



دوره فصلنامه

پژوهشنامه تالیفات قرآنی

دوره چهارم، شماره هشتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

- دیدگاه تفسیری - کلامی الشنقیطی در تفسیر اضواء البیان: ۱۰
- تأویل پژوهی فریقین در آیات ۲۲ و ۲۳ سوره القیامه: ۳۰
- نگاهی جدید به نظریه تفسیر تمثیلی با تأکید بر تأویل قرآن: ۶۱
- واکاوی تالیفات روایی تفاسیر شیعی در آیه ۱۸۹ سوره بقره: ۹۵
- بررسی و نقد شیوه سلفیه در فهم متون دینی: ۱۱۸
- کنش گفتاری سرل در گستره کاربردشناسی زبان (مطالعه موردی سوره یاسین): ۱۴۳
- معرفی مصادیق جزئی تحریف حذفی وحی برای تبیین تالیفات قرآنی: ۱۶۶
- بررسی تطبیقی نسخ از منظر علامه طباطبایی و آیت الله خویی: ۱۹۳
- بررسی و تبیین مفهوم تأویل در قرآن از منظر فریقین: ۲۱۵
- تأویلات داستان موسی (ع) در موضوع تجلی خداوند: ۲۳۶
- بررسی تطبیقی شش قاعده تفسیری از دیدگاه اخباریان و عقل گرایان شیعه: ۲۶۲
- تحلیل مکتب تالیلی آیت الله حسن زاده آملی: ۲۸۷

پژوهشنامه تالیفات قرآنی

دوره چهارم / شماره هشتم

بهار و تابستان ۱۴۰۱

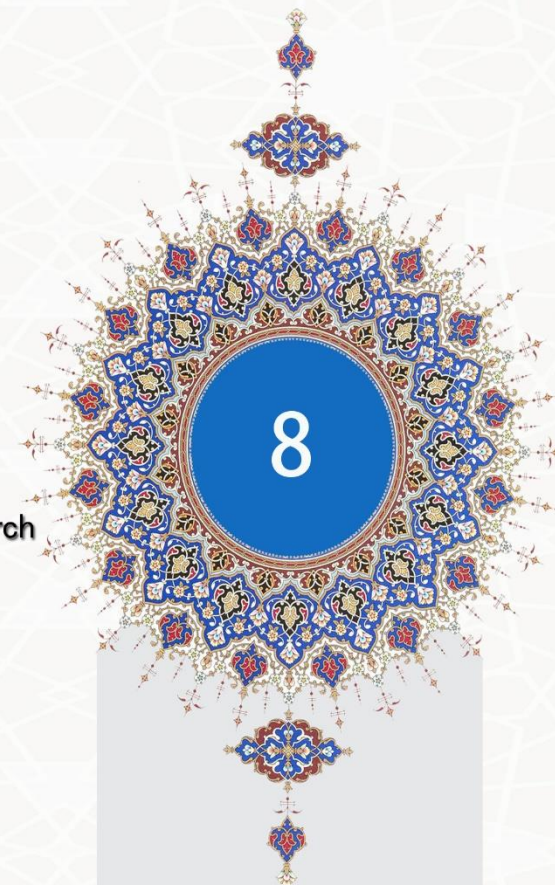


دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی آمل

two-quarterly of

Quranic Interpretations Research

No.8. Spring & Summer 2022



Al-Shanqiti Theological Interpretive Perspective on the Interpretation of Al-Bayyan Case Study of Tawhid, Iman, Shirk, Intercession and Tawassul, Tabarak:9

A Survey of The Interpretation of The Two Groups in the 22 and 23 Verses of al-Qiyāmah: 29

A new look at the theory of allegorical interpretation with an emphasis on the interpretation of the Qur'an: 60

Analyzing the narrative interpretations of Shia interpretations in verse 189 of Surah Baqarah: 94

A study and critique of the Salafi method in understanding religious texts: 117

Analysis of Surah Yasin using speech act theory 'Emphasizing the example of John: 142

Introduction of partial examples eliminative distortion of revelation to explain Quranic interpretations: 165

A comparative study of the opinion of Allameh Tabatabai and Ayatollah Khoei in Tafsiir Al-Mizan and Al-Bayan Fi Qur'an

A case study of the cancellation in verses 15 and 16 of Nisa: 192

Examining and explaining the concept of interpretation in the Qur'an from the perspective of the parties: 214

Interpretations of the Story of Moses on the Subject of God's Manifestation: 235

comparative comparison the views of Akhbarians and Shiya rationalists on six interpretive rules: 261

Analysis of Ayatollah Hassanzadeh Amoli's school of interpretation: 286

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

دانشکده علوم قرآنی آمل

دوفصلنامه پژوهش نامه تأویلات قرآنی

دوره چهارم، شماره هشتم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

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

ویراستار ادبی: دکتر جواد فرامرزی

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

پست الکترونیکی: amolqr@gmail.com

اعضای هیئت تحریریه

- ❖ حجت الاسلام و المسلمین سید محمد نقیب، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین سید حسین حسینی، دانشیار دانشگاه علوم پزشکی مازندران
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین رحمان عشریه، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین محمد سبحانی یامچی، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ امیررضا اشرفی، دانشیار موسسه علمی پژوهشی امام خمینی(ره)
- ❖ حبیب الله حلیمی جلودار، دانشیار دانشگاه مازندران
- ❖ زینب السادات حسینی، دانشیار دانشگاه مازندران
- ❖ الهه شاهپسند، 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 ۸ 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 عَرَائِبُهُ 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- و سایر موضوعات مرتبط

فهرست مطالب

دیدگاه تفسیری - کلامی الشنقیطی در تفسیر اضواء البیان

- خدیجه احمدی.....۹

تاویل پژوهی فریقین در آیات ۲۲ و ۲۳ سوره القیامه

- محمد حسن صانعی پور، فاطمه علایی رحمانی، فهیمه غلامی نژاد.....۲۹

نگاهی جدید به نظریه تفسیر تمثیلی با تأکید بر تاویل قرآن

- محسن کبیری راد، سید ابوالقاسم حسینی زیدی، مهدی عبادی.....۶۰

واکاوی تاویلات روایی تفاسیر شیعی در آیه ۱۸۹ سوره بقره

- جواد فرامرزی، سید قاسم حسینی.....۹۴

بررسی و نقد شیوه سلفیه در فهم متون دینی

- محمد صادق بدخش.....۱۱۷

کش گفتاری سرل در گستره کاربردشناسی زبان (مطالعه موردی سوره یاسین)

- عزت ملاابراهیمی، ابوالفضل سپهر.....۱۴۲

معرفی مصادیق جزئی تحریف حذفی وحی برای تبیین تاویلات قرآنی

- کاظم استادی.....۱۶۵

بررسی تطبیقی نسخ از منظر علامه طباطبایی و آیت الله خویی

- سیده فرناز اتحاد.....۱۹۲

بررسی و تبیین مفهوم تاویل در قرآن از منظر فریقین

- سیده فرناز اتحاد، سید معصوم حسینی.....۲۱۴

تاویلات داستان موسی (ع) در موضوع تجلی خداوند

- ابراهیم فلاح، میثم خلیلی، حمید نیکزاد.....۲۳۵

بررسی تطبیقی شش قاعده تفسیری از دیدگاه اخباریان و عقل گرایان شیعه

- سید عبدالله اصفهانی.....۲۶۱

تحلیل مکتب تاویلی آیت الله حسن زاده آملی

- حمزه حبیب زاده، جواد فرامرزی.....۲۸۶



Al-Shanqiti Theological Interpretive Perspective on the Interpretation of Al-Bayyan (Case Study of Tawhid, Iman, Shirk, Intercession and Tawassul, Tabarak)

(Received: 2021-11-26 Accepted: 2022-12-31)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.1.7>

Ahmadi bighash, Khadijeh¹

Abstract

The interpretation of the verses of the Holy Quran has been a central goal and debate among all Muslims in all ages. Salafi commentators, like other Islamic sects and religions, have interpreted verses from the Qur'an. Among them is Muhammad al-Amin Mukhtar al-Shukiti, one of the great Salafi commentators, who has considerable views on the interpretation of Qur'anic verses. In this research, we seek to answer the question of what views and views Al-Shanqiti has as one of the great and influential Salafi scholars in the interpretation of some theological verses. A descriptive and analytical study of this issue indicates that he has interpreted the verses in their apparent meaning and does not consider the interpretation of the verses of the Qur'an to be correct. In his view, Muslims and Islamic societies are in ignorance, and what has led them to this ignorance is a misunderstanding of the verses of faith. Al-Shanqiti has opinions in the interpretation of theological and doctrinal verses such as: monotheism, faith, polytheism, intercession, appeal, and blessing. A descriptive analytical study of his views in the interpretation of Quranic verses shows that his views indicate that his thoughts are rooted in Salafi thoughts and the appearance of Quranic verses is the criterion for such interpretations of verses.

Keywords: Al-Shanqiti, Tafsir, Salafiyya, Quranic verses, theological, doctrinal

¹ Assistant Professor of Quran and Hadith Department, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University. Tehran, Iran Kh.ahmadi@modares.as.ir



نوع مقاله: پژوهش

دیدگاه تفسیری - کلامی الشنقیطی در تفسیر اضواء البیان

(مطالعه موردی توحید، ایمان، شرک، شفاعت و توسل، تبرک)

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۹/۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.1.7>احمدی بیغش، خدیجه^۱


چکیده:

تفسیر آیات قرآن کریم هدف و بحث محوری میان تمامی مسلمانان در تمامی عصرها بوده است. مفسران سلفی همچون سایر فرق و مذاهب اسلامی به تفسیر آیات قرآن پرداخته اند. از جمله ایشان محمد الامین مختار الشنقیطی از مفسران بزرگ سلفیان است، که دارای نظرات قابل توجهی در تفسیر آیات قرآن است. در این تحقیق درصدد پاسخگویی به این سوال هستیم که الشنقیطی به عنوان یکی از علمای بزرگ و اثرگذار سلفیان چه آرا و دیدگاههای در تفسیر برخی از آیات کلامی دارد. بررسی توصیفی و تحلیلی این مسئله حاکی از آن است که او در تفسیر آیات به معنای ظاهری آنها پرداخته و تاویل آیات قرآن را صحیح نمی داند. در نظر ایشان، مسلمانان و جوامع اسلامی در جهل به سر می‌برند و آنچه آنها را به این جهل کشانده، درک نادرست از آیات اعتقادی است. الشنقیطی در تفسیر آیات کلامی و اعتقادی چون: توحید، ایمان، شرک، شفاعت، توسل، تبرک، دارای نظراتی است. بررسی تحلیلی توصیفی آراء ایشان در تفسیر آیات قرآن، از ریشه داشتن اندیشه های او در تفکرات سلفیه حاکی است و ظاهر آیات قرآن را ملاک تفسیر این قبیل از آیات قرار می دهد.

کلید واژه ها: الشنقیطی، سلفیه، تفسیر آیات قرآن، کلامی، اعتقادی.

^۱ . استادیار گروه قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس تهران ایران (نویسنده مسئول)

Kh.ahmadi@modares.as.ir

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



۱. مقدمه

سَلَفیه یا سلفی‌گری گروه‌ها یا جریان‌هایی هستند که معیار سنجش اعتقادات را آموزه‌های سه قرن نخستین اسلامی دانسته، و راه حل مشکلات مسلمانان را بازگشت به تعالیم ناب نخستین معرفی می‌کنند. در اصول و فروع مسائل دینی به ظواهر کتاب و سنت استناد کرده و عقل را در این قلمرو دخالت نمی‌دهند. ابن تیمیه حرانی (۷۲۸) اندیشه‌های سلفی را تئوریزه، و اصول این مکتب را پی ریزی کرد. آنان مدعی‌اند تنها راه بازگشت به تعالیم ناب اسلام، پیروی از سلف صالح است، و با استناد به حدیثی از پیامبر اسلام ﷺ که فرمود: «خَيْرُ الْقُرُونِ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ...» بهترین مردم، مردم زمان من هستند. سپس مردمی که پس از آنان می‌آیند. سپس مردمی که بعد از آن گروه می‌آیند. (البخاری الجعفی، ۱۴۰۷: ۹۳۸/۲) سه قرن نخستین اسلامی را بهترین قرون اسلامی می‌دانند و برای کسانی که در این دوره زندگی کرده‌اند مرجعیت فکری قائل‌اند و اقوال سلف را در نبود حکمی از کتاب و سنت، مرجع نهایی می‌شمرند. آنها قرآن و سنت پیامبر را با تفسیر صحابه، تابعین و تابعین تابعین معتبر می‌دانند، و عقل را حجت ندانسته و معتقدند فهم صحابه و تابعین مقیاس حق و باطل است. (ایازی، ۱: ۳۴۲/۱۴۱۴)

برجسته کردن توحید، جهاد، تکفیر، مراجعه مستقیم به متن، سطحی‌نگری در آیات و روایات، مقدم دانستن ظواهر آیات و روایات در تعارض‌شان با حکم قطعی عقل، اعتقاد به حاکمیت روایات نسبت به کتاب خدا نه بالعکس، رد "احادیث عرض" که شناخت صحت و سقم روایات را در گرو عرضه آنها بر قرآن می‌داند، و نیز تساهل در شروط پذیرش روایات و... از مبانی اندیشه و ویژگی‌های معرفتی سلفیه به شمار می‌آیند. (الشنقیتی، ۱۹۶۴: ۱-۲۴۳-سبحانی، ۱۴۲۰: ۱-۱۲۹-۱۳۰) با ظهور اشاعره شیوه سنتی اهل حدیث کم رنگ شد؛ ولی ابن تیمیه در قرن هفتم با شعار لزوم بازگشت به روش سلف صالح به احیای عقاید اهل حدیث و تحلیل و تبیین عقلانی آنها پرداخت که این عقاید را امروزه وهابیان تبلیغ می‌کنند. (سبحانی، ۱۴۲۰: ۱-۳۲۳-۳۳۶) اما سوال این است که تحلیل آراء کلامی محمد الامین مختار الشنقیتی، به عنوان مفسر سلفی در تفسیر اضواء البیان، در توحید، ایمان، شرک، توسل، شفاعت، چگونه مطرح شده است.

مفسرین سلفیه تفسیرهای متعددی بر قرآن کریم به نگارش در آورده اند. در مورد تفسیر پژوهی آراء سلفیه در تفسیر اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن نیز نگاشته های متعددی وجود دارد. از جمله:

- مقاله: روش شناسی و گرایش شناسی تفسیر اضواء البیان، نوشته حمید نادری قهفرخی، مجله بینات سال (۱۳۸۹)، به بررسی روش تفسیری قرآن به قرآن اضواء البیان، و منابع مورد استفاده این تفسیر پرداخته شده است.

- مقاله: بررسی و تحلیل جایگاه سیاق در تفسیر "أضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن"، نوشته حمیدرضا مستفید، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث (۱۳۹۹)، به بررسی سیاق در تفسیر آیات از نظر این تفسیر پرداخته شده است.

- پایان نامه: مقایسه و نقد مفهوم مجاز از دیدگاه طباطبایی و شنقیطی، نوشته: کاظم قاضی زاده، دانشگاه مازندران (۱۳۹۱)، به بررسی و نقد دیدگاه علامه طباطبایی و الشنقیطی در مفهوم مجاز و برخی از مصادیق آن در قرآن پرداخته است.

و نگاشته های دیگر. اما تحقیقی که به تحلیل آراء کلامی مفسر سلفی الشنقیطی در تفسیر اضواء البیان، در زمینه توحید، ایمان، شرک، توسل، شفاعت، بپردازد، یافت نشد.

۱- معرفی محمد المختار الشنقیطی

کتاب "اضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن" یکی از مهمترین کتب تفسیری سلفیه از قرآن کریم است، که به شیوه قرآن به قرآن و به وسیله روایات پیامبر اسلام ﷺ به تفسیر آیات قرآن کریم می پردازد. این مفسر تفسیرش را تنها در برخی موارد نیاز دانسته که در آنها معنای موجود در آیات را با استفاده از آیات دیگر یا روایات تفسیر می کند.

محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر بن محمد بن نوح بن محمد بن أحمد بن المختار الجکنی، که به محمد الشنقیطی شناخته، و معروف شد. او متولد موریتانیا (کشوری در شمال غربی آفریقا) در حدود سال ۱۳۲۵ تا ۱۳۹۳ هجری قمری بود که در کشور عربستان محل زندگی، رشد، آموزش، پرورش



او گشت و از محققان ارشد، فقیه و مترجم عربستان سعودی، و از معلمان مکه و مدینه بشمار می رفت. (مغراوی، ۱/۱۴۲۰: ۵۱۹-۷۰۵)

وی در خانه خود علوم قرآن کریم، سیره نبوی، ادبیات و تاریخ را مورد مطالعه قرار داد. این اولین مدرسه او بود. سپس با تعدادی از محققان کشورش ارتباط برقرار کرد و از آنان کسب اجازه کرد. او به عنوان فردی با هوش، دارای عقاید سرسخت و اجتهاد، شناخته شده بود، و به سختی تلاش کرد تا به دانشمند تبدیل شود، و به عنوان متولی دستگاه قضایی کشورش شناخته، و مورد اعتماد حاکمان و حکومت قرار گرفت. او یکی از اولین اساتید دانشگاه اسلامی در سال ۱۳۸۱ بود. سپس به عنوان عضو شورای دانشگاه، و عضو هیات روابط جهان اسلامی، و از اعضای کمیسیون منصوب دانشمندان ارشد ۱۳۹۱ قمری به شمار می رفت. (علیزاده موسوی، ۱۳۹۳: ۳۲)

الشنقیطی پس از انجام مناسک حج واجب، که سفری علمی به همراه برخی از شاگردانش بود، در هفدهم ذی الحجه سال ۱۳۹۳ هجری قمری، در مکه درگذشت، و در مسجد الحرام برای او نماز اقامه، و در قبرستان مکه دفن شد. یک کتابخانه الکترونیکی حاوی برخی از آثار شیخ محمد الامین الشنیطی وجود دارد که برخی از عناوین این کتب عبارتند از: المصالح المرسله، الأسماء والصفات نقلا وعقلا، منهج التشريع الإسلامی وحکمته، دفع إيهام الأحاديث النبویه فی فضائل معاویه بن أبي سفيان، نثر الورد علی مراقی السعود، العذب النمیر من دروس التفسیر.

۲- روش و اسلوب تفسیر أضواء البیان فی إيضاح القرآن بالقرآن

مفسر در تفسیر خود به طور مختصر، از روش تفسیر روایی بهره برده است. به گونه ای که احیث پیامبر ﷺ، ناسخ و منسوخ احکام، اسباب نزول و... را بیان می دارد. همچنین بهره مندی از مباحث فقهی، روش دیگر ایشان در بیان تفسیر آیات است. او مذهب فقهایی چون ابی حنیفه نعمان، شافعی، أحمد بن حنبل، لیث، أوزاعی و... را بیان و بدانها استدلال می کند. مولف در تالیف این کتاب، از امهات کتب و مصادر در فنون مختلف بهره برده است. از مهمترین کتب تفسیری که از آنها نقل کرده عبارتند از: تفسیر ابن جریر طبری، احکام القرآن ابوبکر بن العربی، المحرر الوجیز فی التفسیر الكتاب العزیز، تفسیر ابن کثیر که بدانها اعتماد می کند. همه اینها توسط حدیث هایی که در کتبی چون: صحیح بخاری، شرح فتح

الباری، صحیح مسلم و مختصری از ابن حجب در کتاب الاصول نقل شده اند، پشتیبانی می شوند. از مهمترین کتبی که الشنقیطی در جرح و تعدیل بدانها اعتماد کرده عبارتند از: الکامل فی ضعفاء الرجال، نوشته: ابو احمد بن عدی الجرجانی، و التقریب و التهذیب نوشته ابن حجر العسقلانی (علیزاده موسوی، ۱۳۹۳: ۳۲).

همچنین الشنقیطی در تفسیر خود از روش ادبی و لغوی در بیان مراد آیات نیز بهره برده، و به برخی مسائل لغوی، صرف، نحو و اعراب اشاره داشته، و به اشعار عرب استشهاد کرده است. به بکارگیری از بیشتر کتب لغت مانند ابی عبید و... نقل و بر معنای لغوی آیات تاکید می کند، و از ابن مالک، ابو منصور الزهری در تهذیب اللغه، و کتاب فقه مانند شرح المذهب نوشته حافظ النووی، و ابن قاسم در کتاب المدونه، و ابن قصار، و... بهره برده است. او بدون در نظر گرفتن قرائات شاذ و نادر، خود را متعهد به نشان دادن قرآن تنها با قرائات هفتگانه دانسته؛ اما در مواردی مجبور به بکارگیری قرائات نادر شده است (الشنقیطی، ۱۴۱۵/۸۷).

الشنقیطی مفاهیم فقهی را نیز در تفسیر آیات خود بکار برده و آنها را به شکل: المساله الاولی، المساله الثانی و... بیان داشته است. تحقیق در مورد مسائل اصولی و کلامی را، با

استناد به احادیث، و با شواهدی از قرآن، سنت و کلمات دانشمندان بیان داشته و آنچه که با توجه به ادله ظاهر می شود را، بدون تعصب به مذهب خاص، در تفسیر خود آورده است (همان: ۱۲۸/۴) ..

۳- امتیازات أضواء البیان به بیان الشنقیطی

محمد الامین الشنقیطی در مقدمه تفسیر خود می گوید: «بدان که مهمترین دلیل به تحریر در آوردن این تفسیر دو امر است: اول بیان تفسیر قرآن به قرآن که به اجماع علماء بهترین روش تفسیر قرآن، تفسیر کتاب خدا با کتاب خداست؛ زیرا هیچ کس معنای واقعی کلمات خداوند متعال را نمی داند. ما خودمان را متعهد به نشان دادن قرآن با قرائات سبعة می دانیم، و به قرائات شاذ اعتماد نمی کنیم. دوم، احکام فقهی در تمام آیات این تفسیر، همراه با شواهدی از سنت و سخنان علما با بیان ادله آن ها ذکر شده است. در اثبات مطالب، بدون تعصب به مذهب خاصی، سخن می گوییم. این کتاب شامل موارد چون مسائل



لغوی صرف، نحو، و اعراب و استشهاد به شعر عرب، مسائل اصولی و کلامی مورد نیاز، بر مبنای احادیث پیامبر ﷺ است.» (الشنقیطی، ۸/۱۴۱۵)

۴- دیدگاههای کلامی - اعتقادی الشنقیطی در تفسیر اضواء البیان

الشنقیطی با رویکردی سلفی در تبیین و تفسیر آیات به ویژه آیات اعتقادی بر اساس معنای ظاهری آنها پرداخته است. تساهل او همچون بسیاری از اهل حدیث در پذیرش روایات موجب شد تا بسیاری از روایات ضعیف به تفاسیرشان راه یابند. (عبدالحمید، ۱۴۰۸: ۹۳/۱-۹۵- ایازی، ۱۴۱۴: ۳۰۲/۱-۳۶۸) الشنقیطی ظاهرگرا بوده، و تاویل آیات قرآن را درست نمی‌داند. (مغراوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۵۰۲ و ۵۰۸) و با هرگونه تفسیر آیات مخالف است. به عنوان مثال صفات خداوند را بر معنای ظاهری حمل، و حمل آیاتی از قبیل **﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾** (طه/۵) را به معنای نشستن خداوند بر عرش می‌داند.

ایشان معتقد است آیات قرآن بیانگر صفات الهی از متشابهات نیست، زیرا سلف صالح به تبیین معنای آن پرداخته است، (همان: ۱/۴۳۰-۴۴۵) اگرچه فهم حقیقت و کیفیت آن را بر اساس روش سلف به خدا وا می‌گذارد. (همان: ۱/۳۶۵-۳۶۹) ایشان در تفسیر آیاتی که صورت، دست و چشم را به خداوند نسبت می‌دهد معتقد است چون خداوند این صفات را درباره خود به کار برده، ما نیز او را به این صفات وصف می‌کنیم؛ اما فهم حقیقت آن را به خدا وا می‌گذاریم؛ همچنین درباره رؤیت الهی با تکیه بر ظواهر آیاتی از قرآن و روایاتی از پیامبر معتقد است رؤیت خدا در قیامت اتفاق می‌افتد. (مغراوی، ۱۴۲۰: ۵۴۸/۲- ۵۸۴؛ حجازی، ۱۳۸۹: ۶۳/۸)

الشنقیطی معتقد است آنچه مسلمانان را به جهل کشانده، درک نادرست آنان از توحید است. بنابراین، بر مسلمان واجب است که کافر را شناسایی و معرفی کند و این با تکفیر انجام می‌شود. ایشان با استناد به روایات موجود در جوامع حدیثی اهل سنت اموری چون داشتن دست یا دیده شدن را به خداوند نسبت می‌دهد. (مغراوی، ۱۴۲۰: ۲/۵۵۳- مسلم، ۱۴۱۵: ۵۱۱/۶)

دیدگاه الشنقیطی به عنوان یکی از مفسران سلفی، در مورد آیات مربوط به توحید، ایمان، شرک و کفر، برگرفته از تفکرات و اعتقادات مذهب اوست. اینک به آیاتی که الشنقیطی پیرامون این موضوعات در تفسیر خود، از ظاهر آیات و روایات استفاده کرده است، اشاره می‌کنیم:

۵-۱- توحید

در نگاه سنتی فقها، کافر به کسی گفته می‌شود که شهادتین نگفته باشد. اما الشنقیطی کفر را عدم اجرای احکام و قوانین اسلام، و یا اجرای آن به صورت ناقص تعریف می‌دارد. طبق این تعریف تمامی جوامع مسلمان امروز کفار محسوب می‌شوند. سهل‌انگاری مسلمانان در اجرای احکام شرعی کفر محسوب می‌شود. بر این اساس کفر فراگیرتر از کافر است. دارالاسلام و دارالکفر ثابت نخواهد بود. هر جا شریعت تعطیل شد دارالکفر است، هر چند که

همه شهادتین گفته باشند. به همین دلیل کشتن همه اینها ذیل کفر قرار می‌گیرند. (فیرحی، ۲۶/۱۳۹۵) محمد الامین الشنقیطی در مورد توحید در آیات متعدد، نظراتی را بیان داشته که عبارتند از:

۱- الشنقیطی ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ را مرکب از دو امر می‌داند: نفی و اثبات. نفی یعنی خلع جمیع معبودات غیر الهی در همه انواع عبادات؛ و اثبات یعنی تنها خدای آسمان‌ها و زمین، خداوند واحد است، با جمیع انواع عبادات به صورت مشروع.

ایشان «ایاک نعبدُ» در آیه: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (حمد/۵) را به معنای آن می‌دانست که سزاوار نیست توکل کنیم بر کسی که مستحق عبادت نیست؛ چرا که همه کاره اوست و امری بدست کسی نیست.

﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ نیز به این معناست که کمکی از غیر خداوند واحد طلب نکنیم. (الشنقیطی: ۴۷/۱) بدین معنا که امر همه بدست اوست و کسی در این امر، حتی به اندازه ذره ای، با او شریک نمی‌شود.

۲- الشنقیطی در تفسیر معنای توحید در ذیل آیه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (توحید/۱) واحد را کسی می‌داند که تنهاست و کسی نه شبیه اوست و نه نظیری و نه فرزندی و نه شریکی دارد. اصل احد، وحد می‌داند که او به همزه قلب شده است. ایشان احدیت را وصفی می‌داند که برای غیر خداوند قابل تصور نیست.



ایشان در فرق "احد" و "واحد" بیان می دارد، واحد را داخل در احد دانسته، ولی احد داخل نمی شود در واحد. وی همچنین واحد را مستعمل در اثباتی می داند، ولی احد را مستعمل در نفی. در تایید این دلالت ایشان به آیه: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (توحید/۴) استناد کرده و بیان می دارد، خداوند سبحان احد است (همان: ۱۲۴/۹)، یعنی در ذات، صفات و افعالش احد است و شبیهه، شریکی، نظیری و ولدی ندارد.

۳- الشنقیطی در تبیین معنای توحید با بیان آیه: ﴿يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (یوسف/۳۹) مراد از تاویل احادیث، تاویل رویاست. مثل آنچه از تعبیر خواب این هم زندانی خود می گوید. یا مراد از تاویل احادیث شناخت معانی کتب خداوند و سنت انبیاست و... است. (همان: ۲۵۰/۲) و این خداوندی است که واحد بوده و متصف به صفت قهاریت است.

۴- ایشان در تشریح معنای توحید به مقابل این واژه هم اشاره داشته، و با استناد به آیه: ﴿...لَا تُشْرِكُ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان/۱۳) بیان می دارد این آیه دلالت دارد بر اینکه شرک ظلم عظیم، و نقطه مقابل توحید است. خداوند این قول خود را در آیات دیگر هم بیان کرده. (همان: ۵۵۰/۶) مانند: ﴿وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (بقره/۲۵۴) و آیات دیگر. در صحیحین نیز از پیامبر اسلام ﷺ آمده است که ظلم را شرک، و نقطه مقابل توحید و یگانه پرستی بیان داشته است. (همان: ۳۰۶/۱) همچنین با توجه به آیه: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ (انعام/۸۲) ظلم همان شرک می داند. (همان: ۲۲۸/۲)

۵- الشنقیطی دعوت به سوی خدا پرستی و توحید را، به خصوص در میان انبیا و امتهایشان تبیین کرده است. (همان: ۶۹۸/۴؛ ۲۲۸/۷) مانند: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (اعراف/۵۹) و آیه ﴿وَإِلَى عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (هود/۵۰) و آیات دیگر. ایشان هرآن چه را به غیر خداوند عبادت شود، طاغوت می داند. وی عبادت خداوند را، در نفی عبادت غیر الهی بیان داشته است. (همان: ۳۴۴/۲؛ ۱۵/۲؛ ۳۴۹/۲) مانند آیه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ (بقره/۲۵۶) یا آیه «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف/۱۰۶) و آیات دیگر.

وی امتی را که در میان آنها رسول و پیغمبر الهی ارسال شده است، امت سعید دانسته و غیر آنها را شقی محسوب می کند. سعید کسی است که به وسیله رسول ﷺ به بهشت خداوند هدایت شده، و شقی کسی است که سبقت می گیرد بر کتاب، یعنی کسی که تکذیب می کند رسول را و کفر می ورزد به آنچه رسول ﷺ آورده است.

وی دعوت به سوی دین حق را، دعوت عمومی بیان می دارد که توفیقی از جانب خداوند و مختص به هدایت خواص است. (همان: ۳۰۶/۱؛ ۷۰/۲؛ ۵۶۵/۲؛ ۲۵۸/۲) مانند: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (یونس/۲۵) و مراد خداوند از ﴿فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا... مَنْ هَدَى اللَّهُ﴾ (نحل/۳۶) یعنی کسی به هدایت خداوند خواهد رسید که تبعیت کند از آنچه رسول می آورد.

۶- الشنقیطی با استناد به آیه: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (قصص/۸۸) و آیه: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ (کهف/۲۶) حکم را تنها از آن خداوند دانسته، که کسی با او شریک نیست. ایشان دین را تشریح از جانب خداوند می داند، و قضا را تنها آنچه از جانب خداوند، و حکم را خلوص از جمیع مراتب شرک می داند. (همان: ۱۰/۴؛ ۵۰۱/۶) چرا که ایشان خداوند متعال را تشریح کننده احکام الهی می دانست، که کسی با خداوند در هیچ حکمی، شریک نیست.

با توجه به دیدگاههای تفسیری محمد الامین الشنقیطی در مورد آیاتی که مباحث توحید را بیان داشته اند، نتیجه می شود که او معتقد است اگر مردم الوهیت، وحدانیت و ربوبیت را به خوبی و دقیق درک کنند، در برابر حکومت غیر خدا سر خم نمی کنند و برای رفع نیازهای خود به غیر خدا پناه نمی برند. اعلام برائت از شرک و کفر؛ یعنی فرد مسلمان نه تنها باید خود را از هرگونه عقیده و عملی که به کفر و شرک منجر می شود، دور کند، بلکه باید از کسانی که عقاید و رفتار شرک آمیز دارند، نیز اعلام انزجار کرده، خود را از تعامل با آنها دور سازد.

۵-۲- ایمان

الشنقیطی همچنین در مورد اسلام و ایمان در آیات متعدد، نظراتی را بیان داشته که عبارتند از:



۱- ایشان با اشاره به آیه: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (مومنون/۱) علامت رستگاری مومنین را ذکر کرده است. یعنی کسانی که به خیر دنیا و آخرت رستگار و پیروز می شوند، و این فلاح و رستگاری در آیات متعدد قرآن بیان شده است. مانند آیه: ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا﴾ (احزاب/۴۷) وی از صفات مومنین مغفرت و اجر عظیمی می دانست، که روزی آنها اجر عظیم را بیان می دارد: ﴿أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (احزاب/۳۵) ایشان این صفات مومنینی می داند رکه بهشت را به ارث خواهند برد. (همان: ۸۲۶/۵). او معتقد است: ﴿الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ (مومنون/۲) خشوع در نماز یعنی به موضع سجده در نماز نگاه کند.

۲- الشنقیطی در آیه ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (حجرات/۱۴) به ایمان آوردن اعراب اشاره می کند که، گروهی از اهل بادیه عرب بودند. ایشان امر خداوند به پیامبرش را بیان می کند: ﴿لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ که با توجه به این آیه، ایمان و اسلام را برای آنها ثابت می کند. زیرا ایمان اخص از اسلام است و نفی اخص، نفی اعم را لازم نمی کند. منظور الشنقیطی از آن ایمان شرعی و صحیح، اسلام شرعی و صحیح است.

ایشان ایمان را اعتقاد به قلب، اقرار به زبان، و عمل به جوارح می داند. مانند: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ. فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (ذاریات/۳۵-۳۶) در این آیه، فرق میان ایمان و اسلام را بیان داشته که، خداوند از آنها ایمان را بدون اسلام نفی می کند.

الشنقیطی با توجه به آیات وارده در این موضوع بیان می کند: اسلامی که برای آنها ثابت می شود، اسلام لغوی است، یعنی تسلیم و انقیاد در زبان و با جوارح، بدون تسلیم قلبی. درحالی که حقیقت لغوی نشان می دهد که اسلام با حقیقت شرعی مقدم است بر اسلام با حقیقت لغوی؛ و این معنای اسلام شرعی و صحیح است.

پس در دیدگاه او حقیقت شرعی اسلام مقدم بر حقیقت لغوی است. بدین معنا که منقاد بودن جوارح در ظاهر با عمل و اقرار لسان، شرعا کفایت می کند، هر چند که در قلب کافر باشد. یعنی حقیقت لغوی در قول خداوند که می فرماید: ﴿وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ انقیاد لسان همراه با عمل جوارح، اسلام لغوی و

ظاهری است، که به لحاظ شرعی نسبت به انقیاد قلبی کفایت می کند، و زبان و لسان به اسلام لغوی اذعان می دارد. بنابراین اسلام در آیه: ﴿وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ انقیاد و تسلیم شدن با زبان و جوارح را بیان می کند. همچنین اعراب ذکر شده در آیه همان مسلمانانی هستند که در ظاهر مسلمان بوده و در باطن کافرند؛ یعنی منافقین.

الشنقیطی در توضیح این آیه دو وجه را مطرح می کند:

- وجه اول مراد از اسلام را معنای لغوی آن دانسته، بدون معنای شرعی؛ و اعراب مذکور در آیه در باطن کافر هستند و اسلام ظاهری دارند. این وجه با این قسمت آیه تاکید می شود: ﴿وَلَكِنَّمَا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾؛ "يَدْخُلِ" فعل در سیاق نفی و صیغه عموم است، معنای آن می شود: «ایمان در قلبهای شما داخل نمی شود.» که این قول پسندیده ای است؛
- اما وجه دوم: مراد از ایمان در ﴿لَمْ تَتُومِنُوا﴾، نفی کمال ایمان است، نه نفی اصل ایمان. زیرا اشکالی ندارد که آنها مسلمان باشند ولی ایمانشان غیر تام باشد. معنای آن، نفی دخول کمال ایمان است. (همان: ۵۷۰/۶؛ ۶۵۱/۷؛ ۷۰۰/۷) این وجه در نزد اهل سنت و جماعت پذیرفته شده است؛ زیرا آنها قائل به زیاد و نقص در ایمان هستند. و مراد از ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ﴾ بعضی از اعراب هستند یعنی منافقین.

الشنقیطی معتقد است مراد از اسلام معنای لغوی آن، یعنی تسلیم و انقیاد با زبان می باشد، بدون معنای شرعی آن یعنی انقیاد قلبی؛ پس کسانی که در ظاهر و لسان ایمان می آورند، در ظاهر مسلمانند ولی در باطن کافرند.

۵-۳- شرک

الشنقیطی تعریف خود از شرک را در ذیل آیات زیر بیان داشته است که عبارتند از:

- ۱- الشنقیطی با استناد به آیه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (نساء/۴۸) شرک الهی را نمی پذیرد؛ اما غیر از شرک را از هر که بخواهد می بخشد. بدرستی که خداوند شرک را ظلم عظیم و گناه بزرگ می داند. تا زمانی که مشرک از



شرک خود تو به نکند، خداوند شرک او را نمی پذیرد. اما اگر توبه کند خداوند هم گناه شرک او را می بخشد. (همان: ۱/۳۹۰) یعنی کسی که شرک بورزد به خداوند قطعاً در گمراهی ای قرار دارد که دور می کند او را از حق، و مشرک امیدی به اخلاصش نیست. در نتیجه شرک ظلم عظیم است.

۲- الشنیطی با توجه به آیه ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ ... فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ﴾ (یونس/۳۱) معتقد است کفار اقرار می کنند که خداوند جل و علاء پروردگار آنهاست، او رازق و مدبر اموری است که تحت تصرف اوست و در ملکش هرگونه تصرف بخواهد میکند. کفار هم باید اعتراف کنند به ربوبیت خداوند، با اینکه شرک به خدا دارند، برای او شریک قائل شده اند.

اما هرگز این اعتقاد به ربوبیت برای آنها نفع ندارد، زیرا آنان در حقوق بسیار خداوند غیر را شریک می کنند (مثلاً در خلق) (همان: ۲/۵۶۶). آیات بسیاری تصریح می کند که اعتراف به ربوبیت خداوند، در داخل دین اسلام شدن، کفایت نمی کند، مگر به تحقق معنای ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ نفیاً و اثباتاً.

۳- الشنیطی در آیه: ﴿وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ (نحل/۳۶) ذکر کرده که خداوند در هر امتی رسولی برانگیخت، برای بندگانش، تا خداوند احد و واحد را عبادت کنند، و از عبادت آنچه غیر از اوست اجتناب کنند، و این است معنای ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ که مرکب از نفی و اثبات می باشد. نفی جمیع معبودات غیر از خداوند قادر در جمیع انواع عبادات؛ و اثبات جمیع انواع عبادات برای خداوند با اخلاص! به گونه ای که شرع بیان داشته است. (همان: ۳/۳۲۵) بنابراین هر آنچه غیر از خداوند عبادت شود، طاغوت است و نفعی برای بندگان خدا ندارد مگر به شرط اجتناب از عبادت آنچه غیر از اوست.

۴- الشنیطی با توجه به آیه ﴿وَ مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (یوسف/۱۰۶) معتقد است بیشتر مردم حتی کفار به سبب توحید خود به ربوبیت خداوند ایمان آورده اند، مگر مشرکان که غیر را در عبادت خداوند شریک کردند. مراد آن است که به سبب ایمانشان به ربوبیت پروردگار خود اعتراف کنند که خالق آنهاست. مراد از شرک یعنی در عبادتشان غیر از خداوند را شریک کنند. این آیات بر

توحید ربوبی دلالت دارد. (همان: ۸۶/۳) به عبارت دیگر کافر از کفر خود نجات نمی یابد، مگر اینکه خلدوند واحد را عبادت کند و احدی را با او در عبادتش شریک قرار ندهد.

۵- الشنقیطی شرک در آیه: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان/۱۳) بر ظلم عظیم دلالت می دارد. (همان: ۵۴۸/۶) یعنی ایمان خود را با ظلم می پوشانند که همان شرک است.

با توجه به آنچه از نظرات الشنقیطی در تفسیر آیات مربوط به شرک بیان شد، آشکار می گردد که او شرک را به معنای شریک قرار دادن برای خداوند واحد دانسته که ظلم و گناه عظیمی است، و اگر مشرک از شرک خود خالصا دست برداشته و توبه کند، خداوند توبه او را می پذیرد.

بنابر آنچه از آراء کلامی الشنقیطی مطرح شد ایشان شرک را شریک قرار دادن برای خداوند دانسته، که معتقد به این شراکت، قطعاً در گمراهی بوده و از راه حق دور شده است. پس لازم است انسان از جمیع انواع شرک دوری کند و کلمه **﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾** را نفیاً و اثباتاً در همه انواع عبادات خود اجرا کند. این آیات بر توحید ربوبی دلالت دارد، و کافر از کفر خود نجات نمی یابد مگر اینکه خداوند واحد را عبادت کرده و احدی را با او در عبادتش شریک قرار ندهند یعنی به توحید عبادی الهی نیز اقرار داشته باشند.

۵-۴- شفاعت و توسل

شفاعت، خواهش فرد گنهکار و بیچاره از شخصی آبرومند به درگاه الهی، برای طلب مغفرت و بخشش الهی است. مشیت الهی نیز اینگونه تعلق گرفته که با اعطای منزلت شفاعت به پیامبران و اولیای الهی، آنان را تکریم گرداند. همانگونه که باور داشتن وجود اسباب در جهان آفرینش، با اصل توحید منافات ندارد، شفاعت نیز چنین است؛ زیرا تأثیر این اسباب همه به فرمان اذن خدا است. همچنین در عالم شریعت وجود چنین اسبابی برای مغفرت و آمرزش به اذن خدا نه تنها با توحید منافات ندارد، بلکه تأکیدی بر آن است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۸/۱) شفاعت هیچ منافاتی با اصل توحید و عدالت ندارد؛ زیرا خواستگاه مشیت الهی در توسعه، و گسترانیدن اسباب رحمت و مغفرت برای بندگان گناهگارعین عدل و فضل پروردگار متعال است.

اشکالات وارده به مساله شفاعت از منظر سلفیان به ویژه الشنقیطی، به عنوان دستاویزی برای مشرک و مرتد خواندن امت اسلامی مورد بهره برداری قرار می گیرد. شاید اولین شبهه ای که ایشان درمواجهه با



مساله شفاعت مطرح می کند، غیر معقول بودن آنست. این دیدگاه ریشه در سیر تفکر ظاهر انگارانه سلفیه، در برخورد با مفاهیم دینی و آیات قرآن دارد و موجب شده که آنان در برخورد خویش با موازین عقلی همان سبک ظاهر انگاری را به عنوان شیوه تفکرشان برگزیده و در نتیجه اعتقادات اسلامی به مسائلی نظیر شفاعت، توسل و تبرک، به مومنین و صالحان در گذشته را، به سخره می گیرند. الشنیطی به پیروی از سایر سلفیان، در آیات زیر مسئله شفاعت را اینگونه مطرح می کند:

۱- الشنیطی در ذیل آیه **﴿لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾** (بقره/۴۸) ظاهر آیه عدم قبولی شفاعت به طور مطلق، در قیامت است؛ اما در موضع دیگر بیان می دارد که مراد از شفاعت نفی شده، شفاعت کفار است، و شفاعت برای غیرکفار نیز، بدون اذن الهی امکان نخواهد داشت. در واقع با استناد به اجماع و سنت، شفاعت برای مومنین به اذن الهی ثابت می شود. پس نص

این آیات بر عدم شفاعت برای کفار دلالت دارد. (الشنیطی، ۱۴۱۵: ۱/۸۹) او معتقد است ادعای شفاعت نزد خداوند برای کفار، بدون اذن الهی، نوعی از انواع کفر به خداوند است. شفاعت برای کفار شرعا و مطلقا جایز نیست. استثناء از این شفاعت، شفاعت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای عمویش، ابی طالب می باشد.

۲- الشنیطی با استناد به آیه: **﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾** (مدرثر/۴۸) شفاعت برای کفار را بدون نفع می دانسته، و این قبیل آیات شفاعت را برای پیامبران صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثابت می کند و شفاعت آنان برای غیرکفار سودمند است. پس نصوص دلالت دارد بر اینکه شفاعت برای کفار نخواهد بود، و کسی بدون اذن الهی شفاعت نخواهد کرد، و این مقام بزرگی است که خداوند برای اولیاء مخصوص خود یعنی پیامبران صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قرار داده است. مانند شفاعتی که پیامبران صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای دخول در بهشت می کنند و این برای غیرمسلمانان ثابت نیست مانند شفاعت عموی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابو طالب، به جهت تخفیف گناهان و یا از بین بردن گناهان او. الشنیطی همچنین در مورد توسل به آیات زیر استناد کرده و بیان می دارد:

۳- الشنیطی با بیان آیه: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾** (مائده/۳۵) معتقد است مراد از وسیله آن چیزی است که بشود به کمک آن به خداوند تبارک و تعالی نزدیک گشت. این همان اطاعت از اوامر، و اجتناب از نواهی الهی، و همان چیزی است که پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آورد. انجام و ترک

این امور موجب جلب رضای الهی، و بدست آوردن خیر دنیا و آخرت خواهد شد. اصل وسیله یعنی چیزی که با آن، قرب الهی حاصل می گردد که همان اعمال صالح است که به وسیله تبعیت از رسول ﷺ حاصل می شود.

از ابن عباس هم روایت شده که مراد از وسیله چیزی است که به کمک آن نیاز را از خداوند طلب می کنند و راهی به سوی نیل به رضای الهی می یابد. زیرا تنها خداوند می تواند حاجت و نیاز او را برآورده نماید. (همان: ۱۱۶/۲)

۴- الشنقیطی در بیان آیه: ﴿وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ﴾ (زمر/۳) ادعا می کنند که بت پرستی نمی کنند مگر آنکه بت ها را وسیله ای برای رسیدن به خداوند قرار می دهند. در تلبیه هم گفته می شود: لبیک لاشریک لک: یعنی تنها او مالک است و همه چیز به او تعلق دارد. (همان: ۴۷/۷) آنها در واقع این امور را وسیله ای برای رسیدن به خداوند قرار داده اند.

الشنقیطی، در این آیات، انجام اوامر و ترک نواهی الهی و سنت نبوی ﷺ را وسیله ای برای توسل و شفاعت خداوند می داند، که موجب پرستش خداوند و راهی برای جلب رضای الهی و در نتیجه کسب خیر دنیا و آخرت خواهد بود. توسل به پیامبر ﷺ می تواند وسیله ای برای شفاعت ایشان و قرب به خداوند، و برآورده شدن حاجات قرار گیرد.

۵-۵- تبرک

ایشان همچنین در ذیل آیاتی که به تبرک اشاره دارند. دارای آراء کلامی است. از جمله:

۱- الشنقیطی با استناد به آیه: ﴿قَالُوا ابْنُوا عَلَيْهِمْ بُيُوتًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا﴾ (کهف/۲۱) معتقد است خداوند در این آیه بیان نمی دارد که چه کسی غلبه می یابد، مسلمین یا کفار؟ یک عده گفته اند مراد مسلمین است (الشنقیطی: ۱۴۱۵: ۹۸/۴)، زیرا اتخاذ مسجد از صفات مومنین است نه کفار، عده ای دیگر معتقدند مراد کفار است.



۲- الشنقیطی با ذکر آیه: ﴿قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (شوری/۱۲۳) بیان می‌دارد همه رسولان هیچ اجر و مزدی در قبال تبلیغ و رسالت خود، دریافت نمی‌دارند. خداوند در جاهای مختلف قرآن بیان می‌دارد که اگر دوست دارید به من نزدیک شوید، پس از آسیب رساندن به من جلوگیری کنید، زیرا هریک از شما پیامبران من را مانند خویشاوندان می‌گیرید. و پیامبران من هیچ اجری در مقابل رسالت خود دریافت نمی‌دارند، بلکه این پیامبران هستند که به مردم کمک می‌کنند. اجر پیامبر (ص) این بود که به عترت او آزاری و اذیتی نرسد و مراقب آنها باشند. به درستی که مودت بین مسلمین نیز واجب است، که این همان قرابت نبی ﷺ است. (الشنقیطی: ۱۴۱۵، ۱/۱۶۷).

در حدیثی آمده است که مومنین در دوستی و نزدیکی به هم مانند یک بدن هستند. هنگامی که آسیبی به یک عضو برسد، این آسیب به اعضاء دیگر هم سرایت خواهد کرد. پیامبر ﷺ می‌فرماید: مومن نیست کسی از شما که برادر مومنش را هم چون خود نداند پس واجب است برادر خود را همچون خود دوست بدارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ۷۴/۱۹۲). این به معنای اجر در مقابل تبلیغ دین و دریافت اجرت برای رسالت نیست، بلکه به معنای آن است که دین ما را به هم نزدیک کرده که باید این قرابت را حفظ کنید. پس لازم است از اذیت مردم دوری کنید، همانگونه که به بستگان خود آسیب و آزار نمی‌رسانید.

الشنقیطی تبرک را به معنای بزرگداشت پیامبر ﷺ و عامل نزدیکی و قرب به ایشان دانسته که به معنای اطاعت از اوامر و نواهی الهی ایشان است. پیامبر ﷺ در قبال این بزرگداشت الهی هیچ اجر و مزدی دریافت نمی‌دارد، مگر دوستی و مودت با عترت ایشان و دوری از آزار و اذیت آنان. پس مودت بین تمام مسلمین، به معنای اقرابای همه، واجب و لازم می‌باشد. این همان قرابت نبی ﷺ است. بنابراین اگر می‌خواهید به پیامبر ﷺ نزدیک شوید، از اذیت مردم دوری کنید، همانگونه که به بستگان و اقرابای خود آسیب و آزار نمی‌رسانید. همچنین ایشان در امر تبرک به مواردی چون بزرگداشت انبیاء و اولیای الهی با ساختن مقبره برای آنان و برگزاری مراسم در موالیدها اشاره ای نکرده اند. (الشنقیطی: ۱۴۱۵، ۱۰۲/۴).

نتیجه:

محمد بن مختار الشنقیطی، همچون سایر مفسران سلفی، در تبیین و تفسیر آیات قرآن، به معنای ظاهری آن‌ها پرداخته، و تاویل آیات را درست نمی‌داند. از نظر آنان، مسلمانان و جوامع اسلامی، به دلیل جهل، دچار درک نادرست از آیات اعتقادی شده‌اند. مهمترین یافته‌های پژوهشی این تحقیق در مورد دیدگاه‌های الشنقیطی به عنوان مفسر سلفی، عبارتند از:

۱- وی در مورد آیاتی که مباحث توحید و کفر را بیان می‌کند، معتقد است اگر مردم الوهیت، وحدانیت و ربوبیت را به خوبی درک کنند، آن را در عبادات خود اجرا می‌کنند. زیرا کفار نیز توحید ربوبی الهی را پذیرفته‌اند، اما در توحید خالقی و عبادی، دیگری را برای خداوند متعال شریک می‌دانند.

۲- الشنقیطی شفاعت، توسل و تبرک را، اطاعت از اوامر و نواهی الهی و سنت نبوی ﷺ دانسته که وسیله‌ای برای قرب الهی و برآورده شدن حاجات گشته، و راهی برای جلب رضای الهی، و در نتیجه کسب خیر دنیا و آخرت خواهد بود.

با توجه به آنچه از نظرات محمد الامین المختار معروف به محمد الشنقیطی در مورد آیات اعتقادی، به عنوان یک مفسر سلفی، بیان شد، لازم است دیدگاه‌های سایر مفسرین سلفیه نیز بررسی، تا جوانب مختلف اعتقادات و تفکرات این گروه بیشتر آشکار گردد.



منابع:

۱. قرآن کریم: ترجمه محمد کاظم معزی (۱۳۷۸ش)، تهران، صابرین، چاپ چهارم
۲. احمد امین (۱۹۶۴م)، فجر الاسلام، قاهره، النهضة المصریه
۳. ایازی، سید محمد علی (۱۴۱۴ق)، المفسرون حیاتهم و منهجهم،
۴. البخاری الجعفی، محمد بن إسماعیل (۱۴۰۷ق)، الجامع الصحیح المختصر، بیروت، دارالنشر
۵. پاکتچی، احمد (۱۳۹۳ش)، بنیادگرایی و سلفیه، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام
۶. سبحانی، جعفر (۱۴۲۰ق)، بحوث فی الملل والنحل، قم، نشر اسلامی
۷. الشنقپی، محمد امین بن محمد المختار (۱۴۱۵ق)، اضاء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن، بیروت، دارعالم الفوائد
۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم
۹. عبدالحمید، محمد (۱۴۰۸ق)، تطور تفسیر القرآن، بغداد، وزارة التعليم العالی
۱۰. عزیزاده موسوی، سید مهدی (۱۳۹۳ش)، سلفی گری و وهابیت، تهران، نشر آوای منجی
۱۱. فیرحی، داود (۱۳۹۵ش)، بنیادهای فکری جریان تکفیری، تهران، مؤسسه آینده پژوهی جهان اسلام
۱۲. محمد سالم، عطیة (۱۴۰۰ق)، تمتة اضاء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن، بی جا، الطبعة الثانية
۱۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء
۱۴. مسلم، محمد (۱۴۱۵ق)، صحیح مسلم، به کوشش: محمد سالم، بیروت، دارالکتب العلم
۱۵. مغراوی، محمد (۱۴۲۰ق)، المفسرون بین التأویل والاثبات، بیروت، الرساله

Resources:

- 1- The Holy Quran: Translated by Mohammad Kazem Moezzi (۱۹۹۹), Tehran, Saberin, fourth edition
- 2- Ahmad Amin (1964), Fajr al-Islam, Cairo, Egyptian Ennahda
- 3- Ayazi, Sayyid Muhammad Ali (1992AH), commentators on their lives and methods,
- 4- Al-Bukhari Al-Jaafi, Muhammad Ibn Ismail (1985AH), Al-Jame 'Al-Sahih Al-Mukhtasar, Beirut, Dar Al-Nashr
- 5- Paktachi, Ahmad (2014), Fundamentalism and Salafism, Tehran, Imam Sadegh (AS) University
- 6- Sobhani, Jafar (1998AH), Research in Nations and Solution, Qom, Islamic Publishing
- 7- Al-Shanqiti, Muhammad Amin bin Muhammad Al-Mukhtar (1993 AH), Addition of the statement in explaining the Qur'an with the Qur'an
- 8- Tabatabai, Mohammad Hussein (1995 AH), Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran, Islamic Publications Office of the Seminary Teachers Association, Qom
- 9- Abdul Hamid, Muhammad (1986 AH), Evolution of the interpretation of the Qur'an, Baghdad, Ministry of Higher Education
- 10- Alizadeh Mousavi, Seyed Mehdi (2014), Salafism and Wahhabism, Tehran, Avae Manji Publishing
- 11- Farihi, Davood (2016), The Intellectual Foundations of the Takfiri Movement, Tehran, Islamic World Future Research Institute
- 12- Muhammad Salem, Atiyah (1978AH), completing the verses of the Qur'an in explaining the Qur'an with the Qur'an
- 13- Majlisi, Mohammad Baqir (1981AH), Bihar Al-Anwar, Beirut, Al-Wafa Foundation
- 14- Muslim, Muhammad (1993 AH), Sahih Muslim, by: Mohammad Salem, Beirut, Dar al-Kitab al-Almiyeh
- 15- Maghrawi, Muhammad (1998 AH), Interpreters between Interpretation and Proof, Beirut, Letter



A Survey of The Interpretation of The Two Groups in the 22 and 23 Verses of al-Qiyamah

(Received: 2022-7-3 Accepted: 2022-12-23)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.2.8>

Saneipur, Mohammadhasan¹

Rahmani Alae, fatemeh²

Gholaminejad, Fahimeh³

Abstract


One of the main concerns of Shia and Sunni commentators is the clarification of the interpretation of the Holy Qur'an in studying the implications of the verses. Meticulously identifying the similarities and differences of the two groups in implications and interpretations of a verse leads to a better understanding of it and achieving the meaning of the Surah. Thus, in the present inquiry, and through a descriptive-analytical method, we explore the differences between the two groups in the interpretation of the verses "On that Day there shall be radiant faces gazing towards their Lord". The main disagreement in the interpretation of the two groups is that some interpret the verse as the vision of the heart (esoteric gazing), the truth of the faith, and the intellectual knowledge of God on the Day of Resurrection, while others interpret the verse as gazing the heavenly blessings and the divine grace. According to the Shia speeches, the infallible Imams, especially Imam Reza (a), always invite their audiences to refer to the verses such as "No vision can grasp Him, but His grasp is over all vision" in terms of intellectual arguments. Analyzing and investigating the verses reveal that the Sunni commentators did not consider the material or worldly interpretation of the concept of "Nazar"(vision) in the above verse until the third century of Hijra. Because the school of Ash'are did not exist until the second and third century and in the late three century the Mu'tazila school was established and became the subject of discussion in the circles. Therefore, the idea of "material and worldly vision" did not exist among Sunni commentators, and with the emergence of the theological debates and interpretations, it started as a scientific view among Sunnis.

Keywords: The Holy Qur'an, The 22 and 23 Verses of al-Qiyamah, Nazar (vision), The states of Resurrection, Material and worldly interpretation.

¹ Associate professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Kashan, Kashan, Iran. Email: saneipur@kashanu.ac.ir

² Associate professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. Email: f.alae@alzahra.ac.ir

³ Ph.D Student of Quran and Hadith Sciences, University of Kashan, Kashan, Iran. (Corresponding Author) Email address: fahimeh.gholaminejad@grad.kashanu.ac.ir

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

نوع مقاله: پژوهشی

تأویل پژوهی فریقین در آیات ۲۲ و ۲۳ سوره القیامه

(تاریخ دریافت ۱۴۰۱/۵/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.2.8>صانعی پور، محمد حسن^۱علایی رحمانی، فاطمه^۲غلامی نژاد، فهیمه^۳

چکیده

تبیین تأویل آیات قرآنی در مواجهه با دلالت انگاری آیات، یکی از دغدغه های مفسران شیعه و سنی به شمار می آید. شناسایی دقیق وجود افتراق و اشتراک فریقین در دلالت ها و تأویلات یک آیه، به فهم بهتر آیات و دست یابی به مقصود آن سوره می انجامد. در این نوشتار با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، اختلاف فریقین در تفسیر و مراد آیات ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ مورد بررسی قرار گرفته است. اختلاف اصلی مطرح در این آیات بدین صورت است که گروهی آیه را تأویل به رؤیت قلبی و حقیقت ایمانی و معرفت عقلی خداوند در قیامت و گروهی دیگر آن را به معنی مشاهده ی نعمات بهشتی و رحمت الهی تفسیر و تأویل می کنند. در روایات شیعی، ائمه ی اهل بیت (علیهم السلام)، به خصوص امام رضا (علیه السلام) مخاطب خود را با استدلال های عقلانی و نیز ارجاع به آیاتی نظیر ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ دعوت می کند. از رهگذر تحلیل و بررسی این آیات چنین بدست می آید که اهل سنت به اتفاق تا قرن سه هجری به بحث تفسیر مادی از «نظر» در آیه مذکور پرداختند. زیرا مکتب کلامی اشاعره تا قرن ۲ و ۳ وجود نداشته و از اواخر قرن سه هجری، مکتب معتزله موضوع بحث محافل بوده است. لذا نظریه «رؤیت مادی» ابتدا در میان مفسران اهل سنت وجود نداشته است و با به وجود آمدن جریان تفسیر کلامی به عنوان یک جریان علمی در میان اهل سنت پا گرفت.

کلیدواژه ها: قرآن کریم، آیات ۲۲ و ۲۳ سوره القیامه، نظر، احوال قیامت، تفسیر مادی.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان، کاشان، ایران saneipur@kashanu.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران f.alaaee@alzahra.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان، کاشان، ایران (نویسنده مسئول)

fahimeh.gholaminejad@grad.kashanu.ac.ir



۱- مقدمه و بیان مسئله

آیات ﴿وجوه یومئذ ناضره، إلی ربها ناظره﴾ (القیامه/۲۲ و ۲۳) از آیاتی است که فریقین در تفسیر و مراد آن اختلاف دارند. با بررسی پیشینه‌ی تاریخ تفسیر به این واقعیت پی می‌بریم که وجود پیش فرض‌های کلامی در تفسیر، نقطه‌ی شروع اختلافات تفسیری میان فریقین بوده است. (مطهری، ۱۳۹۲: ۲۰-۷۴) در حقیقت یکی از عوامل اصلی اختلاف در تفاسیر و تمایز در تبیین پاره‌ای از آیات قرآن کریم، اختلافات مذهبی و کلامی مفسران است. به عنوان مثال، نحله‌های کلامی چون شیعه، معتزله و اشاعره در آیات مربوط به صفات و اسماء و افعال خداوند تفسیری متفاوت از یکدیگر عرضه کرده‌اند. همین اختلافات در گرایشها و باورهای دینی سبب پیدایش مذاهب و مکاتب تفسیری شده و عناوینی چون تفسیر شیعی، تفسیر معتزلی، تفسیر کلامی و تفسیر باطنی (اسماعیلی) ناظر به اختلاف مذهبی و کلامی مفسران است. (شاکر، ۱۳۷۹: ۵۴) توجه به چند نکته می‌تواند به فهم آیات مشکل کمک کند. از جمله اینکه با مطالعه‌ی: لغت عربی، فضای نزول آیات، سیاق آیات، فهمی که مفسران نخستین از آیه‌های ۲۲-۲۳ قیامت ارائه کرده‌اند و همچنین با مراجعه به سخن ائمه اهل بیت (صلوات الله علیهم) به عنوان مفسران قرآن، قادر خواهیم بود به پرسش‌های مطرح در مورد آیات اختلافی، از قبیل آیات ﴿وجوه یومئذ ناضره إلی ربها ناظره﴾ پاسخ داده و فهمی علمی از این آیات ارائه کنیم. در حقیقت تأویل در آیه به معنای " بیان مراد جدی " است و در لغت نیز تأویل از ریشه اول (رجوع و بازگشت) به معنای بازگرداندن شیء به اصل نهایت خودش است، خواه علم باشد و خواه فعل (راغب، ۱۴۱۲ه.ق: ۲۷) پژوهش پیش‌رو با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی دلایل عقلی و نقلی فریقین در معنا و مراد آیات ۲۲-۲۳ سوره قیامت پرداخته و در نهایت در میان آن‌ها به داوری دلایل دو طرف می‌پردازد و در پایان به دستاوردهای جدیدی، دست یافته است. یکی از مواردی که می‌تواند در این زمینه کمک کند، شیوه پاسخگویی امام رضا (علیه‌السلام) در توجیه عقلانی آیات متشابه است که می‌تواند مورد دقت قرار گیرد و شایستگی مطالعات بیشتری را نیز داراست. مهم‌ترین سؤالات پژوهش حاضر عبارت است از:

- وجوه اشتراک و اختلاف در دیدگاه‌های تفسیری فریقین در مورد آیات ۲۲-۲۳ سوره قیامت

کدام است؟

- با توجه به قرائن حالی و مقالی، معنای «نظر» در آیه های ۲۲-۲۳ سوره قیامت کدام است؟
- موافقان و منکران رؤیت خداوند در قیامت چه گروه‌هایی هستند و دلایل آن‌ها کدام است؟
- نقش روایات ائمه در پاسخ به آیات متشابه چه اندازه است و چگونه می‌توان شیوه بحث آن‌ها را در سایر آیات به کار بست؟

فرض بر آن است که انسان نیکوکار در قیامت توانایی درک و دیدن ظاهری خداوند را ندارد اما آنان که چهره‌هایی نورانی و شاد دارند، این نورانیت ناشی از ایمان قلبی آنان است و می‌توانند با چشم دل، خداوند سبحان را شهود نمایند.

