾ دو گروه در ارتباط با من هلاک می شوند: محبان افراط پیشه و مبغضان کینه توز (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۲۵/۲۸۵). و در عبارتی صریح تر می فرمایند: ﴿اللَّهُمَّ إِنِّي بَرِيءٌ مِنَ الْعُلَاةِ كِبْرَاءَةِ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مِنَ النَّصَارَى اللَّهُمَّ اخْذَلْهُمْ أَبَدًا وَ لَا تَنْصُرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ بار الها من از غلاه بیزارم چنانکه عیسی علیه السلام از نصارا برائت جست، خدایا همواره خوارشان بدار و هیچ یک از آنان را یاری مکن (همان، ۲۶۶/۲۵).

جریان غلو در ضایع کردن چهره تشیع و انزوای مکتب اهل بیت علیهم السلام تاثیر به سزایی داشت. سخنان و رفتارهای غالبان موجب خدشه دار شدن چهره ائمه و شیعیان می شد. (رک: آقا نوری، ۱۳۸۶ش: ۲۷۳).

در مقابل، اهل بیت علیهم السلام به شدت از همنشینی با غلام باز می داشتند و به صورت علنی به لعن آنها می پرداختند (برای نمونه نک: طوسی، ۱۳۶۵ش: ۳۳/۲؛ همو، ۱۳۹۰ق: ۲۸۶/۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۸۴/۴؛ نوری، ۱۴۰۸ق: ۱۴۸/۱). کلینی روایتی را به دست می دهد که طبق آن امام صادق علیه السلام از عملکرد غالیان بر خود می لرزد و استغاثه به درگاه الهی می برد، مضمون روایت چنین است که: امام صادق علیه السلام از خانه خارج شد و بلافاصله برگشت و در حالی که آثار غضب از چهره اش هویدا بود فرمود در مسیر به عده ای از اهالی مدینه برخوردیم که [به جای «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ»] می گفتند «لَبَّيْكَ يَا جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ لَبَّيْكَ» از این سخن لرزه بر تنم افتاد و به خانه برگشتم و در سجده به درگاه الهی تضرع نمودم که خدایا من از این سخنان بیزارم چنانکه عیسی علیه السلام ابراز بیزاری و برائت نمود. حضرت در ادامه فرمود: خدا لعنت کند ابوالخطاب را [که چنین بدعتی را پایه گذاری نمود]. (کلینی، ۱۳۶۵ش: ۲۸۶/۸ - ۲۲۵).

علامه مجلسی در توضیح روایت می گوید: احتمالاً این افراد پیروان ابوالخطاب و معتقد به ربوبیت امام صادق علیه السلام بوده اند که در مراسم حج به جای «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ» می گفتند «لَبَّيْكَ يَا جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ لَبَّيْكَ» برای همین امام صادق علیه السلام از عمل آنها غضبناک شدند و ابوالخطاب را لعن نمودند (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۴۷-۴۴).

زید نرسی نیز در اصل خود آورده است که وقتی به امام صادق علیه السلام گزارش می دهند که ابوالخطاب و یارانش مدعی اند که امام صادق علیه السلام خدای آنهاست و ابوالخطاب را به عنوان پیامبر فرستاده است، آن حضرت به شدت اشک می ریزد و پیشانی تضرع به درگاه الهی می ساید و می فرماید: بارالها از آنچه می گویند اعلام برائت می کنم و با تمام وجود خاضع و خاشع توام، هیچ شریکی نداری (نوری، ۱۴۰۸ق: ۱۹۷/۹، باب نوادر ما يتعلق بأبواب الإحرام).

۱. ابوالخطاب محمد بن ابی زینب، مقلص اسدی کوفی، پایه گذار فرقه غالی خطابیّه می باشد که امام صادق علیه السلام وی را لعن نموده و شیعیان را از مصاحبت با او باز می داشت (رجال کشی، ص ۲۹۰؛ رجال ابن غضائری، ج ۱، ص ۸۹؛ رجال ابن داود، ص ۵۵۱؛ معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۲۴۴).



#### ۴- اقسام غلو:

۴-۱- غلو در ذات (غلو الحادی و کفرآمیز): ادعای الوهیت و ربوبیت برای پیامبر ﷺ و امامان علیهم السلام و دیگر رهبران و افراد بشری و نیز قول به نبوت امامان و دیگر رهبران غالی را غلو الحادی و یا غلو در ذات گویند (آقا نوری، ۱۳۸۶ش: ۲۷۷؛ صفری، ۱۳۷۵ش: ۱۲۰).

اعتقادات شاخصی چون حلول و اتحاد، تناسخ، تجسیم و تشبیه، و طرح نبوت امامان و گرایش به الحاد و اباحیگری نوعاً ناظر به این گروهها بوده است (آقانوری، همان، ۲۷۸).

اینان در مقام عقیده و نظر، از مذهب معتدل و صحیح منحرف و در مقام رفتار و عمل معمولاً قائل به اباحیگری نسبی یا مطلق بوده اند و از هیچ عمل خلافی ابا نداشته اند (صفری، همان) و جعل و دروغ بافی در قلمرو حدیث را امر سهل و پیش پا افتاده ای می دانسته اند (کشی، ۱۳۴۸ش: ۲۲۴). انحراف از مذهب (غالی گری) به معنای یاد شده با دروغ و ضعف در روایت و حدیث ملازمه دارد. بنابراین اگر «غلو در ذات» در مورد یک راوی ثابت شد، نمی توان به احادیث او در آن حال اعتماد نمود، حتی اگر قائل به قبول روایات افراد فاسد العقیده و کافر بشویم؛ زیرا چنین کسانی با چنین عقایدی، عاقبت به وادی اباحیگری رسیده و در احادیث از مشرکین هم بدتر دانسته شده اند (صفری، همان).

۴-۲- غلو در صفات (تفویض): از نظر این گروه (مفوضه) اگرچه امامان مخلوق خدا و حادثند؛ اما از صفاتی خدایی و فرابشری برخوردارند. انتساب و ویژگیهایی چون خلق، رزق و تدبیر جهان و افعال بندگان به ائمه علیهم السلام و اعتقاد به استقلال در تشریح احکام و تفویض این امور از جانب خدا به آنان را از نشانه های چنین غلوی برشمرده اند (آقانوری، همان، ۲۷۹).

عقیده به «تفویض» مهم ترین شاخصه این گروه از غالیان می باشد و صاحبان چنین دیدگاهی در منابع روایی و فرقه شناختی «مفوضه» نامیده شده اند. شیخ صدوق نام غالیان و مفوضه را در کنار هم ذکر نموده و آنها را بدتر از یهود، نصارا و مجوس، معرفی نموده است (ر. ک: صدوق، بی تا، ۹۷: و همو، ۱۴۱۳ق: ۳۵۹/۱). شیخ مفید نیز مفوضه را از جمله غلاه دانسته و به نقد

دیدگاه آنها می پردازد (شیخ مفید، بی تا: ۱۳۳). در برخی روایات منسوب به امام رضا علیه السلام از مفوضه با عنوان مشرک یاد شده است و حضرت، شیعیان را از مجالست با آنان باز می دارد (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۲۷۳/۲۵، باب نفی الغلو فی النبی و الائمه)

۴-۳- تأویل:

واژه تأویل هفده بار در قرآن کریم استعمال شده است (نک: آل عمران/۷، نساء/۵۹، اعراف/۵۳، یوسف/۶ و...). رواج این واژه در مقابل تفسیر که تنها یک بار به کار رفته حکایت از مأنوسیت آن در عصر نزول دارد. با این وجود در گذر زمان، چنان ابهامی بر واژه تأویل پرده افکنده که کمتر واژه ای در قرآن کریم به چنین سرنوشتی دچار شده است. تقریباً اغلب واژه شناسان تأویل را از ریشه «أول» به معنای «رجوع و بازگشت» دانسته اند (ابن منظور، بی تا: ۱۱، ۳۲؛ زبیدی، بی تا: ۱، ۶۸۵۴). این اتفاق نظر درباره ریشه کلمه، همسانی دیدگاهها در این خصوص را در پی نداشته است، از این رو شاهد معانی گوناگونی از «تأویل» هستیم. برخی از قرآن پژوهان معاصر این معانی متعدد را در سه دسته قرار داده اند: الف) برگرداندن چیزی به هدفی که از آن مدنظر است؛ مثل ارجاع کلام و صرف آن از معنای ظاهر به معنای پنهان تر. ب) آشکار ساختن آنچه که شیء به آن باز می گردد؛ مثل روشن ساختن کلامی که معانی آن مختلف بوده و یا مثل تعبیر کردن خواب. ج) انتهای شیء، مصیر، عاقبت و آخر آن؛ مثل عاقبت کلام و چیزی که کلام به آن باز می گردد. (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹ش: ۲۶-۲۵)

با آنکه بسیاری از مفسران متقدم همچون طبری (م ۳۱۰ق)، شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) و بسیاری دیگر، تأویل را به معنای تفسیر گرفته اند؛ اما تعدد معانی لغوی و تنوع کاربرد این واژه در قرآن کریم مفسران و قرآن پژوهان بعدی را به بیان دیدگاههای مختلف سوق داده است. در میان کاربردهای متنوع تأویل در قرآن کریم، پنج مورد ناظر به تأویل قرآن است که دو مورد به طور قطع و به اتفاق نظر مفسران و سه بار بر حسب ظهور و بنابر مشهور به این حوزه اختصاص دارد: الف) معنای حقیقی و منظور واقعی برخی از آیات متشابه، ب) معنا و معارف باطنی آیات



کریمه، ج) مصداق خارجی و تجسم عینی وعد و وعیدهای قرآن کریم، د) مصادیق برخی از آیات که از دید عرف و افراد عادی پنهان است. (بابایی و دیگران، همان، ۳۰)

ابهام در معنای تأویل، برخی از جریانات فکری را به سوء استفاده از آن در تفسیر آیات واداشته است. تمسک باطنیه به باطن قرآن و رها کردن ظاهر آن و مصداق یابی و تطبیق بی رویه آیات قرآنی بر اهل بیت علیهم السلام و دشمنان آنها توسط غلات شیعه از نمونه های بارز کج فهمی معنای تأویل و سوء استفاده از آن می باشد. در ذیل به نقد و تحلیل نمونه هایی از تأویلات بی پایه غلات خواهیم پرداخت.

#### ۵-اهداف غالبان و انعکاس آن در تفاسیر روایی:

غالبان با اهدافی چون خرافه پروری و سخریه دین، اختلاف افکنی و ترویج اباحیگری روایاتی را در فضائل و کرامات اهل بیت علیهم السلام جعل و در میان روایات صحیح پنهان می نمودند! نمونه هایی از این روایات در تفاسیر روایی قابل ردیابی است. گاه اعتماد و تکیه بر این روایات، برداشتها و نتیجه گیریهای نادرستی از آیات را سبب شده است که در ذیل به تبیین هر یک از آنها می پردازیم.

#### ۵-۱-خرافه پروری و سخریه دین:

یکی از اهداف اصلی غالبان تهی ساختن مبانی دینی از پشتوانه های عقلی و ترویج خرافات جهت به سخریه گرفتن دین بود. آنان با نقل کرامات موهوم و ساختگی برای معصومان علیهم السلام به تخریب چهره آنان پرداخته و سایر مسلمانان را نسبت به آن حضرات و شیعیان بدبین می نمودند.

۱. امام صادق علیه السلام می فرمایند: خدا مغیره بن سعید را لعنت کند که روایاتی را در کتب شاگردان پدرم داخل نمود که آن حضرت آنها را نگفته بود (بحارالانوار: ۲/۲۴۹).

امام رضا علیه السلام در این باره می فرماید: دشمنان ما فضائل و کراماتی را به ما نسبت می دهند که رنگ و بوی غلو و افراط دارد، تا بدین وسیله شیعیان را تکفیر نموده و آنان را به شرک منسوب سازند (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق: ۳۰۴/۱).

محتوای این کرامات که توسط غالیان خلق و منتشر شده شباهت بسیاری به اسرائیلیات دارد. در این زمینه غالباً با روایاتی روبرو هستیم که معجزاتی رؤیایپردازانه را به تصویر کشیده که زائیده تفکرات افراطی غالیان می باشد. انتساب این گونه معجزات و کرامات به حضرات معصومین علیهم السلام نیازمند تواتر و شهرت بوده و یا لاقلاً بایستی توسط منابع معتبر و صحیح السند به ما رسیده باشد. بخشی از این دست روایات در تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام قابل ردیابی است، لذا در ابتدا اعتبار سندی و روایی این تفسیر مورد ارزیابی قرار می گیرد.

بررسی صحت انتساب تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام: این تفسیر شامل فاتحه الکتاب و برخی از آیات سوره بقره تا آیه ۲۸۲ می باشد. ادعا شده است که آن املاء امام عسکری علیه السلام بر ابویعقوب یوسف بن محمد بن زیاد و ابوالحسن علی بن محمد بن یسار از اهالی استرآباد می باشد که جهت علم آموزی به سامراء نزد امام رفته بودند. [این تفسیر] توسط ابوالحسن محمد بن القاسم الخطیب معروف به مفسر استرآبادی از آن دو روایت شده است. هم دونفر اول و هم فرد اخیر مجهول می باشند (معرفت، ۱۴۱۸ق، ۴۷۸/۱). ابن غضائری، از پیشوایان علم رجال، مفسر استرآبادی را «ضعیف کذاب» دانسته و میگوید: ابن بابویه (شیخ صدوق)، از محمد بن قاسم که ضعیف و کذاب است، تفسیری را روایت کرده است. او نیز این تفسیر را از دو شخص مجهول، به نامهای «یوسف بن محمد بن زیاد» و «علی بن محمد بن یسار» نقل کرده است (ابن غضائری، ۱۳۶۴ق: ۲۵/۶).

بنابراین با توجه به وجود سه راوی مجهول در سند تفسیر منسوب به امام، سند آن از درجه اعتبار ساقط است و دیگر نمی توان به عنوان کلام امام علیه السلام بر آن اعتماد نمود. به علاوه اگر این کتاب از حضرت عسکری علیه السلام می بود، علی بن ابراهیم قمی و محمد بن مسعود عیاشی که معاصر آن حضرت بودند، قسمتی از آن را نقل می کردند و یا محمد بن عباس بن مروان که به دوران آن حضرت نزدیک بود، باید چنین می کرد؛ اما هیچ یک - لاقلاً بخش کوچکی از کتاب را - در



تفاسیری که هم اکنون از آنان در دست است، نقل نکرده اند (شوشتری، همان؛ جلالی، ۱۳۷۷ش: ۲۹۶).

دیدگاه دوم برخلاف گروه اول قائل به صحت این تفسیر و مرویات آن بوده و در نقل روایات آن در کتب خود اهتمام دارند. در یک نگاه کلی میتوان اخباریون را طرفدار این دیدگاه دانست که عموماً سند روایت و کتاب محل توجه آنها نبوده و متن و محتوای آن نیز با شیوه و منش فکریشان سازگار است.

دیدگاه سوم، قائل به تفصیل هستند. اینان به دلیل نقدهای مهم و اساسی وارده بر تفسیر امام حسن عسکری، نمیتوانند به کل تفسیر اعتماد نموده و آن را صد در صد تأیید نمایند بلکه بخشی از روایات تفسیر را که در نظرشان معتبر است پذیرفته و روایات غیر معتبر را رد میکنند. قائلان این دیدگاه معتقدند تفسیر منسوب به امام حسن عسکری نیز مانند دیگر کتب روایی نقل شده، مشتمل بر روایات مجعول، ساختگی و کذب است که نمیتوان به همه آنها اعتماد نمود ولی به دلیل وجود روایات ساختگی نباید از روایات صحیح آن نیز فرو گذاری نمود لذا باید با بررسی روایات آن سره از ناسره را تفکیک نمود. (نفیسی، ۱۳۹۶: ۱۰۶)

در خصوص آیه ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (بقره/۹)، تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام تأویل آیه را عداوت و توطئه پنهانی خلفای ثلاثه علیه علی علیه السلام می داند و ماجرای خیالی را به تصویر می کشد که: پس از مطلع شدن پیامبر صلی الله علیه و آله از این توطئه پنهانی جهت نمایان ساختن معجزات علی علیه السلام دشمنانش را به بیرون از مدینه دعوت می کند و در پای کوهی از علی علیه السلام می خواهد که دعا کند تا کوهها به طلا و نقره تبدیل شوند و چنین می شد و کوهها آن حضرت را مخاطب می ساختند که: ای علی، ای وصی رسول رب العالمین! به راستی که خدای تبارک و تعالی ما را برای تو آماده گردانید، در هر امری که بخواهی ما را مصرف کن، هر گاه بخوانی ما را اجابت دعوت تو می کنیم تا جاری شود بر ما حکم و قضاء تو.

این داستان پردازی همچنان ادامه دارد تا جایی که آن حضرت دعا کرد و بعد از آن کوه ها و روی زمین از مردان مکمل یراق دار که هر کدام برابری با هزار کس می کردند و نیز از شیر و پلنگ و افعی، پر شد و هر یک ندا می کردند که: ای علی! ای وصی رسول الله! خدای تعالی ما را مسخر تو کرده و امر کرده که اجابت کنیم ترا بر هر چه مسلط فرمایی... به راستی که ترا نزد خدای تبارک و تعالی آن قدر مرتبه هست که اگر سؤال کنی که بگرداند برای تو جمیع اطراف زمین را در کیسه هر آینه بکند (امام حسن عسکری، ۱۴۰۹ق: ۱۱۵). اثبات این گونه کرامات علاوه بر آنکه منع عقلی دارد؛ نیاز به تواتر و یا لااقل حدیث واحد معتبر صحیح السند دارد که تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام فاقد چنین سند معتبری بوده و در نقل این کرامات انفراد دارد.

نمونه دیگر ذیل آیه **﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾** (بقره/۴۲) که می نویسد: مخاطب این آیه جمعی از یهودند که نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله و وصایت علی علیه السلام را انکار می کردند؛ لذا حضرت صلی الله علیه و آله تورات را میان آنان و خود حکم گردانید ولی آنها خلاف آنچه در آن مکتوب بود، می خواندند. خداوند متعال نیز آن طوماری که تورات در آن نوشته شده بود را تبدیل به اژدهای دو سری کرد که هر سر از آن، دست راست کسی را که [طومار] در دست او بود فروبلعید و در هم شکست و ایشان فریاد و ناله می کردند و طومارهای دیگر که در آنجا بود به سخن درآمده می گفتند مادام که صفت محمد و نبوت او و صفت علی و امامت او بر آن نهجی که خدای تعالی فرو فرستاده را نخوانید از این عذاب رها نخواهید شد. پس از آن خواندند آنچه بود و ایمان به رسول آوردند و اعتقاد به امامت علی علیه السلام کردند (همان: ۲۳۰).

بی شک سنت الهی معجزه نشانه صدق نبی و برای اتمام حجت بوده است نه وسیله ای برای پاسخ به معجزات اقتراحی افراد جاهل که هدفشان از درخواست معجزه سرگرمی و تمسخر بود نه کسب ایمان و یقین (خوبی، ۱۳۸۲ش: ۱۵۶). قرآن کریم در آیات متعددی به این گونه معجزات پیشنهادی اشاره نموده و هیچ کدام را واقعی نمی نهد، از جمله می فرماید: **﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبوعاً، أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلالَهَا تَفْجیراً، أَوْ**



تُسْقِطُ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِي بَالِئِهِ وَالْمَلَائِكَةَ قَبِيلًا، أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقِي فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا (اسراء/۹۰-۹۳).

این آیات ترسیم کننده اصلی است در صحت و سقم روایاتی که پیامبر ﷺ را به مثابه فردی نشان می‌دهد که همواره جهت اثبات نبوت خویش و امامت حضرت علی ﷺ، متوسل به معجزات و کراماتی می‌شود. این اصل در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری ﷺ نه تنها رعایت نشده است بلکه مطالب این تفسیر عکس آن را اثبات می‌کند؛ در این تفسیر، پیامبر ﷺ به تمام پیشنهادها و تقاضاهای معجزه خواهان پاسخ مثبت می‌دهد و همین در دروغ بودن این مطالب بسنده است، چنانچه این کتاب مجعول نبود، می‌بایست معجزه‌های عجیبی که به پیامبر ﷺ، حضرت علی ﷺ و سایر ائمه نسبت داده شده است توسط سایر علمای شیعه نیز نقل می‌شد (شوشتری، ۱۳۹۰ق: ۲۱۲).

برخی با فهم نادرست از احادیث «قولوا فینا ما شئتم»<sup>۱</sup>؛ یعنی: درباره ما هر چه خواستید بگویید، به جعل داستانهای دروغین در معجزات و کرامات ائمه - علیهم السلام - پرداختند؛ لکن مفاد و محتوای مجموع این احادیث، حکایت از این واقعیت دارد که ائمه معصومین - علیهم السلام - از جهت صفات کمال در مرتبه بسیار بلندی قرار دارند، به گونه ای که انسانهای عادی حتی نمی‌توانند تصور آن را بنمایند، چه رسد به آنکه بتوانند آنان را در حد خود توصیف نمایند؛ اما به هیچ وجه، دلالت بر تجویز ساختن داستانهای دروغین در فضایل و معجزات ائمه ﷺ نمی‌نماید (صفری، همان).

<sup>۱</sup> منظور روایاتی است که بر اساس آن اهل بیت ﷺ فرمودند: در حق ما قائل به ربوبیت نباشید بلکه ما را بنده خدا بدانید، آنگاه در فضیلت ما هرچه خواستید بگویید (رک: بحارالانوار، ج ۱۰، ص ۹۲؛ ج ۲۵، ص ۲۷۳ و ۲۷۹ و ۲۸۳).

یکی دیگر از اهدافی که این جریان انحرافی درصدد رسیدن بدان بود ایجاد تفرقه و شکاف در میان شیعیان از یک سو و در جامعه اسلامی از دیگر سو بود. آنان برای تفرقه افکنی بین شیعیان روایاتی را منسوب به اهل بیت علیهم السلام در مذمت عالمان برجسته شیعه و اصحاب خاص ائمه ترویج می کردند تا بدنه جامعه شیعی را نسبت به آنها بدبین کنند. از جمله لعن بزرگانی چون محمد بن مسلم طائفی، زراره بن اعین و برید بن معاویه عجلی را به امام صادق علیه السلام نسبت می دادند که در سند برخی از آنها مفضل بن عمر جعفری رهبر مکتب مفوضه از فرق غلات وجود دارد (ر.ک: کشی، ۱۳۴۸ش: ۱۴۷، ۱۴۹ و ۱۶۹).

و گاهی نیز به لعن خلفا و تکفیر آنها می پرداختند و بدین وسیله زمینه را برای حمله به اهل بیت علیهم السلام فراهم می کردند: امام باقر علیه السلام با اشاره به این هدف می فرماید: درباره ما سخنانی می گویند که ما آنها را نه گفته و نه انجام داده ایم، هدفشان مغضوب ساختن ما در بین مردم است (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ۴۳/۱۱). عقیلی از ابراهیم بن حسن نقل می کند که مغیره بن سعید بر من وارد شد و در حضور من به ابوبکر و عمر لعن فرستاد و از آن دو ابراز برائت نمود. گفتم ای دشمن خدا آیا در حضور من؟ آنگاه گلویش را به قدری فشردم که زبانش درآمد (عقیلی، بی تا: ۲۳۹/۸؛ سند، ۱۳۸۹ش: ۱۷۳).

شیخ صدوق به سند خویش از ابراهیم بن ابی محمود روایت نموده است که: به امام رضا علیه السلام عرضه داشتم که یا بن رسول الله، مخالفان شما فضائلی را در حق حضرت علی علیه السلام و شما نقل می کنند که مثل آن در روایات شما وجود ندارد، آیا چنین روایاتی را بپذیریم؟ حضرت فرمود: مخالفان ما سه گونه فضائل در حق ما جعل نموده اند: برخی از این روایات غلوآمیز و افراطی است و گروهی دیگر در حق ما تفریط نموده و دسته سوم از این روایات در مثالب دشمنان ما وضع شده است. وقتی مردم فضائل غالبانه را می شنوند، شیعیان را تکفیر نموده و آنان را به شرک منسوب می دارند، روایات تفریطی که جایگاه ما را تنزل داده صحیح می پندارند و با شنیدن روایات مثالب صحابه، ما را به باد دشنام می گیرند. یا ابن ابی محمود خداوند می



فرماید: ﴿لَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدَاوَةً بَغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (انعام/۱۰۸)، پس آنچه گفتیم خوب حفظ کن که خیر دنیا و آخرت در این است (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق: ۳۰۴/۱).

از جمله فعالیت‌های تحریفی غلات که با هدف تفرقه افکنی در جامعه اسلامی انجام می‌گرفت تطبیق بی ضابطه آیات قرآنی بر اهل بیت علیهم‌السلام و دشمنان آنها بود. بنا بر تحقیقی روایاتی که در آنها آیات قرآن بر اهل بیت علیهم‌السلام و دشمنان‌شان تطبیق داده شده است ۲۱۳۰ روایت می‌باشد که در سند ۶۴۹ مورد آنها راویان متهم به غلو و فساد در عقیده یافت می‌شوند (دیاری بیدگلی، ۱۳۸۸ش: ۶).

ابن عدی در الکامل از عبدالاعلی بن ابی المسوار چنین نقل می‌کند که از مغیره بن سعید کذاب شنیدم که در مورد آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (نحل/۹۰) می‌گوید: «عدل» علی بن ابی طالب علیه‌السلام است، «احسان» فاطمه علیها‌السلام و «ذی القربی» حسنین علیهم‌السلام است و مراد از «فحشاء» ابوبکر است که افحش الناس می‌باشد و «منکر» عمر بن خطاب است (ابن عدی، ۱۴۰۹ق: ۳۵۳/۶؛ سند، ۱۳۸۹ش: ۱۷۳).

در تفسیر البرهان ذیل (باب فی ما عنی به الأئمة علیهم‌السلام) فی القرآن میخوانیم که شیخ طوسی به سند خویش از امام صادق علیه‌السلام روایتی را نقل می‌کند که حضرت فرمود: از دشمن ما در کتاب خدای به فحشا و منکر و بغی و خمر و میسر تعبیر شده است. (علامه بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۳۵/۱)

روایت فوق الذکر بخشی از یک روایت طولانی است که صاحب تأویل الآیات الظاهره در مقدمه کتاب خویش به شیخ طوسی نسبت می‌دهد و می‌گوید: ﴿الشیخ أبو جعفر الطوسی یاسناده إلی الفضل بن شاذان عن داود بن کثیر قال: قلت لأبی عبد الله علیه‌السلام: أُنتم الصلاة فی کتاب الله عز و جل؟ و أُنتم الزکاة؟ و أُنتم الصیام؟ و أُنتم الحج؟ فقال: یا داود نحن الصلاة فی کتاب الله - عز و جل - و نحن الزکاة و نحن الصیام و نحن الحج و نحن الشهر الحرام و نحن البلد الحرام و نحن کعبة الله و نحن قبلة الله و نحن وجه الله، قال الله تعالی (فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ) و نحن الآیات و نحن البینات و عدونا فی کتاب الله عز و جل الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ وَالْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ و

الْأَصْنَامَ وَالْأَوْثَانَ وَالْجَبْتَ وَالطَّاغُوتَ وَالْمَيْتَةَ وَالِدَّمَ وَالْحَمَّ الْخَنِزِيرَ﴾ (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۲۲ و از آنجا در علامه مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۳۰۳/۲۴).

این روایت در هیچ یک از آثار شیخ طوسی وجود ندارد، مؤلف تأویل آیات الظاهره بارها روایات باطنی را به مصباح الانوار شیخ طوسی نسبت می دهد و حال آنکه این کتاب با عنوان «مصباح الانوار فی فضائل (=مناقب) امام الابرار» تألیف شیخ هاشم بن محمد از علمای سده ششم هجری می باشد (آقابزرگ طهرانی، بی تا: ۲۲۲/۱۱) که به گفته شیخ حر عاملی فردی فاضل، محدث و کثیرالروایه بوده است (حر عاملی، بی تا: ۳۴۲/۲)، این کتاب غالباً در آثار دوره صفویه به اشتباه به شیخ طوسی نسبت داده شده است در صورتی که مؤلف بارها از شیخ شاذان بن جبرئیل قمی که متأخر از شیخ طوسی است نقل می کند (سید اعجاز حسین، ۱۴۰۹ق: ۵۲۶) به گفته علامه طهرانی این اشتباه ناشی از آن است که در ظهر نسخه نجف اشرف عبارت «للشیخ الطوسی» به چشم می خورد در حالی که در مواضعی از جلد اول می گوید: «قال المؤلف هاشم بن محمد» (آقابزرگ طهرانی، بی تا: ۱۰۳/۲۱)، بنابر تحقیقی در سند کتاب «مصباح الانوار»، ابن عیاش جوهری از اساتید نجاشی وجود دارد که متهم به جعل بوده و غالباً نجاشی از ذکر نام وی در سند روایاتش پرهیز داشته و از او با عنوان «بعض شیوخنا» یاد می کرده است. (انصاری، حسن، «دشواری بازسازی متون: نمونه کتاب الوصیه عیسی بن المستفاد»، سایت <http://www.ansari.kateban.com>).

در سند تقطیع شده روایت فوق داوود بن کثیر رقی وجود دارد که نجاشی از او با تعبیر «ضعیف جداً» یاد می کند و می گوید: غلات از او بسیار نقل نموده اند و احمد بن عبدالواحد معتقد است حتی یک روایت صحیح از او نقل نشده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱۵۶) آیت الله خوئی پس از بیان دیدگاه جارحان و معدلان، نظر نجاشی و ابن غضائری در تضعیف وی را برمی گزیند (خوئی، ۱۴۱۳ق: ۱۲۲/۷).

در تفسیر عیاشی ذیل آیه ﴿وَ قَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ﴾ (ابراهیم/۲۲) در نسبتی کذب به امام باقر علیه السلام می خوانیم: «مراد از «شیطان» در اینجا و سراسر قرآن، خلیفه دوم می باشد» (عیاشی،



۱۳۸۰ق: ۲/۲۲۳). ریشه یابی چنین روایاتی دست مغیره بن سعید را به وضوح نشان می دهد، همو که امام صادق علیه السلام او را به خاطر دسّ روایات ساختگی در روایات امام باقر علیه السلام لعن می نمود؛ (ابن داوود، ۵۱۷) آن جا که در تفسیر آیه **﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾** (احزاب/۷۲)، می گوید: منظور از این انسان ظلوم و جهول خلیفه اول است که به اصرار خلیفه دوم خلافت را غصب نمود و قول داد که بعد از خود او را خلیفه گرداند (علامه مجلسی، ۲۰۲/۶۴) و یا آیه **﴿كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ، فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾** (حشر/۱۶) را در باب اول و دوم میدانند (همو).

نمونه دیگر از تائولات غالیان مربوط به آیه **﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾** (آل عمران/۷) می باشد که عیاشی در این باره می گوید: **﴿عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ» قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْأَثَمَةُ ع «وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» فُلَانٌ وَ فُلَانٌ وَ فُلَانٌ «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ» أَصْحَابُهُمْ وَ أَهْلُ وَاوَالِيَتِهِمْ﴾** (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۱/۱۶۲)

سندی را که کلینی از این روایت بدست می دهد چنین است: **﴿الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَوْرَمَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام ...﴾** (کلینی، ۱۳۶۵ش: ۱/۴۱۶، باب فيه نتف و نکت من التنزيل في الولاية، ح ۱۴).

بررسی سندی:

۱- در سند روایت محمد بن اورمه ابو جعفر قمی وجود دارد که توسط قمیان متهم به غلو بود، (ابن غضائری، ۱۳۶۴ق: ۵/۱۶۰، نجاشی: ۱۴۰۷ق: ۳۲۹)، ابن غضائری ضمن نقل این مطلب

می گوید: احادیث وی مشکلی ندارد مگر آنچه مربوط به تفسیر باطن است که گویا به نام وی جعل شده است (همو).

۲- علی بن حسان بن کثیر هاشمی دیگر راوی این سند از موالی عباس بن محمد بن علی (م ۱۸۶) برادر منصور خلیفه عباسی و راوی مطالب باطنی در اواخر قرن دوم می باشد (مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۶ش: ۲۴۴) که ابن غضائری و نجاشی وی را غالی و فاسدالعقیده معرفی نموده اند (ابن غضائری، همان، ۲۰۱/۴؛ نجاشی، همان، ۲۵۱) و کشی او را دروغگو و واقفی دانسته است (کشی، همان، ۴۵۲).

۳- عبدالرحمن بن کثیر هاشمی عموی علی بن حسان از امام صادق علیه السلام روایت می کرده و تمایلات باطنی روشن داشته است. وی از مفضل جعفی که منبع معروف روایات باطنی و غالیانه است، نیز نقل حدیث می کرده است (مدرسی طباطبائی، همان، ۲۲۵). نجاشی ضمن تضعیف وی می گوید علمای شیعه بدو بدبین بودند و او را جاعل حدیث می دانستند (نجاشی، همان، ۲۳۴).

ذیل آیه ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (بقره/۲۳ و ۲۴) تعدادی از تفاسیر روایی و در صدر آنها تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام در روایتی منسوب به امام سجاد علیه السلام، مخاطب این آیه را اعم از اهل کتاب، منافقان و نواصبی دانسته که نسبت به گفته های پیامبر صلی الله علیه و آله در خصوص برتری و امامت علی علیه السلام شک و شبهه دارند. (امام حسن عسکری، ص ۲۰۰؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۴۵؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق: / ۱۵۳ و با تلخیص در فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: / ۱۰۱). حویزی نیز در روایتی به نقل از کلینی می گوید: جبرئیل آیه را بر محمد صلی الله علیه و آله به این طریق فرود آورده که ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا - فِي عَلِيٍّ - فَاتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾.



سندی که کلینی از این روایت به دست می دهد چنین است: «وبهذا الاسناد، عن محمد بن سنان، عن عمار بن مروان، عن منخل، عن جابر [عن ابی جعفر]...» (کلینی، بی تا: / ۶۱۶)

بررسی سندی:

۱- ابو جعفر محمد بن سنان زاهری، ضعیف، غالی و واضح حدیث معرفی شده است (ابن غضائری، ۱۳۶۴ق: ۵/۲۲۹) و فضل بن شاذان او را جزو مشهورترین کذابین دانسته است (علامه حلی، ۱۴۱۱ق: ۲۵۱).

۲- منخل بن جمیل اسدی فردی ضعیف، فاسدالروایه و متهم به غلو می باشد که غلاه روایات بسیاری را از او نقل نموده اند (ابن داود، ۱۳۸۳ق: ۵۲۰؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۱/۴۲۱؛ ابن غضائری، همان، ۱۳۹/۶)

۳- جابر بن یزید جعفری متوفا به ۱۲۸ق از صادقین علیه السلام نقل می کند به دو علت در روایات وی تشکیک کرده اند: یکی اینکه فی نفسه مختلط بوده و دیگر اینکه افراد ضعیف و فاسد از وی نقل می کرده اند (نجاشی، ۹۲/۱). وی یک راوی بسیار پرکار بوده و تقریباً تمامی کتاب‌های رجالی سنی و شیعی، مدخل‌هایی به جابر جعفری اختصاص داده اند. گرایش باطنی گرایانه و غلوآمیز موجود در برخی از روایات وی سبب شده تا در میان شیعیان غالی از محبوبیت ویژه ای برخوردار باشد به گونه ای که او را از پیشکسوتان خود شمرده اند (مدرسی طباطبائی، ۱۳۰-۱۳۲). در کتب ملل و نحل نیز از او به عنوان دومین رئیس فرقه غالی مغیره یاد می کنند (اشعری، بی تا: ۳/۱)

۵-۳- ترویج اباحیگری:

هدف اصلی غالیان، مسخ احکام الهی و بی محتوا ساختن شریعت و در نتیجه فراهم سازی زمینه اباحیگری و عیاشی و تن پروری بود. گاه علنا به ترویج اباحیگری می پرداختند، چنان که شیخ صدوق به سند خویش نقل می کند که به امام صادق علیه السلام عرضه داشتند که ابوالخطاب به نقل از شما می گوید: هرگاه حق را شناختید هر چه خواستید انجام دهید، حضرت ضمن لعن ابوالخطاب

می فرماید: به خدا چنین نیست، گفتم وقتی حق را شناختی هر عمل خیری که انجام دهی پذیرفته می شود (صدوق، ۱۳۶۱ ش: ۳۸۸).

و گاه با جعل و یا سوء استفاده از روایاتی که بر محبت اهل بیت علیهم السلام تاکید دارد به ترویج این ایده می پرداختند که صرف محبت اهل بیت علیهم السلام کفایت از هر عمل عبادی می نماید و اگر گناهان محبین اهل بیت علیهم السلام به اندازه ستارگان آسمان و قطرات دریا باشد هیچ باکی بر او نیست، و بدین ترتیب زمینه فکری اباحیگری را فراهم می نمودند. توجهاتی که رهبران هواپرست غلات برای اباحیگری های خود ارائه می نمودند، استناد به اصول باطلی همچون کفایت معرفت امام از همه تکالیف، اصل آفرینش همه اشیاء و طیبات و شهوات برای انسان، اصل وجوب احکام تا مرحله امتحان و نه پس از آن و اصل کنایه ای بودن واجبات و محرمات بود (صفری، ۲۰). غافل از اینکه صرف محبت و عشق به اهل بیت علیهم السلام (منهای عمل و تقوا و تبعیت) حاصلی جز غرور و افتادن در ورطه خطرناک اباحیگری ندارد.

اما محبت حقیقی تبعیت واقعی را می طلبد و انسان را از مخالفت محبوب باز می دارد و نوعی هم‌رنگی و همراهی بین مُحَبِّ و محبوب پدید می آورد، چنان که امام صادق علیه السلام در معرفی این نوع از شیعیان می فرماید: ﴿وَفِرْقَةُ أَحِبُّونَا وَحَفِظُوا قَوْلَنَا وَأَطَاعُوا أَمْرَنَا وَ لَمْ يُخَالَفُوا فِعْلَنَا، فَاوَلْتَكُنْ مِنَّا وَ نَحْنُ مِنْهُمْ﴾ (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق: ۵۱۴؛ علامه مجلسی، همان: ۳۸۲/۷۵).

این دو نگاه به محبت اهل بیت علیهم السلام در شعر حاجب بروجردی چنین به تصویر کشیده شده است:

حاجب اگر معامله حشر با علی است      من ضامنم که هر چه خواهی گناه کن

این شعر دقیقاً ترجمان نگاه غالبانه به محبت اهل بیت علیهم السلام است و در تصحیح آن می گوید:

حاجب اگر معامله حشر با علی است      شرم از رخ علی کن و کمتر گناه کن

(حاجب بروجردی، ۱۳۳۰ ش).



برخی از روایات اگرچه تصریحی در اباحیگری ندارند؛ اما ثمره عملی چنین نگاهی تفاوت چندانی با نگاه غالیان به محبت اهل بیت علیهم‌السلام ندارد، که در ذیل به دو نمونه اشاره می‌شود:

تفسیر روایی در ذیل آیه ﴿وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ (بقره/۲۵۱) روایتی را از کافی کلینی نقل می‌کند که امام صادق علیه‌السلام در معنی آیه می‌فرماید: خدای تعالی دفع می‌کند به برکت آن کسی که نماز می‌کند از شیعه ما از آن کسی که نماز نمی‌کند از شیعه و اگر اجتماع می‌کردند همه بر ترک نماز هر آینه هلاک می‌شدند. و دفع می‌کند و می‌گذراند به کسی که زکات می‌دهد از شیعه، از آن که زکات نمی‌دهد و اگر اجتماع می‌کردند همه بر ترک زکات هر آینه هلاک می‌شدند. و می‌گذراند به کسی که حج می‌کند از شیعه، از آن که حج نمی‌کند و اگر اجتماع می‌کردند همه بر ترک حج هلاک می‌شدند. بعد از آن فرمود که این است مضمون قول خدای تبارک و تعالی که ﴿وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ﴾ تا آخر و به خدا قسم که نازل نشده این آیه مگر در باب شما شیعیان (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱/۲۱۵)

کلینی روایت فوق را بدین سند روایت نموده است: ﴿عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعِيَدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ يُونُسَ بْنِ زَيْبَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَ: ...﴾ (کلینی، ۴۵۱/۲).