در حوزه تأویل پژوهی آیات ۲۲ و ۲۳ سوره القیامه، پژوهشی مستقل انجام نشده است و برخی مقالات به صورت کلی نظریات اشاعره و شیعه درباره رؤیت خدا را مورد بررسی قرار داده‌اند و گاه در ذیل این مقالات اشاره‌ای مختصر به آیات ۲۲ و ۲۳ سوره القیامه نیز کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به مقاله "بررسی نظریه کلامی فخر رازی و علامه طباطبائی درباره رؤیت خدا" اشاره کرد. این مقاله به کوشش سید رضا مؤدب در شماره ۲۸ مجله پژوهش‌های فلسفی - کلامی سال ۱۳۸۵ به چاپ رسیده است و مقوله رؤیت خدا را با توجه به نظریه کلامی فخر رازی و علامه طباطبائی مورد بررسی قرار داده است. (مؤدب، ۱۳۸۵: ۶۵-۷۷) مرتضی عرفانی و همکاران نیز در مقاله "رؤیت خداوند از نگاه فخرالدین رازی و علامه طباطبائی" ضمن بیان دلایل قرآنی و روایی فخرالدین رازی بر جواز رؤیت خداوند و دلایل قرآنی و روایی علامه طباطبائی بر عدم جواز رؤیت خداوند را معرفی و تحلیل کرده‌اند. (عرفانی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۳۶-۱۲۷) لیکن باید گفت به‌رغم اهمیت بررسی مجزای دلایل فریقین ذیل تأویل آیات ۲۲ و ۲۳ سوره القیامه تاکنون اثری مستقل درباره آن، تدوین نگردیده است. از جنبه‌های نوآورانه پژوهش حاضر در مقایسه با پژوهش‌های گذشته آن است که اولاً روایات تفسیری فریقین و تأویل آن ذیل آیات مربوطه مورد تحلیل قرار گرفته، چیزی که در کارهای پژوهشی گذشته به آن پرداخته نشده و در قالب یک مقاله مستقل به آن توجه نشده و جوانب متفاوت آن بررسی نشده است. ثانیاً با بازاندیشی دیدگاه‌های فریقین ذیل آیات ۲۲ و ۲۳ سوره القیامه، تصویری روشن‌تر از مفهوم "نظر" ارائه شده است.



۲- سوره القیامه

سوره قیامت تماماً مکی است و از این نظر بین علمای علوم قرآن و مفسران شیعه و سنی اختلافی وجود ندارد. (طوسی، بی تا: ۱۰ / ۱۸۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۰ / ۱۰۲) سوره مذکور دارای ۴۰ آیه نزد کوفیان و ۳۹ آیه نزد بصریان می باشد (طوسی، بی تا: ۱۰ / ۱۸۹)، این سوره مشتمل بر ۱۹۹ کلمه و ۶۵۲ حرف است. از نظر ترتیب نزول، سوره سی و یکم قرآن و مکی است. (حجتی، ۱۳۸۶: ۱۴۷) سوره القارعه سوره قبل از سوره القیامه و نظر ترتیب نزول سی ام و سوره الهمزه سوره بعد از سوره القیامه و سی و دومین سوره نازل شده است. (رامیار، ۱۳۹۲، ص ۶۱۱) این سوره به شهادت سیاق آیاتش، اولاً یکجا نازل شده و ثانیاً ویژگی های سور مکی را مانند: کوتاهی آیات، دعوت به معاد و اصول دین را دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲، ۱۰۳)

۳- مفهوم شناسی واژگان آیه

با نگاه به معانی واژه های «وجوه» و «ناظره»، در آیات مورد بحث و توجه به مفهوم آن کلمات در سایر آیات قرآن، سعی بر این است که به معنای آیات در زبان عربی عصر نزول و کشف وجوه مختلف کاربرد کلمه دست یابیم.

۳-۱- وجوه: وجه آن چیزی است که به سوی آن روی آورند. (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۶ / ۱۸۶؛ صاحب، ۱۴۱۴ق: ۴ / ۲۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۶ / ۸۸؛ حمیری، ۱۴۲۰ق: ۱۱ / ۷۰۷۰) اصل وجه همان چهره و صورت است. (راغب، ۱۴۱۲: ۱ / ۸۵۵) و چون اولین عضو بدن و شریف ترین آن است و در مواجهه با هر چیز بکار می رود، به آن «وجوه» اطلاق کردند. (راغب، ۱۴۱۲: ۱ / ۸۵۵) برخی معنای وجوه را صاحبان وجوه (عکبری، بی تا: ۱ / ۳۸۲) یا وجیه (مرد گردانقدر=بهشتیان) گفته اند. این واژه یا در نسبت با خداوند استعمال شده است، یا در مورد انسان؛ بجز یک مورد که مضاف به «النهار» (آل عمران/۷۲) شده است. این واژه در ۷ مورد در ارتباط با «الله» یا «رب» به صورت های مضاف یا خبر برای مبتدای «الله» به کار رفته است. آدر بقیه موارد در رابطه با انسان تکرار شده است. اکثر موارد این آیات، از ساخت وجه، به

۱. استعمال فی مستقبل کل شیء، و فی أشرفه و مبدئه

۲. (روم/۳۸؛ روم/۳۹؛ بقره/۲۷۲؛ بقره/۱۱۵؛ رحمن/۲۷؛ بقره/۱۱۲؛ نساء/۱۲۵)

صورت مفرد یا جمع به شکل مضاف به ضمیر، استعمال شده است. کاربرد واژه‌ی «وجوه» در چند مورد اشاره به چهره و اغلب چهره‌ی گنهکاران در قیامت دارد، از جمله: آل عمران/ ۱۰۶؛ قیامت/ ۲۲؛ قیامت/ ۲۴؛ عبس/ ۳۸؛ عبس/ ۴۰؛ غاشیه/ ۸) سه مورد نیز به چهره‌ی نیکوکاران در قیامت اشاره می‌کند: غاشیه/ ۲؛ قیامت/ ۲۲؛ آل عمران/ ۱۰۶) از معانی لغوی گفته شده معنای «چهره» و «صورت» برای این آیات، - یعنی آیات در ارتباط با انسان- قابل استفاده است. آیاتی که مستعمل آن‌ها «انسان» است معنای

صورت ظاهری می‌دهد؛ مانند آیه‌ی: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾ (روم/ ۳۰) در آیه‌ی ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (بقره/ ۱۱۵) مفسران با گرایش ادبی، آن را اشاره و جهت معنا کرده‌اند. (ابن

عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۵۷۱/۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۱۰۲) و با در نظر گرفتن آیه‌ی ﴿وَجِهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (آل عمران/ ۴۵) معنای «وجه»، انسان صاحب منزلت معنوی نزد خداوند است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۶/ ۳۶۶) بنابراین معانی گفته شده برای «وجه» یا «وجوه» نزد لغت شناسان که عبارت است از: صورت، در آیات قرآن نیز به کار رفته است. در نسبت ساخت «وجه» با خداوند، در برخی از آیات مانند: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (بقره/ ۱۱۵) معنای جهت مورد نظر است. (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۱۰۲) معنای «وجه» در آیات: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (رحمن/ ۲۶-۲۷) جهتی است که به وسیله‌ی آن به کسی یا چیزی توجه می‌کنند؛ و چون صفات خداوند واسطه‌ی فیض او به بندگان است، (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۹/ ۱۰۱) لذا معنای آیه این است که، انسان با توسل به صفات الهی و کسب شناخت، به قرب الهی می‌رسد.

همان طور که مشاهده می‌شود، از دقت در آیات، مفاهیم صورت و چهره، توجه داشتن، واسطه‌ی فیض الهی از جمله معانی به کار رفته در قرآن برای واژه‌ی «وجه» می‌باشد. در معنی آیه‌ی ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ (قیامت/ ۲۲) که مورد بحث است، می‌توان به طور خلاصه گفت: انسان‌های بهشتی در قیامت صاحب چهره‌های شاد هستند. در این آیه کریمه وجوه مسرور جایز است و می‌تواند بر صورت و چهره که دو چشم دارد، دلالت باشد - البته این دیدگاه مورد پذیرش شیعه نیست - و نیز جایز است که از آن اراده نفس نمود و در واقع منظور از آن همان نفس مسرور باشد در حقیقت وجوه مسرور می‌تواند کنایه از صورت مسرور باشد و نه آن صورت فیزیکی چنانکه خداوند تعالی در جای دیگر نیز می‌فرماید:



﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ. تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ (القیامه / ۲۴)، در این آیه نیز وجوه کنایه هست و منظور آن چیزی که بتوانیم آن را ببینیم نیست و در حقیقت صورت ظاهری مقصود نیست لذا تاویل آن بهتر است تا ظاهر لفظ، و وجه را در اینجا کنایه از نفس دانستن صحیح تر می باشد زیرا نفس زمانی که از چیزی لذت می برد و به آن لذت نائل می شود، شادی و سرور در آن نمایان می شود و به همین دلیل خداوند می فرماید: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾ منظور وصف آنها در نهایت سرور است از کراماتی که با آن اکرام شده اند تا جایی که وجوه و نفوس آنها از آن شاد شده است. (ماتریدی، ۱۴۲۶ه.ق: ۱۰ / ۳۴۹) لیکن بررسی دقیق واژه های آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت نیز لازم است تا بحث به نتیجه برسد. به همین منظور در زیر به مفهوم شناسی واژه های "ناضرة" و "نظر" می پردازیم.

۲-۳- ناضرة

راغب معنای حسن و نیکویی را برای نضرة و ساخت نضر ينضر که ناضرة در آیه از آن ساخته شده است، می آورد. (راغب، ۱۴۱۲ق: ۱ / ۸۱۰) و معنای «النضرة» خوش رنگی است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۵ / ۴۳۹) دیگر معانی مادهی "نضر" شامل: درخت، شادابی (زمخشری، ۱۹۷۹م: ۱ / ۶۳۸) نعمت، خوشی و ثروت، شکوفایی (موسی، ۱۴۱۰ق: ۱ / ۱۲۳؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۱۲ / ۱۷۲) را شامل می شود. هنگامی که این آیه را در بستر آیات ۲۲-۲۴ سوره قیامت بررسی می کنیم از نظر لغت شناسان معانی: روشن (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۱۲ / ۹) و در بستر آیهی ﴿وَلِقَاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا﴾ (انسان / ۱۱) معنای شادی و خرمی به ذهن متبادر می شود. این خوشحالی در ماورای عالم ماده و مناسب توجه قلبی به پرودگار است چرا که حقیقت خوشی، روحانی و معنوی است و با ارتباطی لاهوتی محقق می شود. البته طراوت، شادابی سیما و نورانیت باطن را هم تداعی می کند. (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۱۲ / ۱۷۳)

۳-۳- نظر

برگرداندن چشم برای رؤیت چیزی و ادراک آن را (نظر) گفته و گاهی از آن به تأمل و جستجو اراده می شود. (راغب، ۱۴۱۲ق: ۱ / ۸۱۲) اصل آن تأمل در چیزی و مشاهده آن است، سپس استعاره گرفته شده و توسعه (معنایی) پیدا کرده و به نگاه کردن چیزی با چشم اطلاق شده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۵ / ۴۴۴؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۱۲ / ۱۸۴) «نظر» در سه معنا آمده است: با چشم نگاه کردن مثل ﴿فَنظُرْ نَضْرَةً

فی النجوم» (صافات / ۸۸) و «ثم نظر» (مدثر / ۲۱) نشان می‌دهد، که معنای «نظر انداختن» در این آیات قصد شده است؛ تدبیر و تأمل کردن مثل ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةً نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾ (توبه / ۹) چشم انتظار بودن و انتظار کشیدن مثل ﴿ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ (زمر / ۶۸)، که متعلق «نظر» امور معنوی نظیر قیامت می‌باشد و لذا معنایی روحانی از «نظر» فهمیده می‌شود چرا که چشم سر و مادی بدن با موت از بین می‌رود. و یا در آیه ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ عَلَى الْأُرَائِكِ يَنْظُرُونَ﴾ (المطففين / ۲۲-۲۳) معنای «انتظار چیزی را داشتن می‌تواند مفهوم «نظر» در این آیه را توضیح دهد. (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۱۵۸ / ۱۲) در ادامه به بررسی دقیق تر معنای نظر از دیدگاه فریقین خواهیم پرداخت.

۴- بازخوانی دیدگاه های فریقین ذیل آیات ۲۲ و ۲۳ سوره القیامه

در تبیین تطبیقی دیدگاه فریقین ذیل آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت که می‌فرماید: ﴿وَجُوهٌ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاضِرَةٌ﴾ بیان چیستی نظارت و رؤیت می‌تواند ما را در مقایسه دو دیدگاه، کمک قابل توجهی نماید. زیرا عدم تبیین این مسأله ممکن است ما را در مقایسه، دچار مغالطه معنوی کند. (مطهری، ۱۳۹۲: ۱ / ۱۱۹)

۴-۱- دیدگاه اهل سنت

مذاهب کلامی اهل سنت را معتزله و اشاعره تشکیل می‌دهند. (مطهری، ۱۳۹۲: ۲ / ۲۴) فخر رازی در بیان دیدگاه اشاعره در بیان آیه ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاضِرَةٌ﴾ در تفسیر مفاتیح الغیب می‌نویسد: جمهور اهل سنت با تمسک به این آیه، اثبات می‌کنند که مؤمنین در روز قیامت خداوند را می‌بینند. (فخر الدین رازی، ۱۴۲۰ق: ۳۰ / ۷۳۰) فخر رازی در بیان دیدگاه اشاعره می‌گوید: اصحاب ما معتقدند که رؤیت

خداوند، جایز و مؤمنین در روز قیامت خدا را می‌بینند. وی سپس بر درستی استدلال جواز رؤیت ذاتی خداوند، چنین نتیجه می‌گیرد که رؤیت اگر در دنیا ممکن نیست، به حتم در قیامت برای مؤمنین مقدور خواهد شد. (فخر الدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۳ / ۱۲۵) در مقابل اصول عقاید معتزله دقیقاً نوعی جهت گیری کلامی در برابر اشاعره است. یکی از مسائل مهم اعتقادات معتزله عبارت از نفی رؤیت خداوند است.



معتزله رؤیت خداوند را در دنیا و آخرت انکار می کنند و آیات مربوط به آن را تأویل می کنند؛ زیرا معتقدند که رؤیت فقط در مورد اجسام قابل تصور است؛ حال آن که خداوند از آن منزله است. زمخشری معنای آیه ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ را به تأویل می برد و معنای آن را توقع و رجاء می داند یعنی مؤمنین تنها به کرم پروردگارشان امید دارند. (زمخشری ۱۴۱۳: ۶۲۲/۴) به غیر از اشاعره و معتزله اکثر پژوهشگران عامه به آیهی ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ استدلال می کنند که مؤمنان خداوند را در قیامت می بینند. (ثعالبی، ۱۴۱۸ق: ۵۲۳/۵؛ ابن عطیة اندلسی، ۱۴۲۲ق: ۴۰۵/۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ۲۸۷/۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۲/۲۶۷؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۱/۵۸۱) یعنی به خداوند با چشم خود می نگرند. (سمرقندی، بی تا: ۳/۵۲۳؛ نحاس، ۱۴۲۱ق: ۵/۵۵؛ سوراآبادی، ۱۳۸۳: ۴/۲۷۲۷) و به گزارش از ابن عباس در ذیل آیهی ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ استناد کرده که می گویند: «در قیامت مردم خداوند را به چشم خود می بینند». (ثعالبی، ۱۴۲۲ق: ۱۰/۸۷) و در گزارشی از حسن بصری نیز ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ به رؤیت مادی خداوند سبحان در قیامت تفسیر شده است. (میبیدی، ۱۳۷۱: ۱۰/۳۰۵) از برخی نیز دیدگاه های نادر نیز گزارش شده است مانند این که: در قیامت به مردم حس ششمی داده می شود و خداوند بدین وسیله قابل رؤیت خواهد بود. (نحاس، ۱۴۲۱ق: ۵/۵۹) یا این که، قیامت عالم لطیفی است و قیاس آن با دنیا درست نیست و احکامی که بر جسم انسان در دنیا عارض می شود با آن جا متفاوت است. (حقی بروسوی، بی تا: ۱۰/۲۵۰)

۱-۱-۴- بررسی دلایل نظریه رؤیت از دیدگاه اهل سنت

اینک به بررسی دلایل این گروه پرداخته و سپس آن را به بوتهی نقد می نهیم.

۱-۱-۴-۱- دلایل نحوی: اهل سنت در توجیه رؤیت ظاهری خداوند در قیامت به دلایل ادبی و نحوی ای استناد کرده اند. از جمله آن دلایل این است که: «تفسیر "نظر" به "انتظار" درست نیست چرا که مقید به "وجوه" و "إلی" است که در انتظار کاربرد ندارد». (سمرقندی، بی تا: ۳/۵۲۳) در تأیید این نظریه به سه شکل کاربردی "نظر" در سخن عرب که شامل: انتظار، تفکر و نگاه کردن است، استناد می کنند. توضیح این که، وقتی عرب از نظر "انتظار" را بخواهد برداشت کند می گوید: نظرتان مانند آیهی ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ﴾ (زخرف/ ۶۶) و وقتی به تفکر تعبیر می کند می گوید: نظرت فیه. (ثعالبی، ۱۴۲۲ق: ۱۰/۸۸) اما وقتی که "نظر" به إلی مقرون شود و منسوب به وجوه باشد معنایی جز رؤیت

نمی‌دهد. (قشیری، بی تا: ۶۵۷/۳؛ میدی، ۱۳۷۱: ۱۰/ ۳۰۵) و همین‌طور تفسیر آیه به این که، به ثواب پروردگار می‌نگرند، نیز صحیح نیست چرا که وقتی می‌گوییم: نظرت زیدا به معنای نظرت ثواب زید نیست، (نحاس، ۱۴۲۱ق: ۵/ ۵۵) بلکه منظور همان دیدن مادی است. در توجیه این که رؤیت با چشم صورت می‌گیرد نه با وجه، برخی گفته‌اند که نسبت «نظر» به «وجه» به معنی «عین»، مانند نسبت جریان رودخانه به آب رود در آیهی ﴿تَجْرِي مِنَ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ (مائده/ ۱۱۹) است؛ چرا که این آب رودخانه است که حرکت می‌کند، نه خود رود. چنان‌که کاربرد «وجه» به معنی «عین» در آیهی ﴿فَالْقَوَّةَ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي﴾ (یوسف/ ۹۳) نیز آمده است. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۰/ ۱۱۰)

۱-۲-۴- دلایل قرآنی: در اثبات رؤیت خداوند و این که آیه دلالتی بر معنی انتظار ندارد به برخی از آیات قرآن استشهاد کرده‌اند: مهم‌ترین مستند قرآنی آنان بر رؤیت خداوند آیهی ﴿رَبِّ ارْنِي انظُر اليك﴾ (اعراف/ ۱۴۳) است. (نحاس، ۱۴۲۱ق: ۵/ ۵۸) به این معنی که موسی عليه السلام در دنیا درخواست رؤیت خدا را کرد و خداوند دیدارش را به آخرت حواله کرد. ایشان در رد نظر شیعه آیات ﴿انظرونا نقتبس من نوركم﴾، (حدید/ ۱۳) ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾، (اعراف/ ۵۳) ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾، (بقره/ ۱۱۰) را اضافه کرده و می‌گویند در این آیات «نظر» به معنی «انتظار» آمده است لیکن با «إلی» به کار نرفته است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۳۰/ ۷۳۲)

۱-۳-۴- دلایل روایی: روایاتی از پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله وسلم نقل شده است که با استناد به آن‌ها رؤیت خداوند را به چشم ظاهر در قیامت اثبات می‌کنند. از جمله روایتی است که وصف دجال را بیان کرده و فرقهش را با خدای سبحان می‌گوید که مردم در آخر الزمان دچار تردید نشوند: «إِنِّي حَدَّثْتُكُمْ عَنِ الْمَسِيحِ الدَّجَالِ حَتَّىٰ خَفْتُ أَلَّا تَعْقُلُوهُ إِنَّهُ قَصِيرٌ أَفْحَجٌ جَعَدَ أَعْوَرَ مَطْمُوسُ الْعَيْنِ الْيَسْرَى لَيْسَتْ بِنَاتئُهُ وَلَا جِحْرًا فَإِنَّ التَّبَسُّمَ عَلَيْكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ إِنَّكُمْ لَنْ تَرَوْا رَبَّكُمْ جَلَّ ثَنَاؤُهُ حَتَّىٰ تَمُوتُوا». (همان، ص ۵۵) شاهد آن در قسمت آخر حدیث است که می‌فرماید: «پروردگار شما یک چشم نیست و شما او را پیش از مرگ نمی‌بینید». روایت دوم در وصف بهشت از رسول خدا گزارش شده است که: «جَنَّاتٍ مِنْ فَضَّةٍ أَنْتَهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَجَنَّاتٍ مِنْ ذَهَبٍ أَنْتَهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ جَلَّ ثَنَاؤُهُ إِلَّا رِءَاءَ الْكِبْرِيَاءِ عَلَىٰ وَجْهِهِ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ». (همان، ص ۵۶) این روایت توصیف بهشت را کرده است. استشهاد به رؤیت خدا در قیامت به قسمت دوم روایت مربوط است که فرمود: «بَيْنَ كَسَانِي كَهَ بِه



پروردگارشان می‌نگرند و آن‌ها که او را نمی‌بینند جز ردای بزرگی نیست که بر چهره‌ی پروردگار قرار دارد! روایت سوم در تفسیر «زیاده» در آیه‌ی ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ﴾ (یونس/۲۶) فرمود: «إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار نادى مناد يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعدا يريد أن ينجزكموه فيقولون: ما هو؟ ألم يثقل موازيننا وبيّض وجوهنا و يدخلنا الجنة و يجرنا من النار فيكشف لهم عن الحجاب، فينظرون إلى الله عزّ و جلّ فما شيء أعطوه أحبّ إليهم من النظر إليه، و هي الزيادة». (همان) که مراد از «زیاده» را دیدار خداوند در قیامت به عنوان پاداش اهل بهشت گرفته‌اند. و برخی روایات دیگر که نشان از دیدار رو در روی بهشتیان با خداوند متعال در بهشت دارد. که برخی ادعای تواتر این روایات را کرده‌اند. (سیوطی، ۱۴۲۱ق: ۲/ ۱۳۵) البته بحث سندی این روایات نیازمند مجالی دیگر است لیکن دلالت الفاظ این روایات بر معنای رؤیت خود جای بحث دارد که در ضمن مقایسه نظرات فریقین به آن اشاره خواهیم کرد.

۱-۴-۱- دلایل عقلی: فخر رازی در خصوص دلیل عقلی بحث می‌کند که انتظار نعمت‌های خداوند سبحان با یقین وقوع آن در دنیا، دیگر جایگاهی در آخرت ندارد. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۳۰/ ۷۳۳) علاوه بر این، مجموعه‌ای از دلایل عقلی نظریه‌ی «رؤیت»، در تفسیر سوره‌آبادی گردآمده است. (سوره‌آبادی، ۱۳۸۳: ۴/ ۲۷۳-۲۷۲۹)

۲-۴- دیدگاه شیعه

مشهورترین دیدگاهی که در این زمینه مطرح شده است رؤیت و نظر را در آیه به معنی انتظار نعمت یا ثواب پروردگار و دیدن با چشم قلب دانسته است. (طوسی، بی تا: ۷/ ۱۹۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰ق: ۱/ ۹۵؛ رازی، ۱۴۰۸: ۲۰/ ۵۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/ ۶۰؛ جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۰/ ۲۲۷؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق: ۷/ ۲۶۲؛ عاملی، ۱۳۶۰: ۳/ ۳۹۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۴/ ۴۰؛ مغنیه، بی تا: ۷/ ۴۷۳؛ عاملی، ۱۳۶۰: ۸/ ۴۲۲؛ حائری تهرانی، ۱۳۷۷: ۱۲/ ۶؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق: ۵/ ۳۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۵/ ۳۰۴؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق: ۱/ ۵۸۷) به این ترتیب که مضاف حذف شده و مضاف الیه باقی مانده است مانند آیه‌ی «جاء ربك» که به معنی جاء امر ربك یا آیه‌ی ﴿أنا ادعوكم الى العزيز الغفار﴾ یعنی به طاعت پروردگار دعوت می‌کنم و همچنین آیه‌ی ﴿ان الذين يؤذون الله﴾ که به معنی اولیاء الله، است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/ ۳۹)

۶۰۱) شیخ طوسی در رفع این شبهه که انتظار برای بهشتیان گوارا نمی‌باشد، می‌گوید: «انتظار هنگامی که امیدی به رسیدن به منتظر نباشد یا منتظر در زمان حال محتاج منتظر باشد ناخوشایند است، در حالی که مؤمنان غرق در نعمت بوده و مطمئن هستند که به ثواب پرودگار می‌رسند». نظر به معنی «انتظار» از عبدالله بن عباس، حسن، مجاهد، قتاده، سعید بن جبیر، ابن جریج، ابوصالح و از امیرالمؤمنین علیه السلام و همین‌طور از جماعتی از اهل علم گزارش شده است. «انتظار» در این جا به معنی توقع و رجاء است یعنی آن‌ها همان‌گونه که در دنیا از خدا نمی‌ترسیدند در آخرت هم جز توقع و امید نعمت و بخشش از خداوند ندارند. (کاشانی، ۱۴۲۳ق: ۷ / ۲۶۱؛ رازی، ۱۴۰۸ق: ۲۰ / ۵۷) نظریه دیگر این است که آیه صراحت در مجاز دارد. و منظور اینظرون *إلی رحمة الله است*. (مدرسی، ۱۴۱۹ق: ۱۷ / ۱۵۴؛ طوسی، بی‌تا: ۱۰ / ۱۹۷؛ رازی، ۱۴۰۸ق: ۲۰ / ۵۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۳ / ۲۴۸-۲۴۹؛ قمی، ۱۳۶۷: ۲ / ۳۹۷؛ طوسی، بی‌تا: ۷ / ۱۹۷) توضیح این‌که در آیه‌ی ۲۳ قیامت، مجاز به کار رفته است نظیر آیه‌ی *(وَسئل القریه)*. تلقی شیعه این است که تعبیر مجازی در هر دو آیه به یک صورت است، لیکن در آیه‌ی ۲۳ قیامت به دلیل ارتباط بحث با امور ماورایی، آیه دچار تشابه عرضی شده است. (معرفت، ۱۳۷۴: ۳۰) دلیل بر این مدعا این است که عرب در ابتدا معنای آیه را بی هیچ مشکلی متوجه می‌شده است، مگر در داستان دخترکی که در کوچه‌های مکه گدایی می‌کرد و می‌گفت: «عینینی نویظره الی الله و الیکم»؛ یعنی «این دو چشمان کوچک من به خدا و شما مردم دوخته شده است.» مردم کوچه و بازار از سخن دخترک، رؤیت با چشم سر بدون پرده به خداوند سبحان برداشت می‌کردند؟! مسلماً نه. (دامن پاک مقدم، ۱۳۸۰: ۲۰۴) برخی از پژوهان هم گرچه صراحتی در تشابه نیاورده‌اند لیکن این آیه را از جمله آیاتی ذکر کرده‌اند که نیازمند است در کنار سایر آیات قرآن تفسیر شود. ذهبی در ضمن شمارش مصادر تفسیر قرآن اولین مصدر را خود قرآن ذکر کرده و بیان می‌کند که این آیه از جمله مجملاتی است که با آیه‌ی *(لاتدرکه الابصار)* تفسیر و تبیین می‌شود. (ذهبی، بی‌تا: ۱ / ۳۸)

۱-۲-۴- بررسی دلایل عدم رؤیت از دیدگاه شیعه

مفسران امامیه در تفسیر آیه *(الی ربها ناظره)*، دلایل گوناگونی اقامه کرده‌اند که بر مبنای آن، آیه بدون تأویل با همان دلالت طبیعی و وضعی معنا و مراد خود را می‌رساند. شیعه در این جریان تفسیری دلایل گوناگونی را اقامه کرده و شبهه‌های اشاعره را هم پاسخ می‌دهد.



۱-۲-۴- دلایل ادبی: ابیاتی که شیعه به آن استدلال می‌کند که نظر به معنی انتظار است را برخی مفسرین ذکر کرده‌اند، مانند: «وجوه یوم بدر ناظرات / إلى الرحمن تأتي بالفلاح» (طوسی، بی تا: ج ۷، ص ۱۹۷) بیتی از جمیل بن معمر: «و إذا نظرت إلیک من ملک / و البحر دونک جدتني نعمًا» و بیت: «إني إلیک لما وعدت لناظر / نظر الفقير إلى الغني الموسر» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۰ / ۶۰۲) و این بیت از کمیت: «و شعث ينظرون إلى بلال / كما نظر الأطباء حيا الغمام» و بیت بعیث: «وجوه بها لیل الحجاز علی الندی / إلی مالک رکن المعارف ناظره» (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰ق: ۱ / ۹۵) همچنان که مشاهده می‌شود، در این ابیات، «نظر» با «إلی» همراه شده است و در عین حال به معنای «انتظار» است. از جمله دلایلی که نشان می‌دهد که واژه «نظر» به معنی «انتظار» می‌آید- چه انتظار رحمت و چه انتظار نعمت - این است که، نَظَرَ هر گاه با "إلی" همراه شود، به معنی انتظار است همچنان که در آیهی ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاطِرَةٌ﴾ (نمل / ۳۵) "من به آنها هدیه‌ای خواهم فرستاد، و منتظر خواهم ماند تا فرستادگان با چه جوابی بر می‌گردند." به همین معنا آمده است. (رازی، ۱۴۰۸ق: ۲۰ / ۵۶؛ قرشی، ۱۳۷۵ه.ش: ۷ / ۴۵۴) از جمله تفاوت‌های نظر و رؤیت این است که: با چشم نگاه کردن (تحذیق) رؤیت است و این نشان می‌دهد که «رؤیت» و «نظر» یک معنی ندارند. چون که گفته می‌شود (نظرت الیه و لم أره) یا (مازالت انظر الیه حتی رأیته). «رؤیت» به شیء مرئی تعلق دارد ولی «نظر» این گونه نیست، معنای «نظر» برگرداندن حدقه است برای طلب «رؤیت» و «نظر إلیه» همراه با حالتی از خشنودی یا غضب می‌باشد. (همان) بنابراین «نظر» به معنای نگاه کردن نیازمند جهت است. بنابراین معنای آیه این است که، بهشتیان نظر به نعمات بهشتی دارند. لیکن معنای «نظر»، از جمله: برگرداندن حدقه برای طلب رؤیت، فکر و اندیشه، انتظار، مقابله و رحمت، هیچ‌کدام از این‌ها به معنی «رؤیت» و مرادف با آن نیست. (رازی، ۱۴۰۸ق: ۲۰ / ۵۵) تفاوت دیگر این است که «نظر» سبب رؤیت است و شیئی نمی‌تواند سبب خودش باشد. دلیل آن هم این عبارت است: «لولا إني كنت أنظر لما رأيت». تفاوت دیگر این است که «نظر» با «إلی» متعدی می‌شود ولی رأی متعدی بنفسه است. دلیل دیگر این که منظور از «نظر» در این آیه؛ نظری ویژه و معنوی است، به همین دلیل «إلی» بر ناظره مقدم شده است؛ همچنان که در آیات: ﴿إلى الله المصير﴾ (آل عمران / ۲۸)، ﴿إلى ربك يومئذ المساق﴾ (قیامت / ۳۰)، ﴿عليه توكلت و إليه أنيب﴾ (هود / ۸۸) همین گونه است.

(طبرسی، ۱۳۷۷: ۴ / ۴۰۳-۴۰۴)

۱-۲-۲-۹۴- دلایل قرآنی: امامیه در تأیید این که «نظر» به معنای انتظار بکار رفته به آیاتی استدلال کرده اند از جمله: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (نمل / ۳۵) و ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ (بقره / ۲۸۰) که نظر به معنی انتظار، مانند این، بسیار است. (طبرسی، ۱۳۷۷: ۵۷/۴)

۱-۲-۳-۴- دلایل روایی: در بررسی دلایل روایی شیعه، به مهم ترین روایات ائمه اطهار (علیهم السلام) در مورد آیه مورد بحث و نقد نظریه‌ی «رؤیت مادی» خداوند، پرداخته می شود.

امام جعفر صادق علیه السلام حدیثی را از پدرانش از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند که فرمود: «شیعه ما نیست کسی که «تبعه» را بر عهده نگیرد. پرسیدند «تبعه» چیست؟ سپس امام مواردی را در معنای «تبعه» ذکر می کند، از جمله می فرماید: پس خداوند به اهل بهشت ندا می دهد که محمد صلی الله علیه و آله را زیارت کنید. پس رسول بر روی منبری می نشیند و این منبر را شیعه آل محمد صلی الله علیه و آله می پوشانند و خداوند به آنها می نگرد. و این است که می فرماید: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاضِرَةٌ﴾ (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۱/ ۷۱۶-۷۱۷) بنا براین روایت، منظور از «نظر» در آیه‌ی مورد بحث، نه نگاه کردن به خداوند بلکه، رؤیت پیامبر - به عنوان پاداشی برای بهشتیان است. یعنی بهشتیان به عنوان پاداش خداوندشان، به پیامبر صلی الله علیه و آله نگاه می کنند.

در یک روایت طولانی شخصی از امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام در مورد آیات مشکل قرآن می پرسد و حضرت آنها را یک یک پاسخ می دهد. در آن روایت امام علی (علیه السلام) معنای «نظر» را نظر داشتن به نعمت پروردگار معنا می کند و می فرماید: ﴿فَذَلِكَ قَوْلُهُ: إِلَىٰ رَبِّهَا نَاضِرَةٌ وَإِنَّمَا يَعْنِي بِالنَّظَرِ إِلَيْهِ، النَّظَرُ إِلَىٰ ثَوَابِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ. وَ أَمَا قَوْلُهُ: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ هُوَ كَمَا قَالَ، لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ يَعْنِي لَا تُحِيطُ بِهِ الْأَوْهَامُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ يَعْنِي يُحِيطُ بِهَا وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ وَ ذَلِكَ مَدْحٌ أَمْتَدَحُ بِهِ رَبَّنَا نَفْسَهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ وَتَقْدَسَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۶۲) بنابراین معنایی که امام علیه السلام از «نظر» در قیامت می دهند همان نگاه کردن به نعمات و پاداش بهشت است. امام علیه السلام به این آیه برای عدم رؤیت استناد می کند.

در روایتی دیگر نیز امام رضا علیه السلام همان معنایی که در این حدیث برای «نظر» گفته شد را ارائه داده‌اند؛ یعنی انتظار ثواب خداوند را دارند. (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۱۵) همچنین روایاتی در کتب حدیثی از جمله



آمالی، کافی و توحید آمده است که بحث «رؤیت» را از جهت عقلی کاوش کرده‌اند و راهگشای بحث ما هستند. ما این احادیث را در اینجا نقل کرده و توضیح تفصیلی اش را در بحث مقایسه خواهیم آورد:

در روایتی از حضرت رضا علیه السلام در پاسخ اسماعیل بن بزیع که در مورد آیه **﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ وَ هُوَ يَدْرِكُ الْبَصَارَ﴾** پرسید، ایشان می‌فرماید: **﴿قَالَ لَا تُدْرِكُهُ أَوْهَامُ الْقُلُوبِ فَكَيْفَ تُدْرِكُهُ أَبْصَارُ الْعَيُونِ﴾**. (همان، ۴۰۹-۴۱۰) یعنی؛ خداوند حتی توسط اندیشه و حواس باطنی بشر هم درک نمی‌شود. تا چه رسد به این‌که در قالب چشم مادی و محدود بشر جای گیرد؟!

در روایتی از امام رضا (علیه‌السلام)، امام به شیوه‌ی عقلی و استدلالی به رد نظریه رؤیت مادی خداوند می‌پردازد. این سخن را در باب نقد نظریه‌ی رؤیت، قوی‌ترین استدلال می‌توان دانست. استدلال امام را می‌توان این‌طور نشان داد که: اگر دیدن مادی خدا در قیامت انجام شود، دو حالت دارد: الف) آن دیدن موجب معرفت است و معرفت منجر به ایمان به خدا می‌شود. ب) آن دیدن موجب معرفت و ایمان نیست. در حالت الف) چون نتیجه‌ی دیدن، ایمان است پس، باید مؤمنانی در دنیا او را دیده باشند و از این طریق به معرفت و ایمان برسند. (اگر بگوییم این تنها راه معرفت و ایمان نیست و اگر تنها راه ایمان رؤیت باشد هر مؤمنی باید او را در دنیا دیده باشد) لیکن همه اتفاق دارند که رؤیتی در دنیا صورت نمی‌گیرد، پس این فرض باطل است. در حالت ب) اگر دیدن خداوند در آخرت موجب معرفت نمی‌شود، در آخرت نیز موجب ایمان نخواهد بود (زیرا رؤیت مادی است و فرقی از این لحاظ ندارد). لیکن باز همه مسلمانان اتفاق نظر دارند که قیامت منزل شناخت و کنار رفتن پرده‌هاست، لذا این رؤیتی که منجر به شناخت و بعدش ایمان نشود، عبث است و سودی ندارد و کار عبث از پروردگار صادر نمی‌شود. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/ ۹۶-۹۷)

۱-۲-۴- دلایل عقلی شیعه: گفته شده که، مرئی همان شیئی است که دیده می‌شود. و از ویژگی‌های شیء مرئی این است که جهت داشته باشد و این در مورد خداوند محال است. (رازی، ۱۴۰۸ق: ۲۰/ ۱۹۹) به همین دلیل است که خداوند را «رایی» گویند و نه «ناظر» زیرا نظر تقلیب حدقه است به سوی شیء مرئی و این برای خداوند روا نیست. (همان، ص ۵۶) و عقل نیز می‌گوید که اگر چیزی با چشم دیده شود، باید محدود به مکان و جهت و ماده باشد و خدا منزّه از همه اینها است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ه.ش: ۳۰۳/۲۵)

۵- بازاندیشی دیدگاه های فریقین ذیل آیات ۲۲ و ۲۳ سوره القیامه

در زیر به مهم ترین نکات دو گروه پرداخته می شود و اهم استدلال هایشان را مورد بررسی قرار می دهیم.

۵-۱- بررسی دلایل ادبی فریقین: از جمله دلایل نحوی اشاعره این بود که «نظر» مقرون به الی به معنی «انتظار» نیست و به قول شعرا استناد می کردند. لیکن در رد قول اشاعره همین بس که اکابر صحابه که از جمله آنها امامان معصوم علیهم السلام که از بیت وحی می باشند «نظر» را در این آیه به معنی «انتظار» گرفته اند. (کاشانی، ۱۴۲۳ق: ۷/ ۲۶۲) اشکال دیگری که به اشاعره وارد است این که آنان چطور می گویند: به دلیل تقدم الی بر ناظره آیه مفید حصر است و نظر به معنای نگاه فیزیکی است؟! در حالی که تقدیم را به معنی اختصاص گرفته اند و معلوم است مؤمنان در بهشت به چیزهای دیگر هم می نگرند بنابراین حصری در کار نیست. یعنی بهشتیان تنها به یک چیز مخصوص نمی نگرند. و به چیزهای دیگر از جمله نعمات بهشتی و دوزخیان در آتش نیز می نگرند. اما بنا به قول اشاعره بهشتیان تنها باید به خدا بنگرند و چه محال است! (همان) برخی اشاعره در پاسخ گفته اند در اینجا اختصاصی وجود ندارد، بلکه به جهت رعایت فاصله «الی ربها» مقدم شده است. (آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۵/ ۱۶۰) علاوه بر این، پاسخ این معنا داده نمی شود که آیه شریفه رؤیت و نظر را به وجه نسبت داده، نه به دیدگان، و نفرمود: «عیون- و یا ابصار- الی ربها ناظره»، از این هم که بگذریم نفرموده: وجوه اهل بهشت گاهی ناظر به خداست، و گاهی به نعمت های بهشتی، بلکه وجوه آنان دائما به سوی خدای تعالی است». (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۰/ ۱۱۲) همچنین رؤیت حسی و ظاهری نیازمند توجه و جهت است و این مستلزم این است که خداوند جسم باشد و مورد اشاره قرار گیرد و خداوند بری از این هاست. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/ ۶۰۱؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق: ۷/ ۲۶۳) همچنان که ذکر کردیم برخی «وجوه» را در آیه به معنای صورت نگرفته بلکه به معنای دیگری چون «صاحب وجهه» و یا «سعادت مندان» (طباطبائی و الهاشمی، ۱۴۲۳ق: ۳۴۲) می دانند. در این صورت دیگر تفسیر ظاهری آیه نیز جای خود را به معنای باطنی داده و مستلزم تأویل می گردد.

۵-۲- بررسی دلایل قرآنی فریقین: دلایل قرآنی شیعه به دو دسته تقسیم می شوند دسته اول آن هایی که رؤیت ظاهری خداوند را به وضوح رد می کنند **﴿لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار﴾** (آل عمران/ ۷۷) این ها آیات محکمی هستند که چشم هر خواننده ای را به حق روشن می کند. البته برخی گفته اند لاتدرکه



به معنی لایحیط است یعنی مؤمنان در بهشت به او احاطه ندارند، (نحاس، ۱۴۲۱ق: ۵/ ۵۸) که تأویلی بدون دلیل است. آیه مطلق بوده و اختصاصی به دنیا ندارد. بنابراین در آیات قرآن هر جا «نظر» با «إلی» همراه شده است، معنای «انتظار کشیدن» منع عقلی ندارد. دسته دوم، آیاتی که نشان می‌دهد وقتی «نظر» با «إلی» همراه شود به معنی انتظار خواهد بود از جمله: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ (بقره/ ۲۸۰) آیه‌ای که اشاعره به آن استناد کرده‌اند یعنی ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ مبنی بر این که موسی عليه السلام در دنیا نتوانست خدا را ببیند و خدا به او وعده دیدارش در قیامت را داد، در بحث روایی و آخرین روایت منقول از امام رضا عليه السلام به راحتی قابل رد است. چون اگر این دید موجب معرفت باشد در دنیا هم مؤمنان باید خدا را ببینند که چنین اتفاقی نیافتاده است و اگر موجب معرفت نباشد رؤیت مزبور در آخرت هم سودی ندارد.^۱ آن آیاتی را که اشاعره ذکر کرده و به قول خودشان «نظر» بدون الی به معنی «انتظار» آمده است و بدین ترتیب خواستند نظر شیعه را رد کنند، عبارت بودند از: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾ (حدید/ ۱۳) و ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ (اعراف/ ۵۳) اما در آیه ۱۳ سوره حدید، معنای رؤیت مادی روشن است، و در آیه ۵۳ سوره اعراف، حملش بر معنی انتظار در آخرت چیز زیادتری را نخواهند داشت. (زحیلی، ۱۴۱۸ق: ۲۹/ ۲۶۶)

۳-۵- بررسی تطبیقی دلایل روایی فریقین: اهل سنت در روایاتی که از پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم نقل کرده‌اند، همان‌طور که گذشت- این گونه استدلال کرده و نتیجه گرفته‌اند که خداوند به چشم سر در قیامت رؤیت می‌شود. جدای بحث نقد سندی احادیث که البته جای کار بسیار دارد و این‌جا مجال آن نیست، باید گفت که برخی از این روایات در صورت صحت سند چیزی بیش‌تر از این نمی‌رساند که خداوند در قیامت قابل نظر کردن است و دیده می‌شود. این احادیث ساکت از این هستند که خداوند به چشم سر دیده می‌شود یا با چشم دل و ایمان قلبی. پس ما می‌توانیم از این احادیث، رؤیت قلبی و معرفت باطنی را نیز استنتاج کنیم. روایات دوم، سوم و پنجم که در ذیل دلایل روایی اهل سنت بر رؤیت خدا آوردیم از این دسته هستند. اما روایت نخست که مربوط به شبهه‌ای است که دجال ایجاد می‌کند و پیامبر به یارانش خط و نشان می‌دهد بدین شرح که «شما خدایتان را نمی‌بینید تا این‌که بمیرید». به نظر می‌رسد راه حل بررسی این روایت نقد سندی باشد، آن‌جا که با دیدن دجال مقایسه می‌شود، به وضوح اشاره به

^۱ تفصیل این بحث در قسمت دلایل روایی شیعه آمد.

رؤیت ظاهری خداوند دارد، و نمی‌توان به رؤیت قلبی حمل کرد. روایت چهارم اهل سنت نیز وضوح در رؤیت مادی دارد و نیاز به بحث سندی می‌باشد. روایت نخست شیعه نیز در جای خود قابل کنکاش است. زیرا این روایت منظور از «نظر» را رؤیت پیامبر در بهشت می‌داند. توضیح این‌که منظور از «ربها» در آیه، «رسول ربها» بوده است. این نظر علاوه بر این‌که معنای آیه را نیازمند مجاز می‌کند، از آنجایی که با نظر مشهور در روایات مخالف است، نیازمند بررسی سندی می‌باشد که در این مجال جای بحث آن نیست.

۴-۵- بررسی دلایل عقلی فریقین: از نظر دلیل عقلی اگر این استدلال صحیح بود، که گفته شود خداوند موجود است پس باید مانند دیگر موجودات قابل رؤیت باشد، می‌بایست خداوند در دنیا هم قابل مشاهده شود. زیرا بین موجودیت خدا در دنیا و آخرت فرقی نیست. همچنین می‌گویند که در قیامت باید رفع شبهه شود - افرادی که به خداوند ایمان دارند و یا ندارند مشخص شود - و این با دیدار خدا انجام می‌گیرد. پاسخ این است که رفع شبهه مؤمنان و بهشتیان باید الزاماً پیش از مرگ و در دنیا انجام می‌گیرد و آنان که به خدا ایمان دارند به بهشت می‌روند. وجود خدا فرای تصور بشر است. و آنان که در دنیا شبهه شان بر طرف نشده است در آخرت می‌گویند ما را به دنیا برگردان تا کار نیکو کنیم. پاسخ خداوند این است که ما جهنم را از جنیان و انسان‌ها پر می‌کنیم. (سجده/ ۱۲ و ۱۳)

گفته شده است که انتظار نعمات خدا در بهشت معنی ندارد. پاسخ این است که آیات مورد بحث مربوط به احوالات قیامت است. همچنان که سیاق سوره مشخص است و مفسران بالاتفاق قائلند به این که سوره پیرامون مراتب و منازل قیامت است. انسانهای نیک کردار در قیامت انتظار ورود بهشت را می‌کشند و این مایه‌ی شور آنان است. بنابراین یکی از نتایج مهمی که به دست می‌آید و از آن می‌توان به معنی آیه نزدیک شد، این است که آیه را باید با در نظر داشتن احوال قیامت بررسی کرد نه توصیفات و ویژگی‌های بهشت.

دیده شدن خداوند نیازمند توجه و مقابله و توجه نیز نیازمند اتصال فعال به خداوند است تا رؤیت شود و این به اتفاق جمهور محال است. از همه‌ی این‌ها که بگذریم به حکم عقل دیده شدن خداوند به



صورت برهان قطعی محال است. (ابن عاشور، بی تا: ۲۹ / ۳۲۸؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۳ / ۴۰۰-۳۹۹؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق: ۲۹ / ۲۶۶) به اصطلاح مقدمات بدیهی عقل قرینه‌ی صارفه می‌شوند برای این‌که ما منظور آیه را تأویل به وادی مجاز و جواز عقلی هدایت کنیم. (نجاززادگان، ۱۳۸۳: ۱۳۸-۱۳۹)

نتیجه:

بر اساس نوشتار حاضر، روایات معصومان علیهم السلام ذیل آیه‌ی ۲۳ سوره قیامت به چند دسته‌ی: روایات مصداقی، روایات استدلالی و عقلی، روایات تفسیری (قرآن به قرآن) تقسیم می‌شوند. اشاعره از اهل سنت اعتقاد به رؤیت خداوند به چشم ظاهر در قیامت دارند. مهمترین دلایل ایشان احادیثی است که از جهت دلالت دچار خدشه می‌باشند. برخی از این روایات چیزی بیش‌تر از فهم آیه که همان نظر کردن باشد را نمی‌رساند و می‌توانیم منظور را رؤیت و شهود قلبی و حقیقت ایمانی بگیریم. از جمله مهم‌ترین استدلال‌های ائمه اطهار (صلوات الله علیهم) که در ضمن روایات خود بیان داشته‌اند عبارت است از: الف) خداوند فرای مادیت بوده و خود خالق عالم ماده است و چشم ظاهر انسان قدرت درک غیر اجسام را ندارد. ب) اگر دیدن خداوند در قیامت موجب معرفت باشد یعنی مؤمنان در دنیا ایمان نداشته‌اند و اگر نه، یعنی در قیامت هم معرفت خدا حاصل نمی‌شود. ج) «نظر» هر گاه با «إلی» همراه شود به معنای انتظار خواهد بود. معانی گفته شده برای «وجه» یا «وجوه» نزد لغت‌شناسان که عبارت از: صورت، آیات قرآن نیز به کار رفته است. مفاهیم: صورت و چهره، توجه داشتن، واسطه‌ی فیض الهی و جهت از جمله معانی به کار رفته در قرآن برای واژه‌ی «وجه» می‌باشد. عطف «رؤیت» و «نظر» نیز نشان تفاوت معنایی این دو مفهوم است. همین‌طور «وجوه» را برخی به معنی «صاحبان وجهه» گرفته‌اند که مقومی برای معنای «رؤیت قلبی» است. از جمله اشتباهات اشاعره این بوده است که معنی آیه را حمل بر وقوع آن در بهشت کرده‌اند، در حالی که سیاق سوره از ابتدا تا انتها مربوط به احوالات قیامت است. آن‌ها «نظر» را در بهشت به معنی رؤیت گرفته، و این نکته را نادیده انگاشته‌اند که آیه می‌فرماید: نیک‌کرداران در قیامت انتظار نعمات بهشت و رحمت حق‌ه‌ی الهی را می‌کشند. البته این نکته منافاتی با این مسأله ندارد که آن‌ها در انتظار رؤیت قلبی و معرفت درونی و تمامه‌ای هستند که در بهشت حاصل می‌آید.



منابع:

*القرآن الكريم

- ۱- ابن بابويه (صدوق)، محمدبن علی (۱۳۹۸ق). التوحيد، قم: جامعه مدرسین.
- ۲- ابن بابويه (صدوق)، محمدبن علی (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشرجهان.
- ۳- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی (۱۴۱۰). متشابه القرآن و مختلفه، قم: انتشارات بیدار، چاپ اول.
- ۴- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا). التحریر و التنویر. بی جا، بی نا.
- ۵- ابن عطیة اندلسی، عبدالحمید بن غالب (۱۴۲۲ق). محرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ۶- ابن فارس، احمدبن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، عبدالسلام محمد هارون، چاپ اول.
- ۷- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة منشورات علی بیضون.
- ۸- ازهری، محمدبن احمد (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- ۹- آلوسی، محمود بن عبد الله (۱۴۱۵ق). روح المعانی، بیروت: دارالکتب العلمیة منشورات محمد علی بیضون.
- ۱۰- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۱۱- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق). جواهرالحسان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

- ۱۲- ثعلبی، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲). الكشف و البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۳- ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ق). تفسیر روان جاوید، تهران: برهان.
- ۱۴- جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن (۱۳۷۷). جلاء الاذهان و جلاء الأحزان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۵- حائری تهرانی، میرسیدعلی (۱۳۷۷). مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- ۱۶- حجتی سیدمحمدباقر (۱۳۸۶). پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ بیست و سوم.
- ۱۷- حسینی استرآبادی، سیدشرف الدین علی (۱۴۰۹ق). تأویل الآیات الظاهره، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۱۸- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳). تفسیر اثنی عشری. تهران: انتشارات میقات، چاپ اول.
- ۱۹- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا). روح البیان، بی جا: دارالفکر.
- ۲۰- حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق). شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، محقق: اریانی، مطهر بن علی / عبدالله، یوسف محمد / عمری، حسین بن عبدالله، دمشق: دارالفکر.
- ۲۱- دامن پاک مقدم، ناهید (۱۳۸۰). بررسی نظریه عرفی بودن زبان قرآن، تهران: نشر تاریخ و فرهنگ، چاپ اول.
- ۲۲- ذهبی، محمد حسین (بی تا). التفسیر و المفسرون (للذهبی)، بی نا: دار احیاء التراث العربی.
- ۲۳- رازی، حسین بن علی ابوالفتوح (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس.
- ۲۴- راغب اصفهانی، محمد بن حسین (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم، چاپ اول.



- ۲۵- رامیار، محمود، (۱۳۹۲). تاریخ قرآن، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ سیزدهم .
- ۲۶- زحیلی، وهبه بن مصطفى (۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج. بیروت-دمشق: دارالفکر المعاصر، چاپ دوم.
- ۲۷- زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹م). اساس البلاغة، بیروت: دارصادر، چاپ اول.
- ۲۸- زمخشری، جارالله (۱۴۱۳ه.ق). الکشاف، قم: نشر البلاغة .
- ۲۹- سمرقندی، نصرین محمد بن احمد (بی تا). بحر العلوم، بی جا: بی نا، چاپ چهارم.
- ۳۰- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۳). تفسیر سورآبادی، تهران: فرهنگ نشرنو، چاپ اول.
- ۳۱- سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶ق). تفسیر جلالین، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
- ۳۲- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق). الإیتقان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ دوم.
- ۳۳- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۹). ریشه یابی اختلافات تفسیری، مجله صحیفه مبین، دوره دوم، شماره ۶، پایب ۲۳.
- ۳۴- صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الکتب، چاپ اول.
- ۳۵- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹). البلاغ فی تفسیر القرآن، قم: مؤلف، چاپ اول.
- ۳۶- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- ۳۷- طباطبائی، سید محمد حسین، الهاشمی، قاسم (۱۴۲۳ق). الإعجاز و التحدی فی القرآن الکریم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
- ۳۸- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.

- ۳۹- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷). تفسیر جوامع الجامع، تهران: دانشگاه تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی.
- ۴۰- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین، محق: احمد حسینی اشکوری، مرتضوی، تهران: بی نا، چاپ سوم.
- ۴۱- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالإحياء التراث العربی.
- ۴۲- عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰). تفسیر عاملی، تهران: انتشارات صدوق.
- ۴۳- عرفانی، مرتضی؛ نوری، ابراهیم؛ یعقوبی، هانیه (۱۳۹۵). "رؤیت خداوند از نگاه فخر الدین رازی و علامه طباطبائی"، الهیات تطبیقی، دوره ۷، شماره ۱۵، ص ۱۲۷-۱۳۶.
- ۴۴- عکبری، عبدالله بن حسین (بی تا). التبیان فی اعراب القرآن، عمان- ریاض: بیت الافکارالدولیه، عمان- ریاض، چاپ اول.
- ۴۵- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- ۴۶- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک للطباعه و النشر.
- ۴۷- قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۵ه.ش). تفسیر احسن الحدیث، ۱۲ جلد، تهران: بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر، چاپ دوم.
- ۴۸- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ۴۹- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (بی تا). لطائف الإشارات، مصر: هیئة المصریة للکتاب.
- ۵۰- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸). کنزالدقائق و بحر الغرائب، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۵۱- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). تفسیر قمی، قم: دارالکتب.



۵۲- کاشانی، ملافتح الله (۱۴۲۳). تفسیر منهج الصادقین فی زام المخالفین، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.

۵۳- کاشانی، ملافتح الله (۱۴۲۳ق)، زبده التفاسیر، قم: بنیاد معارف اسلامی.

۵۴- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

۵۵- ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶). تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ: اول.

۵۶- مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹ق). من هدی القرآن، تهران: دار محبی الحسین.

۵۷- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت-قاهره- لندن: دارالکتب العلمیه- مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، چاپ سوم.

۵۸- مطهری، مرتضی (۱۳۹۲). کلیات علوم اسلامی، قم: انتشارات صدرا، چاپ سی و نهم.

۵۹- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۴). آموزش علوم قرآن، بی جا: سازمان تبلیغات اسلامی.

۶۰- مغنیه، محمد جواد (بی تا). التفسیر المبین، قم: بنیاد بعثت.

۶۱- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ه.ش). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۶۲- موسی، حسین بن یوسف (۱۴۱۰ق). الإفصاح فی فقه اللغه، قم: مکتب الاعلام الإسلامی، چاپ چهارم.

۶۳- مؤدب، سید رضا (۱۳۸۵). "بررسی نظریه کلامی فخر رازی و علامه طباطبائی درباره رؤیت خدا"، پژوهش های فلسفی - کلامی، دوره ۷، شماره ۲۸، ص ۶۵-۷۷.

۶۴- میبیدی، احمد بن ابی سعد رشید الدین (۱۳۷۱). کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۶۵- نجارزادگان، فتح الله (۱۳۸۳). تفسیر تطبیقی. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول.

۶۶- نحاس، ابو جعفر احمد بن محمد (۱۴۲۱). اعراب القرآن، بیروت: منشورات علی بیضون دارالکتب العلمیة.

References:

The Holy Quran

- 1- Ibn Babouyeh (Sadooq), Muhammad ibn Ali (1398 AH). Al-Tawheed (Lal Saduq), Qom: Society of Teachers.
- 2- Ibn Babouyeh (Sadooq), Muhammad bin Ali (1378). Aiyun Akhbar al-Reza (a.s.), Tehran: Nasharejahan.
- 3- Ibn Shahrashub Mazandarani, Muhammad ibn Ali (1410). The qur'an is similar and different, Qom: Bidar Publications, first edition.
- 4- Ibn Ashur, Muhammad Ibn Tahir (no date). Tafsir Al-Tahrir wa-al-Tanwir, No publisher, no place.
- 5- Andalusian Ibn Atiyah, Abdul Hamid bin Ghalib (1422 AH). Al-Wajiz fi tafsir al-Qur'an al-'Aziz Dar al-Kitab al-Alamiyeh.
- 6- Ibn Faris, Ahmad bin Faris (1404 AH). Ma'jam Maqayis Al-Lughe. Qom: School of Islamic Studies, Abdus Salam Mohammad Haroon, first edition.
- 7- Ibn Kathir Damascus, Ismail bin Amr (1419 AH). Tafsir Ibn Kathir (Interpretation of Quran). Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya Manshurat Ali Bizoun.
- 8- Azhari, Muhammad bin Ahmad (1421AH). Tahhib al-Lughe, Beirut: Dar Ihya Al-Trath al-Arabi, first edition.
- 9- Alousi, Mahmoud bin Abdullah (1415 AH). Rooh al-Ma'ani. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya, the books of Muhammad Ali Bizoun.
- 10- Beydawi, Abdullah bin Omar (1418 AH). Anwar al-Tanzil and Asrar al-Taawil, Beirut: Dar al-Ahiya al-Trath al-Arabi.



- 11- Thaalabi, Abdul Rahman bin Muhammad (1418 AH). Al Jawaher Al Hasan Fi Tafsir Al Quran Beirut: Arab Heritage.
- 12- Thaalbi, Abu Ishaq Ahmad ibn Ibrahim (1422). Al Kashf And Al Bayan Tafsir Al Thalabi. Beirut: Arab Heritage.
- 13- Thaghafi Tehrani, Mohammad (1398 AH). Tafsir of Rovan javid. Tehran: Barhan.
- 14- Jurjani, Abul Mohasen Hossein bin Hassan (1377). Jala-ul-Azhan and Jala-ul-Ahzan. Tehran: Tehran University Press.
- 15- Haeri Tehrani, Mirsaid Ali (1377). Al-Darr's Collections and Al-Thamr Collections. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyeh.
- 16- Hojjati Seyyed Mohammad Baqer (1386). Qur'an History. Tehran: Islamic Culture Publishing House, 23rd edition.
- 17- Hosseini Estrabadi, Seyyed Sharafuddin Ali (1409 AH). Interpretation of the apparent verses, Qom: Islamic Publications Office of Qom Theological Seminary Society.
- 18- Hosseini Shah Abdul Azimi, Hossein bin Ahmad (1363). Tafsir Ashani Ashari (duodenal). Tehran: Miqat Publications, first edition.
- 19- Haghi Brosavi, Ismail (no date). Tafsir Ruh al-Bayan, No place: Dar al-Fekr.
- 20- Hamiri, Nashwaan bin Said (1420 AH). Shams al-Uloom and Dua Kalam al-Arab Man Al-Kholum. Researcher: Ariyani, Motahar bin Ali / Abdallah, Youssef Muhammad / Omri, Hossein bin Abdallah, Damascus: Dar al-Fikr.
- 21- Daman Pak Moghadam, Nahid (1380). Examining the theory of the conventionality of the language of the Qur'an. Tehran: Tarikh and Farhang Publishing House, first edition.
- 22- Dhahabi, Mohammad Hossein (no date). Al- Tafseer Wal-Mufasssiroon (Lal-Zahabi). No publisher: Darahiya Alrath Arabi.

- 23- Razi, Hossein bin Ali Abul Fattouh (1408 AH). Ruz al-Jannan and Ruh al-Jannan in Tafsir al-Qur'an. Mashhad: Astan Quds Islamic Research Foundation.
- 24- Ragheb Esfahani, Mohammad bin Hossein (1412 AH). Vocabulary In The Strange Quran. Beirut: Dar al-Qalam, first edition.
- 25- Ramyar, Mahmoud, (1392). History of the Qur'an, Tehran: Amir Kabir Publications, 13th edition.
- 26- Zaheili, Wahba bin Mustafa (1418 AH). Al Munir Al Tafsir Fi Al Aq eedah Shariah And Methodology . Beirut-Damascus: Dar al-Fekr al-Mawdani, second edition.
- 27- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar (1979 AD). Asas al-Balagha. Beirut: Dar Sader, first edition.
- 28-Zamakhshari, Jarallah (1413 AH). Al-Kashaf, Qom: Al-Balagha Publishing.
- 29- Samarkandi, Nasr bin Mohammad bin Ahmad (no date). Bahrul Uloom ,no place: No publisher, 4th edition.
- 30- Surabadi, Abu Bakr Atiq bin Muhammad (1383). Tafsir Surabadi. Tehran: Farhang Neshrno, first edition.
- 31- Siyuti, Jalaluddin (1416 AH). Tafsir Jalalain. Beirut: Al Noor Press Institute.
- 32- Siyuti, Jalaluddin (1421 AH). Al-Itqan fi Tafsir al-Quran. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, second edition.
- 33- Shaker, Mohammad Kazem (1379). Finding the roots of interpretative differences, Sahifa Mobeen magazine, second period, number 6, serial 23.
- 34- saheb, Ismail bin Abbad (1414 AH). The (almohit) in the language. Beirut: Alam al-Katb, first edition.
- 35- Sadeghi Tehrani, Mohammad (1419). Al-Balagh fi Tafsir al-Qur'an. Qom: Author, first edition.



- 36- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1417 AH). Al-Mizan in Tafsir al-Qur'an. Qom: Publication Office of Qom Seminary Teachers Society, fifth edition.
- 37- Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hossein, Al-Hashmi, Qasim (1423 AH). Al-Ijaz and Al-Tahdi fi Al-Qur'an al-Karim, Beirut: Al-Alami Publishing House, first edition.
- 38- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1372). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Tehran: Nasser Khosrow Publications, third edition.
- 39- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1377). Tafsir javame' Al-Jame'. Tehran: University of Tehran, organization for the study and editing of humanities books.
- 40- Tarihi, Fakhreddin bin Muhammad (1375). Majma ul Bahrain Author: Ahmad Hosseini Ashkouri, Mortazavi, Tehran: Bina, third edition.
- 41- Tusi, Mohammad bin Hasan (no date). Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: Dar Al-Ahya al-Trath al-Arabi.
- 42- Ameli, Ibrahim (1360). Tafsir Aamili, Tehran: Sadouq Publications.
- 43- Erfani, Morteza; Nouri, Ibrahim; Yaqoubi, Haniyeh (۱۳۹۵) "Seeing God from the perspective of Fakhr al-Din Razi and Allameh Tabatabai", Comparative Theology, Volume 7, Number 15, pp. 127-136.
- 44- Akbari, Abdullah bin Hossein (no date). Al-Tabayan fi Arab Al-Qur'an, Amman-Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyah, Amman-Riyadh, first edition.
- 45- Fakhruddin Razi, Abu Abdullah Muhammad bin Omar (1420 AH). Mofatih al-Ghaib. Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi, third edition.
- 46- Fadlullah, Seyyed Mohammad Hossein (1419 AH). Men Wahi al-Qur'an (From the inspiration of the Qur'an.). Beirut: Dar al-Mulak for printing and publishing.
- 47- Qurashi Banabi, Ali Akbar (1375 AH). Tafsir Ahsan al-Hadith, 12 volumes, Tehran: Ba'ath Foundation, Publishing Center, second edition.