بررسی سندی: ۱- در سند این روایت عبدالله بن قاسم غالی کذاب (نجاشی، همان، ۱۵۵/۱) و ۲- یونس بن زببان غالی و واضع حدیث وجود دارند، که فرد اخیر توسط امام کاظم علیه‌السلام مورد لعن قرار گرفت (همو، ۳۲۰/۱؛ ابن داوود، ۱۳۸۳ق: ۲۷۸/۱؛ خویی، همان، ۱۴۶/۲۱).

و از جمله ذیل آیه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ (بقره/۲۰۷) به نقل از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه‌السلام چنین می‌خوانیم که: پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند در روز قیامت شیعه علی را بیاورند درحالی که هیچ حسنه‌ای ندارد و گناهان او بزرگ‌تر از کوه‌های بلند و دریا‌های سیاره باشد و همگان گویند که این عبد از جمله هالکین است و در عذاب الهی از جمله خالدین. خدا به او مهلت دهد که در عرصات قیامت به دنبال فریادرس بگردد در این اثنا حضرت علی علیه‌السلام می‌فرماید: لیبیک ای شیعه من که قلب تو در راه محبت ما امتحان شده و بر تو ستم شده

است و نزد خدا شفیع او می شود، خداوند این شیعه سراپا گناه را می بخشد؛ اما نسبت به حق الناس نیز حضرت علی علیه السلام ثواب یک نفس از انفاس خویش در ليله المبيت را به طلبکاران وی می دهد و این شیعه نجات می یابد و وارد قصرهای زیبای بهشتی می شود که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوسی نشنیده باشد. بعد از آن پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود که **﴿أَذَلَّكَ خَيْرٌ نَزُلًا أَمْ شَجَرَهُ الزُّقُومِ الْمَعْدَّةَ لِمُخَالِفِي أَخِي وَ وَصِيِّ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ﴾**؛ یعنی آیا این بهتر است یا شجره زقوم که آماده کرده اند برای آنانی که مخالفت برادر و وصی من علی ابن ابیطالب کنند. (امام حسن عسکری، همان، ۱۲۷؛ مشهدی: ۳۶۴/۱)

این روایت از آنجا که از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام نقل شده است، چنان که پیش از این گفتیم از نظر سندی فاقد اتقان روایی می باشد، از نظر متنی نیز محتوای آن همسو با دیدگاه غالبان می باشد که بر مبنای چنین دیدگاهی به اباحی گری روی می آوردند و به بهانه محبت اهل بیت علیهم السلام هر نوع فسق و فجوری را مرتکب می شدند. دیدگاه صحیح بر مبنای روایتی از حضرت علی علیه السلام آن است که انسان همواره نسبت به خداوند در خوف و رجاء به سر برد: **﴿وَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي نَبِيٍّ خَفَّ اللَّهُ خَوْفًا أَنْكَ لَوْ أَتَيْتَهُ بِحَسَنَاتِ أَهْلِ الْأَرْضِ لَمْ يَقْبَلْهَا مِنْكَ وَ أَرَجُ اللَّهُ رَجَاءً أَنْكَ لَوْ أَتَيْتَهُ بِسَيِّئَاتِ أَهْلِ الْأَرْضِ غَفَّرَهَا لَكَ﴾** (علامه مجلسی، همان، ۳۹۴/۶۷؛ شعیری، ۱۳۶۳ش، ۹۸؛ ورام بن ابی فراس، بی تا: ۵۰/۱). شبیه بدین مضمون از امام صادق درباب وصیت لقمان به فرزندش نیز آمده است (کلینی، همان، ۶۷/۲).

### نتیجه گیری:

از بررسی پاره ای از روایاتی که به تفاسیر روایی راه یافته، مشخص شد که غالبان در پوشش تأویل آیات و با اهدافی چون خرافه پروری، اختلاف افکنی و ترویج اباحیگری، روایاتی را در کرامات و فضائل اهل بیت علیهم السلام جعل و نشر می دادند. نقل این دست از روایات توسط برخی از مفسران شیعه که رویکرد اخباری داشته اند نه با اهداف فوق که عموماً با هدف مؤمنانه و برجسته سازی جایگاه اهل بیت علیهم السلام صورت گرفته، غافل از اینکه چنین روایات سستی نمی تواند مستند



حقیقی محسوب شود. این دست از روایات ضمن مخالفت با روح قرآن کریم و سیره اهل بیت علیهم‌السلام دارای سند ضعیفی بوده که تاکنون کمتر مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند.

#### منابع:

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن ابی الحدید، عبدالحمید؛ شرح نهج البلاغه؛ قم: کتابخانه آیه الله مرعشی؛ ۱۴۰۴ق.
- ۳- ابن حنبل، احمد بن حنبل؛ مسند احمد؛ قاهره: موقع وزاره الاوقاف المصریه؛ بی تا.
- ۴- ابن داود حلی؛ رجال ابن داود؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
- ۵- ابن شعبه حرانی، حسن؛ تحف العقول، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
- ۶- ابن عدی، عبدالله بن عدی بن عبدالله بن محمد أبو احمد الجرجانی؛ الکامل فی الضعفاء، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۹ق.
- ۷- ابن غضائری، احمد بن حسین؛ رجال ابن غضائری؛ قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۴ق.
- ۸- ابن فارس، ابوالحسن احمد بن فارس؛ معجم مقاییس اللغه؛ تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
- ۹- اتابادی، بدری، فهرست کتب دینی و مذهبی خطی کتابخانه سلطنتی.
- ۱۰- اسفندیاری، اسکندر، «پژوهشی درباره طوایف غلاه تا پایان غیبت صغری و موضع ائمه (ع) در این باب»، چاپ اول، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
- ۱۱- افندی اصفهانی، میرزا عبدالله؛ ریاض العلماء و حیاض الفضلاء؛ ترجمه محمدباقر ساعدی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول: ۱۳۷۶ش.
- ۱۲- امین، سید محسن (م ۱۳۷۱ه)، اعیان الشیعه، تحقیق و تخریج: حسن امین، بیروت: دارالتعارف، ۱۴۰۳ق.
- ۱۳- انصاری، حسن، «دشوارة بازسازی متون: نمونه کتاب الوصیه عیسی بن المستفاد»، سایت

<http://www.ansari.kateban.com>

- ۱۴- آقا نوری، علی؛ خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه های شیعی در عصر امامان؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛ چاپ دوم: ۱۳۸۶ ش.
- ۱۵- بابایی، علی اکبر؛ مکاتب تفسیری، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری سمت، ۱۳۸۱ ش.
- ۱۶- بحرانی، سیدهاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
- ۱۷- البغدادی اسماعیل الباشا (م ۱۳۳۹ ق)، هدیة العارفین لاسماء المؤلفین و آثار المصنفین، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۵۱ م.
- ۱۸- تهرانی، شیخ آقابزرگ؛ الذریعه الی تصانیف الشیعه؛ بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم، بی تا.
- ۱۹- جزائری، سید نعمه الله؛ قصص الانبیاء؛ قم: کتابخانه مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- ۲۰- جلالی، مهدی، «سیری در کتاب الاخبارالدخیله (۲)»، علوم حدیث، شماره ۹، ۱۳۷۷ ش.
- ۲۱- حر عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعه؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ ق.
- ۲۲- حر عاملی، محمد بن حسن؛ امل الآمل؛ تحقیق: سیداحمدحسینی، نجف اشرف: مطبعة الآداب، بی تا.
- ۲۳- حسینی، سید احمد، تلامذه المجلسی، قم: مکتبه آیه الله مرعشی العامه، چاپ اول: ۱۴۱۰ ق.
- ۲۴- حسینی استرآبادی، سید شرف الدین؛ تأویل الآیات الظاهره؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ ق.
- ۲۵- حسینی جلالی، سیدمحمدرضا؛ «من ذخائر التراث: انجاح المطالب»، مجله تراثنا، ج ۲۵.
- ۲۶- خراسانی، محمدهاشم بن محمدعلی؛ منتخب التواریخ؛ تحقیق: ابوالحسن شعرانی، کتابفروشی اسلامیة، تهران: ۱۳۴۷ ش.
- ۲۷- خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، بی تا، ۱۴۱۳ ق.
- ۲۸- دلبری، شهربانو، «جریان شناسی غلو و غالیان در عصر رضوی با تأکید بر آموزه های امام رضا (ع)»، فرهنگ رضوی، تابستان ۱۳۹۴، ش ۱۰، صص ۷۵ تا ۹۶.
- ۲۹- دیاری بیدگلی، محمدتقی، «رد پای غالیان در روایات تفسیری»، پژوهش دینی، شماره نوزدهم، پائیز و زمستان ۱۳۸۸ ش.



- ۳۰- رستمی، علی اکبر، آسیب شناسی و روش شناسی تفسیر معصومان علیهم السلام، بی جا، کتاب مبین، چاپ اول: ۱۳۸۰ ش.
- ۳۱- روحانی، سید مهدی؛ فرهنگ جامع فرق اسلامی؛ به کوشش سید حسن خمینی؛ تهران: اطلاعات؛ چاپ دوم: ۱۳۹۰ ش.
- ۳۲- زرکلی، خیرالدین (م ۱۴۱۰ ق)، الاعلام قاموس تراجم، چاپ پنجم، دارالعلم للملایین، بیروت، بی تا.
- ۳۳- سند، محمد؛ الغلو و الفرق الباطنیه؛ قم: باقیات؛ چاپ اول: ۱۳۸۹ ش.
- ۳۴- سید اعجاز حسین (م ۱۲۸۶ ق)؛ کشف الحجب و الاستار؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی، چاپ دوم: ۱۴۰۹ ق.
- ۳۵- شعیری، تاج الدین؛ جامع الاخبار؛ قم: رضی، ۱۳۶۳ ش.
- ۳۶- شوشتری (تستری)، محمد تقی؛ الاخبار الدخیله، تعلیق: علی اکبر غفاری، تهران: صدوق، چاپ دوم: ۱۳۹۰ ق.
- ۳۷- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم؛ الملل و النحل؛ با مقدمه و حواشی: صلاح الدین الهواری؛ بیروت: دار و مکتبه الهلال؛ چاپ اول: ۱۹۸۸ م.
- ۳۸- شهیدی صالحی، عبدالحسین، تفسیر و تفاسیر شیعه، حدیث امروز، قم ۱۳۸۱ ش.
- ۳۹- صابری، حسین؛ تاریخ فرق اسلامی؛ تهران: سمت؛ چاپ سوم: ۱۳۸۶ ش.
- ۴۰- صالحی نجف آبادی، نعمت الله، «عصای موسی یا درمان بیماری غلو»، چاپ اول، تهران: انتشارات امید، خرداد ۱۳۸۰.
- ۴۱- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه قمی؛ الاعتقادات؛ تحقیق عصام عبدالسید، مرکز الابحاث العقائديه (مکتبه الشامله)، بی تا.
- ۴۲- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه قمی؛ الخصال؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق.
- ۴۳- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه قمی؛ عیون الاخبار؛ بی جا، جهان، ۱۳۷۸ ق.
- ۴۴- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه قمی؛ معانی الأخبار؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۱ ش.

- ۴۵- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه قمی؛ من لایحضره الفقیه؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
- ۴۶- صفری فروشانی، نعمت الله، غالیان: کاوشی در جریانها و برایندها تا پایان سده سوم، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ دوم: ۱۳۸۸.
- ۴۷- صفری فروشانی، نعمت الله؛ «جریان شناسی غلو(۱)»، علوم حدیث، شماره ۱، پاییز ۱۳۷۵ش، صص ۱۰۸-۱۲۶.
- ۴۸- طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- ۴۹- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت ۱۴۲۵ق.
- ۵۰- طبری، محمد بن جریر؛ تاریخ طبری(تاریخ الأمم والملوک)؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول: ۱۴۰۷ق.
- ۵۱- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن؛ الاستبصار؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
- ۵۲- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن؛ تهذیب الاحکام؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.
- ۵۳- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- ۵۴- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن؛ رجال طوسی؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ق.
- ۵۵- عروسی حویزی، عبدالعلی بن جمعه؛ نورالثقلین؛ قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- ۵۶- عقیلی، ابوجعفر محمد بن عمرو بن موسی بن حماد؛ الضعفاء الکبیر؛ بی تا، بی نا.
- ۵۷- عیاشی، محمد بن مسعود؛ تفسیر عیاشی؛ تهران: علمیه، ۱۳۸۰ق.
- ۵۸- غفاری علی اکبر و محمد حسن صانعی پور؛ دراسات فی علم الدرایه(تلخیص مقباس الهدایه)؛ ترجمه ولی الله حسومی، قم: دانشکده اصول الدین، چاپ اول: ۱۳۸۸ش.
- ۵۹- فهرست نسخه های خطی آستان قدس رضوی، ج ۱۱، ص ۵۴۵.
- ۶۰- فیض کاشانی، ملامحسن؛ تفسیر صافی؛ تهران: صدر، ۱۴۱۵ق.



۶۱- کشی، محمد بن عمر؛ رجال کشی (اختیار معرفه الرجال کشی)، به کوشش ابوجعفر محمد بن حسن طوسی؛ مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۴۸ش.

۶۲- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش.

۶۳- مجلسی، علامه محمدباقر؛ بحارالانوار، بیروت: دارالوفاء، ۱۴۰۴ق.

۶۴- مدرسی طباطبائی، سید حسین؛ میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ترجمه سید علی قرائی و رسول جعفریان، قم: نشر مورخ، چاپ اول: ۱۳۸۶ش.

۶۵- مشهدی قمی، محمد بن محمد رضا (ق ۱۲ق)، کنزالدقائق وبحرالغرائب، تحقیق حسین درگاهی، تهران: شمس الضحی، ۱۳۸۷ش.

۶۶- مشهدی قمی، میرزا محمد بن محمد رضا (قرن ۱۲هـ)، تبيان سلیمانی، تصحیح و تحقیق: علی آهنگ، مشهد: نسیم رضوان، چاپ اول: ۱۴۰۰ش.

۶۷- معرفت، محمد هادی؛ التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد: ۱۴۱۸ق.

۶۸- مفید، محمد بن محمد بن نعمان؛ تصحیح اعتقادات الامامیه؛ بی نا؛ بی جا، (نسخه مکتبه الشامله)، بی تا.

۶۹- نجاشی، احمد بن علی؛ رجال نجاشی، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.

۷۰- نوری، میرزا حسین (محدث نوری)، الفیض القدسی فی ترجمه علامه المجلسی، (در ضمن جلد ۲۰۲ بحارالانوار)، بیروت: مؤسسه الوفاء.

۷۱- نوری، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق.

۷۲- ورام بن ابی فراس؛ مجموعه ورام؛ قم: مکتبه الفقیه، بی تا.

۷۳- ولایتی، مهدی، فهرست کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، مشهد: اداره امور فرهنگی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۴

**References:**

- 1.The Holy Quran
2. Ibn Abi Al-Hadid, Abdul Hamid; Explanation of Nahj-albalaghah; Qom: Ayatollah Marashi Library; 1404 AH.
- 3.Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Hanbal; Musnad Ahmad; Cairo: During the Ministry of Endowments of Egypt; No date.
- 4.Ibn Daud Helli; Rijal-e Ibn Dawood; Tehran: University of Tehran, 2004.
- 5.Ibn Shuba Harrani, Hassan; Tohaf al-Aqool, Qom: Jameh Modarresin, 1404 AH.
- 6.Ibn Uday, Abdullah bin Uday bin Abdullah bin Muhammad Abu Ahmad Al-Jorjani; al-Kamil Fi al-Zo'afa, Beirut: Dar al-Fikr, 1409 AH.
7. Ibn Ghazaeri, Ahmad Ibn Hussein; Rijal-e Ibn Ghazaeri; Qom: Ismailian, 1364 AH.
- 8.Ibn Faris, Abul Hassan Ahmad Ibn Faris; Mo'jam Maqayis al-Loghat; Research of Abdul Salam Mohammad Haroon, Beirut: Dar al-Fikr, 1399 AH.
9. Atabadi, Badri, list of religious and manuscript books of the Royal Library.
10. Esfandiari, Eskandar, "Research on the tribes of Gholat until the end of the minor absence and the position of the Imams (AS) in this regard", first edition, Tehran, Islamic Propaganda Organization Publishing Center, 1995.
- 11.Effendi Isfahani, Mirza Abdullah; Riyadh al-'Ulama and Hayad al-Fozala; Translated by Mohammad Baqer Saedi, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation, First Edition: 1997.
12. Amin, seyed Mohsen. (d.1371 AH),Ayan al-Shia, Research and Exclusion: Hs, asan Amin. Beirut, Dar al-Taarif,1403 AH
13. Ansari, Hassan, "The difficulty of reconstructing texts: an example of the book of the will of Isa bin Al-Mustafad", [http:// ansari.kateban.com](http://ansari.kateban.com)
14. Aqa Nouri, Ali; The origin of Shiism and the emergence of Shiite sects in the time of the Imams; Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture; Second Edition: 2007.
- 15.Babaei, Ali Akbar; Schools of Interpretations, Tehran: Research Institute and University in collaboration with Samt, 2002.
- 16.Bahrani, Seyed Hashem; Alborhan Fi Tafsir Alqoran; Tehran: Besat Foundation, 1416 AH.
- 17.Al-Baghdadi Ismail Al-Pasha (d. 1339 AH), Hadia al-'Arefin le Asma al-Moallefin and Athare al-Mosannefin, Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi, , 1951.



18. Tehrani, Sheikh Aghabzorg; Al-Dari'ah Ela Tasanif al-Shi'a; Beirut: Dar al-Azwa, second edition, Bita.
19. Jazayeri, Sayyid Nimahullah; The storys of the prophets (Qeasas al-Anbia); Qom: Marashi Library, 1404 AH.
20. Jalali, Mehdi, "A look at the book of Al-Akhbar Al-dakheelah (2)", Hadith Sciences, No. 9, 1998.
21. Hor Ameli, Mohd Ibn Hassan; Wasael Al-Shia; Qom: Al-Bayt Institute, 1409 AH.
22. Hor Ameli, Muhammad ibn Hassan; Amal Al-Amel; Research: Seyyed Ahmad Hosseini, Najaf Ashraf: Al-Adab Press, No Date.
23. Hosseini, Seyyed Ahmad, Al-Majlisi Students, Qom: Maktab Ayatollah Marashi Al-Aameh, first edition: 1410 AH.
24. Hosseini Astarabadi, Seyed Sharafuddin; Tawil Al-Ayat Al-Zahirah; Qom: Society of Teachers, 1409 AH.
25. Hosseini Jalali, Seyed Mohammad Reza; "From the Treasures of Inheritance: Injah al-Mataleb"; Torathona Magazine, Vol. 25.
26. Khorasani, Mohammad Hashim bin Mohammad Ali; Selected Of Historys; Research: Abolhassan Sha'rani, Islamic Bookstore, Tehran: 1347.
27. Khoei, Sayyid Abu al-Qasim, Dictionary of Hadith Men (Mo'jam Rejal al-Hadith), No publisher, 1413 AH.
28. Delbari, Shahrbanoo, "The stream of exaggeration in the Razavi era with emphasis on the teachings of Imam Reza (AS)", Razavi Culture, Summer 2015, Vol. 10, pp. 75-96.
29. Diari Bidgoli, Mohammad Taghi, The Footprints of Ghaliens in Interpretive Narrations, Religious Studies, No. 19, Fall and Winter 2009.
30. Rostami, Ali Akbar, Pathology and Methodology of Interpretation of the Infallibles (AS), Mobin Book, First Edition: 2001.
31. Rouhani, Seyed Mehdi; Comprehensive Dictionary of Islamic Sects; By the efforts of Seyyed Hassan Khomeini; Tehran: Information; Second Edition: 1390.
32. Zerekli, Khair al-Din (d. 1410 AH), Al-A'lam Dictionary of Translation, Fifth Edition, Dar al-Elm le-almalayin, Beirut, No date.
33. Sanad, Muhammad; Exaggerators and esoteric sects; Qom: Remnants; First Edition: 2010
34. Sayyid Ijaz Hussein (d. 1286 AH); Kashf al-Hojob and al-Astar; Qom: Maktab Ayatollah Al-Marashi, second edition: 1409 AH.

35. Shoairy, Tajuddin; Jame' al-Akhbar; Qom: Razi, 1363.
36. Shoushtari (Tester), Mohammad Taghi; al-Akhbar al-Dakhilah; Research By: Ali Akbar Ghaffari, Tehran: Sadough, second edition: 1390 AH.
37. Shahrestani, Abolfath Muhammad bin Abdul Karim; Nations and sects (al-Melal and al-Nehal); With introduction and footnotes: Salahuddin Al-Hawari; Beirut: Al-Hilal School; First Edition: 1988.
38. Shahidi Salehi, Abdul Hussein, Tafsir and Tafasir Shia, Hadith Today, Qom, 2002.
39. Saberi, Hussein; History of Islamic sects; Tehran: Samt; Third Edition: 2007.
40. Salehi Najafabadi, Nematollah, "The staff of Moses or the treatment of exaggeration", first edition, Tehran: Omid Publications, June 2001.
41. Saduq, Abu Ja'far Muhammad ibn Ali ibn Babawiyah Qomi; Beliefs (al-Eteqadat); Research by Issam Abdul Sayyid, Al-Aqeediyya Research Center (Maktab al-Shamla), No Date.
42. Saduq, Abu Ja'far Muhammad ibn Ali ibn Babawiyah Qomi; al-Khesal; Qom: Society of Teachers, 1403 AH.
43. Saduq, Abu Ja'far Muhammad ibn Ali ibn Babawiyah Qomi; oyon al-Akhbar; Jahan, 1378 AH.
44. Saduq, Abu Ja'far Muhammad ibn Ali ibn Babawiyah Qomi; Ma'ani al-Akhbar; Qom: Teachers Association, 1982.
45. Saduq, Abu Ja'far Muhammad ibn Ali ibn Babawiyah Qomi; Man La Yahdoroh al-Faqih; Qom: Society of Teachers, 1413 AH.
46. Safari Foroushani, Nematollah, Ghalian: Exploring currents and outcomes until the end of the third century, Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation, second edition: 2009.
47. Safari Foroushani, Nematullah; "The current of exaggeration (1)", Hadith Sciences, No. 1, Fall 1996, pp. 126-108.
48. Tabatabai, Seyed Mohammad Hossein; al-Mizan Fi Tafsir al-Quran; Qom: Society of Teachers, 1417 AH.
49. Tabarsi, Abu Ali Fadl Ibn Hassan; Majma' al-Baian Fi Tafsir al-Quran, Scientific Foundation for Publications, Beirut, 1425 AH.
50. Tabari, Muhammad ibn Jarir; Tabari history (history of nations and kings); Beirut: Dar al-Kitab al-Almiya, first edition: 1407 AH.
51. Tusi, Abu Ja'far Muhammad ibn Hassan; al-Estebzar; Tehran: Islamic Library, 1390 AH.



52. Tusi, Abu Ja'far Muhammad ibn Hassan; Tahdhib al-Ahkam; Tehran: Islamic Library, 1986.

53. Tusi, Abu Ja'far Muhammad ibn Hassan; Al-Tibyan Fi Tafsir Al-Quran, Beirut: Dar Al-Hayya Al-Tarath Al-Arabi, no Date.

54. Tusi, Abu Ja'far Muhammad ibn Hassan; Rejal-e Tusi; Qom: Society of Teachers, 1415 AH.

55. Arosi Havizi, Abdul Ali Ibn Jum'a; Nor al-Thaqalain; Qom: Ismailian, 1415 AH.

56. Aqili, Abu Ja'far Muhammad ibn Amr ibn Musa ibn Hamad; al-Zo'afa al-Kabir; No publisher and no date.

57. Ayashi, Muhammad ibn Mas'ud; Interpretation of Ayashi; Tehran: Elmieh, 2001.

58. Ghaffari Ali Akbar and Mohammad Hassan Saneipour; Derasat Fi Elm al-Derayah (Talkhis Meqbas al-Hedayah); Translated by Valiullah Hassumi, Qom: Faculty of Principles of Religion, first edition: 2009.

59. List of manuscripts of Astan Quds Razavi, vol. 11, p. 545.

60. Feyz Kashani, Mullah Mohsen; Tafsir Safi; Tehran: Sadr, 1415 AH.

61. Qomi Mashhadi, Mohammad Ibn Mohammad Reza (12 AH AH), Kanz al-Daqaeq and Bahr al-Gharaib, research by Hossein Dargahi, Tehran: Shams Al-Duhahi, 2008.

62. Kashi, Muhammad ibn Umar; Rejal-e Kashi (Ekhtyar Marefat al-Rejal), by the efforts of Abu Ja'far Muhammad ibn Hassan Tusi; Mashhad: Ferdowsi University, 1348.

63. Klini, Abu Ja'far Muhammad ibn Ya'qub; Al-Kafi; Tehran: Islamic Library, 1986.

64. Majlisi, Allama Mohammad Baqir; Behar al-Anwar, Beirut: Dar al-Wafa, 1404 AH.

65. Modarresi Tabatabai, Seyed Hossein; Shiite written heritage from the first three centuries AH, translated by Seyyed Ali Qaraei and Rasoul Jafarian, Qom: published by the historian, first edition: 2007.

66. Mashhadi Qomi, Mirza Mohammad Ibn Mohammad Reza (12th century AH), Tebyan Soleimani, correction and research: Ali Ahang, Mashhad: Nasim Rezvan, first edition: 1400.

67. M'refat, Mohammad Hadi; al-Tafsir and al-Mofaseron Fi Thawbehe al-Qashib, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad: 1418 AH.

68. Mufid, Muhammad ibn Muhammad ibn Nu'man; Correction of Imamiyya beliefs; (version of Maktab al-Shamla), No publisher and date.

four period

The seven number

autumn and winter

2021-2022

69. Najashi, Ahmad Ibn Ali; Rijal Najashi, Qom: Society of Teachers, 1407 AH.
70. Nouri, Mirza Hussein (Muhaddith Nouri), Al-Faiz Al-Quds in the translation of Al-Majah Al-Majlisi, (in addition to Volume 102 of Behar al-Anvar), Beirut: Al-Wafa Institute.
71. Nouri, Mirza Hussein (Muhaddith Nouri), Mostadrak al-Wasael; Qom: Al-Bayt Institute, 1408 AH.
72. Varam Ibn Abi Firas; Varam Collection; Qom: Maktab al-Faqih, no Date.
73. Velaei, Mehdi, List of Manuscripts of Astan Quds Razavi Central Library, Mashhad: Astan Quds Razavi Cultural Affairs Office, 1985.



## An Inquiry into the Anthropological Understanding of Verses of the Holy Quran on Sex

(Received:2022/02/22-Accepted:2022/05/02)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.12.5>


kavand , ali reza <sup>1</sup>

### Abstract

According to theologians, religion is an integral component of human existence. Through religion, man seeks to analyze the world and life, the origin and end of existence. This is the main subject of sociology and anthropology, as it is considered an intellectual and cultural alternative to secular interpretations of the origin of human existence and relation to the world and life. For some, mythological thinking has become religious thinking and then scientific and objective thinking. Sex is the biological basis of human existence. Yet, seemingly, religion and sex are culturally incompatible. In this research, which has been done vis a descriptive-analytical approach, we have dealt with the fact that the Qur'anic text deals with the subject of sexual intercourse as the basis of human existence and the way of life, with revelatory language and far from inferiority and with subtle phrases and selected words. The sexual interpretation of some verses is a function of the culture of the interpreter in the paradigm of social and anthropological analysis, which puts these cases in the category of human endeavors and therefore does not reflect the true meaning of the Qur'anic text 100%. It leaves according to its sanctity.

**Keywords:** Gender, religion, culture, anthropology, Quran interpretation

<sup>1</sup>. Assistant Professor of Iran University of Holy Quran Sciences and Education, Qom, Iran, (Corresponding Author), [motarjem60@yahoo.com](mailto:motarjem60@yahoo.com)

 This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

**جستاری در فهم آنتروپولوژیک آیات جنسی قرآن کریم**

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۱۲/۰۳-تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۲)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.12.5>کاوند، علیرضا<sup>۱</sup>**چکیده**

به گفته دین شناسان، دین جزء اساسی وجود انسان است. از طریق دین، انسان به دنبال تحلیل جهان و زندگی، منشأ و پایان هستی است؛ این مساله، موضوع اصلی جامعه شناسی و مردم شناسی است، تا آنجا که یک جایگزین فکری و فرهنگی برای تفسیرهای سکولار از مبدأ وجود و رابطه انسان با جهان و زندگی قلمداد می شود. از نظر برخی، تفکر افسانه ای به تفکر دینی و سپس به تفکر علمی و عینی تبدیل شده است. رابطه جنسی اساس بیولوژیکی وجود انسان است. اما با این حال، به ظاهر، دین و جنسیت از حیث فرهنگی با هم ناسازوارند. در این تحقیق که با رویکرد توصیفی-تحلیلی صورت گرفته بدین پرداخته ایم که نص قرآنی به موضوع رابطه جنسی به این اعتبار که اساس وجود انسان و راه ادامه حیات هستی است، با زبانی وحیانی و به دور از پستی و با عباراتی لطیف و الفاظی برگزیده پرداخته است. تفسیر جنسی برخی آیات، تابع فرهنگ مفسر در پارادایم تحلیل های اجتماعی و آنتروپولوژیک است که این موارد را در زمره تلاش های بشری قرار داده و از این رو دلالت حقیقی نص قرآنی را ۱۰۰٪ بازتاب نمی دهد و این موضوع، مجال را برای خوانش دوباره نص قرآنی و تاویل دوباره آن مطابق با قدسی بودنش، بازمی گذارد.

**کلید واژه ها:** جنسیت، دین، فرهنگ، آنتروپولوژی، قرآن، تفسیر.

<sup>۱</sup>. استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران [kavand@quran.ac.ir](mailto:kavand@quran.ac.ir)



امیل دورکیم، از جمله جامعه شناسانی است که به پدیده دین توجه بسیاری داشته و از طریق آن، مفاهیم جامعه شناسی دین را تاسیس کرده و در تحقیقات میدانی خود یک تفسیر اجتماعی از دین ارائه داده، با این توضیح که دین عبارت است از یک سری فعالیت های اجتماعی قابل احترام که جامعه همان فعالیت ها را تحت عنوان نمادهای دینی که دارای صفت «مقدس» هستند انجام می دهد. وی دیدگاههای اجتماعی خود در مورد دین را در کتاب «صور بنیانی حیات دینی» بیان کرده، و از طریق مطالعات میدانی و تطبیقی خود در مورد مفهوم دین توانست مفهوم هر یک از کلمات «مقدس» و «نامقدس (پلید، دنیوی)» و همچنین مفهوم (وجدان و خرد اجتماعی) را بیان کند، همچنین مطالعات وی منجر به امکان فهم دین بر طبق دیدگاه آنتروپولوژی (مردم شناسی، انسان شناسی) شد که در این دیدگاه مفاهیم تغییر کرده و مفاهیم دینی، ویژگی مقدس یا نامقدس بودن را از حقیقت تعامل اجتماعی و تغییرات اجتماعی کسب می کنند، که این موضوع اجازه می دهد پدیده دین به صورت علمی و بدور از مباحث لاهوتی بررسی شود. از طریق این مطالعات، می فهمیم که امکان جمع میان مفاهیم مقدس و نامقدس در تفاسیر برخی عالمان که آمیخته با فهم بشری بوده و در مورد پاره ای آیات قرآن کریم ارائه شده، وجود دارد؛ زیرا طبق این مطالعات، دین «یک رفتار اجتماعی» است که تابع تغییرات بشر و فهمش در مورد رابطه میان مرد و زن و انگیزه های غریزی و بیولوژیکی آن بوده، و دین نمی تواند یک مفهوم «دینی» به معنای ماورایی و صادره از جانب خداوند باشد. ماکس وبر، مسؤولیت تعداد زیادی از پژوهشهای جامعه شناسی انجام شده در مورد پدیده های دینی را عهده دار بوده که به همین سبب می توان وی را مؤسس شاخه جامعه شناسی نوین دینی در علوم جامعه شناسی قلمداد کرد.

بحث حاضر، شاخه های مختلفی از دانش آنتروپولوژی را شامل می شود، زیرا به خاطر توجه به بدن انسان به عنوان وسیله فعالیت های جنسی، شامل آنتروپولوژی فیزیکی یا عضوی می شود، و به اعتبار اینکه جنسیت، اساس وجود انسانی است، شامل آنتروپولوژی فرهنگی و اجتماعی نیز می شود؛ همچنین به خاطر اشاره های قرآنی و معانی لغات و اشارات تفسیری به کار رفته در موضوع رابطه جنسی، شامل آنتروپولوژی لغوی و دینی نیز می شود.

ضروری است قبل از پرداختن به این مباحث، تعریفی از ماهیت آنتروپولوژی و برخی اهداف آن در بررسی موضوع این تحقیق که دو مفهوم: دین و رابطه جنسی را به عنوان دو ماده مهم مطالعات اجتماعی از حیث جسمی و روانی بررسی می کند، ارائه دهیم.

گسترده‌گی این مبحث ایجاب می کند که مفاهیم جنسی به کار رفته در برخی از سوره های قرآن و تفاسیر برخی آیات، به علت اهمیت این رابطه انسانی، بررسی شوند. برای درک این موضوع کافی است که ارتباط میان دین و رابطه جنسی را در آیات مرتبط بدانیم، به عنوان مثال: قرآن با فاتحه شروع شده است و فاتحه نیز با بسم الله و بسم الله ذکر برای دفع ضرر شیطان در ارتباط جنسی و خلوت مرد با زن است؛ سپس در آیه اول، خدا را به خاطر این ارتباط باید سپاس گفت. همچنین، سوره بقره که داستان اصلی آن داستان عشقی است که به قتل انجامید؛ به همین ترتیب تا آخر سوره ناس باید چنین دقت‌های تفسیری ای داشت.

پاسخ دادن به تمام مسائل این مبحث نیازمند پژوهشی کامل است که در این مجال، مختصر اشاره ای در این زمینه خواهیم داشت؛

#### ۱- رابطه جنسی و پژوهش آنتروپولوژی:

آنچه که پژوهش های مربوط به رابطه جنسی را در محدوده آنتروپولوژی قرار می دهد تحقیقات اولیه در مباحث انسان شناسی است. تحقیقاتی که در آنها جسم انسان، موضوع پژوهش های بیولوژیکی است؛ در این زمینه می توان به واژه جسد در قرآن کریم: (اعراف: ۱۴۸) و (طه: ۸۸) و (انبیاء: ۸) و (ص: ۳۴) مراجعه کرد؛ با وجود قدیمی بودن این اصطلاح در تاریخ انسان شناسی، اما استفاده رسمی آن به پایان قرن ۱۹ و شروع قرن ۲۰ برمی گردد. زمانی که توجه به آن خصوصاً در محافل فرهنگی انگلوساکسون ها (انگلیس و آمریکا) زیاد شده بود. در این مرحله، مطالعات بیشتر بر روی آنتروپولوژی بیولوژیکی یا فیزیکی بود، یعنی جسم آدمی مرکز و محور اصلی مطالعات آنتروپولوژی قرار گرفته بود، اما پس از آن، دو موضوع جسم و رابطه جنسی، در یک موضوع به نام آنتروپولوژی اجتماعی جمع شدند» (تیلوین، ۲۰۰۱م: ۱۷).



وقتی به مهمترین موضوعاتی که آنتروپولوژی دینی به آنها پرداخته توجه کنیم درمی یابیم که در صدر این موضوعات، بحث خلقت و آفرینش انسان قرار دارد. مشهورترین داستان در ادیان آسمانی، قصه آدم و حوا است. در جزئیات داستان، تفاوت‌هایی میان ادیان وجود دارد اما در اصل کلی آن، که همان رشد جامعه انسانی به سبب رابطه جنسی میان آدم و حواست اختلافی وجود ندارد.

«یکی از مفاهیمی که میان مردم رایج است و برخی از سرگرمان علم، و نه دانشمندان مشهور، آن را نقل می‌کنند این است که حوا کسی بود که آدم را به گناه انداخته و این موضوع، حکم شروع سلسله سرزنش زن را دارد... (بوحدیبه، ۲۰۰۱م: ۱۰).

این تصور وجود دارد که زن منشا خطا و مصدر عصیان آدم است، هر چند این فکر با آیه صریح قرآن در تضاد است. زیرا آیات قرآن گناه را به آدم نسبت می‌دهند و نه به حوا، آنجا که می‌فرماید: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ (طه/ ۱۲۱)، همراه با مجازات مشترک هر دو، پس از آن گناه، طبق ﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ (طه/ ۱۲۳). همین موضوع که گناه از جانب حوا بوده، باعث شده که این گناه را به رابطه جنسی تاویل نموده و ممکن است منشأ نامقدس دانستن این رابطه نیز همین موضوع باشد، در حالی که نافرمانی از آدم و حوا مشترکا انجام شده خصوصاً اگر این تفسیر را بپذیریم که مراد از درخت منع شده همان نزدیکی جنسی بوده است، در این صورت، واضح است که این گناه تنها از جانب آدم نبوده بلکه حوا نیز شریک بوده است. همین موضوع، علت وجود دیدگاه به هم تنیدگی مفهوم دینی «ماورایی» مقدس، با مفهوم زمینی و ناسوتی «رابطه جنسی» نامقدس شده، که آن را یکی از موضوعات علم آنتروپولوژی قرار داده است (بوحدیبه، ۲۰۰۱م: ۱۰).

همین دیدگاه به هم تنیدگی و تداخل، علت ربط موضوع رابطه جنسی با آنتروپولوژی دینی را تبیین می‌نماید؛ زیرا آنتروپولوژی، به دین به اعتبار یک پدیده مهم اجتماعی در جامعه انسانی توجه می‌کند. در حقیقت، آنتروپولوژی علمی از میان علوم انسانی است که به شناخت انسان

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

از تمام ابعاد توجه می کند و انسان را از حیث ارزش هایش از قبیل: ارزش های زیبایی، دینی، اخلاقی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی و دستاوردهای فرهنگی اش مطالعه می کند (تیلوین، ۲۰۱۱ م: ۱۹-۲۰). کلمه آنتروپولوژی در قرن ۱۷ به علمی اطلاق می شد که در مقابل کیهان شناسی و الهیات قرار داشت (تیلوین، ۲۰۱۱ م: ۲۰).

به گفته جعفر نجم نصر، آنتروپولوژی دینی، موضوعی حساس و پیچیده است؛ به اعتقاد وی، دو ویژگی هستند که همیشه با مطالعات در زمینه آنتروپولوژی دینی وجود داشته اند که این دو ویژگی، حساسیت و پیچیدگی است. مراد از حساسیت، حرکات و آشوب‌هایی می باشد که این مطالعات و تحقیقات، در محافل دینی خصوصاً محافل دینی متعصبان ایجاد کرده است. مراد از خصوصیت دوم که از خصوصیت اول مهمتر است، مفهوم گسترده دین است که به عنوان یک موضوع مورد تحقیق، از چهارچوب مطالعات آنتروپولوژی و جامعه‌شناسی خارج می شود؛ زیرا دین در این مقایسه، داخل قالب های خشک قدیمی جای نمی گیرد بلکه یک سبک فکری و رفتار تغییر پذیر و متحرک است که تمام زمینه های زندگی روزانه را لمس می کند و دارای تاثیر و تاثر است، در نتیجه با چنین معنای گسترده ای، از چهارچوب قوانین و تعاریفات این علوم تجاوز می کنند» (نصر، ۲۰۱۷ م: ۱۰).