- 48- Qurtobi, Muhammad bin Ahmad (1364). The Whole Of The Provisions Of The Quran. Tehran: Nasser Khosro Publications.
- 49- Qashiri, Abdulkarim bin Hawazen (no date). Lataif al-Isharat(Semaphore signs.). Egypt: Al-Hiyeh al-Masriyyah for the book.
- 50- Qomi Mashhadi, Mohammad bin Mohammad Reza (1368). Kanzald Daqaq and Bahr al-Gharaeb(Treasure of minutes and sea of oddities). Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- 51- Qomi, Ali bin Ibrahim (1367). Tafsir Qomi. Qom: Daral Kitab.
- 52-Kashani, Mullah Fathullah (1423). Commentary on the method of al-Sadiqin in Zam al-Makhalifin, Tehran: Mohammad Hassan Elmi bookstore.
- 53- Kashani, Mullah Fathullah (1423 AH), Zubadeh al-Tafaseer. Qom: Islamic Education Foundation.
- 54- Kilini, Muhammad bin Yaqub (1407 AH). Al-Kafi Researcher: Ali Akbar Ghafari and Mohammad Akhundi, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyeh.
- 55- Matriddi, Muhammad bin Muhammad (1426). Tawilat Ahl al-Sunnah (Tafsir al-Matriddi), Beirut: Dar al-Kutub al-Elamiya, Muhammad Ali Beyzoon's pamphlets, first edition.
- 56- Madrasi, Seyyed Mohammad Taghi (1419 AH). Men hoda lw Quran(From the guidance of the Qur'an). Tehran: Dar Mohibi Al-Husseini.
- 57- Mustafavi, Hassan (1430 AH). Researching the words of the Holy Qur'an(An investigation into the words of the Noble Qur'an). Beirut-Cairo-London: Dar al-Kitab Al-Alamiyeh - Publishing Center of Allameh Mostafavi's works, third edition.
- 58- Motahari, Morteza (1392). Generalities of Islamic Sciences, Qom: Sadra Publications, 39th edition.
- 59- Marafet, Mohammad Hadi (1374). Teaching Quranic Sciences, Bija: Islamic Propaganda Organization.
- 60- Mughniyeh, Mohammad Javad (no date). Al-Tafsir al-Mubin. Qom: Baath Foundation.



- 61- Makarem Shirazi, Nasser (1371). Tafsir e nemouneh(Sample interpretation). Tehran: Darul Kitab al-Islamiyeh.
- 62- Musa, Hossein bin Yusuf (1410 AH). Al-Ifsah fi Fiqh al-Lagheh, Qom: School of Islamic Studies, 4th edition.
- 63- Moadeb, Seyyed Reza (۱۳۸۵) "Reviewing the theological theory of Fakhr Razi and Allameh Tabatabai about seeing God", Philosophical-Theological Researches, Volume 7, Number 28, pp. 65-77.
- 64- Meybodi, Ahmad bin Abi Saad Rashiduddin (1371). Kashf al-Asrar and Adeh Abarar, Tehran: Amir Kabir Publications.
- 65- Najarzagdegan, Fethullah (1383). Comparative interpretation. Qom: World Center for Islamic Sciences, first edition.
- 66-Nahas, Abu Jafar Ahmad bin Muhammad (1421). The Arabs of the Qur'an. Beirut: Ali Bizoon's Manifestos, Darul Kitab Al-Alamiyeh.

A new look at the theory of allegorical interpretation with an emphasis on the interpretation of the Qur'an

(Received: 2022-9-12 Accepted: 2022-12-31)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.3.9>

Kabiri Rad, Mohsen¹

Hoseini.Zeydi, seyed abolghasem²

Ebadi, mehdi³

Abstract:

Allegorical interpretation as one of the interpretation approaches. It discusses the existence of symbols and allegory in some stories and events of the Quran, and examines their external and internal meaning. This research follows that with descriptive-analytical method. Expressing a new meaning about the theory of allegorical interpretation and as the main problem of the research and it has come to the conclusion that: The characters and elements of the stories were real. And they are realized outside and cannot be intended only as a parable or a symbol. Therefore, in allegorical interpretation, in addition to referring to deep and inner meanings through the language of allegory, superficial and apparent meaning is also determined at the same level. The result is that there are no contradictions that happened in the outside world the appearance of the story told by the Holy Quran. It is also intended to have an allegorical meaning or meanings of the verse or story as an interpretation.

Keywords: allegory, interpretation, allegorical interpretation, the heart of the Qur'an

¹ Ph.D student of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Mazandaran University, Babolsar, Iran, mohsenkabirrad@gmail.com

² Assistant Professor of Jurisprudence and Principles Department, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran (corresponding author) hoseini.zeydi@razavi.ac.ir

³ Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine, Shahrood University of Medical Sciences, Shahrood, Iran, ebadi@shmu.ac.ir



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



نوع مقاله: پژوهشی

نگاهی جدید به نظریه تفسیر تمثیلی با تأکید بر تأویل قرآن

(تاریخ دریافت ۱۴۰۱/۶/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.3.9>

کبیری راد، محسن^۱

حسینی زیدی، سید ابوالقاسم^۲

عبادی، مهدی^۳

چکیده:

تفسیر تمثیلی به عنوان یکی از رویکردهای تفسیری، پیرامون تمثیلی یا نمادین بودن برخی داستان‌ها و وقایع قرآنی بحث می‌کند و معنای ظاهری و باطنی آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به دنبال بیان معنایی جدید در مورد نظریه تفسیر تمثیلی به عنوان مسأله اصلی پژوهش بوده و به این نتیجه رسیده است که: شخصیت‌ها و عناصر داستان‌ها واقعی بوده و تحقق خارجی داشته‌اند و نمی‌توانند تنها بعنوان مثل یا نماد مورد نظر باشند و لذا در تفسیر تمثیلی علاوه بر اشاره به معانی عمیق و باطنی به وسیله زبان تمثیل، معنای سطحی و ظاهری نیز در همان سطح خودش اراده می‌گردد. در نتیجه هیچ منافاتی وجود ندارد که ظاهر داستانی را که مثلاً قرآن کریم بیان کرده است، در عالم خارج اتفاق افتاده باشد و از طرف دیگر معنا یا معانی تمثیلی هم از آیه یا داستان - به عنوان تأویل آیه - اراده شده باشد.

کلیدواژه‌ها: تمثیل، تأویل، تفسیر، تفسیر تمثیلی، بطن قرآن

^۱ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. mohsenkabirirad@gmail.com

^۲ استادیار گروه فقه و اصول، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد مقدس، ایران (نویسنده مسئول) hoseini.zeydi@razavi.ac.ir

^۳ استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شاهرود، شاهرود، ایران ebadi@shmu.ac.ir

متنوع بودن وسیله‌ها و طرق منتقل کردن معانی، قابلیت استفاده نمودن از وجوه مختلف زبان را را به اندازه زیادی افزایش داده است و این امر در مورد قرآن کریم پیچیدگی بیشتری می‌یابد و دلیل این امر آن است که از طرفی زبان بشری نسبت به آنچه که خداوند در صدد بیان آن است قاصر بوده، و خداوند برای آن که حقایق فراوان را برای انسان‌ها بیان نماید، فقط کلمات و لغات بشری را در اختیار داشته است^۱ و لذا در پاره‌ای از موارد ناگزیر از استفاده کردن تعابیر کنایی و تمثیلی بوده است.

از طرف دیگر، معتقد بودن به راستی و صادق بودن ادعاهای موجود در متن قرآن کریم و تفسیر و تبیین درست وحی، همواره از ذهن مشغولی‌های انسان‌های طالب حقیقت و کمال در درازنای تاریخ دین مبین اسلام بوده است. به همین جهت، شاهد کوشش‌های فراوانی برای تحلیل کردن متن قرآن کریم و فهمیدن زبان آن از طرف علماء و دانشمندان اسلامی بوده‌ایم هر چند که این کوشش‌ها با انگیزه‌های مختلف انجام گرفته و نتایج متفاوتی در پی داشته است.

با توجه به این که وضع اصلی کلمات و لغات عربی که به منظور رساندن معنای محسوس بوده است و توانایی بیان کردن معانی متعالی را ندارد، به ناچار، مقاصد خود را در برخی از موارد در قالب تمثیل‌ها و کنایه‌ها بیان نموده است. این موارد سبب گردید فهم قرآن کریم محتاج به اصولی متعالی‌تر از قواعد زبان عربی باشد که مفسران و محققان اسلامی با تلاش‌های ارزشمند خود قواعد یاد شده را کشف کرده‌اند.

در این جستار برآنیم که با توجه به مفهوم تأویل قرآن، به بیان معنایی جدید از تفسیر تمثیلی بپردازیم. در مورد پیشینه پژوهش حاضر هم باید بیان شود که مقالاتی در مورد تفسیر تمثیلی و مصادیق مورد بحث آن نگاشته شده است (مانند «موافقان تفسیر تمثیلی، دلایل و مستندات»، «بررسی مبانی نظریه تفسیر تمثیلی»، «تحلیل مبانی زبان تمثیلی قرآن»، «واکاوی نظریه تمثیل در آیه میثاق» و ...) ولی در تمام این آثار به معنای مشهور تفسیر تمثیلی اشاره است و بر اساس آن آیات قرآن مورد بررسی قرار گرفته

۱. به تعبیر برخی اندیشمندان «گویی زبان مفلوک و شکسته بشر فانی، زیر سیطره و فشار هائل کلام آسمانی به هزاران تکه تقسیم

شده است» (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۵۲)



است و لذا وجه تمایز این پژوهش با سایر موارد در ارائه معنایی جدید از تفسیر تمثیلی است که تا به حال در هیچ مقاله و پژوهشی به آن پرداخته نشده است.

۱. کلیات

در ابتدا به توضیح واژگان مورد نظر در مقاله اشاره خواهد شد.

۱ - ۱. واژه تفسیر

در این بخش به معنای تفسیر در لغت و اصطلاح اشاره خواهد شد.

۱ - ۱ - ۱. تفسیر در لغت

تفسیر - مصدر باب تفعیل - از ماده «فسر» و جمع آن «تفاسیر» است؛ لغت‌دانان معانی زیر را برای این ماده ذکر کرده‌اند: ۱. بیان و توضیح دادن. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۵۰۴/۴؛ جوهری، ۱۴۰۷ق: ۷۸۱/۲؛ ابن منظور افریقی، ۱۴۰۵ق: ۴۷۴/۴) ۲. جدا کردن. (فیروزآبادی، ۱۴۱۲ق: ۱۵۶/۲) ۳. آشکار ساختن امر پوشیده. (ابن منظور افریقی، ۱۴۰۵ق: ۳۶/۱۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۲ق: ۱۵۶/۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۱۱/۷) ۴. کشف و اظهار معنای معقول. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۸۰/۱)

برخی «فسر» و «تفسیر» را مترادف یکدیگر دانسته‌اند؛ (ابن درید، بی‌تا: ۱۷۶۵/۳؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۱۱/۷) اما بعضی هم به دلیل خصوصیت معنایی باب تفعیل که اغلب در معنای مبالغه و تکثیر است (استرآبادی، بی‌تا: ۹۲/۱) و با توجه به معنای ذکر شده برای «تفسیر» در کتب لغت واژه تفسیر را مبالغه معنای فسر و به معنای آشکار نمودن مطالب معنوی و معقول همراه با سعی و اجتهاد گرفته‌اند. (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۰/۱؛ معرفت، بی‌تا: ۱۳/۱ و ۱۴)

با توجه به آنچه ذکر شد و با در نظر گرفتن موارد استعمال این کلمه می‌توان گفت: یکی از معنای حقیقی ماده «فسر»، کشف و اظهار معنای معقول و آشکار کردن حقیقت علمی نامحسوس است و با در نظر گرفتن معنای مبالغه در باب تفعیل می‌توان یکی از معنای لغوی واژه تفسیر را «به خوبی آشکار نمودن مطالب معنوی و حقایق علمی» دانست. (رک: بابایی، ۱۳۸۸ش: ۹)

۱ - ۱ - ۲. معنای اصطلاحی تفسیر

بسیاری از مفسران تعریفی برای تفسیر ارائه نداده‌اند و شاید آن را به روشنی معنای متبادر عرفی‌اش واگذار کرده‌اند؛ (رک: طوسی، ۱۳۷۶ش: ۳/۱؛ رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۱/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۲/۱) ولی در مقدمه برخی تفاسیر و کتب علوم قرآنی تعاریف مختلفی دیده می‌شود که بیانگر دیدگاه خاص آن دانشمندان درباره تفسیر می‌باشد. برخی از این معانی عبارتند از:

(الف) «تفسیر، کشف مراد از لفظ مشکل است» (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۳۹/۱؛ و نیز رک: طیب، ۱۳۷۸ش: ۲۰/۱)

(ب) «تفسیر، شرح و توضیح دادن معنای آیه و شأن و قصه آن و سببی است که آیه در آن شرایط نازل شده، با لفظی که با دلالت آشکار بر آن دلالت نماید» (جرجانی، ۱۳۷۰ش: ۷۶)

(ج) «تفسیر، بیان معنای آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آنهاست» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۴/۱)

(د) «تفسیر، آشکار کردن مراد خدای متعال از کتاب عزیز اوست» (خویی، بی تا: ۳۹۷)

از مجموع تعریف‌های ذکر شده، می‌توان این نکته را دریافت که تفسیر، صرفاً توضیح الفاظ قرآن نیست، بلکه باید مراد خداوند متعال از آیات قرآن بیان شود و آنچه در تفسیر مهم است، رسیدن به مدلول لفظ و معنای پنهان آن است، نه فقط معنای ظاهری لفظ. از این رو کلامی دارای تفسیر خواهد بود که نوعی معنای پنهان و پیچیده داشته باشد تا از راه تفسیر، کشف و آشکار گردد. از طرفی تفسیر، علمی روشمند است و برای خود اصول، مبانی و قواعدی دارد که مفسر، ملزم به رعایت آنها است. بنابراین می‌توان تفسیر را این‌گونه تعریف نمود: «بیان مراد استعملی آیات قرآن و آشکار نمودن مقصود خدای متعال از آن، بر مبنای روایات، ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره» (بابایی، ۱۳۸۸ش: ۲۳)

۱ - ۲. واژه تأویل

در این بخش به معنای تأویل در لغت و اصطلاح اشاره خواهد شد.



۱- ۲- ۱. تأویل در لغت

تأویل از «الاول» گرفته شده است و به معنای بازگشت می‌باشد. البته این به اعتبار یکی از معانی این واژه است، بنابراین معنی، تأویل کننده کسی است که سخن را به معنایی که احتمال می‌دهد، رجوع دهد. (ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ۱۱/۳۶)

نویسنده کتاب التحقیق فی کلمات القرآن، پس از نقل آرای گوناگون اهل لغت می‌نویسد: نتیجه تحقیق این است که معنای اصلی این ماده رجوع است و این رجوع، یا به اعتبار آغاز است، یا به اعتبار پایان، یا به اعتبار حق و فرض، یا اعتباری غیر از این موارد. همین معناست که در جمیع مشتقات آن: الاول، الاولی، الاولین، التأویل، در قرآن مقصود است. (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ۱/۱۶۱) و فرق بین تفسیر و تأویل این است که تفسیر، پژوهش درباره مدلول ظاهری واژه است، از نظر ادبی؛ التزامی و عقلی، اما تأویل تعیین مرجع کلام و مراد و مقصود از آن است (شناخت معنی). گاه مقصود از نظر مردم پنهان می‌ماند، ظاهر کلام مقصود را نمی‌رساند، این جاست که برای آگاهی از مقصود و مراد از لفظ به تأویل نیاز می‌افتد. (همان: ۱۶۲)

۱- ۲- ۲. تأویل از دیدگاه مفسران

برخی از علمای شیعه و صاحب نظران علوم قرآنی، با استناد به روایات، بطن و تأویل را یکی دانسته‌اند (رک: معرفت، بی تا: ۲۴/۱-۲۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴ش: ۲/۲۶۲) بدین معنا که برداشت از ظاهر قرآن، «تفسیر» و فهم باطن قرآن، «تأویل» آن است. این دیدگاه در بین صاحب نظران جدید، معروف و مشهور شده تا جایی که یک حقیقت ثانویه گشته است. (رک: علوی مهر، ۱۳۸۱ش: ۳۶)

البته برای تأویل معانی اصطلاحی دیگری هم موجود است مثل آنکه مفسران قدیم تأویل را مرادف «تفسیر» و «بیان» دانسته (رک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۱/۱۱۸؛ ۲/۳۱۳؛ طبری، ۱۳۹۳ق: ۱/۲۹) و گروهی دیگر از جمله محمد عبده آن را بر «اعیان خارجی محسوس و قابل مشاهده» تطبیق داده‌اند. (عبده، بی تا: ۱۷۲/۳-۱۹۶)

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان پس از نقل تمام این معانی، به نقد هر یک پرداخته و می‌گوید: «مراد از تأویل آیات قرآن مفهومی نیست که آیه بر آن دلالت دارد، چه اینکه آن مفهوم مطابق ظاهر باشد، و چه مخالف آن، بلکه تأویل از قبیل امور خارجی است، البته نه هر امر خارجی تا توهم شود که مصداق

خارجی یک آیه هم تأویل آن آیه است، بلکه امر خارجی مخصوصی که نسبت آن به کلام نسبت ممثل به مثل و نسبت باطن به ظاهر باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، صص ۴۷-۴۶)

۱- ۳. زبان قرآن

در این بخش به بررسی زبان در لغت و اصطلاح و نیز منظور از اصطلاح زبان قرآن اشاره خواهد شد.

۱- ۳- ۱. زبان در لغت و اصطلاح

در لغت، زبان به اندام متحرک داخل دهان گفته می‌شود که مهم‌ترین ابزار گویایی و نیز لغت یک ملت یا جماعت است. (دهخدا، ۱۳۷۷ش: ۱۱۱۳۰) واژه «زبان» کاربردها و معانی متفاوتی دارد و با توجه به نوع کاربرد و ذهنیت گوینده، معانی ویژه‌ای پیدا می‌کند که گاه ظاهری و ملموسند و گاه معنایی عمیق دارد. آنچه از واژه «لسان» در عربی در ابتدای امر استنباط می‌شود همان معنایی است که لغت‌دانان هم آورده‌اند.

در واقع آنچه از کاربرد واژه «زبان» به ذهن می‌آید متفاوت است به این معنا که گاه معنای ظاهری لفظ را منظور می‌کنند و گاه معنای مجازی آن لفظ مقصود است. تصور عمومی در باب زبان این است که زبان ابزار انتقال مفاهیم ذهنی در بین آدمیان است و این عمل با بهره‌گیری از وضع الفاظ برای معنای صورت می‌گیرد چه این وضع، تعیینی و دارای واضع مشخص باشد و چه در نتیجه کثرت استعمال به صورت تعیینی شکل گرفته باشد. (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷ش: ۹۵)

۱- ۳- ۲. مقصود از اصطلاح زبان قرآن

ساختار زبان قرآن چگونه است و ویژگی‌هایش چیست؟ خداوند به چه نحوی با آدمیان سخن گفته است، به زبان عرفی یا به زبان فنی (فلسفی، عرفانی، علمی، شاعرانه و ...)? به زبان صریح و مستقیم یا زبان غیر مستقیم (اعم از تمثیلی، رمزی و نمادین و ...)? آیا زبان وحی دارای هویتی شناختاری است یا زبانی صرفاً انگیزشی است و یا هر دو جنبه را داراست؟ تک ساحتی است یا چند ساحتی؟ کارکرد واحدی دارد یا هم‌زمان چندین نقش را با هم ایفاء می‌کند؟ و ... (رک: ساجدی، ۱۳۹۲ش: ۲۵۸)



با گذر از مباحث زبان قرآن، سراپرده و پشت صحنه کلمات و واژگان و بسیاری از نزاع‌های کلامی و فلسفی و حتی اجتماعی و علمی روشن می‌گردد و آشکار می‌شود که چه اهداف، جهت‌گیری‌ها و فلسفه‌ای برای ساخت و ترکیب آن‌ها وجود داشته است.

۱ - ۴. واژه حقیقت

در این قسمت معنای حقیقت در لغت و اصطلاح بیان خواهد شد.

۱ - ۴ - ۱. حقیقت در لغت

واژه عربی «حقیقت» از ریشه «ح ق ق» است؛ برخی لغویون به ارائه معنا و برخی به ارائه لازم معنای آن پرداخته‌اند. حق در لغت در معانی متعددی، از جمله: ملک و مال (جبران مسعود، ۱۳۷۶ق: ۶۸۹/۱)، امتیاز (فرهیخته، ۱۳۷۷ش: ۳۵۲)، ثابت (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۳۱۵/۶) و نقیض باطل (ابن عبّاد، ۱۴۱۴ق: ۲۸۶ و ۲۸۷؛ رک: فراهیدی، ۱۴۰۵ق: ۶/۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۵ق: ۱۵/۲ تا ۱۷) آمده است. راغب اصفهانی چهار استعمال برای لفظ «حقیقت» برمی‌شمارد و معتقد است که «حقیقت» گاهی برای آنچه ثابت و وجودی دارد (نشانه وجود شیء) و گاهی برای اعتقاد مطابق با واقع و گاهی برای عمل و گاهی برای گفتار به کار می‌رود. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۲۴۶ و ۲۴۷)

ابن اثیر هم معتقد است: برای ریشه حق، دو معنای اصلی ذکر شده است: یکی استحکام و استواری، چنان‌که «ثوب محقق» به معنای لباس یا پارچه‌ای با بافت محکم است؛ و دیگری موافقت و مطابقت، چنان‌که به حفره‌ای که پاشنه درهای ورودی قدیم، در آن قرار می‌گیرد و می‌چرخد «حِقِّ الباب» و به محل اتصال دو استخوان «حُقِّ» می‌گویند. (ابن اثیر، ۱۳۶۴ق: ۴۱۶/۱)

۱ - ۴ - ۲. معنای اصطلاحی واژه حقیقت

امروزه واژه «حقیقت» به عنوان مشترک لفظی میان چند معنا استعمال می‌شود که اهم آن‌ها عبارتند از:

۱. «حقیقت» به معنای استعمال لفظ در ما وضع له (در مقابل مجاز)

۲. «حقیقت» به معنای شناخت مطابق با واقع (در مقابل کذب)

۳. «حقیقت» به معنای کنه و باطن (در مقابل ظاهر)
۴. «حقیقت» به معنای وجود مستقل مطلق که منحصر به باری تعالی است (در مقابل مخلوقات)
۵. «حقیقت» به معنای واقعیت عینی (در مقابل مفهوم که فاقد عینیت خارجی است)
۶. «حقیقت» به معنای ذات شیء (در مقابل اعتبار)
۷. «حقیقت» به معنای ماهیت. (مصباح، ۱۳۸۶ش: ۳۳۸/۱؛ هم‌چنین ر ک: مطهری، ۱۳۷۸ش: ۱/۱۳۶)
- ۱ - ۵. واژه تمثیل

در این بخش معنای تمثیل در لغت و اصطلاح بیان خواهد شد.

۱ - ۵ - ۱. تمثیل در لغت

تمثیل در لغت به معنای مثال آوردن و تشبیه کردن است که در آن مفاهیم و مقاصد اخلاقی از پیش شناخته شده‌ای از روی قصد به اشخاص، اشیاء و حوادث منتقل می‌شود. (جرجانی، بی تا: ۸۶؛ طریحی، ۱۴۰۸ق: ۱۶۸/۴) بدین معنی که نویسندگان، شخصیت‌ها، حوادث و صحنه داستان را طوری انتخاب می‌کنند که بتوانند منظور خود را که معمولاً عمیق‌تر از روایت ظاهری داستان است به خواننده منتقل کنند. به این ترتیب، تمثیل یک لایه آشکار دارد و یک یا چند رویه پنهان که خواننده با تأمل و دقت در رویه آشکار به لایه یا لایه‌های تمثیلی که معمولاً حاوی نکته‌ای اخلاقی است پی می‌برد!

زمخشری در کتاب الکشاف می‌نویسد: «مثل در اصل کلام عربی به معنای «مثل» است یعنی نظیر و مثل و مثل و مثیل مانند شبّه و شبّه و شبیه؛ و اگر کلامی را به شیوه تمثیل به مورد به کار برند، آن را مَثَل گویند» (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۷۲/۱)

۱. البته علامه طباطبایی «رحمه الله» در زمینه آیات غیبی قرآن قائل به تمثیل شده و این دیدگاه او در واقع مبتنی بر عرفی بودن زبان قرآن است؛ در زبان عرفی برای القای مفهوم جدیدی به مخاطب، الفاظ و معانی معهود به همراه قرینه صارفه استفاده می‌شود و خداوند نیز همین گونه عمل کرده است. (ر ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۲۰/۲)



۱ - ۵ - ۲. تمثیل در اصطلاح

تمثیل، به عنوان اصطلاحی ادبی - بلاغی (بیانی)، دارای دو معنای عام و خاص است. تمثیل در معنای عام، معادل و مرادف تشبیه است و در معنای تشبیه به کار می‌رود زیرا «مثل»، که ریشه واژه تمثیل است، معنای «شبه» می‌دهد. (طریحی، ۱۴۰۸ق: ۴۷۱/۵. و نیز رک: تهانوی، بی تا: ۱۳۴۴/۲) هم‌چنین ابوالقاء، کتب تفسیر، بویژه تفسیر کشاف را آکنده از نمونه‌های تمثیل در معنای تشبیه معرفی می‌کند و بر این که تمثیل، به طور مطلق، بر تشبیه اطلاق می‌شود، تأکید می‌ورزد. (ابوالقاء، ۱۳۹۷ق: ۷۴/۲)

اما تمثیل در معنای خاص گونه‌ای از تشبیه است و به تعبیر اهل منطق، نسبت تشبیه و تمثیل، عموم و خصوص مطلق است، یعنی «هر تمثیلی، تشبیه است» اما «بعضی از گونه‌های تشبیه، تمثیل به شمار می‌آید». جرجانی در «أسرار البلاغه» این معنا را تصریح می‌کند و تشبیه را عام و تمثیل را نسبت بدان أخص (خاص) می‌شمارد و تأکید می‌ورزد که هر تمثیلی به ناگزیر تشبیه است، اما هر تشبیهی الزاماً تمثیل نخواهد بود. (جرجانی، بی تا: ۸۴/۱)

اما وجه تعیین کننده تمثیل در مقایسه با تشبیه آن است که وقتی گوینده‌ای برای بیان مقصود خود، مطلبی حکیمانه به کار برد که ادعای او را اثبات کند، او از تمثیل بهره جسته است؛ مثلاً «عالم بی عمل به زنبور بی عسل ماند» (سعدی، ۱۳۸۲ش: ۱۲۲ (بخش ۶۸ از فصل هفتم)) یا «شیخ گفت: مثل ادب کردن احمق را، چون آب است در زیر حنظل، هر چند بیشتر خورد، تلخ تر گردد» (ابن منور، ۱۳۸۶ش: ۲۴۵)

می‌توان گفت: تمثیل در اصطلاح بلاغت حاصل یک ارتباط دوگانه بین مشبه و مشبه به (مثل) است؛ در تمثیل اصل بر آن است که فقط مشبه به ذکر شود و از آن متوجه مشبه شویم اما گاهی ممکن است مشبه هم ذکر شود مثل کسانی که فقط به دنیا چسبیده‌اند مثل کسانی است که در رهگذار سیل خانه می‌سازند. (شمیسا، ۱۳۷۴ش: ۲۰۵)

۱ - ۵ - ۲. ۱. خلف الله و تمثیلی بودن داستان‌های قرآن

یکی از نگرش‌های مطرح در زبان دین خصوصاً در باب قصص قرآنی دیدگاه محمد احمد خلف الله در کتاب «الفن القصصی فی القرآن الکریم» است که برخی از داستان‌های قرآن را تمثیلی دانسته است. از نگاه وی، قصه تمثیلی، داستانی هنری است.

خلف‌الله قصه‌های قرآن را به چند دسته تقسیم می‌کند که قسم اول و دوم آن از این قرار است: (خلف‌الله، ۱۴۲۰ق: ۱۱۹)

۱. آن‌هایی که رنگ تاریخی دارد، داستان‌هایی که بر محور انبیاء و رسل دور می‌زند از این قبیل است. در این دسته، هدف موعظه و پندآموزی است نه تحقیق تاریخ؛ حذف بسیاری از خصوصیات زمانی و مکانی، تکرار قصص، جابه‌جایی عناصر داستان و حتی ذکر خصوصیات بر اساس عقیده مخاطبان بر همین اساس است. وی از طبری و عبدالوهاب نجّار نقل می‌کند که مدت توقف اصحاب کهف بر اساس اعتقاد مخاطبان است. (رک: طبری، ۱۳۹۳ق: ۱۵۲/۱۵)

۲. داستان‌هایی که تمثیلی می‌باشند؛ وی معتقد است: در تمثیل ضرورت ندارد حوادث اتفاق افتاده باشد، یا شخصیت‌ها موجود باشند، همان‌گونه که ضرورت ندارد گفتگوها و محاوره‌ها صادر شده باشد، بلکه در تمام این جهات یا بعض آن به فرض و خیال اکتفا می‌شود.

خلف‌الله در تعریف «قصه تمثیلی» آورده است: «قصه تمثیلی قصه‌ای است هنری، که به عنوان مثل به کار برده می‌شود و در قالب تمثیل یاد می‌گردد و در قرآن کریم موجود است ... تمثیل یکی از گونه‌های بلاغت و فنی از فنون بیان و بیان عربی است که بر عرف و قوه خیال نیز تکیه دارد. بنابراین، در قصه تمثیلی لازم نیست حوادث در متن واقع رخ داده باشد یا قهرمانان داستان وجود خارجی داشته باشند یا گفتمان داستان در واقع صادر شده باشد. در تمام این موارد یا در برخی از آن‌ها به فرض و خیال اکتفا می‌گردد. (خلف‌الله، ۱۴۲۰ق: ۱۵۳)

خلف‌الله بسیاری از آیات قرآن را از باب مصداق قصه تمثیلی دانسته که بررسی و نقد تک‌تک آن موارد، از گنجایش این مقال خارج است؛ از این رو، به صورت مختصر به این نکات اکتفا می‌شود:

۱. قرآن کتاب کامل محکمی است که به دلیل همین استحکام و برهانی بودن آن و هماهنگی با فطرت و عقل بشر هیچ بطلانی در آن راه ندارد ... قرآن اگر بخواهد امر واقعی و اتفاق افتاده را بیان کند آن را بصورت قصه بیان می‌کند: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ ما با این قرآن که به تو وحی کردیم

۱. پرداختن به تمام جوانب و بررسی اشکالات و ایرادات کلام خلف‌الله نیاز به تحقیقی جداگانه‌ای دارد؛ در مورد نقد دیدگاه خلف‌الله رجوع شود به: مقاله نقدی بر استدلال خلف‌الله بر وجود قصه اسطوره‌ای در قرآن کریم از سید محمود طیب حسینی در نشریه علمی - پژوهشی قرآن‌شناخت، شماره ۳ - بهار و تابستان ۱۳۸۸؛ و هم‌چنین مقاله قصص قرآن در آینه واقع‌نمایی از محمد نقیب زاده در نشریه علمی - ترویجی معرفت، شماره ۱۰۷ - آبان ۱۳۸۵.



بهترین داستان را بر تو بازگو می‌کنیم» (یوسف، ۳). ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ﴾ این‌ها از خبرهای غیبی است که ما به تو وحی می‌کنیم» (آل‌عمران، ۴۴) و اگر بخواهد معنا و معرفت بلندی را تنزیل کند و در سطح عموم بیاورد در قالب مثل و تشبیه بیان می‌کند قرآن قصه‌های فراوانی را ذکر کرده ولی این قصه‌ها نظیر قصه‌های کتاب کلیده و دمنه نیست که افسانه‌ای و ساختگی باشد اگرچه ممکن است آن افسانه‌ها را برای اهداف صحیحی ساخته باشند، داستان‌های قرآن ساختگی نیست بلکه واقعیاتی است که در جهان رخ داده است و هدف قرآن از آوردن آنها نیز سرگرم کردن مردم نیست بلکه نتایج حقی در جهت هدایت و تعلیم و تربیت مردم از آن می‌گیرد. و به همین جهت خدای سبحان قصه‌های قرآن را قصه‌های حق و أحسن القصص می‌داند: ﴿وَآتَلُّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ﴾ (ای پیامبر!) داستان دو پسر آدم را به حق بر مردم بازخوان» (مائده، ۲۷). (جوادی آملی، ۱۳۷۹ش: ۲۹۸/۱؛ و نیز رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۶۵/۷)

۲. می‌توان تفاوت قصص قرآن را با سایر قصص در چند خصوصیت دید که قرآن خود آن‌ها را بیان کرده است: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ به راستی در سرگذشت آنان، برای خردمندان عبرتی است؛ (این) سخنی نیست که به دروغ ساخته شده باشد، بلکه تصدیق‌کننده آن (کتاب آسمانی) است که پیش از آن آمده و روشن‌گر هر چیز و (مایه) هدایت و رحمت برای گروهی است که ایمان می‌آورند» (یوسف، ۱۱۱) از این آیه برداشت می‌شود که قصه‌های قرآنی به واقع‌گرایی، حقیقت‌گویی، حکمت آموزی و تربیت‌گری کارآمد متصف است ... اگر قصه از واقعیت‌های عینی جدا باشد بیشتر به افسانه‌ها و اساطیر می‌ماند تا برنامه‌های تربیتی اخلاقی ... قصص قرآنی به جای نشان کردن احساسات و عواطف انسانی و توجه دادن او به غرایز نفسانی به پرورش اخلاق نیک و صفات عالی او می‌اندیشد و لذا داستان‌های قرآن دارای گرایشی اخلاقی - تربیتی است. (معرفت، ۱۳۸۵ش: ۵۱۷)

۳. امر دیگری را که باید خلف الله و امثال او در مورد خصوصیات قرآن مورد تأمل قرار نهند، هدف‌های خداوند در بیان قصه‌های قرآن می‌باشد. با دقت در مجموع آیات قرآن کریم روشن می‌گردد که خداوند با ذکر قصص، هدف‌های متعددی را مد نظر داشته است که از جمله آن‌ها ثابت کردن نبوت پیامبر و الهی بودن قرآن می‌باشد و چنین هدفی با به کار گرفتن امور باطل همانگی ندارد: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (ای پیامبر!) این‌ها از اخبار غیبی است که ما آن‌ها را به تو وحی می‌کنیم (و) پیش از این نه تو و نه قوم تو از آن‌ها

خبری نداشتید، پس (تو نیز مانند نوح) صبر کن که همانا عاقبت (پیروزی) برای متقین است» (هود، ۴۹) غرض دیگر قرآن هماهنگ نشان دادن ادیان الهی است که با بیان داستان پیامبران و چگونگی زندگی و برنامه‌های ایشان در آیات مختلف و یادآور کردن غرض مشترک همه آن‌ها در آخر به عنوان انبیای الهی به آن‌ها اشاره کرده است. (ر ک: سید قطب، ۱۴۱۲ق: ۱۷۱ و حکیم، ۱۴۲۵ق: ۳۳)

نتیجه آن‌که با فرض پذیرش وجود عنصر تمثیل در برخی از ابعاد قصص قرآن نمی‌توان لزوماً به غیرواقعی بودن داستان حکم کرد؛ حتی با پذیرش تمثیلی بودن برخی داستان‌های قرآنی، نمی‌توان لزوماً آن‌ها را غیرواقعی دانست و جمع میان تمثیل و گزاره واقع‌نما ممکن است همان‌طور که در ادامه به آن اشاره خواهیم نمود.

۱- ۵- ۲- ۲. نظریه تمثیل حقایق متعالی علامه طباطبایی

علامه طباطبایی ذیل آیه هفتم سوره مبارکه آل‌عمران می‌نویسد: فهم عموم افراد بشر، بیشتر با محسوسات سرو کار دارد و نمی‌تواند مافوق آن را به آسانی درک کند؛ از سوی دیگر هدایت دینی پروردگار اختصاص به یک گروه خاص ندارد، بلکه باید تمامی مردم و همه طبقات از آن برخوردار شوند، و نیز از آن‌جا که قرآن مشتمل بر تأویل است، از این رو، این خصوصیات موجب شد، که بیانات قرآن کریم جنبه مَثَل داشته باشد. به این معنا که قرآن کریم معانی‌ای را که برای ذهن مردم شناخته شده است گرفته، معارفی را که برای مردم ناشناخته مانده در قالب آن معانی در می‌آورد تا مردم آن معارف را بفهمند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۶۰/۳؛ و نیز رک: جوادی، ۱۳۷۹ش: ۲۲۳/۳)

وی در جای دیگر رابطه‌ی بین ظاهر و باطن را رابطه‌ی بین مثل و ممثل دانسته، می‌فرماید: «بیانات قرآن مجید نسبت به بطونی که دارند، جنبه مَثَل به خود می‌گیرند؛ یعنی نسبت به معارف الهی که از سطح افهام عادی بسی بلندتر و بالاتر می‌باشند، مَثَل‌هایی هستند که برای نزدیک کردن معارف نام‌برده به افهام زده شده‌اند؛ خداوند متعال در کلام خود می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ...﴾ ما در این قرآن، برای مردم از هر چیز نمونه‌ای آوردیم (و همه معارف در آن جمع است)» (اسراء / ۸۹) با توجه به این آیات باید گفته شود: همه بیانات قرآنی نسبت به معارف عالی که مقاصد حقیقی قرآن‌اند، امثال می‌باشند» (طباطبایی، ۱۳۸۸ش: ۲۵)

بنابراین در نظر علامه طباطبایی «رحمه الله» همه بیانات قرآنی نسبت به معارف عالی که مقاصد حقیقی قرآن‌اند، امثال می‌باشند که به دلیل آن‌که معارف والای قرآن برای تمام انسان‌ها نازل شده است، خداوند



مفاهیم مورد نظر خود را متناسب با پایین‌ترین مرتبه درک و مساوی با فهم عامه مردم قرار داده است تا ایشان هم در محدوده و ظرفیت خود مفهیم قرآن را دریافت نمایند. (ر ک: طباطبایی، ۱۳۸۸ش: ۳۶ تا ۴۲)

در این جستار که در زمینه تمثیلی بودن گزاره‌های قرآنی بحث می‌کنیم، این معنای مورد نظر علامه طباطبایی که در جای خودش کلام درست و بحق است، مد نظر نمی‌باشد؛ البته پر واضح است که هیچ منافاتی وجود ندارد که علامه با وجود چنین نظریه‌ای، برخی از آیات قرآن را بر نظریه تفسیر تمثیلی که مورد بحث ماست، حمل نمایند.

۲. تعریف تفسیر تمثیلی

حال بعد از بحث از ابعاد مختلف تمثیل باید دید که منظور از تمثیلی یا نمادین یا سمبلیک بودن آیات قرآن در نظریه تفسیر تمثیلی دقیقاً چه می‌باشد؟
به نظر ما در تعریف نظریه تفسیر تمثیلی باید به چند نکته توجه گردد:

۱. اراده کردن دو یا چند معنا از برخی از کلمات یا عبارات امری ممکن بوده و در زبان عربی واقع شده است؛ (ر ک: حلی، ۱۴۲۳ق: ۵۳؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۷۶؛ رشتی، بی تا: ۱۶۳) حتی اگر در مورد انسان‌های عادی چنین استعمالی را نپذیریم، در مورد خداوند و قرآن کریم واقع شدن چنین امری بدون اشکال خواهد بود (عبدالله، ۱۳۷۹ش: ۱/۲۹؛ سبحانی، ۱۳۸۲ش: ۱/۱۳۱)

در روایت نبوی «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» نیز آمده است: ﴿الْقُرْآنُ ذَلُولٌ ذُو وَجُوهِ فَأَحْمَلُوهُ عَلَى أَحْسَنِ الْوُجُوهِ﴾ قرآن رام و دارای وجوهی در معناست، پس آن را بر بهترین وجه حمل کنید» (فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق: ۱/۳۶؛ أحسائی، ۱۴۰۵ق: ۴/۱۰۴) در روایت دیگری از حضرت علی «عليه السلام» آمده است که ایشان در مورد محاجه با خوارج، به ابن عباس می‌فرماید: ﴿لَا تُخَاصِمُهُم بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَالٌ ذُو وَجُوهِ﴾ با آنان به واسطه قرآن مخاصمه نکن؛ زیرا قرآن تحمل معانی فراوانی را دارد و دارای وجوه معنایی است» (نهج البلاغه: ۱۳۶/۳)

بنابراین در شمار مهم‌ترین مبانی نظریه تفسیر تمثیلی قرآن، اعتقاد به ساختار چند معنایی برای آیات قرآن است که بر این اساس، در مورد هر کدام از آیات، باید با عبور کردن از معانی ظاهری، به مفاهیم درونی و مراتب بعدی آن منتقل شد که از آن تعبیر به «بطن» یا «استعمال لفظ در بیش از یک معنا»

می‌شود و به نظر می‌رسد نظر جمع کثیری از علمای فریقین جواز و روا بودن چنین مطلبی باشد؛ گرچه جمعی مانند ظاهرگرایان که از آن‌ها یاد خواهد شد، ساختار چند معنایی قرآن را نپذیرفته‌اند. (برای توضیح بیشتر رک: حسینی زیدی، بررسی مبانی نظریه تفسیر تمثیلی، مجله مشکاه، بهار ۱۳۹۸)

۲. بر طبق روایات قرآن کریم علاوه بر داشتن معنای ظاهری، در درون خود دارای معنای باطنی نیز می‌باشد (رک: برقی، ۱۳۳۰ق: ۳۰۰/۲؛ صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۹۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۸۳/۱) که گاهی از آن به تأویل تعبیر می‌شود. (رک: معرفت، ۱۳۷۸ش: ۸۸)

و لذا یکی از ویژگی‌های مهم زبان قرآن، چند ساحتی بودن آن است بدین معنا که جنبه‌های متفاوت وجود انسان را در نظر گرفته و با او تکلم نموده است؛ به همین جهت در پاره‌ای از موارد برای رسیدن به اهداف مورد نظر خود مفاهیم و معارف متعالی را در قالب تمثیل بیان می‌نماید تا هر فردی به فراخور خودش از آن بهره‌گیرد. (رک: مصباح یزدی، ۱۳۹۲ش: ۹/۱؛ هادوی تهرانی، ۱۳۷۷ش: ۲۹۸؛ عنایتی‌راد، ۱۳۷۶ش: ۴۸)

با توجه به این ویژگی، زبان قرآن در یک نگاه کلی دو بعد اساسی دارد: بعد ظاهری و بعد باطنی؛ شناختن معنای ظاهری قرآن برای همه افراد، ممکن و قابل دریافت است؛ اما فهمیدن باطن و مفاهیم درونی قرآن که خودش نیز دارای ابعاد و سطوح متفاوتی است، تنها از عهده برخی از افراد ژرف‌اندیش برمی‌آید. هر انسانی بر اساس منزلت خویش مرتبه‌ای از کلام خدا را درمی‌یابد. مثال‌های بلند و پرمحتوای قرآن، به مخاطبان این فرصت را می‌دهد تا آنان که ظرفیت درک معنای بلند قرآن را ندارند با مثال و تمثیل، آن مفاهیم را راحت‌تر بفهمند؛ هم‌چنین انسان‌های با بصیرت و رشدیافته با تأمل در این‌گونه تمثیل‌ها به تناسب درک و بصیرت خویش معانی گسترده‌ای از آن‌ها درمی‌یابند. (فروردین، ۱۳۸۷ش: ۱۵۴)

۳. تمام ظواهر آیات قرآن کریم حجت می‌باشد و اگر تفسیری از آیات قرآن با هر روش و گرایشی منجر به ساقط شدن معنای ظاهری آیات قرآن گردد - خواه تفسیر تمثیلی از آیات باشد و خواه تفسیری غیر از آن باشد - قطعاً مورد قبول نبوده و باید مردود گردد. (رک: جوادی آملی، ۱۳۷۹ش: ۱۴/۱؛ معرفت، بی‌تا: ۲۹/۱) به عبارت دیگر در صورت حفظ نمودن حجیت ظاهر آیات قرآن، می‌توان تفسیر تمثیلی از گزاره‌های قرآنی را جایز دانست.



در نتیجه اصل در کلام حقیقت است (ر ک: ابن جنی، بی تا: ۴۴۴/۲ و آمدی، ۲۰۰۸م: ۵۳۲/۴) و عبور کلام از حقیقت به معنایی که وضع اصلی در مورد آن صورت نپذیرفته، محتاج به قرینه و دلیل است. در قلمرو دلالت معنایی، ضمن پذیرش هر دو نوع حقیقت و مجاز در قرآن، همان معیار فراگیر زبان‌شناختی عقلایی را در مورد آن نیز جاری خواهد بود که اصل اولی در بیانات قرآنی، حقیقت است مگر آن‌که قرینه عقلی یا نقلی معتبر بر معنای مجازی وجود داشته باشد. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳ش: ۲۹۴)

۴. برای ارائه معانی و تفاسیر تمثیلی در قرآن کریم باید به دنبال دلیل و قرینه‌ای برای اثبات مدعا بود و با معیارها و ضوابط تفسیر، منافات نداشته باشد و در صورت عدم بیان قرینه و منافات داشتن با روح قرآن و روایات، تفسیر تمثیلی مورد قبول نخواهد بود. (ر ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹ش: ۲۹/۳ و ۲۲۶؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۳ش: ۲۹۴)

و لذا در مواجهه با گزاره‌ها و آیات قرآن کریم، باید بنا را بر حقیقت‌گویی و واقعیت قرآن گذاشت و نه بیان تمثیلی؛ لکن در برخی از آیات قرآن، گزاره‌هایی وجود دارد که از قرائن بسیار مستحکمی بهره می‌برند و اگر بخواهیم به ظاهر آن آیات ملتزم گردیم با بخش‌های دیگری از عقل و نقل سازگاری وجود ندارد که به ناچار در این آیات باید بگونه‌ای از روش‌های تفسیر متنی استفاده برد که معنا و مفهوم آیه مشخص و معین گردد.

نتیجه آن‌که با قبول کردن نظریه تفسیر تمثیلی در قرآن هرگز نمی‌بایست هر آیه و تعبیر قرآنی را به معنای تمثیل گرفته و حمل بر زبان نمادین نمود بلکه تفسیر کردن آیه‌ای بر زبان تمثیل و نمادین، به دلایل محکم و قرائن عقلی یا نقلی محتاج است.

به همین دلیل و با توجه به قرائنی که در آیه عرضه امانت الهی و قبول کردن آن از طرف انسان و استنکاف آسمان‌ها و زمین از پذیرش چنین امانتی، وجود دارد موجب آن شده است که عده‌ای از مفسران (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۵۹۴/۱۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۵۲۶/۱۶؛ ابی‌السعود، ۱۴۱۹ق: ۱۴۲/۵؛ ابن عاشور، بی تا: ۳۴۵/۲۱) قائل باشند که این کنایه و تمثیلی از قابلیت و استعداد آدمیان در قبول نمودن این امانت بسیار مهم و ارزش‌مند از جانب خداوند باشد: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ ما امانت (تعهد، تکلیف، و ولایت الهیه) را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، آن‌ها از حمل آن سر برتافتند،

از آن هراسیدند؛ اما انسان آن را بر دوش کشید؛ او بسیار ظالم و جاهل بود (چون قدر این مقام عظیم را نشناخت و به خود ستم کرد)؛ (أحزاب، ۷۲)

۵. ممکن است برخی از تفاسیر ارائه شده از برخی آیات برای عموم افراد قابل درک نباشد و تنها برخی از محققان، آن معارف عمیق را درک نمایند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۶۲/۲؛ خمینی، ۱۳۷۲ش: ۱۸۷) خداوند هم با توجه به قابلیت‌ها و ظرفیت‌هایی که هر فردی از مسلمانان می‌تواند داشته باشد، قرآن را در ابعاد و سطح‌های متفاوت نازل کرده است. به همین دلیل تمام آیات قرآن در یک مرتبه قرار نداشته و برخی از آیات و مطالب قرآنی برای تمام افراد قابل فهم می‌باشد و در مقابل برخی از آیات هم هستند که نیاز به تفسیر بیشتر دارند. (ر.ک: کلانتری، ۱۳۶۱ش: ۱۱۶/۳)

۶. تمثیلی بودن آیه یا داستانی از قرآن کریم به معنای غیر حقیقی و غیر واقعی بودن نمی‌باشد و این دو با هم قابلیت جمع شدن را دارند. (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۵ق: ۱۸۷؛ معرفت، ۱۳۸۵ش: ۱۵۰)

عدم ظاهر و معلوم بودن معنای تمثیلی و نمادین سبب می‌گردد که تمام خوانندگان، خواه در زمان نزول قرآن و خواه در زمان‌های دیگر، معانی تمثیلی متفاوتی را از عبارات و داستان‌های قرآن دریابند. (ر.ک: پورنامداریان، ۱۳۷۵ش: ۳۰)

سید قطب - که در مواردی در تفسیر خود هم این نظریه را پذیرفته است - در مورد این زمینه چنین می‌آورد: «واقعاً جای تعجب دارد که چرا باید هنری بودن قصص قرآن، به خیال‌پردازی و حقیقی نبودن تفسیر گردد؟! مگر امکان ندارد که امور واقعی را در قالب هنر و ادبیات عرضه نمود و با این وجود، صفت واقع‌نگر بودن آن را نیز حفظ کرد؟» (ر.ک: سید قطب، ۱۴۱۵ق: ۱۸۷)

این‌که «قرآن حق است» نباید به این صورت تفسیر گردد که نباید در قرآن هیچ‌گونه تمثیلی راه یابد و نظریه تفسیر تمثیلی یا نمادین دچار خدشه است، بلکه بدین معناست که هرگز در سخنان خداوند لغویت وجود ندارد. در نظر طرفداران نظریه تمثیل، صفت «حق» بودن آیات قرآن بر این مطلب دلالت دارد که وقایع و شخصیت‌های موجود در آن حقیقت داشته و در طول تاریخ اتفاق افتاده است؛ اما در

۰۱ البته برخی از مفسرانی که این نظریه را پذیرفته‌اند با را فراتر نهاده و تاریخی بودن قصص قرآن را انکار کرده‌اند ولی همان‌طور که بیان نموده‌ایم ایشان بر حق نبوده و کلامشان مورد قبول نمی‌باشد.



عین حق بودن و اتفاق افتادن در تاریخ دارای معانی تمثیلی و سمبولیک نیز هستند و این داستان‌ها در باطن خود به مضامین دیگری هم اشاره دارد.

بنابراین معنای به کار رفتن تفسیر تمثیلی در قرآن، داخل شدن وهم و خیال در آیات و قصص قرآنی نمی‌باشد بلکه این نگاه تفسیری معتقد است که نباید به ظاهر آیه و داستان اکتفا نمود و باید از معانی عمیق این آیات پرده برداشت.

حال با در نظر گرفتن این مقدمات باید گفت: منظور از تفسیر تمثیلی آن است که «برخی از آیات قرآن علاوه بر معنای ظاهری خود، دارای حقایق و معارفی عمیق در درون خود هستند که باید با عبور کردن از معنای ظاهری به افق‌های معنایی گسترده‌تری در درون ماجرای نقل شده در آیات و گزاره‌های قرآنی دست یافت» (ر ک: عبدالله، ۱۳۷۹ش: ۲۲۴/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۱۴/۹ و ۳۵۶؛ علی‌زمانی، ۱۳۸۱ش: ۳۴۰؛ نقی‌پورفر، ۱۳۸۱ش: ۲۹۲) به عبارت دیگر منظور از این نگاه تفسیری انتقال یک پیام ویژه خارج از حصار زمان و مکان و ارائه یک الگوی فرازمانی، در قالب بیان یک داستان واقعی یا توصیف یک شخصیت حقیقی می‌باشد؛ لذا مقصود از تمثیلی بودن گزاره‌های قرآنی این نیست که مدلول مطابقی آن اراده نشده است! در نتیجه با توجه به مبانی و مشخصه‌هایی که برای تفسیر و به طور خاص تفسیر تمثیلی بیان شده است، اگر معنای بیان شده دارای مؤیدات نقلی و عقلی باشد و با ضوابط و معیارهای تفسیری منافاتی نداشته باشد، تفسیر تمثیلی می‌تواند به عنوان یکی از معانی تأویلی آیه مورد توجه باشد.

۱. البته باید به این نکته هم اشاره کرد که در نظر طرفداران این نظریه در قرآن دو نحوه تفسیر تمثیلی ارائه شده است: الف) برخی از گزاره‌های قرآنی تنها زبان حال هستند و باید بر نظریه تمثیل حمل گردد مانند آیه میناق که البته این امر قطعاً به معنای غیر واقعی و غیر حقیقی بودن أخذ میناق نخواهد بود. ب) در بعضی از آیات قرآن هم با توجه به توسعه‌ای که در معنای تمثیل داده‌ایم امکان جمع بین واقعی بودن گزاره‌های قرآنی و تمثیلی بودن آن آیه قرآن وجود دارد که این مطلب را برخی در ذیل بررسی آیه ۳۰ سوره مبارکه ق (تکلم خداوند با جهنم) بیان کرده‌اند. (برای توضیح بیشتر رک: حسینی زیدی، «گفتگوی خداوند با جهنم»، واقعیت یا تمثیل، مجله آموزه‌های قرآنی، بهار و تابستان ۱۳۹۵)

نتیجه:

در نتیجه در تفسیر تمثیلی علاوه بر اشاره به معانی عمیق و باطنی به وسیله زبان تمثیل، معنای سطحی و ظاهری نیز در همان سطح خودش اراده می‌گردد و پذیرفتن زبان تمثیل در قرآن هرگز به معنای راه یافتن امور خیالی، موهوم و عاری از حقیقت و واقعیت در قرآن نخواهد بود. هم‌چنین هیچ منافاتی وجود ندارد که ظاهر داستانی را که مثلاً قرآن کریم بیان کرده است، در عالم خارج اتفاق افتاده باشد و از طرف دیگر معنا یا معانی تمثیلی هم از آیه یا داستان اراده شده باشد؛ همانند آنچه که در مورد داستان حضرت آدم «علی نبینا و آله و علیه‌السّلام» از زبان برخی از مفسران نقل شده است. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۳۲/۱ و ۲۷/۸؛ نسفی، ۱۳۵۰ق: ۱۴۹؛ زحیلی، بی‌تا: ۱۲۴/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۷/۱؛ آملی، ۱۴۱۶ق: ۲۸۴/۲؛ مطهری، ۱۳۷۸ش: ۱۰۰/۱۶)

آن چرا که در این جستار در صدد آن هستیم تا آن را اثبات نماییم آن است که با توجه به حق بودن قرآن از یک طرف و مراتب مختلف موجود در بطون آیات قرآن از طرف دیگر و میزان قدرت درک و فهم انسان از سوی سوّم، وقتی در مورد قرآن، از تمثیل سخن به میان می‌آید، قطعاً جایی برای راه یافتن داستان‌های خیالی و موهوم باقی نمی‌ماند.

و لذا تمثیلی بودن امر به سجده در داستان حضرت آدم «علی نبینا و آله و علیه‌السّلام» - از باب نمونه - به این معنا نیست که اصل دستور سجده واقع نشده و به عنوان داستانی تخیلی بازگو شده و ساخته و پرداخته ذهن است و مطابق خارجی ندارد؛ بلکه نحوه تمثیل به این معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است. (رک: جوادی آملی، ۱۳۷۹ش: ۲۵۴/۳) بنابراین در صورت آشنایی با فرهنگ قرآن و خارج ساختن خود از چهارچوب‌های تنگ حصارهای مادی، به خوبی آشکار می‌شود که تمثیلی یا نمادین بودن برخی از مطالب قرآنی با واقعی بودن آنها، سازگاری دارد.

با این توضیحات معلوم می‌گردد که حمل آیه یا گزاره‌ای بر تمثیل مانند حمل کلمه‌ای بر مجاز است و برای هر دو مورد نیاز به قرینه و دلیل برای حمل بر خلاف ظاهر باید وجود داشته باشد و در غیر این صورت آن آیه یا کلمه بر معنای تمثیلی یا مجازی حمل نمی‌گردد. بنابراین معنای تمثیلی به عنوان یکی از مصادیق معنای تأویلی مورد نظر خواهد بود و به نظر ما رابطه بین تفسیر تمثیلی و تأویل قرآن، عموم و خصوص مطلق می‌باشد.

﴿قرآن کریم﴾

- ۱- **نهج البلاغه**، تحقیق و شرح: محمد عبده، اول، قم، دارالذخائر، ۱۴۱۲ هـ ق.
- ۲- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، **کفایة الأصول**، اول، قم، مؤسسه آل البيت «عليهم السلام»، ۱۴۰۹ هـ ق.
- ۳- آلوسی، سید محمود، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، اول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ هـ ق.
- ۴- آمدی، علی بن محمد، **الإحكام فی اصول الأحكام**، قاهره، مؤسسه الحلبي و شرکاه، ۲۰۰۸ م.
- ۵- آملی، سید حیدر، **تفسیر المحيط الأعظم**، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۶ هـ ق.
- ۶- ابن اثیر، مبارک بن محمد، **النهاية فی غریب الحدیث و الأثر**، تحقیق: محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، چهارم، قم، مؤسسه إسماعیلیان للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۳۶۴ هـ ش.
- ۷- ابن جنی، أبی الفتح عثمان، **الخصائص**، تحقیق: محمدعلی النجار، بیروت، دارالهدی للطباعة و النشر، بی تا.
- ۸- ابن درید، محمد بن حسن، **جمهره اللغه**، بیروت، دارالعلم للملایین، بی تا.
- ۹- ابن عاشور، محمد بن طاهر، **التحریر و التنویر**، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، بی تا.
- ۱۰- ابن عبّاد، اسماعیل، **المحیط فی اللغه**، تحقیق: محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ هـ ق.
- ۱۱- ابن فارس، أبوالحسن أحمد، **معجم مقایس اللغه**، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، مکتبه الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ هـ ق.
- ۱۲- ابن منظور إفريقي، أبی الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، قم، نشر أدب الحوزة، ۱۴۰۵ هـ ق.
- ۱۳- ابن منور، محمد، **أسرار التوحيد فی مقامات الشيخ أبی سعید**، تصحیح و تنظیم: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر آگاه، ۱۳۸۶ هـ ش.
- ۱۴- ابوالبقاء، ایوب بن موسی، **الکلیات: معجم فی المصطلحات و الفروق اللغویة**، تحقیق: عدنان درویش و محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۷ هـ ق.

- ۱۵- آبی السعود، محمد بن محمد، *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، اول، بيروت، دارالكتب العلمیه، ۱۴۱۹ ه ق.
- ۱۶- حسایی، ابن ابی الجمهور، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، تحقیق: مجتبی عراقی، قم، سید الشهداء، ۱۴۰۵ ه ق.
- ۱۷- استرآبادی، محمد بن حسن، *شرح شافیة ابن الحاجب*، بیروت، دارالكتب العلمیه، بی تا.
- ۱۸- بابایی، علی اکبر، عزیز ی کیا، غلامعلی، روحانی راد، مجتبی، رجبی، محمود، *روش شناسی تفسیر قرآن: مبانی و روش های تفسیر قرآن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸ ه ش.
- ۱۹- برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، تحقیق: سید جلال الدین حسینی، تهران، دارالكتب الإسلامیة، ۱۳۳۰ ه ش.
- ۲۰- پورنامداریان، تقی، *رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ه ش.
- ۲۱- تهانوی، محمد اعلی بن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، تحقیق: علی فرید دحروج، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، بی تا.
- ۲۲- جبران، مسعود، *فرهنگ الفبایی الراءد*، ترجمه: رضا اترابی نژاد، مشهد، آستان قدس رضوی، مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۷۶ ه ش.
- ۲۳- جرجانی، علی بن محمد، *التعریفات*، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۰ ه ش.
- ۲۴- جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، *أسرار البلاغة فی علم البیان*، تحقیق: عبدالحمید هنداوی، اول، بیروت، دارالكتب العلمیه، بی تا.
- ۲۵- جفری، آرتور، *واژه های دخیل در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، انتشارات توس، ۱۳۸۶ ه ش.
- ۲۶- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، دوّم، قم، مؤسسه اسراء، ۱۳۷۹ ه ش.
- ۲۷- _____، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹ ه ش.
- ۲۸- جوهری، اسماعیل بن حماد، *تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، چهارم، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ ه ق.



- ۲۹- حسینی زیدی و عبادی، سید ابوالقاسم و مهدی، بررسی مبانی نظریه تفسیر تمثیلی، مجله مشکاه، سال ۳۸، شماره ۱۴۲، بهار ۱۳۹۸ ه. ش.
- ۳۰- حسینی زیدی و نقی زاده و حسینی شاهرودی، سید ابوالقاسم و حسن و سید مرتضی، «گفتگوی خداوند با جهنم»، واقعیت یا تمثیل، مجله آموزه‌های قرآنی، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ه. ش.
- ۳۱- حکمت، علی اصغر، امثال قرآن، دوّم، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۰ ه. ش.
- ۳۲- حکیم، محمدباقر، القصص القرآنی، اوّل، قم، المجمع العالمی لأهل البيت «علیهم السّلام»، ۱۴۲۵ ه. ق.
- ۳۳- حلی، جعفر بن حسن، معارج الاصول، اوّل، مؤسسه امام حسن «علیه السّلام»، ۱۴۲۳ ه. ق.
- ۳۴- خرمشاهی، بهاء‌الدین، ذهن و زبان حافظ، تهران، انتشارات معین، ۱۳۷۴ ه. ش.
- ۳۵- خلف‌الله، محمد أحمد، الفن القصصی فی القرآن الکریم، تصحیح: خلیل عبدالکریم، لندن، مؤسسه الإنتشار العربی، ۱۴۲۰ ه. ق.
- ۳۶- خمینی، روح الله، آداب الصلاه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی «رحمه الله»، ۱۳۷۲ ه. ش.
- ۳۷- خویی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخویی، بی‌تا.
- ۳۸- دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، دوّم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ه. ش.
- ۳۹- راغب إصفهانی، أبی‌القاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دوّم، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۴ ه. ق.
- ۴۰- رازی، أبو‌الفتح حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، اوّل، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ه. ق.
- ۴۱- رازی، فخرالدین، مفاتیح الغیب، سوّم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ ه. ق.
- ۴۲- رشتی، حبیب‌الله بن محمدعلی، بدائع الأفكار، اوّل، قم، مؤسسه آل‌البيت «علیهم السّلام»، بی‌تا.
- ۴۳- زبیدی، سید محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ ه. ق.
- ۴۴- زحیلی، وهبه مصطفی، المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.
- ۴۵- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد أبو‌الفضل إبراهیم، اوّل، بیروت، دار إحياء الكتب العربیه، ۱۳۷۶ ه. ش.
- ۴۶- زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، دار إحياء التراث العربی، بی‌تا.

- ۴۷- زمخشری، محمود، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، سوّم، بیروت، دارالكتاب العربی، ۱۴۰۷ هـ ق.
- ۴۸- ساجدی، ابوالفضل، **زبان قرآن با نگاهی به چالش‌های کلامی تفسیر**، اوّل، قم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، زمستان ۱۳۹۲ هـ ش.
- ۴۹- سبحانی، جعفر، **تهذیب الاصول**، اوّل، قم، دارالفکر، ۱۳۸۲ هـ ش.
- ۵۰- سعدی، مصلح‌الدین بن عبدالله، **گلستان**، تهران، کلام حق، ۱۳۸۲ هـ ش.
- ۵۱- سعیدی روشن، محمدباقر، **تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن**، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ هـ ش.
- ۵۲- سیّد قطب، ابراهیم، **التصویر الفني فی القرآن**، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۵ هـ ق.
- ۵۳- _____، **فی ظلال القرآن**، هفدهم، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۲ هـ ق.
- ۵۴- سیوطی، جلال‌الدین، **الإتقان فی علوم القرآن**، تحقیق: سعید المندوب، اوّل، لبنان، دارالفکر، ۱۴۱۶ هـ ق.
- ۵۵- شمیسا، سیروس، **بیان، پنجم**، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۷۴ هـ ش.
- ۵۶- صالح، صبحی، **دراسات فی فقه اللغة**، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۹ م.
- ۵۷- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **تفسیر القرآن الکریم**، تحقیق: محمد خواجوی، قم، دوّم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ هـ ش.
- ۵۸- طباطبایی، سیّد محمدحسین، **قرآن در اسلام**، قم، مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۸ هـ ش.
- ۵۹- _____، **المیزان فی تفسیر القرآن**، پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ هـ ق.
- ۶۰- طباطبایی، محمدرضا، **صرف ساده**، پنجاه و سوّم، قم، مؤسسه انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۱ هـ ش.
- ۶۱- طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، با مقدمه محمدجواد بلاغی، سوّم، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ هـ ش.
- ۶۲- طبری، أبوجعفر محمد بن جریر، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۹۳ هـ ق.



۶۳- طریحی، فخر الدین، مجمع البحرين، تحقیق: سید احمد حسینی، دوّم، مکتب النشر الثقافه الإسلامیه، ۱۴۰۸ ه. ق.

۶۴- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات الكبرى فی فضائل آل محمد «عليهم السلام»، تحقیق: میرزا حسن کوچه باغی، تهران، منشورات الأعلمی، ۱۴۰۴.

۶۵- طوسی، ابي جعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، نجف، المطبعه العلمیه، ۱۳۷۶ ه. ق.

۶۶- طیب، سید عبدالحسین، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ ه. ش.

۶۷- عبده، محمد، رشید رضا، محمد، التفسیر القرآن الحکیم (المنار)، دوّم، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.