حساسیت مطالعات آنتروپولوژی دینی زمانی افزایش می یابد که آن را با تابوی اجتماعی دیگری به نام رابطه جنسی مرتبط کنیم. از نگاه قرآن، می توان موضوع تابوهای جنسی را، با دلیل و منطق، به روش علمی بررسی کرد. آنجا که قرآن به موضوع دفاع حضرت ابراهیم از قوم لوط که دچار بی بندوباری جنسی بودند اشاره می کند ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾ (پس از آنکه ترس ابراهیم از بین رفت و بشارت دهندگان نزد او آمدند، او در مورد قوم لوط با ما مجادله نمود) (هود/۷۴). بعد از آن آمده که فرشتگان از حضرت ابراهیم خواستند که مجادله در مورد این قوم را رها کند زیرا حکم عذاب الهی قطعی است و راه برگشتی نیست. همینطور «نامقدس» دانستن رابطه جنسی - که سبب بقای نسل بشر است - ادعای دیگری است که محل بحث است زیرا نمی توان احساس برخاسته از تحقق شهوت حیوانی را سبب پایین



آمدن و تنزل مقام و ارزش انسانیت دانست، حال آنکه سبب طبیعی وجود انسان همین رابطه است. پس باین همه، نمی توان آن را به عمل حیوانی نسبت داد (بوحدیثه، ۲۰۰۱م: ۱۱).

این موضوع سبب طبیعی (بیولوژیکی) وجود انبیا و صالحین و به طور کلی تمام مخلوقات است، ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (ذاریات / ۴۹).

علت این امر که در رابطه جنسی میان مرد و زن، دیدگاه های «مقدس» با «نامقدس و پلید» با هم خلط می شوند، به دیدگاه های اجتماعی مربوط به رابطه جنسی مرد و زن و حدود مجزاین رابطه برمی گردد، زیرا مطلق «رابطه جنسی» از دیدگاه های اجتماعی پیروی می کند و اختلاف دلایل تحریم «همجنسگرایی» نشان می دهد که دیدگاه های اجتماعی همیشه تغییر می کنند و ثابت نمی ماند. به گفته رسول خدا ﷺ: هر کسی را درحالی یافتید که عمل قوم لوط یعنی همجنس بازی را انجام می دهد هم فاعل و هم مفعول را بکشید. این حدیث صریحی است که قتل را به عنوان مجازات این عمل نامقدس واجب می داند. در منابع اهل سنت، احمد بن حنبل، ابو داوود، ابن ماجه، حاکم نیشابوری و بیهقی از عکرمة از ابن عباس این حدیث را روایت کرده اند و با وجود چیزی شبیه اجماع در حکم این مسئله، نسائی آن را انکار کرده است. این حدیث با سندی دیگر، ابن ماجه و حاکم نیشابوری نیز از ابوهیره نقل کرده اند که اسنادش از حدیث اول بسیار ضعیف تر است (عظیم آبادی، ۱۴۲۶ق: ۱۲/۱۵۷). ما شاهد همین اختلاف در میان علمای اهل سنت در مورد حد (مجازات شرعی) همجنس باز هستیم. شافعی در قول مشهور ترش و ابویوسف و محمد، قائل به این هستند که مجازات فاعل مانند مجازات زناکار است، یعنی اگر متاهل بود سنگسار شود و گرنه صد ضربه شلاق زده شود. و مجازات مفعول بر اساس این دیدگاه نزد شافعی صد ضربه شلاق به همراه یک سال تبعید است، چه مرد باشد و چه زن و چه متاهل باشد چه مجرد. گروه دیگر می گویند، لواط گر چه مجرد باشد و چه متاهل باید سنگسار شود و مالک و احمد بن حنبل و یک قول دیگر از شافعی، قائل به عمل به ظاهر حدیث هستند، یعنی کشتن فاعل و مفعول؛ در مورد نحوه کشتن، برخی می گویند بر سر آنها دیوار خراب شود و برخی دیگر گفتند باید مانند قوم لوط از مکان بلندی انداخته شود؛ ابوحنیفه نیز همین دیدگاه

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

را دارد و قائل به حد نیست. (مبارکفوری، ۱۳۵۲ق: ۱۷/۵)؛ در منابع شیعه نیز حرمت لواط ازلسان معصومین علیهم‌السلام نقل شده اما بیش از اهل سنت، بر عقوبت اخروی آن تاکید شده است که در این زمینه می توان به کافی: ۵/ ۵۴۴ و وسائل الشیعه: ۲۰/ ۳۳۹ و سایر منابع مراجعه کرد؛ همچنین در منابع شیعه از امام علی علیه‌السلام نقل شده: ﴿لَوْ كَانَ يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يُرْجَمَ مَرَّتَيْنِ لَرُجِمَ اللَّوْطِيُّ﴾؛ اگر سزاوار بود که کسی دو بار سنگسار شود هر آینه لواط کننده این چنین سنگسار می شد. (کلینی، ۱۳۶۳ش: ۷/ ۱۹۹)؛

ظاهراً پرداختن به موضوع نامقدس بودن یک موضوع، صرفاً دینی (فقهی) است اما موضوعات دینی زیادی هست که مورد توجه دانش آنتروپولوژی است. اهتمام آنتروپولوژی به مطالعه دین از اهتمام جامعه شناسی به همین موضوع کمتر نیست، اما بیشتر دانشمندان آنتروپولوژی به تصورات و اعتقادات ابتدایی، توجه می کنند که در میان ملل دور افتاده و ساده در آسیا و آفریقا و جهان جدید رواج یافته است. این پژوهش‌ها به پژوهش های مقدماتی معروف شده اند و مطالعات ایوانز پریچارد؛ پیرامون معتقدات قبیله نوئر در جنوب سودان، یک نمونه مهم از این دست از مطالعات و تحقیقات است. (احمد، ۲۰۱۲م: ۲۸/۵۹)

اکنون که ارتباط میان پژوهش دینی و پژوهش آنتروپولوژی در این موضوع معلوم شد، به بررسی ارتباط این موضوع با آنتروپولوژی لغوی می پردازیم تا شرح حقیقت رابطه جنسی را در جامعه عرب به عنوان کلمه ای که دارای اشارات و اسرار و رموز فرهنگی است، بیابیم تا شاید بتوان اشارات آن را در دوگانه «نامقدس و مقدس» طبقه بندی کرد. این موضوع در پژوهش های کلیفورد گیرتز وجود دارد. پژوهش‌هایی که مبنایش بر روش فهم وبری استوار است و بر بررسی نمادها و معنایی‌هایی که مردم جامعه از آنها برای شرح کارهایشان استفاده می کنند تاکید می کند. گیرتز، اسلام در اندونزی و مراکش را با هم مقایسه کرده است، و بررسی کرده که چطور مجموعه ای از رموز و شخصیات محوری، نقش مهمی را در تجسم تعابیر مهم ایفا می کنند که این تعابیر

<sup>1</sup> Evans-Pritchard (1902-1973).

<sup>2</sup> Clifford Geertz (1926-2006).

<sup>۳</sup> . اشاره به اندیشه های ماکس وبر، جامعه‌شناس و اقتصاد دان آلمانی (۱۹۲۰-۱۸۶۴)



فقط شامل آن فعالیت های دینی نیستند که پیرامون مفاهیم مقدس و برکت و اهمیت نقش سرپرست درزندگی مردم، می چرخند بلکه درچگونگی ساختن متون دینی که درآینده سبب ایجاد معانی جدیدی که سبب اصلاح یا تغییر دینی می شوند نقش دارند» (احمد، ۲۰۱۲م: ۵۹/۳۰).

درواقع، می توان بسیاری از احکام دینی را حاصل فعالیت های فهم بشری شمرد و تقدسی که این احکام دارند را می توان به مقدس بودن گوینده یا خود متن نسبت داد که در این مجال، مقصود ما، منطوق کلام رسول خدا ﷺ و یا وحی نازل شده به ایشان است.

تقریب آنتروپولوژی به طبیعت کلمه «مقدس» و تفکیک اسباب قدسیت یک چیز، به ما این اجازه را می دهد که چه بسا بدون توجه به هاله قدسیت موجود پیرامون یک شیء مقدس به بررسی آن بپردازیم و شاید پژوهش های آنتروپولوژی دینی با محوریت انسان اجتماعی و انسان فرهنگی، به ما کمک کند، که چگونه فکر کنیم و ارزش ها و افکار خود را بسازیم، و در این صورت می توان بر اعتقادات اضافی سیطره، یافت و به استاندارد سازی افکار و معتقدات پرداخت، بلکه فهم تاریخ انسانی را برگردانیم و بفهمیم چگونه زمانی، مصلحت ها پایه معتقدات راسخ مردم در میدان های مختلف بود، و چگونه مصالح و ترس های ما تبدیل به فلسفه ها و عقایدی شدند که درجنگ با دیگران به آنها چنگ می زدیم» (غرابیه، ۲۰۱۸م: ۳۲/۶۵) و بفهمیم چگونه درطول تاریخ، «مقدس» و «نامقدس» جایگاهشان طبق فهم بشر و جلو رفتن زمان و اختلاف ابزارهای تاویل، تغییر کرده است.

این موضوع کمک می کند که تفسیرات «عقلی» برای آنچه برخی، «مقدس» دانسته اند ارائه شود؛ درحقیقت، وقتی بسیاری از موضوعات مقدس - خصوصاً آنهایی که مربوط به رابطه جنسی هستند - تابع خواهش ها و دیدگاه های اجتماعی نباشد، به این شکل، امکان رفع قدسیت از مصادرتقدیس آن موضوعات، و یا رفع هاله نامقدس بودن از برخی موضوعات فراهم می شود؛ البته در محدوده ای که جامعه به آن راضی باشد و آن را بپذیرد.

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

به گفته ماروین هریس، تفسیر عقلانی برای حمایت از رفتارها و عقاید دینی ارائه می‌شود تا به این وسیله جنبه مثبت آنها را نشان دهد و اعمال و افکار مفید را به مقدسات دینی تبدیل کند، یا به عبارت دیگر، تفسیر عقلانی به این منظور ارائه می‌شود تا از فکر غلطی که به سبب تحریم الهی بر نظام اقتصادی و اجتماعی ضرر می‌زند جلوگیری کند، و محرمات و مقدسات را در وظایف اجتماعی و اقتصادی به کار گیرد. طبیعتاً این یک روش قدیمی در فهم علمی و عقلانی دین می‌باشد و فرقی نمی‌کند که از جانب خداشناسان باشد یا جامعه‌شناسان و یا انسان‌شناسان» (غرایبه، ۲۰۱۸م: ۳۲ / ۶۱). درپرتو آن می‌توانیم درک کنیم که مثلاً چرا در زمان‌های گذشته بازارهای برده فروشان وجود داشت که در آنها زنان فروخته می‌شدند و فروشنده به خریدار کنیز کمک می‌کرد و هیچ‌گونه حس انکار اجتماعی در آنها وجود نداشت بلکه حتی فقهای آن زمان، بین عورت زنان آزاد و زنان برده فرق قائل می‌شدند، عورت زن کنیز را مانند عورت مرد، یعنی از زیر ناف تا زانو می‌دانستند، و این موضوع تا عصرهای بعدی باقی ماند بدون اینکه زشت و پلید قلمداد شود.

#### ۱- دیدگاه آنتروپولوژی لغوی در مورد حقیقت رابطه جنسی در جامعه اسلامی عرب:

جامعه عربی جاهلی در زمینه رابطه میان مرد و زن، سبک زندگی آزاد و رهایی داشتند. زن در این زندگی، حلقه ضعیف‌تر بود. در قوانین فرهنگی عرب، زن موضوع رابطه جنسی بود که این رابطه تابع عرف‌های موجود در جامعه انسانی بود و بین دو چیز در حال تغییر بود، بین عفتی که مانع یکجا جمع شدن زن و مرد خارج از رابطه ازدواج می‌شد، مانند این سخن «عتره بن شداد»: واغض طرفی ان بدت لی جارتی\*\*\* حتی یواری جارتی ماواها؛ (اگر کنیزم جلویم ظاهر شود چشمم را پایین می‌اندازم تا زمانی که کنیزم خود را پنهان کند). از سوی دیگر بین هرزگی که شعرا و نویسندگان و مورخان در آن برهه زمانی ثبت کرده‌اند. همچنین زندگی جاهلی شاهد بی بند و باری و هرزگی ای بوده که به مرد و زن اجازه می‌داد بدون هیچ قید و شرطی با هم رابطه آزاد جنسی داشته باشند و این آزادی به مَجون (هرزگی و بی بند و باری) توصیف

1. Marvin Harris(1927-2001)



می شد و این توصیف درزمره کارهای "نامقدس" بود، با وجود اینکه فقط یک رفتار اجتماعی بود که عرف جامعه، در رابطه جنسی را رعایت نمی کرد. مجنون یعنی اینکه انسان به آنچه انجام می دهد اهمیت ندهد و توجه نکند و یا کسی است که به آنچه خودش می گوید یا برای او گفته می شود بی مبالا باشد. (ابن منظور، ذیل ماده «مجن») )

این آزادی جنسی تا مدتها بعد از ظهور اسلام هم ادامه داشت و حیات معاصر نیز نتوانسته بر آن غلبه کند و همین موضوع باعث شده که برخی بگویند دیدگاه عرب ها در مورد رابطه جنسی، در آزادی و بی بندوباری آن خلاصه می شد؛ آنها هیچ فشاری، هنگام صحبت در مورد زن و رابطه جنسی مرد و زن احساس نمی کردند و سبب تحجر و تعصبی که امروزه وجود دارد، همان آزادی و بی بند و باری گذشته بوده است (منجد، ۱۹۵۸م: ۵۶). همچنین باید دانست که واژه «جنس» معنای فاحشگی نمی دهد خصوصاً در جامعه انسانی عرب، بلکه به معنای «عریّت» نزد آنها تغییر مفهومی داده است. جالب است که (إعراب) و (تعریب) به معنای فحش و کلام زشت است. ابن عباس می گوید: در آیه (فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقًا) رَفَثٌ به معنای «عریابه» در کلام عرب است. «عریابه» اسم ساخته شده از تعریب است به معنای کلام زشت» (سامرائی، ۱۹۷۹م: ۷۱).

از بارزترین مثالها در این موضوع، نحوه نامگذاری افزایش سن زن است که تابع اعتبارات جنسی است بدین شکل که پستانها و قدرت جنسی زن، نشان دهنده کوچکی و بزرگی سنش است و ما می بینیم که عرب ترتیب سنی زن را بر اساس این ترتیب جنسی نامگذاری کرده بدین ترتیب که «طفله» وقتی است که نوزاد باشد؛ سپس «ولیده» وقتی است که حرکت می کند، سپس «کاعب» وقتی است که پستانهایش برآمده می شود، سپس «ناهد» وقتی است که بزرگتر می شود، سپس «مُعصر» زمانی است که به درک و فهم برسد، سپس «عانس» زمانی است که از حد «مُعصر» رد شود، سپس «خود» زمانی است که به نیمه جوانی برسد؛ سپس «مُسلف» وقتی است که از ۴۰ سال بگذرد، سپس «نَصَف» وقتی است که به میانسالی برسد، سپس «شَهْلَه و کَهْلَه» زمانی است که به ابتدای بزرگسالی برسد و هنوز توانمند باشد و سپس «شَهْرَه» زمانی است که ناتوان شود و هنوز پایدار باشد، سپس «حِیَیُونَ» زمانی است که سنش بالا و توانش کم باشد و سپس «قِلْعَم»

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

و «لَطْلَط» وقتی است که کمرش خمیده و دندانش ریخته باشد و... (نک: ثعالبی، بی تا: ۱، صص ۱۲۶-۱۲۷).

پس از آمدن اسلام، رابطه های جنسی قانونمند شدند به این صورت که شکل‌های خاصی از این رابطه ها از سوی اسلام، حرام اعلام شد و برخی صور آن، بدون مشکل قلمداد گشت؛ حتی برخی دیگر، به طور موقتی مشروع دانسته شد؛ به عکس اهل تشیع، اهل سنت ازدواج موقت مشروع را پس از مدتی با بدعتی که خلیفه دوم، گذاشت، حرام اعلام کردند.

اما نکته مهم این است که اسلام در برخورد با رابطه جنسی در زمان خودش تابع جامعه بوده که این موضوع باعث پرداختن علمای بزرگ به این موضوع شد به طوری که مسائل آن را در تالیفات خود به شکل دقیق و تفصیلی آورده‌اند؛ البته این بحث ها از محدوده دینی خارج نمی شدند. حتی برخی اهل سنت آنچنان بر حرمت مساله متعه و عقد موقت اصرار داشتند که باعث شد تا مدت زمانی طولانی، این موضوع، در زمره مسایل فحشا و بی بند و باری و یا زنا و به تعبیر امروز، پورن و هرزگی زن یا مرد تلقی شود. با اینکه در خود جامعه اهل سنت، ابتدا در صدر اسلام، متعه حلال و جایز بود و حتی مورد سفارش نیز بود و مقدس شمرده می شد ولی در طول زمان به اندازه ای نامقدس جلوه داده شد که چنین صفتی برای آن، پس از ۱۴ قرن، همچنان صفت رایج متعه میان اکثریت اهل سنت است.

از سوی دیگر، مقوله تقدیس دینی شهوت انسانی از نگاه برخی، و ناپاکی و پلیدی آن از نگاه برخی دیگر، باعث شد که نهایتاً گروهی معتقد شوند که نمی‌توان رابطه جنسی را در زمره کارهای نامقدس و پلید قرار داد زیرا سبب اصلی وجود و ازدیاد بشر و برخی از حیوانات، همین رابطه جنسی و شهوت است و توصیف رابطه جنسی به خوی حیوانی، ارزش والای آن را کاهش داده است؛ واقعا، چگونه می توان احساس برخاسته از شهوت حیوانی را سبب پایین آمدن و تنزل مقام و ارزش انسانیت دانست، حال آن که سبب طبیعی وجود انسان، همین رابطه است؛ مشخص نیست چگونه برخی، با این اوصاف، آن را به حیوانیت نسبت می‌دهند (بوحدیبه، ۲۰۰۱م: ۱۱).

1 . Pom



یکی از مواردی که بالا بودن ارزش این رابطه را نشان می‌دهد به کار رفتن معانی مرتبط با رابطه جنسی در قرآن است؛ الفاظی مانند: «زوج (همسر)» و «آبناء (فرزندان)» به اعتبار اینکه نتیجه این رابطه هستند، همچنین زمین کشاورزی بودن زن برای مرد (بقره/۲۲۳)، لباس بودن زن و مرد برای همدیگر (بقره/۱۸۷)، همخوابی (مباشره) (بقره/۱۸۷)، «مضاجع» (تختخوابها) (سجده/۱۶)، نکاح کنیزکان (نور/۳۲) و....

قرآن بدون هیچ ابایی، با اسلوب مناسب قدسیت نص‌اش، به این موضوع پرداخته، به طوری که از الفاظ والای قرآن در ارتباط با رابطه جنسی می‌توانیم به والا بودن قرآن و پاکی اسلوب و زیبایی اشاراتش و توجه شگرفش به این موضوع پی ببریم؛ قرآن از رابطه جنسی، گاه به مباشره، گاه ملامسه، گاه مواجهه، گاه افضاء، گاه مضاجعه و گاه ایتیان یاد می‌کند. بنابر این ضروری است که آیات مرتبط با آن مورد بررسی قرار گیرد:

﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ (بقره/ ۱۸۷) (پس اکنون با آنان آمیزش کنید)، ﴿لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ (نساء/ ۴۳، مائده: ۶۰) (زنان را لمس کردید). ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ (بقره/ ۱۸۷) (حلال شده است برایتان در شب روزه آمیزش با زنان، آنان پوششی هستند برایتان و شما پوششی هستید برای آنها). ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ (بقره/ ۱۹۷) (پس (روا) نیست آمیزشی و نه نافرمانی ای و نه ستیزی). ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ (بقره/ ۲۲۲) (و نزدیک مشوید به آنان تا آنکه پاک شوند، پس چون پاکی ورزیدند (غسل کردند) به آنها درآید).

با تدبر در این آیات می‌توان شاهد اشارات زیبا و لفافگی برخی الفاظ و کنایه های زیبای موجود در آن بود: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ﴾ (فَلَمَّا تَغَشَّيْهَا)، ﴿لَمَسْتُمْ﴾ یا تشبیه های چشمگیر مانند تشبیه زنان به کشتزار ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِنَفْسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ (زنانتان کشتزاری برای شما هستند پس درآید به کشتزارتان هرگونه که خواهید).

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

در میان اخباری که در تاریخ اسلام وجود دارد، اخباری در خصوص رابطه های جنسی نامتعارف و غیر شرعی، نقل شده که برخی مورخان و نویسندگان، پاره ای از آن مسایل را نقل کرده اند؛ درحقیقت به خاطر هاله تقدیسی که اصل این رابطه را احاطه کرده، هر رابطه دیگری میان زن و شوهر که خارج از محدوده ازدواج است، جزو پلیدترین و نامقدس ترین روابط انسانی برشمرده شده است. به عنوان نمونه، دو مورد ازدوجنسه ها در زمان رسول خدا ﷺ را ذکر می کنیم: عبد الله بن میمون قدّاح گوید: امام صادق علیه السلام از پدر بزرگوارش علیه السلام و ایشان از پدران خود علیهم السلام روایت نمود:

«در مدینه دو نفر بودند که یکی «هیت» و دیگری «مانع» نام داشت. این دو نفر - در حالی که پیامبر خدا ﷺ می شنید، به شخصی می گفتند: هنگامی که سرزمین طائف را - ان شاء الله - فتح نمودید، دختر غیلان ثقفی را به دست آورید، چرا که او شوخ، زیبا اندام و کمر باریک و دارای دندان های زیباست؛ وقتی می نشیند، ران هایش از هم فاصله می گیرد و وقتی که سخن می گوید، آوازی خواند؛ به سرعت رو می آورد و به کندی رو برمی گرداند و وسط پاهایش شبیه کاسه است. در این هنگام پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «شما مردان نیازمند ازدواج نیستید و [بیمار جنسی هستید و دنبال شهوت رانی هستید]؛ به همین جهت پیامبر ﷺ دستور داد آن دو نفر را از شهر بیرون کردند و به مکانی بردند که نامش «عرايا» بود؛ آن دو نفر، جمعه ها برای خرید و فروش به بازار مدینه می آمدند.» (کلینی، ۱۳۶۳ش: ۵/۵۲۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۲/۸۸؛ همچنین نک: ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق: ۹/۴۱۲)

این حدیث به وجود یک گروه مردود اجتماعی اشاره می کند که به علت وجود علائم خاص جنسی، از تعریف رابطه جنسی سالم خارج شده بودند. این علائم که معروف به علائم دوجنسه ای یا همان ترنس سکچوال<sup>۲</sup> می باشند باعث می شود که در صورت ازدواج، جنس سومی به وجود بیاید که نه مرد هست و نه زن. مجازات رسول خدا ﷺ برای آنها، نتیجه رفتار زشت و ناپاک اجتماعی آنها می باشد و ربطی به اعضای دوجنسه این افراد که نشأت گرفته از اصل

۱. مانع، طبق نسخه ابن حجر

2. Transsexual



خلقتشان است ندارد زیرا این موضوع خارج از اختیار آنان بوده است. اگر رفتار جنسی اجتماعی این افراد نشأت گرفته از اصل خلقت این افراد می بود، پیامبر به خاطر این نوع رفتارشان آنها را مجازات نمی فرمود.

از مواردی که نشانگر مرز باریک میان مقدس بودن و نامقدس بودن در عرف فرهنگی است، گستردگی بازارهای برده فروشان در دوران تاریک جاهلی و اندکی پس از ورود اسلام به جزیره العرب است، که البته هنوز هم نمایش زیبایی های زنان و چانه زنی صاحبش برای فروش، به عنوان یک پدیده اجتماعی، متأسفانه منقرض نشده و در جوامع غیر اسلامی هنوز هم چنین ستمی به زن، قابل مشاهده است. از سوی دیگر، کتاب های ادبی ای در طول تاریخ اسلام نوشته شده که به صورت شعر و یا نثر، پیرامون روابط زناشویی است؛ حتی در دوران اخیر، کتاب هایی نوشته شده که نمی توان آنها را در زمره آثار ناصحیح و منحرف شمرد، بلکه می توان آن را در محدوده آنتروپولوژی فرهنگی قرار داد، زیرا می تواند به موضوع رابطه جنسی به ظاهر نامقدس، درون کتب مقدس دینی بپردازد؛ در ضمن یکسری تالیفات، موضوعات جنسی ای مطرح شده که دلالت قدیمی، آن را «جماع» و دلغات امروزه آن را «رابطه جنسی» یا «اروتیسم (تن کامگی)» می نامند؛ در این کتابها به معانی و مقاصد نامقدس رابطه جنسی، اشاره نشده بلکه تعبیری که در آنها آمده نشان دهنده تقدیس رابطه جنسی در محدوده دین و زندگی مشترک زناشویی است؛ عموماً عناوین این کتابها، نشان دهنده بهار، تجدد زندگی و دوباره زنده شدن، تولد و... است، کتابهایی مانند:

۱- الروض العاطر فی نزهة الخواطر، اثر علامه شیخ محمد النفزاوی.

۲- تحفة العروس و منعة النفوس اثر محمد بن أحمد التّجانی

۳- رجوع الشيخ إلى صباه فی القوة علی الباه، اثر ابن کمال پاشا

۴- زهر الربیع، اثر شیخ الجزائری

۵- نزهة الألباب فیما لا يوجد فی کتاب، شهاب الدین أحمد التیفاشی

۶- بستان الراغبین، محمد مصطفی العدوی

حتی برخی مفسران قرآن در تالیفات خود درباره اصطلاح رابطه جنسی، بی پرده و مستقیماً و بدون کنایه و تلمیح مطالبی مرقوم داشته اند و حتی برخی چون سیوطی که مفسر قرآن است، به این موضوع در عنوان کتاب هایشان اشاره کرده اند مانند: «النواضر الأیك فی معرفة النیک»، نوشته سیوطی. برخی علمای دین که آثار ارزشمند و مقدسی نوشته اند در این موضوعات نیز کتاب نوشته اند. حتی خود سیوطی آثار متعددی در همین زمینه نوشته که عبارتند از:

- ۱- الإیضاح فی أسرار النکاح ( دردو جلد: جلد اول: فی أسرار الرجال، جلد دوم: فی أسرار النساء)
- ۲- شقائق الأترنج فی رقائق الغنج.
- ۳- مباسم الملاح و مناسم الصباح فی مواسم النکاح.
- ۴- نزهة العمر فی التفضیل بین البیض و السود و السمیر.
- ۵- نزهة المتأمل و مرشد المتأمل.
- ۶- الوشاح فی فوائد النکاح.
- ۷- الیواقیت الثمینة فی صفات السمینة.
- ۸- نواهد الأبکار و شواهد الأفکار.

تمام این کتاب‌ها بر اساس آنچه که ما گفتیم دارای معانی به ظاهر نامقدسی هستند اما غالباً این کتاب‌ها با آیاتی از قرآن یا حدیث پیامبر ﷺ شروع می شوند، تا صفت نامقدس بودن از این موضوع زایل گردد و بدون احساس تعصب خاص و یا حیای نابجا، به موضوع پرداخته شود. پژوهش در زمینه رابطه جنسی از نگاه آنتروپولوژی دینی، باعث می شود، فضاهای اجتماعی ای را که تفسیر نص فراهای قرآنی مرتبط با رابطه جنسی را احاطه کرده، از میان برداریم تا از یک سو، چارچوب فکری مفسر را دریابیم و از سوی دیگر، با روح عصری که تفسیر در آن نوشته شده آشنا شویم، و در نهایت، حقیقتی اجتماعی را دریابیم که تابع تغییرات و سنت‌های رفتاری موجود است و در واقع، این حقیقت، قانون الهی ثابتی نیست که لایتغیر باشد. با توجه به این موضوع، پرسشی به ذهن متبادری شود و آن اینکه آیا ما قضایا و احکام متعلق به رابطه جنسی را تابع پیشرفت های جامعه می دانیم یا آنها در قالب فرض دینی ثابتی باقی مانده اند؟



به عنوان نمونه در مساله تجاوز جنسی، اسلام وجود چهار شاهد را شرط می کند. زنی که مورد تجاوز قرار گرفته و چهار شاهد نداشته باشد، به خاطر تهمت زدن به تجاوز کننده، حد زده می شود. این در مجازات زنا، یک کوتاهی و نقص است. و تعریف گواه (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ) (و گواه بگیرید دو نفر از میان مردانتان، پس اگر دو مرد موجود نبود، یک مرد و دو زن را گواه بگیرید). این تعریف برای جامعه آن روز مناسب بود، اما امروزه کشف جنایتکار پیشرفته شده و اثر انگشت گرفته می شود؛ همچنین اگر امروزه سه زن به جای دو مرد و یا یک مرد و دو زن به جای دو مرد برای مساله زنا شهادت دهند، آیا این نقص در بحث تعداد گواه و شاهد است؟ البته پاسخ به چنین پرسشهایی، مجال دیگری می طلبد؛ همچنانکه اشاره شد، تقدس یا عدم تقدس رابطه جنسی، تابع تفکر آنترپولوژی مفسر و دیدگاه خاص وی در مورد این پدیده به ظاهر نامقدس است، هر چند قرآن این پدیده را مقدس می داند.

## ۲- نمونه های تفسیر جنسی برخی آیات قرآن:

۱- خداوند متعال فرموده: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾ (غافر/۱۹) (خیانت چشم ها و آنچه سینه ها مخفی می کنند را می داند). معنای عمومی و سطحی این آیه، در رفتار ما می تواند نمود پیدا کند؛ این رفتار، برخاسته از شهوتی است که محرکش، رابطه جنسی است. این نکته را درسرخن ابن عباس می توان دید آنجا که می گوید: منظور این آیه مردی است که وارد خانواده ای می شود و در میان آن خانه، زن زیبایی است، یا از کنار خانواده ای عبور می کند که در میان آن زن زیبایی است، و وقتی خانواده غفلت می کنند، چشمان مرد به او می افتد، اما وقتی دوباره حواس خانواده جمع می شود، مرد چشمهایش را پایین می اندازد و دوباره وقتی که غفلت می کنند، مرد چشم هایش به آن دختر می افتد و وقتی که دوباره حواسشان جمع می شود، مرد چشم هایش را پایین می اندازد؛ خداوند از ته دل این فرد خبر دارد و می داند که می خواهد به شرمگاه آن زن برسد. (ابن کثیر، ۲۰۱۰م: ۴ / ۱۸۲).

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

گرچه به گفته ابن عباس، این آیه مربوط به مسایل مخفی در قلب آدم است اما نمی‌توان معنی آیه را فقط در این یک مورد منحصر کرد، و این آیه از مواردی است که توصیف نص مقدس، به شکل جنسی و از طریق توصیفی مرتبط با رابطه جنسی، صورت گرفته و تفاسیر مختلف آن را تایید می‌کند.

۲- نمونه دیگر آیه ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَخْرِينَ﴾ (حجر / ۲۴) (و به تحقیق ما می‌دانیم آنانی از شما که جلو می‌روند و آنانی که عقب می‌روند) است. دلالت آیه بدون دانستن سیاق و اسباب نزولش مبهم است. از تفسیر مفسرین اینگونه به نظر میرسد که انگیزه نزول این آیه انگیزه ای جنسی است که عبارت است از شهوت نگاه کردن زیر چشمی به زنان که برخی از صحابه رسول خدا در اثنا نماز به آن مبتلا بودند. حکایت اینگونه است که ترمذی، نسائی و حاکم از ابن عباس روایت کرده‌اند: «زنی زیبا از زیبارویان، پشت پیامبر نماز می‌خواند. برخی نمازگزاران از صحابه، درصاف اول نماز ایستادند تا مبدا او را ببینند و برخی دیگر نیز درصاف آخر ایستادند تا وقتی رکوع می‌روند از زیر بغل به او نگاه نمایند که در نتیجه خداوند این آیه را نازل کردند.» (ابن کثیر، ۲۰۱۰م: ۲ / ۱۲۱؛ ترمذی، ۱۴۱۹ق: ۵ / ۲۹۶؛ ابن ماجه، ۱۴۱۸ق: ۲۹۰؛ احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق؛ مسند عبدالله بن عباس: ۶ / ۵)

این دو مورد از موارد تفسیر جنسی آیات قرآنی مرتبط است و اگر به روایت‌های دیگر ذیل این آیه، بیش از این روایت، توجه کنیم، ناگزیر از تاویل آیه و تعدد برداشتهای تفسیری خواهیم بود.

ابوحامد محمد غزالی می‌گوید: از عکرمه و مجاهد روایت شده که آیه ﴿وَوَخَّلِقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ یعنی انسان به خاطر وجود ضعف در کنترل میل جنسی، در قبال زنان نمی‌تواند صبر کند، و فیاض بن نجیح گفته: وقتی آلت تناسلی مرد بلند می‌شود، دو سوم عقلش می‌رود، و برخی دیگر می‌گویند یک سوم دینش می‌رود و... از ابن عباس در مورد آیه ﴿وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾ اینچنین روایت شده که از منظور آن بلند شدن آلت تناسلی است. این یک بلای عمومی و غالب است؛ وقتی بلند می‌شود، هیچ عقل و دینی در برابر آن نمی‌تواند مقاومت کند، و با اینکه این مساله با ارزش، باعث بوجود آمدن زندگی دنیا و آخرت است اما قوی‌ترین وسیله چیرگی شیطان بر بنی



آدم است» (غزالی، ۲۰۰۵م: ۲ / ۱۲۰). این تعبیر واضحی از علت بیدار شدن شهوت انسانی است که شیطانی است و باعث می شود که میل جنسی به فرد نامحرم در صورت عدم کنترل، انسان را در ورطه آلودگی اخلاقی وارد کند. با این حال، برداشتهای جنسی واضح برخی مفسران، در خصوص پاره ای آیات - که در ظاهر هیچگونه معنای جنسی ندارند - این پرسش را ایجاد می کند که انگیزه این برداشتهای تفسیری و علت تخصیص آیه به مضامینی که در زمره دلالات لفظی نص قرآنی نیست چه بوده است؟ غزالی در توجیه و پذیرش این برداشت از آیه - پس از اینکه ذکر میکند که جنید گفته: من همانگونه که به قوت لایموت نیاز دارم، به جماع نیاز دارم - بیان داشته که همسر حقیقتاً حکم قوت لایموت را دارد و سبب طهارت قلب است و به همین دلیل رسول الله ﷺ به هر کسی که نگاهش به زنی می افتاد و آرزوی داشتنش بر دلش می افتاد، دستور می داد که برود و با همسر خودش جماع بکند تا به این وسیله وسوسه نفسش دفع شود (غزالی، ۲۰۰۵م: ۲ / ۱۲۱).

۳- از آیاتی که ظاهر آیه باعث شده که برخی تفسیری جنسی از آن ارائه دهند، آیه ۴۴ نمل است: ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِيهَا﴾ [به او گفته شد داخل قصر شود، پس زمانی که آن را دید گمان کرد که (زیرش) آب دریا است، بنابر این ساق هایش را ظاهر نمود (پاچه سلوارش را بالا کشید)]. در تفسیر ابن عجبیه، امور عجیبی و شگفتی در تفسیر این آیه آمده، و درباره ﴿وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِيهَا﴾ روایت شده که حضرت سلیمان قبل از آمدن بلقیس، دستوراتی داد که به این ترتیب اجرا شدند: قصری شیشه‌ای سر راه بلقیس ساخته شد و از زیرش، آب جاری گشت و ماهیها را در آن انداختند، و در بالای آن، تخت سلیمان را گذاشتند، و سلیمان بر تختش نشست، و پرندگان و جنیان و انسان ها به خدمتش مشغول شدند. این کارها را برای آن کرد که عظمت سلطنتش را بالا ببرد و نبوتش را اثبات کند. همچنین گفته شده: جن ها نمی خواستند سلیمان با بلقیس ازدواج کند، چون می ترسیدند که بلقیس اسرارشان را برای سلیمان فاش کند؛ زیرا بلقیس دختر جنیان بود، زیرا می ترسیدند که برای سلیمان بچه ای به دنیا بیاورد که هوش جن و انس را با هم داشته باشد، و بعد از سلیمان، پادشاه سخت گیر تری داشته باشند.

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

در نتیجه به سلیمان گفتند: در عقل بلقیس، ضعف وجود دارد، (یعنی دیوانه است) و ساق‌هایش پرموست، پایش مانند سم الاغ است. پس سلیمان به وسیله تغییر شکل تخت بلقیس، عقلش را سنجید، و قصری ساخت تا ساق‌ها و قدم‌هایش را ببیند که بلقیس هم آنها را ظاهر نمود، در نتیجه سلیمان مشاهده نمود که بلقیس صاحب بهترین ساق‌ها و قدم‌هاست، اما چون مو داشت، سلیمان خوشش نیامد و چشمش را به سمت دیگری کج نمود. سپس سلیمان به بلقیس گفت: ﴿إِنَّهُ صَرَحٌ مُرْدٌ مَمْلَسٌ مُسْتَوٌّ﴾؛ یعنی این قصر، شیشه‌ای، صاف و برافراشته است. مردم از آمدن گرفته شده و به معنای کسی است که در صورتش ریش ندارد، مردم در اینجا یعنی از شیشه است؛ سلیمان خواست که با او ازدواج کند، پس از موی ساقش خوشش نیامد و به شیاطین دستور داد که موهای پایش را ابتدا بترانند، و سپس سلیمان با او نکاح کرد و دوستش داشت و او را در پادشاهی اش باقی گذاشت، و هر ماه یک بار به ملاقات او می‌آمد و سه روز نزدش می‌ماند، و از او صاحب بچه شد، و پادشاهی بلقیس با اتمام پادشاهی سلیمان تمام شد؛ پس پاک است ذاتی که پادشاهی تمام نمی‌شود. (ابن عجبیه، ۱۹/۴: ۱۹۹).

این برداشت، تفسیری تخیلی و انتزاعی است؛ زیرا علت ظاهر نمودن ساق‌های بلقیس را بیان کرده که نوعی دلالت جنسی است و به زعم خود، به راز وجود این جمله، در نص مقدس اشاره کرده که در حقیقت، اغراق بسیاری داشته و داستان‌سرایی کرده است.

همچنین شبیه این روایت، از ابن نجد نقل شده: «صرح به معنای قصر است و گفته شده به معنای صحن منزل است و روایت شده که سلیمان قبل از آمدن بلقیس دستور داد که سر راهش قصری از شیشه سفید ساخته شود و آب در زیرش جاری گردد و حیوانات آبی مانند ماهی در آن انداخته شود و تختش در جلوی قصر گذاشته شود، سپس سلیمان بر تخت نشست. بلقیس وقتی آمد گمان کرد که در قعر آب است، «لجئ الماء» جایی است که آب جمع می‌شود مانند دریا؛ پس پاچه شلوارش را بالا زد تا وارد قصر شود،... پس با او ازدواج کرد و او را در یمن باقی گذاشت و هر ماه نزد وی می‌آمد و برخی گفته‌اند که او را به همراه خودش در شام ساکن نمود. (ابن جزی، ۱۹۹۵م ۲/ ۱۳۲)



نکته جالب در این تفاسیر این است که از فعل مجهول رُوی برای روایت داستان استفاده شده، یعنی روایت شده، ولی راوی مشخص نیست؛ تا به این طریق خیال پردازی های موجود در روایت مورد قبول واقع شود؛ خیال پردازی تا جایی پیش رفته که گفته: او را نکاح کرده و بعد از ساختن این قصر، آنقدر او را دوست داشته که نتوانسته دوری اش را تحمل کند و همراه به ملاقاتش می رفته و یا اینکه با هم در شام زندگی کرده‌اند!