۶۸- عسکری، ابوهلال، معجم فروق اللغویه، قم، مؤسسه نشر اسلامی ۱۴۲۱ ه. ق.

۶۹- علی زمانی، امیرعباس، خدا، زبان و معنا، آیت عشق، ۱۳۸۱ ه. ش.

۷۰- علوی مهر، حسین، روشها و گرایشهای تفسیری، قم، اسوه، ۱۳۸۱ ه. ش.

۷۱- عنایتی راد، محمدجواد، زبان شناسی دین در نگاه المیزان، فصل نامه پژوهشهای قرآنی، شماره ۹ و ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۷۶ ه. ش.

۷۲- فراهیدی، خلیل بن أحمد، کتاب العین، تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، مؤسسه دارالهجره، ۱۴۰۵ ه. ق.

۷۳- فروردین، عزیزه، زیبایی شناسی هنری در داستانهای قرآن، دوّم، قم، دفتر عقل، ۱۳۸۷ ه. ش.

۷۴- فرهیخته، شمس الدین، فرهنگ فرهیخته (واژهها و اصطلاحات سیاسی - حقوقی)، تهران، زرین، ۱۳۷۷ ه. ش.

۷۵- فیروزآبادی، قاموس المحيط، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ ه. ق.

۷۶- فیض کاشانی، ملا محسن، الصافی، تصحیح و تعلیق: حسین أعلمی، قم، دوّم، مؤسسه الهادی، ۱۴۱۶ ه. ق.

۷۷- قرشی، سید علی اکبر، أحسن الحدیث، سوّم تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ه. ش.

۷۸- کلاترئی، الیاس، سلسله مباحث قرآن شناسی، تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۶۱ ه. ش.

۷۹- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، دوّم، بیروت، مؤسسه الوفاء (دار إحياء التراث العربی)، ۱۴۰۳ ه. ق.

۸۰- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۶ ه. ش.

- ۸۱- _____، قرآن شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی «قدس سره»، ۱۳۹۴ ه. ش.
- ۸۲- _____، معارف قرآن، تحقیق و نگارش: محمود رجبی، پنجم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی «قدس سره»، ۱۳۹۲ ه. ش.
- ۸۳- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ه. ش.
- ۸۴- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ ه. ش.
- ۸۵- معرفت، محمد‌هادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، الجامعه الرضويه للعلوم الإسلامیه، مشهد مقدس، بی‌تا.
- ۸۶- _____، علوم قرآنی، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۷۸ ه. ش.
- ۸۷- _____، نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، ترجمه: علی اکبر رستمی و حسن حکیم باشی و حسن خرقانی، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۸۵ ه. ش.
- ۸۸- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، بیست و هفتم، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۸۳ ه. ش.
- ۸۹- نسفی، عبدالعزیز بن محمد، الإنسان الكامل، سوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۰ ه. ش.
- ۹۰- نقی‌پورفر، ولی‌الله، پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن، تهران، اسوه، ۱۳۸۱ ه. ش.
- ۹۱- هادوی تهرانی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، اول، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۷ ه. ش.

References:

- ۱-Holy Quran.
- 2-Nahj al-Balagha. (1412 AH). research and explanation: Muhammad Abdah, first, Qom, Dar al-Zhakhar.
- 3-Akhund Khorasani, Muhammad Kazem bin Hossein. (1409 AH). Kefaya Usul, first, Qom, Al-Al-Bayt Foundation "Aliham al-Salam".



- 4- Alousi, Seyyed Mahmoud (1415 AH). Ruh al-Ma'ani in Tafsir al-Qur'an al-Azeem, research: Ali Abdulbari Attiyah, first edition, Beirut, Dar al-Kitab Al-Alamiya.
- 5- Amadi, Ali bin Muhammad. (2008). Al-Ihakam fi Usul Al-Ahkam, Cairo, Est. Al-Halabi and Partners.
- 6- Amoli, Seyyed Haider. (1416 AH). Tafsir al-Osaf al-Azam, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- 7- Ibn Athir, Mubarak bin Muhammad. (1364 AH). Al-Nahiya fi Gharib al-Hadith and Al-Athar, research: Mahmoud Muhammad Tanahi and Tahir Ahmad Zawi, fourth, Qom, Ismailian Foundation for Printing and Distribution.
- 8- Ibn Jani, Abi al-Fath Othman, al-Khazaidas, research: Muhammad Ali al-Najjar, Beirut, Dar al-Hadi for printing and publishing.
- 9- Ibn Darid, Muhammad Ibn Hasan, Jamehara Al-Lagheh, Beirut, Darul-Alam Lal-Mulayin.
- 10- Ibn Ashur, Muhammad Ibn Tahir, Al-Tahrir wa Al-Tanweer, Beirut, Al-Tarikh Al-Arabi Foundation.
- 11- Ibn Abbad, Ishmael. (1414 AH). Al-Aqsir fi al-Lagheh, research: Muhammad Hasan Al-Yasin, Beirut, Alam al-Kutub.
- 12- Ibn Faris, Abu al-Hossein Ahmed. (1404 AH). Mujam Qa'ayys al-Laghga, Research: Abdul Salam Muhammad Haroun, Al-Mahad Al-Islami Library.
- 13- Ibn Manzoor Ifriqi, Abi al-Fazl Jamal al-Din Muhammad bin Makram. (1405 AH). Lasan al-Arab, Qom, Adab al-Hawza publication.
- 14- Ibn Manoor, Muhammad. (1386 AH). Asrar al-Tawheed fi maqamat al-Sheikh Abi Saeed, edited and edited by: Mohammadreza Shafi'i Kodkani, Tehran, Aaghah Publishing House.

- 15-. Abul al-Baqah, Ayyub Ibn Musa. (1397 AH). Al-Alkaliyat: Mujam fi al-Tirmidh and al-Farooq al-Lhaguya, Research: Adnan Darwish and Muhammad Masri, Damascus.
- 16- Abi al-Saoud, Muhammad bin Muhammad. (1419 AH). Irshad al-Aql al-Salim to the benefits of al-Kitab al-Karim, first edition, Beirut, Dar al-Kitab al-Alamiya.
- 17-Ahsaei, Ibn Abi al-Jomhur. (1405 AH). Awali al-Laali al-Aziziya fi al-Ahadith al-Diniya, research: Mojtaba Iraqi, Qom, Sayyid al-Shahada.
- 18- Estrabadi, Muhammad Ibn Hasan, Commentary on Shafiyyah Ibn Al-Hajib, Beirut, Dar al-Kutb Al-Ulamiya.
- 19- Babaei, Ali Akbar, Azizi Kia, Gholam Ali, Rohanirad, Mojtabi, Rajabi, Mahmoud. (1388 AH). Methodology of Qur'an Interpretation: Basics and Methods of Qur'an Interpretation, Qom, Hozwa Research Institute and University.
- 20- Barqi, Ahmed bin Muhammad bin Khalid. (1330 AH). Al-Mahasen, research: Seyyed Jalaluddin Hosseini, Tehran, Dar al-Ketab Islamic.
- 21- Pournamdarian, Taqi. (1375 AH). code and secret stories in Persian literature, Tehran, scientific and cultural publications.
- 22- Tahanwi, Muhammad Aali bin Ali, Kashaf of the terms of art and science, research: Ali Farid Dahruj, Beirut, Lebanese School of Publishing.
- 23-Gibran, Masoud. (1376 AH). Al-Raed Alphabetical Dictionary, translated by: Reza Atrabinejad, Mashhad, Astan Quds Razavi, Printing and Publishing Institute.
- 24-. Jurjani, Ali bin Muhammad. (1370 AH). Al-Tarifaf, Tehran, Nasser Khosro Publications.



پنجمین
تأویلات قرآنی

- 25- Jurjani, Abd al-Qahir bin Abd al-Rahman, *Asrar al-Balagha fi ilm al-bayan*, research: Abd al-Hamid Handawi, first, Beirut, Dar al-Kutb al-Alamiya.
- 26- Geoffrey, Arthur. (1386 AH). *the words involved in the Holy Qur'an*, translated by Fereydoun Badraei, Tehran, Tos Publications.
- 27- Javadi Amoli, Abdullah. (1379 AH). *Tasnim*, second, Qom, Isra Foundation.
- 28- _____. (1379 AH). *Thematic Tafsir of the Holy Quran*, Qom, Isra Publishing Center.
- 29- Johari, Ismail bin Hammad. (1407 AH). *Taj al-Lagha and Sahah al-Arabiyyah*, Research: Ahmed Abd al-Ghafoor Attar, 4th, Beirut, Dar al-Alam for the Millions.
- 30- Hosseini Zaidi and Ebadi, Seyyed Abulqasem and Mahdi. ((1398 AH). a study of the foundations of the theory of allegorical interpretation, *Mashkah magazine*, year 38, number 142, spring.
- 31- Hosseini Zaidi, Naghizadeh, Hosseini Shahroudi, Seyed Abulqasem, Hassan, and Seyed Morteza. (1395 AH). "God's Conversation with Hell", *Reality or Allegory, Quranic Teachings Magazine*, No. 23, Spring and Summer.
- 32- Hikmat, Ali Asghar. (1360 AH). *Proverbs of the Qur'an*, second edition, Tehran, Foundation of the Qur'an.
- 33- Hakim, Muhammad Baqir. (1425 AH). *Al-Qasas al-Qur'ani*, first, Qom, *Al-Majma Al-Alami for Ahl al-Bayt "Aliham al-Salam"*.
- 34-. Hali, Jafar bin Hasan. (1423 AH). *Ma'araj al-Asul*, first, Institute of Imam Hasan "peace be upon him".

- 35- Khorramshahi, Bahauddin. (1374 AH). Hafez's Mind and Language, Tehran, Moin Publications.
- 36-. Khalafullah, Muhammad Ahmad. (1420 AH). Al-Fan al-Qasasi in Al-Qur'an al-Karim, edited by: Khalil Abdul Karim, London, Al-Intshar Al-Arabi Institute.
- 37- Khomeini, Ruhollah. (1372 AH). Adaab al-Salah, Tehran, Imam Khomeini's Writing and Publishing Institute "Rahmahullah".
- 38- Khoei, Seyyed Abul Qasim, Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Imam Al-Khoei Revival Institute.
- 39- Dekhoda, Ali Akbar. (1377 AH). Dictionary, second, Tehran University Publications.
- 40- Ragheb Esfahani, Abi al-Qasim Hossein bin Muhammad. (1404 AH). al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an, II, book publication office.
- 41- Razi, Abu al-Fatuh Hossein bin Ali. (1408 AH). Ruz al-Jinnan and Ruh al-Jinan in Tafsir al-Qur'an, research: Mohammad Jaafar Yahaqi and Mohammad Mahdi Naseh, first, Mashhad, Astan Quds Razavi Foundation for Islamic Research.
- 42-. Razi, Fakhreddin .(1420 AH). Mofatih al-Ghaib, third, Beirut, Dar Ihya Al-Tarath al-Arabi.
- 43- Rashti, Habibullah bin Muhammad Ali, Bada'e al-Hadab, first, Qom, Al-Al-Bayt "Aliham al-Salam" Foundation.
- 44- Zubeidi, Seyyed Mohammad Mortaza .(1414 AH). Taj al-Arus Man Jawahar Al-Qamoos, Research: Ali Shiri, Beirut, Dar al-Fakr Lal-Taprah and Al-Nashar and Al-Tawzii.



پنجشنبه
تاویلات قرآنی

45- Zaheili, Wahba Mustafa, Al-Munir Fi Al-Aqeedah and Al-Sharia and Al-Manhaj, Beirut, Dar al-Fikr.

46- Zarakshi, Badr al-Din Muhammad bin Abdullah. (1376 AH). al-Barhan in the sciences of the Qur'an, research: Muhammad Abu al-Fazl Ibrahim, first, Beirut, Dar Ihya Al-Kutub al-Arabiyya.

47- v. Zarqani, Muhammad Abdulazim, Manahel al-Irfan fi Ulum al-Qur'an, Dar Ihya al-Trath al-Arabi.

48- Zamakhshari, Mahmoud. (1407 AH). Al-Kashf on the facts of Ghawamaz al-Tanzir, third, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi.

49- Sajdi, Abulfazl. (1392 AH). The language of the Qur'an with a view to the theological challenges of interpretation, first, Qom, organization for the study and compilation of humanities books of universities (Samt).

50- Sobhani, Jafar. (1382 AH). Tahzeeb al-Asul, first, Qom, Dar al-Fikr.

51- Saadi, Moslehuddin bin Abdullah. (1382 AH). Golestan, Tehran, Kalam Haq.

52- Saidi Roshan, Mohammad Baqer. (1383 AH). Analysis of the Qur'anic Language and its Understanding Methodology, Qom, Islamic Culture and Thought Research Institute and University Research Institute.

53- Seyyed Qutb, Ibrahim. (1415 AH). al-Tawg al-Fani fi al-Qur'an, Beirut, Dar al-Shoroq.

54- _____. (1412 AH). In the shadows of the Qur'an, 17th, Beirut, Dar al-Shoroq.

- 55- Siyuti, Jalal al-Din. (1416 AH). Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an, Research: Saeed Al-Mandob, First, Lebanon, Dar al-Fikr.
- 56- Shamisa, Siros .(1374 AH). Bayan, 5th, Tehran, Ferdous Publications.
- 57- Saleh, Sobhi. (1989 AH). Darasat fi Fiqh al-Lagheh, Beirut, Dar al-Alam.
- 58- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim. (1366 AH). Tafsir al-Qur'an al-Karim, Research: Muhammad Khajawi, Qom, 2nd, Bidar Publications.
- 59-. Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hossein. (1388 AH). Quran in Islam, Qom, Bostan Kitab Institute (Islamic Propaganda Office Publishing Center of Qom Seminary).
- 60-_____. (1417 AH). Al -Mizan Fayi al -Qur'an, Fifth, Qom, Islamic Publications Office of the Seminary of the Seminary.
- 61- Tabatabaei, Mohammadreza. (1381 AH). Safar Sadeh, fifty-third, Qom, Dar al-Alam Publishing House.
- 62- Tabarsi, Fazl bin Hassan. (1372 AH). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, with an introduction by Mohammad Javad Balaghi, third edition, Tehran, Nasser Khosrow Publications.
- 63- Tabari, Abu Jaafar Muhammad bin Jarir. (1393 AH). Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, Dar al-Marafa.
- 64- Tareehi, Fakhr al-Din. (1408 AH). Al-Bahrain Assembly, research: Seyyed Ahmed Hosseini, second, Maktoal al-Nashar Al-Taqwa al-Islamiyya.



- 65- Safar, Muhammad bin Hassan. (1404). Basa'ir al-Drejad al-Kubura fi Fada'el al-Muhammad "Alaihim al-Sallam", research: Mirza Hassan Kuche Baghi, Tehran, Manshurat al-Alami.
- 66- Tusi, Abi Jafar Muhammad bin Hasan. (1376 AH). Al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, Najaf, Al-Mattabah Al-Alamiya.
- 67- Tayyib, Seyyed Abdul Hossein. (1378 AH). Atyib al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran, Islam Publications.
- 68-. Abdo, Mohammad, Rashid Reza, Mohammad, Al-Tafsir al-Qur'an al-Hakim (Al-Manar), Second, Beirut, Dar al-Marafa.
- 69- Askari, Abu Hilal. (1421 AH). Farouq al-Laghuyeh encyclopedia, Qom, Islamic Publishing House.
- 70- Ali Zamani, Amir Abbas. (1381 AH). God, Language and Meaning, Ayat Eshgh.
- 71-Alavi Mehr, Hossein. (1381 AH). methods and tendencies of interpretation, Qom, Eswa.
- 72- Enayati Rad, Mohammad Javad. (1376 AH). Linguistics of Religion in the View of Al-Mizan, Qur'anic Research Quarterly, No. 9 and 10, Spring and Summer.
- 73- Farahidi, Khalil bin Ahmed. (1405 AH). Kitab al-Ain, Research: Mehdi Makhzoumi and Ibrahim Samarai, Qom, Daral-Hijrah Institute.
- 74- Farvardin, Azizah. (1387 AH). Aesthetics of art in the stories of the Qur'an, second edition, Qom, Daftar Aql.
- 75- Farhikhta, Shamsuddin. (1377 AH). Farhang Farhikhta (Political-legal words and terms), Tehran, Zarin.
- 76- Firouzabadi. (1412 AH). Al-Muhait Dictionary, Beirut, Dar al-Kutb al-Ulamiya.

77. Faiz Kashani, Mulla Mohsen. (1416 AH). Al-Safi, correction and suspension: Hossein Al-Alemi, Qom, second, Al-Hadi Foundation.
- 78- Qurashi, Seyyed Ali Akbar. (1377 AH). Ahsan al-Hadith, Soum Tehran, Baath Foundation.
- 79- Kalantari, Elias. (1361 AH). series of Quranic discussions, Tehran, Quran Foundation.
- 80- Majlisi, Muhammad Baqir. (1403 AH). Bihar al-Anwar al-Jamaeesh Lederer Akhbar al-Imam al-Athar, second edition, Beirut, Al-Wafa Foundation (Dar Ihiya al-Trath al-Arabi).
- 81- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi. (1386 AH). Teaching Philosophy, Tehran, International Publishing Company.
82. _____. (1394 AH). Quranic Studies, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute "Quds Sarh".
- 83- _____. (2013). Qur'anic Education, Research and Writing: Mahmoud Rajabi, Fifth, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications.
- 84- Mostafavi, Hassan. (1368 AH). Al-Habiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim, first, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- 85- Motahari, Morteza. (1378 AH). collection of works, Tehran, Sadra Publishing House.
- 86- Ma'raf, Muhammad Hadi, Al-Tafseer and Al-Mafsaroon in Thawba Al-Qashib, Al-Jama'e Al-Razwiyyah Lul-Uloom-e-Islamiyya, Mashhad, Holy.
- 87- _____. (1378 AH). Quranic Sciences, Qom, Tamehid Cultural Institute.
- 88- _____. (1385 AH). Criticism of doubts surrounding the Holy Quran, translation: Ali Akbar Rostami, Hassan Hakim Bashi and Hassan Kharqani, Qom, Talmahid Cultural Institute.



89- Makarem Shirazi, Nasser. (1383 AH). Tafsir al-Nashon, Tehran, twenty-seventh, Dar al-Kutb al-Islamiyya.

90- Nasfi, Abdul Aziz bin Muhammad. (1350 AH). al-ensan al-Kamil, third, Tehran, Tahuri Library.

91- Naqipourfar, Waliullah. (1381 AH). a research on contemplation in the Qur'an, Tehran, Asveh.

92. Hadavi Tehrani, Mahdi. (1377 AH). Theological foundations of ijtihad in the interpretation of the Holy Quran, first edition, Qom, Khaneh Khard Cultural Institute.

Analyzing the narrative interpretations of Shia interpretations in verse 189 of Surah Baqarah

(Received: 2021-5-3 Accepted: 2023-1-18)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.4.0>

Faramarzi, Javad¹

Seyyd ghasem, Hoseini²

Abstract

Understanding the inner meanings and interpretation of similar verses of the Qur'an has always been a part of the characteristics of Shia commentators, and therefore, according to them, the verses of the Qur'an have a certain immortality, dynamism, and fluidity. The main feature of these interpretations of the Qur'an is that these inner meanings are systematic and in line with the apparent meaning, they use the means of descent and the historical topics of the verse. Among these verses, which have been widely and variously interpreted, is verse 189 of Surah Al-Baqarah, "Lis al-al-bar ban tatwa al-biyot man zahoorha wa lakan al-bar ban me ataqee watwa al-biyot man awabah." This research, which is a descriptive-analytical method, has extracted several esoteric meanings for the mentioned verse by using related Shiite sources. The results of this research indicate that while the Shiite traditions refer to the historical topics of the verse, which refer to one of the ancient customs of Jahili; With the interpretations that result from the semantic development of the words of the verse, they have obtained various contemporary interpretations of it. Among the Shia interpretations of the verse are: Ahl al-Bayt (AS), Imam Ali (AS), Bayut-e-Alam, entering into affairs through its ways. The method used by imams to express interpretations is usually from the linguistic category, including analogy and permissible.

Keywords: interpretation, Shiite interpretations, verse 189 of Surah Baqarah, Ahl al-Bayt, Imam Ali, Batin

¹ Assistant Professor of the Holy Quran University of Sciences and Education, Amol, Iran
javadfaramarzi1353@gmail.com

² Assistant Professor of the Holy Quran University of Sciences and Education, Amol, Iran
mirtahal@yahoo.com



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



نوع مقاله: پژوهش

واکاوی تاویلات روایی تفاسیر شیعی در آیه ۱۸۹ سوره بقره

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۲/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۸)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.4.0>

فرامرزی، جواد^۱

حسینی، سید قاسم^۲

چکیده

فهم معانی باطنی و تاویل آیات متشابه از قرآن، همواره بخشی از مشخصه مفسرین شیعه بوده و بدین خاطر، آیات قرآن از نظر آنان از جاودانگی و پویایی و سیالیت خاصی برخوردار می‌باشد. ویژگی عمده این تاویلات از قرآن در آن است که این معانی باطنی ضابطه‌مند بوده و در راستای معنای ظاهری مستفاد از اسباب النزول و مباحث تاریخی آیه می‌باشد. از جمله این آیات که تاویلات گسترده و متفاوتی از آن صورت گرفته است، آیه ۱۸۹ سوره بقره ﴿لِیس البر بان تاتوا البیوت من ظهورها و لکن البر من اتقی و اتوا البیوت من ابوابها﴾ می‌باشد. این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی است، با استفاده از منابع مرتبط شیعی، معانی باطنی متعددی برای آیه مذکور استخراج نموده است. نتایج این تحقیق حاکی است که روایات شیعی ضمن آنکه به مباحث تاریخی آیه که ناظر به یکی از رسوم کهن جاهلی است، اشاره دارند؛ با تاویلاتی که ناشی از توسعه معنایی واژگان آیه است، برداشت‌های عصری گوناگونی از آن بدست داده‌اند. از جمله تاویلات شیعی از آیه عبارتند از: اهل بیت ع، امام علی ع، بیوت علم، ورود به کارها از طرق آن. روشی را که ائمه برای بیان تاویلات استفاده نمودند نوعاً از مقوله زبانی از جمله تشبیه و مجاز می‌باشد.

^۱ . استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشکده علوم قرآنی آمل، ایران (نویسنده مسئول)

javadfaramarzi1353@gmail.com

^۲ . استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشکده علوم قرآنی آمل، ایران mirtahal@yahoo.com

کلیدواژه ها: تاویل، تاویلات شیعی، آیه ۱۸۹ سوره بقره، اهل بیت، امام علی، باطن.

۱. مقدمه

راغب اصفهانی در خصوص واژه تاویل می‌گوید: تاویل از ماده‌ی اول می‌باشد یعنی بازگشت به اصل (اصفهانی، ۱۴۲۸ق: ۴۰). راغب در دنباله با ذکر اسم مکان المَوَئِلِ آن را مکان بازگشت می‌داند. از نظر ابن فارس ماده‌ی اول بر دو معنا دلالت دارد: بر ابتدای امر و انتهای امر و تاویل کلام از نوع دوم یعنی انتهای امر است (ابن فارس، ماده اول). بر همین معنا، بسیاری از لغویان دیگر از جمله ازهری و ابن منظور تأکید کرده‌اند و در این میان دیدگاه تکمیلی راغب اصفهانی برای جمع بندی واژه‌ی تاویل در بین تمامی دیدگاه‌ها، مناسب‌ترین می‌باشد: تاویل بازگرداندن چیزی به غایتی است که از آن اراده شده است خواه علم باشد خواه فعل (راغب اصفهانی، پیشین).

اما هر چه که در تعریف لغوی تاویل، اختلاف کمتری وجود دارد، در تعریف اصطلاحی آن، اختلافات هر چه بیشتر نمودار می‌گردد. در بین متقدمین، طبری تاویل را به معنای تفسیر گرفته و در موارد متعددی در تفسیر خود، عبارت «القول فی تاویل قوله» را آورده است در حالی که مد نظر او بیان ظاهری یا تفسیر آیات بوده است. از دیدگاه علامه طباطبایی، تاویل قرآن عبارت است از حقایق خارجی که حکمت و فلسفه وجودی آیات قرآن در معارف، شرایع و سایر بیاناتش بدان مستند است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۶/۳). از نظر آیت الله معرفت تاویل در موردی به کار می‌رود که گفتار یا کرداری مایه‌ی شبهه گردیده، موجب حیرت و سرگردانی در معانی آیات شده باشد، و یا معانی باطنی آیات قرآن (معرفت، ۱۳۷۹ش: ۸۸). به همین صورت بسیاری دیگر از دانشمندان اقدام به تعریف اصطلاحی تاویل نموده‌اند. اما آنچه که به نظر می‌رسد که بتوان برای تعریف اصطلاحی تاویل، بصورتی خاص برای قرآن، و بصورتی عام برای تمام پدیده‌ها گفت این است که، تاویل یعنی فهم معانی خلاف ظاهر، چه برای قرآن بر اساس آیه‌ی ۷ سوره آل عمران، چه برای امور متشابه، از جمله داستان معروف به موسی و خضر، و چه در خصوص رؤیا، بر اساس رؤیای حضرت یوسف علیه السلام، که در هر یک از امور فوق، یعنی در حوزه‌ی متن (قرآن)، در حوزه افعال (کارهای خضر) و در حوزه‌ی تصویر (رؤیای یوسف علیه السلام) باید به فهم معانی بر خلاف ظاهر آن دست یافت.



اما تأویل قرآن به صورت عام، مقوله‌ای پذیرفته شده می‌باشد. زیرا وجود واژه تأویل در آیه ۷ سوره آل عمران، راه را برای نفی مطلق آن بسته است. اما آنچه که بیشتر محل اختلاف هست، محدوده‌ی تأویل و همچنین کیفیت آن است. این اختلاف که بیشتر خاستگاه مذهبی دارد، باعث شکل‌گیری گروه‌های تأویلی مختلفی شده است که هر یک از این گروه‌ها دارای رویکردهای گوناگونی در عرصه‌ی تأویل قرآن می‌باشند. اما به رغم این اختلاف، آنچه که وجه مشترک این گروه‌ها با یکدیگر بوده و در واقع حلقه‌ی اتصال آنان محسوب می‌گردد، فهم معانی خلاف ظاهری، یعنی معانی باطنی است که آنان از قرآن بدست می‌دهند. این گروه‌ها را می‌توان به دسته‌های زیر تقسیم نمود:

شیعه یکی از مهمترین گروه‌های تأویلی در بین فرق مسلمین محسوب می‌شود و تأویل، همواره قرین و همراه با این مذهب بوده است. هر چند شیعه در داخل خود به گروه‌های مختلفی تقسیم شده است ولی با وجود این، یکی از فصول مشترک آنان تأویل می‌باشد، اما این گروه‌ها در روش تأویل و محدوده‌ی آن با یکدیگر اختلافات اساسی دارند. شیعه دوازده امامی که همواره مصداق بارز و همچنین بزرگترین گروه شیعی محسوب می‌شود، تحت تعالیم و آموزه‌های غنی ائمه معصومین علیهم‌السلام - که ذیل روایات نمود پیدا کرده است - در ورای ظاهر قرآن، به باطنی اعتقاد دارند که بر طبق پاره‌ای از روایات، به هفتاد بطن می‌رسد. این روایات که به همراه خود، طیف گسترده‌ای از تأویل‌های مختلف را به همراه دارد، در وهله‌ی اول، تأویل آیات بر اساس حدیث را موجب شده است که بر اساس آن موول با مراجعه به حدیث، تأویل مورد نظر را بیان می‌کند. بر این مبنای اخباریون شیعه به رغم پایبندی به ظاهر و نصوص، بر اساس روایات وارد، دست به تأویل قرآن می‌زنند. در اینگونه از تأویل، عقل و قوه‌ی اجتهاد جایی ندارد و اگر ذیل آیه‌ای، روایت تأویلی وجود نداشته باشد، اقدام به تأویل آن نمی‌کنند. در این رویکرد، تأویل چون مبتنی بر حدیث می‌باشد، روش خاصی برای رسیدن به تأویل وجود ندارد. اما در کنار این، برخی دیگر، ضمن آنکه نگاهی به روایات داشته‌اند، از تحلیل عقلانی نیز برای تأویل استفاده نموده‌اند که طیف گسترده‌ای از شیعیان دوازده امامی از این طریق به تأویل قرآن می‌پردازند.

اما در بین شیعیان، گروه‌های دیگری نیز می‌باشند که در سده‌های نخستین اسلامی بویژه سده‌ی دوم از تفکر شیعه‌ی دوازده امامی منشعب شده‌اند که در پاره‌ای از امور با آنان مشترک می‌باشند؛ از برجسته‌ترین

این گروه‌ها می‌توان از اسماعیلیه نام برد. اسماعیلیه که پس از امام صادق علیه السلام قایل به امامت اسماعیل فرزند امام صادق علیه السلام می‌باشند، خود بر چند دسته تقسیم می‌شوند، از جمله اسماعیلیان فاطمی که ضمن

پابندی به ظاهر، بر وجهی باطنی نیز تأکید کرده‌اند، ولی نزاریان الموت قائل به چیرگی باطن بر ظاهر بوده‌اند (تاویل، گذشته، ۱۳۸۵ ش: ۳۹۲/۱۴).

اما در بین گروه‌های اهل سنت، هر چند تأویل بصورت مطلق نفی نگردیده، ولی نوعاً اهل سنت به جز معتزله، رابطه‌ی چندانی با مقوله‌ی تأویل ندارند، مگر برحسب ضرورت، که محدود به موارد خاصی می‌باشد که اهل حدیث، ظاهریه، حنابله، سلفی‌ها و در بین متأخرین وهابیه در این دسته قرار دارند، هر چند اشاعره نیز در کلیت، متعلق به این گروه می‌باشند ولی در باب تأویل اندکی از آنان پیشرو تر می‌باشند و در این مقوله بین اهل حدیث و معتزله قرار می‌گیرند و چه بسا اشاعره بدین خاطر از سوی حنابله، سلفی‌ها و دیگر گروه‌های مخالف تأویل در بین اهل سنت، مورد طعن واقع شده‌اند. اما نمود واقعی تأویل در بین اهل سنت، از آن معتزله می‌باشد. معتزله که به عقل‌گرایی مشهور هستند، گذشته از متشابهات، دست به تأویل بسیاری از نصوص نیز زدند. روش معتزله برای رسیدن به تأویل از طریق مجاز می‌باشد.

اما به جز گروه‌های فوق، عرفا- که از لحاظ مذهبی خارج از شیعه و اهل سنت نمی‌باشند- در زمینه‌ی تأویل بر سیر و سلوک، کشف و شهود و دیدن تأکید دارند. بر این اساس، عرفا قائلند که باید سیر و سلوک کرد و از جهان ماده خارج شد و حقیقت آیات -و همچنین تمامی اشیاء- را مشاهده کرد. بدین خاطر، تأویلات عرفانی، نه تنها آیات متشابه بلکه تمام آیات قرآن را شامل می‌گردد. عرفا در تأویلات همسان نیستند، زیرا این تأویلات بر اساس میزان سیر و سلوک و مرتبه‌ی معنوی به آنان روی می‌نماید و چون برخی از تأویلات آنان در حالت بی‌خویشتن‌گویی بیان شده، مخالفت‌های بسیاری را از بین دیگر گروه‌های فکری برای عرفا بوجود آورده است، از برجستگان این گروه می‌توان از سلمی، عین القضاة همدانی، روزبهان بقلی و ابن عربی نام برد (ر.ک. فرامرز، ۱۳۹۹ ش: ۳۰۵).



آنچه که در خصوص مذهب عرفا و جایگاه آنان، در بین فرق اسلامی گفته شده، در خصوص فلاسفه نیز صدق می‌کند اما از آنجایی که جریان فلسفی در جهان اسلام پس از بوعلی با عرفان پیوند خورده است، تأویلات فلسفی در بخشی، بر طبق روش عرفا می‌باشد. اما اگر تأویل فلسفی بصورت مستقل مورد بررسی قرار گیرد، در آن صورت، در خصوص روش آنان باید گفت که «فلسوفان اسلامی عموماً با اصل گرفتن مبانی و اصول فلسفی خود در برخورد با ظواهر ناسازگار با اصول فلسفی، دست به تأویل می‌زنند و از این جهت تفاوت آنها با معتزله صرفاً در مواد و مفاهیم تعقل فلسفی با تعقل معتزلی است» (هوشنگی، ۱۳۸۵: ۳۸۳/۱۴)

امادر دوره‌ی معاصر، تأویل با هرمنوتیک پیوند خورده است و گاهاً این دو، در معنای مترادف نیز به کار می‌روند. «برای هرمنوتیک معانی مختلفی ذکر کرده‌اند از قبیل: ۱- تأویل کردن ۲- به زبان خود ترجمه کردن ۳- به معنی روشن و قابل فهم کردن و شرح دادن» (همامی، ۱۳۸۹: ۲۸۴) هر چند برخی از محققان بر این باورند که تاریخچه هرمنوتیک آنچنان گسترده است که با تاریخ شناخت و آفرینش معناها و ساختن‌ها یکی است (احمدی، ۱۳۹۰: ۶۶). اما شکی نیست که هرمنوتیک به صورت جدید، از شروع قرن نوزدهم و با بحث‌های نظری فریدریش شلایر ماخر، متفکر آلمانی شروع شد و به نوعی هرمنوتیک جدید، با نام او پیوند خورده است. «شلایرماخر قبول نداشت که کسی با توجه به زندگی و خصوصیت‌های روانی و ذهنی یا نیت‌های پدید آورنده اثری، بتواند به رازها و معناهای آن پی برد» (پیشین، ۷۶) پس از شلایر ماخر، ویلهم ديلتای، دیگر متفکر آلمانی به دستاوردهای جدیدی پیرامون هرمنوتیک دست یافت، از جمله اینکه «هر تأویل از تجربه‌ای زیسته بر می‌خیزد و در نهایت در زندگی جای می‌گیرد و ملاک خود را از آن می‌یابد». نتیجه‌ای که هرمنوتیک ديلتای به آن می‌رسد این است که متن اصلی مستقل از تأویل ما، با معنای قطعی خود وجود دارد. اما با شروع قرن بیستم متفکران بزرگی در عرصه‌ی هرمنوتیک ظهور کردند که از جمله‌ی آنان، هایدگر فیلسوف آلمانی است که بافت محوری و مخاطب محوری را اساس قرار داد (ساسانی، ۱۳۸۵: ۳۹۵/۱۴). پس از هایدگر متفکران دیگری همچون گادامر، پل ریگور و بولتمان ظهور کردند و بر گستره بحث‌های هرمنوتیکی افزودند. نکته جالب توجه در بحث‌های هرمنوتیکی این است که در بین دانشمندان مسلمان، متفکرینی قرار دارند که در بحث‌های هرمنوتیکی مورد رجوع محققان قرار می‌گیرند. نوعاً این دانشمندان، از طیف عرفا می‌باشند (احمدی، پیشین: ۲۰۱).

۲. طرح مساله

مذهب شیعه همواره با تاویل قرین بوده است؛ تا آنجا که از سوی برخی از گروههای مخالف، به باطنیه شهرت داشته و این به عنوان یکی از موارد نقد بر شیعه محسوب می شده است. هرچند این اتهام بر برخی از گروههای شیعی به معنای عام، از جمله اسماعیلیه می تواند صادق باشد ولی بر بسیاری از نحله های شیعی از جمله امامیه درست نیست. زیرا امامیه همواره برای تاویل و فهم خلاف ظاهر خود دارای ضوابط بوده اند و براساس آن ضوابط فهم خود از آیات را بروز می دادند. تاویلات امامیه، نوعاً بر مبنای روایت استوار است و در این میان چه بسا گروههایی که صرفاً در این زمینه به نقل روایت بسنده کرده و از سایر روشهای تاویل خودداری می کنند که اخباریون شیعه از زمره این گروهها می باشند. نکته قابل توجه در این مورد این است که براساس تاویلات روایی در شیعه، تمامی آیات قرآن دارای تاویل می باشند و گستره آن، تمام قرآن را در برمی گیرد.

از جمله این آیاتی که روایات گوناگونی در ذیل آن وارد شده که ناظر به معانی باطنی آن است، آیه ۱۸۹ سوره بقره می باشد: ﴿يسألونك عن الاهلل قل هي مواقیت للناس و الحج و لیس البر بان تاتوا البیوت من ظهورها و لكن البر من اتقى و اتوا البیوت من ابوابها و اتقوا لله لعلکم تفلحون﴾

با مراجعه به تفاسیر با انبوهی از روایات گوناگون در این زمینه روایات روبرو هستیم که شامل معانی ظاهری و باطنی توامان می گردد. در نگاه نخستین به نظر می رسد که ارتباطی بین این روایات از لحاظ معنایی برقرار نمی باشد و دلالت این روایات چیزی بین ظاهر و باطن در نوسان است. اما از آنجایی که برداشت های ائمه علیهم السلام از قرآن دارای ضابطه بوده، یقیناً تناسبی بین این روایات تاویلی وجود دارد.

آنچه که در این مقاله مدنظر است این است که تاویلات شیعی آیه ۱۸۹ سوره بقره چگونه می باشد؟ روش تحقیق در این مقاله بصورت توصیفی تحلیلی می باشد. در خصوص پیشینه تحقیق قابل ذکر است که کارهای صورت گرفته در این زمینه بیشتر معطوف به کلیت تاویل از دیدگاه شیعه می باشد و تنها کار تخصصی در این زمینه مشاهده شده، عبارت است از مقاله حجیت مفاد فراهای مستقل قرآن؛ رهیافت



ها و زمینه‌ها (مطالعه موردی، آیه ۱۸۹ بقره مشاهده نمود) ر.ک. محمدزاده، عاطفه و همکاران، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره شانزدهم، سرتاسر مقاله). در این مقاله به برداشت‌های عام آیه در حوزه تفسیر شیعه و سنی فارغ از مساله تاویلات روایی شیعه پرداخته است.

۳. سبب نزول و تفسیر رسمی مفسران از آیه ۱۸۹ سوره بقره

آیه ۱۸۹ سوره بقره در بین آیاتی قرار دارد که مربوط به حج است و حتی در بخش نخست این آیه نیز، ذکر حج به میان آمده است و چندین آیه بعد از آن (از آیه ۱۹۶ تا آیه ۲۰۳) نیز در اشاره به حج می‌باشد. اسباب نزولها در خصوص این آیه گوناگون و تا حدی متشکک می‌باشند. ضمن آنکه که فهم نخستین از این آیه، در ارتباط با دانستن اسباب نزول آن است.

وجه مشترک تمامی اسباب نزول مذکور در پیرامون یکی از رسمهای دوران جاهلیت است که بواسطه نزول آیه آن رسم نیز منسوخ گردید. اما در اینکه آن رسم زمان جاهلیت چه بوده، روایات در مورد آن گوناگون می‌باشند

مفسران گفتند: در جاهلیت مرد چون احرام گرفتی به حج یا به عمره، از در سرای و خانه و خیمه در نرفتی، اگر از اهل مدر بودی - اعنی حضری - سوراخی در دیوار سرای کردی از پشت سرای، یا نردبانی بنهادی و از بام راه کردی، و اگر اهل بر بودی - اعنی بدوی - از پس خیمه گذر کردی، و این حکم احرام ایشان بودی در جاهلیت، و گمان بردند که این از جمله بر است، الا آنان که حمس بودند - و ایشان قریش بودند و کنانه و خزاعه و ثقیف و جشم و بنو عامر بن صعصعه و بنو نضر بن معاویه - و برای آن ایشان را حمس خواندند که در دین خود سخت بودند. و «حماسه» شدت و شجاعت بود. چون اسلام در آمد هم این قاعده بود، تا یک روز رسول - علیه السلام - در سرای بعضی انصار شد، به در سرای مردی از جمله ایشان بر اثر رسول - علیه السلام - در سرای، شد. پیغامبر - علیه السلام - او را گفت: نه تو محرمی؟ گفت: بلی. گفت: چرا به سرای در آمدی؟ گفت: اقتدا به تو کردم. رسول - علیه السلام - گفت: من از حمسم، مرا روا باشد. گفت: من نیز از حمسم، دین ما یکی است و من [به همه حال] به تو اقتدا کنم در کارها. خدای تعالی این آیت فرستاد و گفت: بر نه آن است که خانه‌ها را از پشت در شوند (ابوالفتوح رازی، ۴۰۸/۱: ۳/۶۶).

از جابر روایت کرده‌اند که گفت: قریش را حمس یعنی خشمناک و خطرناک لقب داده بودند و این بدان جهت بود که مردم مدینه و سایر بلاد عرب وقتی احرام می‌بستند دیگر از هیچ دری وارد نمی‌شدند، ولی قریش وارد می‌شد، در این میان روزی رسول خدا ص در بستانی بود و خواست تا از درستان بیرون رود قطبۀ بن عامر انصاری هم در خدمتش بود، انصار عرضه داشتند: یا رسول الله این قطبۀ بن عامر مردی فاجر است، و با شما از در درآمد، رسول خدا به قطبه فرمود: چرا چنین کردی؟ عرضه داشت: دیدم شما از در بیرون شدید من نیز بیرون شدم، فرمود: آخر من مردی احمس هستم، (یعنی اهل مکه‌ام)، عرضه داشت دین من که با دین شما فرق ندارد، اینجا بود که آیه شریفه: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾ نازل شد (طباطبایی، پیشین: ۲ / ۸۴)

اما نوعاً مفسران بصورت رسمی و بدون در نظر گرفتن تاویلات مربوط به آیه و اغلب با توجه به مسائل تاریخی مذکور در فوق و همچنین با استفاده از مسائل زبانی و سیاق، تفسیری بالنسبه یکنواختی از آیه بدست می‌دهند. از جمله علامه طباطبایی در بحثی دقیق فهم رسمی از آیه را اینگونه بدست می‌دهد «دلیلی نقلی این معنا را ثابت کرده که جماعتی از عرب جاهلیت رسمشان چنین بوده که چون برای زیارت حج از خانه بیرون می‌شدند دیگر اگر در خانه کاری می‌داشتند (مثلاً چیزی جا گذاشته بودند) از در خانه وارد نمی‌شدند، بلکه از پشت، دیوار را سوراخ می‌کردند، و از سوراخ داخل می‌شدند، اسلام از این معنا نهی کرد، و دستور داد از در خانه‌ها درآیند، آیه شریفه مورد بحث می‌تواند با این داستان منطبق باشد، و می‌توان به روایاتی که در شان نزول آیه این داستان را نقل می‌کند، و به زودی از نظر خواننده خواهد گذشت اعتماد نمود.

و اگر جز این بود ممکن بود کسی بگوید: آیه مورد بحث کنایه است از نهی از امثال اوامر الهیه، و عمل به احکام شرع به غیر آن وجهی که بر آن وجه تشریح شده، مثلاً می‌خواهد بفرماید: حج را در غیر ماههای حج انجام دادن، و روزه را در غیر رمضان گرفتن، و همچنین سایر احکام الهی را به غیر آن وجهی که دستور داده شده انجام دادن، مانند این است که با اینکه خانه در دارد از بام وارد آن شوی.



آن وقت بنا بر این، جمله: "وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ..."، متمم اول آیه خواهد بود، و روی هم معنای آیه چنین می‌شود: این ماهها اوقاتی است که برای اعمال شرعی تعیین شده، و تجاوز از آن اوقات به اوقات دیگر جایز نیست مثلاً حج را نباید در غیر ماههایش، و روزه را در غیر ماه رمضان، و سایر وظائف را در غیر موعد مقرر انجام داد، که در این صورت به منزله وارد شدن به خانه است از غیر دروازه آن، پس صدر و ذیل آیه شریفه تنها می‌خواهد یک حکم را بیان کند.

و بنا بر فرض اول که گفتیم دلیل نقلی مؤید آن است نفی بر و خوبی از آمدن درون خانه از پشت خانه دلالت می‌کند بر اینکه عمل نامبرده مورد امضای دین نیست، و یک عمل دینی به شمار نمی‌رود، و گرنه معنا نداشت، بفرماید این عمل بر و خوبی نیست بلکه باید بفرماید این کار را نکنید، و خدا این کار را حرام کرده، و امثال این عبارات که می‌رساند حرمت این عمل یکی از احکام شرع است، و در آیه شریفه خوب بودن آن را نفی، و خوب بودن تقوا را اثبات کرده و در اثبات خوبی تقوا ظاهر کلام اقتضا می‌کرد بفرماید: "و لکن البر هو التقوی" ولی به جای آن فرمود: "و لکن البر من اتقی"، تا بفهماند کمال آدمی در اتصاف به تقوا است، که مقصود هم همین اتصاف و داشتن تقوا است، نه صرف حرف و مفهوم، هم چنان که نظیرش در آیه شریفه: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ﴾ ذکر شده است.

و امر در جمله: ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ امر مولوی و تکلیف‌آور نیست بلکه امر ارشادی و نصیحت است، به اینکه خانه‌ها را از در درآمدن بهتر است از اینکه از پشت و یا بام آن درآیی، برای اینکه آنهایی که برای خانه در ساخته‌اند غرضی عقلایی در نظر گرفته‌اند و آن این است که همه کسانی که با این خانه سر و کار دارند از یک نقطه داخل و خارج شوند، و این رسمی است پسندیده که مردم بر آن عادت دارند، دلیل بر اینکه امر نامبرده مولوی نیست، این است که زمینه کلام تخطئه عادت زشتی است که بدون هیچ دلیلی در بین مردمی پیدا شده عادت است که به جز از بین بردن یک عادت پسندیده، و موافق با غرض عقلایی، دلیل دیگری ندارد، در چنین زمینه‌ای سفارش به اینکه خانه‌ها را از در درآیید، به بیش از هدایت و ارشاد به سوی طریقه صواب دلالتی ندارد، و تکلیفی نمی‌آورد، بلکه داخل شدن در خانه‌ها از پشت خانه و یا از بام به عنوان اینکه این عمل جزء دین است، بدعت است و حرام» (طباطبایی، پیشین: ۸۲/۲).

۴. تاویلات شیعی از آیه ۱۸۹ سوره بقره

در حالیکه فهم اهل سنت ذیل آیه، تنها محدود به ظاهر آن بوده و شامل مباحث تاریخی و اسباب النزول آن می‌گردد و بدین جهت آیه را تنها در چارچوب تاریخی آن نگه داشته و از تعمیم آن به مسائل جدید و روز خودداری ورزیده، تفاسیر شیعه با نگاهی ژرف و عمیق که ناشی از نگاه راهبردی و کلان‌نگر آنان به قرآن است، به فهم از آیه ورود پیدا کرده و در راستای فهم ظاهری از آیه، تاویلات متفاوتی از آن بروز داده‌اند که هرچند در ظاهر و در نگاه نخستین، تناسبی با معنای نخستین از آیه ندارد ولی با کشف قواعد بکار برده شده در آن، وجه ارتباط آن با معنای نخستین مشخص می‌گردد. تاویلات شیعی پیرامون آیه ۱۸۹ سوره بقره را می‌توان در تقسیم‌بندی زیر بیان نمود.

۱،۴. ائمه

در پاره‌ای از روایات، ابواب به ائمه علیهم‌السلام تاویل برده شده‌است. در این روایات به صراحت منظور از ابواب، ائمه علیهم‌السلام دانسته شده‌اند. در اینگونه از روایات، بی‌آنکه اشاره‌یی به معنای ظاهری و معهودی شود که از اسباب النزول برداشت می‌گردد و همچنین بی‌آنکه الفاضلی دال بر تشبیه و یا موارد مشابه در آن وجود داشته‌باشد که این نکته را به ذهن آورد که فهم ائمه شیعه از مقوله برداشتی از معنای ظاهری آیه است. پاره‌ای از روایاتی از این دست، از این قرار می‌باشند:

﴿عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَجَاءَهُ ابْنُ الْكَوَّاحِ فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: نَحْنُ الْبُيُوتُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ تُؤْتَى مِنْ أَبْوَابِهَا نَحْنُ بَابُ اللَّهِ وَبُيُوتُهُ الَّتِي يُؤْتَى مِنْهَا فَمَنْ بَايَعَنَا وَاقْرَأَ بَوْلَانِنَا فَقَدْ أَتَى الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَمَنْ خَالَفَنَا وَفَضَّلَ عَلَيْنَا غَيْرَنَا فَقَدْ أَتَى الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا. ان الله عز و جل لو شاء عرف الناس نفسه حتى يعرفونه و يأتونه من بابه، و لكن جعلنا أبوابه و صراطه و سبيله، و بابه الذي يؤتى منه، قال: فمن عدل عن ولايتنا و فضل علينا غيرنا فقد أتى البيوت من ظهورها، و انهم عن الصراط لنا كبون.﴾ (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱/ ۱۷۷؛ طایبی،



۱۴۳۹ق: ۱۶/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۲۴۸/۲۴؛ طبرسی، ۱۳۸۶ق: ۱/ ۲۲۷؛ حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹ق:

(۹۱)

در پاره‌یی دیگر از روایات از این دست، به جای ائمه از عبارت آل محمد استفاده شده‌است:

﴿الباقر (علیه السلام) - عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ وَ لَيْسَ الْبِرُّ بَأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مِنْ أَيْمَنِهَا وَ أَيْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا فَقَالَ آلُ مُحَمَّدٍ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَبْوَابُ اللَّهِ وَ سَبِيلُهُ وَ الدُّعَاءُ إِلَى الْجَنَّةِ وَ الْقَادَةُ إِلَيْهَا وَ الْأَدَاءُ عَلَيْهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ).﴾ طایبی، پیشین: ۱۶/ ۲؛ حر عاملی، ۱۴۱۴: ۲۰/۲۷؛ مجلسی، پیشین: ۱۰۴/۲؛ العیاشی، ۱۳۸۰: ۱/ ۸۶/۱)

﴿الباقر (علیه السلام) - مَنْ أَتَى آلَ مُحَمَّدٍ (أَتَى عَيْنًا صَافِيَةً تَجْرِي بِعِلْمِ اللَّهِ لَيْسَ لَهَا نَفَادٌ وَ لَا انْقِطَاعٌ ذَلِكَ بَأَنَّ اللَّهَ لَوْ شَاءَ لَأَرَاهُمْ شَخْصَهُ حَتَّى يَأْتُوهُ مِنْ بَابِهِ لَكِنَّ جَعَلَ اللَّهُ مُحَمَّدًا وَ آلَ مُحَمَّدٍ (الْأَبْوَابَ الَّتِي يُؤْتَى مِنْهَا وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ وَ لَيْسَ الْبِرُّ بَأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مِنْ أَيْمَنِهَا وَ أَيْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا).﴾ طایبی، پیشین: ۱۶/ ۲؛ مجلسی، پیشین: ۸/ ۳۳۶).

در روایت دیگری که سعد اسکاف از امام باقر علیه السلام در خصوص رجال اعراف پرسیده، امام در اثنای پاسخ، اشاره‌ای به آیه شریفه نموده و فهمی برخلاف ظاهر از آن ارائه می‌دهد:

﴿عَنْ سَعْدِ الْإِسْكَافِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ عَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ فَقَالَ يَا سَعْدُ إِنَّهَا أَعْرَافٌ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ عَرَفَهُمْ وَ عَرَفُوهُ وَ أَعْرَافٌ لَا يَدْخُلُ النَّارَ إِلَّا مَنْ أَنْكَرَهُمْ وَ أَنْكَرُوهُ وَ أَعْرَافٌ لَا يَعْرِفُ اللَّهُ إِلَّا بِسَبِيلٍ مَعْرِفَتِهِمْ فَلَا سِوَاءَ مَا اعْتَصَمَتْ بِهِ الْمُعْتَصِمَةُ وَ مَنْ ذَهَبَ مَذْهَبَ النَّاسِ ذَهَبَ النَّاسُ إِلَى عَيْنٍ كَدْرَةٌ يَفْرُغُ بَعْضُهَا فِي بَعْضٍ وَ مَنْ أَتَى آلَ مُحَمَّدٍ أَتَى عَيْنًا صَافِيَةً تَجْرِي بِعِلْمِ اللَّهِ لَيْسَ لَهَا نَفَادٌ وَ لَا انْقِطَاعٌ ذَلِكَ بَأَنَّ اللَّهَ لَوْ شَاءَ لَأَرَاهُمْ شَخْصَهُ حَتَّى يَأْتُوهُ مِنْ بَابِهِ لَكِنَّ جَعَلَ اللَّهُ مُحَمَّدًا وَ آلَ مُحَمَّدٍ (الْأَبْوَابَ الَّتِي يُؤْتَى مِنْهَا وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ وَ لَيْسَ الْبِرُّ بَأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مِنْ أَيْمَنِهَا وَ أَيْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا).﴾

این تاویل از آیه در نهج البلاغه نیز بازتاب یافته و حضرت در کلامی که آمیخته به آیه مورد نظر است، آل محمد را، آن درها در نظر می‌گیرد و کسانی را که به غیر از آن درها، وارد شده‌اند سارق می‌نامد:

نحن الشعار و الاصحاب و الخزنه و الابواب و لاتوتى البيوت الا من ابوابها فمن اتاها من غير ابوابها
سمى سارقا(نهج البلاغه، خطبه ۱۵۴)

﴿قال الباقر (عليه السلام) - وَ اتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ابْوَابِهَا يَعْنِي الْاَئِمَّةَ الَّذِيْنَ هُمْ بُيُوتُ الْعِلْمِ وَ مَعَادِنُهُ وَ هُمْ
اَبْوَابُ اللّٰهِ وَ وَسِيَلَتُهُ وَ الدُّعَاةُ اِلَى الْجَنَّةِ وَ الْاَدْلَاءُ عَلَيْهَا اِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (طايبي، پيشين: ۱۴/۲؛ مجلسي،
پيشين: ۲۰۲/۲۴).

﴿الصَّادِق (عليه السلام) - الْاَوْصِيَاءُ هُمْ اَبْوَابُ اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ الَّتِي يُؤْتَى مِنْهَا وَ لَوْلَاهُمْ مَا عَرَفَ اللّٰهُ
عَزَّوَجَلَّ وَ بِهِمْ اَحْتَجَّ اللّٰهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عَلَى خَلْقِهِ﴾ (طايبي، پيشين: ۱۴/۲؛ مجلسي، پيشين: ۱۹۳/۱).

در برخی روایات ائمه، بیوت را به بیوت علمی که انبیا آن را به ودیعه گذاشتند و ابواب را به اوصیا
تاویل برده‌اند:

﴿و عن اميرالمومنين عليه السلام حديث طويل وفيه ... وَ قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لِلْعِلْمِ اَهْلًا وَ فَرَضَ عَلَى
الْعِبَادِ طَاعَتَهُمْ بِقَوْلِهِ اطِيعُوا اللّٰهَ وَ اطِيعُوا الرَّسُولَ وَ اُولَى الْاَمْرِ مِنْكُمْ ... وَ يَقُولُهُ وَ اتُوا الْبُيُوتَ مِنْ
اَبْوَابِهَا وَ الْبُيُوتُ هِيَ بُيُوتُ الْعِلْمِ الَّذِي اسْتَوْدَعَهُ الْاَنْبِيَاءَ وَ اَبْوَابِهَا اَوْصِيَاءُ وَ هُمْ﴾ (طايبي، پيشين: ۱۴/۲؛
مجلسي، پيشين: ۶۵ / ۲۶۴؛ طبرسي، پيشين: ۲۴۸/۱؛ حر عاملي، پيشين: ۷۴/ ۲۷).

آنگونه که از روایات برمی آید، تمامی آنان منظور از بیوت را ائمه دانسته‌اند. مسلماً برداشت ائمه از آیه
مورد نظر، از مقوله ظاهر نبوده بلکه از مقوله باطن به معنای عام و غیر ظاهر محسوب می‌گردند. باطن
به معنای عام و غیر ظاهر را می‌توان در انواع گوناگون جای داد که نقطه اشتراک تمامی آنان، در فهم
خلاف ظاهر بودن می‌باشد؛ از جمله تعیین مصداق، جری و تطبیق، رمز در ادبیات تاویلی اسماعیلیه،
رمز در ادبیات تاویلی عرفا و باطن به همراه اصالت ظاهر در ادبیات و فرهنگ امامیه. یقیناً هریک از
موارد مزبور- گذشته از صحت و سقم- دارای ضابطه و قاعده می‌باشند. به طریق اولی ائمه نیز در
برداشت خود از آیات، دارای ضابطه بوده‌اند. (برای مطالعه بیشتر رک. شاکر، ۱۳۷۶: صص ۱۱۱-۱۴۱).



روایت اول که بصورت تفصیلی به موضوع پرداخته، کاملاً گویاست که امام ضمن پذیرش معنای ظاهری، با توجه به فضای عصر و زمان خود که نیازمند تبیین بیشتر مسأله امامت و رجوع به امام در مسائل گوناگون بوده، در مقابل پرسش ابن الکوا از گروه خوارج بوده است. (برای زندگانی ابن الکواء؛ ر.ک. مدرسی تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۱۷۶). امام در برداشت خود از عناصر موجود در آیه بصورت ضابطه مند بهره برده است. گذشته از توسعه معنایی موجود در روایت، شاکله این برداشت بر تشبیه استوار است ولی برای کم رنگ شدن تشبیه و جنبه واقعی نمودن، ادات تشبیه حذف شده و تشبیه از نوع بلیغ می باشد. نکته جالب توجه در روایت این است که امام در آن در یک تعبیر، اهل بیت را بیوت دانسته و بلافاصله در ادامه از خود، تعبیر به ابواب نموده است.

وَ اتُوا الْبُیُوتَ مِنْ ابْوَابِهَا
↓ ↓
نحن نحن

در نگاه نخستین، این دو متناقض و بدون قاعده به نظر می رسد، اما با دقت نظر می شود دریافت چون امام خود دربرگیرنده علوم و جامع آن است، در واقع مراجعه به شخص امام، دری برای ورود به علم و دانش و بهره مندی از آن می گردد. ضمن آنکه در کلام امام از ضمیر جمع نحن استفاده شده است، این در حالیست تا به آن زمان گذشته از امام حسن و امام حسین، زمان سایر ائمه فرا نرسیده بود، اما امام با دور اندیشی خود به ائمه پس از خود اشاره نموده و در پی تثبیت مسأله امامت و ولایت می باشد؛ این خود استفاده بهینه امام از ساختار جمعی دو واژه بیوت و ابواب است.

نکته جالب توجه دیگر در این روایت، کاربرد دو واژه صراط و سبیل است. این تعبیر از صراط به در خصوص ائمه و بویژه امام علی در برخی از موارد دیگر در قرآن از جمله آیه سوره فاتحه الکتاب: اهدنا الصراط المستقیم وجود دارد. (ر.ک. قمی، ۱۴۱۲ق: ۱/ ۲۸؛ صدوق، ۱۴۰۳: ۳۲) یقیناً رسیدن به هر خانه و دری، نیازمند پیمودن راه و طریق می باشد که در این راستا نیز امام خود و ائمه پس از خود را، عین راه و طریق می داند. این برداشت ظریف در نقطه مقابل، عدول کنندگان از ولایت ائمه را نیز در بر می گیرد. اینهمه گویای این است که برداشت امام از آیه کاملاً ضابطه مند می باشد. اما نکته مهم این است

که برداشت امام در کدام یک از موارد تاویلی قرار می گیرد؟ بقبنا برداشت امام، مبتنی بر رمز باطنیه و عرفا نمی باشد؛ زیرا هیچ یک از قواعد تاویل های باطنیه و عرفا در روایت فوق وجود ندارد. (برای مطالعه در باب تاویل عرفانی و باطنیه رک. فرامرزی، ۱۳۹۹: ۳۰۵) کما اینکه جزء مقوله تعیین مصداق نیز نمی باشد؛ زیرا در تعیین مصداق، تمامی مصداق باید از یک جنس باشند.

نکته برجسته در این روایت تاویلی، توسعه و اتساع معانی عناصر تشکیل دهنده آیه ۱۸۹ سوره بقره می باشد. این اصل که در شیعه به عنوان جری و تطبیق از آن تعبیر می شود، برای روزآمد کردن قرآن به عنوان استراتژی از طرف ائمه علیهم السلام مطرح شده است. در این نوع از تاویلات- که روایات فوق نیز از این سنخ می باشند- براساس ضابطه زبانی که بر مبنای تشبیه استوار است، آیه مورد تاویل قرار گرفته است. بنابراین تاویل در آیه، از نوع جری و تطبیق می باشد. مطلب جالب توجه در این تاویل و تاویلاتی از این دست، استفاده امام از متن آیه در اثنای کلام خود است که گاه براساس زبانشناسی جدید، شکل بینامتنیت و همراه با دگرگونی در متن آیه به خود می گیرد. چنین قاعده‌ای در خصوص سایر روایاتی که منظور از ابواب را، محمد و آل محمد، اوصیا و بیوت علم در نظر گرفته شده است، نیز صادق می باشد.

۴. ۲. امام علی علیه السلام

برخی روایات دیگر، منظور از ابواب را امام علی علیه السلام دانسته اند. مشهورترین این روایت آن است که پیامبر صلی الله علیه و آله در طی آن خود را شهر علم و علی را در آن دانسته است:

﴿امیرالمؤمنین (علیه السلام) - وَقَالَ جَلَّتْ عَظَمَتُهُ وَ أَتَوَا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَ الْبُيُوتُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ اللَّاتِي عَظَّمَ اللَّهُ بِنَاءَهَا بِقَوْلِهِ فِي بَيْوتِ أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَ يَذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ ثُمَّ بَيْنَ مَعْنَاهَا لِكَيْلَا يَظُنَّ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ أَنَّهَا بَيْوتُ مَنِينَةٍ فَقَالَ تَعَالَى رِجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَ لَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ فَمَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ فِي هَذِهِ الْجَهَةِ أَدْرَكَهُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ): أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ أَنَا مَدِينَةُ الْحِكْمَةِ وَ عَلِيٌّ (عَلَيْهِ السَّلَام) بِأَبْهَا فَمَنْ أَرَادَ الْحِكْمَةَ فَلْيَأْتِهَا مِنْ بَابِهَا وَ كُلُّ هَذَا مَنْصُوصٌ فِي كِتَابِهِ تَعَالَى إِلَّا أَنْ لَهُ أَهْلًا يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ﴾ (طایبی، پیشین: ۱۶/۲؛ مجلسی، پیشین: ۶۶ / ۸۰)



﴿الصَّادِق (عليه السلام) - مَطَرَتِ السَّمَاءُ بِالْمَدِينَةِ □□ فَلَمَّا تَقَشَّعَتِ السَّمَاءُ وَخَرَجَتِ الشَّمْسُ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) فِي أَنَسٍ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ فَجَلَسَ وَجَلَسُوا حَوْلَهُ إِذَا أَقْبَلَ عَلَيْهِ بَنُ أَبِي طَالِبٍ (عليه السلام) فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) لِمَنْ حَوْلَهُ هَذَا عَلِيُّ (عليه السلام) قَدْ أَتَاكُمْ تَقَى الْقَلْبِ نَفَى الْكَفِّينِ هَذَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ (عليه السلام) لَا يَقُولُ إِلَّا صَوَابًا تَزُولُ الْجِبَالُ وَ لَا يَزُولُ عَنْ دِينِهِ فَلَمَّا دَنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) أَجْلَسَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَقَالَ: يَا عَلِيُّ (عليه السلام)! أَنَا مَدِينَتُهُ الْحِكْمَةُ وَ أَنْتَ بَابُهَا فَمَنْ أَتَى الْمَدِينَةَ مِنَ الْبَابِ وَصَلَ. يَا عَلِيُّ (عليه السلام)! أَنْتَ بَابِي الَّذِي أُوْتِيَ مِنْهُ وَ أَنَا بَابُ اللَّهِ فَمَنْ أَتَانِي مِنْ سِوَاكَ لَمْ يَصِلْ وَ مَنْ أَتَى سِوَاكَ لَمْ يَصِلْ. فَقَالَ الْقَوْمُ لِبَعْضِهِمْ لِبَعْضٍ مَا يَعْنِي بِهَذَا قَالَ فَانزَلَ اللَّهُ بِهِ قُرْآنًا لَيْسَ الْبِرُّ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ. ﴿ (طایبی، پیشین: ۲ / ۱۴؛ مجلسی، پیشین: ۴۰ / ۲۰۳)

﴿وقال النبي (صلى الله عليه و آله) - أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيُّ (عليه السلام) بَابُهَا وَ لَا تُؤْتِي الْمَدِينَةَ إِلَّا مِنْ بَابِهَا وَ يَرُوى أَنَا مَدِينَةُ الْحِكْمَةِ.﴾ (حویزی، پیشین: ۱ / ۱۷۸)

این روایت با اختلافی به گونه دیگری نیز نقل شده است که در اثنای آن پیامبر ﷺ خود را شهر علم و علی را باب آن دانسته و فرد خواستار حکمت را کسی می داند که از در وارد می شود: انا مدینه العلم و علی بابها و من اراد الحکمه فلیات الباب (مجلسی، پیشین: ۲۹ / ۶۰۱). این تاویل از آیه، از لطیف ترین تاویلات است که پیامبر ﷺ خود را نیز در اثنای تاویل قرار داده است.