۴- حور العین یک نمونه از موارد جنسی قلمداد می شود و یکی از الفاظ مهم قرآن کریم در ساحت بهشت و باغهای آن است؛ در همین راستا، ما وصف دقیقی از زیبایی های زن را در پاره ای از تفاسیر ادبی و اجتماعی می بینیم که تبیین از دلالات چنین الفاظی نیز ارائه می دهند.

مثلا ابن قیم زیر آیه ﴿وَكَوَاعِبَ أْتَابَا﴾ (نبا/۳۳) (دختران نارپستان هم سن و سال) در مورد لفظ کواعب بیان داشته که کواعب جمع کاعب است و کاعب به معنای زنی است که پستانش برآمده و دایره ای شکل شده، و به سمت پایین کشیده نشده است، و این از زیبایی های آفرینش زن است که در سنین جوانی رخ می دهد و آنها را با لفظ حور توصیف کرده که به معنای خوش رنگ و سفید است؛ عایشه گفته: سفیدی نصف، زیبایی است. (ابن قیم، ۲۰۰۳ م: ۱۷۳)

طبق این سبک تفسیری، آیات زیادی وجود دارد که در آنها نص مقدس قرآن، به شیوه ای تفسیر شده است که نزد عامه مردم، زشت و نامقدس قلمداد می شود و از زمره تابوها به شمار می رود. اما باید دانست که تفسیر کلام خداوند، مطابق تصورات مفسر و محیطش تبیین می گردد...؛ نمونه های زیادی شبیه این آیه هستند از جمله آنچه در تفسیر فراز ﴿غیر اُولی الْاِرْبَةِ مِنَ الرَّجَالِ﴾ مشاهده می کنیم که در آیه ﴿وَلَا يُدِينُ زِينَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبَنَّ بِخُمْرِهِنَّ عَلٰی جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُدِينَنَّ زِينَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ اَوْ اَبَائِهِنَّ اَوْ اَبْنَائِهِنَّ اَوْ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ اَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ اَوْ اَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ اَوْ اَبْنَاءِ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ اَبْنَاءِ اِخْوَانِهِنَّ اَوْ نِسَائِهِنَّ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ اَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ اُولَى الْاِرْبَةِ مِنَ الرَّجَالِ اَوْ الْوَالِدِ الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلٰی عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ (النور / ۳۱) (و ظاهر نکنند زنان زینت شان را مگر برای شوهرانشان یا پدرانشان یا پدرشوهرانشان یا پسران شوهرانشان یا برادرانشان یا برادرانشان یا پسران برادرانشان یا پسران

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

خواهرانشان یا زنان دیگر یا بردگان شان یا دنبال روندگانی که نیازجنسی در آنان نیست (مانند مخنث آن یا پیران فرتوت) یا کودکانی که هنوز بر عورت زنان آگاهی پیدا نکرده‌اند) است. یا تفسیر (وَلِدَانَ مُخَلَّدُونَ) (نوجوانانی همیشگی) یا ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَّكْنُونٌ﴾ (الطور/۲۴) (پیوسته درگرداگرد آنان نوجوانان ایشان درچرخش و گردشند، انگار آنان مرواریدهای پنهان هستند)، و سایر آیات از این دست.

مثال‌هایی از تفسیر جنسی در احادیث نبوی وجود دارد که تفسیر جنسی نص قرآن و مرجعیت این گونه تفاسیر را با استناد به سخنان رسول اکرم ﷺ تأیید می‌کند؛ در اینجا به دو نمونه بسنده می‌کنیم:

**نمونه اول:** این سوال در تاریخ اسلام، پیوسته میان شیعه و اهل سنت مطرح بوده که قبل از ازدواج با کسی، آیا می‌توان در قالب متعه یا صیغه، با او رابطه جنسی داشت یا خیر. پاسخ مثبت به این سوال، نشان دهنده حکمی مطلق مانند پاسخهای مطرح در علم جامعه‌شناسی نیست. در تبیین چنین پرسشی، این روایت که در منابع اهل سنت آمده قابل استناد است: «ابن ابی ذئب می‌گوید: ایاس بن سلمه بن الأكوع از پدرش از رسول خدا ﷺ روایت کرده: «هر مرد و زنی که برای ازدواج با هم توافق کردند، سه شب با همدیگر [در قالب متعه و پس از خوانده صیغه محرمیت] باشند و سپس اگر دوست داشتند، به آن اضافه کنند و گرنه از هم جدا شوند» (بخاری، ۱۴۲۲ق: شماره ۵۱۱۹/۱۳۰۴). این حدیث دروازه تفسیر رابطه جنسی میان مرد و زن در زمان رسول خدا ﷺ را بازکرد و باعث تحقیق در مورد مشروعیت آن شد، تا آنجا که خود سلمه بن الأكوع در ادامه روایت گفته: «نمی‌دانم این متعه مخصوص ما صحابه است یا برای تمام مردم است». در حقیقت، این موضوع از مقتضیات اجتماعی بوده که در آن شرایط، مساله رابطه جنسی مدام در حال تطور و دگرگونی بوده و نگاه مرد به زن و رابطه اش با او، در زمره قوانین شرعی بوده که جامعه برای قانونمند کردن این رابطه، وضع کرده است. با این حال، در منابع اهل سنت نقل شده: «علی از جانب رسول خدا بیان کرده که این حکم منسوخ شده است.» (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق: ۷۸/۹) هر چند در همان منابع اهل سنت مانند شیعه این روایت نیز از حضرتش نقل شده است:



ابن جریر از امام علی علیه السلام نقل می کند: «اگر عمر، متعه را ممنوع نمی کرد، جز افراد بدبخت، کسی زنا نمی کرد». (طبری، بی تا: ۹/۵؛ سیوطی، بی تا: ۲/۲۴۰؛ درخصوص منابع شیعه رک: کلینی، ۳۳۳ش: ۵/۴۴۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۵۳/۳۱). این دو روایت در تعارض با یکدیگر هستند و صرف نظر از تعارض این دو روایت، نشان می دهد که در هنگام بررسی مسائلی از این دست، و کاربستش در واقعیت اجتماعی، و تشخیص همگانی بودن یا اختصاصی بودن آن، نیاز به توجه به بعد آنترپولوژی فهم دینی داریم.

**نمونه دوم:** شیر دادن زن به فرد بزرگسال نمونه دیگری است که به نظر می رسد این واقعه صحیح بوده و به رسول خدا صلی الله علیه و آله منتسب است. حال سوال این است که چگونه پیامبری که فقط سخن پاک و مقدس بر زبانش جاری می گردد در این مورد به ظاهر نامقدس و قبیح صحبت کرده باشد؛ این حدیث در صحیح مسلم به این شکل آمده که ابو حذیفه بن عتبۀ بن ربیعۀ صحابی، سالم (غلام آزاد شده خود) را به فرزندخواندگی گرفت و آن پسر کوچک بزرگ شد و ریشش درآمد و نزد همسر ابو حذیفه رفت و آمد می کرد. این موضوع غیرت ابو حذیفه را برانگیخت و باعث معذب شدن همسرش نیز شده بود، زیرا لباسی نداشت که خود را از او به خوبی بپوشاند (لباسش نازک بود)؛ لذا تنها راه حل این مشکل طبق حدیثی که به رسول خدا منسوب است این بود که همسر ابو حذیفه به سالم شیر بدهد تا این گونه فرزندش قرار گیرد (مالک بن انس، ۱۴۰۶ق: ۲، صص ۱۲۳-۱۲۶؛ بخاری، ۱۴۲۲ق: ۹۸۱؛ مسلم، بی تا: ۴۶۴). بر فرض صحت این حدیث که البته در منابع شیعه مورد نقد واقع شده، از این حدیث نباید تفسیری نامقدس و قبیح ارائه داد بلکه باید دانست که این حدیث بازتاب دهنده حقیقتی اجتماعی است که مدافعان این گونه تفسیر آن، از بعد اجتماعی به چنین احادیثی نگاه می کند و آن را مطابق نظریات بشری خودشان تفسیر و تأویل می کنند، و به راحتی نمی توان مدعی شد که نشان دهنده دلالت قطعی الهی است، و قطعاً حدیث یاد شده معنای متعددی می تواند داشته باشد. اختلاف مفسرین در تفسیرهایشان و همچنین اختلاف شان در مورد نتایج حاصل از این حدیث، همین موضوع را بازتاب می دهد. مانند اختلاف علما در اینکه آیا در این حالت زن، مرد را مستقیماً از پستان شیر

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

دهد یا شیر را درشیشه شیر یا ظرفی دیگر بریزد و به او بنوشاند؟ بر فرض چنین احادیثی، نباید آن را به گونه ای با قرآن و مساله رضاع طفل پیوند زد و آن را مصداق آیه رضاع درقرآن (بقره: ۲۳۳؛ لقمان: ۱۴؛ احقاف: ۱۵) دانست، تا درعرف مردم، نامقدس جلوه داده شود و به قرآن معنایی دهد که شایسته قرآن نیست زیرا باعث تفسیرهای انحرافی و ناروای نصوص قرآنی، بدون توجه به بعد آنتروپولوژی این نصوص می‌شود.

به عنوان نمونه برخی همچون ابن عبدالبر معتقدند که نحوه شیر دادن زن به مرد بزرگسال همان گونه که ذکر شد به این صورت است که شیر دوشیده شده و نوشانده شود. اما اینکه زن پستانش را به دهان مرد بدهد، مانند شیر دادن به بچه، جایز نیست؛ زیرا این موضوع نزد همه عالمان حرام می باشد (قرطبی، ۱۴۱۲ق: ۸، صص ۲۵۶-۲۵۷).

#### نتایج:

۱- بیشتر پژوهش‌های جامعه‌شناسی که خود را پژوهش‌های صرفاً علمی و به دور ازجنبه الهی درموضوع پدیده دین توصیف می‌کنند، درپدیده‌های مختلف دینی، با وجود حساسیت موضوع تشریح حقیقت متن مقدس، درقامت یک پژوهش اجتماعی ظاهر شده و دیوار قداست را ازتفاسیر بشری نص الهی کنار زده‌اند. ازاین رو، بیشتر چنین تفاسیری، حقیقت درونی مفسر و حالت روحی اش را بازتاب می‌دهند نه بیانگر حقیقت نص مورد تفسیر.

۲- نص دینی ازمهمترین موضوعات علوم جامعه‌شناسی و آنتروپولوژی است، و امکان بررسی آن مطابق شرایط بحث جامعه‌شناسی، تازمانی که پژوهشگر به دنبال حقیقت بحث باشد و بدون اینکه به قدسیت آن آسیب برسد، وجود دارد.

۳- نص قرآنی به موضوع رابطه جنسی به این اعتبار که اساس وجود انسان و راه ادامه حیات هستی است، با زبانی وحیانی و به دور ازپستی و با عباراتی لطیف و الفاظی برگزیده پرداخته است.



۴- تفسیر جنسی برخی آیات، تابع فرهنگ مفسر در پارادایم تحلیل های اجتماعی و آنتروپولوژیک است که این موارد را در زمره تلاش های بشری قرار داده و از این رو دلالت حقیقی نص قرآنی را ۱۰۰٪ بازتاب نمی دهد و این موضوع، مجال را برای خوانش دوباره نص قرآنی و تاویل دوباره آن مطابق با قدسیتش، بازمی گذارد.

۵- پژوهش های آنتروپولوژیک دینی در جوامع اسلامی، نشان دهنده نقش محوری دین در بیشتر دیدگاه ها و سبک های زندگی است، و تفاسیر قرآن، میزان درک بشر و قدرت بحث و تحلیلش را نشان می دهد؛ این موضوع ضرورت توجه به نزدیکی مطالعات آنتروپولوژی با دین و بازنگری در بسیاری از برداشتهای بشری از نص قرآنی مطابق قدسیت آن را، ضروری می نماید. این موضوع مجال را برای بازنگری نقادانه و تحلیلی میراث اسلامی، فراهم می کند و باعث می شود به چیزی غیر از حقیقت در تحلیل نهایی فرازهای دینی به ویژه قرآنی نپردازیم.

#### منابع:

#### قرآن کریم

- ۱- ابن جزئی، أبو القاسم محمد بن أحمد (۱۹۹۵م)، التسهیل لعلوم التّنزیل، بیروت: دارالکتب العلمیة
- ۲- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی بن محمد (۱۳۷۹ق)، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، بیروت: دارالمعرفة، رقم کتبه و أبوابه و أحادیثه: محمد فؤاد عبدالباقي قام بإخراجه و صححه وأشرف علی طبعه: محب الدین الخطیب علیه تعلیقات العلامة: عبدالعزیز بن عبدالله بن باز
- ۳- ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق)، المسند، تحقیق: گروه محققان، بیروت: موسسه الرساله ۴- ابن عبدالبر قرطبی، ابو عمر یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ق)، التمهید لما فی الموطأ من المعانی و الاسانید، تحقیق: گروه محققان، مراکش: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
- ۵- ابن عجبیه، احمد بن محمد بن محمد بنا لمهدی الحسنی (۱۴۱۹ق)، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، محقق: أحمد عبدالله القرشی رسلان، قاهرة: نشر الدكتور حسن عباس زکی

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

- ٦- ابن قيم، شمس الدّين محمد بن أبي بكر (٢٠٠٣م)، روضه المحيّن ونزهة المشتاقين، خرّج آياته و أحاديثه: أحمد شمس الدّين، بيروت: دارالكتب العلميّة
- ٧- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (١٤١٩ق)، تفسير القرآن العظيم، محقق: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دارالكتب العلميّة، منشورات محمد علي بيضون
- ٨- ابن ماجه، محمد بن يزيد (١٤١٨ق)، سنن ابن ماجه، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الجيل
- ٩- ابن منظور، محمد بن مكرم (بي تا)، لسان العرب، بيروت: دار صادر
- ١٠- احمد، ابوبكر (٢٠١٢م)، الأنثروبولوجيا و الدّين، مجلّة التسامح، قاهره، ش ٥٩، ص ٢٨
- ١١- بخارى، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل (١٤٢٢ق)، الصحيح، محقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة
- ١٢- بوحدية، عبدالوهاب (٢٠٠١ م)، الإسلام و الجنس، ترجمه و تعليق : هاله العورى، رياض الرئيس للكتب و النشر، بيروت.
- ١٣- ترمذى، محمد بن عيسى (١٤١٩ق)، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذى، تحقيق: احمد محمد شاكر، قاهره: دار الحديث
- ١٤- تيلوين، مصطفى (٢٠١١ م)، مدخل عام فيا لأنثروبولوجيا، بيروت: دار الفارابي
- ١٥- ثعالبى، ابو منصور (١٤٢٢ق)، فقها للغة و سرّ العربيّة، محقق: عبدالرزاق المهدي، بيروت: دار إحياء التراث العربى
- ١٦- حر عاملى، محمد بن حسن (١٤١٤ق)، وسائل الشيعه، قم: آل البيت
- ١٧- سامرائى، إبراهيم (١٩٧٩م)، مقدّمه فى تاريخ العربيّة (الموسوعة الصّغيرة ٥٣)، عراق: منشورات وزارة الثقافة والإعلام
- ١٨- سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن بن أبى بكر (بي تا)، الدرالمشور، بيروت: دار الفكر
- ١٩- طبرى، محمد بن جرير (بي تا)، جامع البيان، بيروت: دار الكتب العلميّه
- ٢٠- عظيم آبادى، أبو عبدالرحمن (١٤٢٦ق)، عون المعبود على شرح سنن أبى داود، محقق: أبو عبداللها نعمانى الأثرى، بيروت: دار ابن حزم
- ٢١- غراييه، إبراهيم (٢٠١٨م)، مقدسات و محرمات، مجلّة الابتسام، ش ٣٢، ص ٦١



٢٢- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد (٢٠٠٥م)، إحياء علوم الدين، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر و التوزيع

٢٣- كليني، محمد بن يعقوب (١٣٦٣ش)، الكافي، طهران: دارالكتب الإسلامي ومطبعة الحيدرية

٢٤- مالك بن أنس (١٤٠٦ق)، موطا الامام مالك، صححه و رقمه و خرج أحاديثه و علق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي

٢٥- مباركفوري، صفى الدين (١٣٥٢ق)، تحفه الأحمدي في شرح سنن الترمذي، بيروت: مؤسسه الرسالة ناشرون

٢٦- مجلسي، الشيخ محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، بحار الأنوار (١٤٠٣ق)، بيروت: مؤسسه الوفاء

٢٧- مسلم بن الحجاج (بي تا)، صحيح مسلم، محقق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي

٢٨- منجد، صلاح الدين (١٩٥٨م)، الحياة الجنسية عند العرب، الطبعة الأولى، بيروت: دارالكتب.

٢٩- نصر، جعفر نجم (٢٠١٧م)، محاضرات في أنثروبولوجيا الدين، الجامعة المستنصرية، كلية الآداب، قسم الأنثروبولوجيا التطبيقية، المرحلة الرابعة، مركز ابن سينا.

#### References:

Holy Quran

1. Ibn Juzzi, Abu al-Qasim Muhammad bin Ahmad (1995 AD), Al-Tashel for -the download sciences, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah

2. Ibn Hajar Asqalani, Ahmad bin Ali bin Muhammad (1379 BC), Fath al-Bari with the explanation of Sahih al-Bukhari, Beirut: Dar al-Ma'rifa, the number of his books, chapters and hadiths: Muhammad Fouad Abd al-Baqi. It was edited and corrected and oversaw its edition: Muhib al-Din al-Khatib. Comments by Mark: Abd Aziz bin Abdullah bin Baz

3. Ibn Hanbal, Ahmad bin Muhammad (1416 BC), Al-Musnad, Edited by: Two investigators, Beirut: Al-Resala Institute.

4. Ibn Abd al-Bar al-Qurtubi, Abu Omar Yusuf bin Abdullah (1412 BC), the preface to the meanings and chains of transmission in al-Muwatta, investigative by: Two investigators, Marrakesh: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

5. Ibn Ajiba, Ahmed bin Muhammad bin Al-Mahdi Al-Hasani (1419 BC), Al-Bahr Al-Madid fi Tafsir Al-Qur'an Al-Majid, Investigator: Ahmed Abdullah Al-Qurashi Raslan, Cairo: Published by Dr. Hassan Abbas Zaki
6. Ibn Qayyim, Shams al-Din Muhammad ibn Abi Bakr (2003 AD), The Kindergarten of Lovers and the Excursion of the Missing, extracted his verses and hadiths: Ahmad Shams al-Din, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya
7. Ibn Kathir, Abu al-Fida Ismail bin Omar (1419 BC), Interpretation of the Great Qur'an, Investigator: Muhammad Husayn Shams al-Din, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Publications of Muhammad Ali Beydoun
8. Ibn Majah, Muhammad bin Yazid (1418 BC), Sunan Ibn Majah, Edited by: Bashir Awwad Maarouf, Beirut: Dar Al-Jeel
9. Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram (Bi Ta), Lisan Al Arab, Beirut: Sader House
10. Ahmed, Abu Bakr (2012 AD), Anthropology and Religion, Journal of Tolerance, Cairo, No. 59, p. 28
11. Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail (1422 BC), Al sahih, investigator: Muhammad Zuhair bin Nasser al-Nasir, Beirut: Dar Tuq al-Najat.
12. Bouhadiba, Abdel Wahab (2001 AD), Islam and gender, translation and commentary: Hala Al-Auri, Riad Al-Rayes for Books and Publishing, Beirut.
13. Tirmidhi, Muhammad ibn Issa (1419 BC), the Sahih Mosque, which is Sunan al-Tirmidhi, investigative by: Ahmed Muhammad Shakir, Cairo: Dar al-Hadith.
14. Tilwin, Mustafa (2011 AD), General Introduction to Anthropology, Beirut: Dar Al-Farabi.
15. Tha'labi, Abu Mansour (1422 BC), Philology and the Secret of Arabic, Investigator: Abd al-Razzaq al-Mahdi, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
16. Hurr Amili, Muhammad bin Hassan (1414 BC), Wasa'il al-Shi'a, Qom: Aal al-Bayt
17. Samarra'i, Ibrahim (1979 AD), Introduction to the History of Arabic (Small Encyclopedia 53), Iraq: Publications of the Ministry of Culture and Information
18. Siouti, Jalal al-Din Abd al-Rahman ibn Abi Bakr (Bi Ta), Dorr al-Manthur, Beirut: Dar al-Fikr
19. Tabari, Muhammad bin Jarir (BTA), Jami' al-Bayan, Beirut: Scientific Books House.
20. Azimabadi, Abu Abd al-Rahman (1426 BC), Awn al-Mabood Ala Sharh Sunan Abi Dawood, Investigator: Abu Abdullah al-Nu'mani al-Athari, Beirut: Ibn Hazm House



21. Gharaibeh, Ibrahim (2018 AD), Holys and Forbiddens, Al-Ibtisam Magazine, p. 32, p. 61
22. Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad (2005 AD), The Revival of Religious Sciences, Beirut: Dar Ibn Hazm for printing, publishing and distribution.
23. Keleni, Muhammad ibn Yaqoub (1363 st), al-Kafi, Tehran: Dar al-Kutub al-Islami and al-Haidariya Press.
24. Malik bin Anas (1406 BC), Movta of Imam Malik, corrected and numbered, and his hadiths came out and commented on: Muhammad Fouad Abd al-Baqi, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
25. Mubarakpuri, Safi al-Din (1352 BC), Tuhfat al-Ahwadhi fi Sharh Sunan al-Tirmidhi, Beirut: Al-Risala Foundation Publishers
26. Majlesi, Sheikh Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi al-Majlisi (1403 BC), Bihar al-Anwar, Beirut: Al-Wafa Foundation
27. Muslim ibn al-Hajjaj (BTA), Sahih of Muslim, Investigator: Muhammad Fouad Abd al-Baqi, Beirut: House of Revival of Arab Heritage.
28. Munajjid, Salah al-Din (1958 AD), Sexual Life among Arabs, first edition, Beirut: Dar al-Kutub.
29. Nasr, Jaafar Najm (2017 AD), lectures in the anthropology of religion, Al-Mustansiriya University, College of Arts, Department of Applied Anthropology, fourth stage, Ibn Sina Center.

four period

The seven number

autumn and winter

2021-2022

## Types of interpretations of Ahl al-Bayt (AS) in part 26 of the Holy Quran

(Received:2022/02/25-Accepted:2022/05/02)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.10.3>

sadeghi, fereshteh<sup>1</sup>

goli, mehrnaz<sup>2</sup>


### Abstract

The Qur'an, the last divine book, has a surface meaning and an underlying meaning and is interpretation-based. Few individuals enjoy the knowledge of interpretation, and human society needs them to achieve those truths in the direction of transcendence. The Shiite school names the Infallibles (Masoumin) (AS) as those who know the knowledge of interpreting the Qur'an, and believes that the knowledge of the Infallibles (AS) are beyond ordinary knowledge and has divine principles because religious texts indicate the connection of the Infallibles' knowledge (AS) to God. This study seeks to find an answer to the question of what are the types of interpretations of the Ahl al-Bayt (AS) in part 26 the Qur'an. Therefore, in this regard, the narrations of Ahl al-Bayt (AS) related to part 26 of the Qur'an, which have been narrated in the interpretations of Al-Burhan, Noor al-Thaqalin, Safi, Qomi, Al-Dar al-Manthur, Euphrates Kufi and Kanz al-Daqaiq, were examined and determined by descriptive-analytical method. Out of a total of 195 verses in 6 Surahs, volume 26, 25 verses have interpretations, and a total of 30 interpretive narrations from the Ahl al-Bayt (AS) are given these verses below. Of these 30 narrations, 25 narrations are of the type of indication and adaptation and from the category of expression of absolute example, 3 narrations are of the type of Jerry and adaptation and from the category of expression of general example and 2 narrations are of the type of esoteric narrations and esoteric interpretations about Amir al-Mu'minin and the pure Imams, the Shiites of the Imams, are the enemy of the province of Al-Muhammad (PBUH).

**Keywords:** Interpretation, Ta`vil, text and underlying meaning, indication and adaptation, part 26 of Quran

<sup>1</sup>. Sistan and Baluchestan University, Faculty of Quranic Sciences, Zabol,Iran,(Corresponding Author),fereshete.sadeghi77@gmail.com

<sup>2</sup>. Faculty of Quranic Sciences, Sistan and Baluchestan University, Iran, goli\_m@theo.usb.ac.ir

 This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



نوع مقاله: پژوهشی

## انواع تأویلات اهل بیت علیهم السلام در جزء ۲۶ قرآن کریم

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۱۲/۰۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۲)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.10.3>

صادقی، فرشته<sup>۱</sup>

گلی، مهرناز<sup>۲</sup>

### چکیده

قرآن آخرین کتاب آسمانی دارای ظاهر و باطن بوده و بر ساحت تفسیر و تأویل استوار شده است. افراد خاصی از علم تأویل بهره‌مند هستند و جامعه بشری برای دستیابی به آن حقایق در جهت سیرتعالی نیازمند به ایشان می‌باشد. مکتب تشیع مصداق اتم آگاهان از علم تأویل قرآن را معصومان علیهم السلام معرفی می‌کند و بر این باور است که دانش معصوم علیهم السلام فراتر از علم عادی بوده و دارای مبادی الهی می‌باشد؛ زیرا متون دینی بر اتصال علم معصوم علیهم السلام به خداوند دلالت دارد. این پژوهش در پی یافتن پاسخ به این سوال هست که انواع تأویلات اهل بیت علیهم السلام در جزء ۲۶ کدام است؟ بنابراین در این راستا روایات اهل بیت علیهم السلام مربوط به جزء ۲۶ قرآن که در تفاسیر روایی البرهان، نورالثقلین، صافی، قمی، الدرالمثور، فرات کوفی و کنز الدقائق نقل شده است مورد بررسی قرار گرفت و با روش توصیفی - تحلیلی مشخص شد که از مجموع ۱۹۵ آیه در ۶ سوره جزء ۲۶، تعداد ۲۵ آیه از تأویل برخوردارند که جمعاً ۳۰ روایت تأویلی از اهل بیت علیهم السلام در ذیل این آیات آمده است. از این ۳۰ روایت، ۲۵ روایت از نوع جری و تطبیق و از دسته‌ی بیان مصداق مطلق، ۳ روایت از نوع جری و تطبیق و از دسته‌ی بیان مصداق عام و ۲ روایت از نوع روایات باطنی می‌باشد و تأویلات باطنی درباره امیرالمومنین علیهم السلام و ائمه اطهار، شیعیان ائمه، دشمن ولایت آل محمد صلی الله علیه و آله می‌باشند.

**کلید واژه‌ها:** تفسیر، تأویل، ظاهر و باطن، جری و تطبیق، جزء ۲۶ قرآن.

<sup>۱</sup> دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران (نویسنده مسؤل).

fereshete.sadeghi77@gmail.com

<sup>۲</sup> استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران goli\_m@theo.usb.ac.ir

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

خداوند متعال مفاهیم و حقایق والا و قدسی را در قالب متن قرآن کریم بر پیامبر ﷺ وحی نموده است. قرآن کریم، از هنگام نزول تا هم اکنون، سرچشمه پیدایش و سرمایه پرورش بزرگترین و پاکترین روح‌ها، بلندترین همّت‌ها، استوارترین اراده‌ها، عمیق‌ترین افکار، عالی‌ترین معارف، نغزترین ادبیات و دل‌انگیزترین هنرها در عرصه‌های گسترده و حوزه‌های گوناگون حیات فکری و فرهنگی و علمی و اجتماعی و ادبی و هنری مسلمانان در همه اکناف عالم و در پهنه تاریخ پرافتخار فرهنگ و تمدن اسلامی بوده است. وجود پیوندی ریشه‌دار و ناگسستنی، میان قرآن و همتیان معصوم و بی‌ماندش، که از حدیث زرّین «ثقلین» و ده‌ها روایت دیگر برمی‌آید، بایسته بودن مطالعه ژرف و تحلیل گونه سخنان تفسیری و تاویلی آن بزرگواران، به منظور انجام پژوهشی مطمئن و استوار از قرآن کریم، آشکار ساخته است. واژه تاویل از واژه‌هایی است که در ادبیات قرآنی اهمیت به‌سزایی داشته و در حوزه‌های معرفت دینی، همچون تفسیر، کلام، اصول، فقه، فلسفه و عرفان جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده است. تاویل‌پذیری آیات قرآن از مباحثی است که در میان مفسران و قرآن‌پژوهان سابقه دیرینه دارد، تمامی کسانی که به بطون قرآن اعتقاد دارند به مقتضای اعتقاد و نوع نگاه خود به موضوع بطون درباره آن سخن گفته‌اند.

## ۲- مبانی نظری و پیشینه پژوهش

### ۲-۱- تاویل

#### ۲-۱-۱- تاویل در لغت

جهت روشن شدن معنای تاویل و سیر تحول آن، این واژه را در کتب لغت به ترتیب تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

- در «تهذیب اللغه»، نوشته «ابو منصور محمد بن احمد ازهری» (متوفای ۳۷۰ ه. ق.)- که یکی از قدیمی‌ترین معجم‌های لغوی است- آمده است: «اول» به معنی رجوع است. (ابن تیمیه، بی تا: ۳۲۷/۱۵)

- ابن فارس در «مقایس اللغه» آورده است «أول» دارای دو اصل است:

الف- ابتدای امر، که واژه اوّل، به معنای ابتدا، از این اصل است.

ب- انتهای امر، تاویل کلام به معنای عاقبت و سرانجام کلام، از این باب است.



در ادامه می‌گوید: «آل یؤول» به معنای بازگشت است. حکم را تأویل به اهلش داد یعنی حکم را به سوی آن‌ها بازگشت داد و رد کرد، «ایاله» که به معنای سیاست باشد نیز از همین باب است، زیرا بازگشت مردم به سیاست‌مداران است و آل رجل یعنی رعیت و زیردستان او. تأویل نیز از همین باب است که به معنای عاقبت و چیزی است که یک شی به آن بازگشت می‌کند. و آیه ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ﴾ در همین معنا به کار رفته است، یعنی سرانجام کتاب خدا را در هنگامی که برانگیخته می‌شوند، در می‌یابند (یعنی هنگام قیامت، وعده و وعیدهای قرآن را تحقق یافته می‌یابند). وی می‌نویسد: «أَوَّلُ الْحَكْمِ إِلَى أَهْلِهِ، یعنی، حکم را به ایشان ارجاع داد.» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱/ ۱۵۸).

«ابن منظور» (متوفای ۷۱۱ ه. ق.) در «لسان العرب»، ضمن بیان آنچه ازهری، ابن فارس، جوهری و ابن اثیر آورده‌اند، می‌نویسد: از «ابو العباس احمد بن یحیی» درباره تأویل، سؤال شد. وی گفت: واژه‌های تأویل، معنی و تفسیر، یکی هستند. از لیث نیز نقل شده است که گفت: تأوّل و تأویل، تفسیر کلامی است که معانی مختلف دارد و بیان آن جز با کلام دیگر ممکن نیست. ابن منظور می‌افزاید: ﴿أَوَّلُ الْكَلَامِ وَتَأْوِيلُهُ﴾ یعنی «دبره و فسره، آن را تدبیر و تفسیر کرد.» وی آیه ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ (یونس / ۳۹) را چنین معنا می‌کند: «لم یکن معهم علم تأویله، دانش تأویلش با آنان نیست.» او در این باره می‌افزاید: بعضی نیز آیه را چنین معنا کرده‌اند: ﴿لَمَّا يَأْتِهِمْ مَا يُوْوَلُ إِلَيْهِ﴾ امرهم فی التّکذیب به من العقوبه، هنوز به سرانجام کارشان در تکذیب که همان عقوبت است نرسیده‌اند. دلیل این معنا، ادامه همین آیه است که می‌فرماید: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَاَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ (یونس / ۳۹) ابن منظور از ابو عبیده نقل کرده که گفته است: «التأویل المرجع و المصیر، تأویل محل رجوع و بازگشت است.» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱ / ۳۲).

– زبیدی (متوفای ۱۲۰۵ ه. ق) در تاج العروس می‌نویسد: «اوله الیه تأویلا، یعنی آن را تفسیر کرد.» و برخی دیگر گفته‌اند: «تفسیر»، بیان تفصیلی از قصص است که در قرآن، به طور مجمل آمده است و نیز تقریب به ذهن کردن معنای الفاظ غریب قرآن را گویند و نیز تبیین اموری است که آیاتی از قرآن درباره آن‌ها نازل شده است و «تأویل»، بیان کردن معنای الفاظ متشابه آن است که نصّ نیست، لذا قطع به مدلول آن نداریم. (مرتضی زبیدی، ۱۹۹۴: ۱۴ / صص ۳۱-۳۲).

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

– «تأویل» از ریشه «اول» گرفته شده و به معنای «رجوع» و «بازگشت دادن چیزی به اصل» آن است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۹). با توجه به آنچه از کتب لغت نقل شد، ذکر نکات زیر قابل توجه است: نکته اول آن که واژه «اول» جز به معنای «رجوع» یا «مرجع»، به معنای دیگری نیامده است، گرچه برای مشتقات آن مانند «اول» (صیغه فعلی از باب تفعیل) و تأویل (مصدر باب تفعیل)، معنای دیگری ذکر شده است. نکته دوم آن که «اول» و «تأویل» گاهی به معنای مصدری به کار رفته‌اند و گاهی به غیر معنای مصدری. به طور مثال، گاهی به معنای رجوع و ارجاع و گاهی به معنای مرجع و عاقبت به کار رفته‌اند. در این میان استعمال واژه تأویل به معنای غیر مصدری شیوع بیشتری دارد، تا معنای مصدری آن. نکته سوم آن که در کتب لغت، مجموعاً چهار معنا برای تأویل ارائه شده که به ترتیب زیر است: ۱. مرجع و عاقبت، ۲. سیاست کردن، ۳. تفسیر و تدبیر، ۴. انتقال از معنای ظاهری لفظ به معنای غیر ظاهری.

## ۲-۲-۲- تأویل در اصطلاح

واژه تأویل در نظر مفسران و پژوهش‌گران علوم قرآنی بسیار مورد توجه بوده است. که در این جا به بعضی از آن معانی اشاره می‌شود.

– «ابن تیمیه» از جمله کسانی است که نظریه ویژه‌ای درباره تأویل داشته و در نوشته‌های خود، در این باره بحث نموده است. در این جا به برخی از نظریات او پرداخته می‌شود.

«ابن تیمیه» می‌گوید: تأویل، لفظ مشترک بین سه معناست:

۱. حقیقت خارجی. مقصود خداوند از تأویل قرآن، این معناست.
۲. تفسیر و بیان. علمای سلف چون «ابن عباس و مجاهد»، تأویل را به این معنا استعمال کرده‌اند.
۳. معنای خلاف ظاهر که اصطلاح متأخران است. (ابن تیمیه، بی‌تا: ۲۳).

– از نظر علامه طباطبایی، تأویل حقیقتی است که هر شیء بدان بازمی‌گردد و بر آن مبتنی است، لذا می‌فرماید: از آیات شریفه استفاده می‌شود که در ورای این قرآن که ما آن را می‌خوانیم و معانی آن می‌فهمیم، حقیقت دیگری است که نسبت آن با قرآن، نسبت روح به جسد و ممثل با مثل است، همان که خداوند متعال آن را «کتاب حکیم» خوانده است که تمام معارف قرآن و مضامین آن بر آن مستند است و آن، از سنخ الفاظ و معانی آنها نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳ صص

۲۳- ۲۴)



« علی اکبر بابایی » در تعریف تأویل آورده است: تأویل قرآن، طبق آنچه از ظاهر آیات کریمه ( آیاتی که در بردارنده تأویل در مورد قرآن کریم است) و روایات؛ آن قسم از معانی و مصادیق آیات کریمه است که جز خدای متعال و راسخان در علم « نبی اکرم ﷺ و ائمه اطهار ﷺ » کسی آن را نمی‌داند و فهمیدن آن بر مبنای ادبیات عرب و اصول محاوره میسر نیست. (بابایی، ۱۳۸۸: ۳۴).

### ۳- تأویل از دیدگاه آیت الله معرفت

آیت الله معرفت «تأویل» را از «أول» به معنای رجوع و بازگشت، مفهوم عامی دانسته که در پاره‌ای موارد، قابل انطباق بر جریانات مشابه و قابل تطبیق بر زمانها و مکان‌های مختلف است و برای نمونه به آیه ۴۱ سوره انفال استناد میکند که در مورد غنائم به دست آمده در جنگ بدر است که شامل غنایم دیگر نیز می‌شود. از نظر ایشان، «تأویل» توجیه چیزی شک‌برانگیز است و در متشابهات کاربرد دارد که شامل لفظ و عمل متشابه بوده و رفع شبهه با وجه صحیح مدنظر است. و در موردی به کار می‌رود که گفتار یا کرداری موجب شبهه و سرگردانی گردد. به عبارت دیگر، «تأویل» برطرف کردن شبهه به سبب پوشیدگی حقیقت است که علاوه بر رفع ابهام، رفع شبهه نیز می‌کند (معرفت، ۱۴۲۷ ق).

### ۴- تأویل در قرآن

کاربرد واژه تأویل در آیات قرآن کریم، انگیزه‌ای برای بحث‌های گسترده درباره «تأویل» و به ویژه «تأویل قرآن» شده است. این واژه در قرآن، هفده بار در ۱۵ آیه و ۷ سوره آمده است. در آیات ۷ سوره آل عمران و ۵۳ سوره اعراف و ۳۹ سوره یونس، درباره قرآن به کار رفته است که منشأ بحث و گفتگوی مفسران درباره «تأویل قرآن» شده است. در این باره، آیه ۷ از سوره آل عمران نقش محوری دارد. واژه تأویل در آیات ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰ و ۱۰۱ سوره یوسف درباره رؤیا به کار رفته است و مفسران عموماً آن را به «تعبیر خواب»، تفسیر و معنا کرده‌اند. آیات ۷۸ و ۸۲ سوره کهف درباره تأویل کارهای خضر علیه السلام است که موسی علیه السلام تحمل آن‌ها را نداشت و خضر ﷺ تأویلش را به او یادآور شد. آیه ۵۹ سوره نساء، درباره تأویل ردّ تنازع به خدا و رسول، و آیه ۳۵ سوره اسراء درباره تأویل ایفای کیل و میزان در معامله است. با نگاهی به این گزارش اجمالی، می‌توان کاربرد واژه تأویل را در قرآن به صورت زیر خلاصه کرد:

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

۱. تأویل قول (آیات سوره‌های آل عمران، اعراف و یونس که درباره قرآن است).
۲. تأویل فعل (آیات سوره‌های نساء، اسراء و کهف).
۳. تأویل رؤیا (آیات سوره یوسف). (شاکر، ۱۳۷۶: ۳۴).

#### ۴-۱- تأویل

روایتی در تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن بحرانی به تأویل این آیه پرداخته که در این جا ذکر می‌شود. ابن شهر آشوب: عن جعفر، و ابی جعفر (علیهما السلام)، فی قوله تعالی: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ یعنی بنی امیه، ﴿وَوَصَّوْا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ عن ولایة علی بن ابی طالب علیه السلام. (بحرانی، ۱۴۱۶: ۵/۵۵) ابن شهر آشوب از امام محمد باقر و امام صادق علیهما السلام روایت کرده است که منظور از ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ بنی امیه و منظور از ﴿سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ولایت امیرالمومنین علیه السلام است. بازداشتن از راه خدا یعنی بازداشتن مردم از پذیرفتن ولایت امیرالمومنین علیه السلام عبارت از ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ و ﴿سَبِيلِ اللَّهِ﴾ در آیه به صورت مطلق است و شامل همه‌ی کافران که مردم را از راه خدا باز داشتند می‌شود ولی در این روایت مصداق اتم کافران بنی امیه و مصداق اتم راه خدا ولایت امام علی علیه السلام ذکر شده است. باطل شدن اعمال ماهیت یک موضوع را که همان انحراف از حق است می‌رساند و بزرگترین انحراف دور شدن از خط ولایت امام علی علیه السلام است که کافران از ولایت علی علیه السلام مصداق اتم و اکمل آیه می‌باشد؛ بنابراین تأویل در این روایت از نوع جری و تطبیق و از دسته‌ی بیان مصداق مطلق می‌باشد.

#### ۵- محمد / ۲

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾ (محمد/۲) « و کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند و به آنچه بر محمد صلی الله علیه و آله نازل شده و همه حق است و از سوی پروردگارشان نیز ایمان آوردند، خداوند گناهان‌شان را می‌بخشد و کارشان را اصلاح می‌کند».

#### ۵-۱- تفسیر

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ ظاهر این که صدر آیه مطلق آمده، این است که مطلق دارندگان ایمان و عمل صالح منظورند، در نتیجه جمله



پژوهش‌نامه  
تاویلات قرآنی

﴿وَأَمَّنُوا بِمَا نَزَّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ﴾ که ایمان آوردن را مختص به یک طائفه می‌داند، قیدی احترازی خواهد بود، نه تاکید که صرفاً به خاطر عنایتی که به ایمان دارد قید مزبور را آورده باشد. ﴿وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ این قسمت، جمله‌ای است معترضه. و ضمیر «هو» راجع به «بما نَزَّلَ» است. در این آیه شریفه، اضلال اعمال که در آیه قبلی بود با تکفیر سیئات و اصلاح بال مقابله شده، در نتیجه معنایش این می‌شود که ایمان و عمل صالح‌شان به سوی غایت سعادت‌شان هدایت کرد. چیزی که هست چون این هدایت تمام نمی‌شود مگر با تکفیر گناهان، چون با بودن گناهان وصول به سعادت دست نمی‌دهد، لذا تکفیر سیئات را هم ضمیمه اصلاح بال نمود. معنای آیه این است که خداوند با عفو و مغفرت خود پرده‌ای بر روی گناهان‌شان می‌کشد، و هم در دنیا و هم در آخرت دل‌هایشان را اصلاح می‌کند، اما در دنیا برای این که دین حق دینی است که با آنچه فطرت انسانی اقتضایش را دارد موافق است، و احکامش مطابق همان فطرتی است که خدای تعالی بشر را بر آن فطرت آفریده، و فطرت اقتضاء ندارد و نمی‌طلبد مگر چیزی را که کمال و سعادت انسان در آن است، و ایمان به آنچه خدا نازل کرده و عمل به آن وضع انسان را در مجتمع دنیایی‌اش اصلاح می‌کند. اما در آخرت برای این که آخرت، عاقبت همین زندگی دنیا است، وقتی آغاز زندگی توأم با سعادت باشد، انجامش نیز سعید خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸ / صص ۳۳۸-۳۳۹)

## ۲-۵- تاویل

در منابع روایی حدیثی وجود دارد که به بیان تاویل این آیه پرداخته آن را ذکر می‌کنیم: علی بن ابراهیم، قال: أخبرنا الحسين بن محمد، عن المعلى بن محمد بإسناده، عن إسحاق بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نَزَّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ فِي عَلِيٍّ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ﴾. (بحرانی، ۱۴۱۶: ۵ / ۵۵؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵ / ۲۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵ / ۲۱؛ قمی، ۱۳۶۳: ۲ / ۳۰۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۲ / ۲۱۵).

اسحاق بن عمار روایت کرده است که امام صادق عليه السلام فرمود: این آیه در صل این گونه نازل شده است ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نَزَّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ﴾ فی علی «وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ». و کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند و به

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

آنچه بر محمد ﷺ نازل شده در مورد علی علیه السلام و همه حق است از سوی پروردگارشان ایمان آوردند، خداوند گناهانشان را می‌بخشد و کارشان را اصلاح می‌کند. عبارت ﴿نَزَلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٌ﴾ مطلق است همه‌ی آنچه که بر پیامبر ﷺ نازل شده است را شامل می‌شود ولی در این روایت مصداق اتم آن یعنی آنچه که درباره‌ی علی علیه السلام بر پیامبر ﷺ نازل شده است مطرح شده است؛ بنابراین تاویل در این روایت از نوع جری و تطبیق و از دسته‌ی بیان مصداق مطلق می‌باشد.

#### ۶- محمد/۹

﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾ (محمد / ۹)

«این به خاطر آن است که از آنچه خداوند نازل کرده کراهت داشتند؛ از این رو خدا اعمالشان را حبط و نابود کرد.»

#### ۶-۱- تفسیر

مراد از ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ قرآن شریف و شرایع و احکامی است که خدای تعالی بر پیغمبرش نازل و خلق را مامور به اطاعت و انقیاد از آن کرده، و کفار نسبت به آن کراهت داشته و از پیرویش استکبار ورزیدند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸ / ۳۴۷)

#### ۶-۲- تاویل

روایتی در تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن بحرانی به تاویل این آیه پرداخته که در این جا ذکر می‌شود.

محمد بن العباس، قال: حدثنا أحمد بن القاسم، عن أحمد بن محمد، عن أحمد بن خالد عن محمد بن علی، عن ابن الفضیل، عن أبي حمزة، عن جابر، عن أبي جعفر (عليه السلام)، أنه قال: «قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي عَلِيٍّ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾» (بحرانی، ۱۴۱۶: ۵ / ۵۸) از جابر روایت شده است که امام محمد باقر علیه السلام در مورد آیه فوق فرمود: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ - فِي عَلِيٍّ - فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾، این به خاطر آن است که از آنچه خداوند در مورد امام علی علیه السلام نازل کرده کراهت داشتند؛ از این رو خدا اعمالشان را حبط و نابود کرد. عبارت «انزل الله» به صورت مطلق آمده و همه‌ی شرایع و احکامی را که خدا بر پیامبر نازل کرده را شامل می‌شود ولی در این روایت کراهت داشتن آنچه درباره امام علی علیه السلام بر پیامبر نازل شده را به



پنجمین  
تاویلات قرآنی

عنوان مصداق اتم آن معرفی می‌کند؛ بنابراین تاویل در این روایت از نوع جرح و تطبیق و از دسته‌ی بیان مصداق می‌باشد.

۷-محمد/ ۱۵

﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾ (محمد/۱۵)

«توصیف بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده، چنین است: در آن نهرهایی از آب صاف و خالص که بدبو نشده، و نهرهایی از شیر که طعم آن دگرگون نگشته، و نهرهایی از شراب (طهور) که مایه لذت نوشندگان است، و نهرهایی از عسل مصفاست، و برای آن‌ها در آن از همه انواع میوه‌ها وجود دارد؛ و (از همه بالاتر) آمرزشی است از سوی پروردگارشان! آیا این‌ها همانند کسانی هستند که همیشه در آتش دوزخند و از آب جوشان نوشانده می‌شوند که اندروشان را از هم متلاشی می‌کند؟».

۷-۱-تفسیر

کلمه «مثل» به طوری که گفته‌اند به معنای صفت است، یعنی صفت بهشتی که خدا به متقین وعده داده که در آن داخلشان کند چنین و چنان است. چه بسا از مفسرین کلمه مذکور را حمل بر همان معنای معروفش کرده و از آن استفاده کرده‌اند که بهشت رفیع‌تر و درجه‌اش اعلای از آن است که بتوان با زبان و توصیف برایش حد معین کرد. و لفظ، تنها می‌تواند با آوردن مثل، ذهن را به نوعی به آن نزدیک کند. در آیه مورد بحث عبارت «آنها که ایمان آورده و اعمال صالح کردند» که در آیه قبلی بود، به عبارت «متقون» تبدیل شده، تبدیل لازم از ملزوم، چون تقوی و پرهیز از خدا مستلزم ایمان و اعمال صالح است. ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ﴾ یعنی آبی که با زیاد ماندنش بو و طعم خود را از دست نمی‌دهد. ﴿وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ﴾ نهرهایی از شیر که مانند شیر دنیا طعمش تغییر نمی‌کند. ﴿وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ﴾ یعنی نهرهایی از خمر که برای نوشندگان لذت بخش است. و کلمه «لذة» یا صفت مشبهه مؤنث و وصف خمر است و یا مصدری است که به وسیله آن، خمر با مبالغه توصیف شده است و یا مضافی از آن در تقدیر است، که تقدیر آن «من خمر ذات لذة» می‌باشد. ﴿وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى﴾، یعنی عسل خالص و

بدون موم و لرد و خاشاک و سایر چیزهایی که در غسل دنیا هست و آن را فاسد و معیوب می‌کند، ﴿وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ در این جمله مطلب را عمومیت می‌دهد. ﴿وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ آمرزشی که تمامی گناهان و بدیها را محو می‌کند و دیگر عیش آن‌ها به هیچ کدورتی مکدر و به هیچ نقصی منقص نیست. و در تعبیر از خدا به کلمه «ربهم» اشاره است به این که رحمت خدا و رأفت الهیه اش سراپای آنان را فرا گرفته. ﴿كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ﴾ در این جمله یکی از دو طرف قیاس حذف شده، تقدیرش این است که: آیا کسی که داخل چنین بهشتی می‌شود، مثل کسی است که او جاودانه در آتش است. و نوشیدنی‌شان آبی است بسیار بسیار داغ که روده‌هایشان را تکه تکه می‌کند و اندرونشان را بعد از نوشیدن می‌سوزاند؟ و نوشیدن‌شان هم به کراهت و جبر است، هم چنان که فرموده: ﴿وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾. (طباطبایی، ۱۳۷۴:

۱۸/ صص ۳۵۱-۳۵۲)

#### ۷-۲- تاویل

دو روایت از تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن بحرانی و تفسیر فرات الکوفی برای تاویل این آیه ذکر می‌شود.

الف) قال أبو عبد الله عليه السلام: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعِدَ الْمُتَّقُونَ، وَ هَمَّ آلُ مُحَمَّدٍ وَأَشْيَاعُهُمْ﴾، ثم قال: ﴿[قال] أبو جعفر عليه السلام: أما قوله تعالى: فِيهَا أَنْهَارٌ، فالأنهار رجال، وقوله تعالى: مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ فهو علي عليه السلام في الباطن، وقوله تعالى: وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ فإنه الإمام عليه السلام، وأما قوله تعالى: وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ، فإنه علمهم يتلذذ منه شيعتهم، وإنما كنى عن الرجال بالأنهار على سبيل المجاز، أى أصحاب الأنهار و مثله و سئل القرية، فالأئمة عليهم السلام هم أصحاب الجنة و ملاكها. ثم قال عليه السلام: ﴿وَأما قوله تعالى: وَ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ، ولاية أمير المؤمنين عليه السلام، أى من والى أمير المؤمنين عليه السلام له مغفرة من ربه، فذلك قوله تعالى: وَ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ﴾. ثم قال عليه السلام: ﴿كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ، أى إن المتقين كمن هو خالد داخل في ولاية عدو آل محمد، و ولاية عدو آل محمد هي النار، من دخلها فقد دخل النار، ثم أخبر سبحانه عنهم: وَ سُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ﴾. (بحرانی، ۱۴۱۶:

۷۵ / ۵)

امام صادق عليه السلام فرمود: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعِدَ الْمُتَّقُونَ﴾ منظور از پرهیزگاران، اهل بیت عليهم السلام و پیروانشان هستند. سپس امام صادق فرمود که امام محمد باقر عليه السلام فرموده است: «فِيهَا أَنْهَارٌ» مراد



از انهار، مردانی می‌باشد. معنای باطنی ﴿مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ﴾ علی علیه السلام است. مراد از ﴿وَأَنْهَارٍ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ﴾ امام علیه السلام است، و اما منظور از ﴿وَأَنْهَارٍ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ﴾ علم ائمه است که شیعیان از علم آنان لذت و بهره می‌برند. همانا از «رجال» توسط واژه «انهار» به صورت مجازی، کنایه آورده شده است؛ یعنی مراد از «انهار»، «اصحاب الانهار» است؛ مانند «واسئل القریه» که منظور از آن «واسئل اهل القریه» است. پس ائمه علیهم السلام اصحاب بهشت و ملاک بهشت هستند. منظور از ﴿وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ آن است که هر کس به ولایت امیرالمومنین علیه السلام ایمان داشته باشد، خداوند او را خواهد آمرزید. ﴿كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ﴾ یعنی آیا متقین مانند کسانی هستند که جاودانه داخل در ولایت دشمن آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم هستند؟ و مراد از «نار»، ولایت دشمن آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم است. هر کس داخل این ولایت شود، قطعاً داخل آتش شده است. سپس خدای سبحان خبر داد که: «و از آب جوشان نوشانده می‌شوند که اندرونشان را از هم متلاشی می‌کند.» عبارت «الْمُتَّقُونَ» عام است؛ زیرا جمع محلی به «الف و لام» می‌باشد و همه‌ی پرهیزگاران را شامل می‌شود ولی روایت اهل بیت و پیروانشان را مصداق اتم پرهیزگاران ذکر کرده است. تاویل در این روایت از نوع جرح و تطبیق و از دسته‌ی بیان مصداق عام می‌باشد. در آیه عبارت «الانهار» به معنای نهرها آمده است که نهرهایی از آب و شیر و شراب طهور و غسل گفته شده است اما در روایت عبارت «الانهار» به مردان و عبارت «مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ» به امام علی علیه السلام و عبارت ﴿وَأَنْهَارٍ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ﴾ به امام علیه السلام و عبارت ﴿وَأَنْهَارٍ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ﴾ به شیعیان ائمه که از علم ائمه لذت و بهره می‌برند و عبارت «الانهار» به عنوان مجاز برای ائمه به تاویل برده شده است؛ این تأویلات غیرازمعنای عرفی و ظاهری آیه است؛ بنابراین تاویل در عبارت‌های که ذکر شد از نوع روایات بطنی می‌باشند. عبارت ﴿وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ مطلق است و به طور کلی آمرزش پروردگار را بیان کرده است ولی در روایت مصداق اتم آمرزش برای کسانی که به ولایت امیرالمومنین علیه السلام ایمان داشته باشد مطرح شده است؛ پس، تاویل در این عبارت از نوع جری و تطبیق و از دسته‌ی بیان مطلق می‌باشد. عبارت ﴿كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ﴾ مطلق است و همه‌ی کسانی را که همیشه در آتش دوزخند شامل می‌شود اما در روایت مصداق اتم دشمنان اهل بیت را ذکر می‌کند؛ بنابراین تاویل در این عبارت از نوع جری و تطبیق و از دسته‌ی بیان مصداق

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

مطلق می‌باشد. مراد از «نار»، ولایت دشمن آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دانسته شده که تاویل از نوع باطنی به شمار می‌رود.

(ب) **﴿قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْقَاسِمِ الْعَلَوِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا فِرَاتُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْكُوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ الْأَحْمَسِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو يَحْيَى الْبَصْرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو جَابِرٍ عَنْ طُعْمَةَ الْجَعْفِيِّ عَنِ الْمُفْضَلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: سَأَلَ سَيِّدِي جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ [تَعَالَى فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ] مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ قَالَ هِيَ فِي عَلِيٍّ وَأَوْلَادِهِ وَشَبِيعَتِهِمْ هُمُ الْمُتَّقُونَ وَهُمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ﴾** (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۱/۱۷۱). از مفضل بن عمر روایت شده که مردی از امام جعفر صادق عَلَيْهِ السَّلَام در مورد آیه **﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ﴾** سوال کرد، امام عَلَيْهِ السَّلَام در پاسخ فرمود: منظور از پرهیزگاران علی عَلَيْهِ السَّلَام و اولادش و شیعیان او هستند. واژه «الْمُتَّقُونَ» عام است و همه‌ی پرهیزگاران را شامل می‌شود ولی روایت امام علی عَلَيْهِ السَّلَام و اولادش و شیعیان او را مصداق اتم پرهیزگاران ذکر کرده است. تاویل در این روایت از نوع جری و تطبیق و از دسته‌ی بیان مصداق عام می‌باشد.

#### ۸- پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعدد و متفاوتی پیرامون تاویل قرآن کریم به شکل کتاب و مقاله به رشته‌ی تحریر در آمده است که عمدتاً به شرح و توضیح کلمه‌ی تاویل پرداخته و در برخی موارد به عنوان نمونه اندکی از کلام اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام در آن‌ها ذکر شده است. در ادامه به تحقیقاتی که می‌تواند تا حدی مرتبط با این موضوع باشد، اشاره می‌شود:

#### ۸-۱- کتاب‌ها:

۱- التمهید فی علوم القرآن، محمد هادی معرفت، ۱۳۹۶، قم، مهر. در این اثر الف) ابتدا معنای تاویل بیان شده و بعد به تفاوت تفسیر و تاویل اشاره کرده است. ب) معنای ظهر و بطن را بیان کرده و معانی چهارگانه‌ای برای تاویل آورده که یک مورد آن از مصطلحات اهل حدیث و سه مورد آن درباره قرآن است، مانند: رفع شبهه کردن - تعبیر رویا و عاقبت امر که در سوره‌های کهف (۷۸)، یوسف (۶)، و اسراء (۳۵) به این تاویلات اشاره شده است. ج) معنای تاویل از دیدگاه مفسرانی چون علامه طباطبایی، ابن تیمیه و رشید رضا که با یکدیگر تفاوت نظر داشتند. د) راسخون در علم معرفی گردیده و همچنین نقاط اشتراک و افتراق مفسران شیعه و اهل سنت در



این زمینه بیان شده است. نقاط اشتراک: نقطه‌ی اشتراک کتاب مذکور با این پایان‌نامه در زمینه‌ی مفهوم شناسی واژه تاویل می‌باشد.

۲- روش‌های تاویل قرآن، محمد کاظم شاکر، ۱۳۷۶، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه. این کتاب عهده‌دار بحث در معناشناسی و روش‌شناسی تاویل قرآن در سه حوزه‌ی معرفت دینی است که عبارت‌اند از: آیات و روایات، حوزه مکاتب باطنی و حوزه‌ی فقه و اصول. بنابراین عمده مباحث این کتاب، حول دو محور معناشناسی و روش‌شناسی تاویل، در سه حوزه‌ی روایی، باطنی و اصولی است، گرچه مباحث دیگری نیز از قبیل؛ عوامل موثر در فهم تاویل قرآن و آگاهان به تاویل را نیز در بر دارد. نقاط اشتراک: نقطه اشتراک کتاب مذکور با این پایان‌نامه در زمینه مفهوم‌شناسی واژه تاویل می‌باشد.

۳- مبانی و روش‌های تفسیری، محمد کاظم شاکر، ۱۳۸۲، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی. این کتاب به تبیین «مبانی و روش‌های تفسیری» همت گماشته که در سه بخش: کلیات، مبانی فهم قرآن، و تفسیر قرآن در عصر پیامبر «صلی الله علیه و آله»، صحابه، تابعین، و اهل بیت علیهم السلام تنظیم شده است. در درس اول، تفسیر و تاویل از نظر لغت، اصطلاح و کاربردهای قرآنی همراه با نقل نظریات برخی صاحب نظران مورد بررسی قرار گرفته است. در درس هفتم، ضمن گزارشی از روایات ظاهر و باطن در بین فریقین به معناشناسی واژگان به کار رفته در آنها و ارتباطشان با یکدیگر پرداخته شده است. در درس هشتم، با بیان دیدگاه‌ها و موضع‌گیری‌های مختلف در قبال روایات ظاهر و باطن، نظریات قرآن‌شناسان در معنای «تفسیر باطن و مبانی فهم قرآن» مطرح شده است.

۴- مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، عباسعلی عمید زنجانی، ۱۳۷۳، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، متن اولیه‌ی کتاب حاضر، ابتدا در سال ۱۳۴۲، در نجف اشرف، به هنگام تدریس روش‌های تفسیری فراهم آمد. سپس، در ضمن تدریس مکرر مباحث آن در دانشکده الهیات و دانشگاه تربیت مدرس مطالب و موضوعاتش تکمیل شده است. این کتاب در نه فصل تنظیم شده است. فصل اول کتاب؛ کلیات است که در این فصل مباحث زیر بررسی شده‌اند: ضرورت شناخت قرآن، جایگاه علم تفسیر، سیر تحولات در تفسیر قرآن، تحول مبانی و روش‌های تفسیری. در فصل دوم: وجوه شناخت قرآن، علل اختلاف در تفسیر قرآن، علل پیدایش اختلاف. در فصل سوم: تعریف عناوین کلی مبانی و روش‌های تفسیری. در فصل چهارم: تفسیر نقلی یا تفسیر به

مأثور. در فصل پنجم: تفسیر به رای. در فصل ششم: تفسیر رمزی، تفسیر اشاری، تفسیر شهودی. در فصل هفتم: تفسیر عقلی و اجتهادی. در فصل هشتم: تفسیر قرآن به قرآن. در فصل نهم: تفسیر قرآن بر اساس کتاب، سنت، عترت و عقل نقش تفکر و تعقل در فهم صحیح قرآن، مقدمات علمی تفسیر قرآن مراجعه به مجاری وحی بررسی شده است. نقاط اشتراک: نقطه اشتراک کتاب مذکور با این پایان نامه این است که در فصل دوم کتاب به بررسی موضوعاتی چون تفسیر، تأویل، تنزیل پرداخته است.

۵- تفسیر المیزان فی التفسیر القرآن، محمد حسین طباطبایی، ۱۴۱۷، تهران، دارالکتب السلامیه. در این اثر نویسنده به شانزده مورد تاویل و تفاوت آن با تفسیر پرداخته و برای هر کدام از یازده سوره جزء ۲۹ به مصادیقی اشاره کرده و در پایان آیه مورد نظر اذعان داشته که این توضیحات از باب مصداق است ولی تفسیر نیست که به نظر می‌رسد همان تاویل آیات است.

۶- کتاب تاویل الایات الظاهره فی فضایل العتره الطاهره نوشته آقای علی استرآبادی تاویل آیات قرآن از طریق روایات معصومین علیهم‌السلام آمده است. این کتاب به ترتیب سوره های قرآن است که از سوره فاتحه آغاز و به سوره اخلاص ختم شده است. در هر قسمت نیز ابتدا نام سوره بعد آیات مورد نظر را با شماره آیه ذکر کرده پس از آن در ذیل آیه روایات اهل بیت علیهم‌السلام را در تاویل آن آیه آورده است. البته نویسنده آیات را به صورت گزیده آورده به همین دلیل در این بین نام بعضی از سوره قرآن نیامده زیرا روایتی ذیل آیات آن سوره نیافته است.

#### ۸-۲- مقالات

۱- سید حسین تقوی در سال ۱۳۸۲ در پژوهشی به بررسی اهل بیت علیهم‌السلام و تاویل قرآن پرداخت که نتایج زیر حاصل شدیکی از آموزه های اهل بیت علیهم‌السلام در شیوه تفسیر قرآن، که از روایات به دست می آید، گشودن دریچه ای نو و هماهنگ با زمان به نام «تأویل» است که در پرتو این روش، شهری از علم را بنیان نهاده و هزاران ناگفته را از نهان عیان ساخته و آن را به رایگان برای بهره مندی در اختیار همگان قرار داده اند و گمان می رود این آموزه عترت علیهم‌السلام که دارای معنای روشن و آشکاری است، به دلیل کاربردهای مختلف و اظهارات ناآگاهان و آمیختگی اصطلاحات با یکدیگر غباری از ابهام بر آن نشسته، تا آن جا که در تبیین مفاد واژه «تأویل»، دانشمندان علوم قرآن و تفسیر، افزون بر ده نظریه را ۲ برشمرده اند. ولی بر ماست که در میان



روایات، به جستجوی حقیقت تأویل برآیم که به گونه آشکار به آن پرداخته شده و بر آن اصرار و تأکید گردیده است و کشف این حقیقت جز با همراه ساختن واژه ها و حقایقی دیگر همچون ظاهر، باطن، تنزیل و تفسیر امکان پذیر نیست. در مرحله اول، به تبیین تأویل نصوص اهل بیت علیهم السلام خواهیم پرداخت و سپس در پی همخوانی آن با مفاد آیات قرآنی برمی آیم که اطلاعات به دست آمده در این روش از طریق داده های ثانویه مقالاتی که قبلاً در این زمینه به آن پرداخته شده است به دست آمده است.

۲- علوی مهر، رشاد، بابایی در سال ۱۳۸۴ در پژوهشی به بحث و بررسی پیرامون بطن و تأویل قرآن پرداخته اند که در ادامه به نتایج به دست آمده زیر می توان اشاره کرد. تأویل از مهم ترین موضوعاتی است که در دانش های قرآنی از آن بحث می شود. قرآن، هم ظاهر دارد و هم باطن. این دیدگاه می گوید ما هم به ظاهر قرآن تمسک کنیم، چون ظهور حجت است و هم از باطن قرآن استفاده کنیم.

۳- قهاری کرمان و همکاران در سال (۱۳۹۹) در پژوهشی به بررسی انواع تاویلات اهل بیت علیهم السلام در جزء هفدهم قرآن کریم، پرداختیم که نتایج زیر حاصل شد. یکی از آموزه های اهل بیت علیهم السلام در بیان معارف قرآن کریم که از روایات به دست می آید، گشودن دریچه های نو و هماهنگ با زمان به نام (تاویل) است که در پرتو آن، معانی و مصادیق باطنی آیات قرآن استخراج می گردد. آیات قرآن افزون بر آنچه از ظاهر آنها استفاده میشود؛ دارای لایه های باطنی یا تأویل است و بهترین راه دست یافتن به تأویل قرآن از طریق معصومین علیهم السلام می باشد. این پژوهش در پی یافتن پاسخ به این سوال هست که انواع تاویلات اهل بیت علیهم السلام در جزء ۱۷ قرآن کدام است در این راستا روایات تأویلی اهل بیت علیهم السلام مربوط به جزء ۱۷ قرآن از بین روایات تفسیری استخراج و با روش توصیفی - تحلیلی مشخص شد که از مجموع ۱۹۰ آیه در دو سوره انبیا و حج، تعداد ۵۳ آیه از تأویل برخوردارند که جمعاً ۱۱۷ روایت تأویلی از اهل بیت علیهم السلام در ذیل این آیات آمده است. از این ۱۱۷ روایت، ۱۱ روایت به بیان معنای باطنی آیات، ۳۹ روایت به بیان مصداق باطنی آیات، ۳ روایت به بیان مصداق عموم آیه و ۶۴ روایت به بیان مصداق

اطلاق آیه پرداخته اند. لازم به ذکر است که در این روایات، آیات قرآن عمدتاً به اهل بیت علیهم السلام و دوستان و مخالفان ایشان تاویل شده است.

دیاری بیدگلی و قنبری در سال (۱۳۹۹) در پژوهشی به بررسی بررسی انتقادات ذهبی بر تاویلات شیعه با تأکید بر آرای آیت الله معرفت پرداختند که نتایج زیر حاصل شد. یافته‌های حاصل از پژوهش این است که تفاوت نگرش ذهبی در تبیین ماهیت بطن و تاویل، منجر به این انتقادات شده و آیت الله معرفت با توجه به جاودانگی و جهان‌شمولی قرآن، بطن را همتای تاویل، مفهوم عامی دانسته که با الغای خصوصیات از آیه، قابل انطباق بر مصادیق نوظهور است. تطبیق مفهوم عام بر مصادیق مختلف مطابق با معیارهای صحیح تاویلی است که مورد قبول ذهبی نیز می‌باشد).

#### ۹- نوآوری پژوهش

اصولاً پژوهش‌های مختلفی پیرو داستان‌ها و تاویلات قرآنی انجام شده است که در اینجا به چند مورد از پیشینه‌ها اشاره شد. که در بعضی از آنها به داستان‌های قرآنی و یا تاویلات قرآن به صورت کلی پرداخته شده و به اجمال در مورد همه آن‌ها توضیح داده شده است کما اینکه در پژوهش حاضر به طور اخص به بررسی تاویلات قرآن در جزء ۲۶ پرداخته شده است که تاکنون در هیچ پژوهشی انجام نشده است و از همین جهت دارای نوآوری و یا همان وجه تمایز می‌باشد.

#### ۱۰- نتیجه‌گیری:

نتیجه‌گیری کلی، از تحلیل محتوای روایات تاویلی در جزء ۲۶ قرآن کریم به قرار ذیل است: (۱) در این جزء از قرآن کریم ۶ سوره (احقاف، محمد، فتح، حجرات، ق، ذاریات تا آیه، ۳۰) در مجموع ۱۹۵ آیه مورد بررسی قرار گرفتند.

(۲) در مجموع ۲۵ آیه دارای روایات تاویلی بودند.

(۳) جمعا ۳۰ روایت تاویلی از اهل بیت علیهم السلام در ذیل این آیات آمده است.

(۴) از تعداد روایات تاویلی، ۲۵ روایت از نوع جری و تطبیق و از دسته‌ی بیان مصداق مطلق بودند.

(۵) هم چنین ۳ روایت به نوع جری و تطبیق و از دسته‌ی بیان مصداق عام اشاره کرده‌اند.



۶) ۲ مورد از روایات تأویلی مورد بحث دارای معنای باطنی هستند که این تأویلات درباره‌ی امیر المؤمنین علیه السلام و ائمه اطهار علیهم السلام، شعیان ائمه، ولایت دشمن آل محمد صلی الله علیه و آله می باشند؛ که ذیل آیه ۱۵ سوره محمد ذکر شده‌اند.

۷) بیشترین روایات تأویلی این پژوهش از امام صادق علیه السلام و امام محمد باقر علیه السلام می باشد. به طوری که ۱۳ روایت از امام صادق علیه السلام، ۱۰ روایت از امام محمد باقر علیه السلام آمده است. علاوه بر این ۳ روایت از پیامبر صلی الله علیه و آله و ۲ روایت از امام علی علیه السلام و ۲ روایت امام رضا علیه السلام و یک روایت از امام موسی کاظم علیه السلام و یک روایت امام سجاد علیه السلام ذکر شده است.

۸) بیشترین تأویلات در سوره‌ی محمد و کمترین تأویلات در سوره‌ی احقاف آمده است.

۹) از روایات جری و تطبیق و روایات باطنی این نکته به دست می‌آید که ساختار قرآن قابل مقایسه با کتاب‌های بشری نیست. ساختار قرآن چند معناست؛ به این معنا که ممکن است در یک زمان دارای دو مفهوم باشد و هر کدام از آن مفاهیم، قابل انطباق با ظاهر آیه باشد و ظاهر آیه آن را انکار نکند. قرآن دارای چند لایه و سطح است که همین شاخصه سبب شده است کتابی تاریخی و منحصر به عصر خودش نباشد.

۱۰) این ویژگی که می‌توان مصادیق مختلفی را برای شخصیت‌های خوب و بد قرآن در هر عصر و زمان براساس معیارهای عقلی و قرآنی برشمرد، سبب شده است که قرآن در هر عصر و زمانه‌ای پویا و زنده بوده و جاودانگی آن تضمین شود.

۱۱) با توجه به ذو وجوه بودن قرآن در بسیاری از آیات قرآن و نیز مساله جاودانگی قرآن، غالب آیات قرآن که بر یک مورد یا واقعه خاص دلالت می‌کند، قابل انطباق بر همه موارد، مصادیق و وقایعی است که تا روز قیامت دارای همان ملاک، روح و باطن آیه مورد نظر هستند.

#### منابع:

#### قرآن کریم

- ۱- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (بی تا). الاکلیل فی المتشابه و التأویل، اسکندریه: دارالایمان.
- ۲- ابن فارس، احمد ب فارس. (۱۴۰۴ ه ق). معجم مقاییس اللغه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ه ق). لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
- ۴- بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۸). روش شناسی تفسیر قرآن، چاپ چهارم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه تهران.

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

- ۵- بحرانی، هاشم. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
- ۶- تقوی، حسین، (۱۳۸۲)، اهل بیت (علیهم السلام) و تأویل قرآن، مجله معرفت «آبان»، شماره ۷۱.
- ۷- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۹۵۶م). الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین.
- ۸- دیاری بیدگلی، محمد علی؛ قنبری، مرضیه؛ (۱۳۹۹)، بررسی انتقادات ذهبی بر تأویلات شیعه با تأکید بر آرای آیت الله معرفت، پژوهشنامه معارف قرآنی، سال ۱۱، شماره ۴۰.
- ۹- راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
- ۱۰- رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۸۵)، منطق تفسیر قرآن (۱) و (۲) روش ها و گرایش های تفسیر قرآن، قم، نشر جامعه المصطفی (ص) العالمیه، ۱۳۸۵ش
- ۱۱- زبیدی. مرتضی. (۱۹۹۴). تاج العروس، بیروت: دارالفکر.
- ۱۲- شاکر، محمد کاظم. (۱۳۷۶). روشهای تأویل قرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۳- شیرازی، صدرالدین محمد، تفسیر القرآن الکریم، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۴، ۳/۱۰۳.
- ۱۴- طباطبایی، محمد. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۱۵- علوی مهر، حسین؛ رشاد، علی اکبر؛ بابایی (۱۳۸۴)، بطن و تأویل قرآن. منبع: کتاب نقد، شماره ۳۵
- ۱۶- فرات کوفی. فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ۱۷- قهاری کرمانی، محمد هادی؛ امین، محمدرضا؛ نصر اللهی پور همت آباد، فاطمه؛ (۱۳۹۹)، انواع تأویلات اهل بیت علیهم السلام در جزء هفدهم قرآن کریم، پایان نامه کارشناسی ارشد: کرمان - رفسنجان - مؤسسه آموزش عالی حوزوی زینب کبری «علیها السلام».
- ۱۸- معرفت، محمدهادی؛ (۱۴۲۷ ق)، التاویل فی مختلف المذاهب والاراء. تهران، المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب السلامیه، المعاونیه الثقافیه مرکز التحقیقات و الدراسات العلمیه.

## References:

-The Holy Quran

1. Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim. (Without). The crown in similarity and interpretation, Alexandria: Dar al-Iman.
2. Ibn Fars, Ahmad B. Fars. (1404 AH). Dictionary of Comparative Language, Qom: Islamic Media School.



3. Ibn Manzur, Mohammad ibn Makram. (1414 AH). Arabic Language, Third Edition, Beirut: Dar Sader.
4. Babaei, Ali Akbar. (1388). Methodology of Quran Interpretation, Fourth Edition, Qom: Hozeh Research Institute and University of Tehran.
5. Ghahari Kermani, Mohammad Hadi; Amin, Mohammad Reza; Nasrollahipour Hemmatabad, Fatemeh; (1399), Types of interpretations of the Ahl al-Bayt (as) in the seventeenth part of the Holy Quran, master's thesis: Kerman - Rafsanjan - Zeinab Kobra's seminary higher education institute "(as)".
6. Maareft, Mohammad Hadi; (1427 AH), interpretations in different religions and religions. Tehran, World Association for the Approximation of Islamic Religions, Cultural Deputy, Center for Research and Scientific Studies.
7. Johari, Ismail bin Hammad. (1956 AD). Al-Sahah, Beirut: House of Science for Millions
8. Diyari Bidgoli, Mohammad Ali; Ghanbari, Marzieh; (1399 sh.), A Study of Dhahabi Criticisms on Shiite Interpretations with Emphasis on the Opinions of Ayatollah Maaref, Journal of Quranic Knowledge, Volume 11, Number 40.
9. Ragheb Esfahani, Hossein. (1412 AH). Vocabulary of Quranic words. Beirut: Dar al-Qalam.
10. Rezaei Esfahani, Mohammad Ali, (1385 sh.), The Logic of Quran Interpretation (1) and (2) Methods and Trends in Quran Interpretation, Qom, Al-Mustafa (PBUH) University Publication.
11. Zubaidi. Murtaza. (1994). Taj Al-Arus (The Crown of the Bride), Beirut: Dar Al-Fikr.
12. Shaker, Mohammad Kazem. (1376 sh.). Methods of interpreting the Qur'an, Qom: Islamic Propaganda Office.
13. Shirazi, Sadr al-Din Muhammad, (1364 sh.). Tafsir al-Quran al-Karim, Bidar Publications, Qom, 3/103.
14. Tabatabai, Mohammad. (1417 AH). Al-Mizaan Fi Tafsir Al-Quran (Balance in the interpretation of the Qur'an), fifth edition, Qom: Islamic Publications Office of the Society of Teachers of the Seminary of Qom.
15. Alavi Mehr, Hossein; Rashad, Ali Akbar; Babaei (1384 sh.), The Heart and Interpretation of the Qur'an, Source: Ketab e Naqd Pub., No. 35
16. Euphrates Kofi. Euphrates Ibn Ibrahim (1410 AH). Tafsir Euphrates Al-Kufi, Tehran: Ministry of Islamic Guidance Printing and Publishing Organization.

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

17.Ghahari Kermani, Mohammad Hadi; Amin, Mohammad Reza; Nasrollahipour Hemmatabad, Fatemeh; (1399 sh.), Types of interpretations of the Ahl al-Bayt (as) in the seventeenth part of the Holy Quran, MA thesis: Kerman - Rafsanjan - Zeinab Kobra Theological Institute "(as)".

18.Marefat, Mohammad Hadi; (1427 AH), interpretations in different religions and religions. Tehran, World Association for the Approximation of Islamic Religions, Cultural Deputy, Center for Research and Scientific Studies.



## Typology of the interpretive narrations of Surah An-Nahl about Imam Ali (PBUH)

(Received:2021/08/29-Accepted:2022/04/16)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.5.8>

ghahari kermani, mohammad hadi<sup>1</sup>

### Abstract:

In narrative interpretive sources, taavili narrations have not been distinguished from interpretive narrations; Therefore, separating taavili narrations from interpretive narrations and determining the type of their interpretation becomes important and necessary. In this research, we intend to realize this important point about the interpretive narrations related to the Commanders of the Faithful (Imam Ali) in Surah An-Nahl. This research seeks to find an answer to the question that what kind of interpretations have been made in relation to the Commanders of the Faithful (pbuh) in the interpretive narrations of Ahl al-Bayt (as) in Surah An-Nahl? In this regard, based on the idiomatic meaning of Qur'anic interpretation in verses and hadiths, the interpretive narrations of Surah An-Nahl were extracted from its interpretive narrations and by descriptive-analytical method it was determined that under 15 verses of Surah An-Nahl, four types of interpretations in interpretive narrations related to Amir al-Mu'minin There are (PBUH) which are: the esoteric meaning of the verse, the esoteric and underlying meaning of the verse, the meaning of the verse over time (current and adaptation) and the meaning of the application or the generality of the verse.

**Keywords:** Quranic Interpretation, Types of Quranic Interpretation, Interpretive Narration, Surah An-Nahl, Amir al-Mu'minin (as).