﴿قَالَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ (رحمة الله عليه): نَزَلَتْ فِي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيُّ (عليه السلام) بَابُهَا وَ لَا تَأْتُوا الْمَدِينَةَ إِلَّا مِنْ بَابِهَا.﴾ (طایبی، پیشین: ۲ / ۱۲)

این دسته از روایات که از مشهورترین روایات مربوط به علم امام علی (ع) می باشد نه در مقام تاویل و فهم خلاف ظاهر آیات، بلکه به نحوی با وسعت بخشیدن به عناصر معنای ظاهری بر مبنای فنون زبانی از جمله تشبیه است. هر چند برخی از آنان از جمله روایت آخر به ظاهر دلالت بر نزول در خصوص امام علی دارد؛ ولی با تامل در تعبیر نزلت فی، بدست می آید منظور از روایت، این است که آیه در شان امام علی عليه السلام یا تعبیر درست تر در تطبیق با امام عليه السلام می باشد. چنین دیدگاهی نسبت به روایت دوم نیز

وجود دارد؛ گذشته از تعبیر روایات بر این معنا، اسباب نزول گوناگون دال بر نزول آیه در پی رسم جاهلیت، نیز با نزول آن در خصوص امام علی علیه السلام مخالفت دارد.

موید دیگری که در راستای برداشت عام پیامبر صلی الله علیه و آله همگام با سبب خاص از آیه در خصوص امام علی علیه السلام وجود دارد، ماجرای سد الابواب است که پیامبر صلی الله علیه و آله در پی نزول آیه و در اقدامی که یقیناً برداشتی عام از آیه تلقی می‌شود به تمامی صحابه که درب خانه آنان به مسجد نبوی باز می‌شده، فرمان

داد تا درب منزل خود را ببندند به جز درب خانه امام علی علیه السلام (طبرسی، ۱۳۹۰ق: ۱۱۰). این اقدام عملی پیامبر نیز برداشتی عام از مورد خاص سبب نزول تلقی می‌شود که با همان قواعد و ضوابط تاویلی سایر روایت گفته شده در فوق مطابقت دارد. نکته حائز اهمیت در حدیث سدالابواب، جواز عمل تاویلی از طرف پیامبر، در کنار قول تاویلی است که این خود دغدغه پیامبر صلی الله علیه و آله را نسبت به مسأله امامت و استفاده از تمامی ظرفیت‌ها برای اثبات آن نشان می‌دهد.

۳. ۴. راههای انجام امور

تاویل دیگری که برای آیه ۱۸۹ سوره بقره وارد شده، انجام کارها و امور از راههای آن است. در این زمینه در روایتی از امام باقر آمده است:

* عن جابر عن ابی جعفر علیه السلام واتوا البيوت من ابوابها قال اتوا الامور من وجهها (مجلسی، پیشین: ۲/ ۱۰۵)

* در روایتی دیگر از امام باقر آمده قال الباقر (عليه السلام) - (يَعْنِي أَنْ يَأْتِيَ الْأَمْرُ مِنْ وَجْهِهَا مِنْ أَيِّ الْأُمُورِ كَانَ. ﴿ يعني اینکه هر کاری را از راه خودش انجام دهی؛ هر کاری که باشد (طایی: پیشین: ۲/ ۱۲) ؛ مجلسی، پیشین: ۲/ ۱۰۴؛ عیاشی، پیشین: ۸۶/۱؛ مجلسی، پیشین: ۲/ ۲۶۲)

* قال الباقر (عليه السلام) - (لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تَأْتُوا الْأُمُورَ مِنْ غَيْرِ جِهَاتِهَا وَ يَنْبَغِي أَنْ تَأْتُوا الْأُمُورَ مِنْ جِهَاتِهَا أَيُّ الْأُمُورِ كَانَ) (طایی، پیشین: ۲/ ۱۲).



روایت جابر از امام باقر علیه السلام را می‌توان عام‌ترین تاویلها از آیه در نظر گرفت که شامل تمام زمانها و تمام موضوعات می‌گردد؛ در این اثنا حتی می‌توان مضمون روایات تاویلی پیش گفته را جزء مصادیق این روایت در نظر گرفت. در این روایت تاویلی، می‌توان حداقل، دو ارتباط بین آن و معنای ظاهری آیه در نظر گرفت. نخست از وجه زبانی - همانگونه که در خصوص سایر روایات تاویلی فوق نیز گفته شد - که با استفاده از تشبیه و مجاز با اجزاء آیه بدست آمده است:

وَ اتُوا الْبُيُوتَ مِنْ اَبوابِهَا
↓ ↓ ↓
واتوا الامور وجهها

برداشتی که از فعل وَ اتُوا در آیه شده است، مبتنی بر کاربرد مجازی آن است؛ زیرا در آیه وَ اتُوا به معنای حقیقی آن که آمدن است، بکار رفته است؛ در حالیکه در روایت مجازاً به معنی انجام دادن کارها و امور می‌باشد. امور نیز به /بیوت تشبیه شده است که محل و هدفی برای رجوع است. وج که در لغت به معنی صورت و روی است (قرشی، ۱۴۱۲: ۱۸۴ / ۷)، تشبیه به امور شده است، گویی که وجه و صورت همچون دری است که می‌توان به آن کار وارد شد. ارتباط دوم از طریق تحلیل عقلی بدست می‌آید؛ زیرا عقل انسان همانگونه که حکم می‌کند که از طریق درب وارد خانه شد، به حکم همان عقل نیز باید برای انجام دادن هر کاری از راه آن وارد شد.

نتیجه:

آیه ۱۸۹ سوره بقره در خصوص یکی از رسوم دوران جاهلیت عرب نازل شد که در طی آن اعرابی که از حج باز می‌گشتند بنابر سنت دیرین خود از ورود خانه از طریق در امتناع می‌گردند و با حفر سوراخ، از پشت خانه وارد می‌شدند. محققان برای این امر، دلایل مختلفی ذکر نموده‌اند. این نکته تاریخی توسط اغلب مفسران به عنوان سبب نزول آیه و بالطبع به عنوان معنای ظاهری آن ذکر گردیده است. در تفاسیر اهل سنت، با توجه به نگاه قشری و ظاهر گرای آنان، مطلبی فراتر از اسباب النزول و مسائل تاریخی بیان نشده و در واقع آیه را در حصر تاریخی خود نگه داشته و از تعمیم به مسائل روز و عصری باز مانده‌اند. اما در مقابل در تفاسیر شیعه با توجه به نگاه باطنی خود، از آیه در مواضع مختلف استفاده نموده‌اند. شیوه استفاده روایات شیعه از آیه و فهم گوناگون و خلاف ظاهر آنان و تطبیق مسائل جدید با آیه، پویایی و سیالیت خاصی به آیه بخشیده و متن آن را مورد کاربرد برای هر عصر و زمانی در نظر گرفته‌است. از جمله تاویلات ذکر شده در منابع شیعی برای آیه عبارتند از: امام علی علیه السلام، ائمه، راههای انجام امور، بیوت علم. نکته حائز اهمیت در تاویلات شیعی از آیه اینست که این تاویلات ضابطه‌مند بوده و از لحاظ قاعده، در ارتباط با معنای مستفاد از اسباب النزول و ظاهر آیه می‌باشند. تاویلات شیعی از آیه را می‌توان از نوع توسعه معنایی واژگان آیه دانست که در بطن خود، انواع صنایع بلاغی از جمله تشبیه و مجاز را دارا می‌باشد. تاویلات از این آیه، بیشتر پیرامون واژگان بیوت و ابواب در جریان است و این دو واژه، نقش اصلی را در تاویلات ائمه ایفا می‌کنند.



منابع:

قرآن

- ۱- ابن فارس، معجم المقاییس اللغه، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، دار الجیل.
- ۲- ابوالفتح رازی (۱۴۰۸ق): روض الجنان و روح الجنان، مشهد، آستان قدس رضوی..
- ۳- احمدی، بابک (۱۳۹۰ش): ساختار و تاویل متن، ۱۳۹۰، تهران، نشر مرکز.
- ۴- حر عاملی، محمد بن حسن بن علی (۱۴۱۴): تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل المسائل الشریعه، قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- ۵- حسینی استرآبادی، سید شرف الدین (۱۴۰۹ق) تاویل الایات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ۶- حویزی عروسی، عبد الجمعه (۱۴۱۵ق): نورالثقلین، ایران، قم، اسماعیلیان.
- ۷- راغب اصفهانی (۱۴۲۸ق): المفردات فی غریب القرآن، لبنان، بیروت، دارالمعرفه.
- ۸- ساسانی، درباره تاویل، تهران، دانشنامه جهان اسلام.
- ۹- سید الرضی (۱۴۳۹ق): نهج البلاغه، العتبه العلویه المقدسه.
- ۱۰- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶ش): روش های تاویل قرآن، چاپ اول، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
- ۱۱- صدوق، معانی الاخبار (۱۴۰۳ق): تصیح علی اکبر غفاری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ۱۲- طایبی، نجاح (۱۴۳۹ق): تفسیر اهل البيت، قم: دار الاحیاء التراث الاسلامی.
- ۱۳- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق): المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم دفتر تبلیغات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.

- ۱۴-طبرسی(۱۳۸۶ش): احمد بن علی بن ابیطالب، الاحتجاج علی اهل اللجاج، دارالنعمان.
- ۱۵-طبرسی، فضل بن الحسن(۱۳۹۰ش): إعلام الوری بأعلام الهدی، تهران: اسلامیه.
- ۱۶-عیاشی، محمد بن مسعود(۱۳۸۰ش): التفسیر، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- ۱۷-فرامرزی، جواد (۱۳۹۹): روش تفسیر صوفیانه: «بررسی مقایسه‌ای دیدگاه محمد حسین ذهبی و محمد هادی معرفت» مجله پژوهشنامه مذاهب اسلامی، شماره سیزدهم، ص ۳۰۵.
- ۱۸-قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ق): قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه
- ۱۹-قمی، علی بن ابراهیم(۱۴۱۲ق): التفسیر، بیروت، اعلمی
- ۲۰-گذشته، ناصر گذشته، درباره تاویل، تهران، دانشنامه جهان اسلام.
- ۲۱-مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق): بحارالانوار الجامعه لدرر الاخبارالائمه الاطهار، بیروت، موسسه الوفا.
- ۲۲-معرفت، محمد هادی (۱۳۷۹ش): علوم قرآنی، چاپ اول، تهران، سمت.
- ۲۳-همامی، عباس(۱۳۸۱): درآمدی بر هرمنوتیک و تاویل، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، بهار و تابستان، شماره ۱ و ۲، دوره اول.

References:

Quran

- 1-Ibn Faris, Ma'jam al-Maqayys al-Lagheh, corrected by Abdus Salam Muhammad Haroun, Dar al-Jeel.
- 2-Abul Fattouh Razi, Ruz al-Jinnan and Ruh al-Jinan, Mashhad, Astan Quds Razavi, 1408 AH.
- 3-Ahmadi, Babak, Structure and interpretation of the text, 2013, Tehran, publishing center.
- 4-Har Amili, Muhammad bin Hasan bin Ali, the description of the means of the Shi'a to Tahsil al-Mas'il al-Shari'a, 1414, Qom: Al-Al-Bayt Lahiya al-Trath Institute.



پوهنځی
تاویلات قرآنی

5-Hosseini Estrabadi, Seyyed Sharafuddin, Tawil Al-Ayat al-Zahira fi Fadael al-Atrah al-Tahirah, 1409 AH, Qom: Jamia Modaresin Publications.

6-Hawizi al-Urdu, Abd al-Jamah, Nur al-Saghalin, Iran, Qom, Ismailian, 1415 AH.

7-Ragheb Esfahani, Al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an, Lebanon, Beirut, Dar al-Marafa, 1428 AH.

8-Sasani, About Tawil, Tehran, Islamic World Encyclopedia.

9-Shaker, Mohammad Kazem, Methods of Quran interpretation, 1376, first edition, Qom, Islamic Propaganda Office Publishing Center

10-Sadouq, Ma'ani al-Akhbar, edited by Ali Akbar Ghafari, 1403 AH, Qom: Islamic Propaganda Office of the seminary teachers' community.

11-Tai, Najah, Tafsir Ahl al-Bayt, 1439 AH, Qom: Dar al-Ahiya al-Tarath al-Islami.

12-Tabatabaei, Muhammad Hossein, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, 1417 AH, fifth edition, Qom Islamic Propaganda Office of the seminary teachers' community.

13-Tabarsi, Ahmad bin Ali bin Abitalib, Al-Ihtjaj Ali Ahl al-Jajj, 1386 AH, Dar al-Nu'man.

14-Tabarsi, Fazl bin Al-Hassan, Al-Wari Media with the Signs of Al-Huda, 1390 A.H., Tehran: Islamia.

15-Ayashi, Muhammad bin Masoud, al-Tafsir, 2013, Tehran: Al-Ulamiya Al-Islamiya School.

16-Famarzi, Javad, (2019): The method of Sufi interpretation: "A comparative study of the viewpoints of Mohammad Hossein Zahabi and Mohammad Hadi Marafet", Journal of Islamic Religion Research, No. 13, p. 305.

17-Qurashi, Seyyed Ali Akbar, Quran Dictionary, 1412 A.H., 6th edition, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiya.

18-Qomi, Ali b-in Ibrahim, Al-Tafsir, 1412 AH, Beirut, Alami

19-Past, Nasser Past, About Tawil, Tehran, Islamic World Encyclopaedia.

120Majlisi, Muhammad Baqir, Bihar al-Anwar al-Jama'e Leder al-Akhbar al-Aima al-Athar, 1404 AH, Beirut, Al-Wafa Institute.

21-Marafet, Mohammad Hadi, Quranic Sciences, 1379, first edition, Tehran, side.

22-Nahj al-Balagha, Imam Ali bin Abi Talib, al-Sharif al-Radhi, al-Utbah al-Alawiyya al-Maqdisa, year 1432 AH-2011 AD.

23-Hamami, Abbas, an introduction to hermeneutics and interpretation, Tehran University Faculty of Literature and Humanities Magazine, spring and summer 2011, numbers 1 and 2, first period.



A study and critique of the Salafi method in understanding religious texts

(Received: 2021-7-26 Accepted: 2023-1-15)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.5.1>


Mohammadsadegh, Badakhsh¹

Abstract

Salafism is a title chosen by a group of followers of Ahmad ibn Hanbal and Ibn Taymiyyah to indicate their belief in the need to refer to the method of the Salaf from the nation of the Prophet. In dealing with religious texts and their meanings, this group is limited to appearances and they deny any interpretation of the verses of the Qur'an; He gives reasons for his interpretive method that go back to not paying attention to the linguistic requirements in expressing high truths and beyond the common world of the human mind, in addition to this superficiality and opposition to the interpretation of appearances based on rational and narrative evidence, in addition to weakness in the field. The principles also bring results that are not compatible with Islamic and monotheistic principles and prove the attributes of imperfection for God Almighty; However, the problems in Salafist thought do not end there and they themselves have not been able to adhere to this thought and in some cases they have been forced to interpret some verses of the Quran.

Keywords: Interpretation, superficiality, Salafism, Ibn Taymiyyah

¹ Phd student in Tehran University, Farabi campus, Theology faculty, Qom, Iran.
sadeghbad61@yahoo.com

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

نوع مقاله: پژوهش

بررسی و نقد شیوه سلفیه در فهم متون دینی

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۵/۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۵)


DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.5.1>بدخش، محمد صادق^۱**چکیده**

سلفیه عنوانی است که گروهی از پیروان احمد بن حنبل و ابن تیمیه برای خود برگزیده‌اند تا نشانگر عقیده آنها در لزوم رجوع به شیوه سلف از امت پیامبر باشد. این گروه شکل بسیار متمایزی از اسلام را نسبت به سایر فرق اسلامی به نمایش گذاشته است؛ برای مواجهه صحیح با این تفکر باید مبانی شیوه مواجهه این گروه با متون دینی شناسایی و نقد شود زیرا معناشناسی خاص این گروه، تأثیر اساسی در تفکرات آن‌ها دارد؛ سلفیه در برخورد با متون دینی و معناشناسی آن‌ها مقید به ظواهر بوده و هر گونه تاویل را در مورد آیات قرآن نفی می‌کنند؛ ایشان دلایلی برای روش تفسیری خود مطرح می‌کنند که به عدم توجه به اقتضائات زبانی در بیان حقائق عالی و فراتر از جهان مألوف ذهن بشر باز می‌گردد بعلاوه این ظاهرگرایی و مخالفت با تاویل ظواهر بر اساس قرائن عقلی و نقلی علاوه بر ضعف در ناحیه مبانی، نتایجی نیز به بار می‌آورد که با اصول اسلامی و توحیدی سازگار نیست و موجب اثبات صفات نقص برای خداوند متعال می‌شود؛ اما معضلات موجود در ایده سلفیه به همین جا ختم نمی‌شود و خود نیز نتوانسته‌اند به این ایده پایبند بمانند و در مواردی ناچار به تاویل برخی آیات قرآن شده‌اند؛ در این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی به بررسی مسائل فوق پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: تاویل، ظاهر گرایی، سلفیه، ابن تیمیه، الهیات

^۱ دانش آموخته دکترای فلسفه دین دانشگاه تهران، پردیس فارابی، دانشکده الهیات، قم، ایران. (نویسنده)

مسئول(sadeghbad61@yahoo.com)

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



۱- مقدمه

فهم متون دینی یعنی قرآن و احادیث، مهم‌ترین عنصر معرفت دینی است؛ میزان پایبندی به ظواهر این متون، جایگاه کنایات و مجازگویی و سایر آرایه‌های ادبی و نقش عقل به عنوان قرینه صارفه، باعث به وجود آمدن نحله‌های مختلف اسلامی با اعتقادات متضاد گردیده که گاهی به تکفیر و حکم به ارتداد دیگران کشیده شده است.

یکی از نحله‌های مهم و تأثیرگذار در این موضوع، سلفیه هستند؛ سلفیه در برخورد با کتاب و سنت به شدت ظاهرگرا بوده و حاضر به تاویل نصوص با استفاده از مبانی عقلی نیستند؛ حاصل تفکر خاص سلفیه در شیوه تعامل با متون، اثبات صفاتی برای خداست که منجر به تشبیه و تجسیم می‌شود و الهیات بسیار متفاوتی به وجود می‌آورد.

بحث از مبانی سلفیه در بحث تاویل تنها به حیطه عقائد این فرقه محدود نمی‌شود بلکه حتی در تحلیل مبانی فهم قرآن از منظر شیعی نیز اثرگذار است زیرا در خلال نقد و بررسی نظریات سلفیه، جنبه‌های مختلفی از بحث تاویل روشن می‌شود.

پیشینه پژوهش

در نقد تفکرات سلفیه تألیفات زیادی همچون کتاب "شناخت سلفیه: معناشناسی، تاریخچه پیدایش و تحولات آن" و مقاله‌های "بررسی و نقد آرای سلفیه در معناشناسی صفات الهی" و "تحلیل انتقادی از انحراف سلفیه در معناشناسی صفات الهی از منظر قرآن" اما آنچه کم‌تر به آن پرداخته شده مبانی این تفکر در میان سلفیه است که به شیوه معناشناسی آن‌ها در مورد مسائل الهیاتی باز می‌گردد؛ در میان آثاری که در این موضوع تدوین شده اند، مقاله بررسی مبانی فکری سلفیه در معناشناسی صفات خبری با تأکید بر آرای ابن تیمیه از کمیل شمس الدینی مطلق به بحث مقاله حاضر نزدیک است اما این مقاله در بیان مبانی ای که مورد بحث قرار می‌دهد و ادله سلفیه و نقد آن‌ها تفاوت‌های زیادی با پژوهش حاضر دارد.

۲- مبانی سلفیه در فهم متن

سلفیه قائل به تمسک کامل به ظواهر هستند و معتقدند عدول از معنای ظاهری الفاظ، همان تاویلی است که در قرآن از آن نهی شده و مورد مذمت قرار گرفته است؛ (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق: ۱/۲۹۱) البته سلفیه علیرغم ادعای خود گاهی متون را از معانی ظاهری خود خارج ساخته و حتی تاویل را در شرایط خاصی می‌پذیرند که تفصیل آن در ادامه بیان خواهد شد. نویسنده کتاب دعوه السلفیه در رد تاویل می‌گوید:

«تاویل مذموم یعنی برگرداندن لفظ از معنای ظاهری متبادر به فهم، تا با مذاهب باطل و عقائد غیر صحیح هماهنگی پیدا کند بدون دلیلی که بتواند با معنای ظاهری مقابله کند.» (العسقلانی، بی تا: ۳۲)
این التزام شدید به ظواهر را در کتب سلفیه به وضوح می توان مشاهده کرد به عنوان مثال ابن خزیمه در کتاب خود به نام توحید می گوید:

«ما و همه علمای حجاز و تهامه و یمن و عراق و شام و مصر مذهبمان این است که هر آنچه خداوند برای خود اثبات کرده را برای او بپذیریم.» (ابن خزیمه، ۱۹۹۴م: ۲۶/۱)
رشید رضا التزام به الفاظ را واجب دانسته و تصرفات شش گانه: تفسیر و تاویل و تصریف و تفریع و جمع میان متفرقات و و تفریق میان مجتمعات را منع می کند. (رشید رضا، ۱۹۹۰م: ۱۷۶/۳)
محمد حسین ذهبی هم در کتاب التفسیر و المفسرون کلامی دارد که همین مطلب را تایید می کند. ذهبی چنین می نویسد:

«عده ای از ظاهر گرایان معتقد بودند برای هیچ کس تفسیر قرآن مطلقاً جایز نیست اگرچه وی دانشمندی ادیب و دارای اطلاعات گسترده در ادله فقه، نحو، اخبار و آثار باشد و فقط می تواند به روایات پیامبر، صحابه و تابعین استناد کند و به این روایت تمسک کرده اند که هر کسی قرآن را به نظر خود تفسیر کند حتی اگر تفسیر او صحیح هم باشد خطاکار است.» (ذهبی، بی تا: ۱۸۳/۱)
علمای سلفیه هنگام بحث از صفات خداوند عزوجل و یا تفسیر آیات قرآن کریم به ظهور اولیه تعداد زیادی از آیات و روایات استناد می کنند؛ به عنوان مثال ابن خزیمه در کتاب توحید در ذیل مباحثی چون اثبات ید یا عین برای خداوند به نقل نصوص متعددی می پردازد و هیچ گاه این مطلب را مطرح نمی کند که اثبات این امور، ملازم با اثبات جسمانیت برای خدا و محدود شمردن ذات باری تعالی است. علمای سلفیه به صراحت عقل را از دخالت در مسائلی که شرع در مورد آن ها سخن گفته باز می دارند و عقل را قادر به معارضه با ظواهر نمی دانند به همین جهت در تعارض بین عقل و نقل همواره نقل را مقدم می شمارند؛ محمد بن ابی العز الحنفی در کتاب شرح الطحاویه در شرح این جمله که "هیچ کسی در دین خود سلامت نخواهد ماند مگر کسی که تسلیم خدای عزوجل و رسول او باشد و مشتبهات را به عالم آن ارجاع دهد" می گوید:

«یعنی تسلیم نصوص کتاب و سنت باشد و با شک و شبهه و تاویلات فاسد با نصوص مقابله نکند و یا نگوید که عقل بر خلاف نقل درک می کند و چون عقل، اصل نقل است پس عقل را مقدم می داریم.» (صدر الدین الحنفی، ۱۴۱۸ق: ۴۴۴/۱)



او معتقد است عقل در مقابل نقل، مانند شخص عامی مقلد در برابر عالم مجتهد بوده و حتی به مراتب از عامی پایین تر است زیرا عامی می تواند به مرتبه عالم برسد اما عالم نمی تواند به درجه رسالت دست پیدا کند. (همان؛ ۴۵۵)

ابن تیمیه هم در کتاب درء تعارض العقل و النقل بعد از بیان دسته ای از آیات قرآن کریم می گوید:

«در این آیات عبرت های گوناگونی وجود دارد که نشان دهنده گمراهی کسانی است که برای رفع مشکلات به غیر کتاب و سنت مراجعه می کنند؛ چنین اشخاصی دارای نفاق هستند گرچه به گمان خودشان این عمل آن ها جمع بین ادله شرعی و بین آنچه عقلیات می نامند و از طواغیت مشرکین و اهل کتاب اخذ شده است، باشد.» (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق: ۵۸/۱)

او در جای دیگری نیز در پاسخ به این استدلال که تقدیم نقل بر عقل، باعث طعن بر خود عقل که اصل نقل است می شود آن را نپذیرفته و غیر مسلم می شمارد. (همان؛ ۸۷/۱) ابن تیمیه معتقد است برای اثبات نقش عقل، همین اندازه کفایت می کند که صدق رسول و معانی کلام او را به ما بفهماند و بعضی گفته اند که عقل، به رسول راهنمایی می کند و سپس خود را عزل می کند چون عقل به تصدیق تمام سخنان رسول و اطاعت از او امر او حکم می کند. (همان؛ ۱۳۸/۱)

او پس از این مطلب برای توضیح بیشتر رابطه عقل و نقل همان تمثیلی را که از کتاب شرح عقیده الطحاوی به بیان شد ذکر می کند.

عسقلانی از ابن تیمیه نقل می کند که در کلام هیچ یک از سلف مشاهده نمی شود با عقل به معارضه با قرآن پردازند و حتی نگفته اند در موردی خاص، عقل و نقل در تعارض هستند چه برسد به اینکه بگویند واجب است عقل را مقدم بداریم.

همچنین به نقل از نویسنده کتاب شرح الطحاوی می گوید چگونه کسی که اصول دین خود را از کتاب و سنت دریافت نکرده و فقط از گفتار دیگران استفاده می کند می تواند در مورد اصول دین سخن بگوید و هرکسی با وجود نص، از نظر و ذوق و سیاست خود حرف بزند و یا عقل را معارض نص قرار دهد کاری شبیه به عمل ابلیس انجام داده که تسلیم امر پروردگار خود نشد و گفت: "من از انسان بهتر هستم زیرا مرا از آتش خلق کردی و او را از خاک" (العسقلانی، بی تا: ۳۲). از مجموع کلماتی که از بزرگان سلفیه نقل گردید مشخص شد نزد ایشان، ظاهر الفاظ از چنان حجیتی برخوردار است که عقل، قابلیت معارضه با آن ها و فهم معنایی غیر از ظاهر بدوی ندارد.

۱-۲- دلایل سلفیه

با تتبع در کتب بزرگان سلفیه می توان استدلال هایی را برای این روش مشاهده کرد؛ برخی از ادله ایشان مرتبط به جایگاه عقل نزد سلفیه است و برخی دیگر بدون توجه به جایگاه عقل، تأویل را نفی می کند؛ در این پژوهش تنها دسته دوم از ادله مورد بررسی قرار می گیرد زیرا ادله دسته اول به مباحث معرفت شناسی مرتبط است نه معنا شناسی.

۱-۱-۲- دلیل اول: خروج از ظاهر، تکذیب رسول الله است

به عقیده سلفیه وقتی ما با ادله مختلف به صدق پیامبر خدا پی بردیم و برای ما این یقین حاصل شد که او هیچ سخنی در مورد خداوند و اوصاف او نمی گوید مگر اینکه از جانب پروردگار به او وحی شده است باید به تمام گفتار او ایمان بیاوریم و عقائد و اوهام خود را بر کلمات رسول ترجیح ندهیم زیرا اگر بخواهیم نظرات خود را بر آیات الهی تحمیل کنیم و ظواهر نصوص را کنار بگذاریم نتیجه ای جز تکذیب رسول الله ندارد در حالیکه ما به این یقین رسیده ایم که جز صدق و راستی، کلام دیگری از پیامبر متصور نیست.

به عقیده سلفیه قبول ظواهر آیات و روایات جزئی از ایمان به خدا و رسول اوست همانطور که ابن تیمیه می گوید:

«بخشی از ایمان به خداوند، ایمان به اوصافی است که خداوند در کتاب خود بیان کرده یا رسول الله از آن ها خبر داده است بدون هیچ گونه تحریفی در این کلمات و بدون هیچ گونه تعطیل یا تشبیه صفات او به صفات مخلوقین، بلکه باید ایمان داشت که خداوند هیچ شبیه و مثلی ندارد و سمیع است و بصیر و... و او عالم ترین شخص به نفس خود و دیگران است و کلام او صادق ترین سخنان و نیکوترین آن هاست» (ابن تیمیه، ۱۴۲۰ق: ۵۷/۱)

نقد دلیل اول:

لزوم پذیرش ظواهر متون دینی از بدیهی ترین مسائل برای معتقدان به دین است اما هر کلامی ممکن است با قرائنی همراه باشد که مراد جدی گوینده را آشکار می کنند؛ همچنان که نویسنده کتاب دعوه السلفیه می گوید: «اخذ به ظاهر نصوص و معنای متبادر از آن جمله و قرائن همراه با کلام، همان تبیین نصوص، مطابق با ظاهرشان و بدون تحریف در معناست.» (العسقلانی، بی تا: ۳۲)

با این توضیح مشخص است که نباید به بهانه لزوم تمسک به ظواهر، ظاهر اولیه متون را گرفته و راه هر گونه مجاز و تأویل را بست؛ به عنوان مثال وقتی قرآن می گوید خدا پس از خلقت آسمان ها و زمین



بر عرش استوا یافته است (اعراف/۵۴) باید معنای این آیه را گونه ای فهمید که با آیات دالّ بر معیت خدا با انسان ها و آیه ای که خدا را اول و آخر و ظاهر و باطن می داند (حدید/۳) سازگار باشد.

۲-۱-۲- دلیل دوم: خروج از ظواهر اثبات کننده صفات خبری، مستلزم کنار گذاشتن بخش عظیمی از متون شرعی است

سلفیه می گویند اگر بخواهیم متونی که صفاتی را اثبات می کنند که دیگر فرقه ها آن ها را نمی پذیرند از متشابها محسوب کنیم و تاویلاتی را برای آن ها ذکر کنیم می بایست قسمت عظیمی از شرع را چنین بدانیم زیرا بسیاری از متون شرعی یا به صراحت و یا به صورت ضمنی دربردارنده این اوصاف هستند. (ابن تیمیّه، ۱۴۱۱ق: ۲۱۳/۶)

نقد دلیل دوم:

برای پاسخ به این دلیل باید ابتدا خلاصه ای از تبیین آیت الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم در مورد الفاظ و معانی آن ها ارائه می گردد:

قرآن کریم در عصری نازل شد که مردم آن از معارف الهی مانند صفات خداوند بی بهره بودند و هر کدام معتقد به یکی از مکاتب الحادی بودند که همه آن ها ساخته ذهن ناقص بشر بود و در آن اثری از علوم ناب الهی یافت نمی شد چنانکه حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید: خداوند سبحان، محمد رسول الله (صلی الله علیه و اله) را فرستاد... در این هنگام مردم روی زمین به کیش و ایین پراکنده بودند و هر کس را باور و عقیدت و ایین و رسمی دیگر بود: پاره ای خدا را به افریدگانش تشبیه می کردند. پاره ای او را به نامهایی منحرف می خواندند و جماعتی می گفتند که این جهان هستی، افریده دیگری است، خداوند به رسالت محمد (صلی الله علیه و اله) آنان را از گمراهی برهانید و ننگ جهالت از آنان بزدود. (نهج البلاغه، خطبه ۱، بند ۴۱)

و از آنجا که هر ملتی از زبان خود برای انتقال مفاهیم و تبادل اندیشه اش استفاده می کند هر گروهی واژگان خود را بر اساس نیازها و امور روزمره خود تدارک می بیند و وضع الفاظ برای معانی و نقل آن ها در همین حیطه خواهد بود به عنوان مثال در منطقه ای که انواع خرما در دسترس مردم است الفاظ متکثری نیز برای هر کدام وضع شده در حالیکه در سایر مناطق بیش از یک یا دو لفظ در این موضوع وجود ندارد؛ از آنجا که مردم عصر نزول قرآن با بسیاری از مفاهیم معنوی و غیر مادی آشنا نبودند تمام تعیین و تعیین های آن ها مربوط به همین مسائل بوده و در مورد اموری که هیچ سابقه ای در میان آن ها نداشته مانند جهان بینی توحیدی و علم معاد، هیچ لفظی وضع نشده بوده است؛ قوانین استعاره و تشبیه

وکنایه و سایر فنون ادبی هم دارای محدوده ویژه ای هستند چرا که آن ها هم تابع فهم و معانی راسخ در اذهان اهل زبان بوده و توانایی تحمل معانی بلند را ندارند. با توجه به این مطالب اگر معارف ناب قرآن در این زبان ریخته شود بدون اینکه در آن توسعه ای ایجاد شود یا آن معارف، خلوص خود را از دست می دهد و یا به تعبیر ایت الله جوادی املی شیرازه ادبیات عرب گسسته می گردد چون هیچ ظرفی بیش از مظروف خاص خود را تحمل نمی کند. (جوادی املی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ۱۳۷۸ش: مقدمه)

قرآن کریم هم با توجه به این مطلب، مسائل خود را به صورتی دوگانه مطرح می کند یعنی آن دسته از معارفی که در حیطه درک و فهم مردم بوده را به وسیله واژگان عرب و قوانین رایج در محاوره آن ها بیان کرده و در مورد دیگر معارفی که از سطح مردم عرب خارج بوده است و اندیشه واضعان و استعمال کنندگان این الفاظ به آن ها نمی رسیده است و به ذهن آن ها هم خطور نمی کرده است دست به توسعه فرهنگی و افزایش ظرفیت لغت زده است و سعی در تکامل زبان دارد. این توسعه را به دو طریق می توان تصور کرد: یکی اینکه الفاظ برای مفاهیمی اعم از مادی و غیر مادی وضع شده باشند و بر اثر جهل مردم از مراتب عالی معانی، آن ها را منحصر در مادیات تصور کنند و دیگر اینکه الفاظ برای همان مرتبه ای که در ذهن واضعان ابتدایی بوده وضع شده و سپس استعمال آن ها درباره دیگر مصادیق از قبیل توسعه و مجاز باشد. (همان)

بیان روش اول: همان گونه که علامه طباطبایی (ره) می فرمایند انس و عادت باعث می شود انسان ها در هنگام برخورد با یک کلمه معنای مادی آن را بفهمند و آن معنا به ذهن ایشان متبادر شود چرا که ما انسان ها محدود به مادیات هستیم و به موجودات ماوراء طبیعی دسترسی نداشته و از آن ها درکی نداریم به همین دلیل هرگاه لفظ حیات و علم و سمع و بصر و قدرت و لوح و قلم و بال فرشتگان و شیطان و لشگریان او و امثال آن را می شنویم به سرعت همان معانی معهود و آشنا، به ذهنمان متبادر می شود. و به همین صورت هرگاه از افعال الهی چیزی برای ما نقل می شود و گفته می شود که او چیزی را اراده کرده یا به چیزی علم دارد و یا خلقی را انجام داده می خواهیم آن ها را با قیود مادی در نظر گرفته و تصور کنیم و حتی مقید به زمان کنیم.

علامه طباطبایی در این بحث می فرماید:

«و چون می شنویم که می فرماید: ﴿وَ إِذَا ارْتَدْنَا ان تَهْلِكَ قَرْيَةً، امرْنَا مَتْرَفِيهَا﴾ (اسراء/۱۶) چون بخواهیم قریه ای را هلاک کنیم به عیاشهایش دستور می دهیم که...، و یا می شنویم که می فرماید: ﴿وَ تُرِيدُ ان نَمُنَّ﴾ (قصص/۵) اراده کرده ایم که منت نهیم...، و یا می شنویم که می فرماید: ﴿تُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمْ الْيُسْرَ﴾ (بقره/۱۸۵)



خدا اسانی برای شما اراده کرده، فورا به ذهنمان می‌رسد که اراده خدا هم از سنخ اراده ما است، و از این قبیل کلمات را وقتی می‌شنویم، مقید به آن قیودی می‌کنیم که در خود ما مقید به آنها است.» (طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴ش: ۱۵/۱)

به عقیده علامه، بشر چاره ای جز این روش نداشته زیرا هنگام وضع الفاظ بنابر نیازی که در خود احساس می‌کرده تا بتواند منویات خود را به دیگران منتقل کند محدود در مادیات بوده و نیازهای غیر مادی برای او مطرح نبوده فلذا عهد ذهنی او بر همان معانی استوار شده و از الفاظی که به صورت روزمره بیان می‌شود همان مادیات را می‌فهمد. اما علامه می‌گویند این عادت به مادیات باعث نمی‌شود که وضع الفاظ متفاوت شود بلکه ما الفاظ را برای مادیات وضع نکردیم بلکه برای چیزی وضع کرده ایم که آن فایده را می‌دهد هرچند مادی نباشد. (همان: ۱۶). نتیجه سخن علامه این است که باید توجه داشت ملاک در صدق یا عدم صدق یک نام، موجود بودن یا نبودن غرض و هدف از انست و نباید به لفظ اسم جمود داشت.

به عقیده ایشان این انس و عادت باعث شده برخی گروه‌ها توانایی تشخیص خود را از دست بدهند علامه می‌نویسد:

«اما متأسفانه انس و عادت نمیگذارد ما این توجه را داشته باشیم، و همین باعث شده که مقلدین از اصحاب حدیث، چون فرقه حشویه، و مجسمه، به ظواهر آیات جمود کرده، و آیات را به همان ظواهر تفسیر کنند، گو اینکه این جمود، جمود بر ظواهر نیست، بلکه جمود بر انس و عادت است در تشخیص مصادیق.» (همان: ۱۶)

خلاصه اینکه دو طرح برای بیان معانی بلند و مفاهیم عالی با استفاده از زبان عربی تصور گشت یکی اینکه الفاظ برای ارواح معانی وضع شده باشند و دیگر اینکه بر همان معانی مادی وضع گردیده باشند و با استفاده از مجاز و توسعه در معنا، آن مفاهیم غیر مادی بیان شوند.

مطلب دیگری که باید در اینجا در مورد آن بحث شود این است که با این شرایط مطرح شده در مورد شیوه بیان معارف در قرآن کریم و با توجه به این که ما ناچار به تفسیر و فهم قرآن هستیم، راه برون رفت از این دو راهی سخت که یک سوی آن جمود بر ظواهر و سوی دیگر آن، استفاده از علم برای فهم حقائق این کتاب الهی است چیست؟

علامه طباطبایی (ره) در توضیح و تبیین مسیر صحیح در تفسیر می فرماید:

«برای فهم آن مسئله، و تشخیص مقصود آن آیه، از نظائر آن آیه کمک گرفته، منظور از آیه مورد نظر را بدست آوریم و این روشی است که میتوان آن را تفسیر خواند، خود قرآن آن را می پسندد، چون قرآن خود را تبیان کل شیء میداند، آن وقت چگونه ممکن است که بیان خودش نباشد.» (همان: ۱۷/۱)

از مجموع مطالب فوق مشخص شد برای اثبات اینکه خداوند اوصافی که منجر به جسمیت شود همچون جهت را ندارد متشابه دانستن این آیات ضرورت ندارد بلکه آیات به معنای حقیقی الفاظشان و نه بر مصادیق حمل می شوند و اگرچه قائل به مجاز شویم به این جهت است که الفاظ بشری برای معانی بلند و ماورائی وضع نشده است لذا وقتی سخن از نزول آیات الهی به میان می آید به این معنا نیست که آن ها را از آسمانی که در بالای سر ما قرار دارد نازل می کنند بلکه نزول فقط به معنای پائین آوردن است و همانطور که می تواند از فوقیت جسمانی باشد می تواند از یک علو معنوی هم تنزل داده شود و بقیه آیات را هم می توان به همین نحو توضیح داد تا منجر به تشبیه نشود.

۳-۱-۲- دلیل سوم: خروج از ظواهر باعث بوجود آمدن فرقه های متکثر می شود

بعض سلفیه می گویند اگر راه تاویل باز شود هرکسی می تواند آیات قرآن را تاویل کند و همین توجیها را مطرح کند و در نتیجه فرقه ها و گروه های مختلفی پدید می آید و اتفاقات ناگواری رخ خواهد داد.

این مطلب را نویسنده کتاب شرح الطحاویه در کتاب خود چنین بیان میکند:

«کسی که نصوص صفات را به نام تاویل، تحریف می کند برایش تاویل نصوص معاد و بهشت و آتش آسان تر است و اگر کسی بخواهد این آیات را هم تاویل کند می تواند همین سخنان را بگوید و قائل به تاویل شود.» (صدر الدین الحنفی، ۱۴۱۸ق: ۱/۴۰۳)

نقد: در پاسخ به دلیل دومی که از سلفیه نقل گشت به صورت مفصل بیان شد که کدام عقل، می تواند در مقابل ظواهر متون قرار بگیرد و معنای ظاهری را از آن ها سلب کند اکنون با توجه به آن مطالب باید گفت هرگاه همه گروه ها و فرقه ها دست از تمایلات نفسانی و امیال مادی خود بردارند و خود را تسلیم فهم آن عقل کنند هیچ گاه این مسائلی که نویسنده مطرح کرده است رخ نخواهد داد و مسلمین به فرقه های هفتاد و دو گانه تبدیل نخواهند شد هرچند در بعض جزئیات اختلاف نظرهایی پیدا کنند ولی این اختلاف نظرها از مقدار اختلافی که بین علمای هر فرقه به تنهایی وجود دارد بیشتر نخواهد بود.



به علاوه متونی که صریح در معنای خود باشند از یقینیات شمرده می شوند و میان آن ها و عقل هیچ گاه تعارضی پیش نمی آید لذا این سخن صدر الدین حنفی که می گفت برای ما تاویل نصوص معاد و برزخ و حساب آسان تر است صحیح نمی باشد.

۴-۱-۲- دلیل چهارم: تاویل متون دینی به معنای رها کردن رسول و پیروی از عقول است

اهل تاویل به جای اینکه کلام رسول را اصل قرار دهند و صحت و سقم افکار خود را با کلام او تشخیص دهند عقائد خود را اصل قرار داده و هرکجا رسول خدا سخنی بر خلاف رای و نظر آن ها گفته باشد بی درنگ آن کلام را از معنای ظاهری خود منحرف کرده و تاویل می کنند و نتیجه این عمل این است که آن ها هیچ گونه استفاده ای از رسول ندارند بلکه فقط آنچه را با عقول خود فهمیده اند قبول دارند. (ابن تیمیّه، ۱۴۱۱ق: ۶/۱)

نقد: اینکه گروه هایی از مسلمین مطالب خلاف عقلی را به عنوان عقل قرار داده و به وسیله آن ها کلام خدا و رسول او را تاویل کرده اند سخنی صحیح است ولی در این بخش، بدون بحث در جزئیات و موارد گوناگون اختلاف عقل و نقل از این موضوع بحث می شود که تا چه اندازه باید متعهد به ظواهر بود و اینکه ظواهر از لحاظ قطعی یا ظنی بودن در چه مرتبه ای قرار دارند.

از این جهت است که گفته می شود نباید با مسائلی که عقل صحیح به آن می رسد مخالفت کرد زیرا همین عقل، صحت نقل را اثبات کرده و ما را به نقل متعبد می کند؛ پس اگر اعتبار مدرکات عقلی پذیرفته نشود خود نقل نیز بی اعتبار می گردد؛ بنابر این باید عقل را یکی از منابع معتبر محسوب کرد و در صورت تعارض ظواهر نصوص با ادله قطعی عقلی آن ها را به معنای صحیح و قابل قبول حمل نمود. (انصاری، ۱۴۱۹ق؛ ۵۷/۱) به یقین نمی توان بعض ظواهر را در معنای ظاهری شان باقی نگه داشت

همچون آیه شریفه **﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ أَلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾** (قیامه / ۲۲ و ۲۳) که اگر بخواهیم قبول کنیم مراد از نظر همان نگاه مادی است باید قائل به این شویم که خداوند در یکی از جهات قرار دارد و ما به آن جهت نگاه کرده و او را می بینیم و باید بپذیریم خداوند جسمانی است تا قابل دیدن باشد در حالیکه تمامی این مطالب چیزی به جز نقص در ذات او نیست و او از همه اینها پاک و منزّه است.

اما در مورد این ادعا که روش مذکور، موجب تعطیل کردن معارف الهی است باید گفت در صورتی این اتفاق می افتاد که ما از کلمات الهی و رسولان او علمی را به دست نیاوریم و فقط ادراکات عقول خود را بپذیریم در حالیکه چنین نیست و در خیلی از مسائل، عقل ما توانایی درک واقع را ندارد و فقط باید فرستاده ای الهی او را از حقیقت و واقعیت آگاه کند لذا برخورد صحیح با نصوص به این صورت نیست

که اگر در آن‌ها مطلبی موافق عقل بود پذیرفته شود و اگر کلامی در فهم ما نبود آن را رد کرده و با آن مخالفت کنیم چرا که مسائل سه دسته اند: ۱- آنچه را که عقل بر خلاف آن‌ها حکم می‌کند. ۲- آنچه عقل موافق آن‌هاست و آن‌ها را تایید می‌کند. ۳- مطالبی که در حد درک و فهم عقل نیست و نمی‌تواند در رد یا تایید آن‌ها سخنی داشته باشد. (ملکیان، ۱۳۸۵ش: ۱۶)

از میان این سه دسته بسیاری از آیات الهی و سخنان رسول الله ﷺ از دسته سوم به شمار می‌آیند که اگر خداوند فرستادگان خود را به سوی ما نمی‌فرستاد هیچ‌گاه ما به این معارف بلند دست پیدا نمی‌کردیم و با جهالت عظیمی از این دنیا خارج می‌شدیم.

اکنون این مطلب مشخص شد که استفاده از عقل هرگز به معنای عدم استفاده از سخنان شرع نیست بلکه ما برای به دست آوردن عظیم‌ترین معارف راهی به جز متمسک شدن به خدا و اولیاء او نداریم.

۱-۲- دلیل پنجم: اینکه پیامبر ص بجای بیان حقیقت، مردم را به عقولشان احاله دهد با شان او سازگار نیست

اینکه رسول الله کلام خود را به صورت ناقص یا خطا بگوید و از مخاطبین انتظار داشته باشد خودشان به معنای صحیح پی برده و بفهمند منظور واقعی رسول چیست، کلامی است که هیچ‌گاه در شان پیامبر نمی‌باشد. (ابن تیمیّه، ۱۴۱۱ق: ۲۳/۱)

نقد: پاسخ این استدلال همان است که در مورد ظرفیت کلمات در زبان‌های بشری بیان گردید و اینکه چاره‌ای جز این نیست که خداوند و رسول او از طریق همین کلمات معارف خود را برای مردم بیان کنند؛ این انسان است که باید به کمک عقل این مطلب را درک کند و در هنگام تفسیر متون به خطا نیفتد و خود را ملتزم به معانی ظاهری نداند تا گرفتار تشبیه یا توصیف خداوند به صفات غیر لائق به شان او نشود.

۲-۲- بخش دوم: نتایج منفی دیدگاه سلفیه

در نقد شیوه سلفیه در فهم متون دینی، توجه به آثار و پیامدهای این شیوه نیز ضرورت دارد.

اثر اول: خالی شدن والاترین متن از بسیاری زیبایی‌ها و آرایه‌های لفظی؛

جمود بر ظواهر آیات و سخنان خداوند به این معناست که او در کتاب خود بعضی از محسنات معنوی را به کار نبرده است، محسناتی که کلام ادباء و شعرای بزرگ مملو از آن‌هاست و سخن‌ها در فوائد و محاسن آن‌ها گفته شده و ضوابط و شرایط واقسامی برایشان ذکر کرده‌اند؛ مسائلی همچون مجاز و کنایه و استعاره و تشبیه که موجب زیبایی مضاعف و بلیغ شدن کلام می‌شوند و با استفاده از آن‌ها



مطالب را به گونه ای می توان به مخاطبین انتقال داد که اگر نبودند می بایست الفاظ بیشتر و مفصل تری برای رساندن آن مفاهیم بیان می شد.

ابن میثم در مورد چرایی رو آوردن به مجاز توسط اهل زبان، در مقدمه شرح خود بر نهج البلاغه سخن گفته و می گوید دلیل این مطلب یا به خاطر لفظ است و یا معنی. او در باره اینکه چگونه برای رسایی لفظ از مجاز استفاده می شود چنین می گوید:

«اگر برای رسایی لفظ باشد به دو قسم تقسیم می شود: الف- یا به لحاظ خود لفظ است و این زمانی است که لفظ دلالت کننده بر معنای حقیقی بر زبان ثقیل باشد؛ سنگینی لفظ ممکن است به دلیل سنگینی اجزای لفظ یا نامناسب بودن ترکیب و سنگینی وزن آن باشد و مجاز آوردن روانتر و خوشایندتر باشد. ب- ممکن است رو آوردن به مجاز برای خصوصیات باشد که بر لفظ عارض شود و این در صورتی است که معنای مجازی برای شعر یا سجع و دیگر زیباییهای سخن شایسته تر از معنای حقیقی باشد.» (ابن میثم بحرانی، ۱۴۱۷ق: ۹۶/۱)

به عقیده ابن میثم مجاز دارای فوایدی از جمله تعظیم یا تحقیر معنا، تعظیم شخص از راه طولانی کردن بیان و زیبایی سخن است. (همان: ۹۷/۱)

او در توضیح ویژگی چهارم، کلام متبنی را از فخر رازی نقل می کند که به خوبی حُسن استفاده از مجاز را می رساند. فخر رازی می گوید:

«هر گاه انسان بر سخنی آگاهی پیدا کند اگر بر تمام مقصود سخن آگاه شود در این صورت برای انسان شوقی برای فهمیدن چیز دیگری باقی نمی ماند و این تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل محال است و اگر از مقصود سخن هیچ چیز در نیابد باز هم برای انسان شوقی در باره سخن حاصل نمی شود. اما اگر بر بعضی از معانی کلام آگاه شود آن مقدار از معنی که معلوم باشد انسان را تشویق می کند برای فهمیدن مقدار نامعلوم و از دانستن مقدار معلوم لذت می برد و از ندانستن مقدار نامعلوم رنجشی پیش می آید. و همین پی در پی آمدن دردها و لذتها شادی بخش است و هر گاه لذت در پی الم حاصل شود، درک لذت قوی تر و نفس آن را کاملتر در می یابد.» (همان: ۹۷)

نویسنده کتاب الطراز لاسرار البلاغة و علوم حقائق الاعجاز هم در مورد جایگاه مجاز در بین اهل بلاغت و در قرآن می گوید:

«بدان که اهل بلاغت و دانشمندان این فن، اتفاق نظر دارند بر اینکه مجاز در استعمال از حقیقت بلیغ تر است و اینکه مجاز، کلام را لطیف تر می کند و نمونه آن کلام خدای متعال است که می فرماید:

﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ﴾ (حجر / ۹۴) (آنچه را ماموریت داری، اشکارا بیان کن) و همچنین آیه: ﴿ وَدَاعِبَا إِلَى اللَّهِ بِأَذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا ﴾ (احزاب / ۴۶) (و تو را دعوت کننده بسوی خدا به فرمان او قرار دادیم، و چراغی روشنی بخش) اگر در این موارد به جای مجاز از حقیقت استفاده می شد این بلاغتی را که مجاز به کلام بخشیده است در آن یافت نمی شد؛ و همچنین استعاره از تشبیه بلیغ تر است یعنی وقتی بگویی: شیریری نزد من امد بلیغ تر از این است که گفته شود: زید مثل شیر است چون در جمله اولی زید را خود شیر محسوب کرده ای ولی در جمله دومی فقط تشبیه صورت گرفته است. (یحیی بن حمزۀ، ۱۴۲۳ق: ۶/۲)

اثر دوم: تشبیه و تجسیم

ظاهر گرای منجر به توصیف خداوند به صفاتی می شود که نتیجه ای جز تجسیم و تشبیه ندارد هرچند ادعا شود ما کیفیت صفات را نمی دانیم و فقط به این مقدار علم داریم که شبیه صفات مخلوقین نمی باشد؛ (باقلانی، ۱۴۰۷ق: ۲۲۲) در کتب سلفیه از این قسم توصیفات، زیاد دیده می شود مانند این نقل قول کتاب شرح الطحاویه از ابوحنیفه:

«ابو حنیفه در کتاب الفقه الاکبر می گوید: خداوند دارای دست و صورت و نفس است همانطور که در قرآن کریم این ها را ذکر کرده است، و خدا دارای صفت است اما بدون کیف و گفته نمی شود که دست او به معنای قدرت و نعمت است چون این کلام به معنای ردّ صفت برای خداوند است.» (صدر الدین الحنفی، ۱۴۱۸ق: ۲۷/۲ و ابی حنیفه نعمان بن ثابت، ۱۴۱۹ق: ۲۷/۱)

ابن تیمیه هم برای خداوند قائل به چنین اوصافی می شود و می گوید:

«و همچنین است (یعنی کیفیت آن را نمی دانیم) آنچه که خداوند از خودش خبر داده است مثل استواء بر عرش و سمع و بصر و کلام و غیر ان، کیفیات آن را کسی غیر از خداوند نمی داند.» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق: ۳۷۳/۱۷)



هر چند سلفیه بر این مطلب اصرار دارند که کیفیات صفات خداوند برای ما مجهول است و ما خداوند را به غیر او تشبیه نمی‌کنیم، اما این سخن و ادعا برای عدم تشبیه کفایت نمی‌کند و نمی‌تواند مدعیان صفات را از مخمصه‌ای که در آن گرفتار آمده‌اند برهانند. برای این سخن چند دلیل می‌توان مطرح کرد:

۱- توصیف خداوند به صفاتی چون استواء یا محال است و یا منجر به تجسم می‌شود. در اینجا سید محسن امین (ره) فرموده است:

«از این گفتار یکی از دو امر لازم می‌آید: یا قول به تجسم، یا قول به محال، و هر دو محال است، زیرا حصول معنای استواء به معنای معروف و معمولی بدون کیفیت محال است به حکم عقل، و با کیفیت هم تجسم است، و بنابر این حتماً باید به قرینه عقلی، مراد از استواء را به استیلائی حقیقی و معنوی و تسلط تفسیر کنیم.» (امین، بی تا: ۱۱۳)

۲- این سخن به این معناست که خداوند دارای کیف است ولی برای ما مجهول است در حالیکه اثبات کیف برای او محال می‌باشد زیرا کیف از اعراض است که مستلزم تجسیم و ترکیب عقلی در ذات خداوند است.

۳- نتیجه این سخن این است که بسیاری از آیات کلام الله لغو باشد و برای ما هیچ معنایی را افاده نکند، زیرا وقتی قائل به این مطلب شویم که تمام آیات صفات خداوند، جز در معنای ظاهری خود به کار نرفته‌اند ولی ما مفهوم آن‌ها را نمی‌دانیم و علم ما به بیش از اینکه سمع با بصر متفاوت است راه ندارد دیگر نمی‌توان از این آیات، معرفتی کسب کرد.

۲-۳-۲- بخش سوم: تناقضات سلفیه در معنا شناسی

از مطالب گذشته دیدگاه سلفیه در معنا شناسی واضح شد و میزان تعهد ایشان به ظواهر مشخص شد ولی در کتب سلفیه موارد زیادی موجود است که همچون مفسران غیر ظاهرگرا، به درستی آیات قرآن کریم را از معنای ظاهری خود خارج ساخته و مفاهیم دیگری برای آن‌ها ذکر کرده‌اند و حتی تاویل را در شرایط خاصی پذیرفته‌اند.

۲-۳-۱- کوری و کری منافقان و کافران

اولین نمونه خروج سلفیه از ظواهر، آیاتی است که منافقان و کافران را به مسائلی همچون کوری و کری و امثال آن توصیف می‌کند.

ابن قیم به نقل از زجاج می‌گوید که کلمه صُمّ در قرآن به معنای کر بودن نیست بلکه معنای آن را چنین بیان می‌کند که:

«الا تری ان قَوْلُه صم بکم عمی انهم لم یستمعوا استماع مستفهم مسترشد فجعلوا بمنزله من لم یسمع»
(ابن قیم الجوزی، بی تا، الف: ۱۷۰/۱)

یعنی اینکه مراد خداوند از آیه (صم بکم عمی) این است که به قصد هدایت یافتن به سخن الهی گوش نمی کنند پس گویا که کر و کور هستند.

اودر جای دیگری در مورد این صفات می گوید:

«گوش های قلبشان سنگین شده پس منادی ایمان را نمی شنوند و بر چشمان بصیرتشان پرده ای پوشیده شده پس حقائق قرآن را نمی بینند و زبان هایشان از حق گنگ شده نمی توانند آن را بگویند، لال و کر و کور هستند و بازگشتی ندارند.» (ابن قیم، ۱۴۱۶ق؛ ۳۵۸/۱)

این تاویل در کلام ابن قیم دلیلی ندارد جز اینکه ظاهر این آیات را به هیچ وجه نمی توان قبول کرد و به آن ملتزم شد پس قائل به این می شود که مراد واقعی گوینده چیز دیگریست زیرا همچنان که در نقد دلیل چهارم بیان شد، ظواهر از قطعیات به شمار نمی آیند و جزء ظنون هستند به همین دلیل اگر دلیل قطعی بر خلاف آن ها بیاید می توان از ظاهرشان دست برداشت.

از دیگر آیاتی که با برخورد دوگانه سلفیه مواجه شده و آن را از ظاهر خود خارج کرده اند آیه ﴿و من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخره اعمی و اضل سبیلاً﴾ (اسراء/ ۷۲) (اما کسی که در این جهان (از دیدن چهره حق) نابینا بوده است، در آخرت نیز نابینا و گمراهتر است) است؛ ابن قیم در بیان این آیه می گوید:

«خداوند در این آیه خبر می دهد که گمراهی و نابینایی آنان از مسیر هدایت دائمی است و حتی با دیدن حقایقی که رسولان به آن خبر داده اند از بین نمی رود و چون این عدم بینایی از ایشان جدا نمی شود آثار و مقتضیات آن هم جدایی ناپذیر است.» (ابن قیم، بی تا؛ ب؛ ۲۵۹/۱)

اما این تفسیر از آیه با معنای ظاهری آن مخالفت دارد و چنین مطالبی از ظاهر کلمات آن استفاده نمی شود و تنها به خاطر اینکه معنای ظاهری آیه قابل قبول نیست آن را به مراد و منظور جدی گوینده آن، تاویل می کند در حالیکه به عقیده سلفیه نباید ظواهر را بر فهم عقلانی خود حمل کنیم.

این تناقض در رفتار سلفیه را در آیات دیگری از این دست نیز می بینیم همچون سوره هود آیه ۲۰، سوره بقره آیه ۷، سوره اعراف آیه ۱۷۹، سوره یونس آیه ۴۳ که در همه این آیات یقین داریم به اینکه خداوند معنای ظاهری آن ها را قصد نکرده است به همین دلیل دست از ظاهر برداشته و با کنار زدن ظواهر به مقصود مراد اصلی گوینده پی می بریم و این عمل، همان چیزی است که امامیه در بعضی دیگر



از آیات قرآن نیز به کار می‌گیرد اما علمای سلفیه به مصداق «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» فقط در مواردی خاص ملتزم به فهم حقیقت آیات می‌شوند و در سایر موارد از ظواهر کلام الله تجاوز نمی‌کنند.

۲-۳-۲- درک خدا توسط چشم‌ها

مورد بعدی تناقض را از کتاب شرح الطحاویه بیان می‌کنیم، آن‌جا که نویسنده کتاب در ردّ کسانی که برای اثبات عدم امکان رؤیت خداوند به آیه: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ (انعام/ ۱۰۳) تمسک می‌کنند، این آیه را از معانی ظاهری خود خارج می‌کند. این آیه صراحت در عدم توانایی همه ابصار از دیدن خداوند دارد، اما این عالم سلفی می‌گوید این آیه به جای اینکه دلیلی برای منکرین باشد دلیل برای مثبتین رؤیت خداوند است و برای اثبات این ادعا، دلائلی ارائه می‌کند و سپس تلاش می‌کند کلام را بر خلاف معنای ظاهری آن حمل کند تا با مذهب او در امکان رؤیت خداوند در روز قیامت سازگار شود.

او در ردّ استدلال به این آیه برای اثبات عدم امکان دیدن خداوند می‌گوید:

«معنای آیه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ این است که خداوند دیده می‌شود اما درک نمی‌شود و نمی‌توان به او احاطه پیدا کرد و این آیه بر کمال عظمت خداوند و اینکه او به خاطر این کمال، قابل احاطه نیست دلالت دارد. این معنا به این خاطر است که ادراک به همان معنای احاطه است و چیزی بالاتر از رؤیت است همانطور که خداوند می‌فرماید وقتی فرعونیان و یاران موسی عليه السلام به هم رسیدند ﴿قَالَ اصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ (شعراء/ ۶۱) یعنی فرعونیان بر ما احاطه پیدا خواهند کرد.» (صدرالدین الحنفی، ۴۱۸ق: ۱/۴۱۸)

او همچنین در ردّ اینکه این آیه به معنای نفی رؤیت از خداوند باشد می‌گوید این چگونه صفتی است که خداوندی که دارای کمال مطلق است با معدومین، در اتصاف به آن شریک است. این تیمیه هم برای اثبات رؤیت خداوند این آیه را تاویل می‌کند و می‌گوید:

«منظور از ادراک، یا مطلق رؤیت است و یا رؤیت به همراه احاطه، اولی صحیح نیست زیرا به هرکسی که چیزی را ببیند نمی‌گویند آن را درک کرده است همانگونه که نمی‌گویند به آن احاطه پیدا کرده است» (ابن تیمیه، بی تا: ۱۲۶/۲)

ابن تیمیه بعد از بیان شواهدی برای این استدلال خود می گوید:

«بر ما لازم نیست در این مقام چیزی را اثبات کنیم بلکه کسانی که می خواهند از این آیه در جهت منع رؤیت استفاده کنند باید اثبات کند که ادراک در لغت عرب مرادف رؤیت است و اینکه در لغت عرب به کسی که چیزی را ببیند می گویند آن را درک کرده است» (همان؛ همانجا)

او همچنین در ردّ اثبات عدم رؤیت برای خداوند می گوید:

«این صفت، عدم محض است و نفی محض هیچ مدحی را در بر ندارد تا خدا را به آن توصیف کنیم و خداوند تنها به نفی هایی توصیف می شود که در بردارنده معنایی ثبوتی باشند مثل ﴿لَا تَأْخُذُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ علاوه بر اینکه این صفت، از صفاتی است که به اعدام محض تعلق می گیرد و هر صفتی که عدم محض را می توان به آن توصیف کرد خود نیز عدم محض است... با این جواب دیگر نیازی به تخصیص آیه یا خروج آن از معنای ظاهری نخواهد بود.» (همان؛ همانجا)

این سخنان به خوبی نشان می دهد که چگونه کسی که خود را ملتزم به متن سخنان خدا و رسول می داند در زمان نیاز کلام خدا را همچون مفسران مذاهب دیگر از معنای ظاهری خارج می کند. او می گوید ادراک در این آیه به معنای احاطه است در حالیکه وقتی ادراک در آیه به بصر مقید شده معنایی جز دیدن ندارد، این مطلب را شیخ طوسی (ره) در تفسیر شریف التبیان به این صورت توضیح می دهند که:

«و آنچه که دلالت می کند بر اینکه ادراک به معنای رؤیت هست این است که اهل لغت میان جمله ادرکت ببصری شخصا و جمله انست و احسست ببصری تفاوتی قائل نمی شوند و منظور از همه آن ها دیدن است... و اما ادراک در لغت گاهی به معنای لحوق است مثل: ادرک قتاده الحسن و گاهی به معنای نضج است مثل: ادرکت الثمره اما اگر این فعل به یکی از حواس اضافه شود همان معنایی را می دهد که آن حس وسیله برای آن عمل است، به عنوان مثال وقتی گفته می شود: ادرکتک باذنی یعنی آن را شنیدم و وقتی بگویند: ادرکتک بانفی یعنی بوی آن را استشمام کردم و ادرکتک بغمی یعنی مزه آن را چشیدم... و اینکه گفته شده است ادراک به معنای احاطه است صحیح نیست زیرا اگر چنین بود می توانستیم بگوئیم ادرک السور بالمدينة و قصد کنیم که برج و باروی شهر به مدینه احاطه دارد در حالیکه استعمال این کلام صحیح نیست بلکه امر به عکس است و اگر کسی بگوید: ادرک الغرق معنای احاطه ندارد بلکه به



معنای لِحوق است و از همین معناست آیه **﴿فَلَمَّا تَرَأَى الْجَمْعَانَ قَالِ اصْحَابُ مُوسَى اَنَا لَمُدْرِكُونَ﴾** (طوسی، بی تا: ۲۲۳/۴)

شیخ طوسی (ره) در بیان اینکه چگونه خداوند به صفت عدم امکان رؤیت مدح می شود در حالیکه معدومین نیز قابل دیدن نیستند می گویند:

«و اگر گفته شود چگونه خداوند به نفی رؤیت مدح می شود و معدومات و ضمائز نیز به این صفت شناخته می شوند با اینکه هیچ کدامشان ممدوح نیستند، می گوئیم این صفت به شرطی از مدائح به شمار می آید که موجود متّصف به آن خودش دیگران را ببیند و به این صفت از دیگر موجودات متمایز می شود چون موجودی نیست که دیگران را ببیند ولی دیگران او را نبینند.» (همو، همانجا)

۳-۲- ضمائر جمع در مورد خدا و افعال او

از دیگر موارد خروج علمای سلف از ظواهر آن جاست که ابن تیمیه می گوید نصاری به اینکه خداوند در آیاتی از قرآن کریم تعبیر (أَنَا) و (نَحْنُ) و امثال آن را آورده است استدلال کرده اند بر اینکه خدایان سه تا هستند (از این جهت که این الفاظ برای جمع به کار می روند) و بدین صورت از تشابهات قرآن پیروی کرده و محکّمات آن را ترک کرده اند، و آن ها به قصد فتنه چنین عملی را انجام داده اند در حالیکه این اسماء از تشابهات است و تاویل آن را به جز خداوند کسی نمی داند چون این اسماء (أَنَا و نَحْنُ) فقط در جایی استعمال می شود که شخص گوینده یارانی داشته باشد که یا شریک او هستند و یا مملوک او که برای انجام عمل به آن ها محتاج است، ولی شریک داشتن در حق خداوند محال است همانطور که داشتن یاورانی که به آن ها نیازمند باشد برای او معنا ندارد پس این آیات از تشابهات به شمار می آیند و نمی توان به همان معنایی که بری مخلوقین اثبات می کنیم برای خداوند هم به کار ببریم. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق: ۳۷۷/۷)

۴-۳- استواء بر عرش

او همچنین در مورد آیه **﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾** (اعراف، ۵۴) معنای ظاهری را به آن صورتی که خود بیان می کند قبول ندارد زیرا به عقیده او در استواء، مستوی به مستوی علیه محتاج است.

او بعد از ذکر مواردی از آیات قرآن کریم که در آن ها استواء بیان شده است چنین می گوید: «استواء در همه این آیات دربردارنده نیاز مستوی به مستوی علیه است و اینکه اگر مستوی علیه از تحت او خارج شود او سقوط خواهد کرد و این در حالیکه که خدای متعال، بی نیاز از عرش و دیگر موجودات است بلکه اوست که به قدرت خودش عرش و حاملان عرش را حمل می کند و روایت شده

است که آن‌ها توانایی حمل عرش را زمانی به دست آوردند که خداوند به آن‌ها امر کرد بگویند لاحول و لا قوه الا بالله.

بدین جهت لفظ استواء، متشابه است و دارای معنایی می‌باشد که خداوند از آن، منزّه است، پس ما معنای استواء را می‌دانیم که به معنای علوّ و اعتدال است ولی کیفیت مخصوص به خدا را نمی‌دانیم که چگونه بدون محتاج بودن به عرش بر آن، استواء یافته است.» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق: ۳۷۹/۷)

ابن تیمیه به این مطلب اقرار دارد که معنای ظاهری الفاظ جمع و لفظ استواء برای خداوند ممکن نیست و به همین دلیل، توجیهاتی برای این آیات بیان می‌کند در حالیکه خود او به شدت کسانی را که آیات را مطابق عقاید خود تفسیر می‌کنند مورد مذمت قرار می‌دهد و این عمل را موجب تکذیب خدا و رسول او می‌داند.



نتیجه گیری

سلفیه در معنانشناسی متون دینی دارای رویکردی ظاهر گرایانه هستند که نشأت گرفته از عدم درک صحیح از مسائلی همچون جایگاه عقل و میزان حجیت دریافت های عقلانی و همچنین عدم توجه به روش قرآن در چگونگی مطرح کردن مطالب خارج از فهم عامه مردم با استفاده از زبان رایج میان آن ها می باشد و نتیجه این عقیده سلفیه هم چیزی جز خالی شدن قرآن از آرایه های ادبی که در کلام تمام سخنوران و ادیبان جزیی از ارکان سخن به شمار می آیند نیست علاوه اینکه آن ها را در دام تجسیم خداوند گرفتار ساخته و عقائد منفی بسیاری را برایشان به همراه آورده است.

در این تحقیق مشخص شد هرچند سلفیه مخالفان خود را متهم به تأویل و خروج از ظواهر می کنند اما اینگونه فهم متن، مبتنی بر توجه به شیوه خاص خداوند در بیان معارف بلند معنوی در قالب الفاظ محدود بشری است؛ توجه به این نکته که زبان رایج مردم بر اساس مفاهیم مؤلف میان آن ها شکل گرفته و تاب بیان امور نامحدود غیر زمینی را ندارد ما را به این نکته رهنمون می شود که گوینده ناچار به دخل و تصرف در معانی ظاهری به کمک قرائن عقلی و نقلی است و مفهومی که از مجموع متن و قرائن حاصل شود را نمی توان مخالف ظاهر محسوب کرد.

عدم توجه به این نکته معضل اصلی موجود در رویکرد سلفیه است و بیشتر ادله مطرح شده توسط ایشان برای شیوه ای که در فهم متن انتخاب کرده اند به غفلت از همین موضوع باز می گردد.

نوع برخورد سلفیه با متون دینی علاوه بر تهی کردن آن ها از آرایه های ادبی منجر به تشبیه و تجسیم در مورد ذات الهی می شود؛ این شیوه در مقام اجرا نیز دچار مشکلاتی است و قابلیت اعمال در همه متون را ندارد، به همین جهت، سلفیه در اعمال شیوه خود دچار تناقضات فراوانی شده زیرا نتوانسته اند در تمام متون خود را متعهد به ظواهر بدانند و در موارد بسیاری ناچار شده دست از ظاهر برداشته و قائل به معانی دیگری شوند.

منابع:

قرآن کریم.

- ۱- نهج البلاغه، ترجمه حسین انصاریان، ۱۳۸۸: دارالعرفان، قم.
- ۲- ابن تیمیہ (۱۴۱۱): درء تعارض العقل والنقل، تحقیق: دکتر محمد رشاد سالم، ناشر: جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیة، المملكة العربیة السعودیة، چاپ دوم.
- ۳- _____ (بی تا): دقائق التفسیر الجامع لتفسیر ابن تیمیہ، محقق: د. محمد السید الجلیند، مؤسسہ علوم القرآن - دمشق، چاپ دوم.
- ۴- _____ (۱۴۰۶): الصفدیة، مکتبہ ابن تیمیہ، مصر، چاپ دوم.
- ۵- _____ (۱۴۲۰): العقیدة الواسطیة، محقق: ابو محمد اشرف بن عبد المقصود، ناشر: اضواء السلف - الرياض، چاپ دوم.
- ۶- _____ (۱۴۲۶): مجموع الفتاوی، محقق: انور الباز - عامر الجزائر، انتشارات دار الوفاء، چاپ سوم.
- ۷- ابن قیم الجوزی (بی تا) الف: مفتاح دار السعادة و منشور ولاية العلم والارادة، ناشر: دار الكتب العلمیة - بیروت.
- ۸- _____ (۱۴۱۶): مدارج السالکین بین منازل ایاک نعبد و ایاک نستعین، محقق: محمد المعتمص بالله البغدادی، ناشر: دار الكتاب العربی - بیروت، چاپ سوم.
- ۹- _____ (بی تا) ب: حادی الارواح الی بلاد الافراح، محقق: محمد بن ابی بکر ایوب الزرعی ابو عبد الله، ناشر: دار الكتب العلمیة - بیروت.
- ۱۰- ابن خزیمه، ابی بکر محمد بن اسحاق (۱۹۹۴): التوحید واثبات صفات الرب عزوجل، تحقیق: عبد العزیز بن ابراهیم الشهوان، ناشر: مکتبہ الرشید - الرياض، چاپ پنجم.
- ۱۱- ابن میثم بحرانی (۱۴۱۷): شرح نهج البلاغه، ترجمه محمدی مقدم و نوایی، ناشر: مجمع البحوث الاسلامیة - مشهد، چاپ اول.
- ۱۲- ابی حنیفه نعمان بن ثابت (۱۴۱۹): الفقه الاکبر، ناشر: مکتبہ الفرقان - الامارات العربیة، چاپ اول.



- ۱۳- امین، سید محسن (بی تا): **کشف الارتباب فی اتباع محمد بن عبد الوهاب**، ناشر: دار الکتب الاسلامی.
- ۱۴- انصاری، مرتضی (۱۴۱۹): **فرائد الأصول**، مجمع الفكر الإسلامی، قم، چاپ اول.
- ۱۵- باقلانی، ابوبکر (۱۴۰۷): **مؤسسه الکتب الثقافیة**، لبنان، چاپ اول.
- ۱۶- حلی (۱۳۸۶): **معارج الفهم فی شرح النظم**، انتشارات دلیل ما، قم.
- ۱۷- جوادی املی، عبدالله (۱۳۷۸): **تفسیر تسنیم**، انتشارات اسراء، قم، چاپ اول.
- ۱۸- ذهبی، محمد حسین (بی تا): **التفسیر و المفسرون**، مکتبه وهبه، قاهره.
- ۱۹- رشید رضا (۱۹۹۰): **تفسیر المنار**، انتشارات الهيئة المصریة العامه للكتاب.
- ۲۰- صدر الدین الحنفی (۱۴۱۸): **شرح الطحاویة فی العقیده السلفیة**، تحقیق: احمد شاکر، ناشر: وزارة الشؤون الاسلامیة، والاقواف والدعوة والارشاد، چاپ اول.
- ۲۱- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴): **تفسیر المیزان**، ترجمه موسوی همدانی سید محمد باقر، انتشارات دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- ۲۲- طوسی، محمد بن حسن (بی تا): **التبیین فی تفسیر القرآن**، ناشر: دار احیاء التراث العربی - بیروت، با مقدمه شیخ اغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی.
- ۲۳- العسقلانی، محمود عبد الحمید (بی تا): **دعوة السلفیة**.
- ۲۴- ملکیان مصطفی (۱۳۸۵): «**سازگاری معنویت و مدرنیته**»، روزنامه شرق، ۱۳۸۵/۵/۲۵.
- ۲۵- یحیی بن حمزه بن علی بن ابراهیم (۱۴۲۳): **الطراز لاسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز**، ناشر: المكتبة العنصریة - بیروت، چاپ اول.

References:

*The Holy Quran.

2- Nahj al-Balagah, Translated by Hossein Ansarian. (1388). Dar al-erfan, Qom.

3- Ibn Taymiyyah. (1411 AH). Der'o taaroz al-aql va al-naql, Research by Mohammad Rashad Salem, Saudi Arabia, Jamee al-emam Mohammad ibn Saood al-eslamieh. II.

4- _____. (no date). Daqaeq al-tafsir al-jamee, Research by Mohammad Al-sayyed al-jolayned, ma'ahad of olum al-quran, Damascus. II.

5- _____. (1406 AH). Al-safdieh, Ibn Taymiyyah School, Egypt. II.

6- _____. (1420 AH). Al-aqidah al-wasetieh, Research by Abu Mohammad Ashraf ibn Abd al-maqsud, Azwaa al-salaf, Riyadh. II.

7- _____. (1426 AH). Majmoo al-fatawa, Rsearch by Anwar al-baz – Amer al-jazar, Dar al-wafa. III.

8- Ibn Qayyem al-jawzi. (no date)A. Meftah dar al-saadeh & Manshur Welayah al-Elm wa al-Eradah, published by Dar al-Kotob al-Elmyyeh, Beirut.

9- _____. (1416). Madarej al-Salekin, Dar al-Ketab al-Araby, Beirut.

10- _____. (no date)B. Hadi al-Arwah Ela Belad al-Afrah, published by Dar al-Kotob al-Elmyyeh, Beirut.

11- Ibn Khuzaymah. (1994). Al-tawhid, Maktabah al-Rashid, Riyadh. V.

12- Ibn Meysam Bahrani. (1417 AH). Description of Nahj al-balagah, Majmaa al-bohuth al-eslamiah, Mashhad. I.

13- Abu hanifeh. (1419 AH). Al-fighh al-akbar, Maktabah al-forqan, Arab Emirates. I.



- 14- Amin, Sayyed Mohsen. (no date). *Kashf al-ertiab fi atbae Mohammad ibn Abd al-Wahhab*, Dar al-Ketab al-Araby, Beirut.
- 15- Ansari, Mortaza. (1419 AH). *Faraed al-osul*, Majmaa al-fekr al-eslami, Qom. I.
- 16- Baqelani, Abubakr. (1407 AH). *Al-Kotob Al-Thaqafiya* Institute, Lebanon. I.
- 17- Helli. (1386). *Maarej al fahm fi sharh al-nazm*, Dalile Ma publisher, Qom.
- 18- Javadi Amoli. (1378). *Tafsir Tasnim*, Isra publisher, Qom. I.
- 19- Zahabi, Mohammad Hossain. (no date). *Al- tafsir wa al-mofasserun*, Maktabeh Wahabeh, Cairo.
- 20- Rashid Reza. (1990). *Tafsir Al-manar*, Alheyat Almesriah publisher.
- 21- Sadr al-din Al-Hanafi. (1418 AH). *Sharh Al-tahawiah Fi Al-aqidah Al-salafiah*, Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Da'wah and Guidance. I.
- 22- Tabatabaei, Sayyed Mohammad Hossain. (1374). *Tafsir Al-mizan*, Publications of the Islamic Publications Office of the Qom Seminary Society of Teachers. V.
- 23- Tusi, Mohammad ibn Hasan. (no date). *Al-tebyan Fi Tafsir Al-quran*, Arab Heritage Revival House.
- 24- Al-asqalani. (no date). *Daavah Alsalafiah*, (no space).
- 25- Malekian, Mostafa. (1385). "Compatibility of spirituality and modernity", *Shargh newspaper*. 1385/5/25
- 26- Yaya ibn Hamzah. (1423 AH). *Al-taraz Leasrar Al-balagah Wa Olum Haqaeq Aleejaz*, Al-maktabah Al-onsoriah, Beirut. I.

Fourth period
The eight number
Spring & Summer
2022

Analysis of Surah Yasin using speech act theory Emphasizing the example of John

(Received: 2022-7-22 Accepted: 2023-1-21)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.6.2>Molaebrahim, Ezzat¹Sepehr Abolfazl²**Abstract**

The application of linguistics in the study of religious texts, including the Holy Quran, helps in its systematic reading. One of the sub-branches of linguistics is the pragmatics of language, which is manifested in approaches such as speech act theory. The theory of "speech act" is one of the important topics of discourse analysis in the field of linguistics, which was first proposed by "Austin" and after him, "Searle" presented a fivefold classification for it. The basis of Searle's speech act theory is based on the fact that a plan of a verb followed by a sentence in the discourse process can be divided into five categories of declarative, emotional, persuasive, obligatory and declarative actions.

Considering the centrality of refinement that exists in Surah Yasin and drawing a desirable value system in this Surah, the present study aims to explain the structure of Surah Yasin and with a descriptive-analytical method, it aims to answer the question of what are the different types of speech acts in Surah Yasin. ? The main message of the surah defines a new value system in the form of a statement. The act of commitment in the form of oaths that goes from completely visible and tangible things to unseen and intangible things provides reassurance and expression of the importance of the matter for the tellers.

Keywords: Surah Yasin, speech act, John Searle, context of situation.

¹ . Dr. Ezzat Molla Ebrahimi (professor, Department of Arabic Language and Literature, Tehran University. Tehran. Iran (Corresponding Author) mebrahim@ut.ac.ir

² . Abolfazl Sepehr, Master Student of Arabic Language and Literature, University of Tehran. Iran abolfazlsepehr1368@gmail.com



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

نوع مقاله: پژوهشی

کنش گفتاری سرل در گستره کاربردشناسی زبان (مطالعه موردی سوره یاسین)

(تاریخ دریافت ۱۴۰۱/۴/۳۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱/۱۱)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.6.2>

ملا براهمی، عزت^۱

سپهر، ابوالفضل^۲

چکیده

به کارگیری مباحث زبان‌شناسی در مطالعه متون دینی از جمله قرآن کریم، به خوانش نظام‌مند آن کمک می‌کند. یکی از زیر شاخه‌های زبان‌شناسی، کاربردشناسی زبان است که در رویکردهایی مانند نظریه کنش گفتاری نمود می‌یابد. نظریه «کنش گفتاری» یکی از مباحث مهم تحلیل گفتمان در حوزه دانش زبان‌شناسی به‌شمار می‌رود که در آغاز توسط «آستین» مطرح شد و پس از او، «سرل» طبقه‌بندی پنج‌گانه‌ای را برای آن ارائه داد. پایه نظریه کنش گفتاری سرل بر این استوار است که نقشه‌ای فعل و به‌دنبال آن جمله را در فرآیند گفتمان می‌توان به پنج دسته کنشهای اظهاری، عاطفی، ترغیبی، تعهدی و اعلامی تقسیم‌بندی کرد. با عنایت به محوریت تهذیبی که در سوره یاسین موجود می‌باشد و ترسیم نظام ارزشی مطلوب در این سوره، پژوهش حاضر با هدف تبیین ساختار سوره یاسین و با روش توصیفی - تحلیلی در صدد پاسخگویی به این سوال است که گونه‌های مختلف کنش‌های گفتاری در سوره یاسین کدامند؟ پیام اصلی سوره در قالب کنش اظهاری، نظام ارزشی جدیدی را تعریف می‌کند. کنش تعهدی در قالب سوگندهایی که از موارد کاملاً مشهود و محسوس به سمت امور غیبی و غیر محسوس، سیر می‌کند اطمینان بخشی و بیان اهمیت موضوع را برای گفته‌یابان فراهم می‌نماید، علاوه بر این کنش‌های اظهاری و اعلامی موجود در سوره با استمداد جستن از هنجارگریزی زبانی به نوعی با کنش عاطفی و ترغیبی همراه است.

کلیدواژه‌ها: سوره یاسین، کنش گفتاری، جان سرل، بافت موقعیت.

^۱ استاد، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران، تهران. ایران (نویسنده مسئول) mebrahim@ut.ac.it

^۲ دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران، تهران. ایران. abolfazlsephehr1368@gmail.com

قرآن کریم به عنوان منبع دینی و معرفتی مسلمانان، از جنبه‌های گوناگون مورد توجه عالمان و پژوهشگران بوده است. تلاش محافل دینی و پژوهشی برای درک و دریافت از این متن مقدس، به ایجاد راه‌ها و روش‌های گوناگون تفسیری انجامیده است. یکی از این راه‌ها، خوانش قرآن کریم از حیث مسائل زبان‌شناسی و نظریه‌های زبان است. با تلفیق میان رشته‌ای در مباحث علوم دینی و رشته‌هایی چون زبان‌شناسی، می‌توان به گونه‌ای روشمند به خوانش قرآن پرداخت.

تحلیل و واکاوی متون از منظر مباحث زبان‌شناسی این امکان را به محقق می‌دهد تا از زوایای گوناگون به مسئله پژوهشی خود بنگرد. یکی از زیر شاخه‌های این مبحث، کاربردشناسی زبان است که در رویکردهایی مانند نظریه کنش گفتاری نمود می‌یابد. قائلان به کنش گفتاری معتقدند که فعل و پاره گفتاری که توسط گوینده بیان می‌شود، یک کنش محسوب می‌شود. به این معنا که انسان در قالب سخن گفتن که البته نوعی رفتار قاعده مند به حساب می‌آید، افعال بسیاری از قبیل توصیف، اخبار، امر، نهی، دعا، آرزو و... را انجام می‌دهد. ارتباط زبانی در صورت تحقق این فعل گفتاری صورت می‌گیرد. آستین^۱ از جمله پیشگامان این نظریه است که پس از او افرادی نظیر جان سرل^۲ به تشریح این نظریه و پروراندن آن روی آوردند. سرل با نظریات خود تغییراتی در این حوزه به وجود آورد و دست‌یابی به فعل مضمون در سخن^۳ را هدف اصلی این نظریه بیان کرد. آنچه دست‌یابی به این هدف را هموار می‌سازد، توجه به بافت است. «در واقع کنش گفتار جنبه مهمی از کاربردشناسی زبان است که موضوع بحث آن معانی خاصی است که مشارکین گفتمان بنا به دانش زمینه‌ای خود و تفسیرشان از بافت متن، به اجزای تشکیل دهنده متن نسبت می‌دهند.» (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۲: ۵۷۱) لذا کاربردشناسی نظریه کنش گفتاری در تحلیل متون به متخصصان متون مذهبی این امکان را داده است تا ماهیت دینی این متون را به شکل نظام‌مندتری تفسیر کنند. (بوتا، ۱۹۹۱: ۳۰۰)

سوره یاسین از سوره‌های مکی است و در روایات از سوره یس به عنوان قلب قرآن یاد شده است و هشتاد و سه آیه دارد که در جزء ۲۳ قرآن کریم آورده شده است. این سوره به نام اولین آیه اش که از

1 . John Langshaw Austin .

2 .John Searl.

3 .locutionary act.



حروف مقطعه می‌باشد نامگذاری شده است. مطالب این سوره بر محور عقاید است، مانند تمام سوره‌های مکی که به اصول دین اسلام استوار می‌باشند. تعلیم آن به فرزندان و هدیه کردن آن و ثواب قرائت این سوره به مردگان بسیار سفارش شده است. این سوره با گواهی خداوند به رسالت پیامبر اسلام ﷺ در آغاز آن و با بیان رسالت سه تن از پیامبران الهی ادامه می‌یابد.

در بخشی از این سوره، به برخی از آیات عظمت پروردگار در هستی به عنوان نشانه‌های توحید اشاره شده است. و در بخش دیگر مسائل و داستان‌هایی مربوط به معاد، سوال و جواب در دادگاه قیامت و ویژگی‌های بهشت و دوزخ مطرح شده است.

بنابراین پژوهش حاضر با بهره‌گیری از مؤلفه‌های نظریه کنش گفتاری جان سرل و بکارگیری روش توصیفی-تحلیلی در صدد پاسخگویی به این سوال است که انواع مختلف کنش‌های گفتاری براساس نظریه جان سرل در سوره یاسین کدامند؟ براساس نظریه کنش گفتاری سرل چگونه مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد؟ برای پاسخگویی به این سوالات، لازم است در گام نخست میزان کاربست هر یک از انواع کنش‌های گفتاری پنجگانه یعنی کنش گفتاری اظهاری، اعلامی، ترغیبی، عاطفی و تعهدی تعیین گردد و در گام بعد با تحلیل داده‌های به دست آمده از بافت درون زبانی و برون زبانی، ساختار سوره یاسین را در نسبت با کنش‌های گفتاری در لایه مستقیم و غیر مستقیم، تبیین نمود.

۱-۱-۱ پیشنهاد تحقیق

در ابتدای مسیر پژوهش آنچه به کمک می‌آید نگاه به پژوهش‌هایی است که پیش از این در راستای موضوع مورد نظر انجام گرفته است. در رابطه با کاربست نظریه کنش گفتار در سوره یاسین، پژوهش مستقلی انجام نگرفته است. اما پژوهش‌هایی که به نحوی به بررسی کنش گفتار در قرآن پرداخته‌اند و یا از آن سو به مطالعه سوره‌ها پرداخته‌اند می‌تواند مؤثر واقع شود.

۱- مقاله «تحلیل متن شناسی سوره زمر بر مبنای نظریه کنش گفتار سرل» نوشته مرضیه شمس‌الدینی گورزانی، مهرناز گلی و غلامرضا رضوی دوست به لحاظ کاربست نظریه کنش گفتاری در تحلیل سوره با پژوهش حاضر شباهت دارد هرچند به لحاظ موضوع متفاوت است.

Fourth period
The eight number
Spring & Summer
2022

۲- آقایان ابراهیم فلاح و سجاد شفیع پور در مقاله «گفتمان کاوی انتقادی سوره شمس بر اساس الگوی فرکلاف»، با الهام از روش فرکلاف به بررسی سوره شمس پرداخته اند. در این مقاله با تحلیل ساختار متنی همچون واژگان و جملات در سطح توصیف و تطبیق آن با بافت موقعیت در سطح تفسیر گفتمان حاکم، نقش و رابطه آن با گفتمان های موجود در سطح جامعه تبیین شده است. نتایج حاصله نشان داد که گفتمان های سوره شمس در محوری مقاومتی با گفتمان های موجود سطح جامعه سعی در تبیین نظام ارزشی اسلام دارد. نوشته دیگری که با پژوهش حاضر نزدیک است مقاله «دراسة أسلوبیة فی سورة الشمس» نوشته علی مطوری در مجله آفاق الحضارة الاسلامیه، که در آن نویسنده به سبک شناسی این سوره با هدف بیان زیبایی های بلاغی آن پرداخته است.

اما باید اشاره کرد پژوهش حاضر مسیر دیگری را می پیماید، این پژوهش در صدد هستیم که با توجه به بافت سوره، به فعل مضمون در سخن دست یابیم و سپس با توجه به آنچه به دست آمده روشن نماییم که نسبت به کارگیری کنش های گفتاری در سوره یاسین چگونه است و این روش چگونه به ما کمک می کند تا خوانشی روشمند از این سوره داشته باشیم. از آنجا که محوریت تهنیدی قابل توجه ای در سوره یاسین نهفته است و قرآن کریم در این سوره نظام ارزشی مطلوبی را ترسیم می کند، این سوره برای پژوهش انتخاب شده است.

۲-۱-۱ کنش گفتاری سرل در گستره ی کاربردشناسی زبان

کاربردشناسی زبان، به عنوان یک مکتب زبانشناسی در پی کشف مقصود نویسنده یا اغراض کاتب گام برمی دارد، تا اینکه نوعی شفافیت مقصود و محتوا با توجه به بافت و سیاق کلام، روشن گرداند؛ در حقیقت ناظری است که بر تمام حرکات و فاعلیت قوه های زبانی پرده گشایی می کند؛ ولی نگاه استعلایی این مکتب بیشتر به مقصود نویسنده از کلام و تاثیر و فاعلیت آن، اختصاص داده می شود (یول، ۲۰۱۰: ۱۹). کاربردشناسی زبان، در پی آشکار کردن مقصود نویسنده، همواره وظیفه کلام و مقصود آن را در خور توجه قرار می دهد و همواره رابطه مستقیمی با لایه های سطحی و زیرین زبان دارد، که در نتیجه این ارتباط وضوح و شفافیت زبان به کامل ترین شکل ممکن می رسد، چرا که با تمام جنبه های زبانی از نجوای نفس گرفته تا ارتباطات و گفتگوهای اجتماعی را در برمی گیرد.



نظریه کنش گفتاری از نظر قلمرو به حوزه فلسفه زبان تعلق دارد؛ فلسفه زبان شاخه‌ای از فلسفه است که جنبه‌های عام و کلی زبان را توصیف و تبیین می‌کند. این جنبه‌های عام و کلی مسائلی اند که اختصاص به زبان خاصی ندارند، بلکه نسبت به هر زبانی صادق‌اند. مسأله صدق، حکایت، معنا و ضرورت و مسائلی از این دست موضوع مطالعه فلسفه زبان هستند (سرل، ۱۳۷۱: ۲۱-۲۰). به‌طورکلی، این نظریه به نقشه‌ای فعل و به‌دنبال آن، جمله در فرآیند گفتمان می‌پردازد؛ نخستین کسی که به این موضوع پرداخت «آستین» چهره انگلیسی تبار و مطرح فلسفه زبان بود. آستین در این نظریه مطرح نمود که مقدار قابل توجهی از گفتار و نوشتار ما یا عین عمل هستند و یا بخشی از عمل می‌باشند. این نوع از گفتار یا نوشتار حاوی افعالی هستند که آنها را افعال کنشی می‌نامیم (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۴۱).

کنش‌های گفتاری به مثابه نمایشی از حدث و کارکرد زبان، از ویژگی‌های این احداث زبانی آن است که به تولید زنجیره‌ای از حروف و آواهای مخصوص و منحصر به فردی ختم می‌شود؛ که طبق عرف و عادت خاصی از هم تفکیک داده شده‌اند، طوری‌که با اراده و قصد متکلم همخوانی دارد. افزون بر آن کاری که این اصوات و آواهای زبانی انجام می‌دهند؛ این است که بخشی از خصائص زبانی را از بخشی دیگر متمایز می‌گردانند (دایک، ۲۰۰۱: ۱۳۰). ولی آنچه مد نظر کنش‌های گفتاری می‌باشد، جنبه‌های ناهشیاری زبان است که از سطح روساخت زبان به ژرف و عمق زبان نفوذ می‌کند و در نتیجه آن سایه‌ها و اغراض غیر مستقیم زبان به منصف ظهور می‌رسد، با این تصور که، زبان است که قدرت آفرینش تاثیر و انفعال را دارد؛ مشروط به اینکه متکلم آن دارای ابزار کنش باشد و همچنین قدرت زبان را در جایگاه عمل و تجربه نشاند.

آنچه که آستین را به تدوین نظریه «کنش گفتاری» واداشت، مخالفت وی با سفسطه‌ای بود که در دیدگاه «پوزیتیویسم منطقی» نسبت به مسأله معناداری مطرح شده بود. براساس آن سفسطه، تنها کارکرد فلسفی زبان، ساختن جمله‌های صادق یا کاذب بود؛ اثبات‌گرایان^۳ مدعی بودند اگر نتوان جمله‌ای را در اساس، به لحاظ صدق و کذب مورد ارزیابی قرار داد، آن جمله بی‌معناست (لویسون، ۱۹۱۳: ۲۲۳)؛ بنابراین آستین، به سبب تلاش‌های فراوان در مقابله با آنها و ارائه الگویی مناسب در این خصوص، بنیانگذار این نظریه قلمداد می‌شود. وی پس از بررسی و مطالعه بسیار در این حوزه، در نهایت سه سطح متفاوت از افعالی که انسان هنگام سخن گفتن انجام می‌دهد، ارائه نمود:

الف- کنش بیانی: اظهار عبارت‌هایی که معنا و مصداق ندارند؛

ب- کنش منظوری: گوینده از اظهارات خود مقصود خاصی دارد؛

ج- کنش تأثیری: کلام معنادار در شنونده تأثیر خاصی می‌گذارد (پایا، ۱۳۱۳: ۴۴۰).

نظریه آستین به رغم تلاش‌های بی‌شائبه وی در این خصوص، با اشکالاتی روبه‌رو بود. از اینرو تلاش‌های زیادی پس از آن، جهت اصلاح دیدگاه آستین و ارائه تقسیم‌بندی مناسب‌تر برای آن انجام گرفت؛ مهم‌ترین آنها که با مقبولیت بیشتری نسبت با بقیه، مواجه شد تقسیم‌بندی «سرل» بود؛ به اعتقاد وی، مطالعه کنش گفتاری مبتنی بر ظرفیت‌های اساسی ذهن است که از رهگذر حالت‌های ذهنی همچون باور، تمایل، نظایر و به‌ویژه از طریق عمل و ادراک آن، رابطه ارگانیک را با جهان برقرار می‌کند (سرل، ۱۳۷۱: ۳).

این استاد آمریکایی و مشهور فلسفه زبان - که نزد آستین نیز شاگردی کرده بود- در جهت رفع اشکالات نظریه مذکور برآمد و در مجموع دسته‌بندی پنجگانه‌ای را برای کنش‌های گفتاری ارائه نمود: «کنش اظهاری، کنش ترغیبی، کنش تعهدی، کنش عاطفی و کنش اعلامی» (بوتا، ۱۹۹۱: ۳۴۴ - ۳۶۹).

از جمله مظاهر اختلاف بین جان سرل و جون آستین در تأثیر این کنش‌های گفتاری می‌باشد، آستین معتقد است که، همه این تأثیرات و انفعالات کنش‌ها به متکلم گوینده برمی‌گردد. ولی جان سرل بر عکس او، تمام این تأثیرات و کنش‌ها را حاصل تفسیر و تحلیل مخاطب می‌داند. در واقع این مخاطب است که با تحلیل زبان، تیغ زبان را برنده می‌کند و در نتیجه کنش‌های زبانی مؤثر واقع می‌شود (کاظم صادق، ۲۰۱۵: ۱۵۵).

طرح اصلی همه این کنش‌های گفتاری صورت ذهنی و غیر محسوس می‌باشد، که بایستی همه اینها، به مرحله ادراک و تأثیرات روحی برسد. همچنین در مرحله‌ای که این کنش‌ها از متکلم (یا نویسنده‌ای) صاحب قدرت و مقام صادر نشود؛ نمی‌توان انتظار داشت، که عاملیت و تأثیر را به مخاطب تزریق کند. لذا قدرت متکلم، زمینه تأثیر و عاملیت زبان را فراهم می‌سازد و در نتیجه آن، همه این کنش‌ها به میدان عاملیت و عمل در می‌آید.

۱-۲ بافت موقعیت در سوره یاسین

با توجه به گفتمانی که در قرآن صورت گرفته، خداوند در مقام گوینده وحی گفتاری، افعال گفتاری یا همان کنش‌های گفتاری را برای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان مخاطب انجام داده است و در این ارتباط زبانی، جملات معناداری را اظهار کرده است. پیام وحی نیز همان فعل ضمن گفتار است



که از آن معنا به دست می‌آید. پس از تثبیت وحی گفتاری از طریق نوشتن، هر مخاطبی که با زبان متن آشناست می‌تواند آن را بخواند و به دنبال کنش‌های گفتاری خداوند باشد. در نظریه کنش گفتاری، تنها معنای ظاهری مورد توجه نیست؛ بلکه شرایط زمانی، مکانی، فرهنگی و... را به صورت پنهان با خود همراه دارد و شامل ناگفته‌های یک متن می‌شود. از این رو پیش از بازیابی کنش‌های گفتاری در سوره یاسین، به بیان بافت کلی سوره می‌پردازیم:

سوره مبارکه «یاسین» سی و ششمین سوره و از سوره‌های مکی قرآن که در جزء ۲۲ و ۲۳ قرآن جای گرفته است. این سوره چون با حروف مُقَطَّعه «یاء و سین» آغاز شده، به این نام مشهور است. طبق روایات، سوره یس یکی از بافضیلت‌ترین سوره‌های قرآن است، تا آنجا که قلب قرآن لقب گرفته است.

سوره یاسین به سه اصل دین توحید، نبوت و معاد می‌پردازد و درباره زنده‌شدن مردگان و سخن‌گفتن اعضای بدن در قیامت سخن می‌گوید. همچنین داستان اصحاب قریه و مؤمن آل‌یس در این سوره آمده است.

در روایات ما و روایات اهل سنت هست که پیغمبر اکرم ﷺ فرمود: سوره یاسین قلب قرآن است؛ «لکلّ شیء قلب و قلب القرآن سورۃ یس». سوره مبارکه یاسین بنا به روایتی ۸۳ آیه است، بنا به روایتی ۸۲، البته نه اینکه آیه‌اش کم و زیاد شده باشد. بنا به بعضی از قرائات کلمه (یس) یک آیه است و بعد از خواندن آن مقداری توقف می‌کنیم؛ اما به نقل بعضی از قراء آیه مستقلی نیست و متصل به آیه بعدی است. آنها که یک آیه شمرده‌اند می‌گویند ۸۳ آیه است و کسانی که متصل دانسته‌اند می‌گویند سوره یس ۸۲ آیه است.

سوره یاسین، سوره عظیمی است؛ ابن ماجه یا یکی از این سنن نقل می‌کنند که پیغمبر اکرم ﷺ فرمود: «اقرئوا علی موتاکم سورۃ یس» در روایت پیامبر آمده که برای گذشتگان خود سوره یس را قرائت کنید، معلوم می‌شود که میت با خواندن قرآن بر او نفع می‌برد. در تفسیر مجمع البیان در آغاز تفسیر سوره یاسین آمده که ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «ان لکلّ شیء قلباً و قلب القرآن یس فمن قرأ یس فی نهاره قبل ان یمسی کان فی نهاره من المحفوظین والمرزوقین حتی یمسی، و من قرأها فی الله

قبل ان ينام و كل به الف ملك يحفظونه من كل شيطان رجيم و من كل آفة» (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۸/ ۶۴۷). هرکس آنرا در صبح پیش از آنکه غروب شود بخواند در تمام طول روز محفوظ و پر روزی خواهد بود، و هر کس آن را در شب پیش از خفتن بخواند خداوند هزار فرشته را بر او مأمور می کند که او را از هر شیطان رجیم و هر آفتی حفظ کند.

این سوره مبارکه دارای سه بخش می باشد: بخش اول درباره نبوت، بخش دوم درباره توحید و بخش سوم آن مربوط به معاد است.



۳-۱ انواع کنش های گفتاری سرل در سوره یاسین

۳-۱-۱ کنش اظهاری! توصیف حالت یا حادثه ای است که گوینده عقیده خود را درباره درستی و نادرستی (صدق و کذب) یک مطلب اظهار می کند. این کنش، تعهد گوینده را نسبت به صدق گزاره مطرح شده نشان می دهد (صفوی، ۱۳۱۳: ۱۲) به عبارت دیگر در این کنش، گوینده، ادعای صادق بودن عبارت بر زبان جاری شده را دارد. ﴿أَتُخَذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةٌ إِنْ يُرَدِّنِ الرَّحْمَنُ بَصُرًا لَا تُغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْفَذُونَ﴾. این بخش از آیات نشان دهنده کنش اظهاری است که به نوعی ادعا و نگرش گوینده کنش گفتاری را آشکار می کند. نتیجه کنش ترغیبی در بخش اول، در این جا بروز می یابد. از زمینه ای که توسط آن کنش های گفتاری ایجاد شده، برای تغییر نظام ارزشی، بهره گرفته می شود. به طور کلی اظهارات، ادعاها، نتیجه گیری ها، بیانات، تأکیدات، توصیفات و ابزار حقایق و مانند اینها که گوینده در آن، جهان خارج را آنگونه که باور دارد به تصویر می کشد، دارای کنش اظهاری است (حباشه، ۲۰۱۰: ۳۰۹)؛ به عنوان مثال عبارت هایی چون «من هرگز به اروپا نرفتم» و «فردا هوا بارانی است» دارای کنش اظهاری هستند.

¹.Representatives act.



گفتنی است افعال کنش اظهاری شامل تأیید کردن، دلیل آوردن، معرفی کردن، توصیف کردن، تفسیر کردن، شرح دادن، تغییر فعالیت دادن، بخشیدن، نفی کردن، اعتراض کردن، نقد کردن، محدود کردن، رها نمودن، ابراز کردن، ادعا کردن، بحث کردن، بیان کردن، پاسخ دادن، تصریح کردن، دسته بندی کردن، دفاع کردن، گفتن، گزارش دادن و... است (زرقانی و اخلاقی، ۱۳۹۱: ۶۱).

۲-۱-۳ کنش ترغیبی^۱ به آن دسته از کنش‌های گفتاری اطلاق می‌شود که مخاطب را جهت انجام کاری ترغیب می‌کند و او را در حالت تکلیف و اجبار برای انجام عملی قرار می‌دهد. گوینده سعی می‌کند کاری کند که چیزهایی انجام شود و جهان را با محتوای گزاره‌های که شامل عمل آتی شنونده است تطبیق دهد (یول، ۱۹۹۶: ۱۴). به‌عنوان مثال عبارت‌های «لطفاً سکوت را رعایت کنید» و «مبادا این دارو را مصرف کنی» دارای کنش ترغیبی است. این کنش، خواست‌ها و تمایلات گوینده را بیان می‌کند. نمونه بارز کنش ترغیبی را می‌توان در پرسش‌ها و درخواست‌ها مشاهده کرد. افعال کنش ترغیبی شامل: خواستن، توانستن، بایستن و لازم بودن، دستور دادن، دعوت کردن، اجازه دادن، سؤال کردن، بازخواست کردن، اطلاعات درخواست کردن، توضیح خواستن، تقاضا کردن، درخواست اثبات کردن، توصیه کردن، پیشنهاد کردن، القا کردن، هشدار دادن، به مبارزه طلبیدن، تکرار کردن، دوباره راه انداختن، اصرار و پافشاری کردن، اخطار دادن، اعلام نیاز کردن، به مبارزه طلبیدن، توصیه کردن، شرط گذاشتن، نصیحت کردن، التماس و تمنا کردن است. (زرقانی و اخلاقی، ۱۳۹۱: ۶۱). ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ * إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَ نَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَ آثَارَهُمْ وَ كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾؛ در این فراز آیات شریفه کنش ترغیبی را نشان می‌دهد که نشانه افزایش اهمیت کنشی است که در این دو پاره گفتار رخ می‌دهد. با توجه به "انذار" و

اندرز "پیامبر ﷺ" در سوره یاسین که در این پاره گفتارها موجود می‌باشد، نشان دهنده ساختار ادبی و هنری قرآن است، کنش گفتاری در لایه غیر مستقیم، کنش ترغیبی است که در مخاطب ایجاد سؤال و انگیزه می‌کند که چه موضوع مهمی قرار است گفته شود که چنین سوگندهایی پیش از آن بیان می‌گردد. این کنش‌های گفتاری همه در خدمت کنش گفتاری اصلی است تا مخاطب را در موقعیتی قرار دهد که آمادگی شنیدن خبر نهایی و حقیقی را پیدا نماید.

¹. Directives act.

۳-۱-۳ کنش تعهدی: شامل کنش‌های گفتاری می‌شود که گوینده را نسبت به سیر اعمال آتی متعهد می‌کنند. (آلام، ۱۳۱۲: ۲۰۶). به عبارت دیگر، توان منظوری این کنش آن است که گوینده خود را متعهد می‌سازد تا عملی را در آینده انجام دهد (سرل، ۱۹۹۹: ۱۴). افعالی چون قسم خوردن، تعهد دادن، پیشنهاد دادن، قول دادن، توجیه و ثابت کردن و ضمانت کردن نمونه‌هایی از این کنش گفتاری هستند. کارکرد کنش گفتاری سوگند، اطمینان بخشی و یا بیان اهمیت موضوعی است که نسبت به آن سوگند یاد می‌شود. البته با توجه به بافت برون زبانی، باید در نظر داشت که سوگندهای قرآنی از حیث این که گوینده کنش گفتاری، خداوندی است که در مباحث کلامی، صادق مطلق است و دروغ و خلاف در اوصاف او راه ندارد؛ پس سوگند خوردن به منزله اثبات راست گویی خداوند نیست، چنان چه انسان‌های عادی از سوگند این بهره را می‌برند؛ بلکه از آن جهت که مخاطب کنش گفتاری، به آنچه در جواب سوگند آمده، توجه بیشتری را مبذول دارد، از سوگند بهره گرفته می‌شود. تمام سوگندها به جز «نفس» که به صورت نکره آمده، معرفه است. سیر مفهومی سوگندها از موارد کاملاً مشهود به سمت مواردی مرموزتر و پنهان‌تر است. (یس و القرآن الحکیم انک لمن المرسلین علی صراط مستقیم)؛ همانطور که از زوایای قسم برداشت می‌شود، خداوند-متعال- در پی تقویت تعهد و صدق مفهومی، چنین کنشی را منشعب می‌کند، قسم خوردن خداوند-متعال- به اینکه فرستاده‌اش بر راه راست قدم گذاشته به نوعی بازنمایی کنش تعهدی است، در نتیجه مصداق و مفهوم آن از هر جهت تقویت می‌شود.

در آیات گذشته سخن از گروهی در میان بود که به هیچ‌وجه آمادگی پذیرش انذارهای الهی را ندارند و انذار و عدم انذار در برابر آنها یکسان است، اما آیات مورد بحث از گروه دیگری که درست در نقطه مقابل آنها قرار گرفته‌اند سخن می‌گوید، تا با مقایسه با یکدیگر- همان‌گونه که روش قرآن در بحث است- مساله روشن‌تر شود.

می‌فرماید "تو تنها کسی را انذار می‌کنی که از" ذکر" پیروی کند، و از خداوند رحمن در پنهان بترسد ﴿لَئِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذُّكْرَ وَ خَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَيْبَ﴾ و کسی که چنین است او را بشارت به مغفرت و پاداش پر ارزش ده "فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ".



در اینجا به چند نکته باید توجه داشت:

۱- در این آیه دو وصف برای کسانی که "انذار" و "اندرز" پیامبر ﷺ در آنها مؤثر است ذکر شده: پیروی از ذکر، و خشیت از خداوند در پنهان، البته منظور از بیان این دو وصف همان آمادگی و جنبه "بالقوه" آن است، یعنی انذار تنها در کسانی مؤثر واقع می‌شود که گوش شنوا و قلب آماده دارند، انذار در آنها دو اثر می‌گذارد: نخست پیروی از ذکر و قرآن، و دیگر احساس ترس در برابر پروردگار و مسئولیت‌ها.

و به تعبیر دیگر این دو حالت بالقوه در آنها وجود دارد، اما بعد از انذار به فعلیت می‌رسد بر خلاف کوردلان لجوج و غافل که هرگز نه گوش شنوا دارند نه آماده خشیت‌اند.

این آیه درست مانند آیات نخستین سوره بقره است که می‌گوید: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ "این کتاب آسمانی شکی در آن نیست و مایه هدایت پرهیزکاران است".

۲- منظور از "ذکر" به عقیده بسیاری از مفسران قرآن مجید است، زیرا این کلمه به همین صورت کرارا در قرآن در همین معنی به کار رفته است!

ولی مانعی ندارد که منظور معنی لغوی آن یعنی هر گونه یادآوری بوده باشد، که شامل آیات قرآن و سایر انذارهای پیامبر ص و رهبران الهی می‌شود.

عادت بیانی قرآن، توجیه کردن مقصود و غرض به شکلی غیر مستقیم است، به عنوان مثال هنگامی که می‌خواهد منکران حقانیت خدا و رسالت پیامبران را سرزنش نماید با دست آویز شدن به مدح و ترغیب

حق طلبان به زاویه‌های کلام فاعلیت و کنش عاطفی می‌بخشد. لذا با این سبک بیانی کنش عاطفی کلام را تقویت می‌نماید و می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَيْبَ﴾. لذا خداوند در برابر کسانی که در برابر حق تسلیم می‌شوند لازم می‌بیند آیه‌ای که از آن بوی تعهد و بشارت استشمام می‌شود، ضمیمه آیات سابق نماید، از این رو با یک نوع کنش تعهدی مقترن با بشارت و مژده، مفهوم

۱. نحل- ۴۴، فصلت- ۴۱، زخرف- ۴۴، قمر- ۲۵، در عین حال واژه "ذکر" به معنی مطلق یادآوری نیز در قرآن کرارا به کار رفته.

آیه را به پایان می‌رساند و می‌فرماید: ﴿فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ﴾. از این رو می‌توان گفت که هرگونه وعد و وعیدی کنش کلام را به کنش تعهدی بدل می‌نماید.

۴-۱-۳ کنش عاطفی! نیز شامل کنش‌هایی هستند که احساسات گوینده را عنوان می‌کنند و بیانگر حالات روانی هستند (یول، ۱۹۹۶: ۱۳) به دیگر بیان، این کنش‌ها بیان حالت روانی گوینده دربارهٔ اوضاع و شرایطی است که در محتوای گزاره‌ای مشخص شده است. در این نوع کنش گوینده نه تلاش می‌کند تا جهان بیرون را با کلماتی که بیان می‌کند مطابقت دهد و نه کلمات بیان شده را با جهان بیرون؛ بلکه صدق و حقیقت گزارهٔ بیان شده بدیهی و مسلم فرض می‌شود (سرل، ۱۹۹۹: ۱۱). «ممنونم»، «از اینکه عزیزتان را از دست دادید متأسفم» عبارت‌هایی هستند که کنش گفتاری آنها بر عاطفه و احساس دلالت دارد. از جمله افعال مرتبط با این کنش را می‌توان تبریک گفتن، سپاسگزاری کردن، عذرخواهی کردن، تمجید کردن، اظهار تأسف کردن، هجو کردن، سلام دادن، تحسین کردن، سرزنش کردن، خشنود کردن، دشنام دادن، اهانت کردن، تعجب کردن، تشکر کردن، شکایت کردن، خشمگین شدن، خشمگین کردن، ناسپاسی کردن، ناامید شدن و ... عنوان کرد. به شرح نعمت‌های دیگر پرداخته، چنین می‌گوید: " آنها و همسرانشان در سایه‌های لذت بخش، بر تختها، در خلوتگاهها تکیه کرده‌اند ﴿هُمُ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأُرَائِكِ مُتَكُونُونَ﴾. کنش عاطفی نیز در بخش پایانی سوره یاسین که بیان حالات بهشتیان است، در لایه غیر مستقیم، به ایجاد انگیزه در مخاطب اشاره دارد.

در آخرین آیه مورد بحث با لحنی بسیار گیرا و مؤثر بر خورد تمام سرکشان تاریخ را با دعوت پیامبران خدا یک جا مورد بحث قرار داده می‌گوید: " وا حسرتا بر این بندگان که هیچ پیامبری برای هدایت آنها نیامد مگر اینکه او را به باد استهزا گرفتند ﴿يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾.

وای بر آنها که دریچه‌های رحمت خدا را به روی خود بستند! اسفا بر آنها که چراغهای هدایت خویش را شکستند! بیچاره و محروم از سعادت آن گروهی که نه تنها گوش هوش به ندای رهبران ندهند، بلکه به استهزا و سخریه آنها بر خیزند، سپس آنها را از دم شمشیر بگذرانند، در حالی که آنها سرنوشت شوم طغیان‌گران بی‌ایمان را قبل از خود دیده بودند و سرانجام دردناکشان را با گوش شنیده یا در صفحات



تاریخ خوانده بودند اما کمترین عبرتی نگرفتند، و درست در همان وادی گام نهادند و به همان سرنوشت گرفتار شدند! روشن است این جمله گفتار خدا است چون تمام این آیات از سوی او بیان می‌شود، ولی البته جمله "حسرت" به معنی ناراحتی درونی در برابر حوادثی که کاری از دست انسان در مورد آن ساخته نیست در باره خداوند معنی ندارد، همان گونه که "خشم" و "غضب" و مانند آن نیز به مفهوم حقیقی در مورد او وجود ندارد، بلکه منظور این است که حال این تیره روزان چنان بود که هر انسانی از وضع آنها آگاه می‌شد متأسف و متأثر می‌گشت که چرا با این همه وسائل نجات در این گرداب هولناک غرق شوند؟! (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ج ۱۸ / ۳۵۹). در این دو آیه با توجه به بحثی که در آخرین آیات گذشته در باره غفلت مستمر گروه عظیمی از مردم جهان در طول اعصار و قرون پیشین گذشت می‌فرماید: "آیا آنها ندیدند که ما افراد زیادی از قرون و اقوام پیش از آنها را بر اثر طغیان ظلمشان به هلاکت رساندیم؟! ﴿لَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ﴾ در حقیقت آیات مذکور به نوعی با لحن پرسشی مقترن با تأسف و حسرت به جوانب مختلف کنش عاطفی دامن می‌زند، چنین پرسشی دست و بازوی کنش عاطفی به حساب می‌آید و ناظر بر محدودیت‌های قوه بشری است. لذا شالوده‌های بن‌مایه بی‌باوران را به شدت لگدمال می‌کند.

متکلم به واسطه این کنش‌ها می‌خواهد عواطف و احساسات خودش را بروز بدهد، طوریکه صداقت و راستی این احساسات آشکار گردد؛ مقصود از راست بودن، هماهنگی احساسات با شرایط صداقت این کنش‌هاست، که با متوسل شدن به بافت و اقتضاء کلام روشن می‌شود (متوکل، ۲۰۱۲: ۲۲).

۱-۳-۵ کنش اعلامی: نیز شامل کنش‌های گفتاری است که به محض بیان آنها، در جهان بیرون تغییراتی واقعی ایجاد می‌شود (سرل، ۱۳۷۱: ۱۳) از آنجا که مؤثرترین این کنش‌ها وابسته به نهادهای اجتماعی و قانونی است، می‌توان آنها را کنش‌های «نهادینه» نامید. در چنین کنشی گوینده با بیان جمله در جهان خارج تغییر ایجاد می‌کند یعنی بین محتوای گزاره‌ای جمله و جهان خارج انطباق ایجاد می‌کند (بوقره، ۲۰۱۲: ۳۰۹) افعال کنش اعلامی شامل انتصاب کردن، اعلام نمودن، آغاز کردن، پایان دادن، نام‌گذاردن، به‌کار گماردن، محکوم کردن، تحریک کردن، عقد ازدواج درآوردن و ... می‌شود. به عنوان مثال عبارت «من شما دو نفر را به عقد یکدیگر درمی‌آورم» دارای کنش اعلامی است. می‌فرماید: "برای آنها اصحاب

^۱Declarations act.

قریه را مثال بز ن هنگامی که فرستادگان خدا به سوی آنها آمدند ﴿وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا اصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ﴾. لحن کاربرد فعل امر (اضرب) در پی افاده تغییر و دگرگونی در روحیه مخاطب است که چنین لحنی فریاد تدبیر و اندیشه مجدد را در درون مخاطبان بازسازی می‌کند. لذا کنش به کار رفته، به عنوان کنش اعلامی انجام وظیفه می‌کند و با تحریک احساسات و عواطف همراه می‌باشد.

در ادامه قرآن می‌فرماید: همان بهانه‌ای را که بسیاری از کافران سرکش در برابر پیامبران الهی پیش کشیدند مطرح نمودند "گفتند: شما بشری همانند ما هستید، و خداوند رحمان چیزی نازل نکرده سرمایه شما چیزی جز دروغ نیست!" ﴿قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذُوبُونَ﴾. اگر بنا بود فرستاده‌ای از طرف خدا بیاید باید فرشته مقربی باشد نه انسانی همچون ما، و همین را دلیل برای تکذیب رسولان و انکار نزول فرمان الهی پنداشتند، در حالی که شاید خودشان نیز می‌دانستند که در طول تاریخ همه پیامبران از نسل آدم بوده‌اند، از جمله ابراهیم را که همگی به رسالت می‌شناختند مسلماً انسان بود، و از این گذشته مگر نیازها و مشکلات و دردهای انسانها را جز انسان می‌تواند درک کند؟ به هر حال این پیامبران از مخالفت سرسختانه آن قوم گمراه مایوس نشدند و ضعف و سستی به خود راه ندادند، و در پاسخ آنها چنین "گفتند: پروردگار ما می‌داند که ما قطعاً فرستادگان او به سوی شما هستیم" ﴿قَالُوا رَبَّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ﴾.

و بر عهده ما چیزی جز ابلاغ رسالت به طور آشکار و روشن نیست "﴿وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾" ولی این کوردلان در برابر آن منطقی روشن و معجزات تسلیم نشدند، بلکه بر خشونت خود افزودند، و از مرحله تکذیب پا فراتر نهاده به مرحله تهدید و شدت عمل گام نهادند "گفتند: ما شما را به فال بد گرفته‌ایم، وجود شما شوم است و مایه بدبختی شهر و دیار ما!" ﴿قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ﴾ ممکن است مقارن آمدن این پیامبران الهی بعضی مشکلات در زندگی مردم آن دیار بر اثر گناهانشان و یا به عنوان هشدار الهی حاصل شده باشد، چنان که بعضی از مفسران نیز نقل کرده‌اند که مدتی نزول باران قطع شد ولی آنها نه تنها عبرتی نگرفتند بلکه این حادثه را به دعوت رسولان پیوند دادند. در ادامه آیات مورد بحث بخش دیگری از مبارزات رسولانی که در این داستان به آنها اشاره شده، آمده است و آن مربوط به حمایت حساب شده و شجاعانه مؤمنان اندک از آنها است که در برابر اکثریت کافر و مشرک و لجوج ایستادند و تا سر حد جان از پیامبران الهی دفاع کردند.



نخست می‌فرماید: "مردی (با ایمان) از نقطه دور دست شهر با سرعت و شتاب به سراغ گروه کافران آمد و گفت: ای قوم من! از فرستادگان خدا پیروی کنید" ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾. تعبیر به "رجل" به صورت ناشناخته، شاید اشاره به این نکته است که او یک فرد عادی بود، قدرت و شوکتی نداشت، و در مسیر خود تک و تنها بود، در عین حال نور و حرارت ایمان آن چنان او را روشن و گرم ساخته بود که بی‌اعتنا به پیامدهای این دفاع سرسختانه از مبارزان راه توحید، وارد معرکه شد، تا مؤمنان عصر پیامبر ص در آغاز اسلام که عده قلیلی بیش نبودند سرمشق بگیرند و بدانند حتی یک نفر مؤمن تنها نیز دارای مسئولیت است و سکوت برای او جائز نیست. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ج ۱۸ / ۳۴۹) تعبیر به (یا قوم) (ای قوم من) بیانگر دلسوزی این مرد نسبت به اهل شهر و مردم آن دیار است، و دعوت به پیروی از رسولان دعوتی است خالصانه که هیچ نفعی برای شخص او در آن مطرح نیست. اکنون ببینیم این مؤمن مجاهد به چه منطق و دلیلی برای جلب توجه همشهریانش متوسل گشت؟ نخست از این در وارد شد که: "از کسانی پیروی کنید که از شما اجر و مزدی در برابر دعوت خود نمی‌خواهند" ﴿اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ أَجْرًا﴾. این خود نخستین نشانه صدق آنها است که هیچ منفعت مادی در دعوتشان ندارند، نه از شما مالی می‌خواهند، و نه جاه و مقام، و نه حتی تشکر و سپاسگزاری و نه هیچ اجر و پاداش دیگر. اکنون ببینیم این مؤمن مجاهد به چه منطق و دلیلی برای جلب توجه همشهریانش متوسل گشت؟ نخست از این در وارد شد که: "از کسانی پیروی کنید که از شما اجر و مزدی در برابر دعوت خود نمی‌خواهند" ﴿اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْئَلُكُمْ أَجْرًا﴾. این خود نخستین نشانه صدق آنها است که هیچ منفعت مادی در دعوتشان ندارند، نه از شما مالی می‌خواهند، و نه جاه و مقام، و نه حتی تشکر و سپاسگزاری و نه هیچ اجر و پاداش دیگر. کارکرد ترکیب (یا قوم اتبعوا) جلوه‌گر دو کنش عاطفی و اعلامی می‌باشد. همین دو کنش است که نیروی محرکه زبان را چند برابر می‌افزاید. کاربست منادای (یا قوم) از یک طرف دلسوزی و غمخواری آن مرد را با یک کنش عاطفی بروز می‌دهد و از طرف دیگر با یک تاکتیک زبانی در پی آفرینش مفهوم دلسوزی است. لذا همه زاویه‌ها و توانایی‌های زبانی با چنین تعبیری ارتقاء می‌یابد. سپس می‌افزاید: بعلاوه "این رسولان چنان که از محتوای دعوت و سخنانشان بر می‌آید افرادی هدایت یافته‌اند" ﴿وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾. سپس به دلیل دیگری می‌پردازد و به سراغ اصل توحید که عمده‌ترین نکته دعوت این رسولان بوده است می‌رود و می‌گوید: "من چرا کسی را

پرستش نکنم که مرا آفریده است"؟ ﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي﴾ و به دنبال آن هشدار می‌دهد که مراقب باشید" همه شما سرانجام تنها به سوی او باز می‌گردید" ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ عبارت (وما لی لا أعبد...) به صورت غیر مستقیم یک نوع پیام هدایت را می‌آفریند، طوریکه لحن عبارت به نوعی کنش اعلامی را تزریق می‌کند. همین حالت از بیان زبانی است که زایشگر پیام‌های پنهان و غیر مستقیم است. از این رو با یک تاکتیک انحرافی نوعی تغییر و دگرگونی را در وجود مخاطب ایجاد می‌کند. این سوره در سومین استدلال خود به وضع بتها پرداخته، و اثبات عبودیت را برای خداوند با نفی عبودیت از بتها تکمیل می‌کند، می‌گوید: "آیا غیر از خداوند معبودانی را انتخاب کنم که اگر خداوند رحمن بخواید زبانی به من برساند شفاعت آنها کمترین فایده‌ای برای من نخواهد داشت، و مرا از مجازات او هرگز نجات نخواهند داد" ﴿أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونِ﴾. این بخش از آیات نشان دهنده کنش‌های اظهاری است که به نوعی ادعا و نگرش‌گوینده کنش گفتاری را آشکار می‌کند. نتیجه کنش‌ترغیبی در بخش اول، در این جا بروز می‌یابد. از زمینه‌ای که توسط آن کنش‌های گفتاری ایجاد شده، برای تغییر نظام ارزشی، بهره‌گرفته می‌شود.

اما ببینیم عکس‌العمل این قوم لجوج در برابر این مؤمن پاکباز چه بود؟ در سوره مبارکه یاسین سخنی از آن به میان نمی‌آورد، ولی از لحن آیات بعد استفاده می‌شود که آنها بر او شوریدند و شهیدش کردند. این حقیقت را با جمله جالب و سرپسته‌ای بیان کرده، می‌گوید: "به او گفته شد وارد بهشت شو" (قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ). این تعبیری است که در باره شهیدان راه خدا در آیات دیگر قرآن آمده است: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ گمان مکن کسانی که در راه خدا کشته شدند مردگانند، بلکه آنها زنده جاویدند و نزد پروردگارش روزی داده می‌شوند" (آل عمران / ۱۶۹). همه آیات قرآنی حلقه‌های از هم گسسته یک زنجیره اصلی هستند، هرکدام از آنها به نوعی قلب مخاطبان را به تپش و می‌دارد؛ طوریکه از دل آن تغییر و دگرگونی از هر جهت در جهان خارج محقق می‌شود. از این رو پیام‌های غیر مستقیم آیات به نوعی با کنش‌های اعلامی همراه و مقترن است.

جالب اینکه این تعبیر نشان می‌دهد که شهادت این مرد مؤمن همان، و داخل شدن او در بهشت همان، آن چنان فاصله میان این دو کم و کوتاه بوده است که قرآن مجید در تعبیر لطیفش به جای ذکر شهادت او دخول او را در بهشت بیان کرده، و چه نزدیک است راه بر شهیدان، راه بهشت و سعادت جاویدان!



روشن است منظور از بهشت در اینجا بهشت برزخی است، چرا که هم از آیات و هم از روایات استفاده می‌شود که بهشت جاویدان در قیامت نصیب مؤمنان خواهد شد همانگونه که دوزخ نیز در مورد بدکاران چنین است.

این‌ها نخستین گروهی نیستند که بر روی زمین گام نهاده‌اند پیش از آن، اقوام سرکش دیگری در این جهان زندگی می‌کردند، و سرنوشت دردناک آنها که بر صفحات تاریخ ثبت است و آثار غم‌انگیزشان که در ویرانه‌های شهرهای آباد آنها بر جای مانده در برابر چشم آنها قرار دارد، آیا این مقدار کافی برای درس عبرت نیست؟! در اینکه ضمیر جمع در (ألم یروا) (آیا ندیدند) به چه کسی بر می‌گردد؟ لحن زبان آیه با انحراف از ساختار شائع و مألوف به نوعی در پی افاده تقویت مفهوم می‌باشد. لذا کنش اعلامی آیه به نوعی با کنش ترغیبی همراه شده است. همین امر است که باعث تغییر و دگرگونی در روحیه مخاطب می‌گردد و در نتیجه تغییرات واقعی در رفتار خوانندگان ملموس و عینی می‌گرداند. در

آیه بعد می‌افزاید: "همه آنها بدون استثنا در روز قیامت نزد ما حاضر می‌شوند" **﴿وَأِنَّ كُلَّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾**. یعنی اینطور نیست که اگر هلاک شدند و نتوانستند به این جهان باز گردند مساله تمام است، نه مرگ در حقیقت آغاز کار است نه پایان، به زودی همگی در عرصه محشر برای حساب گردآوری می‌شوند، و بعد از آن مجازات دردناک الهی، مجازاتی مستمر و پی‌گیر در انتظار آنهاست. به دنبال ذکر منطق سست و بهانه‌جویانه کفار در مورد انفاقها که در آیات قبل گذشت تا آیات ۵۰ سوره مبارکه یاسین، در آیات مورد بحث سخن را از استهزاء آنها نسبت به قیام قیامت شروع می‌کند، و منطق پوسیده آنها را در مورد انکار معاد با جواب قاطع در هم می‌کوبد. به علاوه بحث‌هایی را که در طی آیات پیشین در زمینه توحید بیان شد با بحثهای معاد تکمیل می‌نماید.