<sup>1</sup>. Islamic Education Department, Faculty of Law and Theology, Shahid Bahonar University of Kerman,Iran, (Corresponding Author),ghahari@uk.ac.ir

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

نوع مقاله: پژوهشی

**گونه‌شناسی روایات تأویلی سوره نحل درباره امیرمؤمنان علیه السلام**

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۶/۰۷-تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۷)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.5.8>قهاری کرمانی، محمدهادی<sup>۱</sup>**چکیده**

در منابع تفسیری روایی، روایات تأویلی از روایات تفسیری تفکیک نشده است؛ لذا جداسازی روایات تأویلی از روایات تفسیری و تعیین نوع تأویل آنها اهمیت و ضرورت می‌یابد. در این تحقیق برآنیم تا این مهم را در مورد روایات تأویلی مرتبط با امیرمؤمنان علیه السلام در سوره نحل محقق سازیم. این پژوهش در پی یافتن پاسخ به این سؤال است که در روایات تأویلی اهل بیت علیهم السلام در سوره نحل چه نوع تأویلاتی در رابطه با امیرمؤمنان علیه السلام صورت پذیرفته است؟ در این راستا، بر اساس معنای اصطلاحی تأویل قرآن در آیات و روایات، روایات تأویلی سوره نحل از بین روایات تفسیری آن استخراج و با روش توصیفی-تحلیلی مشخص شد که ذیل ۱۵ آیه از سوره نحل، چهار نوع تأویل در روایات تأویلی مرتبط با امیرمؤمنان علیه السلام وجود دارد که عبارت‌اند از: معنای باطنی آیه، مصداق باطنی آیه، مصداق آیه در گذر زمان (جری و تطبیق) و مصداق اطلاق یا عموم آیه.

**کلیدواژه‌ها:** تأویل قرآن، انواع تأویل قرآن، روایت تأویلی، سوره نحل، امیرمؤمنان علیه السلام.

<sup>۱</sup> . استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه شهیدباهنر، کرمان، ایران، ghahari@uk.ac.ir



ژرفای نهایت‌ناپذیر قرآن، یکی از مهم‌ترین رموز ماندگاری قرآن در بستر طولانی زمان است. این ویژگی سبب می‌شود مجموعه‌ای به‌ظاهر محدود از ظرفیتی نامحدود برخوردار گردد و آنچه به‌ظاهر ثابت می‌نماید، از پویایی درونی و همیشگی برخوردار باشد. ظرفیت نامحدود قرآن در صورتی که به‌فعلیت برسد و متناسب با نیازهای زمان تفسیر گردد، با زندگی و نیازهای مؤمنان ارتباط برقرار می‌کند و به حاجات آنان در عرصه‌های گوناگون پاسخی شایسته می‌دهد. برخورداری قرآن از تأویل، به این معناست که این کلام الهی علاوه بر آنچه با ظاهرش عرضه می‌کند، مفاهیم و معارف دیگری را نیز در خود دارد که از طریق روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) به‌عنوان بهترین راه، می‌توان آنها را استخراج نمود؛ زیرا طبق حدیث ثقلین، اهل بیت (علیهم‌السلام)، عدل قرآن به‌شمار می‌روند.

سؤال اصلی این مقاله آن است که در روایات تأویلی مرتبط با امیرمؤمنان (علیه‌السلام) در سوره نحل چه گونه‌های تأویلی صورت پذیرفته است؟ از آن‌جا که در بین روایات تأویلی سوره نحل، روایاتی وجود دارد که به تأویل آیات درباره امام علی (علیه‌السلام) پرداخته‌اند، در این پژوهش برآنیم تا آن روایات را استخراج و نوع تأویل آنها را کشف نماییم.

درباره اهمیت و ضرورت این تحقیق باید گفته شود که در منابع تفسیری روایی، روایات تأویلی از روایات تفسیری تفکیک نشده است. به نظر می‌رسد علتش این بوده که ماهیت تأویل قرآن برای مؤلفان این منابع به‌طور کامل، روشن نبوده است؛ از این رو در این پژوهش ضمن مشخص شدن ماهیت تأویل قرآن بر اساس آیات و روایات، به جداسازی روایات تأویلی مرتبط با امیرمؤمنان (علیه‌السلام) از روایات تفسیری سوره نحل پرداخته شده است.

#### ۱- پیشینه پژوهش

در مورد تأویل قرآن پژوهش‌هایی صورت پذیرفته که از کتاب «روش‌های تأویل قرآن» محمدکاظم شاکر و مقالات «تأویل قرآن» نوشته علی‌اکبر بابایی (ر.ک: معرفت، شماره ۶، پاییز ۱۳۷۲)، «تأویل قرآن در منظر اهل بیت (علیهم‌السلام)» نوشته حمید آگاه (ر.ک: پژوهش‌های قرآنی، شماره

۵ و ۶، بهار و تابستان ۱۳۷۵)، «معناشناسی تأویل در روایات» نوشته محمد فرجاد (ر.ک: پژوهش‌های قرآنی، شماره ۳۷ و ۳۸، بهار و تابستان ۱۳۸۳)، «معناشناسی تأویل قرآن در منظر اهل بیت (علیهم‌السلام)» نوشته سیدحیدر علوی‌نژاد (ر.ک: حسنا، شماره ۲، پاییز ۱۳۸۲)، «بررسی مفهوم قرآنی تأویل و مقایسه آن با دیدگاه‌های برخی قرآن‌پژوهان معاصر» نوشته شهاب‌الدین ذوالفقاری (ر.ک: حسنا، شماره ۲۱، تابستان ۱۳۹۳)، «تأویل از نگاه تحقیق» نوشته علی نصیری (ر.ک: بینات، شماره ۱۷، بهار ۱۳۷۷) و «تأویل» نوشته محمدکاظم شاکر (ر.ک: دائرة المعارف قرآن کریم، ج ۷، ص ۹۰ - ۱۱۱) به عنوان مهم‌ترین آثاری که به عنوان پیشینه این تحقیق به شمار می‌روند، می‌توان نام برد.

در مورد نقاط افتراق این مقاله با پژوهش‌های یادشده باید گفته شود که اولاً در آثار یادشده، ماهیت تأویل قرآن با آنچه که در این تحقیق تعریف شده، متفاوت است؛ ثانیاً تبیین انواع تأویل قرآن بر اساس آیات و روایات در این پژوهش نسبت به پژوهش‌های مذکور تفاوت دارد؛ ثالثاً در هیچ‌یک از تحقیقات یادشده به استخراج روایات تأویلی مرتبط با امام علی (علیه‌السلام) در سوره نحل و تعیین نوع تأویل آنها اهتمام ورزیده نشده است.

## ۲- تأویل در لغت

در کتب لغت چهارمعنا برای تأویل مطرح شده که عبارت‌اند از: الف- مرجع و عاقبت امر؛ (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۱/ ۱۲۰؛ ازهری، بی‌تا: ۴۵۸/ ۱۵؛ ابن فارس، ۱۴۱۰: ۱/ ۱۵۸؛ جوهری، ۱۴۲۸: ۲/ ۲۲۶؛ ابن‌منظور، ۱/ ۲۶۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۱) ب- سیاست و تدبیر کردن؛ (ر.ک: ازهری، بی‌تا: ۴۵۸/ ۱۵) ج- تفسیرکردن؛ (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۱/ ۱۲۰؛ ازهری، بی‌تا: ۱۵/ ۴۵۸) د- برگرداندن معنای ظاهر لفظ به معنای غیرظاهر؛ (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷: ۱/ ۸۰)

در کتب لغت یادشده، تأویل در اکثر موارد به معنای وصفی (مرجع و عاقبت امر) و گاهی به معنای مصدری (رجوع و ارجاع‌دادن) به کار رفته است؛ از آنجا که استعمال تأویل به معنای وصفی شیوع بیشتری دارد، لذا این معنا به عنوان معنای یکم مطرح گردید. همچنین معنای یکم، سوم و چهارم در مورد «تأویل کلام» کاربرد دارند؛ اما معنای دوم به «تأویل کلام» ارتباطی ندارد.



نکته دیگر آن که معانی دوم، سوم و چهارم را می‌توان به معنای یکم برگرداند. توضیح آن که درباره معنای دوم می‌توان گفت کسی که تدبیر و سیاست می‌کند، پشت قضایا و عاقبت امور را می‌بیند و قضایا را بر اساس نتیجه و سرانجام آنها پیش می‌برد. در مورد معنای سوم یعنی تفسیر کردن، خلیل بن احمد آن را به تفسیر سخنی که معانی مختلفی دارد و فهم معنای صحیح آن نیازمند بیان و توضیح دیگری می‌باشد، تعریف کرده است. (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۱/ ۱۲۰) به دیگر سخن، تأویل‌گر با ملاحظه وجوه متعدد معانی، وجه درست را که همان معنای ظاهری نهایی است انتخاب نموده و به لفظ نسبت می‌دهد؛ بنابراین تأویل به معنای سوم به نوع خاصی از تفسیر اطلاق می‌گردد، چنانکه برخی لغویان گفته‌اند: «تأویل عبارت از تفسیر و بیان عاقبت و سرانجام یک امر است.» (جوهری، ۱۴۲۸: ۱۲۲۶/۲) تأویل به معنای چهارم نیز ممکن است به معنای یکم برگردد با این بیان که معنای غیرظاهر کلام همان معنای باطنی، عمیق و غایت معانی کلام است.

به نظر می‌رسد برخی بررسی‌های لغوی متأخر و معاصر که با تکیه بر نظر ابن فارس، تأویل را از اضداد شمرده و آن را هم به معنای ابتدای امر و هم به معنای انتهای امر دانسته است؛ (ر.ک: فیروزآبادی، بی تا: ۱/ ۷۹؛ شاکر، ۱۳۸۲: ۱۹) قابل ملاحظه باشد؛ زیرا ابن فارس در هیأت فعلی ماده «أول» که تأویل، ناظر به آن است، از معنای ابتدای امر، سخنی به میان نیاورده است؛ بلکه وی برای ماده «أول» دو اصل و ریشه معنایی متفاوت معرفی می‌کند که اصل یکم به معنای ابتدای امر است که در واژه «أول» مشاهده می‌شود؛ و اصل دوم به معنای انتهای امر است که آن را در صورت‌های متعددی از این ماده از جمله در واژه «تأویل» مورد توجه قرار داده است. (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۱۰: ۱/ ۱۵۸) از این رو ضرورتی ندارد معنای ابتدای امر را در باب تأویل کلام جستجو نموده و تأویل کلام به معنای انگیزه و قصد اولیه گوینده دانسته شود. (ر.ک: اسعدی، ۱۳۹۰: ۱۵۳)

نتیجه آن که معنای اصلی تأویل، عاقبت و سرانجام یک امر است و «تأویل کلام» همان مقصود اصلی و نهایی کلام خواهد بود.

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

## ۳- تأویل قرآن در اصطلاح آیات و روایات

ماهیت تأویل قرآن در آیات و روایات تعریف نشده است؛ لذا بهترین راه برای معناشناسی تأویل قرآن رجوع به آیات و روایات است تا بر اساس کاربردهای قرآنی و روایی این اصطلاح، ماهیت تأویل قرآن کشف شده و تعریفی جامع برای آن ارائه گردد. (ر.ک: قهاری کرمانی، ۱۳۹۸: ۷۲-۸۴)

لفظ تأویل، در ضمن هفت سوره از قرآن هفده بار به کار رفته است. (ر.ک: آل‌عمران: ۷؛ نساء: ۵۹؛ اعراف: ۵۳؛ یونس: ۳۹؛ یوسف: ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰، ۱۰۱؛ اسراء: ۳۵؛ کهف: ۷۸ و ۸۲) از هفده مورد یادشده، پنج مورد آن در مورد قرآن به کار رفته است که دو بار (ر.ک: آل‌عمران: ۷) به اتفاق مفسرین به معنای «مقصود از آیات متشابه» و سه بار (ر.ک: اعراف: ۵۳؛ یونس: ۳۹) به حسب ظاهر و به نظر مشهور به معنای «تحقق عینی وعد و وعیدهای قرآن در آخرت» می‌باشد. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/ ۶۵۷ و ۵/ ۱۶۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۶/ ۱۹۶ و ۸/ ۲۹۵) در روایات، کلمه تأویل در مورد قرآن در هشت معنا استعمال شده است که عبارتند از: معنای ظاهری آیه، مصداق ظاهری آیه، معنای باطنی آیه، مصداق باطنی آیه، مصداق آیه در گذر زمان (جری و تطبیق)، مصداق عموم یا اطلاق آیه، تحقق مفاد آیه و معنای آیه متشابه. (قهاری کرمانی، ۱۳۹۸: صص ۷۱-۷۲) بنابراین «تأویل قرآن» در لسان آیات و روایات دارای هشت معنا می‌باشد. البته می‌توان این معانی هشت‌گانه را در دو معنای عام و خاص برای تأویل قرآن خلاصه نمود. «تأویل قرآن» به معنای عام همه معانی هشت‌گانه را در بر گرفته است؛ اما «تأویل قرآن» به معنای خاص فقط شامل معنای سوم تا هشتم می‌باشد. دلیل این تقسیم آن است که با مرور آیات و روایاتی که در آنها کلمه تأویل در مورد قرآن استفاده شده است، مشاهده می‌شود که تمامی آیات و اکثر روایات، ناظر به معنای تأویل قرآن به معنای سوم تا هشتم است. (همان: ص ۸۴)

نکته دیگر آن که دو معنای اول تأویل قرآن یعنی معنا و مصداق ظاهری آیه در حوزه تفسیر قرآن قرار می‌گیرد؛ اما طبق آنچه در بررسی معنای لغوی تأویل گذشت که لغت‌شناسان یکی از معانی تأویل را تفسیر کردن دانستند؛ لذا تأویل قرآن به معنای عام شامل تفسیر نیز می‌شود؛ از این رو در



روایات، به این دو معنا نیز اطلاق تاویل شده‌است. بنابراین تاویل قرآن به معنای عام، اعم از تفسیر است و نسبت آن با تفسیر، عموم و خصوص مطلق است؛ ولی تاویل قرآن به معنای خاص نسبتش با تفسیر، تباین است. (همان: ۸۴). مراد از تاویل قرآن در این مقاله، تاویل به معنای خاص است؛ بنابراین ما در صدد بیان روایات تاویلی مرتبط با امیرمؤمنان علیه السلام در سوره نحل هستیم که مشتمل بر یکی از معانی سوم تا هشتم باشند.

#### ۴- انواع روایات تاویلی سوره نحل درباره امام علی علیه السلام

در بین روایات تفسیری سوره نحل، روایاتی وجود دارد که آیات این سوره را بر امیرمؤمنان علیه السلام تاویل کرده‌اند. از شش نوع تاویل قرآن به معنای خاص که بیشتر از آنها یاد شد، چهار نوع آن در روایات تاویلی مرتبط با امام علی علیه السلام در سوره نحل یافت شد که در ادامه، به ذکر آنها پرداخته خواهد شد.

##### ۴-۱- معنای باطنی آیه

از روایات فراوانی استفاده می‌شود که آیات قرآن علاوه بر معنای ظاهری از معانی، مقاصد و معارف عمیق باطنی برخوردار است که همگان را یارای فهم آن نمی‌باشد و علم آن ویژه «راسخان در علم» است. اصل وجود باطن برای قرآن، مورد اتفاق خاصه و عامه است و روایات فراوانی که به تواتر معنوی رسیده بر آن دلالت دارد. (ر.ک: شاکر، ۱۳۷۶: صص ۸۷-۹۱) در برخی از روایات ضمن پذیرفته شدن این که قرآن کریم دارای بطن و بطون (معنای باطنی) است، بطن آن «تاویل» نامیده شده است. فضیل بن یسار از امام باقر (علیه السلام) سؤال می‌کند که مقصود از ظهر و بطن قرآن چیست؟ حضرت فرمود: «ظهر قرآن، تنزیل آن و بطن قرآن، تاویل آن می‌باشد؛ بخشی از تاویل قرآن محقق شده و بخش دیگر آن هنوز محقق نشده است؛ قرآن مانند خورشید و ماه جریان دارد.» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/ ۱۱)

ذیل سه آیه از سوره نحل (آیات ۲۲، ۲۳ و ۳۸) روایات تاویلی مشاهده شد که معنای باطنی آیه را درباره امام علی علیه السلام تاویل نموده که در ادامه به نقل آنها پرداخته خواهد شد.

از امام باقر علیه السلام درباره آیه: ﴿إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ﴾ (نحل/ ۲۲) روایت شده که فرمود: ﴿[برطبق] إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ حکم [درباره‌ی وحدانیت خدا]، همان است که خداوند فرموده است، و سخن خداوند: ﴿فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾، یعنی آنها ایمان ندارند که رجعت، حق است؛ و گفتار خداوند: ﴿قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ﴾، یعنی قلب‌های آنها پوشاننده‌ی حق است؛ و سخن خداوند: ﴿وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ﴾، یعنی آنها ولایت علی علیه السلام را نمی‌پذیرند [و از آن روی می‌گردانند] و لذا خداوند در تهدید آنها فرموده است: به راستی که خدا می‌داند که چه در دل پنهان می‌دارند و چه چیز را آشکار می‌سازند و او متکبران را دوست ندارد. (قمی، ۱۳۶۳: ۱ / ۳۸۳)

عبارت ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ ظهور در قیامت دارد، ولی در روایت فوق به رجعت تأویل شده است؛ لذا تأویل در این روایت از نوع بیان معنای باطنی آیه به‌شمار می‌رود. همچنین واژه «مُسْتَكْبِرُونَ» ظهور در تکبر در برابر پذیرش توحید و نبوت دارد، ولی در روایت فوق، به تکبر در برابر پذیرش ولایت امام علی علیه السلام تأویل شده است؛ لذا تأویل در این جا نیز از نوع بیان معنای باطنی آیه به‌شمار می‌رود. از امام باقر علیه السلام درباره آیه: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ﴾ (نحل/ ۲۳) روایت شده که فرمود: «خداوند کسانی را که از ولایت علی علیه السلام سرپیچی کنند، دوست ندارد.» (قمی، ۱۳۶۳: ۱ / ۳۸۳). واژه «الْمُسْتَكْبِرِينَ» ظهور در تکبر در برابر پذیرش توحید و نبوت دارد، ولی در روایت فوق، به تکبر در برابر پذیرش ولایت امام علی علیه السلام تأویل شده است؛ لذا تأویل در این روایت از نوع بیان معنای باطنی آیه به‌شمار می‌رود.

از امام باقر علیه السلام درباره آیه: ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ (آل عمران/ ۸۳) سؤال شد، حضرت فرمود: «این آیه مربوط به آن زمانی است که علی علیه السلام می‌فرماید: «من از همه‌ی مردم به آیه: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ بَلِيٍّ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يُخْتَلَفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ﴾ (نحل/ ۳۸) اولی و سزاوارترم.» (عباشی، ۱۳۸۰: ۱ / ۱۸۳). از امام علی علیه السلام روایت شده که درباره آیه: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ بَلِيٍّ﴾ فرمود: «فِي أَنْزَلَتْ: این آیه درباره‌ی من نازل شده است.» (حسکانی، ۱۴۱۱: ۱ / ۴۳۰). از ابن عباس درباره آیه: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ



مَنْ يَمُوتُ، چنین روایت شده است: «این آیه درباره‌ی علی بن ابی طالب علیه السلام نازل شده است.» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۳ / ۲۲۶). آیه: ﴿وَاقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مِنْ يَمُوتَ بَلَىٰ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (نحل / ۳۸) درباره زنده شدن مردگان در قیامت است؛ ولی در روایات فوق به زنده شدن برخی افراد در دوران رجعت امام علی علیه السلام و انتقام از آنها تأویل شده است؛ لذا تأویل در روایات یادشده از نوع بیان معنای باطنی آیه به‌شمار می‌رود.

## ۲-۴- مصداق باطنی آیه

مراد از مصداق باطنی آیات، امور خارجی و واقعیات عینی به لحاظ معنای باطنی آیات است. ذیل شش آیه از سوره نحل (آیات ۱۶، ۴۳، ۶۰، ۷۶، ۹۰ و ۹۱) روایات تائولی مشاهده شد که مصادیق باطنی آیات را بر امام علی علیه السلام تأویل کرده است که در این جا به ذکر آن روایات پرداخته خواهد شد.

از امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام درباره آیه: ﴿وَاعْلَمَاتِ بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (نحل / ۱۶) روایت شده که فرمودند: «منظور [از نجم]، امیرالمؤمنین علیه السلام است.» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲ / ۲۵۵). از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت شده که به امام علی علیه السلام فرمود: «تو، یکی از علامات هستی.» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۴ / ۱۷۸). معنای ظاهری آیه ۱۶ سوره نحل در مورد ستارگان و نشانه‌های دیگری است که مردم در جاده و راه طبیعی و مادی گم نشوند؛ (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۱ / ۱۸۳) اما در روایات فوق، مصداق علامات و ستارگان را امیرالمؤمنین علیه السلام بیان می‌کند تا مردم با اقتدا به آنان راه معنوی را گم نکنند؛ لذا تأویل در روایات یادشده از نوع بیان مصداق باطنی آیه به‌شمار می‌رود.

از ابن عباس درباره آیه: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ (نحل / ۴۳) چنین روایت شده است: «اهل ذکر محمد صلی الله علیه و آله و سلم، علی علیه السلام، فاطمه علیها السلام، حسن علیه السلام و حسین علیه السلام هستند که اینها اهل ذکر، علم، عقل و بیان‌اند. آن‌ها، اهل بیت نبوت، پایگاه رسالت و محل آمد و شد ملائکه‌اند. به خدا قسم! مؤمن را مؤمن نام نداده‌اند مگر به سبب احترام امیرالمؤمنین علیه السلام» (ابن طاووس، ۱۴۰۰: ۱ / ۹۳). از امام علی علیه السلام روایت شده که فرمود: «هرکس چیزی را نمی‌داند باید اشکال و سؤالش را پیش ما آورد و از ما بپرسد که خداوند فرموده است: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾» (ابن حیون،

۱۳۸۵: ۱/ ۱۳). عبارت «أَهْلَ الذُّكْرِ» در آیه مورد بحث، به اهل کتاب تفسیر شده است؛ (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۹۱/۱۱) ولی در روایات فوق الغای خصوصیت و تنقیح مناط شده و به امام علی علیه السلام تأویل شده است؛ لذا تأویل ذکر شده در این روایات از نوع جری و تطبیق و بیان مصداق باطنی آیه در گذر زمان به شمار می‌رود.

از امام رضا علیه السلام روایت شده که فرمود: «رسول خدا صلی الله علیه و آله به علی (علیه السلام) فرمود: ای علی! تو حجت خدا و باب الله و راه رسیدن به خدا و خبر عظیم هستی! و تویی راه مستقیم و مثل اعلی!» (صدوق، ۱۳۷۸: ۶/۲). از آنجا که عبارت «الْمَثَلُ الْأَعْلَى» دو بار در قرآن به کار رفته یکی در آیه: ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السُّوءِ وَ اللَّهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ (نحل / ۶۰) و دیگری در آیه ۲۷ سوره روم و در هر دو آیه مثل اعلی را به خدا نسبت داده است، لذا در این روایت گرچه سخنی از دو آیه نیست، اما به نظر می‌رسد که ناظر به این دو آیه باشد؛ بنابراین روایت تفسیری به شمار می‌رود. از سوی دیگر در آیات مذکور عبارت «الْمَثَلُ الْأَعْلَى» به خدا نسبت داده شده اما در این روایت به امام علی علیه السلام؛ زیرا حضرت مظهر تام اسماء و صفات الهی می‌باشد؛ بنابراین تأویل در این روایت از نوع بیان مصداق باطنی آیه به شمار می‌رود.

از امام باقر علیه السلام درباره آیه: ﴿أَهْلَ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ (نحل / ۷۶) روایت شده که فرمود: «منظور علی بن ابی طالب علیه السلام است که به عدل، امر می‌کند و در مسیر مستقیم است.» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۰۷/۲). از علی بن ابراهیم قمی درباره آیه ۷۶ سوره نحل چنین روایت شده است: «چگونه این فرد با آن کسی که به عدل و عدالت امر می‌کند، یعنی امیرالمؤمنین علیه السلام و ائمه علیهم السلام، برابر است؟!» (قمی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۸۷). در دو روایت فوق، از آیه مورد بحث، الغای خصوصیت و تنقیح مناط شده و بر امیرالمؤمنین علیه السلام و ائمه علیهم السلام تطبیق شده است؛ بنابراین تأویل ذکر شده در این روایت از نوع بیان مصداق باطنی آیه به شمار می‌رود.

از علی بن ابراهیم قمی درباره آیه: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِنَاهُمْ عَذَاباً فَوْقَ الْعَذَابِ﴾ (نحل / ۸۸) چنین روایت شده است: «یعنی بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله کافر شدند و از امیرالمؤمنین علیه السلام روی برگرداندند.» (قمی، ۱۳۶۳: ۱/ ۳۸۸). در روایت فوق، از آیه مورد بحث، الغای خصوصیت



و تنقیح مناط شده و بر منکران ولایت امام علی علیه السلام بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله تطبیق شده است؛ بنابراین تأویل ذکرشده در این روایت از نوع بیان مصداق باطنی آیه به‌شمار می‌رود.

از امام باقر علیه السلام درباره آیه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (نحل / ۹۰) روایت شده که فرمود: «عدل یعنی شهادت به یگانگی خدا و اینکه محمد صلی الله علیه و آله فرستاده‌ی خداوند است و احسان یعنی پذیرش ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام و اطاعت از پیامبر صلی الله علیه و آله و علی (علیه السلام)، و إيتاء ذی القربى یعنی حسن علیه السلام و حسین علیه السلام و امامان از نسل او. ﴿وَوَيْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ یعنی هرکس که به آن‌ها ظلم کند و آنان را بکشد و حق آن‌ها را غصب کند.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۸/۲۴)

از امام باقر علیه السلام درباره آیه ۹۰ سوره نحل روایت شده که فرمود: «عدل، رسول خدا صلی الله علیه و آله و احسان، امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام و إيتاء ذی القربى، فاطمه علیه السلام است.» (کوفی، ۱۴۱۰: ۲۳۶). از امام باقر علیه السلام درباره آیه ۹۰ سوره نحل روایت شده که فرمود: ﴿إِی سَعْدًا! إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ که منظور از آن، محمد صلی الله علیه و آله است و الْإِحْسَانِ که منظور از آن، علی علیه السلام است و إيتاء ذی القربى [یعنی] نسبت خویشاوندی ما [با رسول خدا صلی الله علیه و آله] است. خداوند بندگان را به دوستی و بخشش نسبت به ما امر می‌کند و از فحشا و منکر باز می‌دارد، که فحشا و منکر آن کسانی هستند که بر اهل بیت علیهم السلام ظلم و ستم کردند و مردم را به تبعیت افرادی غیر از آنان فرا خواندند.» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۶۸/۲). با عنایت به معنای ظاهری آیه مورد بحث، آنچه در این روایات مطرح شده همگی از معانی و مصادیق باطنی آیه به‌شمار می‌روند؛ لذا تأویل در این روایات از نوع بیان معنا و مصداق باطنی آیه می‌باشد.

از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: ﴿وَ أَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ﴾ (نحل / ۹۱) تا چهار آیه بعد در شأن علی علیه السلام نازل شده و فرمایش پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: «بر علی علیه السلام به عنوان امیرالمؤمنین، سلام کنید»، از جانب خودش نبود.» (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۵۳/۳). عبارت «عَهْدِ اللَّهِ» در آیه مورد

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

بحث، ظهور در هرگونه عهدی دارد، ولی در روایت فوق به امام علی علیه السلام تأویل شده است؛ لذا تأویل در این روایت از نوع بیان مصداق باطنی آیه به‌شمار می‌رود.

### ۳-۴- مصداق آیه در گذر زمان (جری و تطبیق)

در برخی از احادیث به مصادیق زمان نزول که آیات، ناظر به آنها بوده ظهر و تنزیل گفته شده و به مصادیق مشابه آنها که مفاهیم کلی آیات با صرف نظر از مورد نزول، در همه زمان‌ها بر آن قابل انطباق می‌باشد، بطن و تأویل گفته شده است. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «ظاهر قرآن همان مصداق‌ها (اسباب و شأن نزول‌ها) و مواردی است که آیات درباره آنها نازل شده است و باطن قرآن مصداق‌ها و اشخاصی هستند که (در آینده می‌آیند و) مانند گذشتگان (که آیات درباره آنها نازل شده است) عمل می‌کنند.» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۱/۱) یعنی آنچه درباره آنان نازل شده، نسبت به اینان نیز صدق می‌کند. گرچه در این حدیث، سخنی از تأویل قرآن به میان نیامده است، اما در جای دیگر، امام باقر علیه السلام می‌فرماید: ظاهر قرآن، تنزیل آن و باطن قرآن، تأویل آن می‌باشد، بخشی از تأویل آن گذشته است و بخشی هنوز تحقق نیافته، قرآن بسان خورشید و ماه، در حرکت است.» (همان) همچنین از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: «قرآن تأویلی دارد که بخشی از آن تحقق یافته و بخشی از آن محقق نشده است؛ هنگامی که تأویل آن در زمان یکی از امامان تحقق یابد، امام آن عصر آن را می‌شناسد.» (صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۵) نیز از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است که: «در میان شما کسی است که بر تأویل قرآن قتال می‌کند چنان‌که من بر تنزیل آن قتال کردم و او علی بن ابی‌طالب علیه السلام است.» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۵/۱).

در این روایات، تأویل قرآن به مصادیقی توصیف شده که فراتر از سبب و شأن نزول آیات می‌باشند و بعضی از آنها تا زمان امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام روی داده و بعضی از آنها پس از ایشان واقع خواهند شد. به دیگر سخن، لفظ تأویل در مورد «مصداق آیه در گذر زمان» استعمال شده است. این همان قاعده «جری و تطبیق» است که در روایات یادشده به آن اشاره شده است. بدین معنا که قرآن مانند خورشید و ماه جریان دارد و بر مصادیق جدید تطبیق می‌یابد. این نوع احادیث بر فرازمانی بودن، پویایی و تازگی قرآن برای هر عصر و نسل، تأکید می‌کند.



ذیل سه آیه از سوره نحل (آیات ۶۴، ۹۴ و ۱۲۷) روایات تأویلی مرتبط با امیرمؤمنان علیه السلام مشاهده شد که از نوع بیان مصداق آیه در گذر زمان (جری و تطبیق) هستند. در این جا به نقل این گونه از روایات تأویلی سوره نحل پرداخته خواهد شد.

از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود: «ای انس! برای من در ظرف، آب بریز تا وضو بگیرم. سپس دو رکعت نماز به‌جا آورد و فرمود: «ای انس! اولین کسی که از این در وارد شود، امیرمؤمنان، مولای مسلمانان، پیشوای سپیدرویان عالم و خاتم اوصیا است». با خود گفتم: «خدا یا! کاش آن شخص یکی از انصار باشد». در آن حال، علی علیه السلام وارد شد. پیامبر صلی الله علیه و آله پرسید: «انس! این کیست که وارد شد؟» عرض کردم: «علی علیه السلام است»؛ پیامبر صلی الله علیه و آله خوشحال و مسرور برخاست و علی علیه السلام را در آغوش کشید. پس عرق روی خود را به صورت علی علیه السلام مالید. علی علیه السلام عرض کرد: «ای رسول خدا صلی الله علیه و آله! قبلاً هرگز چنین رفتاری را نسبت به خودم، از شما ندیده بودم!» فرمود: «چرا چنین نکنم؛ تو جانشین من هستی و صدای مرا به گوش آن‌ها (مردم) خواهی رساند و بعد از من در هر چیز اختلاف داشته باشند، تو آن را حل می‌کنی و این معنای گفتار خداست که می‌فرماید: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۴۸/۳)

معنای ظاهری آیه: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (نحل / ۶۴) درباره رفع اختلاف مشرکان توسط پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ اما در این روایت از آیه مورد بحث، الغای خصوصیت و تنقیح مناط شده و به رفع اختلاف مسلمانان توسط امام علی (علیه السلام) پس از پیامبر صلی الله علیه و آله تأویل شده است؛ لذا تأویل ذکر شده در این حدیث از نوع جری و تطبیق و بیان مصداق باطنی آیه در گذر زمان به‌شمار می‌رود.

از امام باقر علیه السلام درباره آیه: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ﴾ (نحل / ۹۴) روایت شده که فرمود: «این مثلی برای مخالفان و عهدشکنان امیرالمؤمنین علیه السلام است.» (قمی، ۱۳۶۳: ۳۸۹/۱). از امام صادق علیه السلام درباره آیه: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا﴾ (نحل / ۹۴) روایت

شده که فرمود: «یعنی [متزلزل شدن مردم] بعد از وفات پیامبر ﷺ در مورد پذیرش ولایت علی ﷺ و اینکه [شما پیمان شکنان]، طعم بدی‌ها را به خاطر جلوگیری از راه خدا می‌چشید که راه خدا، علی ﷺ است. و برای شما، عذاب عظیمی خواهد بود!» (کلینی، ۱۴۲۹: ۲/ ۲۱). عبارت ﴿وَ لَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَرِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا﴾ مطلق است و هرگونه سوگندشکنی و لغزش پس از ثبات قدم را در بر می‌گیرد؛ اما در این روایت بر عهدشکنان نسبت به امیرالمؤمنین ﷺ تأویل شده است؛ بنابراین تأویل ذکر شده در این روایت از نوع جری و تطبیق و بیان مصداق اطلاق آیه در گذر زمان به‌شمار می‌رود.

امیرالمؤمنین ﷺ محنت‌های عظیمی را که بعد از پیغمبر ﷺ دید و به‌وسیله‌ی آن آزموده شد به آن حضرت شکایت کرد و عرض کرد: «ای رسول‌خدا! من متحمل رنج‌ها و گرفتاری‌هایی شدم که هیچ جانشین پیغمبری در هیچ امتی متحمل نگشت، تا جایی که مرا با ضربت عبدالرحمن بن ملجم به قتل رساندند و خداوند شاهد چگونگی نقض بیعت من است. طلحه و زبیر، عایشه را به بهانه‌ی ادای مراسم حج و عمره به مکه بردند ولی مسیر او را عوض کرده به بصره آوردند. من هم ناچار برای جلوگیری از بلوای آن‌ها بسیج کردم و خدا و شما را به یاد آن‌ها آوردم، ولی آن‌ها برنگشتند تا اینکه خداوند مرا بر آن‌ها پیروز گردانید و خون بیست‌هزار نفر از مسلمانان ریخته و هفتاد دست که می‌خواست مهار شتر عایشه را نگهدارد؛ بریده شد. ای رسول خدا ﷺ! آنچه در جنگ‌های شما و جنگ‌های بعد از شما دیدم از جنگ جمل بر من دشوارتر نبود؛ زیرا آن جنگ از سخت‌ترین و هول‌انگیزترین و بزرگترین جنگ‌هایی بود که من دیدم؛ پس صبر کردم، همان طور که خدا مرا به همان آداب شما تأدیب نمود به این آیه: پس پایداری کن، هم چنان که پیامبران اولو العزم پایداری کرده بودند، و آیه: ﴿وَ اصْبِرْ وَ مَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰/۵۳)

در روایت فوق، از آیه ۱۲۷ سوره نحل که خطاب به پیامبر ﷺ است، الغای خصوصیت و تنقیح مناط شده و بر امام علی ﷺ تطبیق شده است؛ بنابراین تأویل ذکر شده در این روایت از نوع بیان مصداق باطنی آیه در گذر زمان (جری و تطبیق) به‌شمار می‌رود.

دوره چهارم
شماره ۷
پاییز و زمستان
۱۴۰۰



#### ۴-۴- مصداق اطلاق یا عموم آیه

در بسیاری از آیات قرآن واژه‌ها یا عباراتی به صورت عام یا مطلق آمده است که بر مصادیق متعددی تطبیق می‌کنند. در روایات تفسیری متعددی که در ذیل این گونه از آیات نقل شده است به بیان مصداق عموم یا اطلاق آیه پرداخته شده است. در برخی از این روایات ضمن بیان این نوع از مصادیق آیات، تصریح شده است که این مصادیق در زمره تأویل آیه به شمار می‌آیند. ضمناً گاهی اوقات از برخی مصادیق عموم یا اطلاق آیه، تحت عنوان مصداق اتم و اکمل نام برده شده است. لازم به ذکر است که مصداق عموم یا اطلاق آیه با مصداق باطنی آیه متفاوت است؛ زیرا مصداق عموم یا اطلاق آیه برای غیرمعصوم نیز قابل فهم است، اما تشخیص مصداق باطنی آیه فقط در اختیار معصوم است و اگر بر فرض، غیرمعصوم چنین مصادیقی را بیان کند، فاقد حجیت است. (قهاری کرمانی، ۱۳۹۸: ۷۸)

ذیل سه آیه از سوره نحل (آیات ۲۴، ۸۳ و ۱۲۸) روایات تأویلی مرتبط با امیرمؤمنان علیه السلام از نوع مصداق اطلاق یا عموم آیه وجود دارد که به نقل آنها پرداخته خواهد شد. از امام باقر علیه السلام درباره آیه: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (نحل: ۲۴) روایت شده که فرمود: «و هنگامی که به آنها گفته شود: پروردگار شما درباره‌ی علی علیه السلام چه نازل کرده است؟ می‌گویند: این‌ها افسانه‌های پیشینیان است. در جاهلیت عرب سخنانی را به صورت نثر مسجع و موزون می‌گفتند و این معنای اساطیر الأولین است.» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۲۵۷). عبارت ﴿مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ﴾ در آیه ۲۴ سوره نحل، مطلق است و همه آیات قرآن را در بر می‌گیرد؛ ولی در این روایت فقط به آیاتی که درباره امام علی علیه السلام نازل شده، تأویل شده است؛ لذا تأویل در این روایت از نوع بیان مصداق اطلاق آیه به شمار می‌رود.

از امام سجاد علیه السلام روایت شده که فرمود: «وقتی آیه: «سرپرست و ولی‌ی شما، تنها خداست و پیامبر او و آنها که ایمان آورده‌اند همان‌ها که نماز را برپا می‌دارند، و در حال رکوع، زکات می‌دهند»، نازل شد، گروهی از یاران پیامبر صلی الله علیه و آله در مسجد مدینه جمع شدند و به یکدیگر گفتند: «درباره‌ی این آیه چه می‌اندیشید؟» گفتند: «اگر این آیه را انکار کنیم، به کل قرآن کافر می‌شویم و اگر به

آن ایمان بیاوریم و آن را بپذیریم باید آن هنگام که علی بن ابی طالب علیه السلام بر ما مسلط شد از او اطاعت کنیم. می دانیم که محمد صلی الله علیه و آله هر چه می گوید راست و حقیقت است؛ ما از او اطاعت می کنیم، اما امر او درباره ی علی علیه السلام را نمی پذیریم. سپس این آیه نازل شد: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا﴾ (نحل / ۸۳)؛ منظور ولایت علی بن ابی طالب علیه السلام است. و أَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ یعنی ولایت را انکار می کنند. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۴/۳)

از امام باقر علیه السلام درباره آیه: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا﴾ (نحل / ۸۳) روایت شده که فرمود: «پیامبر صلی الله علیه و آله ولایت علی علیه السلام را به آن ها شناساند و آن ها را به پذیرفتن آن امر کرد، اما بعد از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله آن را انکار کردند.» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۹۹/۳). از امام صادق علیه السلام درباره آیه: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا﴾ روایت شده که فرمود: «نعمت روز غدیر را می شناسند و آن را در روز سقیفه انکار می کنند.» (شعیری، بی تا: ۱۱). عبارت «نِعْمَتَ اللَّهِ» در آیه مورد بحث مطلق است و ظهور در همه نعمتهای الهی دارد، اما در این روایات به نعمت ولایت امام علی (علیه السلام) تأویل شده است؛ لذا تأویل در این روایت از نوع بیان مصداق اتمّ اطلاق آیه به شمار می رود.