در این بخش به عنوان شاهد مثال، از قومی یاد می‌شود که در دو قطبی به فلاح رسیدن و تزکیه شدن از یک سو و زیانکار گشتن و محروم شدن از رستگاری از سوی دیگر، با تکذیب فرد مومن، طغیان نموده و زیانکار شدند و از زمره اهل فلاح خارج شدند. کنش گفتاری در لایه غیر مستقیم آیات، کنش ترغیبی عبرت‌گیری است. گوینده کنش گفتاری قصد دارد با ایجاد خوف در مخاطب کنونی در قالب کنش عاطفی و ترغیبی، مخاطب را از دچار شدن به سرنوشتی مشابه برحذر دارد.

در ادامه آیات بحث پیرامون چگونگی حساب در محشر را سرریسته گذارده و از آن می‌گذرد، و به تشریح سرانجام کار مؤمنان صالح و کافران طالح پرداخته، چنین می‌گوید: "امروز به هیچکس ستم نمی‌شود" ﴿فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾. نه از پاداش کسی کاسته می‌شود، و نه کیفر کسی افزون می‌گردد، و حتی به قدر یک سر سوزن کم و زیاد و بی به هر حال بعد از نعمت آرامش خاطر که خمیر مایه همه نعمتها، و شرط استفاده از همه مواهب است، در اینجا خداوند -متعال- آیه را با نوعی کنش اعلامی بیان می‌نماید، تا این حقیقت را در درون مخاطب ایجاد کند که هیچ کس در ساحت قیامت به اندازه نوک سوزنی ظلم نمی‌بیند. همین سبک بیانی و تعبیری است که قدرت بالندگی زبان را چند برابر می‌افزاید و در نتیجه حقیقت به شکل برهانی در مقابل چشمان مخاطب نمایان می‌شود.

این پنج کنش گفتاری ارائه شده از سوی سرل به «پنجگانه سرل» معروف است. به گفته «ورشورن» طبقه‌بندی سرل مؤثرترین طبقه‌بندی ارائه شده تاکنون است؛ زیرا طبقات به هیچ وجه انحصاری نیستند به گونه‌ای که یک پاره‌گفتار می‌تواند انواع مختلفی از کنش را در برداشته باشد (نقاری، ۲۰۰۶: ۲۴). ناگفته نماند که در این نظریه، پاره‌گفتار از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است به طوری که بیشتر زبان‌شناسان در تجزیه و تحلیل کلام، پاره‌گفتار را به‌عنوان واحد تحلیل به کار می‌برند. (کریستال، ۱۹۱۱: ۳۲۲).

هرچند تعریف جامع و مانعی از پاره‌گفتار بیان نشده است؛ اما بررسی‌ها نشان می‌دهد، پاره‌گفتار قطعه‌ای کوتاه یا بلند از زبان است که معنای آن حاصل تعامل زبان و بافت تولید آن است. این دیدگاه، انعطاف پژوهشگر را در تحلیل فرآیند ارتباطی در متن افزایش می‌دهد؛ چرا که از منظر کنش‌های گفتار می‌تواند یک کلمه، یک گفتمان کامل یا اثر ادبی باشد؛ اما اصول تحلیل یک پاره‌گفتار تک جمله‌ای و یک قطعه طولانی یکسان است، بنابراین می‌توان بخشی از یک متن را انتخاب و تحلیل کرد (بوتا، ۱۹۹۱: ۲۹۱).



نتیجه:

با توجه به پرسش اول مبنی بر اینکه گونه‌های مختلف کنش‌های گفتاری در سوره یاسین کدامند؟ به‌عنوان یک گفتمان، براساس نظریه کنش گفتاری سرل چگونه مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد؟ باید اذعان داشت زبان‌شناسی و کاربردشناسی زبان و نظریه‌های مطرح در آن از جمله نظریه کنش گفتاری، می‌تواند در معناشناسی و تحلیل گفتمان زبانی متون دینی همچون قرآن مجید به‌عنوان یک گفتمان دینی و مذهبی، چشم‌اندازهای نوینی را فراروی ما قرار دهد. به همین منظور سوره مبارکه یاسین که به سه بخش تقسیم می‌گردد به‌عنوان نمونه انتخاب شد تا براساس این نظریه مورد تحلیل قرار گیرد. نکته قابل توجه آنکه در این نظریه مبنای تحلیل و بررسی براساس طبقه‌بندی پنجگانه سرل، یافته‌هایی را برجای نهاده است که در ذیل به آن اشاره می‌گردد: پیام اصلی سوره در قالب کنش اظهاری، نظام ارزشی جدیدی را تعریف می‌کند. کنش تعهدی در قالب سوگندهایی که از موارد کاملاً مشهود و محسوس به سمت امور غیبی و غیر محسوس، سیر می‌کند اطمینان بخشی و بیان اهمیت موضوع را برای گفته‌یابان فراهم می‌نماید. به طور کلی سوره مبارکه یاسین به سه اصل دین توحید، نبوت و معاد می‌پردازد و درباره زنده‌شدن مردگان و سخن‌گفتن اعضای بدن در قیامت سخن می‌گوید. لذا بخش اول گفته شد که کارکرد کنش گفتاری سوگند، اطمینان بخشی و یا بیان اهمیت موضوعی بود که نسبت به آن سوگند یاد شده است. در بخش دوم سوم کنش گفتاری در لایه غیر مستقیم، کنش ترغیبی است که در مخاطب ایجاد سؤال و انگیزه می‌کند که چه موضوع مهمی قرار است گفته شود که چنین سوگندهایی پیش از آن بیان می‌گردد. این کنش‌های گفتاری همه در خدمت کنش گفتاری اصلی است تا مخاطب را در موقعیتی قرار دهد که آمادگی شنیدن خبر نهایی و حقیقی را پیدا نماید و در بخش سوم با استفاده از کنش عاطفی به بیان حالات بهشتیان پرداخته می‌شود، که در لایه غیر مستقیم، به ایجاد انگیزه در مخاطب اشاره دارد.

از طرف دیگر لحن کنش‌های گفتاری موجود در سوره یاسین با توجه به تغییر ساختارهای زبانی و انحراف از زبان معیار، به نوعی خاموشی‌های نهفته‌ای را در زبان روشن کرده است. لذا اکثر کنش‌های گفتاری در لایه‌های زبانی این سوره از مایه‌های عاطفی و ترغیبی تغذیه کرده‌اند، مخصوصاً کنش‌های اظهاری و اعلامی موجود در آن به نوعی با کنش عاطفی و ترغیبی مقترن شده است.

منابع:

۱- قرآن مجید

۲- آقاگل زاده، فردوس (۱۳۹۲): «فرهنگ توصیفی تحلیل گفتمان و کاربردشناسی»، تهران: نشر علمی.

۳- آلام، کر (۱۳۸۲): «نشانه شناسی تئاتر و درام»، مترجم فرزانه سجودی، تهران: انتشارات قطره.

۴- بوقره، نعمان (۲۰۱۲): «اللسانیات الخطاب مباحث فی التأسيس والإجراء»، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۵- پایا، علی (۱۳۷۳): «فلسفه تحلیلی؛ مسائل و چشم اندازها»، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ دوم.

۶- حباشه، صابر (۲۰۱۰): «اللسانیات الخطاب الأسلوبیة والتلفظ والتداولیة»، لاذقیة: دار الحوار للنشر.

۷- دایک، فان (۲۰۰۱): «علم النص مدخل متداخل الاختصاصات»، مترجم سعید حسن بحیری، قاهره: دار القاهره للكتاب.

۸- زرقانی، سید مهدی و الهام اخلاقی (۱۳۹۱): «تحلیل ژانر شطح بر اساس نظریه کنش گفتار»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی، شماره ۶، صص ۱۰-۶۱.

۹- سرل، جان (۱۳۷۱): «فعال گفتاری»، مترجم علی عبداللهی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۱۰- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.

۱۱- کاظم صادق، مثنی (۲۰۱۵): «أسلوبیة الحجاج التداولی والبلاغی تنظیر وتطبیق علی السور المکیة»، بیروت: منشورات الضفاف.

۱۲- متوکل، احمد (۲۰۱۲): «اللسانیات الوظيفیة المقارنہ دراسة فی التمیظ والتطور»، بیروت: الدار العربیة للعلوم.

۱۳- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۱): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ دهم.

۱۴- نقاری، حمو (۲۰۰۶): «التحاجج طبیعته ومجالاته ووظائفه»، الدار البیضاء: کلیة الاداب والعلوم الإنسانیة بالرباط.

۱۵- یول، جورج (۱۹۹۶): «التداولیة»، مترجم قصی العتابی، بیروت: الدار العربیة للعلوم.



References:

- 1- The Holy Quran
- 2- Aghagolzadeh, Ferdous (2012): "Descriptive culture of discourse analysis and pragmatics", Tehran: Scientific publication.
- 3- Alam, Ker (1382): "Symptomology of Theater and Drama", translated by Farzan Sojodi, Tehran: Qatreh Publications.
- 4- Bukhara, Noman (2012): "Linguistics of rhetoric, topics in establishment and practice", Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyyah.
- 5- Paya, Ali (1373): "Analytical philosophy; Issues and prospects", Tehran: New design publications, second edition.
- 6- Habasha, Saber (2010): "The Linguistics of Al-Khattab, Style, Pronunciation, and Tadawuliya", Latakia: Dar al-Hawwar Publishing House.
- 7- Dike, Fan (2001): "The science of the text of the text of the cross-referenced text", translated by Saeed Hassan Behairi, Cairo: Dar al-Cahairah llalkatab.
- 8- Zarkani, Seyyed Mehdi and Elham Akhli (2012): "Analysis of Shatah genre based on speech act theory", scientific-research journal of mystical literature, number 6, pp. 61-10.
- 9- Searle, John (1371): "Speech Verbs", translated by Ali Abdullahi, Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture.
- 10- Tabarsi, Fazl bin Hasan (1372): "Collection of Al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Nasser Khosro, third edition.
- 11- Kazem Sadegh, Muthani (2015): "Al-Hajjai al-Hajjai al-Dalagiri and rhetorical style of interpretation and application to Sural al-Makiyya", Beirut: Manshurat Al-Dafaf.
- 12- Mutawakkel, Ahmed (2012): "Comparative Functional Linguistics, Study in Classification and Development", Beirut: Al-Dar al-Arabiya Lululum.

- 13- Makarem Shirazi, Nasser and others (1371): "Sample interpretation", Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyeh, 10th edition.
- 14- Naqari, Hamo (2006): "Al-Tahajj Nabartah, Majalate, and Fusafah", Al-Dar al-Bayda: Faculty of Arts and Humanities in Rabat.
- 15- Yule, George (1996): "Al-Tadawlawiya", translated by Qusay al-Atabi, Beirut: Al-Dar al-Arabiya lul-Uloom.



Introduction of partial examples eliminative distortion of revelation to explain Quranic interpretations

(Received: 2022-11-29 Accepted: 2023-1-22)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.7.3>

Ostadi, Kazem¹

Abstract

There are two approaches possible in the study of the distortion of the Heavenly Books, especially the Holy Qur'an; first, based on rational reasons, one can believe that the Holy Qur'an has not been and is not distortable. In this way, one can avoid historical and literary disputes concerning the distortion. Therefore, there would be no need to deal with the instances of distortion in receiving and delivering the revelation.

Second, regardless of the point that there are rational reasons for the absence of distortion in the Heavenly Books, especially in the Holy Qur'an, one can take a historical approach to perform a comprehensive and detailed study about "the distortion of the Heavenly Books."

In the second case, through considering the various stages which are perceptible for the distortion of the divine revelation, one can also consider a stage for "the distortion of the Holy Book". This distortion can be divided into two parts: "literal" and "non-literal"; in addition, there can be some forms concerning each. One form is to study "the instances of the types of eliminative distortion of revelation, in collection and transition of the words of the Holy Book". The present article deals with this latter form.

Keywords: Qur'an, distortion, distortion of The Book, literal distortion, eliminative distortion.

¹ M.A of Ulum Quran and Hadith, University of Quran and Hadith, Qom, Iran Western Philosophy, Philosophy, Mofid University, Qom, Iran, kazemostadi@gmail.com



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

نوع مقاله: پژوهشی

معرفی مصادیق جزئی تحریف حذفی وحی برای تبیین تأویلات قرآنی

(تاریخ دریافت ۱۴۰۱/۹/۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.7.3>استادی، کاظم^۱


چکیده

دو رویکرد، می‌تواند پیرامون تحریف کتب آسمانی همانند قرآن کریم، اتخاذ کرد. یکی اینکه به دلایل عقلی، معتقد شویم که قرآن کریم، قابل تحریف نبوده و نمی‌باشد. بنابراین، خود را مبرای از منازعات تاریخی و نگارشی پیرامون تحریف نماییم. دوم آن که، صرف نظر از اینکه آیا می‌توان دلایلی عقلی برای عدم تحریف کتب آسمانی، تبیین نمود یا خیر، با روشی «تاریخی» یا «تاریخمند» به بررسی همه جانبه و جزئی موضوع «تحریف کتب آسمانی» بپردازیم. در این صورت، می‌توان با توجه به مراحل مختلفی که برای تحریف کلام الهی متصور است، مرحله‌ای را نیز برای «تحریف مصحف» در نظر گرفت؛ و این تحریف را شامل دو بخش «لفظی» و «غیرلفظی» تعریف نمود، و حالاتی را برای آن برشمرد. یکی از این حالات، «مصادیق جزئی انحراف حذفی وحی» است. بنابراین لازم است بررسی شود که، مصادیق جزئی انواع انحراف حذفی وحی در جمع‌آوری و انتقال الفاظ مصحف تاکنون، کدامند؟ این مصادیق جزئی، چگونه تبیین و توصیف می‌شوند؟ پژوهش حاضر با روش تحقیق کتابخانه‌ای و وصف و تحلیل آنها، در صدد معرفی و تبیین این مصادیق جزئی در تحریف لفظی قرآن است؛ و در نهایت مشخص شد که توجه و دقت در انواع این مصادیق جزئی، همانند: «تحریف لفظی در بخشی از آیه، کلمه یا چند حرف، اعراب و نقطه»، می‌تواند بر تأملات و استدلال‌های مباحث علوم قرآنی، بسیار مؤثر باشد؛ به گونه‌ای که برخی موارد تأویلات قرآنی را متغیر یا مبهم سازد.

کلید واژه‌ها: تأویل قرآن، هرمنوتیک، حذف لفظی، تحریف مصحف، رسم الخط مصحف.

^۱ کارشناسی علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران، فلسفه غرب، دانشگاه مفید، قم، ایران (نویسنده مسئول)

kazemostadi@gmail.com

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



۱- مقدمه

در موضوع تحریف یا عدم تحریف قرآن، و برای بررسی «مصون ماندن وحی از خطا و انحراف»، صرف نظر از تمامی موضوعاتی که تا کنون پیرامون «عصمت پیامبران» و «فرشتگان» در کتب مختلف بیان شده است، و نیز این که، اساساً مراد ما از استعمال لفظ قرآن چیست؟ و آیا «تعهد حفظ قرآن توسط خداوند» منحصر به معارف قرآن کریم است یا متن آن؟ باید معنا و مفهوم دقیق «تحریف» نیز تبیین و مشخص شود. همچنین، لازم است مشخص گردد که دوره‌های زمانی و تاریخی سیر دسترسی مردم به قرآن کدام هستند (نک: استادی، ۱۴۰۱ش: پ، ۴۸) و نسبت معنای دقیق تحریف با آنها چگونه بوده است.

اما جدای از همه اینها، باید رویکرد «مدعی و منکر»، در موضوع تحریف یا عدم تحریف قرآن نسبت به طرح موضوع نیز معین شود. زیرا دو رویکرد، می‌تواند پیرامون تحریف کتب آسمانی، مخصوصاً قرآن کریم، قابل انتخاب باشد؛ یکی اینکه به دلایل عقلی، معتقد شویم که قرآن کریم، قابل تحریف نبوده و نمی‌باشد. بنابراین، خود را میرای از منازعات تاریخی و ادبی پیرامون تحریف نماییم؛ و با اتخاذ این رویه، به مصادیق انواع انحراف وحی در دریافت و ابلاغ آن نپردازیم. دوم اینکه؛ صرف نظر از اینکه آیا می‌توان دلایلی عقلی برای عدم تحریف کتب آسمانی، مخصوصاً قرآن کریم، تبیین نمود یا خیر، با روشی «تاریخی» یا «تاریخمند» به بررسی همه جانبه و جزئی موضوع «تحریف کتب آسمانی» بپردازیم.

در صورت دوم؛ می‌توان با توجه به مراحل مختلفی که برای تحریف کلام الهی متصور است، مرحله‌ای را نیز برای «تحریف مصحف» در نظر گرفت و این تحریف را شامل دو بخش «لفظی» و «غیرلفظی» تعریف نمود، و حالاتی را برای آن در نظر گرفت؛ که عبارتند از: ۱- مصادیق انواع انحراف حدیثی در وحی. ۲- مصادیق انواع انحراف اضافی در وحی. ۳- مصادیق انواع انحراف جابجایی در وحی.

این انواع مصادیق انحراف را، می‌توان تحت دوره‌های زیر مطرح نمود: الف - دوره نزول وحی تا قبل از کتابت قرآن کریم. ب - دوره حضور پیامبر ﷺ و کتابت بخشی از مصحف قرآن کریم تا کتابت کامل و جمع آن. ج - دوره وجود کتابت کامل مصحف قرآن کریم تا ابتدای دوره غیبت کبری. د - دوره وجود کتابت کامل قرآن کریم پس از غیبت کبری تا ظهور چاپ کامل قرآن. هـ - دوره وجود اولین چاپ کامل مصحف قرآن کریم تا کنون.

۱-۱- طرح مسأله

تاویل، تفحص از اسرار آیات و کلمات، و تعیین یکی از احتمالات (در آیات دارای وجوه و احتمالات مختلف) است؛ یا به عبارتی، دفع شک و شبهه از اقوال و افعال متشابه است. بنابراین تاویل در مواردی کارساز است که ظاهر لفظ یا متن، شبهه‌انگیز باشد، و موجب پوشیدگی حقیقت معنای کلام و غرض اصلی گوینده شده باشد (به عنوان نمونه نک: زرکشی، ۱۴۰۸ق: ۱۴۸/۲-۱۴۹؛ معرفت، ۱۳۸۷ش:

۲۸/۳-۶۲). هر چند که برخی دیگر، تأویل را چیزی جدا از مفهوم می‌داند و اساساً آن را از سنخ الفاظ و معانی و تعبیر نمی‌دانند؛ و تأویل را، حقایق و واقعیت‌هایی می‌دانند که جایگاه آنها خارج از ذهن و عبارات است (به عنوان نمونه نک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۴۸/۳).

در این میان، وجود و یا حذف برخی از کلمات در متن قرآن، می‌تواند موجب تغییر در تأویل نظری یا عملی آیات قرآن گردد. به عنوان نمونه، ابن عباس، ابی بن کعب، سعید بن جبیر و سدی، آیه ۲۴ سوره نساء را چنین دانسته‌اند: «فما استمتعتم به منهنّ إلى أجل مسمى فأتوهنّ أجورهنّ فریضة» و دیگران، «إلى أجل مسمى» را جزء آیه نمی‌دانند (نک: معرفت، ۱۳۷۹ش: ۴۹۳/۱)؛ یا مثلاً آیه ۲۳ ص را این گونه ﴿تَسْعُ وَتَسْعُونَ نَعَجَةً﴾ و ﴿تَسْعُ وَتَسْعُونَ نَعَجَةً أُنْثَى﴾ دانسته‌اند (نک: سیوطی، ۱۴۰۸ق: ۱۲۹/۱-۱۳۵)؛ که این تفاوت جزئی در آیات، تأویل عملی یا نظری متن قرآن را متغیر می‌نماید.

بنابراین پیرامون مسأله مصادیق انواع انحراف حذفی وحی، در جمع‌آوری و انتقال الفاظ مصحف تا کنون، لازم است که تبیینی از این مصادیق عنوان شود؛ که این انواع می‌توانند در دو بخش مصادیق حذفی کلی و مصادیق حذفی جزئی، مطرح شوند:

یک. مصادیق کلی تحریف حذفی در قرآن. همانند: حذف کل کتاب مکتوب یا محفوظ قرآن کریم. حذف شدن بخش عمده‌ای یا چند سوره از کتاب مکتوب یا محفوظ قرآن کریم. حذف شدن یک سوره یا بخشی از سوره یا چند آیه از کتاب مکتوب یا محفوظ قرآن.

دو. مصادیق جزئی تحریف حذفی در قرآن.

بنابراین، اکنون لازم است پرسیده شود که مصادیق جزئی انواع انحراف حذفی وحی در جمع‌آوری و انتقال الفاظ مصحف تاکنون کدامند؟ این مصادیق جزئی، چگونه تبیین و توصیف می‌شوند؟

۱-۲- پیشینه

پیرامون تأثیر اختلاف قرائات در تفسیر، چند اثر منتشر شده است؛ همانند: ۱- آشوری، حسین (۱۳۷۹ش)، «تأثیر اختلاف قرائات در تفسیر»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۲۳ و ۲۴. ۲- احمدی بیغش، خدیجه (۱۳۹۷)، «تأثیر اختلاف قرائات در تفسیر و فهم برخی از آیات سوره بقره»، سراج منیر، ۹، ش ۳۱. ۳- گراوند، نجمیه (۱۳۹۲ش)، «بررسی چگونگی تأثیر اختلاف قرائات در برداشت‌های تفسیری مجمع البیان»، مطالعات قرآن و حدیث، س ۷، ش ۱۳.

همچنین، در برخی از کتب علوم قرآن و نیز کتاب‌هایی که به مسأله تحریف قرآن پرداخته‌اند، به صورت موردی و متفرق، اشاراتی به بعضی از مصادیق جزئی تحریف حذفی قرآن نموده‌اند (نک: نوری، ۱۲۹۸ق: سراسر متن)؛ اما نوشتاری یافت نشد که به صورت اختصاصی، به معرفی و تبیین «تمامی مصادیق جزئی تحریف حذفی قرآن» پرداخته باشد.



۲. حذف شدن یک آیه

آیات قرآن همانند سوره‌های آن، توازن حجمی خاصی را دنبال نمی‌کنند. آیاتی در قرآن موجود است که حجم آن با چهار الی پنج سوره از قرآن برابری می‌کند، همانند: «آیه دین» (بقره/۲۸۲). و از دیگر سو، آیاتی در قرآن موجود است که تنها یک یا دو حرف را شامل می‌شوند، همانند: «حم»؛ کوتاه‌ترین آیه از حروف مقطعه حم و طه، از دیگر فواتح سور، الرحمن، الطور و الحاقه و از داخل سوره‌ها، مدهامتان (الرحمن/۶۴) است (نک: خرمشاهی، ۱۳۸۱ش: ۷۱/۱).

بنابراین، به دلیل هم پوشانی عنوان حاضر با عنوان بعد، بررسی مصادیق این عنوان را یک‌جا در عنوان بعد مورد نظر قرار می‌دهیم. ولی قبل از آن در این قسمت اختصاصاً به «بسمله» می‌پردازیم:

درباره این که آیا «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» در سوره‌های قرآن کریم، مستقلاً، یک آیه به شمار می‌رود یا خیر، اختلاف نظر اساسی وجود دارد. برخی متقدمین در غیر سوره «حمد»، بسمله را تزئینی و تنها افتتاح سوره، نه جزء سوره دانسته‌اند (به عنوان نمونه نک: حکیم، ۱۴۰۴ق: ۱۷۵/۶). حافظان، قاریان و فقیهان مدینه، بصره و شام نیز، بسمله آغاز سوره فاتحه و سوره‌های دیگر را، یک آیه به حساب نمی‌آوردند؛ و آمدن بسمله را بر سر سوره‌های قرآن، صرفاً برای جدا کردن سوره‌ها از یکدیگر و نیز به قصد تبرک می‌دانستند. از سوی دیگر، قاریان و فقیهان مکه و کوفه آن را آیه‌ای جداگانه در آغاز هر سوره به شمار می‌آوردند (نک: زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/۱).

همچنین، شافعی و احمد بن حنبل، بسمله را تنها در سوره فاتحه، آیه‌ای مستقل و در سایر سوره‌ها، جزئی از آیه اول سوره به حساب آورده‌اند. در این صورت، «بسم الله» در ابتدای هر سوره در ارتباط با جمله آغازین آن تفاوت معنایی می‌یابد. این نظر مورد تأیید مفسرانی است که قائل به تکرار در قرآن کریم نیستند، و تکرار الفاظ را به مفهوم تکرار معانی نمی‌دانند؛ از جمله آنها قشیری است. وی می‌نویسد که: بسمله عبارتی تکراری نیست، زیرا در هر سوره قرآن، معنایی خاص خود می‌یابد (نک: قشیری، ۱۹۸۱م: ۴۴/۱).

شیعه امامیه نیز، اتفاق نظر دارند که «بسمله» جز در سوره براءت، نخستین آیه از آیات هر سوره است، و به فعل پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت و روایات متواتر استناد می‌کنند (نک: طوسی، ۱۳۷۷ش: ۱۱۲/۱). حتی برخی از فقها، حکم فقهی ذکر «بسم الله» در آغاز سوره‌هایی که در نماز خوانده می‌شود را این گونه دانسته‌اند که پیش از قرائت بسمله، باید فرد، نیت کند که می‌خواهد کدام سوره را بخواند.

۳- حذف شدن بخشی از یک آیه

شاید این عنوان به اندازه کافی، روشن باشد و نیازی به توضیح نداشته باشد، ولی توجه به این نکته که بیش تر نیز تذکر داده شد لازم است که این عنوان ممکن است در برخی موارد شامل حدود یک صفحه بشود، همانند آیه دین، و در برخی موارد نیز شامل قسمتی از یک سطر گردد. اکنون به بررسی مصادیق این عنوان در دوره‌های زیر می‌پردازیم:

۳-۱- حذف بخشی از یک آیه قبل از کتابت قرآن

در باره حذف شدن بخشی از یک آیه یا چند کلمه از وحی الهی، در دوره نزول وحی تا قبل از کتابت قرآن کریم می‌توان گفت که، سوای از موضوع فراموشی که در موارد پیشین ذکر شد؛ موضوع مشابهت در برخی عبارات و کلمات قرآن مجید، می‌تواند مصداق حذف شدن بخشی از یک آیه یا چند کلمه را در ابلاغ وحی دامن بزند؛ البته این فرض در صورت فرض عدم «عصمت سهوی» پیامبر ﷺ قابل تصور است:

﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (بقره/۱۳۶).

﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران/۸۴).

و یا این دو آیه:

﴿وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا يَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (بقره/۴۸).

﴿وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (بقره/۱۲۳).

صرف نظر از علت و دلیل وجود آیات تکراری و مشابه (به عنوان نمونه نک: عبدالقادر حسین، ۱۹۷۸م: ۱۱۸؛ غرناطی، ۱۴۰۳ق: ۱۱۴۸/۲) قابل انکار نیست که از مشکل ترین آیات قرآن از نظر حفظ مغزی، همین آیات مشابه و تکراری است. این موضوع در سوره‌های «رحمن» و «مرسلات» جلوه خاصی پیدا کرده است. به طوری که در سوره نخست با ۷۶ آیه، جمله ﴿فَبَأَىٰ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ ۳۱ بار و در سوره دوم، آیه ﴿وَبَلِّغْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ ده بار تکرار شده است. هم چنین آیات ﴿فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي﴾ و ﴿وَ لَقَدْ يَسْرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ در سوره‌های قمر، چهار بار مکرر گشته است.



از سویی، همین وجود مشابهت، حفظ این آیات را برای مردم بسیار مشکل نموده است. هر چند که اکنون، حافظان، با تکرار و ممارست زیاد و صرف وقت فراوان، و ضبط تصویری آیات قرآن در ذهن، می‌توانند این آیات را به درستی حفظ نمایند (نک: یمرلی، آراز محمد (۱۳۸۲ش: سراسرمتن). حتی در دوره معاصر، حدود ۹۰ عنوان کتاب پیرامون روشهای حفظ قرآن، معرفی شده است (عباسی جامد، ۱۳۸۵ش: سراسرمتن).

اما در مورد پیامبر ﷺ ابلاغ آیات و کلمات وحی، مکرر و تکرارپذیر نبوده است، و ممارست از سوی پیامبر ﷺ صورت نگرفته است. فرض کنید، آیتی بر پیامبر ﷺ شبیه سوره «الرحمن» و «مرسلات» نازل شده است که دارای آیات و کلماتی مشابه هم بوده است. در این حالت، این احتمال که در ابلاغ وحی، بخشی از آیات و کلمات در حالت بیان حذف شده باشد، وجود دارد.

حتی این اتفاق ممکن است شامل خود سوره‌های «الرحمن» و «مرسلات» نیز شده باشد. به این معنی که ممکن است آیات تکراری آن بیش از این که اکنون هست، بوده باشد. این حالت حذف بیانی، همانند مواقعی است که ما برخی مطالب را از ذهن خود برای مخاطبین بیان می‌کنیم، غافل از این که برخی از کلمات را تنها از ذهن گذرانده این ولی به صورت گفتار و صوت از دهان ما خارج نشده است.

۳-۲- حذف بخشی از یک آیه، در دوره کتابت و جمع قرآن

درباره حذف شدن بخشی از یک آیه یا چند کلمه از وحی الهی، در دوره کتابت بخشی از مصحف قرآن کریم تا کتابت کامل و جمع و تدوین آن، می‌توان گفت که اگر بپذیریم که تدوین قرآن توسط پیامبر اکرم ﷺ انجام یا امضاء نشده است. جدای از عوامل سهوی در حذف بخشی از آیات و کلمات؛ عوامل عمدی حذف، به دلیل بروز منازعات فراوان سیاسی موجود در آن دوران، مخصوصاً درگیری‌های خونین و جنگ‌های صدر اسلام و دشمنی‌ها و منازعاتی که پیرامون خلافت و پس از رحلت پیامبر ﷺ صورت گرفت (نک: مادلونگ، ۱۳۷۷ش: سراسرمتن)، و دسته‌ای از موضوعات مشابه دیگر، این احتمال را که، ممکن است برخی به دلایل شخصی، فرقه‌ای یا سیاسی، دست به حذف بخشی از آیات و کلمات قرآن زده باشند را قوت می‌بخشد. همانند: «وان علیا من المتیقن. یا ایها الرسول قدانزلنا الیک آیات بینات فیها من یتوفاه مومنا ومن یتولیه من بعدک یتظہرون. ولقد آتیناک بک الحکم کالذین من قبلک من المرسلین. وجعلنا لک منهم وصیا لعلهم یرجعون. ان علیا قانتا باللیل ساجدا یحذر الاخره ویرجو ثواب ربه».

محدث نوری می‌نویسد: هیچ اثری از این سوره در کتابهای شیعه نیافتیم، جز آن چه از کتاب مثالب منسوب به «ابن شهر آشوب» حکایت شده که آنان تمام سوره ولایت را ساقط کردند، پس شاید این سوره بوده است (نوری، ۱۲۹۸ق: ۱۷۹-۱۸۰).

۳-۳- حذف بخشی از یک آیه، از دوره کتابت کامل مصحف تا چاپ قرآن

پیرامون حذف شدن بخشی از یک آیه یا چند کلمه از کتاب مکتوب یا محفوظ قرآن، در دوره وجود کتابت کامل مصحف قرآن کریم تا ابتدای دوره غیبت کبری؛ و نیز در دوره پس از غیبت کبری تا ظهور چاپ کامل قرآن می‌توان گفت که، صرف‌نظر از علت‌های عمدی، همان‌گونه که در مطلب قبل اشاره شد، حداقل حذف سهوی بخشی از آیات و کلمات مشابه و تکراری در نگارش و حفظ قرآن در این دوره، محتمل است.

مثلاً از عوامل ایجاد سقط و افتادگی، وجود الفاظ مشابه و هم‌شکل در یک صفحه است؛ که می‌تواند موجب پرش چشم و انتقال از یک عبارت به عبارت مشابه آن و در نتیجه افتادگی گردد؛ به ویژه، احتمال سقط، در مواردی که دو کلمه یا عبارت مشابه با فاصله یک یا چند سطر زیرهم قرار گرفته باشند، بیش‌تر است. هر چند که افتادگی سطر در مواردی که حد فاصل، کلمات مشابه و هم‌سان نیز نیست، رخ می‌دهد (به عنوان نمونه نک: برگشترسر، ۱۹۶۹م: ۲۳/۱).

اکنون نیز کسانی که دستی در نویسندگی و تألیف دارند، به خوبی می‌دانند که در خطاطان و نسخه‌نویسان و حتی حروفچین‌ها در حروفزنی متن کتب، در بسیاری موارد در مواجهه با کلمات و عبارات مشابه، در حروفزنی خود، پرش مطلبی دارند؛ که این خود مثالی است حداقلی برای حذف سهوی در کتابت قرآن مجید در دوره‌های مختلف. البته فعلاً این ادعا به هیچ وجه، قابل اثبات نیست، چراکه قرآن یا متن مرجعی برای بررسی و اثبات آن وجود ندارد.

۳-۴- حذف بخشی از یک آیه، از چاپ قرآن تا کنون

درباره حذف شدن بخشی از یک آیه یا چند کلمه از کتاب مکتوب یا محفوظ قرآن در دوره وجود اولین چاپ کامل مصحف قرآن کریم تا کنون می‌توان گفت که، به دلیل مشکلات و نارسایی‌های صنعت چاپ سنگی و سربی در دوره‌های گذشته، این نوع حذف در مصادیق جزئی، بسیار رایج بوده است؛ همان‌گونه که اکنون نیز با وجود پیشرفت‌های صنعت چاپ، هنوز رایج است، و مواردی از آن در عناوین گذشته، اشاره شد.

۴. حذف شدن یک کلمه

در عنوان «حذف یک آیه» نیز بیان شد، کلمات قرآن کریم به طبع ساختار وقواعد ادبیات عرب، ریتم حجمی متنوع و بسیار متفاوتی را در بر می‌گیرند. مثلاً کلمه‌ای در قرآن کریم وجود دارد که گویای یک شبه جمله است، همانند: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا مَوْءِدُ﴾ (حجر/۲۲) و کلماتی نیز در قرآن موجودند که تنها یک حرف هستند، همانند: «ب» در ﴿بِسْمِ اللّٰهِ﴾ و یا «ق» در ﴿وَقَمًا﴾. به عنوان نمونه زرکشی می‌نویسد: «کوتاه‌ترین کلمه قرآن، مانند حرف جرّ «ب» است که تنها یک حرف دارد.» وی قول کسی که آن را دو حرفی می‌داند



صحیح نمی‌داند. قرطبی نیز می‌نویسد: «کوتاه‌ترین کلمات قرآن، کلمات دو حرفی، مانند: «ما» و «لا» و «له»، و شبیه آن است.» البته وی حروف معناداری مانند همزه استفهام و واو عطف را نیز یک کلمه می‌داند، ولی می‌گوید به تنهایی به کار نمی‌روند (نک: زرکشی، ۱۴۰۸ق: ۲۵۲/۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۶۷/۱).

اما به دلیل هم پوشانی عنوان حاضر با عنوان بعد، بررسی مصادیق این عنوان را یکجا در عنوان بعد مورد نظر قرار می‌دهیم.

۵. حذف شدن بخشی از کلمه یا چند حرف

قرآن حداقل شامل دو نوع جمله می‌باشد: جملات اخباری و جملات انشائی.

در زبان عربی و بسیاری از زبان‌های دیگر، نتیجه جملات اخباری و انشایی را با حذف یا تغییر بخشی از کلمه یا حتی یک حرف، می‌توان معکوس نمود. همانند حذف «لا» در آیه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾ (حجرات/۲).

بنابراین عنوان «حذف شدن بخشی از کلمه یا چند حرف از کتاب مکتوب یا محفوظ قرآن» مورد طمع‌ترین نوع برای تحریف عمدی قرآن و نیز نمونه آسانی در تحریف سهوی قرآن باید محسوب شود. به عنوان مثال، اگر سرعت املا درونی ذهنی، نسبت به سرعت نگارش بیش‌تر باشد، سقط روی می‌دهد (نک: عاملی، ۱۴۰۸ق: ۱۹۳/۳).

این نوع از تحریف قرآن بسیار آسان است و نیازی به حذف گسترده از آیات قرآن و جلب توجه خاص، نیست، و سادگی آن، احتمال وقوع عمدی و سهوی آن را در نگارش و کتابت قرآن، قابل تأمل می‌نماید. بنابراین می‌توان تمامی حالات و احتمالات در عناوین گذشته را در دوره‌های پنج‌گانه:

الف - دوره نزول وحی تا قبل از کتابت قرآن.

ب - دوره کتابت بخشی از مصحف قرآن تا کتابت کامل و جمع و تدوین آن.

ج - دوره وجود کتابت کامل مصحف قرآن کریم تا ابتدای دوره غیبت کبری.

د - دوره وجود کتابت کامل قرآن کریم پس از غیبت کبری تا ظهور چاپ کامل قرآن.

ه - دوره وجود اولین چاپ کامل مصحف قرآن تا کنون.

را در عنوان حاضر پیگیری و بررسی نمود. ولی به علت طولانی شدن نوشته، از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنیم.

اما به عنوان نمونه، به یکی از اشکال آن، که اختلاف به کم و زیادی کلمه در برخی از قرآن‌های موجود در کشورهای اسلامی منتشر شده است، اشاره می‌کنیم؛ همانند:

Fourth period
The eight number
Spring & Summer
2022

﴿... إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (لقمان/۲۶) که به صورت ﴿إِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ نیز منتشر و خوانده می‌شود؛ و یا ﴿...وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (حدید/۲۴) که به صورت «وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ نیز خوانده شده است.

﴿... وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا...﴾ (توبه/۱۰۰) که به صورت ﴿... وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا...﴾ نیز منتشر و خوانده می‌شود.

روشن است که اختلاف به زیاده و نقصان، همانند مثالی که گذشت و موارد مشابه آن را، نمی‌توان «اختلاف در قرائت» خواند.

هر چند که برخی نیز معتقدند: «اگر این اختلاف‌ها میان خود متن مصاحف عثمانی باشد، قرائت به هر کدام از آن‌ها، جایز است؛ زیرا از ضابطه عدم مخالفت با رسم مصحف قرآن، عدولی صورت نگرفته است، اما اگر همه مصاحف عثمانی بر یکی از آن وجوه (اعم از قرائت دارای کلمه زائی یا قرائت فاقد آن) متفق باشند، عدول به قرائت دیگر، جایز نیست» (به عنوان نمونه نک: ابن جوزی، بی‌تا: ۲۶-۲۷؛ زرکشی، ۱۴۰۸ق: ۳۳۶/۱).

۶. حذف شدن یک حرف

شاید سخت‌ترین ادعای طرفداران عدم تحریف قرآن، اثبات این مطلب باشد که در قرآن مجید، حتی یک «حرف» نیز جابجا، تغییر یا حذف نشده است. چرا که اگر حذف «کل قرآن» یا «بخشی از آن» یا «چند سوره»، همراه با استبعاد باشد، اما حذف یا تغییر یک حرف از قرآن، جدای از این که هیچ استبعادی ندارد، حتی استبعاد معکوس (به دلیل فراز و نشیب‌های تاریخی و نبود امکانات)، قرین آن خواهد بود. به این معنی که بسیار بعید است که حتی یک حرف از مصحف الهی در طول دوره‌های گوناگون تاریخی که به قرآن کریم گذشته است، حذف یا متغییر نگشته باشد. بنابراین ممکن است منکران عدم تحریف قرآن، از این حالت استبعاد و نیز اسناد تاریخی موجود پیرامون مصحف‌های قرآن، بهره ببرند و مقاصد نقضی دیگر خود را دنبال نمایند.

هر چند که در تحریف به حذف، هر چه دایره حذف کوچکتر گردد، اثرگذاری آن نیز در مباحث کلامی بین‌الادیانی کم‌رنگ‌تر خواهد شد؛ مگر این که نقش یک حرف در متون مقدس بسیار پر رنگ باشد، که سمت و سوی اعمال دینی را تغییر دهد. همانند «ب» جاره در آیه: ﴿... وَ أَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ (مائده/۶) فقهای برخی از مذاهب اهل سنت (مالکی و حنبلی) حرف «باء» را زائده گرفته و معنای آن را تأکید دانسته‌اند و به همین سبب مسح را بر کل سر واجب می‌دانند. لکن فقهای امامیه حرف «باء» را تبعیضیه گرفته‌اند و لذا مسح مقداری از سر را کافی می‌دانند. اکنون معنای آیه، بدون وجود «باء» چگونه است؟



مثال دیگر؛ ﴿... وَمَا عَلَّمْتَهُ أُبْدِيهِمْ...﴾ (یس/۳۵) که در روایت «ابوبکر از عاصم» و «خلف و خلد از حمزه» و «ابوالحارث و دوری از کسائی» به صورت «وما علمت ایدیم» قرائت شده است (نک: لسانی فشارکی، ۱۳۹۱ش: ۴۴۸).

در موضوع ما، صرف نظر از این که چگونه و با چه ساز و کاری مصاحف مختلف قرآن و نیز چهارده روایت مشهور قرآنی به وجود آمده‌اند و صرف نظر از این که اختلاف این مصاحف و چهارده روایت با یکدیگر به چه میزان است؛ مهم این است که نسبت این مصاحف قرآن و نیز چهارده روایت قرآنی، با متن اصلی «کلام خداوند» چیست؟

به نظر می‌رسد؛ سوای از اجتهادهای شخصی قرآء و لهجه‌های آن‌ها، بیش تر اختلاف قرائت‌ها، به رسم-الخط مصحف باز می‌گردد؛ و با مراجعه قرائت‌های مختلف، آن چه به روشنی مشهود است، اختلاف در برخی از حروف است که این حروف نمی‌توانسته جز در نوشتن، مختلف شده باشند؛ همانند: تعملون و يعملون (نک: معرفت، محمد هادی ۱۳۷۷ش: ۱۴۱-۱۴۷). چرا که بعضی از حروف به گونه‌ای نوشته می‌شد، که مشابه حروف دیگر بود و آموزش آن تنها به وسیله قاری ممکن می‌گشت (همان). اکنون با مراجعه به قرائت‌های مختلف، آن چه به روشنی مشهود است، اختلاف در برخی از حروف کلمات قرآن است که این حروف، نمی‌توانسته‌اند جز در کتابت و نوشتن، مختلف شده باشند؛ همانند: تعملون و يعملون (برای مشاهده این نمونه‌های کثیر، نک: لسانی فشارکی، ۱۳۹۱ش: سراسرمتن).

هرچند که برخی عقیده دارند: «به هیچ روی، رسم الخط قرآن در مصاحف نخستین، نمی‌توانسته سبب اختلاف قرائت شود، بلکه بعکس، موجب گردید تا اختلافات که اصالتاً در قرائت قرآن مجید موجود بود، محفوظ بماند» (نک: ابن جزری، بی تا: ۱۱۱/۱).

اما ما می‌دانیم که، خط کوفی و مخصوصاً خط نسخ، که پرکاربردترین خطوط متعلق به کتابت قرآن مجید هستند (به عنوان نمونه نک: حجتی، ۱۳۸۶ش: سراسرمتن؛ برزین، ۱۳۹۱ش: ۲۵)؛ و در صدر اسلام قرآن به آن‌ها نگارش یافته است. به عنوان نمونه ابوعبدالله زنجانی معتقد است که، کتابت قرآن غالباً با خط نسخ بوده است (نک: زنجانی، ۱۴۰۴ق: ۳۶).

و خط مصاحف امام نیز با آن نوشته شده، جدای از نبود نقطه و علائم اعرابی و زیر و زبر، نارسایی‌هایی نیز در شکل حروف داشته است.

ساختار خط و نظام نوشتاری عربی بر اثر ویژگی‌هایی چون: شباهت زیاد حروف با یکدیگر و نیز اتصال حروف به یکدیگر (نک: هارون، ۱۴۰۹ق: ۱۴/۱؛ برگشترسر، ۱۹۶۹م: ۱۷/۱) به خصوص حروف مشابهی که فقط با نقطه از هم متمایز می‌گردند (به عنوان نمونه نک: اصفهانی، ۱۳۸۸ق: ۲۷/۱ و ۳۷؛ خطیب بغدادی، ۱۴۰۶ق: ۲۸۴/۱)، و نیز وجود دندان در کتابت برخی حروف (نک: هارون، ۱۴۰۹ق: ۱۴/۱)،

زمینه‌ساز وقوع تصحیف و تحریف است؛ که غالباً با حذف و جابجایی و یا کم و زیاد شدن نقطه‌ها و دندان‌ها صورت می‌گیرد.

همچنین، حذف الف میانی اسم‌هایی چون خالد، ابراهیم و عثمان (نک: ابن قتیبه ۱۳۸۲ق: ۱/۱۹۱؛ صفدی، ۱۴۰۷ق: ۱/۳۴۵) و نگارش برخی از حروف کلمات به شکلی مشابه حرف دیگر همچون «ر» شبیه به «و» (نک: ابن انباری، ۱۹۶۹م: ۱/۳۱۷)، «ل» شبیه به «ک» یا «د»، «ک» شبیه به «ع» (نک: هارون، ۱۴۰۹ق: ۱/۱۵) و «ن» شبیه به «ر» و نیز عکس این موارد و حالات، تصحیفات شگفتی را در خط عربی پدید می‌آورد؛ از این رو، برخی حروف و کلمات که در نگارش متون کنونی چندان شبیه به نظر نمی‌آیند، در نسخه‌ها و تألیفات قدیمی و خطوط ابتدایی قرون اولیه اسلام، بسیار به هم تبدیل شده‌اند، همچون عمر و عثمان (نک: خویی، ۱۴۰۳ق: ۱/۲۵۸ و ۱۳/۴۹؛ شوشتری، ۱۴۰۱ق: ۱/۲۶۲ و ۲۶۳).

کوتاه یا کشیده‌نویسی، فشرده یا گشاده‌نگاری، نازک یا ضخیم‌نویسی نیز می‌تواند موجب شباهت و یکسانی برخی حروف به یکدیگر و موجب تصحیف شوند (نک: هارون، ۱۴۱۴ق: ۱/۷۶؛ ابن انباری، ۱۹۶۹م: ۱/۳۱۷). گاه شباهت واژه‌ها به یکدیگر، موجب تفاسیر و روایت‌های مختلف از یک متن واحد شده است (نک: اصفهانی، ۱۳۸۸ق: ۱/۴۰).

همچنین، در رسم الخط مصحف، گاهی تلفظ یک کلمه با کتابت آن مطابقت نداشته؛ همانند: صلوة، زکوة، ربوا و حیوة، که کتابت بر تلفظ افزونی دارد. گاهی تلفظ بر کتابت افزونی داشته، همانند: خسرین، قنتین، صبیئین و...

شاید اولین بار و به صورت گسترده، «نولدکه» به ناتوانی و نارسایی خط مصاحف امام و مشکلات مصاحف اشاره کرد، و «گلدزیهر» و «بروکلمان» و دیگران این موضوع را دنبال نمودند (نک: لسانی، ۱۳۹۱ش: ۵۶۳). و در میان دانشمندان اسلامی نیز موافقانی این موضوع را تأیید کردند (نک: منجد، ۱۹۷۹م: ۴۲)؛ و عده‌ای نیز به مخالفت آن پرداختند (به عنوان نمونه نک: السعید، ۱۳۹۲ق: سراسر متن). اما، جدای از نارسائی‌های خط کوفی در ابهام و ابهام کلمات، مهم‌ترین نکته در بحث حذف یک حرف از قرآن، توجه به انواع حروف خطوط جهان است. خطوط، می‌توانند دو نوع باشند. خط‌هایی که مصوت‌های زبان را نیز در حروف نوشتاری خود شامل می‌شوند و نیز خطوطی که مصوت‌های زبان را در بین حروف در بر ندارند یا حداقل همه آن‌ها را شامل نمی‌شوند.

در خط مصاحف امام، برخی از این مصوت‌ها نوشته و برخی دیگر مثل بخشی از «الف‌ها» نوشته نمی‌شدند. همانند: «کتاب» که به صورت «کتب» نگارش می‌شده است. مثلاً منشأ بسیاری از اختلافات روایت «ورش» با «حفص از عاصم» همان فقدان الف مقصوره و نقطه در خط کوفی می‌باشد که این تفاوت را به وضوح نشان می‌دهد؛ همانند قرائت «مالک» و «ملک» در سوره حمد.



اگر همه مصوت‌های زبان عربی را داخل در حروف ندانیم، لااقل چند مصوت زبان عربی از ابتدای ظهور اسلام، داخل در حروف نوشتاری خط عربی نگاشته می‌شدند. بنابراین نمی‌توان انکار کرد که ممکن است حداقل در چهار دوره از دوره‌های پنج‌گانه:

ب: دوره کتابت بخشی از مصحف قرآن کریم تا کتابت کامل و جمع و تدوین آن.

ج - دوره وجود کتابت کامل مصحف قرآن کریم تا ابتدای دوره غیبت کبری.

د - دوره وجود کتابت کامل قرآن کریم پس از غیبت کبری تا ظهور چاپ کامل قرآن.

ه: دوره وجود اولین چاپ کامل مصحف قرآن کریم تا کنون.

برخی از حروف کلمات قرآن حذف یا اضافه شده باشند. با این وضعیت، وجود قرائت‌های مختلف در خوانش قرآن کریم، جدای از لهجه‌ها، می‌تواند از دیرباز تا کنون، به راحتی در نگارش قرآن، وارد شده باشد. با این وصف، ممکن است، حذف یک «مصوت حروفی» در نوع قرائت و کتابت قرآن در دوره‌های مختلف ۱۴۰۰ سال گذشته رخ داده باشد. هر چند که بیشتر این محذوفات، شامل جابجایی در مصوت‌ها می‌باشد، که در مصادیق تحریف به جابجایی در قرآن، باید مورد بررسی قرار گیرد.

از سوی دیگر، حتی حذف برخی از حروف، در نگارش رسم الخط‌های متنوع کنونی نیز انجام می‌شود، که در برخی موارد، می‌تواند معنای عبارت را عوض نماید. مثلاً؛ رسم الخط معروف و رایج «عثمان طه» که در مواردی زیادی از کلمات آن، «الف» «یاء» را حذف نموده است. همانند: ۱- ﴿بَاءٌ وَبِغَضِبٍ مِنَ اللَّهِ﴾ (بقره/۶۱؛ آل عمران/۱۱۲) و ﴿فَبَاءٌ وَبِغَضِبٍ عَلَىٰ غَضِبٍ﴾ (بقره/۹۰) در هر دو مورد «الف» «باء» جمع حذف شده است، و صحیح آن: «باءول» با الف جمع است. ۲- ﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادِ الْعَمِيِّ عَنِ ضَلَالَتِهِمْ﴾ (روم/۵۳) و ﴿كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (یونس/۱۰۳) که «ی» «بهادی» و «ننجی» حذف شده است (برای اطلاع از دیگر موارد، نک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۸ش: سراسرمتن).

۷. حذف شدن یک یا چند حرکت

پایه و اساس «کلام عرب» بر حرکات حروف عربی استوار است. با تغییر حرکات کلمات عربی، تحریف معنا، ضروری می‌شود. بنابراین نقش حرکات در موضوع تحریف وحی، همانند نقش وجود کلمات، پیرامون این موضوع است. مثلاً؛ حرکت کلمه «رسوله» در آیه ﴿إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ (توبه/۳) یا حرکت کلمه «الله» در آیه ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر/۲۸).

هر چند که حذف حرکت در محفوظ قرآن، جایگاهی ندارد، و از نظر کاربردی، امکان ندارد که در ارتباطات شفاهی، حرکات کلمات عربی حذف شوند. بلکه امکان تغییر و یا جابجایی آن‌ها میسر و امکان

پذیر است. به این ترتیب در عنوان حاضر، می‌توانیم تنها به حذف حرکات در کتاب مکتوب قرآن بپردازیم.

خط عربی تا حدود سال ۷۰ هجری قمری بدون اعراب بوده است. نقل است که: «ابوالاسود دوئلی» روزی شنید که کسی آیه «**أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ**» را می‌خواند و «هاء» «رسوله» را کسر می‌دهد. گفت گمان نمی‌بردم که کار مردم تا بدینجا کشیده است. در زمان؛ نزد زیاد رفت و گفت: بفرمای مرا نویسنده‌ای زودیاب و تیزفهم دهند تا کار درست گردانم. او را نویسنده‌ای آوردند، بدو گفت: «اگر دیدی من در هنگام گفتن حرفی، دهان خود را باز کردم، نقطه‌ای بر زبر آن نه؛ و چون دهانم را گرد کردم، نقطه‌ای در پیش آن بنه و چون کسره دادم، نقطه‌ای به زیر آن بگذار» (نک: استادی، ۱۳۹۴ش: ۳۷). بنابراین، بررسی حذف اعراب نوشتاری در دوره: «الف: دوره نزول وحی تا قبل از کتابت قرآن کریم»؛ و «ب: دوره کتابت بخشی از مصحف قرآن کریم تا کتابت کامل و جمع و تدوین آن»؛ بی‌معناست، چون در این دو دوره، قرآن دارای «اعراب نوشتاری» نبوده است.

۱-۷- حذف یک حرکت، از دوره کتابت کامل مصحف تا چاپ قرآن

درباره حذف شدن یک یا چند حرکت از کتاب مکتوب یا محفوظ قرآن کریم، در دوره وجود کتابت کامل مصحف قرآن کریم تا ابتدای دوره غیبت کبری؛ و نیز در دوره پس از غیبت کبری تا ظهور چاپ کامل قرآن، می‌توان گفت که، وضع نقاط اعرابی اختراعی «ابوالاسود دوئلی» و پس از آن، نقطه‌دار شدن حروف و پس از آن رنگی شدن نقاط اعراب قرآن، باعث دشواری نگارش و صرف وقت زیاد در نوشتن آن بود؛ از این رو، زمانی نگذشت، که به جای نقطه‌های اعجاز، خطوط کوچک کج می‌گذاشتند. به این نحو که، یک خط کج، به جای یک نقطه؛ دو خط کج، به جای دو نقطه؛ و سه خط کج، به جای سه نقطه می‌گذاشتند (نک: ذکاء، ۱۳۲۹ش: گفتاریکم). همانند: « / » و « // » و « /// » همچنین، پس از این دوره، تغییرات دیگری نیز همانند: مد (آ) و تشدید (ّ) و همزه (ء) و جزم (۵) و تنوین (اَ اِ اُ) و از این‌گونه در علائم و اعراب قرآن حاصل شد (نک: استادی، ۱۳۹۴ش: ۵۶).

بنابراین در موضوع اختلاف قرائت‌های به وجود آمده در قرآن متأخر، جدای از «لهجه» می‌توان «تحریف نوشتاری حرکات قرآن» را نیز مورد توجه قرار داد. البته؛ اختلاف قرائت‌هایی که ناشی از اختلاف در حرکات و اعراب کلمه هستند، دو گونه است:

الف) اختلاف در اعراب و حرکات کلمه یا در حرکت بنای آن؛ بی آن که این اختلاف در معنا و صورت کلمه عبارت تغییری ایجاد کند؛ مانند: «... **بِضِيقِ صَدْرِي**...» (شعراء/۱۳) که هم به رفع قاف یعنی «بِضِيقٌ» و هم به نصب آن، یعنی «بِضِيقَ» قرائت شده است، و یا ﴿... **قَالَ يَا قَوْمِ هَوَلَاءَ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ**...﴾ (هود/۷۸) که راء «الهم»، هم به رفع و نیز به نصب، قرائت شده است.



ب) اختلافات اعراب و حرکات بنای کلمه، که تغییر در معنا کلمه و عبارت ایجاد کند؛ ولی تصویر صورت و شکل کلمه محفوظ بماند؛ مانند: «کفلها» در ﴿... وَكَفَلَهَا زَكْرِيَّا...﴾ (آل عمران/۳۷) که هم به تخفیف «فاء» یعنی کفلها و رفع محل «زکریا» به عنوان فاعل؛ و نیز، به تشدید «فاء» یعنی کفلها و نصب محل «زکریا»، به عنوان مفعول دوم، قرائت شده است (نک: زرکشی، ۱۴۰۸ق: ۱/۳۳۴؛ معرفت، ۱۳۸۷ش: ۱۰۳/۲).

اما نکته بسیار ضروری در بحث اعراب قرآن این است که، حذف اعراب در دوره «ج» و دوره «د» هیچ تأثیری در تحریف قرآن عثمانی یا ابتدایی صدر اسلام ندارد؛ چون قرآن مکتوب ابتدایی، بدون اعراب بوده است؛ اما چون مصحف کنونی قرآن، از مسیر این تحول تاریخی نگارش، گذشته است، بنابراین می‌توان حذف و تغییر اعراب در دوره‌های میانی را، به نوعی «تحریف قرآن عثمانی یا ابتدایی» قلمداد کرد. زیرا، نسبت دادن یا قبول یک نوع خاص از اعراب، اگر مطابق با کلام الهی نباشد، تحریف کلام خداوند است.

هر چند که، اگر از این طریق بتوان در خوانش مکتوب قرآن، تحریفی بار کرد یا ابهامی در نوع خوانش آن ایجاد کرد؛ این تحریف و ابهام، به وضوح در مباحث تفسیری قابل پیگیری است، و بررسی مصادیق آن را به راحتی می‌توان در بحث «تحریف معنوی قرآن» دنبال نمود. وجود آن‌ها، حتی اگر کم باشند، به هیچ روی قابل اغماض و چشم پوشی نخواهد بود، چرا که نتایج خاص آن به وضوح در برخی عقائد و احکام مسلمین تأثیر گذار است، همانند:

۱- در سوره «بقره» آمده است: ﴿... وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ...﴾ (بقره/۱۲۵) این آیه به صورت امر است که صراحت در وجوب نماز خواندن در مقام ابراهیم دارد؛ اما همین آیه در روایت نافع و ابن عامر (نک: لسانی، ۱۳۹۱ش: ۱۷۵) چنین آمده است: ﴿... وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ...﴾ که به صورت خبری می‌باشد. به این معنی که پیشینیان قبل از اسلام، در مقام ابراهیم، ضمن مناسک حج، نماز می‌خواندند. در این معنی از آیه، استفاده وجوب نمی‌شود (نک: رواندی، ۱۳۹۷ق: ۱/۲۹۰؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق: ۱/۲۵۹-۲۶۱).

۲- در سوره «بقره» آمده است: ﴿... فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ ...﴾ (بقره/۲۲۲) این آیه به صورت فعل ثلاثی مجرد و به معنای پاک شدن است، و دلالت صریحی بر منع مجامعت پس از پاک شدن و پیش از غسل ندارد؛ اما همین آیه در روایت ابوبکر و حمزه و کسائی (نک: لسانی، ۱۳۹۱ش: ۱۸۴) چنین آمده است: ﴿... حَتَّى يَطْهَرْنَ ...﴾ که به صورت مزید فیه از باب تفعُّل، به معنای کسب طهارت کردن می‌باشد. در این صورت، معنای آیه دلالت بر حرمت مجامعت در فاصله زمانی پاک شدن و غسل می‌باشد (نک: رواندی، ۱۳۹۷ق: ۱/۵۶-۵۵؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق: ۱/۴۱۱-۴۱۳).

و نیز در آیات زیر:

- ۳- ﴿... فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرِءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ...﴾ (مائده/۶).
- ۴- ﴿... أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا...﴾ (نساء/۴۳).
- ۵- ﴿... أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ...﴾ (نمل/۲۵).
- (برای اطلاع بیشتر نک: اسلامی فر، ۱۳۹۵ش: سراسرمتن؛ لسانی، ۱۳۹۱ش: ۵۸۵)

۷-۲- حذف یک حرکت، از اولین چاپ قرآن تا کنون

پیرامون حذف شدن یک یا چند حرکت از کتاب مکتوب یا محفوظ قرآن کریم، در دوره وجود اولین چاپ کامل مصحف قرآن کریم تا کنون، می توان گفت که این نوع حذف حرکات و علائم تسهیل کننده خوانش که در بسیاری از موارد، عدم دقت در خواندن آنها موجب تغییر لفظ و معنا می گردد، بسیار رخ داده است و اکنون نیز بسیار رخ می دهد. اندازه و شکل حرکات و اعراب به گونه ای است، که به علت کوچکی آنها، در مراحل گوناگون چاپ، (اعم از فیلم و زینگ و نیز در فرآیند چاپ ماشینی، به علت مشکلات دستگاه چاپ)، این نوع حذف به راحتی و وفور، و حداقل در برخی نسخها رخ می دهد. جدای از اینها، لازم است توجه شود که تا قبل از ظهور حروفچینی کامپیوتری برای نگارش قرآنهای چاپی، تمامی نسخه های چاپی، توسط برخی از خطاطان معروف و پرکار، همانند نیریزی، خطاطی و سپس چاپ و منتشر می گشت.

قرآنهایی که به وسیله خطاطانی همانند مرحوم خوشنویس و نیریزی تحریر یافته اند، به خاطر تفاوت های زبان فارسی و عدم تسلط این خطاطان بر ادبیات عرب، از نظر اعراب گذاری دارای مشکل بوده اند. احتمالاً این مسأله نشأت گرفته از روش تدریس در مکتب خانه های قدیم بوده است؛ و آن چه را در مکتب خانه فرا گرفته بوده اند در کتابت قرآن هم بکار برده اند. مثلاً در مکتب خانه درس واو مدی این گونه تدریس می شده است. الف و اوی او، ب و اوی بو، ت و اوی تو الخ... که حرکت ضمه را روی حرف واو قرار می دادند با آن که قرار گرفتن حرکت ضمه روی واو در ادبیات عرب ثقیل بوده و اگر هم چنین اتفاقی رخ دهد، نقل به حرف ماقبل می شود و یا حذف می گردد. به طور مثال کلمه یَقُولُونَ در کتابت مکتب خانه ای بدین شکل نوشته می شده است (يَقُولُونَ). در حالی که طریقه ی صحیح که با ادبیات عرب نیز هم خوانی داشته باشد باید چنین نوشته شود (يَقُولُونَ) یعنی ضمه باید روی قاف و لام باشد. برای تدریس تنوین نیز در مکتب خانه چنین تدریس می کرده اند که دو زبر، تنوین نصب، و دو زیر، تنوین جر، و دو پیش، تنوین رفع خوانده می شده است؛ و می گفتند: الف دوزبر آن ()، الف دوزیر آن ()، الف دو پیش آن (). ب دوزبر (بَا)، ب دو زیر (بِ)، ب دو پیش (بُ). ب دوزیر (بِ) که آنها را روی حروف قرار می دادند؛ مثلاً کلماتی مانند: قلماً، کتاباً، هدی، مسمی، تنوین روی الف (ا) و یاء (ی) قرار می گرفت با آنکه تنوین روی الف (ا) و یاء (ی) باعث التقاء ساکنین می شود. یعنی اعراب در جای خود قرار ندارد. پس تنوین باید روی حرف ماقبل قرار گیرد، مانند: قلماً، کتاباً، هدی، مسمی. اگر خوب دقت شود



کلمات را غلط اعراب‌گذاری می‌کردند و می‌نوشتند ولی صحیح می‌خواندند (نک: تفکری، ۱۳۸۵ش: سراسرمتن).

دیگر خطاطان نیز، چون از روی خط آن‌ها کتابت کرده‌اند، اشتباهات آن‌ها را تکرار کرده‌اند؛ در صورتی که این اشکال‌ها در قرآن‌های قبل از این خطاطان پرکار، کمتر دیده شده است؛ و حتی قرآن‌های قبل از آن‌ها، از نظر اعراب، بسیار کامل‌تر بوده است. البته این اشکال، بیشتر در قرآن‌های فارسی و ترکی دیده می‌شود و در قرآن‌های هندی و پاکستانی دیده نمی‌شود.

۸. حذف شدن یک یا چند نقطه

برخی از خطوط زنده و مرده جهان، بی‌نقطه هستند (نک: کاتسیر، ۱۳۷۶ش)؛ همانند: خط گرجی (نک: گگوچادزه، ۱۳۸۲ش). در برخی از خطوط نیز، شباهتی میان الفبا و حروف آن‌ها وجود ندارد و یا حداقل، شباهت کمی وجود دارد. مثلاً در «الفبای فونیتیک» هر شکل، تنها نشان دهنده یک صدای خاص است. اما در «الفبای غیر فونیتیک» هیچ شکل نوشتاری، تنها یک صدا را نشان نمی‌دهد. و در «الفبای نیمه فونیتیک» برخی شکلها، تنها به یک صدا و بعضی به بیش از یک صدا اشاره دارند.

آن چه مسلم است، بهترین خطوط نوشتاری از نظر کاربرد و عدم تحریف در معنا و مفهوم کلمات، خطوطی هستند که نقطه ندارند یا کمتر دارند؛ و نیز میان الفبا و حروف آن‌ها، تمایز واضح و قابل شناسایی وجود دارد، تا نویسندگان و خوانندگان خطوط را، به اشتباه نیاندازد.