از ابن عباس درباره آیه: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ (نحل / ۱۲۸) چنین روایت شده است: «منظور علی بن ابی طالب علیه السلام است.» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۳۷/۲). از امام علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود: ﴿يَا كُمَّيلُ نَحْنُ وَاللَّهِ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ ای کمیل! به خدا! ما همانانیم که پرهیزکار و نیکوکارند.» (طبری آملی، ۱۳۸۳: ۲۹). عبارت ﴿الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ عام است و همه متقین و محسنین را شامل می شود؛ اما در این دو روایت به امام علی (علیه السلام) و ائمه علیهم السلام تأویل شده است؛ لذا تأویل در این روایات از نوع بیان مصداق اتمّ عموم آیه به شمار می رود. لازم به ذکر است که دو نوع دیگر تأویل قرآن یعنی تحقق مفاد آیه و معنای آیه متشابه در روایات تأویلی مرتبط با امام علی علیه السلام در سوره نحل مشاهده نگردید.



## نتیجه گیری:

یکی از آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام در بیان معارف قرآن کریم، گشودن دریچه‌ای نو و هماهنگ با زمان به نام تأویل است. آیات قرآن افزون بر آنچه از ظاهر آنها استفاده می‌شود، دارای تأویل‌اند و بهترین راه دست‌یافتن به تأویل قرآن از طریق اهل بیت علیهم‌السلام می‌باشد؛ زیرا طبق حدیث ثقلین، اهل بیت علیهم‌السلام به‌عنوان عدل قرآن به‌شمار می‌روند. در بین روایات تأویلی اهل بیت علیهم‌السلام در سوره نحل روایاتی وجود دارد که به تأویل آیات این سوره درباره امیرمؤمنان علیه‌السلام پرداخته است. از مجموع ۲۷ روایت تأویلی سوره نحل درباره امام علی علیه‌السلام این نتیجه حاصل شد که در این روایات، از مجموع شش نوع تأویل قرآن، چهارنوع آن وجود دارد که عبارت‌اند از: معنای باطنی آیه (۵ روایت)، مصداق باطنی آیه (۱۲ روایت)، مصداق آیه در گذر زمان (۴ روایت)، مصداق اطلاق یا عموم آیه (۶ روایت). همچنین در روایات یادشده، دونوع دیگر تأویل قرآن یعنی تحقق مفاد آیه و معنای آیه متشابه وجود ندارد.

## منابع:

### \*قرآن کریم

- ۱- آگاه، حمید، ۱۳۷۵، «تأویل قرآن در منظر اهل بیت (علیهم السلام)»، مجله پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵ و ۶.
- ۲- ابن اثیر، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ۳- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، ۱۳۸۵ق، دعائم الإسلام، قم، مؤسسه آل‌البیت (علیهم السلام).
- ۴- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۶۹ق، متشابه القرآن و مختلفه، قم، دار بیدار للنشر.
- ۵- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۰۰ق، الطرائف فی معرفه مذاهب الطوائف، قم، خیام.
- ۶- ابن فارس، احمد، ۱۴۱۰ق، معجم مقاییس اللغه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۷- ابن منظور، محمد، ۱۴۰۸ق، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۸- ازهری، محمد بن احمد، بی‌تا، معجم تهذیب اللغه، بیروت، دارالکتب العربی.
- ۹- اسعدی، محمد و طیب حسینی، سید محمود، ۱۳۹۰، پژوهشی در محکم و متشابه، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۱۰- بابایی، علی اکبر، ۱۳۷۲، «تأویل قرآن»، مجله معرفت، شماره ۶.
- ۱۱- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۲۸ق، الصحاح اللغه، بیروت، دارالمعرفه.

- ۱۲- حسکانی، عبدالله بن عبدالله، ۱۴۱۱ق، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.
- ۱۳- ذوققاری، شهاب‌الدین، ۱۳۹۳، «بررسی مفهوم قرآنی تأویل و مقایسه آن با دیدگاه‌های برخی قرآن‌پژوهان معاصر»، مجله حسنا، شماره ۲۱.
- ۱۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۴ق، المفردات، قم، نشر کتاب.
- ۱۵- شاکر، محمدکاظم، ۱۳۸۸، «تأویل»، دایرة المعارف قرآن کریم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۱۶- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، روش‌های تأویل قرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ۱۷- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، مبانی و روش‌های تفسیر، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- ۱۸- شعیری، محمد بن محمد، بی‌تا، جامع الأخبار، نجف، مطبعة حیدریه.
- ۱۹- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸ق، عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، تهران، نشر جهان.
- ۲۰- صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، بصائر الدرجات، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- ۲۱- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.
- ۲۲- طبری‌آملی، محمد بن ابی‌القاسم، ۱۳۸۳ق، بشاره المصطفی لشیعته المرتضی، نجف، المکتبه الحیدریه.
- ۲۳- علوی‌نژاد، سیدحیدر، ۱۳۸۲، «معناشناسی تأویل قرآن در منظر اهل بیت (علیهم السلام)»، مجله حسنا، شماره ۲.
- ۲۴- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، تفسیر العیاشی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- ۲۵- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴ق، ترتیب کتاب العین، تهران، اسوه.
- ۲۶- فرجاد، محمد، ۱۳۸۳، «معناشناسی تأویل در روایات»، مجله پژوهش‌های قرآنی، شماره ۳۷ و ۳۸.
- ۲۷- فیروزآبادی، مجدالدین، بی‌تا، بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز، بیروت، المکتبه العلمیه.
- ۲۸- قهاری کرمانی، محمدهادی، ۱۳۹۸، «ماهیت تأویلات قرآنی در آیت‌تور و آیات‌تور و آیات‌تور بر سیدبیدگاه‌های مشهور بر اساسان»، پژوهشنامه تأویلات قرآنی، دوره دوم، شماره سوم.
- ۲۹- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، تفسیر القمی، قم، دارالکتاب.
- ۳۰- کوفی، فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، تفسیر فرات الکوفی، تهران، مؤسسه الطبع و زاره الثقافه و الإرشاد الإسلامی.



۳۱- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹ق، الکافی، قم، دار الحدیث.

۳۲- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

۳۳- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامية.

۳۴- نصیری، علی، ۱۳۷۷، «تأویل از نگاه تحقیق»، مجله بینات، شماره ۱۷.

## References:

### The Holy Quran

1. Agah, Hamid, 1375, "Interpretation of the Qur'an in the perspective of the Ahl al-Bayt (PBUH)", Journal of Quranic Studies, No. 5 and 6.

2. Ibn Athir, Mubarak Ibn Muhammad, 1988, The End in the Strange's Hadith and Works, Qom, Ismaili Press Institute.

3. Ibn Hayyun, Nu'man Ibn Muhammad Maghribi, 1385 AH, the prayers of Islam, Qom, Al-Bayt Foundation (peace be upon them).

4. Ibn Shahr Ashoob, Muhammad Ibn Ali, 1369 AH, similar to the Qur'an and different, Qom, Dar Bidar for publishing.

5. Ibn Tawus, on the son of Musa, 1400 AH, the parties in the knowledge of the religions of the tribes, Qom, Khayyam.

6. Ibn Faris, Ahmad, 1410 AH, Dictionary of Comparisons of Language, Qom, Islamic Media School.

7. Ibn Manzoor, Muhammad, 1408 AH, Arabic Language, Beirut, Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi.

8. Azhari, Muhammad ibn Ahmad, Bita, Dictionary of Civilization of Language, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi.

9. Asadi, Mohammad and Tayebbeh Hosseini, Seyed Mahmoud, 1390, a study in solid and similar, Qom, seminary and university research institute.

10. Babaei, Ali Akbar, 1372, "Interpretation of the Qur'an", Journal of Knowledge, No. 6.

11. Johari, Ismail Ibn Ihamad, 1428 AH, Al-Sahah Al-Lugha, Beirut, Dar al-Ma'rifah.

12. Haskani, Obaidullah Ibn Ibn Abdullah, 1411 AH, Evidence of the reduction of the rules of extension, Tehran, Islamic Culture Revival Association.

13. Zofaghari, Shahabuddin, 2014, "Study of the Qur'anic concept of interpretation and comparison with the views of some contemporary Qur'anic scholars", Hasna Magazine, No. 21.
14. Ragheb Isfahani, Hussein Ibn Mohammad, 1404 AH, Al-Mufradat, Qom, book publishing.
15. Shakir, Mohammad Kazem, 2009, "Interpretation", Encyclopedia of the Holy Quran, Qom, Research Institute of Islamic Sciences and Culture.
16. \_\_\_\_\_, 1997, Methods of Quran Interpretation, Qom, Islamic Propaganda Office of the seminary.
17. \_\_\_\_\_, 2003, Principles and methods of interpretation, Qom, World Center of Islamic Sciences.
18. shoayri, Muhammad ibn Muhammad, Bita, Jame 'al-Akhbar, Najaf, Haidari Press.
19. Saduq, Mohammad Bana Ali, 1378 AH, Ayoun Akhbar al-Reza (peace be upon him), Tehran, Jahan Publishing.
20. Saffar, Muhammad ibn Ihsan, 1404 AH, Basair Al-Darjat, Qom, Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi Library.
21. Tabarsi, Fadl Ibn Ibn Hassan, 1372, Al-Bayyan Assembly in the Interpretation of the Qur'an', Tehran, Nasser Khosrow.
22. Tabari Amlī, Muhammad bin Abi al-Qasim, 1383 AH, Bashara Al-Mustafa for Shiite Al-Murtada, Najaf, Al-Haydari Library.
23. Alavi Nejad, Seyed Haidar, 2003, "Semantics of Qur'anic Interpretation in the Perspective of Ahl al-Bayt (PBUH)", Hasna Magazine, No. 2.
24. Ayashi, Mohammad Ibn Masoud, 1380 AH, Tafsir Al-Ayashi, Tehran, Islamic Islamic Library.
25. Farahidi, Khalil Ibn Ahmad, 1414 AH, arrangement of Al-Ain book, Tehran, Aswa.
26. Farjad, Mohammad, 2004, "Semantics of Interpretation in Narrations", Journal of Quranic Studies, No. 37 and 38.
27. Firoozabadi, Majdaldin, Bita, Basair Dhu'i al-Tamizi in Latif al-Kitab Al-Aziz, Beirut, Al-Muktabah Al-Almiyeh.
28. Ghahari Kermani, Mohammad Hadi, 2009, "The Nature of Quranic Interpretation in Verses and Narrations and the Study of Popular Views Based on It", Journal of Quranic Interpretations, Volume 2, Number 3.



29. Qomi, Ali Ibn Ibrahim, 1363, Tafsir al-Qomi, Qom, Dar al-Kitab.
30. Kufi, Euphrates Ibn Ibrahim, 1410 AH, Tafsir Euphrates Al-Kufi, Tehran, Printing Institute of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
31. Kolaini, Muhammad ibn Ya'qub, 1429 AH, Al-Kafi, Qom, Dar al-Hadith.
32. Majlisi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi, 1403 AH, Bihar Al-Anwar, Beirut, Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi.
33. Makarem Shirazi, Nasser et al., 1992, Tafsir Nomoneh, Tehran, Islamic Bookstore.
34. Nasiri, Ali, 1998, "Interpretation from the perspective of research", Bayanat Magazine, No. 17.

four period

The seven number

autumn and winter

2021-2022

## Quranic proofs of the Theory of Unity of Existence

(Received:2022/03/28-Accepted:2022/04/30)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.9.2>


Hakemi, mohsen<sup>1</sup>

### Abstract

One of the most important ambiguous issues in mysticism and philosophy is the discussion of the unity and multiplicity of existence. From the promise to the beings of beings to the promise of the personal unity of existence, there are views that are widely agreed among mystics and philosophers. The theory of the unity of existence - which has a mystical background - has an important place in religious thought. However, this theory is not self-evident and requires proof and presentation of Qur'anic evidence. To this end, Muslim mystics from the past have sought to substantiate the theory of the "unity of existence" with Qur'anic evidence because revelatory statements are the best and clearest reasons for discovering the truth for religious people. Therefore, the main question of the present study is to what extent the theory of unity of existence can be discovered in Qur'anic verses? The method of answering this question, by presenting the Qur'anic evidence of the unity of existence and the intra-religious analysis of this theory; It is mystical through library-descriptive study, and collection of first-hand works. The result of the present study is that by referring to the verses of the Holy Quran, we find attributes and characteristics of "Him" that are compatible with the theory of unity of existence, including: God is one, God is the face of existence, the first and the last, the appearance and the depth, someone like him is not, he has a mode of light and extension of light, Rami is an arrow from him, he has a creational lordship and everyone returns to him ... and other characteristics. The definitive evidences of the verses on compatibility and translation, the Qur'an and mysticism, and the seal of approval on the theory of the unity of existence.

**Key words:** The Qur'an, The mere Existence, The simple Truth, The absolute true unity, The apparent division of Existence, The levels of assertion.

<sup>1</sup>. PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Iran. (Corresponding Author), mh.nhakemi@gmail.com

 This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



نوع مقاله: پژوهشی

## مویدات قرآنی نظریه وحدت وجود

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۱/۱۸-تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۰)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.1400.6.6.9.2>

حاکمی، محسن<sup>۱</sup>

### چکیده

یکی از مهم ترین مسائل غامض در عرفان و فلسفه، بحث درباره وحدت و کثرت وجود است. از قول به بینونت موجودات تا قول به وحدت شخصی وجود، دیدگاه هایی هستند که در میان عرفا و فیلسوفان موافقان زیادی دارند. نظریه وحدت وجود - که زمینه ای عرفانی دارد- در اندیشه دینی جایگاهی مهم را به خود اختصاص داده است. با این حال، این نظریه بدهی نبوده و نیازمند اثبات و ارائه شواهد قرآنی است. بدین منظور عارفان مسلمان از گذشته، درصدد اند تا نظریه «وحدت وجود» را با شواهد قرآنی استوار سازند؛ زیرا گزاره های وحیانی بهترین و روشن ترین دلایل کشف واقع برای متدینین بشمار می آیند. بنابراین پرسش اساسی پژوهش حاضر این است که نظریه وحدت وجود تا چه میزان مؤیدات قرآنی دارد؟ روش پاسخ به این پرسش، از طریق ارائه مویدات قرآنی وحدت وجود و تحلیل درون دینی این نظریه؛ بوسیله مطالعه کتابخانه ای-توصیفی، و گردآوری آثار دست اول عرفانی می باشد. دستاورد پژوهش حاضر چنین است که با مراجعه به آیات قرآن کریم صفات و ویژگی هایی از «او» می یابیم که با نظریه وحدت وجود سازگاری دارد، از جمله اینکه: خداوند احد است، الله وجه هستی است، اول و آخر و ظاهر و باطن اوست، کسی چون او نیست، مد الظل و امتداد نوری دارد، رمی تیر از اوست، ربوبیت تکوینی داشته و همه به او بازگشت دارند... و دیگر ویژگی ها، شواهد قطعی آیات بر سازگاری و تلائم، قرآن و عرفان، و مهر تاییدی است بر نظریه وحدت وجود.

**کلید واژه ها:** قرآن، صرف الوجود، بسیط الحقیقه، وحدت حقیقی اطلاق، اطلاق مقسمی وجود، مراتب استیداعیه.

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران.

[mh.nhakemi@gmail.com](mailto:mh.nhakemi@gmail.com)

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

## ۱. مقدمه و بیان مسئله

وحدت وجود (یکتایی هستی) اصطلاحی فنی در فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی است. در طول تاریخ تفاسیر متفاوتی از وحدت وجود توسط طرفداران، مخالفین آن و اخیراً شرق شناسان غربی داده شده است. معمولاً اولین توضیح با تفصیل این اصطلاح به ابن عربی نسبت داده می شود، هرچند ابن عربی خودش از لفظ «وحدت وجود» استفاده نکرد و افرادی قبل از او هم سخنان مشابهی گفته بودند. به عنوان مثال، محمد غزالی (م ۵۰۵ق) (پور جوادی، ۱۳۵۸: ۱۰۴) بیان می کند که «هیچ وجودی غیر از خداوند نیست... وجود فقط به یکتای حقیقی متعلق است.» به گفته غزالی میوه معنوی صعود یک صوفی این است که «گواهی دهد که هیچ موجودیتی به جز خدا نیست و اینکه هر چیزی به جز چهره خدا نابود شونده است» (غزالی، ۱۳۹۳: ۵۵). اولین کسی که عبارت وحدت وجود را به عنوان یک اصطلاح فنی به کار برد، سعیدالدین فرغانی بود (چیتیک، ۱۳۹۵: ۱۰۶). البته این فکر در ذهن صوفیان، پیوسته و کمابیش بوده و چنان که مشهور است، شخصی به جنید می گفت: "زمانی بود که خدا بود و جز او کسی نبود." جنید بی درنگ گفت: "اکنون هم چنان است." یعنی جز خدا کسی در عرصه ی هستی نیست (دشتی، ۱۳۵۴: ۵۱۷-۵۱۳).

در اندیشه اسلامی بحث وحدت (توحید) در مفهوم احدیت (یکی) و احدیت (یکتایی) خدا از ابتدا مطرح بوده است، لکن با استناد به وحی دو مساله قابل بررسی نیست: اصل اثبات وجود خدا و نبوت پیامبر ﷺ؛ زیرا که استناد به وحی در این دو موضوع مستلزم دُور محال است اما ممکن است در توحید، مسائلی باشد که عقل به آن راهی ندارد اما وحی قطعی نتیجه صحیح را در اختیار انسان قرار می دهد (نوری، بی تا، ۲۵-۳۶). از این رو در قرآن کریم نیز، آیات متعددی یافت می گردد که مسئله توحید تاکید داشته و به نحوی بر نظریه وحدت وجود صحنه می گذارند بلکه اساساً دلالت بر وحدت وجود دارند، تا حدی که علامه طباطبایی معتقد است که ناب ترین مرتبه توحید، توحیدی است که در آیین اسلام معرفی شده است. ایشان ذات حق را واجد تمام صفات کمالی و از هرگونه نقصانی منزّه می داند. از طرفی معتقد است این صفات کمالی، عین



ذات او می‌باشند. ایشان معتقد است پیامبران همین مرتبه از توحید را مد نظر داشته‌اند، چنانچه تعالیم حکمای یونان و مصر و ایران باستان و فلاسفه اسلامی به این حقیقت دلالت دارند( نک: طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ۲۱-۲۰). پس بالاترین مرتبه توحید که توحید اطلاق می‌باشد، مختص دین اسلام است( همان: ۱۸).

ملاصدرا در تایید این دیدگاه درباره وحدت وجود در خلال بحث های فراوان و استدلالات عقلی، به شواهد قرآنی زیاد اما پراکنده ای استناد دارد( نک: الشواهد الربوبیه، شاهد سوم: اشراق اول و اشراق دهم و اشراق یازدهم، و نک: تفسیر القرآن الکریم ذیل آیه نور، آیه الکرسی و...). همچنین جناب شیخ اکبر، ابن عربی؛ نیز در این باره تلاش مستوفایی دارند که ضمن بحث های عرفان نظری و شهودی به بحث شواهد قرآنی وحدت وجود نیز پرداخته‌اند( بعنوان نمونه نک: ابن عربی، ۱۳۹۶: ۲/ ۲۱۵، و همو، ۱۳۹۸، ۳/ ۲۴۵ و ۳۹۵ و ۴۹۹ و ۵۰۰). علامه طباطبایی(ره) نیز در این مبحث، کوششی بس تمام داشته و ذیل مباحث تفسیری و در خلال مقالات فلسفی خویش به بحث توحید، وحدت وجود و شواهد قرآنی آن نیز پرداخته‌اند( بعنوان مثال نک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱/ ۲۵۸-۲۵۹، و ۶/ ۸۸ و ۹۱، ۱۸/ ۳۴۷، ۱۹/ ۱۴۵؛ و همو، ۱۴۱۹: ۱۰ و ۱۳ و ۲۰ و...).

در این پژوهش تلاش معطوف بر این است که وحدت وجود بعنوان یک مسئله عرفانی-فلسفی از آیات قرآن استخراج شده و سازگاری معارف عقلی-برهانی با معارف قرآنی در مسئله وحدت وجود نشان داده شود. هر چند که ارجاع به آیات قرآن در این مسئله، در آثار فیلسوفان و عارفان بصورت پراکنده مطرح شده است، لکن بصورت تخصصی در کنار یکدیگر مطرح نشده‌اند؛ لذا ضرورت داشت که با نگاهی همه جانبه از متون مختلف، دیدگاه اندیشمندان و نظریه پردازان وحدت وجود، ذیل آیات قرآن کریم بحث شوند و مورد نظر قرار گیرند. از طرفی قرآن، کتاب مقدس نزد مسلمانان است؛ لذا هر آنچه که به نام اسلام و تحت نام علوم و معارف اسلامی مطرح می‌گردد باید مؤیدات اولیّه مفهومی، نظری یا دالّ محوری خود را در متن نصّ مقدس، به منصفه نظر اندیشمندان بگذارد تا از این رهگذر بتواند ادعای اسلامی بودن آن نظر را در وحله

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

اول به تأیید قرآن کریم رسانیده و اثبات نماید. بنابراین ضرورت، مطالعه پژوهشی فراروی، متکفل بر رسیدن نظریه وحدت وجود در متن قرآن کریم است؛ تا بررسی نماید که چه مقدار این نظریه شواهد، مؤیدات یا ادله قرآنی دارد.

روش تحقیق در این پژوهش، روش کیفی مبتنی بر استدلال قیاسی برآمده از تحلیل منطقی، با رجوع به متن قرآن کریم است. همچنین گردآوری اطلاعات از سایر منابع در این مطالعه، کتابخانه ای است که گردآوری اطلاعات با رجوع به آثار دست اول و معتبر به دست می آید. روش گردآوری اطلاعات نیز، بصورت فیش برداری از اسناد مکتوب و دیجیتالی می باشد. بنابراین روش تحقیق این پژوهش، روش اسنادی و توصیفی می باشد که بنا به ماهیت نظری تحقیق و رویکرد بنیادی این مطالعه، از روش تحلیل استدلالی و تبیین توصیفی، با رویکردی درون دینی از رهگذر رجوع به قرآن کریم، بهره ور گردیده است.

مسئله اصلی پژوهش حاضر نیز این است که نظریه وحدت وجود که عرفای اسلامی آن را بعنوان یک نظریه برآمده از بواطن قرآن کریم و متون مقدس مطرح کرده اند، تا چه میزان مؤیدات قرآنی دارد؟ به عبارت دیگر آیا این نظریه اساساً ادله قرآنی دارد و نگاه متن مقدس مسلمانان به این نظریه چگونه است.

## ۲. وحدت وجود

وحدت شخصیه وجود از نگاه عرفا عبارت است از اینکه یک وجود به هم پیوسته و یک پارچه و نامتناهی همه واقعیت را فرا گرفته، و همان وجود خدای متعالی است و هرچه غیر اوست همه تجلیات و شئون اویند. به طور معمول کل نظام فکری و فلسفی ابن عربی را با اصطلاح « وحدت الوجود» نام گذاری کرده اند. وحدت وجودی که ابن عربی قائل به آن است، قابل هیچ گونه کثرتی نه در وجود و نه در موجود نیست. بلکه او قائل به وحدت وجود و موجود است و حقیقت وجود را یکی می داند. بر این اساس، فرق بین وجود و موجود، فرق بین مبداء و مشتق است؛ مثل علم و عالم یا علم و معلوم. این اشیای متکثر موجود از قبیل فلک، ملک، آسمان و زمین ... را در حقیقت اعتباریات و مجازها و تشبیهات می داند (حائری یزدی، ۱۳۹۸: ۱۰۸).



وحدت شخصی وجود از نگاه عرفا عبارت است از آنکه یک وجود شخصی لایتناهی بی کران، تمام هستی و همه واقع و خارج را پر کرده است؛ به نحوی که دیگر جایی برای وجود غیر و وجود دوم نیست. به بیان دیگر، یک وجود بسیط و نامتناهی همه متن واقع را در همه سطوح و مراتب فرا گرفته، و این وجود بسیط صرف و مطلق وجود، همان حق تعالی و خداوند متعالی است، و ماسوای او هرچه هستند همه جلوه‌ها و تجلیات و شئون اویند (امینی نژاد، ۱۳۹۴: ۲۱۵).

مفهوم وحدت وجود ابن عربی، وجود را اصل اصل‌ها و همان الله می‌داند، که همه مراتب به واسطه او پیدا شده و حقایق تعین یافته اند. به عقیده ابن عربی حق (خدا) در دنیا پیوسته بر دل‌ها متجلی است پس خواطر در انسان‌ها از تجلی الهی متنوع می‌شوند به گونه‌ای که جز اهل الله، کسی از آن آگاه نمی‌شود و ایشان می‌دانند که اختلاف صورت‌های ظاهر در این جهان و در آخرت در همه موجودات چیزی جز تنوع تجلی حق نیست زیرا او عین هر چیزی است. جهان چیزی نیست جز تجلی بر حسب حقایق این اعیان و احوال آن متنوع می‌شود و صورت می‌پذیرد. بنا به عقاید ابن عربی، حق جلیل تر و برتر از آن است که در خود شناخته شود، اما در اشیاء شناخته می‌شود. اشیاء برای خدا مانند پرده هستند که زمانی که پرده برداشته شود، کشف رخ می‌دهد و مکاشف، حق را با کشف، در اشیاء می‌بیند. حق در اشیاء با ظهور اشیاء و از میان برداشته شدن حکم آن‌ها شناخته نمی‌شود. کسانی که از فتوح مکاشفه بهره‌مندند چشمشان در اشیاء جز به خدا نمی‌افتد، بعضی از ایشان حق را در اشیاء می‌بینند و بعضی دیگر اشیاء را می‌بینند و حق را در آن‌ها و میان این دو فرق است زیرا گروه اول در هنگام فتح، چشمشان جز به حق نمی‌افتد؛ او را در اشیاء می‌بینند و گروه دوم چشمشان به اشیاء می‌افتد و حق را در آن‌ها می‌بینند. در واقع وحدت وجود در نظام فکری ابن عربی وحدت شخصی است نه وحدت نوعی و جنسی که در حکمت از آن سخن به میان آمده است، گو اینکه سرانجام ملاصدرا در حکمت متعالیه خود، در توصیف وحدت وجود به وحدت شخصی ابن عربی نزدیک می‌شود (محبوب، ۱۳۹۹: ۸۱-۸۲). البته طبق نظر ملاصدرا، موجودات متکثر فقط نسبت‌هایی مجازی هستند به وجود و موجود حقیقی؛ و الا یک موجود و یک وجود حقیقی بیشتر نداریم. همانطور که اگر به کسی تمّار بگویید، معنای تمّار این نیست که وجود او تمر است یعنی

خرماست، بلکه آن است که او نوعی انتساب به تمر دارد؛ ولو تمر را بفروشد. خرما فروختنِ تَمَار معنایش این است که او نوعی نسبت مجازی به خرما دارد، و الا حقیقت خودش، انسان است؛ نه تمر. پس همانطور که نسبت تَمَار به تمر مجازی است، نسبت موجود (غیر از خدا) هم به حقیقت وجود، نسبت مجازی است نه حقیقی (حائری یزدی، ۱۳۹۸: ۱۰۸).

بنابراین وحدت وجود به معنایی که ابن عربی در نظر دارد، اصلاً وجود واجب من جمیع الجهات است و به هیچ وجه کثرتی در وجود نیست؛ هم وجود و هم موجود واحد است و... هیچ نوع کثرتی را چه در وجود و چه در موجود قائل نیستند (حائری یزدی، ۱۳۹۸: ۱۴۲).

### ۳. معانی وحدت وجود

آنچه که به عنوان وحدت وجود شناخته می شود دارای معانی متعددی است و صرفاً مورد آخر مورد قبول اهل عرفان است:

وحدت شهودی: رؤیت مخصوصِ بصر است و شهود مخصوص بصیرت. یعنی رؤیت برای حس است و شهود برای روح. بیشتر قدمای متصوفه به وحدت شهودی معتقد بودند که باید با چشم دل و شهود روح، آن وحدت را مشاهده کرد. وحدت حلولی: حقیقت وجود در همه اشیاء حلول دارد (حلولیه)، وحدت اتحادی: حقیقت وجود با همه اشیاء اتحاد دارد (اتحادیه)، وحدت کلی: مجموع کل اشیاء حقیقت وجود است (همه‌خدایی)، وحدت عددی: وجود یا خدا از باب اعداد یکی است (معرفت قشری و عوامانه)، وحدت مفهومی: همه آنچه هست در مفهوم وجود اشتراک معنوی دارند (فلسفه مشا)، وحدت حقیقی غیرکثیر: جز ذات حقیقی (خدا)، چیز دیگری (حتی تجلیات او) تحقق ندارد یا موهوم است (نظریه بعضی از متصوفه یا عرفان‌های نوظهور)، وحدت حقیقی تشکیکی: حقیقت وجود واحد ذاتی دارای حقیقت مراتب تشکیکی (هم وحدت هم کثرت ذاتی) است (نظریه حکمت متعالیه)، وحدت حقیقی اطلاقی: ذات حقیقت وجود واحد بالذات (خدا)، دارای تجلیات (کثرت عرضی) است (نظریه عرفان اسلامی). در معانی مطرح شده

۱. علی بن ابیطالب علیه السلام : من عدّ حدّه، یعنی: هر که او را به عدد آرد او را -مانند مخلوقات- محدود گردانده است.



فوق، تنها وحدت وجود مدنظر عرفای اسلامی، وحدت حقیقی اطلاقی است یعنی وجود از منظر حقیقت و ذات واحد و یگانه (خدا) است و به علت عروض تجلیات و مظاهر کثرت دارد؛ و مظاهر نمایانگر اویند ( امینی نژاد، ۱۳۹۴: ۲۱۵).

از فلوطین تا اسپینوزا و از ابن عربی تا ملا هادی سبزواری مطالب بی‌شمار و گاه متناقض راجع به وحدت وجود گفته شده است. آنچه عرفان در مورد وحدت وجود بیان می‌کند از منظر عرفا و فلاسفه غربی بیشتر منطبق با خدافراگردانی<sup>۱</sup> می‌باشد و کمتر مفهوم همه‌خدایی<sup>۲</sup> را دارد هرچند در هر دو خدا در همه کائنات جاری است و چیزی جز خدا وجود ندارد، ولی در خدافراگردانی، خدا در مرتبه‌ای بالاتر و والاتر قرار داشته و سایر موجودات انعکاس و تجلی او در اعیان هستند. از این منظر اسپینوزا می‌گوید: «همه چیزهای جهان یکی بیش نیستند و آن یکی کل در کل است... آن که کل در کل است خداست که ازلی و عظیم است و نه زاده شده و نه می‌میرد» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۶۸). البته برداشت‌های غلطی از معنای وحدت وجود، نظیر حلول و اتحاد خداوند با همه چیز، همه‌خدایی و پوچ بودن غیر از خدا؛ نیز وجود دارد که دیگر این برداشت‌ها، معنایی از معانی وحدت وجود به حساب نمی‌آیند و به دلیل نبود مقدمات علمی لازم چنین انگاشته می‌شود؛ که مورد پذیرش قائلان و مدافعان این دیدگاه نمی‌باشد و اهل فن متفتن به این موضوع هستند که در بحث وحدت وجود بحث از اصالت آن وجودی است که به هستند، وجود بخشیده است و در واقع تمام این وجودات تجلی‌ای از آن وجود حقیقی می‌باشند نه خود او و نه متحد با او.

#### ۴. ادله وحدت وجود

اعتقاد عارفان به وحدت وجود از راه کشف و شهود حاصل میشود؛ مشاهده امر بدون قید، رؤیت یک نور در جمیع مجالی و مظاهر، دیدن یک فروغ رخ ساقی در همه نقش‌ها، کشف

1. pantheism

2. pantheism

واحد در کل کثرات و شهود یک گونه جمال در آینه های گوناگون و لحاظ مطلق در قالب مقیدات که از آن با تعابیر گوناگون یاد کرده اند، عامل اصلی انتقال عارفان به وحدت وجود بوده است (رحیمیان، ۱۳۹۳: ۱۲۴). هرچند که اهل عرفان وحدت شخصیه وجود را شهوداً رسیده اند، اما این امر برای کسانی که قادر به مکاشفه عرفانی نیستند دست یافتنی نمی باشد در این بخش به برخی از ادله مذکور بطور خلاصه و اشاره ذکر می گردد:

**برهان وجود ربطی و فقری:** مقدمه اول: معلول از آن جهت که معلول است و به سبب آنکه معلول است، هیچ ذات مستقلی ندارد و همه بنیاد آن صرف فقر و فاقه به علت است. از سوی دیگر، چنین حقیقتی که تماماً فقر و فاقه و نیاز است، با جانب دیگر، یعنی علت مرتبط است. مقدمه دوم: وجود ربطی و فقری «وجود فی غیره» است. نتیجه این دو مقدمه آن خواهد بود که همه معالیل در مقایسه با علل العلیل، وجودات ربطی و موجودات فی غیره (یعنی فی علت) هستند، معنای آن این است که همه موجودات و وجودات هیچ یک ذاتاً از سنخ وجود نیستند، بلکه صرفاً نسب و اضافات و روابطی هستند که به سبب ارتباط و وثیقشان با علت العلیل و با حیث تقیدی او، وجود می گیرند و مصادیق بالعرض موجود می شوند. بنابراین نباید نظام هستی را متشکل از وجودات متعدد حقیقی - حتی به نحو طولی - دانست، بلکه فقط حق تعالی وجود فی نفسه است و ماسوای او اساساً از سنخ وجود نیستند (امینی نژاد، ۱۳۹۴: ۲۵۰).

**برهان صرف الوجود:** مقدمه اول: وجود حقیقتی اصیل است و غیر از آن از حیث متن واقع، باطل و غیرواقعی است. مقدمه دوم: وجود صرف، دوم نخواهد داشت؛ زیرا اگر وجود دومی فرض شود، قطعاً باید مغایرت و دوگانگی آنها را پذیرفت. مقدمه سوم: وجود ذاتاً نقیض عدم است و از نظر ذات هرگز عدم پذیر نیست؛ بلکه وجود همیشه برای او به نحو ضرورت ازلی ثابت است. در نتیجه چنین وجودی واجب الوجود است (همو: ۲۵۲).

**برهان نقلی:** در این برهان به آیات و روایات مختلف مراجعه می گردد. البته این نوع برهان آوری، درون دینی و پسینی است. یعنی نیاز است در آغاز حقانیت پیامبر ﷺ و کتاب الله پذیرفته شود. علامه جوادی آملی با استناد به آیه ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ



شَيْءٍ عَلِيمٍ (حدید/۳) و آیه (فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ فَوَجَّهُ لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (بقره/۱۱۵) از این توحید با عنوان «توحید صمدی قرآنی» یاد می‌کنند (همو: ۲۵۵).

در اثبات نظریه وحدت وجود از برهان‌های مختلفی بهره گرفته شده است که گروهی صرفاً عقلی اند مانند برهان صرف الوجود، بصورت برهان‌انی؛ اما گروه دیگر براهین در تقریر این بحث، نقلی و عقلی-نقلی می‌باشند، که بصورت برهان لمّی طرح می‌گردند.

## ۵. هماهنگی عرفان با قرآن

وحی حجیت و اعتبار معرفتی دارد و دلیل نقلی معتبر اگر دلالتش صریح باشد حجیت دارد و مدلولش را برای مؤمن اثبات می‌کند. شهود عرفانی نیز در صورتی که واجد شرایط شهود معتبر باشد برای صاحب کشف، معتبر است و حجیت دارد. نسبت عرفان (و برهان) به قرآن، نسبت مقید به مطلق است و هر مطلقى همه آنچه را که مقید دارد داراست؛ ولی مقید در اثر قصور وجودیش بعضی از شئون مطلق را فاقد خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۷/۱). استناد به وحی در معارف چنین است که ملاصدرا می‌گوید: «هر چیزی که محال و ممتنع نباشد، کتاب الهی و سنت نبوی همانند برهان عقلی ریاضی می‌تواند آن را ثابت نماید» (ملاصدرا، ۱۴۳۵ق: ۶۷/۹). طبق این بیان، معارف قطعی همپای عقل و برهان از حجیت برخوردار است و می‌توانند به عنوان حد وسط استدلال لحاظ گردد. بنابراین وحی الهی حد وسط برهان عقلی قرار می‌گیرد، در صورتی که از لحاظ سند، قطعی و از جهت دلالت، نص باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۹/۱). بنابراین برهان و عرفان و قرآن با یکدیگر مغایر نیستند اما می‌دانیم از نظر کمیت و قلمرو گزاره‌ها، بین عقل و کشف و کتاب و سنت برابری نیست. لکن اگر عقل کامل و کشف هم تام باشد و خطا در آنها راه نداشته باشد، در آن صورت بین برهان و عرفان و قرآن هماهنگی تام خواهد بود. همچنین می‌توان گفت سازگاری و تلازم یادشده درباره ذات برهان و کشف یا برهان و کشف نفس الامری صدق می‌کند؛ پس چون عقل و کشف و شرع هر سه ناظر به واقع هستند، نباید بین ادعای آنها تعارض و ناسازگاری باشد. همچنین از آنجایی که مبدا و مقصد در برهان و عرفان و قرآن یکی است، و آن رشد و تعالی انسان است بطوری که از انسان آغاز می‌گردند

تا به انسان کامل برسند و در واقع هر سه آنها جهتی از یک حقیقت اند و صرفاً در روش تفاوت دارند که روش برهان عقلی، روش قران نقلی و روش عرفان از طریق کشف و شهود و تصفیّه باطن است.

از طرفی دیگر عرفان اسلامی با دارا بودن سه ویژگی همه جانبه بودن، مطابقت با فطرت و عدم مخالفت با شریعت و احکام الهی نیز با قرآن سازگاری و هماهنگی دارد به نحوی که بسیاری از امّهات اندیشه های عرفانی اسلامی برگرفته از کتاب و سنت و آیات الهی است و ریشه در آیین حنیف اسلام دارد (ر ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۳۷-۱۵۳)؛ مضاف بر اینکه برخی عرفا، اساساً وحی و شهود را از یک سنخ دانسته و از جنس علم حضوری قلمداد نموده اند، هر چند که بین درجه و نوع متعلق و برخی لوازم، بین آن دو تفاوت هایی است و جناب مولانا در این باب چنین می گوید: «نی نجوم است و نه رمل است و نه خواب وحی حق والله اعلم بالصواب» (مولانا، ۱۳۷۸، دفتر چهارم: ابیات ۱۸۵۱ و ۱۸۵۲).

## ۶. مؤیدات قرآنی وحدت وجود

از آنجا که روش فهم عارفان کشفی و شهودی است، پس اساس وحدت وجود مبتنی بر کشف و شهود عارف استوار است لکن به دلیل تأملات عارفان اسلامی که برگرفته از قرآن و سخنان بزرگان دین است، این کشفیات و شهودات مبتنی بر نصّ است؛ مضاف بر اینکه در چشم عارف همه از خداست و به خدا بازگشت دارد. اساساً ابن عربی می گوید: کسی که خدا چشمش را گشوده باشد او رادر هر چیز یا عین هر شیء می بیند (ابن عربی، ۱۳۹۸: ۲۴۷/۳). همچنین «بواسطه انوار است که می توان حق را به صورت و حقیقت هر چیز در نفس الامر دید» و هر کس که حق را با این کشف و چنین آگاهی ای یافت اهل اختصاص است (همان، ۴۸۷/۲). البته درجات شهود عارفان متفاوت است و ابن عربی شهود اهل جمع الجمع را فراتر از شهود اهل جمع و اهل فرق می داند.

عارفان تأویل و باطن آیاتی از قرآن کریم را به همین مطلب دانسته اند، از جمله:



۶-۱- ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (اخلاص/۱). این آیه شریفه به توحید ذاتی و وحدت در تعین اول اشاره دارد. از ویژگی این مقام، اندماج و کمون و اندکاک همه اسماء و صفات است با این تفاوت که این مقام، مقام علم ذات به ذات است. البته کثرت اسماء و صفات نیز به صورت بشرط لا در این مقام مندمج است. این مقام به اسامی ای چون: تعین یا تجلی یا مرتبه اول، تجلی احدی ذاتی، اقرب التعیینات، نسبت علمی، هویت مطلقه، وحدت ذات، احدیت یا مقام جمع، حقیقه الحقائق، برزخ اکبر، مقام او اَدنی، حقیقت محمدیه، غیب اول و ... خوانده شده است (سلامی زواره، سیدهاشمی، ۱۳۹۵: ۴۹-۷۳). آیه ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (نجم/۹) نیز مبین توحید ذاتی و بالاتر از آن یعنی درک توحید ذاتی، که مختص رسول الله و ورثه ایشان است؛ می باشد. طبق این آیه حق تعالی در عین حضور در مقام احدی خود، به نحو سریانی، در تمامی مظاهر خود حاضر است و این معنا از وحدت ناب عرفانی است که آیات و روایات و ادعیه متعددی که در این زمینه وجود دارد یعنی معیت سریانی و اطلاقی او با همه مقامات حقی و خلقی به نحوی که جدای از آنها نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸ / ۵۱۹-۵۲۰). آیات دیگری از قرآن کریم نیز متناظر به همین معنای از توحید است، مانند: (رحمن/ ۲۹، انفال/ ۲۴، ق/ ۱۶، حدید/ ۴).

۶-۲- ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (حدید/ ۳). حمد خدایی را که تمام حقیقت هستی است: (هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن) ... و نیایش به درگاه خدایی سزاست که هر چیزی جز او سراب و باطل است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵ / ۹). و به لسان انبیاء و اولیاء از خود این گونه خبر داده است که به هویت خود با همه اشیاء است و به حقیقت خود با هر زنده‌ای همراه است و همچنین با این عبارت خود که هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن بر این نکته تبه داده است که او عین اشیاء است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱ / ۵۳۳) و بنابراین، موجودات از ملکی و ملکوتی، و از نفوس قدسیه عوالم مجرد تا هیولای اولیه و ماده‌المواد، هیچکدام اصالت ندارند، بلکه اصالت ذات او دارد، و موجودات، ظلی و تبعی و مرآتی هستند، یعنی خدا نما (حسینی

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

طهرانی، ۱۴۲۲ق: ۷۵ / ۵) و اما بنابر وحدت عرفاء بالله...مذهب تشکیک در وجود رونقی ندارد بلکه اصول و أسس آن را منهدم می‌کند؛ و بنا بر توحید می‌گذارد. ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ غیرتش غیر در جهان نگذاشت / زان سبب عین جمله اشیاء شد (حسینی طهرانی، ۱۳۹۴: ۱۴۶). پس زبان حال و قال عارفان چنین است: الهی شکرست که دیده جهان بین ندارم ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (حسن زاده آملی، ۱۳۹۸: ۷۱).

۶-۳- ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ (فرقان / ۴۵). سایه به هیچ وجه، خورشید نیست. ذات اشیا و حقایق اشیا ظل حقیقت، و از صفات وجود مطلق است و امتداد آن نوری ست که وجود ظاهری خارجی دارد، که به آن نور (حقیقی)، همه چیز روشن و مستنیر است تا وجود از کتم عدم وجود اضافی پیدا نماید (کاشانی، ۱۳۹۵: ۸۶ / ۲). بعبارت دیگر یعنی همه چیز از خزانه وجود او، موجود شده است. او حقیقتی است که با نور خود، اشیاء دیگر را مستنیر می‌کند و انوار دیگر مانند نور خورشید و... همه مستنیر از اویند.

ابن عربی در تفسیر این آیه معتقد است، ام الكتاب و لوح محفوظ که وجود و واقعیت هر چیزی را در خود دارد و به معنی لاشیء نیست، با این حال او، (اصل) وجود را نمی‌پذیرد و حقیقت وجود، از او نیست (کاشانی، ۱۳۹۵: ۸۵ / ۲). پس؛ مراد از «ظل» سایه رحمت خداوند و انعکاس نور وجود اوست که بر مخلوقات می‌افتد (صدرا، ۱۳۶۶: ۴۹ / ۷). بنابراین، حال که حقیقت نور اوست و همه اشیاء، ظل او هستند پس اصل اوست و دیگر اشیاء نسبت به او اعتباری می‌باشند زیرا تمام وجود نور اوست و هر چه در عالم موجود است، موجود به وجود اوست. نور او در تمام عالم است و این نور، جوهر مجرد ﴿الظَّاهِرُ بِذَاتِهِ وَالْمُظْهَرُ لِغَيْرِهِ﴾ است.

۶-۴- ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (قصص / ۸۸). حسینی طهرانی به نقل از سیدحیدر آملی چنین می‌گوید: طبق این اصل، وجود حقیقی نمی‌باشد مگر از برای حق؛ و اینست معنی قول خدا در این آیه. یعنی تمام موجوداتی که اضافه و نسبت با حق دارند، در نفس الامر همگی هالک و نابودند مگر ذات او. ذات باقی است ﴿أَبَدًا لَهُ الْحُكْمُ﴾ یعنی بقاء حقیقی ابدی از برای اوست.



﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ یعنی جمیع این موجودات، بعد از طرح نسبت و اسقاط اضافه شان بسوی خدا بازگشت می‌کنند. کلمه «وجه» به اتفاق علماء، مراد از آن «ذات» است. لهذا باید تقدیر را در آیه، لفظ ذات گرفت. و بدین جهت است که خدای تعالی می‌گوید: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن / ۲۶ و ۲۷) و اراده کرده است از کلمه «عَلَيْهَا» حقیقت وجود را که موجودات بدان قیام دارند (حسینی طهرانی، ۱۳۸۵: ۱ / ۳۹۶).

۵-۶- ﴿فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَمَنْ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (بقره / ۱۱۵). سراسر عالم آیه الهی است. قهراً چیزی در عالم نیست مگر اینکه انسان آن را به عنوان آیه و علامت الهی ببیند، هرگز آن را مستقل نمی‌بیند، این می‌شود توحید. آن وقت از هر چیزی کمک بگیرد، به عنوان اینکه از فیض الهی دارد کمک می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: جلسه تفسیر سوره ذاریات). باین وجود، همه آنچه در این عالم است، آیه و تجلی الهی است؛ طبق حدیث «کلّ هستی وجه الله (مظهر) است» که علی علیه السلام در پاسخ به راهبان مسیحی گفتند (رک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۸: ۱ / ۲۰۸-۲۰۹). بنابراین، مشرق و مغرب و جنوب و شمال و هر جهت دیگر از آنجا که بحقیقت معنای کلمه ملک خداست و ملک حقیقی هم تبدل و انتقال نمی‌پذیرد و چون ملک اعتباری میانه ما افراد یک اجتماع نیست، و نیز از آنجا که ملک خدا بر ذات هر چیزی قرار می‌گیرد، خودش و آثارش را شامل می‌شود، و چون ملک اعتباری ما نیست که تنها متعلق به اثر و منفعت هر چیز می‌شود، نه بذات آن، و نیز از آنجا که ملک بدان جهت که ملک است قوامی جز بمالک ندارد، لذا خدای سبحان قائم بر تمامی جهات و محیط بآن است، در نتیجه کسی که به یکی از این جهات متوجه شود، (درواقع) بسوی خدایتعالی متوجه شده است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۱۵۰).

۵-۶- ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال / ۱۷). این آیه در مدعیات اهل کلام، مربوط به مباحث جبر و اختیار می‌گردد که شیعیان نه اختیار مطلق را می‌پذیرند و نه جبر مطلق را و قائل به نظریه «امر بین الامرین» می‌باشند. اشاعره طبق این آیه، اختیار انسان را نفی می‌کنند و در نهایت به نظریه کسب ارجاع می‌دهند (سبحانی، ۱۴۱۸ق: ۳۸). معتزله نیز به این آیه اشاره ای

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

ندارند اما، بندگان را در افعال خود مستقل می دانند؛ به نحوی که خداوند هیچ دخالتی در صدور افعال بندگان ندارد (طیب، ۱۳۶۳: ۱۰۸). اما نظر اهل عرفان متفاوت است: «ما رمیت اذرمیت از نسبت است، نفی و اثبات است و هر دو مثبت است. آن تو افکندی چو بر دست تو بود، تو نه افکندی که قوت حق نمود. تو زقرآن بازخوان تفسیر بیت گفت ایزد: ما رمیت اذرمیت. گر بپرانیم تیر، آن نی ز ماست، ماکمان و تیراندازش خداست... (مولانا، ۱۳۸۷: دفتر سوم). آنها بین جبر و جبار تفاوت قائل اند. مراد از مثال کمان و تیرانداز به معنی جبر، نیست بلکه مقصود، ذکر جباری حضرت حق است، و ذکر جباری نیز برای این است که ما خود را در سرپنجه قدرت حق اسیر بدانیم و به درگاه او زاری کنیم و طریق مستقیم را از او که فاعل علی الاطلاق است بجوییم (علا، ۱۳۹۶: ۱۵۰). این سلب اختیار نه آن جبر است که جبریّه، انسان را چون جماد دانند، بلکه مشاهده غلبه قدرت حضرت حق و مطالعه آثار جباری اوست، و تسلیم و تفویض جمیع امور به وجود مطلق که وجود امکانی در جنب آن وجود واجبی، ابدأ مستهلک و متلاشی است تا با دریافت این معنی در عجز و تضرع و زاری بیفزاید (همان: ۱۵۱). چون مولانا گفت که ما قدرتی نداریم و افعالی که از ما صادر می شود از حق قادر مطلق است این توهم پیش آمد که عبد مجبور است و این جبر سلب کننده اختیار است. لذا مولانا فرمود اینکه ما گفتیم جبری نیست که سلب کننده اختیار بنده باشد، بلکه این معنی جباری است که خداوند به صفت جباریت ظاهر شده و جباریت نیز عبارت است از اصلاح امور و پر کردن هر شی به آن چیزی که برای آن صالح باشد. پس اعیان موجودات که به ذات خود افعالی را مستعد بودند و این استعداد در علم ازلی وجود داشت، لذا خداوند این اعیان را با افعالی که برای آن صالح بودند پر کرد و بدین طریق آنها را به این افعال اصلاح کرد و مرجع جباریت اعطاء مقتضیات اشیاء به وجه کمال است و این جباریت مناسب عبد نیست و چون حق سبحانه با صفات خود متعین می شود لذا در مظهر عبد ظاهر شد و به قدر قابلیت این مظهر صفاتش در آن ظهور یافت. یعنی قدرت حق به قدر قابلیت عبد در او ظهور یافت و عبد دارای قدرت و اختیار به اندازه قابلیت خود شد. پس عبد اختیار دارد به اندازه ای که استعدادش گنجایش پذیرفتن قدرت حق را دارا بود (همان: ۱۵۴-



۱۵۶). از طرفی، او بسیط الحقیقه است هر جا دست بزنی عین کل است این است که این منطقه منطقه ممنوعه است چرا ما می‌فهمیم که نمی‌فهمیم... یک اصل سابقی است حاکم بر همه بحثهای معرفتی هر بحث معرفتی ما داشته باشیم احکم محکمت، لیس کمثلہ شیء است. مطلب دیگر آن است که گاهی انسان به جایی می‌رسد که همه کارها را از خدا می‌بیند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۷۹/۳۲). بنابراین، مقام ذات هستی نامتناهی است... اگر ذات اقدس الهی نامتناهی است؛ کما هو الحق نامتناهی، پس جا برای غیر نمی‌گذارد (همان: ۱۸۰).

۶-۶ ﴿أَرَبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (یوسف / ۳۹). در بیان این آیه، همه موجودات مدعی الوهیت اند اما همه در اثبات الوهیت الله مقهور است... مصدق این معنی، این است که خود پرست بدتر است از بت پرست و خودپرستان و تعیین پرستان بیشمارند (حسن زاده آملی: ۱۳۹۳ / ۴۰). در واقع الله، واحد است اما مدعیان الوهیت متکثراند و این خود دلیلی بر توحید اوست که دیگران متفرق و بیشمارند اما او واحد است و آنکه واحد می‌باشد، الله همه هستی نیز می‌باشد. ملاهادی سبزواری به نقل از نسفی: مادام که اسم خدای باقی است و اسم تو هم باقی است، بدین سبب اثبات وجود خدای می‌کنیم و اثبات وجود خود هم می‌کنیم... و در مقام شرکی و از مقام وحدت دوری. شناخت تو جز پندار و دروغ نیست. بدان اگر کسی از موم صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا کند... اما عاقل داند که بغیر موم چیز دیگری موجود نیست و این جمله اسامی که پیدا آمده، اسامی موم است، که موم بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است (نسفی، ۱۳۸۶: ۳۹). به بیان این آیه، خدای سبحان، الله است؛ و الله ارباب عالم است، از طرفی وقتی او الله - یعنی مستجمع جمیع کمالات - است، دیگران نسبت به او صرفاً وجود اعتباری و اضافی دارند، پس اصالت و حقیقت وجود، فقط اوست. بنابراین او مجموع است و جامع همه صور و اسماء و صفات است.

۶-۷ ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد / ۱۹) و ﴿إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (صافات / ۳۵). آیات فراوانی به تعبیر ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ در قرآن وجود دارد مانند: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ﴾ (انبیاء / ۸۷) و ﴿لَا إِلَهَ

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

إِلَّا أَنَا ﴿نحل/۲، طه/ ۱۴، انبیا/۲۵﴾؛ ولی تعبیر ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ تنها در دو آیه آغازین آمده است. عبارت ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ مربوط به مقام ذات است؛ و «الا انت» اشاره به مقام تعین ثانی دارد. دو عبارت «الا انا» بالاتر از «الا انت» است زیرا در عبارت دوم کسی هست که او را خطاب قرار دهد اما در عبارت اول، او خود را خوانده است. همچنین (اعراف/۱۸۰) و (بقره/ ۳۱) اشاره به تعین ثانی دارد (سلامی زواره، سیدهاشمی، ۱۳۹۵: ۴۹-۷۳). جهان را بلندی و پستی تویی / ندانم چه ای هر چه هستی تویی! و از ملاحادی سبزواری: داد جارویی به دستم آن نگار گفت از این دریا برانگیزان غبار. مراد از جارو، لای نافیه است. در ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ شرط است که از دریای وجود بلا تشبیه غبار امکان برآید که امکاناً لاضرورت است و موصوفش ماهیات و تعینات، که عدمی اند؛ و مباد که به وجودی بماهو موجود بر زَند که وجود از صعق و جوب است، چه حیثیت امکاناً عدم است...مشو احوال، مسمی جز یکی نیست اگر چه ما بسی اسماء نهادیم (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳: ۴۰-۳۸). بدان که خلقت یک صفت است از صفات این وجود و حیات یک صفت است از صفات این وجود و...سماء یک صورت است از صور این وجود و ارض و جماد و نبات یک صورت است از صور این وجود، و جمله صور را اینچنین بدان؛ و الله اسم مجموع است و جامع صور و صفات این وجود است، این است معنی ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (نسفی، ۱۳۸۶: ۴۰) بنابراین به این شکل است که لفظ الله، اسمی جامع مستجمع جمیع صفات کمالیه و صفات جمال و جلال الهی می باشد. لذا آنچه در این عبارت مشهود است نفی همه چیز غیر از الله است و اینکه او اصیل است. در بیان برهان اگر خدا وجودی اصیل و قادر متعال است و هیچ خدایی بجز او نیست، پس اساساً هیچ چیزی غیر از او نیست و همه آنچه ماسوی الله است صرفاً پدیدار اند و اصالتی ندارند و سایه و تجلی ای از اویند. (اسرا/۸۴، نسا/۷۸، حدید/ ۲۲، قصص/ ۶۸، صافات/ ۹۶): آیاتی هستند که دلالت بر امور تکوینی و خلقی دارند. این آیات مبین توحید افعالی بوده و بازگشت به وحدت در عوالم خلقی دارند. این توحید، ادامه دهنده سیر سریانی حقیقت حقه حق در مظاهر خلقی با نفس رحمانی و فیض مقدس است.



۶-۸- آیه الكرسي. باید بدانیم که آیه الكرسي یک آیه است نه سه آیه زیرا بیان نشده آیات الكرسي بلکه آیه الكرسي موکد است. اهل عرفان این آیه را روح و مخ قرآن می دانند. آیه اینگونه آغاز می گردد (الله لاله الا هو الحی القيوم). الله، به اتفاق همه مفسران و اندیشمندان؛ اسم علم للذات المستجمع لجميع الصفات الکمالیه است. و عمدتاً گفته اند که به «اله» یا «وله» برمی گردد؛ که «اله» موجب حیرانی است. اگر تمام تلاش را مصروف داریم برای یافتن چیزی، و آن را نیابیم، حیرت می کنیم. ناظر به همین نکته پیامبر ﷺ فرموده است: «رب زدنی فیک تحیراً». وقتی می گوئیم «الله» حاوی همه صفات کمال است و هیچ کمالی نیست که بیرون از آن باشد؛ لذا خداوند، بیرونی ندارد. عبارت دیگر، نقص بیرون است و کمال بیرون نیست و هیچ کمالی بیرون از الله نیست. لذا باید پرسید آیا در این شکی است؟ (أفلی الله شک فاطر السماوات والأرض) (ابراهیم/۱۰). تعبیر (لاله الا هو) خدایان غیرواقعی را نفی می کند. ضمیر «هو» هم اگر ذهنیات خود را کنار بگذاریم، شامل همه چیز است، حتی ضمائر دیگر هم مشتق از «هو» هستند. بنابراین «هو» یعنی همه چیز. لذا «هو» به آنچه غیر من است و آنچه (واقعاً) هست اشاره دارد؛ که هر چه هست (صرفاً) «الله» است. پس «هو» همان «الله» است که حیرت افزاست. اما «هو» مختصر «الله» است با این تفاوت که حیرت ندارد. یعنی «هو» اجمال است و «الله» تفصیل دارد. «هو» ضمیر مضمراست یعنی باطن کمالات را شامل می شود و «الله»، هم اسم ظاهر است و هم اسم باطن می باشد. از آنجا که هیچ ظاهری بدون باطن نیست و باطن بدون ظاهر وجود ندارد؛ با گفتن «الله لاله الا هو» یعنی تمام بت ها را دور بریزیم و چیزی باقی نماند «الا هو». «قیوم» صیغه مبالغه و مبالغه مقوم است. مقوم یعنی چیزی که قوام می بخشد. در عالم جسمانی هیچ چیز بدون قوام وجود ندارد و وابسته است، پس اگر چیزی بدون تقوم و وابستگی نیست، پس همه وابستگی ها به «حی» و «قیوم» است. عبارت «لاتأخذنه سنه و لانوم» تفصیل «الحی القيوم» است. زیرا اگر مقوم، دارای چرت و خواب باشد، عالم نمی تواند متقوم و سرپا باشد. عبارت «له ما فی السماوات وما فی الارض» تفسیر بعد از اجمال است. یعنی آن حی قیومی که چرت و خواب ندارد، آنچه در

زمین و آسمان است برای اوست. پس مالک علی الاطلاق است. مالک «هو» است و این معنای «له» است که تمام ضمایر «له، منه، به و الیه» را می‌توان به لام حق تعالی بازگردانید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۶: ۲۶۸-۲۸۳). این بیان از آیه الکرسی به تصریح اشاره به وحدت وجود از طریق توحید ربوبی و صفاتی و افعالی حق تعالی، و اثبات مالکیت او و متقوم بودن هستی به او دارد. البته نکته مهم در وحدت وجود عدم اختلاط آن با وحدت موجود است. بنابراین اصل و حقیقت وجود یکی است اما، در موجودات کثرت وجود دارد، اما همه این کثرات در تملک اویند و همه تجلی صفات او می‌باشند. از طرفی باید توجه داشت که صفات صفات، همان صفاتند. پس همه چیز از اوست بلکه اصل الوجود اوست و همه کثرات، نسبت به او اضافی و اعتباری‌اند و حقیقت، وجود اوست و وجود دیگران به اعتبار وجود اوست.

۶-۹- آیه استرجاع: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره/ ۱۵۶). عرفا بر اساس مبانی عرفان نظری، عمدتاً بر محتوای عودی معاد تأکید می‌کنند و بر اساس مفهوم «رجعت و رجوع»، کیفیت معاد و مسائل پیرامونی آن را سامان می‌دهند، زیرا رجعت و رجوع در محتوای خود بازگشت به آنچه در آغاز بود را حکایت می‌کند. در معراج ترکیب بر اساس مراتب استیداعیه، انسان در نهایت قوس نزول، انباشته از قیودات بوده و لایه‌های مختلف تعینات بر او نشسته است. اما هنگامی که در قوس صعود قرار می‌گیرد، در حرکت استرجاعی و بر اساس معراج تحلیل به تدریج و مرحله به مرحله، قیدها و حجاب‌ها و لایه‌ها برداشته می‌شود که از این وضع به «انسلاخ معنوی» تعبیر می‌شود. در معراج و انسلاخ معنوی برخلاف معراج ترکیب که انسان از وحدت به کثرت می‌گراید، از کثرت به جانب وحدت روی می‌آورد و مرتبه به مرتبه نور وحدت آشکارتر می‌شود تا جایی که انسان به «عالم اله» سر می‌کشد (امینی نژاد، ۱۳۹۴: ۵۷۰-۵۷۱). جمله اول اشاره به توحید است... که اگر خداوند جان کسی را گرفت، ملک او بوده و همه از آن او هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۲/ ۱۰۰). وجود انسان و تمامی موجوداتی که تابع وجود آدمی هستند، چه قوای او و چه افعالش، همه قائم به ذات خدای عزیزی هستند که انسان را آفریده، پس قوام ذات آدمی به اوست و همواره محتاج اوست و در حدوثش و بقائش، مستقل از او نیست و



چون چنین است، رب او و مالک او هر گونه تصرفی که بخواهد در او میکند و خود او (انسان) هیچگونه اختیار و مالکیتی ندارد و به هیچ وجه مستقل از مالک خود نیست. اما آدمی تا در این نشئه زندگی می‌کند، ضرورت زندگی اجتماعی ناگزیرش کرده ملکی اعتباری برای خود درست کند و خدا هم این اعتبار را معتبر شمرده؛ لذا خدای سبحان در آیه: «لَمَن الْمَلِكُ الْيَوْمَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (غافر/۱۶) می‌فرماید: بزودی اعتبار نامبرده لغو خواهد شد و روزی خواهد رسید که دیگر ملکی نماند، مگر برای خدا و آنوقت است که آدمی با همه آن چیزها که ملک خود می‌پنداشت، بسوی خدای سبحان برمیگردد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۸۴). بنابراین، از این آیه چنین به دست می‌آید که خداوند دارای مالکیت مطلق بر هستی است و همه چیز از اوست و به او بازگشت دارد؛ لذا اگر انسان متوجه این معنا از مالکیت حق باشد، متنبه می‌گردد که مالک هیچ چیز نیست نه حقیقتاً و نه مجازاً.

۶-۱۰- آیه نور: در تحلیل فلسفی از وحدت وجود، حکما با تحلیل فلسفی و عقلی نور تمام خواص آن را با وجود یکسان می‌گیرند بنابراین نور را مساوی با وجود می‌دانند و با مراجعه به آیه نور و دیگر آیات قرآن کریم، بحث فلسفی خود را سامان می‌دهند. حکمای اسلامی از جمله فارابی و ابن سینا با رد نظر ارسطو مبنی بر اینکه حقایق وجود به طور کلی با یکدیگر متفاوت اند، وجود را مقول به تشکیک می‌دانند. به عبارت دیگر، یعنی وجود مشترک معنوی است و دارای مراتب مختلف است، و اختلاف مرتبه دلیل بر اختلاف در حقیقت وجود نیست. این اشتراک معنوی به شکل تشکیک را می‌توان یکی از ویژگی‌ها و ابتکارات و اختصاصات فلسفه اسلامی دانست (حائری یزدی، ۱۳۹۸: ۱۵۷-۱۵۸).

غزالی در مشکاه الانوار آیه: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ...﴾ (نور/۳۵)، معروف به آیه نور را تفسیر می‌کند. وی می‌گوید که الفاظ، موضوع از برای ارواح المعانی هستند، نه از برای معانی مقیّده؛ هر قدر هم که واضع لفظ تقیید کند، به هیچ وجه آن قیود، تقیید کننده معانی نیستند (غزالی، ۱۳۹۳: ۲۸). بنابراین هیچ قیدی در موضوع له الفاظ نیست، به خصوص آن الفاظی

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

که معانی کلی دارند مانند الفاظی که فلاسفه از آنها بحث می‌کنند، مقید به معانی خاص نیستند مثلاً الفاظ: قلم، نور، کتاب و... که از این گونه هستند، موضوع برای ارواح المعانی‌اند؛ که مقصود از ارواح المعانی، فرد بالذات آن معانی است نه افراد بالعرض. وی معتقد است: هر چیز که برای خود ظاهر نشود، برای غیر خود ظاهر نخواهد شد و در مقابل عدم، موجود است که نور است (غزالی، ۱۳۹۳: ۱۷). بعبارت دیگر یعنی نور موجود است، یعنی نور وجود دارد بعبارت دیگر یعنی نور مساوی با وجود است و مقابل نور (وجود)، (ظلمت یعنی) عدم و نیستی است.

کلمه نور برای معنی ظاهر بذاته و مظهر لغیره وضع شده است. حقیقتی که ظهور بالذات دارد و مظهر از برای غیر خودش است. خاصیت نور همین است... این شناسایی و تعریف قهراً به تمام مراتب نور و وجود سریان عقلی پیدا می‌کند. (حائری یزدی، ۱۳۹۸: ۱۶۰). پس تمام احکامی که در مراحل پایین تر نور شناسایی می‌کنیم، بر تمام مراحل و مراتب عالی و اعلائی نور، صادق است. ابتکار صدرای شیرازی، جایگزینی نور به جای وجود و وجود به جای نور است (حائری یزدی، ۱۳۹۸: ۱۶۴-۱۶۵). بنابراین تمام احکامی که به لحاظ فلسفی برای نور اثبات می‌شود به وجود هم سرایت دارد. در واقع هر خصوصیتی که برای نور بر شمرده می‌شود برای وجود هم هست، از جمله اینکه وجود نیز مقول به تشکیک است و حقیقی است نه اعتباری. از طرفی، عالم شدن نیز هر قدر که ضعیف باشد به هر حال وجود دارد و از یکتایی وجود برخوردار است و خاصیت تدنی وجود و تنزل وجود است که آن را مشابه با اعدام کرده است. شدن از نوع و سنخ خود وجود و از مراتب نازل آن است که همان صیورت است و از بودن مجزا نیست و این همان، معنای وحدت وجود فلسفی است.

#### ۷- نتیجه گیری:

طبق مطالعه حاضر، قرآن کریم، صفات و ویژگی‌هایی از خداوند را معرفی می‌نماید که با نظریه وحدت وجود، سازگاری و تلائم دارد از جمله اینکه: خداوند احد است، وجه هستی است، اول و آخر و ظاهر و باطن است، مدالظل و امتداد نوری دارد، اوست که رمی تیر می‌کند، واحد و



قهار است، بجز او نیست، ربوبیت تکوینی و خَلْقی دارد، مثال اعلی دارد در عین حال، کسی چون او نیست؛ قیوم است، همه به او بازگشت دارند و خداوند نور آسمان ها و زمین است. بیان این ویژگی ها در قرآن کریم، همان منظور عرفا از وحدت وجود، یعنی ذات حقیقت وجود واحد بالذات دارای تجلیات است؛ را تایید می کند. بعبارت دیگر قرآن کریم تایید می کند که خدا، دارای تجلیات یا کثرت عرضی است؛ و این معنا از وحدت وجود، وحدت حقیقی اطلاق است که هم اهل عرفان مطرح می نمایند و هم اینکه، قرآن مهر تاییدی بر آن می زند. بنابراین طبق تاییدات قرآن کریم از نظریه وحدت وجود، بی نهایتی وجود خداوند، به معنای نفی کثرات نمی باشد؛ در عین حال او وجودی ست که صرف الوجود و بسیط الحقیقه است و در فعلیت خود بی نهایت و نامحدود است. بنابراین لزوم پذیرش کثرت، و بینونت بین خدا و خلق، که از اصول این نظریه می باشد، مورد تایید قرآن کریم نیز می باشد.

#### منابع:

#### \*قرآن کریم

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۶). قرآن عقل الله، به کوشش کریم فیضی، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ دوم.
- ۲- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۹۸). الفتوحات المکیه جلد ۳، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ۳- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۹۹). الفتوحات المکیه جلد ۲، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ۴- امینی نژاد، علی (۱۳۹۴). حکمت عرفانی، قم: انتشارات موسسه امام خمینی (ره)، چاپ دوم.
- ۵- پور جوادی، نصرالله (۱۳۵۸). سلطان طریقت: سوانح زندگی و شرح آثار احمد غزالی، تهران: نشر آگاه ، چاپ اول.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). تفسیر تسنیم، ج ۳۲، قم: انتشارات اسراء.
- ۷- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). رَحِیقِ مَخْتوم: شرح حکمت متعالیه، بخش اول از جلد اول، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم.

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

۸- جوادی آملی، عبدالله(۱۳۹۵). تفسیر سوره ذاریات، جلسه ۱۸، برگرفته از سایت

<http://www.javadi.esra.ir>

۹- جوادی آملی، عبدالله؛ رحیمیان محقق، عباس(۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه، قم: اسراء، چاپ دوم.

۱۰- چیتیک، ویلیام(۱۳۹۵). ابن عربی وارث انبیاء، ترجمه قاسم کوهدار، تهران: نشر نامک، چاپ اول.

۱۱- حائری یزدی، مهدی(۱۳۹۸). هرم هستی، تحلیلی از مبادی هستی شناسی تطبیقی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ چهارم.

۱۲- حسن زاده آملی، حسن(۱۳۸۸). سدره المنتهی فی تفسیر قرآن المصطفی، ج ۱، تهران: الف. لام. میم، چاپ اول.

۱۳- حسن زاده آملی، حسن(۱۳۹۳). مُمدآلهمم در شرح فصوص الحکم، انتشارات: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ پنجم.

۱۴- حسن زاده آملی، حسن(۱۳۹۸). الهی نامه، قم: بوستان کتاب، چاپ چهل و پنجم.

۱۵- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین(۱۳۸۵). الله شناسی، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.

۱۶- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین(۱۳۹۴). مهر تابان، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی، چاپ چهاردهم.

۱۷- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین(۱۴۲۲ق). امام شناسی، دوره ۱۸جلدی، مشهد: مؤسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلام.

۱۸- دشتی، علی(۱۳۵۴). محیی الدین بن العربی، نشریه یغما، ۲۸(۵): ۵۱۳-۵۱۷.

۱۹- رحیمیان، سعید(۱۳۹۳). مبانی عرفان نظری، تهران: سمت، چاپ ششم.

۲۰- سبحانی، جعفر(۱۴۱۸ق). لب الاثر فی الجبر و القدر، قم: مؤسسه امام صادق(ع)، چاپ اول.

۲۱- سلامی زواره، عبدالرضا؛ سیدهاشمی، سیدمحمداسماعیل(۱۳۹۵). همخوانی توحید با وحدت وجود عرفانی، فصلنامه آینه معرفت، ۱۶(۴۸): ۷۳-۴۹.

۲۲- صدرالدین شیرازی(صدرا)، محمد بن ابراهیم(۱۳۶۶ه.ش)، تفسیر القرآن الکریم، دوره ۷جلدی، قم: بیدار، چاپ دوم.

۲۳- طباطبایی، سیدمحمدحسین(۱۳۷۴). تفسیر المیزان، دوره ۲۰جلدی، قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.



۲۴- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۹ق). الرسائل التوحیدیه، بیروت: موسسه النعمان، طبع الاول.

۲۵- طبیب، سید عبدالحسین (۱۳۶۳). کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، تهران: کتابخانه اسلام، چاپ چهارم.

۲۶- علاء، عین الله (۱۳۹۶). زمزمه جان: شرح مثنوی معنوی مولانا، ج ۱، تهران: تشریف، چاپ اول.

۲۷- غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۹۳). مشکاه الانوار، ترجمه و متن: سید ناصر طباطبایی، با مقدمه ابوالعلاء عفیفی؛ تهران: انتشارات مولی، چاپ دوم.

۲۸- کاشانی، ملا عبد الرزاق (۱۳۹۵). تاویلات قرآن کریم مشهور به تفسیر ابن عربی، دوره ۲ جلدی، تهران: مولی.

۲۹- کاکایی، قاسم (۱۳۹۱). وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، تهران: هرمس، چاپ پنجم.

۳۰- محبوب، فرشته (۱۳۹۹). تاریخ تصوف، جلد ۲، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، چاپ اول.

۳۱- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۸). در جستجوی عرفان اسلامی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ سوم.

۳۲- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۰). پیام امام امیرالمومنین (ع)، قم: انتشارات امام علی بن ابیطالب (ع)، چاپ اول.

۳۳- ملاصدرا (۱۴۳۵ق). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دوره ۹ جلدی، قم: منشورات طلیعه النور، مطبعه الخامسه.

۳۴- ملاصدرا (۱۳۹۸). الشواهد الربوبیه، تهران: سروش، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، چاپ پنجم.

۳۵- مولانا، جلال الدین (۱۳۸۷). مثنوی معنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۶- نسفی، عزیزالدین محمد (۱۳۸۶). کشف الحقایق، تعلیق احمد مهدوی دامغانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.

۳۷- نوربخش، جواد (۱۳۶۹). اصطلاحات تصوف، ج ۷، تهران: انتشارات یلدا قلم، چاپ دوم.

۳۸- نوری، علیرضا (بی تا). وحدت وجود از نگاه وحی، فصلنامه کلام اسلامی، ۱۵ (۶۰): ۳۶-۲۵.

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

**References:**

The Holy Quran

1. Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein (2017). Quran's Wisdom of God, by Karim Faizi, Tehran: Information Publications, Second Edition.
2. Ibn Arabi, Mohi al-Din (1398). Al-Futuhah Al-Makkah Volume 3, edited by Mohammad Khajavi, Tehran: Molla.
3. Ibn Arabi, Mohi al-Din (1399). Al-Futuhah Al-Makkah Volume 2, edited by Mohammad Khajavi, Tehran: Molla.
4. Amini Nejad, Ali (2015). Mystical Wisdom, Qom: Imam Khomeini Institute Publications, Second Edition.
5. Javadi Amli, Abdullah (2014 a). Tafsir Tasnim, vol. 32, Qom: Esraa Publications.
6. Javadi Amoli, Abdullah (2014 b). Rahigh Makhtoum: Description of the Transcendent Wisdom, first part of the first volume, Qom: Esra Publishing Center, fifth edition.
7. Javadi Amoli, Abdullah (2016). Interpretation of Surah Dhariyat, Session 18, taken from :www/-/http://javadi.esra.ir.
8. Javadi Amoli, Abdullah; Rahimian Mohaghegh, Abbas (2007). Sarcheshme Andisheh, Qom: Esra ', second edition.
9. Chitick, William (2015). Ibn Arabi, the heir of the prophets, translated by Qasim Koohdar, Tehran: Namak Publishing, first edition.
10. Haeri Yazdi, Mehdi (2019). Pyramid of Existence, An Analysis of the Principles of Comparative Ontology, Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy, Fourth Edition.
11. Hassanzadeh Amoli, Hassan (2009). Sidrah-Almontanha Fi Tafsir-Alqoran Alkarim: Tehran: Alef. Lam. Meem, first edition.
12. Hassanzadeh Amoli, Hassan (2014). Momdallahmum in Sharh Fusus al-Hakam, Publications: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance, fifth edition.
13. Hassanzadeh Amoli, Hassan (2019). Elahi Nameh, Qom: Book Garden, forty-fifth edition.
14. Hosseini Tehrani, Seyed Mohammad Hossein (2006). Theology, Mashhad: Allameh Tabatabai Publications.



15. Hosseini Tehrani, Seyed Mohammad Hossein (2001 AH). Imamology, 18-volume course, Mashhad: Institute of Translation and Publication of Islamic Sciences and Education.
16. Hosseini Tehrani, Seyed Mohammad Hossein (2015). Mehr Taban, Mashhad: Allameh Tabatabai Publications, fourteenth edition.
17. Poor Javadi, Nasrullah (2006). Sultan Tarighat: Life Accidents and Descriptions of Ahmad Ghazali's Works, Tehran: Agah Publishing, First Edition.
18. Sobhani, Jafar (1998AH). Lab al-Athar fi al-Jabr wa al-Qadr, Qom: Imam Sadegh (AS) Institute, first edition.
19. Salami Zavareh, Abdul Reza; Seyed Hashemi, Seyed Mohammad Ismail (2016). Harmony of monotheism with the unity of mystical existence, Ayneh Maaref Quarterly, 16 (48): 49-73.
20. Mahjoub, Fereshteh (2020). History of Sufism, Volume 2, Tehran: Payame Noor University Press, First Edition.
21. Mulla Sadra (1927 AH). The Transcendent Wisdom in the Four Mental Travels, Volume 9, Qom: Publications for the Beginning of Light, Al-Khamseh Press.
22. Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (2009). In Search of Islamic Mysticism, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications, Third Edition.
23. Makarem Shirazi, Nasser (2011). Message of Imam Amir al-Momenin (AS), Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib (AS) Publications, first edition.
24. Maulana, Jalaluddin (2008). Masnavi Manavi, edited by Abdolkarim Soroush, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
25. Sadr al-Din Shirazi (Sadra), Muhammad ibn Ibrahim (1947 AH), Tafsir al-Quran al-Karim, 7 volumes, Qom: Bidar, second edition.
26. Tabatabai, Seyed Mohammad Hossein (1995). Tafsir Al-Mizan, 20 volumes, Qom: Qom Seminary Islamic Publishing Office, fifth edition.
27. Tayyib, Sayyid Abdul Hussein (1984). Cabbage in the Expression of Islamic Beliefs, Tehran: Islamic Library, Fourth Edition.
28. Dashti, Ali (1975). Mohiuddin Ibn Al-Arabi, Yaghma Magazine, 28 (5): 517-513.
29. Rahimian, Saeed (2014). Fundamentals of Theoretical Mysticism, Tehran: Samat, sixth edition.

four period
The seven number
autumn and winter
2021-2022

30. Kakai, Qasim (2012). The unity of existence according to Ibn Arabi and Eckhart, Tehran: Hermes, fifth edition.
31. Kashani, Mullah Abdul Razzaq (2015). Interpretations of the Holy Quran, known as Tafsir Ibn Arabi, 2 volumes, Tehran: Molly.
32. Ala, Ainullah (2017). Zamzameh Jan: Description of Rumi's spiritual Masnavi, vol. 1, Tehran: Tashrif, first edition.
33. Ghazali, Abu Hamid Muhammad (2014). Meshkah Al-Anwar, translation and text: Seyyed Nasser Tabatabai, with introduction by Abu al-Ala Afifi; Tehran: Molly Publications, second edition.
34. Nasfi, Aziz al-Din Muhammad (2007). Kashf al-Haqaiq, commentary by Ahmad Mahdavi Damghani, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company, first edition.
35. Noorbakhsh, Javad (1990). Terms of Sufism, Volume 7, Tehran: Yalda Ghalam Publications, Second Edition.
36. Nasafi, Azizuddin Mohammad (1386 sh.). Kashf al-Haqaiq, commentary by Ahmad Mahdavi Damghani, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company, first edition.
37. Nourbakhsh, Javad (1369 sh.). Terms of Sufism, Volume 7, Tehran: Yalda Ghalam Publications, Second Edition.
38. Nouri, Alireza (no date). Unity of Existence from the Perspective of Revelation, Islamic Theology Quarterly, 15 (60): 25-36.