نقطه در دوره نگارشی قرآن در دو معنا به کار می‌رود. نقطه برای نشان دادن «اعراب» و نقطه به معنای «تفکیک بین برخی حروف» (نک: دانی، بی‌تا: ۲۶). خطوط مصاحف امام، قبل از نقطه‌دار شدن (منظور نقطه به معنای «تفکیک حروف» است)، شباهت در حروف داشتند، که نویسنده و خواننده را به اشتباه می‌انداختند؛ و پس از آن، مشکل «نقطه» دارند. یحیی ذکا در این باره نوشته است: «چون اسلام در سوریا و مصر و ایران پراکنده گردید. و تازه مسلمانان آغاز بخواندن قرآن کردند، به سبب نبودن نشانه‌ای برای حروف همانند، همچون: «ب، ت، ث و ج، ح، خ و د، ذ و ر، ز و ص، ض و س، ش و ط، ظ و ع، غ» گرفتار غلط خوانی‌هایی می‌گردیدند و کمتر کسی بود که واژه‌ها و حروف همانند را که دارای معنی و صداهای جداگانه بودند، بتواند درست بخواند» (نک: ذکاء، ۱۳۳۹ش: گفتار یکم).

بنابراین؛ به نظر می‌رسد مسلم است که این خطوط در دوره‌های سیر تحول خود، دچار حداقل یکی از این دو عیب مذکور بوده‌اند؛ به عنوان مثال: در خط سریانی یا کوفی، حروف بدون نقطه نوشته می‌شدند و مصوت‌های کوتاه و برخی مصوت‌های بلند، مانند «ا» نوشته نمی‌شد (نک: استادی، ۱۳۹۴ش: ۳۵). هر چند که در حال حاضر، خط ما دارای هر دو عیب هستند. یعنی هم نقطه دارند؛ و هم دارای شباهت

زیاد میان حروف هستند. همانند: چ ج خ - ف ق - ن ت ث ب پ - ذ ز ژ - ظ ض ش - غ. البته سه حرف از این‌ها، متعلق به خط فارسی است.

به نظر می‌رسد، چون بیش از هزار سال است که خطوط نگارشی قرآن کریم، دارای نقطه هستند، بررسی حذف نقطه (تشخیص حروف) در قرآن کریم، همانند حرکت کلمات عربی، می‌تواند بسیار مهم و تأثیر گذار در «تحریف قرآن» باشد.

ما با برخی شواهد تاریخی، مطمئن هستیم که تا حدود سال ۸۰ قمری، حرف‌های کلمات «قرآن» که مکتوب شده بوده است، بدون نقطه بوده است. در زمان خلافت عبدالملک، حجاج بن یوسف ثقفی، که فرماندار منطقه عراق بود، از نویسندگان و دیوان‌نویسان خود خواست که برای حروف متشابه، نشانه‌هایی وضع کنند. همچنین، یحیی بن یعمر عدوانی (م ۱۲۹ق) قاضی منطقه خراسان و نیز نصر بن عاصم لیثی (م ۸۹ق) که هر دو ایشان از شاگردان ابوالاسود دوئلی بودند، در ادامه کار اصلاحات استاد خود، به اعجاز و نقطه‌گذاری حروف متشابه در کتابت قرآن دست زدند. شاید به دلایلی بتوان یحیی بن یعمر را نخستین کسی دانست که این ابداعات و اصلاحات را آغاز نمود؛ و نصر بن عاصم، ایده و کار او را دنبال کرد (نک: زنجانی، ۱۴۰۴ق: ۱۷۵؛ حجتی، ۱۳۷۲ش: ۴۶۹).

بنابراین، بررسی حذف نقطه برای حروف در دوره «الف: دوره نزول وحی تا قبل از کتابت قرآن کریم»؛ و «ب: دوره کتابت بخشی از مصحف قرآن کریم تا کتابت کامل و جمع و تدوین آن»؛ بی‌معناست، پس، مستقیم به بررسی حذف نقطه در دوره «ج» می‌پردازیم.

۱-۸- حذف نقطه قرآن، از دوره کتابت کامل تا غیبت کبری

پیرامون حذف شدن یک یا چند نقطه از کتاب مکتوب یا محفوظ قرآن کریم، در دوره وجود کتابت کامل و جمع مصحف قرآن کریم تا ابتدای دوره غیبت کبری، می‌توان گفت که، این عنوان می‌تواند دو رویکرد داشته باشد:

الف - نقطه‌هایی که به عنوان اعراب کلمات به کار می‌رفته است.

ب - نقطه‌هایی که به عنوان مشخصه برخی حروف به کار می‌رفته است.

پیش‌تر به سیر تغییرات این دو نوع نقطه و معکوس شدن کاربرد آن‌ها اشاره شد.

بنابراین، پر مخاطره‌ترین دوره تحریف نقطه ای قرآن، بین حدود سال‌های ۸۰ تا ۳۰۰ هجری قمری می‌باشد. در این دوران اصلاحی که با دست «نصر بن عاصم» یا دیگران بر روی خط عربی انجام گرفت، خود مایه یک گرفتاری تازه‌ای شد و آن در آمیختن نقطه‌های «اعراب» با نقطه‌های «اعجاز» بود.

این گرفتاری، سال‌ها اندیشه دانشمندان را بخود مشغول داشت؛ تا این که چنین نهادند که نقطه‌های «اعراب» را با جوهر سرخ و نقطه‌های «اعجاز» را با مرکب سیاه بنویسند، تا آن‌ها را از هم باز شناسند (نک: استادی، ۱۳۹۴ش: ۴۸).



و حتی در سرزمین اندلس، کاتبان از چهار رنگ در کتابت مصاحف و قرآن‌ها استفاده می‌کردند: «رنگ سیاه برای نوشتن حروف، رنگ شنگرف (قرمز) برای اعراب (به روش نقطه‌گذاری)، رنگ زرد برای تعیین و مشخص نمودن همزه‌ها و رنگ سبز برای علامت‌گذاری الف‌های وصل» (نک: زنجانی، ۱۴۰۴: ۱۷۷).

بنابراین بررسی تحریف نقطه‌ای قرآن در این دوران، خود یک پروژه وسیع و بزرگ مستند سازی نقطه‌ای قرآن را می‌طلبد؛ تا به درستی مشخص شود که قرآن‌های دوره‌های بعد از آن تا چه میزان دارای صحت و اعتبار هستند.

چرا که وجود و عدم وجود نقطه در برخی موارد، معنای کلمه و آیه را دچار تغییر می‌کند، همانند: «نشزها» (نک: زرکشی، ۱۴۰۸ق: ۳۳۴/۱-۳۳۵؛ معرفت، ۱۳۸۷ش: ۲/۱۰۴) در «... وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا...» (بقره/۲۵۹) که در روایت «قالون و ورش از نافع» و «بزی و قنبل از ابن‌کنین» و «دوری و سوسی از ابوعمرو» به صورت «نشرها» قرائت شده است (نک: لسانی، ۱۳۹۱ش: ۱۸۸).

۲-۸- حذف نقطه از قرآن، از غیبت کبری تا چاپ قرآن

درباره حذف شدن یک یا چند نقطه از کتاب مکتوب یا محفوظ قرآن کریم، در دوره وجود کتابت کامل قرآن کریم پس از غیبت کبری تا ظهور چاپ کامل قرآن، می‌توان گفت که، جدای از تحریف عمدی، تحریف سهوی بسیاری نیز می‌تواند در این ارتباط، قابل تصور باشد؛ همانند مشکلات نسخه‌نویسی. که برخی از آن‌ها عبارتند از: ۱- کسالت و خستگی کاتب و نسخه‌نویس هنگام نگارش. ۲- تساهل و بی‌دقتی وی (نک: هروی، ۱۳۶۹ش: ۱/۷۱-۷۲). ۳- تندنویسی. ۴- ناخوانا بودن تعداد نقطه‌های متن اصلی (نک: بروجردی، ۱۴۰۹ق: ۲/۱؛ قزوینی، ۱۳۶۳ش: ۱۰/۳-۴). ۵- آسیب دیدگی متن کتابت بر اثر عواملی چون: پرش مرکب و گرد و غبارگرفتگی و یا رطوبت و آبدیدگی، و نیز اصلاحات و تغییرات و تصحیفات نسخه قبلی. ۶- درهم آمیختگی نسخه خطی اصلی، بر اثر درهم‌تنیدگی و کم‌فاصله بودن سطرها و از همه مهم‌تر، ساختار شکلی خط عربی در دوره‌های ابتدایی (به عنوان نمونه نک: برگسترسر، ۱۹۶۹م: ۱۷/۱؛ هارون، ۱۴۰۹ق: ۱/۱۵-۱۴). ۷- رنگ پریدگی یا ساییدگی، در اثر کثرت استعمال و گذشت زمان.

۳-۸- حذف نقطه قرآن، از چاپ قرآن کریم تا کنون

پیرامون حذف شدن یک یا چند نقطه از کتاب مکتوب یا محفوظ قرآن کریم، در دوره وجود اولین چاپ کامل مصحف قرآن کریم تا کنون، می‌توان گفت که همانند آن چه که قبلاً نیز بیان شد، در این دوره، فقط احتمال تحریف مصدق قرآن، قابل تعریف است و به علت کثرت وجود مصاحف چاپی، امکان کلی تحریف از هر نوع آن (حتی حذف نقطه) بسیار بعید است، و در صورت اتفاق، قابل شناسایی و تصحیح است.

۹. نتیجه‌گیری:

هشت نوع از انواع جزئی انحراف حذفی وحی در جمع‌آوری و انتقال الفاظ مصحف در دوره‌های زمانی متعدد نزول وحی از زمان پیامبر ﷺ تا امروز، همانند: «حذف‌شدن یک آیه، بخشی از یک آیه، یک کلمه، بخشی از کلمه یا چندحرف، یک حرف از کلمه، یک یا چند حرکت و مصوت، و نیز حذف نقاط در حروف نقطه‌دار و بی‌نقطه» به صورت مفصل و همراه با نمونه‌هایی از متن آیات و یا موارد امکانی، معرفی شد؛ و مشخص گشت این مصادیق حذف لفظی در متن قرآن، فائزانی دارد و برخی از اندیشمندان به وجود و تبیین آنها پرداخته‌اند.

همچنین ضمن این معرفی، روشن شد که توجه و دقت در انواع این مصادیق جزئی تحریف لفظی، می‌تواند در تأملات و استدلال‌های مباحث علوم قرآن و مخصوصاً تحریف یا عدم تحریف قرآن و نیز تبیین تأویلات قرآنی بسیار مؤثر باشد؛ به گونه‌ای که دفاع از برخی موارد «عدم تحریف لفظی قرآن» یا «قطع بر برخی از تبیین‌های تأویلات قرآنی» را مشکل می‌سازد.

بنابراین، لازم است تا پژوهشگران و مؤلفان، جدای از این که در بررسی مسائل تحریف یا عدم تحریف قرآن، این موارد جزئی را پذیرفته و از مباحث خود استثنا نمایند، در تبیین تأویلات قرآنی متن آیات، به تفاوت‌ها و انحرافات متنی در قرآن نیز توجه داشته باشند؛ و به نسبت امکان وقوع این موارد حذف لفظی در متن آیات، تفاسیر و تأویلات خود را از متن قرآن ارائه دهند.



منابع:

- ۱- ابن انباری (۱۹۶۹م): شرح القصائد السبع الطوال الجاهلیات، قاهره: بی نا.
- ۲- ابن انباری (۱۹۶۹م): شرح القصائد السبع الطوال الجاهلیات، قاهره: بی نا.
- ۳- ابن جزری، شمس الدین محمد (بی تا): النشر فی القراءات العشر، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- ۴- ابن قتیبه (۱۳۸۲ق): ادب الکاتب، مصر: چاپ عبدالحمید.
- ۵- احمدی بیغش، خدیجه (۱۳۹۷): «تأثیر اختلاف قرائات در تفسیر و فهم برخی از آیات سوره بقره»، سراج منیر، ۹د، ش ۳۱.
- ۶- استادی، کاظم (۱۳۹۴ش): ب، تاریخچه تغییر خط، قم: نشر مؤلف.
- ۷- استادی، کاظم (۱۴۰۱ش): پ، «معرفی دوره های زمانی پس از نزول وحی و جایگاه آن در تحریف لفظی قرآن»، قرآن فرهنگ و تمدن، ۳د، بهار ش ۷، ۶۹-۴۸.
- ۸- اسلامی فر، جعفر (۱۳۹۵ش): اختلاف قراءات و تأثیر آن در برداشت های فقهی، پایان نامه، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی.
- ۹- اصفهانی، حمزه بن حسن (۱۳۸۸ق): کتاب التنبيه على حدوث التصحيف، دمشق: چاپ طلس.
- ۱۰- آشوری، حسین (۱۳۷۹ش): «تأثیر اختلاف قرائات در تفسیر»، پژوهش های قرآنی، شماره ۲۳ و ۲۴.
- ۱۱- برزین، پروین (۱۳۹۱ش): «نگاهی به سابقه تاریخی کتابت قرآن»، مرکز اسناد و مدارک میراث فرهنگی، ش ۴۵ و ۴۶.
- ۱۲- برگشترسر، گوتهلف (۱۹۶۹م): اصول نقد النصوص و نشر الکتب، گردآوری محمد حمدی بکری، بیروت: دارالکتب الوثائق.
- ۱۳- بروجردی، حسین (۱۴۰۹ق): تجرید اسانید الکافی، مشهد: چاپ صادقی.
- ۱۴- تفکری، حسن (۱۳۸۵ش): پژوهشی در رسم المصحف، تهران: پیام عدالت.
- ۱۵- حجتی، سید محمدباقر (۱۳۷۲ش): تاریخ قرآن کریم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۶- حجتی، سیدمحمدباقر (۱۳۸۶ش): پژوهشی در تاریخ قرآن کریم: کاوش های مربوط به علوم قرآنی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۷- حکیم، محسن (۱۴۰۴ق): مستمسک العروه الوثقی، قم: چاپ افست.
- ۱۸- خرمشاهی، بهاءالدین (۱۳۸۱ش): دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، تهران: دوستان و ناهید.
- ۱۹- خطیب بغدادی، احمدبن علی (۱۴۰۶ق): الکفایه فی علم الروایه، بیروت: چاپ عمرهاشم.
- ۲۰- خویی، ابوالقاسم (۱۹۸۳م، ۱۴۰۳ق): معجم رجال الحدیث، بیروت: بی نا (چاپ افست قم).
- ۲۱- دانی، عثمان بن سعید (بی تا): المحکم فی نقط المصاحف، بیروت: دارالفکر المعاصر.

- ۲۲- ذکاء، یحیی (۱۳۲۹ش): *در پیرامون تغییر خط فارسی*، تهران: پایخانه نقش جهان.
- ۲۳- رواندی، هبة الله (۱۳۹۷ق): *فقه القرآن*، قم: المطبعة العلمية.
- ۲۴- زرکشی، محمدبن عبدالله (۱۴۰۸ق): *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالفکر.
- ۲۵- زمخشری، محمودبن عمر (۱۴۰۷ق): *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
- ۲۶- زنجانی، ابوعبدالله (۱۴۰۴ق): *تاریخ القرآن*، تهران: منظمه الاعلام الاسلامی.
- ۲۷- السعید، لیب (۱۳۹۲ق): «*حول دعوی بعض المستشرقین*»، مجله رساله الاسلام، س ۱۷، ش ۶۰.
- ۲۸- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۸ق): *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: عصریه.
- ۲۹- شوشتری، محمدتقی (۱۴۰۱ق): *الاجاب الدخیله*، تهران: مکتبه الصدوق.
- ۳۰- صفدی، خلیل بن ایبک (۱۴۰۷ق): *تصحیح التصحیف و تحریر التحریف*، قاهره: چاپ شرقاوی.
- ۳۱- طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷ق): *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر نشر اسلامی.
- ۳۲- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶ق): *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۳۳- طوسی، محمدبن حسن (۱۳۷۷ش): *کتاب الخلاف فی الفقه*، تهران: بی نا.
- ۳۴- عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۰۸ق): *الرعاية فی علم الدراية*، قم: چاپ بقال.
- ۳۵- عباسی جامد، مسعود (۱۳۸۵ش): *کتابنامه حفظ قرآن*، نسیم وحی، بهمن، شماره ۵.
- ۳۶- عبدالقادر حسین (۱۹۷۸م): *من علوم القرآن و تحلیل نصوصه*، قطر: دارقطری بن الفجاءة.
- ۳۷- غرناطی، احمد بن ابراهیم (۱۴۰۳ق): *ملاک التأویل*، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- ۳۸- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش): *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: متصر خسرو.
- ۳۹- قزوینی، محمد (۱۳۶۳ش): *یادداشتهای قزوینی*، تهران: چاپ ایرج افشار.
- ۴۰- قشیری، عبدالکریم بن هوزن (۱۹۸۱م): *لطائف الاشارات*، قاهره: چاپ بسیونی.
- ۴۱- کاتسرنر، کنت (۱۳۷۶ش): *زبانهای جهان*، ترجمه رضی هیرمندی، تهران: مرکز دانشگاهی.
- ۴۲- گراوند، نجمیه (۱۳۹۲ش): «*بررسی چگونگی تأثیر اختلاف قرائات در برداشت های تفسیری مجمع البیان*»، مطالعات قرآن و حدیث، س ۷، ش ۱۳.
- ۴۳- گگوچادزه، لیل (۱۳۸۲ش): *دستور زبان گرجی برای فارسی زبانان*، ترجمه فردین کمایی، رشت: دانشگاه گیلان.
- ۴۴- لسانی فشارکی، محمد علی (۱۳۹۱ش): *قرآء سبعة و قرائات سبع*، تهران: اسوه.
- ۴۵- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۷ش): *جانسنینی پیامبر ﷺ*، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- ۴۶- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۷ش): *تاریخ قرآن*، تهران: سمت.



۴۷- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۹ش): تفسیر و مفسران، قم: التمهید.

۴۸- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۷ش): *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۴۹- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۸ش): *بررسی رسم الخط عثمانی*، قم: امام علی (ع).

۵۰- منجد، عبدالفتاح (۱۹۷۹م): *دراسات فی تاریخ الخط العربی*، بیروت: دارالکتب الجدید.

۵۱- نوری، حسین بن محمد تقی (۲۹۸ق): *فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الارباب*، بی جا: چاپ سنگی.

۵۲- هارون، عبدالسلام محمد (۱۴۰۹ق): *قطوف ادبیة*، قاهره: بی نا.

۵۳- هارون، عبدالسلام محمد (۱۴۱۴ق): *تحقیق النصوص و نشرها*، قاهره: بی نا.

۵۴- هروی، نجیب مایل (۱۳۶۹ش): *نقد و تصحیح متون: مراحل نسخه شناسی و شیوه های تصحیح نسخه های خطی فارسی*، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.

۵۵- یمرلی، آراز محمد (۱۳۸۲ش): *حفظ قرآن و آیات متشابه*، گرگان: مختومقلی فراغی.

References:

1- Ibn Anbari (1969), **description of al-Qasa'id al-Saba al-Taval al-Jahiliyat**, Cairo: Bina.

2- Ibn Anbari (1969), **description of al-Qasa'id al-Saba al-Taval al-Jahiliyat**, Cairo: Bina.

3- Ibn Jazri, Shams al-Din Mohammad (Bita), **Al-Nashar fi al-Qarayat al-Ashar**, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyyah.

4- Ibn Qutiba (1382 AH), **Adab al-Katib**, Egypt: Abdul Hamid Publishing.

5- Ahmadi Bighash, Khadijah (2017), **"The effect of different readings on the interpretation and understanding of some verses of Surah Baqarah"**, Siraj Munir, D9, p.31.

6- Ostadi, Kazem (2014), B, **History of changing calligraphy**, Qom: Author's publication.

7- Ostadi, Kazem (1401), P., **"Introducing the periods of time after the revelation and its place in the verbal distortion of the Qur'an"**, Qur'an, farhangvatamadon, D3, Spring 7, 69-48.

- 8- Islamifar, Jafar (2015), **Differences in recitations and its effect on jurisprudential perceptions**, thesis, Mashhad: Astan Quds Razavi Library.
- 9- Esfahani, Hamzah ibn Hassan (1388), **Kitab al-Tanbiyyah al-Tashif al-Tashif**, Damascus: Tals Printing.
- 10- Ashuri, Hossein (1379), "**The Effect of Different Readings on Tafsir**", Qur'anic Researches, No. 23 and 24.
- 11- Barzin, Parvin (2013), "**Looking at the historical record of Quran writing**", Center for Cultural Heritage Documents, No 45 and 46.
- 12- Bergerser, Gottlieb (1969), **Principles of text criticism and book publishing**, compiled by Mohammad Hamdi Bakri, Beirut: Dar al-Kitab al-vasaegh.
- 13- Borujerdi, Hossein (1409 AH), **TajridAsanid al-Kafi**, Mashhad: Sadeghi Publishing.
- 14- Tafakori, Hassan (2005), **A Research in the Rasm of al-Musaf**, Tehran: PayameEdalat.
- 15- Hojjati, Seyyed Mohammad Bagher (1993), **History of the Holy Quran**, Tehran: FarhangeIslami Publishing House.
- 16- Hojjati, Seyyed Mohammad Baqer (2006), **Research on the history of the Holy Quran: Explorations related to Quranic sciences**, Tehran: FarhangeIslami Publishing House.
- 17- Hakim, Mohsen (1404 AH), **Mustamsek al-Arwa al-Wothqa**, Qom: offset printing.
- 18- Khoramshahi, Bahauddin (2002), **Encyclopedia of Quran and Quran Studies**, Tehran: Dostan and Nahid.
- 19- Khatib al-Baghdadi, Ahmad ibn Ali (1406 AH), **al-Kafayat fi 'elm al-Rawaiya**, Beirut: Omar Hashem Publishing.
- 20- Khoei, Abu al-Qasem (1983 AD, 1403 AH), **Rijal al-Hadith encyclopedia**, Beirut: Bina (Qom offset printing).
- 21- Dani, Othman ibn Saeed (Bita), **al-Mahkam fi noqate al-Masahef**, Beirut: Dar al-Fekr al-Moeaser.



- 22- Zaka, Yahya (1950), **On the Change of Persian Script**, Tehran: Naqsh Jahan Papkhaneh.
- 23- Rawandi, Hibatullah (2018), **Feqh Al-Qur'an**, Qom: Al-Mattaba Al-Elamiya.
- 24- Zarkeshi, Mohammad ibn Abdullah (1408 AH), **al-Borhan fi Ulum al-Qur'an**, Beirut, Dar al-Fakr.
- 25- Zamakhshari, Mahmud ibn Umar (1407 AH), **Al-Keshafan haghaghawamez al-Tanzil**, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- 26- Zanjani, Abu Abdullah (1404 AH), **The history of al-Qur'an**, Tehran: Al-Aelam al-Islami.
- 27- Al-Saeed, Labib (1392 AH), "About the Claims of Some Orientalists", Resalat al-Islam Magazine, p. 17, p. 60.
- 28- Seyuti, Jalal al-Din (1408 AH), **Al-Etqan fi Ulum al-Qur'an**, Beirut: Asriyeh.
- 29- Shushtri, Mohammad Taqi (1401 AH), **Al-Akhbar al-Dakhileh**, Tehran: Al-Sadooq School.
- 30- Safadi, Khalil ibn Eibak (1407 AH), **Tashih al-Tahrif and Tahrir al-Tahrif**, Cairo: Sharqawi Publishing.
- 31- Tabatabaei, Mohammad Hossein (1417 AH), **Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an**, Qom: Islamic Publishing House.
- 32- Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1406 AH), **Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an**, Beirut: Dar al-Ahya al-Tarath al-Arabi.
- 33- Tousi, Mohammad ibn Hassan (1998), **The book Al-Khalaf Fi Feqh**, Tehran: Bina.
- 34- Ameli, Zein al-Din ibn Ali (1408 AH), **al-Ra'iyah fi 'Elam al-Dara'iyah**, Qom: Baghal printing.
- 35- Abbasijamed, Masoud (2006), **The Book of Memorizing the Qur'an**, Nasim vahey, February, No. 5.

- 36- Abdul Qader Hossain (1978), **MenOlume Al Qur'an and Tahlil Al-Nasousah**, Qatar: Dar Al-Qatriibn Al-Faja'a.
- 37- Gharnati, Ahmad ibn Ebrahim (1403 AH), **Malak al-Tawil**, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- 38- Qurtubi, Mohammad ibn Ahmad (1986), **Al-JameeAl-Ahkam al-Qur'an**, Tehran: Motaser Khosrow.
- 39- Qazvini, Mohammad (1985), **Qazvini's notes**, Tehran: Iraj Afshar.
- 40- Qashiri, Abd al-Karim ibn Hawazen (1981), **Lataef al-Esharat**, Cairo: Basiounipoblsher.
- 41- Katsener, Kenneth (1997), **Languages of the World**, translated by Razi Hirmandi, Tehran: University Center.
- 42- Garavand, Najmiyeh (2012), "**Investigation of the impact of different readings on the interpretations of Majmam al-Bayan**", *Qur'an and Hadith Studies*, p. 7, p. 13.
- 43- Gegochadze, Leila (1382), **Georgian grammar for Persian speakers**, translated by FardinKamai, Rasht: Gilan University.
- 44- LesaniFesharaki, Mohammad Ali (2013), **Qara'aSabea and QaraatSabaa**, Tehran: Osveh.
- 45- Madlong, Wilfred (2003), **Succession of the Prophet (PBUH)**, Mashhad: Islamic Research Foundation.
- 46- Marefat, Mohammad Hadi (1998), **History of the Qur'an**, Tehran: Samt.
- 47- Marefat, Mohammad Hadi (2000), **Tafsir andMofaseran**, Qom: Al-Tamhid.
- 48- Marefat, Mohammad Hadi (2007), **Al-Tamhid fi Ulum al-Qur'an**, Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House.
- 49- Makarem Shirazi, Nasser (2009), **review of Usmanta's calligraphy**, Qom: Imam Ali (a.s.).
- 50- Monjed, Abdul Fattah (1979), **Studies in the History of Arabic Calligraphy**, Beirut: Dar Al- Kitab Al-Jadid.



- 51- Nouri, Hossein ibn Mohammad Taqi (1298 AH), **Fasl Al-Khattab in Tahrif Kitab Rab-al-Arbab**, Bija: stone print.
- 52- Haroun, Abd al-Salam Mohammad (1409 AH), QatufAdabiyeh, Cairo: Bina.
- 53- Haroun, Abd al-Salam Mohammad (1414 A.H.), **Tahghig Al-nosus and Nashrha**, Cairo: Bina.
- 54- Heravi, Najib Mayel (1990), **Criticism and correction of texts: the stages of bibliography and methods of correction of Persian manuscripts**, Mashhad: Islamic Research Foundation.
- 55- Yamerli, Araz Mohammad (2003), **Memorizing the Qur'an and Similar Verses**, Gorgan: MakhtumagholiFeraghi.

A comparative study of the opinion of Allameh Tabatabai and Ayatollah Khoei in Tafsir Al-Mizan and Al-Bayan Fi Qur'an (A case study of the cancellation in verses 15 and 16 of Nisa)

(Received: 2022-12-27 Accepted: 2023-1-28)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.8.4>

Ettehad, farnaz¹

Abstract

Among the branches of Quranic sciences that are often discussed and disputed by scholars and experts of Quranic sciences is the issue of abrogation in the verses of the Holy Quran. Some deny the existence of abrogation in the verses of the Qur'an and some accept some of its types or some of its types in the verses of the Qur'an by dividing it into different types. Ayatollah Khoei, among the commentators of the Quran, does not accept the phenomenon of abrogation regarding the verses of the Quran and considers only the verse of Najwa to be one of the cases of abrogation of the Quran. Among the verses that other commentators attribute the phenomenon of abrogation to is verses 15 and 16 of Surah Nisa, which Allameh Tabatabaei also considers abrogation in this regard. The present research, while analyzing and presenting the opinions of these two nobles, raises the issue of not copying the two mentioned verses. Ayatollah Khoei did not accept the abrogation in verse ۱۵ of Nisa and considers its ruling to prevent sin and repeating an ugly act.

Keywords: Abrogation, Allameh Tabatabai, Ayatollah Khoui, Al Bayan, Al Mizan

¹ PhD student in University of Mazandaran, Babolsar, Iran, farnazettehad968@gmail.com



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



نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی نسخ از منظر علامه طباطبایی و آیت الله خویی

(مطالعه موردی آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء)

(تاریخ دریافت ۱۴۰۱/۱۰/۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۸)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.8.4>


اتحاد، سیده فرناز^۱

چکیده

از جمله شاخه‌های علوم قرآنی که اغلب از طرف دانشمندان و صاحب‌نظران علوم قرآنی مورد بحث و اختلاف قرار می‌گیرد مسأله‌ی نسخ در آیات قرآن کریم است. برخی منکر وجود نسخ در آیات قرآن هستند و برخی با تقسیم بندی آن به انواع مختلف برخی از انواع آن یا نوعی از انواع آن را در آیات قرآن قبول دارند. پژوهش حاضر، در صدد مقایسه اندیشه و دیدگاه علامه طباطبایی و آیت الله خویی در مورد نسخ آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء به روش توصیفی - تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای است. آیت الله خویی از میان مفسران قرآن، پدیده نسخ را در مورد آیات قرآن قبول ندارند و تنها آیه‌ی نجوا را از موارد نسخ قرآن به قرآن می‌دانند. از جمله آیاتی مفسران دیگر پدیده‌ی نسخ را نسبت به آن قائل هستند آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء است که علامه طباطبایی نیز در این خصوص قائل به نسخ هستند. پژوهش حاضر ضمن تحلیل و مطرح کردن نظریات این دو بزرگوار مسأله عدم نسخ در دو آیه مذکور را مطرح می‌نماید. نتایج به دست آمده بیانگر این است که آیت الله خویی نسخ در آیه ۱۵ نساء را نپذیرفته و حکم آن را به جهت پیش‌گیری از گناه و تکرار کار زشت می‌داند اما علامه معتقد است که این آیه با آیه‌ی ۱۶ نساء و آیه ۲ سوره مبارکه نور نسخ شده است.

کلیدواژه‌ها: نسخ، علامه طباطبایی، آیت الله خویی، البیان، المیزان

^۱ . دانشجوی دکتری الهیات دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول) farnazettehad968@gmail.com

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

۱- مقدمه

قرآن کریم تنها کتاب آسمانی است که طی اعصار گوناگون نه تنها دچار کهنگی و از دست دادن اصالت و اعتبار خود نشده است بلکه روز بروز زوایای و مفاهیمی جدید از ظاهر و باطن قرآن برای بشر روشن می‌گردد. در نتیجه تحقیق و پژوهش در امور و علوم قرآن برای کشف بیش از پیش حقایق قرآنی لازم می‌نماید.

مؤثرترین و بهترین راه و روشی که ما را به عمق و مفاهیم قرآن می‌رساند مطالعه‌ی مباحث علوم قرآنی است. در کتاب "مباحث فی علوم القرآن" در تعریف علوم قرآنی آمده است که مراد از علوم قرآنی مجموعه‌ای از مسائل است که درباره‌ی نزول قرآن و قرائات و کتابت و ترتیب آن در مصاحف و تفسیر الفاظ و خصوصیات و اغراض است (صبحی صالح، ۱۹۶۸: ۱۰). تفاسیر قرآن بر پایه‌ی علوم قرآنی می‌توانند به فهم و درک بهتری از آیات برسند و در تاریخ اسلام هم شاهد هستیم که از همان ابتدا مسلمانان درباره‌ی مقصود و مفهوم آیات نزد پیامبر رفته و از ایشان سوالاتشان را می‌پرسیدند که با فاصله گرفتن از دوران پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام، اندیشمندان و صاحب نظران مسلمانان برای این امر، مباحث علوم قرآنی را به طور مجموعه‌ای مجزا مورد تحلیل و بررسی قرار دادند که به صورت علمی تبویب یافته در آمد. مباحثی همچون محکم و متشابه، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، خاص و عام، مجمل و مبین و ... در حوزه علوم قرآنی بحث شدند و کتاب‌هایی نیز به نگارش در- آمدند (رک: زرقانی، ۱۴۱۷: ۲۸/۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۰۸/۱؛ جرجانی، بی تا: ۶۷).

از آنجا که علم بشری در برابر علم الهی بسیار اندک است و کلام الهی علاوه بر ظاهر دارای بطونی هم هست، در نتیجه بین آراء مختلف اندیشمندان اختلاف نظرها و آرای متفاوتی نیز مشهود است و همین اختلاف نظرها در استنباط احکام و برداشت‌های تفسیری مختلف موثر است، از اینرو بررسی و تحقیق در آرای مختلف مفسران و اندیشمندان علوم قرآنی مهم می‌نماید تا در استفاده از مفاهیم قرآن موفق‌تر باشیم.

بر این اساس هدف از انجام این مقاله بر این است تا دیدگاه دو عالم بزرگ؛ علامه طباطبایی و آیت الله خویی را در خصوص فسخ نظریه نسخ در آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء تبیین و بررسی نماید که آیا دارای دیدگاه مشابه و یکسان هستند؟ پژوهش حاضر با بررسی آرای تفسیری دو صاحب نظر درباره علوم



قرآنی - علامه طباطبایی و آیت الله خویی - حول محور نسخ در قرآن و به طور خاص آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء، تلاش می نماید به صورت توصیفی و کتابخانه‌ای تفاسیر و برداشت‌های متفاوت این دو عالم بزرگوار را مطرح نماید و به عنوان نتیجه نهایی براساس برخی نظرات موافق و مخالف علاوه بر نظرات علامه طباطبایی و آیت الله خویی پیرامون نسخ آیات مذکور، مطالبی را ارائه نماید.

۲-واژه‌شناسی

در امر تحقیق و پژوهش ریشه‌شناسی واژه مورد بررسی در تحقیق و معنای لغوی و اصلاحی نیز حائز اهمیت است و از اینرو به طرح مختصری از تعریف لغوی و اصطلاحی واژه نسخ می‌پردازیم:

۲-۱ معنی لغوی نسخ

واژه «نَسَخ» در لغت یعنی زایل کردن چیزی توسط چیز دیگری که به دنبال آن می‌آید، مثل خورشید و سایه یا بر عکس و همچنین پیری و جوانی، و گاهی نسخ به معنی از بین بردن و گاهی مفهوم اثبات کردن را دارد و ممکن است به هر دو معنی هم بیاید، (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۴/۳۲۲).

۲-۲ معنای اصطلاحی نسخ

نَسَخُ کتاب یعنی حکمی را با حکم دیگر که بدنبال آن قرار می‌گیرد زایل کنیم، خدای تعالی میفرماید: «ما نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا»؛ (بقره: ۱۰۶) به این معنا که اگر عمل به چیزی را زایل کنیم و از دل‌های بندگان حکم آنرا بر طرف کنیم بهتر از آن یا همانند آن را جایگزین می‌سازیم و همچنین این ور معنا شده است که اگر چیزی را ایجاد کنیم یا آیه‌ای را نازل نمائیم و یا فراموش و به تأخیر بیاوریم و نازل نشده باشد نیکوتر از آنها را جایگزین خواهیم ساخت. در ﴿فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ﴾؛ (الحج: ۵۲)؛ نَسَخُ الكتاب - یعنی ترجمه و برگرداندن و نقل صورت و نوشته‌های بدون کم و کاست آن کتاب به کتابی دیگر که لازم آن زایل نمودن نوشته‌های کتاب اول نیست بلکه اقتضای ثبوت و اثبات آن مواد و پوسته‌ها به مواد دیگر است (مثل ترجمه‌ها از زبانی به زبانی دیگر) یا مانند مهر زدن انگشتری و خطوط آن بر موم یا لاک و اشیائی از این قبیل (و امروز همان تایپ و حروفچینی و چاپ است) (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۴/۳۲۲).

آیت الله خویی نسخ را چنین تبیین می نماید:

الف-نوشتن چیزی از روی نوشته‌ی دیگر و اشتقاق کلمه‌های معروف استنساخ و انتساخ نیز از همین

ماده است

ب-نقل و تغییر دادن، مثل «تناسخ الموارث و الدهور» یعنی: تغییر ارث ها و روزگاران.

ج-ازاله و از بین بردن، مثل «نسخت الشمس الظل» یعنی آفتاب سایه را از بین برد.

همچنین می‌فرماید: «هو رفع أمر ثابت فی الشریعۃ المقدسه بارتفاع آمده و زمانه، سواء أ كان ذلك الأمر المرتفع من الأحكام التکلیفیه أم الوضعیه، و سواء أ كان من المناصب الإلهیه أم من غيرها من الأمور التي ترجع إلى الله تعالى بما أنه شارع» (خویی، ۱۳۹۳: ۲۷۶).

ایشان چنین می‌فرماید: «نسخ عبارت است از برداشته شدن حکمی از احکام ثابت دینی در اثر سپری شدن وقت و مدت آن، یعنی تغییر یافتن حکم چیزی یا سپری شدن وقت و دوران آن حکم» و کلمه «ثابت» در این تعریف، به خاطر این است که اگر حکم ثابت نباشد و با تغییر موضوع تغییر پیدا کند، نسخ نامیده نمی‌شود، مانند برداشته شدن وجوب روزه ماه رمضان با سپری شدن ماه رمضان که آن را نسخ نمی‌نامند زیرا وجوب روزه همیشگی نیست و موضوع آن ماه رمضان است که با تمام شدن آن موضوع، وجوب روزه هم تغییر پیدا می‌کند و مانند تمام شدن وجوب نماز با تمام شدن وقتش و همچنین از بین رفتن مالکیت کسی با مرگ وی که هیچ یک از این‌ها نسخ نامیده نمی‌شوند، زیرا در همه این موارد موضوع حکم از میان رفته است نه خود حکم در نتیجه برداشته شدن حکم با تغییر موضوع، نه نسخ نامیده می‌شود و نه از نظر امکان و وقوع در میان علما و دانشمندان مورد اختلاف و گفت و گو می‌باشد (خویی، ۱۳۹۳: ۳۴۵).

علامه طباطبایی در بخش‌های مختلفی از تفسیر المیزان مفهوم نسخ را تعریف و تبیین نموده اند، اما در جواب سخن جایی در ذیل آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء چنین نوشته اند: «نسخ عبارت است از اینکه آیه ای که به ظاهرش حکمی دائمی را متضمن است، به وسیله آیه ای دیگر نسخ گردد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۳۲/۱)

به عبارت دیگر علامه طباطبایی نسخ را به دو محدوده‌ی اعم و اخص تقسیم کرده اند و می‌فرماید: «نسخ به معنای اعم، هم شامل نسخ احکام می‌شود، و هم نسخ و تغییر و تبدیل موجودات، به طور

عموم و این معنای نسخ در کلام ائمه علیم السلام زیاد آمده» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۳۲/۱) و معنای اخص نسخ را همان معنای اصطلاحی نسخ معرفی می‌کند.



۳- اهمیت پرداختن به موضوع نسخ

۱-۳ آیات قرآن

کلمه نسخ و مشتقات آن ۴ مرتبه در ۴ سوره و ۴ آیه قرآن آمده است:

﴿مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (بقره: ۱۰۶)

هر حکمی را نسخ کنیم، یا آن را به [دست] فراموشی بسپاریم، بهتر از آن، یا ماندنش را می‌آوریم؛ مگر ندانستی که خدا بر هر کاری تواناست؟

﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَابَ وَ فِي نُسخَتِهَا هُدًى وَ رَحْمَةً لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ (اعراف: ۱۵۴)

و چون خشم موسی فرو نشست، الواح را برگرفت؛ و در رونویس آن، برای کسانی که از پروردگارشان بیمناک بودند، هدایت و رحمتی بود.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (حج: ۵۲).

و پیش از تو [نیز] هیچ رسول و پیامبری را نفرستادیم جز اینکه هر گاه چیزی تلاوت می‌نمود، شیطان در تلاوتش القای [شبهه] می‌کرد. پس خدا آنچه را شیطان القا می‌کرد محو می‌گردانید، سپس خدا آیات خود را استوار می‌ساخت، و خدا دانای حکیم است.

﴿هَذَا كِتَابُنَا يُنطقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (جاثیه: ۲۹).

این است کتاب ما که علیه شما به حق سخن می‌گوید. ما از آنچه می‌کردید، نسخه برمی‌داشتیم.

واژه نسخ در آیات ۱۵۴ اعراف و ۲۹ جاثیه در رابطه با نگارش و کتابت و است و به معنای اصطلاحی نسخ مربوط نمی‌شود.

۲-۳ ضرورت شناخت ناسخ و منسوخ برای فهم قرآن

از مباحث مطروحه در علوم قرآن ناسخ و منسوخ است که از دیرباز مورد بحث بوده است و موافقان و مخالفان را بر آن می داشته است تا راجع به آن بحث کنند، ازاینرو ضرورت شناخت ناسخ و منسوخ از دیدگاه صاحب نظران علوم قرآنی حائز اهمیت است. زرقانی در مناهل العرفان ضرورت شناخت ناسخ و منسوخ را چنین بیان کرده است:

- ۱- نسخ مبحثی طولانی با متفرعات بسیار و در برگیرنده آراء و عقاید متنوعی است.
 - ۲- مبحث نسخ مشتمل بر مسائل دقیقی است که اختلافات محققان اصولی را موجب گشته است. امری که هشیاری و دقت و حسن انتخاب و انصاف می طلبد.
 - ۳- مبحث نسخ از این رو مهم است که ملحدان و مبلغان مذهبی مسیحی و مستشرقان دشمن اسلام از مسأله نسخ در شریعت اسلام خنجری زهرآگین ساخته بر سینه دین حنیف زدند و به ساحت قدسی قرآن جسارت کردند و شبهات خویش را قوت بخشیدند و در ترویج بدگویی های خود کوشیدند، تا خرد بعضی از مسلمانان را که با دانش و دین پیوندی دارند مسحور شبهات خویش کردند و در نتیجه ایشان به انکار وقوع نسخ که امری مسلم است برخاستند، و در این انکار ستیزه جویانه با تمسک به حیل های سست و بی ارزش و تأویلات غیرمجاز کوشیدند.
- شناخت ناسخ و منسوخ کاشف از سیر قانون گذاری اسلامی است و انسان را از حکمت خداوند در تربیت خلق و اداره بشر و آزمایش مردم و اموری نظیر آن آگاه می سازد. امور مذکور به وضوح نشان می دهد که پیامبر نه می تواند مصدر چنین قرآنی باشد و نه منبع چنین تشریحی. بلکه منشأ این قرآن و تشریح خداوند حکیم و ستایش شده است.
- شناخت ناسخ و منسوخ یکی از پایه های بزرگ فهم اسلام است و راه یابی به احکام صحیح را ممکن می سازد، به ویژه آن جا که ادله متعارض وجود دارد و رفع تناقض میان آنها جز با شناخت زمان صدور و تقدم و تأخر و ناسخ و منسوخ آنها مقدور نیست. به همین دلیل، گذشتگان صالح ما به این موضوع توجهی خاص داشتند و آن را به نیکی فرا می گرفتند و توجه مردمان را بدان معطوف کرده آنان را به فراگیری ناسخ و منسوخ تشویق می کردند (زرقانی، ۱۳۸۵: ۷۴۵-۷۴۶).



۴- اقسام نسخ در قرآن

۱-۴ نسخ تکوینی

علامه طباطبایی معتقد است نسخ هم در تشریعیات و هم تکوینیات به وقوع پیوسته است؛ در مقدمه تفسیر المیزان آورده اند که در تفسیر عیاشی از امام باقر علیه السلام روایتی آورده است که فرموده اند: یک قسم از نسخ بقاء است که آیهی **﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾** (رعد/۳۹) مشتمل بر آن است و داستان نجات قوم یونس هم نمونه ای از این موضوع است (عیاشی، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۵۵، حدیث ۷۷). علامه درباره این روایت چنین توضیح می‌دهد که: «وجه آن واضح است، (چون در سابق هم گفتیم که نسخ هم در تشریعیات و احکام هست و هم در تکوینیات و نسخ در تکوینیات همان بقاء است که امام فرمود: نجات قوم یونس یکی از مصادیق آنست» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۳۸۶).

آیت الله خویی هم ذیل توضیح نسخ و اقسام آن به مساله بقاء اشاره می‌کنند و آن را جزء تکوینیات می‌دانند: «بدا همان نسخ است، با این تفاوت که نسخ در افق تشریح و قانونگذاری است ولی بقاء در افق تکوین و آفرینش. یعنی نسخی را که در تکوین به وقوع پیوندد «بدا» می‌گویند و اگر در احکام و قوانین واقع شود «نسخ» می‌نامند» (خویی، ۱۳۹۳: ۵۰۸).

۲-۴ نسخ تشریحی

نسخ در حوزه تشریعیات الهی به وقوع پیوسته است و از نظر علامه طباطبایی شامل دو محدوده‌ی درون دینی و برون دینی می‌شود. که در ادامه توضیحاتی در این خصوص می‌آید:

الف- نسخ برون دینی

نسخی که در شریعت‌ها اتفاق می‌افتد و حکمی از احکام جایگزین کمی در شریعت پیشین می‌شود را منظور است. علامه در این خصوص معتقد است که شریعت‌ها در هر دوره و برای هر پیامبر متفاوت است اما دین یکی است و در نتیجه دین منسوخ نمی‌شود. از اینرو علامه معتقد است: «شریعت‌ها دین خدا است، با اینکه دین یکی است ولی شریعت‌ها یکدیگر را نسخ می‌کنند، نظیر نسبت دادن احکام جزئی در اسلام، به اصل دین است، با اینکه این احکام بعضی ناسخ و بعضی منسوخند با این حال می‌گوئیم فلان حکم از احکام دین اسلام بوده و نسخ شده و یا فلان حکم از احکام دین اسلام است، بنا بر این باید گفت: خدای سبحان بندگان خود را جز به یک دین متعبد نکرده، و آن یک دین عبارت است از تسلیم او شدن چیزی که هست برای رسیدن بندگان به این هدف راههای مختلفی قرار داده، و سنت‌های متنوعی باب کرده، چون هر امتی مقدار معینی استعداد داشته و آن سنت‌ها و شریعت‌ها عبارت

است از شریعت نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد ﷺ، هم چنان که می بینیم چه بسا شده که در شریعت واحده ای بعضی از احکام به وسیله بعضی دیگر نسخ شده، برای اینکه مصلحت حکم منسوخ مدتش سر آمده، و زمان برای مصلحت حکم ناسخ فرا رسیده» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۷۵/۵)

برای مثال آیات ۴۹ و ۵۰ سوره آل عمران: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَابْرَأُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَابْتِنُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ (۴۹) وَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَلِحُلِّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا (۵۰)﴾

۵- نسخ در آیه ای اتیان فاحشه (۱۵ و ۱۶ نساء)

خداوند در آیه پانزدهم سوره نساء می فرماید که درباره اتیان فاحشه و مجازات آن است می فرماید:

﴿وَآلَاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نُّسَانِكُمْ فَاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهَا أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُونَهَا فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَقَّعَنَّ الْمَوْتَ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (۱۵) وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيهَا مِنكُمْ فَادْهُمَا فَإِن تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا (۱۶)﴾

(و از زنان شما، کسانی که مرتکب زنا می شوند، چهار تن از میان خود [مسلمانان] بر آنان گواه بگیرید؛ پس اگر شهادت دادند، آنان [زنان] را در خانه ها نگاه دارید تا مرگشان فرا رسد یا خدا راهی برای آنان قرار دهد) و از میان شما، آن دو تن را که مرتکب زشتکاری می شوند، آزارشان دهید؛ پس اگر توبه کردند و درستکار شدند از آنان صرف نظر کنید، زیرا خداوند توبه پذیر مهربان است.)

آیه ۱۵ سوره نساء در بردارند بیان حکم درباره زنانی است که مرتکب مساحقه یا زنا شده اند و این عمل را ادامه می دهند، در نتیجه خداوند برای مجازات آن ها می فرماید باد در خانه ها تا زمان مرگ حبس شوند مگر اینکه شرایط تغییر کند. در نتیجه دو عاقبت برای این افراد محتوم است؛ یا تا آخر عمر در خانه حبس شوند تا بمیرند و یا راه خلاصی دیگر مشخص شود. آیه ۱۶ سوره نساء با داشتن لفظ (الذان) به گناه دو مرد احتمالاً اشاره دارد که آن ها هم باید برای متنبه شدن و جلوگیری از ارتکاب دوباره عمل مورد آزار و اذیت قرار گیرند تا از کارشان دست بردارند و برخی قائل هستند که حکم آیه ۱۵ با حکم آیه ۱۶ نسخ شده است و همین آزار و اذیت و یا با ارجاع به آیه ۲ سوره نور، حکم حبس ابد در خانه را



نسخ کرده و در عوض سنگسار و شلاق جایگزین آن شده است که برای زنان و مردان مجرد و بکر صد ضربه شلاق و یک سال نفی بلد و زنان و مردان متاهل شلاق و رجم است (نحاس، بی تا: ۹۴).

معتقدان به نسخ در این آیه می گویند که با آیه ۲ سوره نور نسخ شده است:

﴿الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (۲)

(به هر زن زناکار و مرد زناکاری صد تازیانه بزنید، و اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید، در [کار] دین خدا، نسبت به آن دو دلسوزی نکنید، و باید گروهی از مؤمنان در کیفر آن دو حضور یابند).

۱- توضیح علامه طباطبایی:

ایشان با بیان لغوی چنین درباره آیه شرح می دهند که: «وقتی می خواهند بگویند فلانی فلان عمل را انجام داده هم می گویند: "فلان اتاه": و هم تعبیر می کنند "فلان اتی به"، و کلمه "فاحشه" از ماده (ف-ح-ش) به معنای طریقه شنیعه است، ولی استعمالش در عمل شنیع زنا شایع شده است»، همچنین ایشان آیه ای را شاهد مثال می آورند که لفظ فاحشه در قرآن کریم بر لواط و یا هم بر آن و هم بر عمل مساحقه- همجنس بازی زنان- اطلاق شده است. ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۰/۴).

علامه طباطبایی حرف دیگر مفسرین را شاهد می گیرد و فرموده اند: «مراد از فاحشه در آیه مورد بحث عمل زنا باشد، مفسرین روایتی هم نقل کرده اند، که رسول خدا ﷺ وقتی آیه تازیانه در اول سوره نور نازل شد فرمود: این همان راه علاج و سبیلی است که خدای تعالی در آیه پانزده سوره نساء وعده اش را داده است. شاهد این ظهور، ظهور دیگری است در آیه و آن این است که از لحن آیه شریفه فهمیده می شود که حکمش دائمی نیست و بزودی نسخ می شود چون می فرماید: ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ (و یا خدا راه علاجی برایشان قرار دهد) و هیچ دلیلی نقل نشده که گفته باشد این حد چند صباحی در مورد مساحقه جاری شد، و سپس بحدی و حکمی دیگر نسخ شده است پس معلوم می شود آیه شریفه همانطور که گفتیم در باره زنا نازل شده است، و از جمله: "أَرْبَعَةٌ مِّنْكُمْ..." بر می آید که عدد نامبرده باید از مردان باشد.

۱. شما عمل فاحشه را مرتکب می شوید، عملی را که قبل از شما در احدی از مردم دنیا سابقه نداشته. سوره عنکبوت آیه ۲۸.

۲. سوره نساء آیه ۱۵.

﴿ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ ... ﴾ در این جمله مسأله حبس کردن دائمی زن مورد بحث را مترتب کرده بر شهادت دادن شهود، نه بر اصل وقوع عمل زشت، و خلاصه کلام اینکه، تنها وقتی حکم حبس ابد از ناحیه حاکم صادر می‌شود که چهار شاهد بر صدور عمل فاحشه از زن شهادت دهد، و اگر شهود شهادت ندهند حکم صادر نمی‌شود، هر چند حاکم یقین به صدور آن داشته باشد، و این خود یکی از منت‌های خدای سبحان بر امت اسلام است، که نسبت به او عفو و اغماض اعمال فرموده است. درباره حکم فرد مرتکب فاحشه چنین می‌فرماید: «و حکم نامبرده حبس دائمی است، به قرینه اینکه نهایت مدت حبس را مرگ زن قرار داده، و فرموده: ﴿ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ ﴾ (تا مرگ ایشان را دریابد)، چیزی که هست تعبیر حبس ابد آن هم در زندان نیاورد، بلکه فرمود آنها را در خانه‌ها نگه بدارید تا مرگشان فرا رسد، این نیز دلیل روشنی است بر اینکه خواسته است کار را بر مسلمانان آسان بگیرد، و از سخت‌گیری اغماض کند، و اینکه فرمود: (تا مرگشان برسد) (و یا خدا راه نجاتی برایشان مقرر ندارد) منظور نجات از حبس ابد است، و در اینکه تردید کرد، و فرمود: (یا آن و یا این) اشاره‌ای است به اینکه امید آن هست که حکم حبس ابد نسخ شود، هم چنان که همین طور هم شد، برای اینکه حکم تازیانه حکم حبس ابد را نسخ کرد، و این از ضروریات است که حکم جاری در باره زناکاران در اواخر عمر رسول خدا ﷺ نازل شد، و بعد از رحلت آن جناب در بین مسلمانان جاری گردید، و مسأله زندانی کردن بعد از رحلت آن جناب اصلاً مورد عمل واقع نشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۱/۴).

پس آیه شریفه بفرضی که دلالت کند بر حکم زنان زناکار، هیچ تردیدی نیست در این که به وسیله آیه تازیانه نسخ شده است ﴿ وَ الْأَذَانِ يَأْتِيَانِهِمَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا ﴾ این دو آیه از نظر مضمون متناسب با همدند و ضمیر مؤنث-ها- در جمله: (یاتیانها) بطور قطع به کلمه (فاحشه) بر می‌گردد، و این خود مؤید این معنا است که زمینه هر دو آیه بیان حکم زنا است، و بنا بر این آیه دوم متمم حکم در آیه اول است، چون آیه اول تنها حکم زنان زناکار را متعرض شده، و آیه دوم حکم زن و مرد هر دو را بیان می‌کند، و آن عبارت است از ایذاء یعنی شکنجه دادن، پس در نتیجه از مجموع دو آیه حکم مرد زناکار و زن زناکار با هم استفاده می‌شود، و آن این است که هر دو را کتک می‌زنند، و خصوصاً زن زناکار را در خانه حبس می‌کنند.

لیکن این معنا با آیه بعد که می‌فرماید: (اگر توبه کردند و به صلاح گزیندند دست از آن دو بردارید ...) سازگار نیست، برای اینکه در آیه مورد بحث می‌فرمود: زن را تا ابد در خانه حبس کنید، و این آیه می‌فرماید: اگر توبه کردند رهانشان کنید، بناچار باید گفت: منظور از دست برداشتن از آن دو، دست برداری از کتک و شکنجه آن دو است، نه از حبس که حبس به حال خود باقی است.



و به همین جهت است که برخی از مفسرین به تبع بعضی از روایات که بزودی می‌آید گفته‌اند: آیه اول در باره حکم زنای زنان ثیب- بیوه- است، و آیه دوم در مقام بیان حکم دختران بکری است که مرتکب زنا شوند. و مراد از ایذاء همان حبس کردن دختران بکر، و سپس آزاد کردن آنان در صورت توبه و اصلاح است، لیکن دو سؤال باقی می‌ماند یکی اینکه اگر اینطور باشد چرا در آیه اول خصوص زن زانیه را نام برد؟ و در آیه دوم هیچ دلیلی نیاورد که بفهماند منظور دختران بکر است، دوم اینکه چرا در آیه اول خصوص زن زانیه را نام برد و در آیه دوم زن و مرد را با هم اسم برد؟ و فرمود: ﴿وَالَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ﴾. به ابی مسلم مفسر نسبت داده‌اند که گفته است آیه اول در مقام بیان حکم مساحقه زن با زن است، و آیه دوم در صدد بیان حکم لواط مردان با مردان است، و هیچیک از دو آیه نسخ نشده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۲/۴).

علامه درباره این نظرات می‌فرماید: «فساد این گفتار روشن است، اما آیه اول به همان دلیلی که قبلا در ذیل جمله: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِيَانِ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ...﴾ خاطر نشان ساختیم، و اما آیه دوم به دلیل این که در سنت ثابت شده که حد لواط قتل است هم چنان که در حدیثی صحیح از رسول خدا ﷺ آمده که فرمود: هر کس از شما عمل قوم لوط را مرتکب شود هم فاعل را بکشید و هم مفعول را، و این حکم یا حکمی است ابتدایی و غیر منسوخ، و یا حکمی است ناسخ حکم آیه، پس به هر حال گفتار ابی مسلم را باطل می‌کند. و آنچه سزاوار و صحیح است که در باره معنای آیه گفته شود- البته با در نظر داشتن ظاهری که از دو آیه به ذهن خطور می‌کند و قرائنی که گفتار دو آیه محفوف به آنهاست، و نیز با در نظر گرفتن اشکال‌هایی که در معنا کردن مفسرین بود- و خدا دانایتر است- این است که آیه شریفه متضمن حکم زنای زنان شوهردار است، به دلیل اینکه در آیه شریفه تنها نام زنان را برده است.

خواهی گفت: اگر منظور این بوده باشد باید می‌فرمود: "من زوجاتکم" چرا فرمود:

"من نساءکم" جوابش این است که اطلاق کلمه (نساء) بر معنای (همسران) شایع است، آنهم مخصوصا در جایی که این کلمه اضافه شود به ضمیر مردان، و به صورت (نساءکم) اطلاق گردد، تا چه رسد به جایی که اضافه نشود مثل آیه: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ﴾ (مهریه زنان را بپردازید) که می‌دانیم منظور از زنان همان همسران است، و نیز مانند آیه: ﴿مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾^۱

۱. سوره نساء آیه ۴.

۲. سوره نساء آیه ۲۳.

(از آنان زاننان که با آنها نزدیکی کرده‌اید)، که معلوم است منظور همسران می‌باشد و بنا بر این حکم اولی و موقت اینگونه زنان این است که آنان را در خانه‌ها تحت نظر بگیرند، و سپس این حکم مبدل شد به حکم سنگسار، و این آن طور که جبائی پنداشته نسخ آیه قرآن به وسیله سنت و روایت نیست، چون نسخ عبارت است از اینکه آیه‌ای که بظاهرش حکمی دائمی را متضمن است به وسیله آیه‌ای دیگر نسخ گردد، و مساله مورد بحث ما چنین نیست، زیرا آیه حبس ابد در خانه ظهوری در دائمی بودن حکمش که ندارد هیچ، بلکه ظهور در این دارد که بزودی حکمش مبدل به حکمی دیگر می‌شود، چون فرموده: ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ و این تعبیر ظهور در این دارد که حکم حبس ابد زنان بزودی به حکمی دیگر مبدل می‌شود، حال اگر کسی بخواهد این تبدیل حکم را نسخ بنامد عیبی ندارد ولی نباید آن را نسخ آیه قرآن به وسیله روایت بشمرد، چون خود آیه قرآن در اینجا اشعار دارد بر اینکه به زودی حکمش برداشته می‌شود، پیامبر اکرم ﷺ هم در آن روایت خواسته است آیه قرآن را بیان کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۷۳)

و آیه دوم متضمن حکم زناى بدون احسان است، یعنی زناى مرد بی زن، و زن بی شوهر، و آن حکم عبارت است از ایزاء و شکنجه، حال چه اینکه مراد از این شکنجه حبس باشد و چه زدن با لنگه کفش، یا سرزنش با زبان، و یا غیر اینها، و این آیه بنا بر این به وسیله آیه تازیانه سوره نور نسخ شده، و اما روایاتی که می‌گویند آیه شریفه متضمن حکم دختران بکر است روایاتی است آحاد- که در طول این تفسیر خبر واحد را معنا کردیم-، و علاوه بر این هم مرسل است یعنی سند ندارد و هم اهل فن آنها را به خاطر مرسل بودن ضعیف دانسته‌اند- و خدا داناتر است.

﴿فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضْنَا عَنْهُمَا...﴾ اگر توبه را مقید کرد باصلاح، برای این بود که بفهماند وقتی توبه حقیقی و دارای محتوی می‌شود که باعث اصلاح آدمی گردد، و توبه نه تنها بلفظ و لقلقه زبان توبه واقعی نیست بلکه به حالت انفعالی که دوام نیابد و فاسدی را اصلاح نکند، نیز توبه واقعی تحقق نمی‌یابد. علامه طباطبایی با استفاده از آیات ذیل این آیه چنین تبیین می‌دارد:

تفسیر صافی از تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام روایت آورده که در ذیل آیه ﴿وَاللَّائِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ...﴾ فرمود: این آیه نسخ شده و منظور از سبیل همان حدودی است که باید جاری شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۳۰/۱).

همچنین در تفسیر عیاشی از امام صادق علیه السلام روایت شده است که شخصی از آن جناب از این آیه سؤال کرد آن حضرت فرمود: این آیه نسخ شده، شخص دیگر پرسید آن روزها که نسخ نشده بود به چه صورت مورد عمل قرار می‌گرفت؟ فرمود: به این صورت که اگر زنی زنا می‌داد و چهار نفر علیه او



شهادت می‌دادند او را در خانه‌ای حبس می‌کردند، و با او سخن نمی‌گفتند، و به سخنش گوش نمی‌دادند، و با او نشست و برخاست نمی‌کردند، تنها آب و طعامش را برایش می‌بردند، تا بمیرد و یا بعدها خدا راه چاره‌ای برایش مقرر سازند، که ساخت، و آن این بود که اگر بی شوهر بوده تازیانه‌اش بزنند، و اگر شوهر دار بوده سنگسار شود، شخصی پرسید: معنای آیه: ﴿وَ الْأَذَانِ يَأْتِيَنَهَا مِنْكُمْ﴾ چیست؟ فرمود: معنایش این است که اگر دختر بکر همین عمل زشتی را که اگر بیوه زن مرتکب آن می‌شد به آن گرفتاری مبتلا می‌گشت مرتکب شود، باید شکنجه شود، آن گاه در پاسخ از سؤال از معنای شکنجه فرمود: یعنی حبس می‌شود (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۲۲۷).

علامه طباطبایی درباره این روایت چنین می‌فرماید: «این قصه یعنی حکم جاری در مورد زنان در صدر اسلام که حبس کردن تا آخر عمر در خانه‌ها بوده، مطلبی است که به چند طریق از طرق اهل سنت از ابن عباس و قتاده و مجاهد و غیر ایشان روایت شده است. اولی از سدی نقل شده که گفته است حبس کردن در خانه حکمی بود مخصوص بیوه زنان، و اما ایذایی که در آیه دوم آمده حکم مخصوص دوشیزگان و کنیزان باکره بوده، و خواننده عزیز در اینکه در این باره چه باید گفت روشن گردید» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴/۳۷۴).

۲- توضیح آیت الله خویی در البیان

مرحوم خویی در هیچ یک از این دو آیه قائل به پدیده نسخ نیست، اولاً نسخ در حالی است که هر دو آیه راجع به یک موضوع باشند و دوماً لفظ فاحشه در قرآن لفظی عام است و هر گناه آشکار و زنده‌ای را اعم از زنا و مساحقه و ... شامل می‌شود.

مرحوم خویی در این خصوص فرموده‌اند: «عده‌ای از مفسرین مانند عکرمه و عبابن صامت- بنا به نقل حسن از «رقاشی»- در این آیه به نسخ معتقدند و می‌گویند که: آیه اول با آیه دوم و آیه دوم نیز با یک حکم دیگر نسخ شده است و آن حکم این است که: اگر مردان و زنان ازدواج نکرده زنا کنند، صد تازیانه بر پیکر آنان باید زد و به مدت یکسال نیز تبعیدشان نمود، مردان و زنان ازدواج کرده را نیز باید صد تازیانه زد آن گاه سنگسارشان نمود تا بمیرند. بعضی از مفسرین هم مانند قتاده و محمد بن جابر آیه اولی را به ازدواج کرده‌ها و آیه دوم را به ازدواج نکرده‌ها، اختصاص داده و هر دو آیه را با حکم تازیانه و سنگسار منسوخ دانسته‌اند (خویی، ۱۳۸۲، ۳۹۴). ولی ابن عباس و مجاهد و پیروانش مانند ابو جعفر نحاس، بر این عقیده هستند که آیه اول به زن‌ها اعم از بیوه و غیر بیوه اختصاص دارد و آیه دوم هم به مردها، به طور عموم، مخصوص است و هر دو آیه با حکم تازیانه و رجم منسوخ شده است (نحاس، بی‌تا: ۹۳).

ابو بکر جصاص می‌گوید: مسلمانان در نسخ شدن این دو آیه هیچ اختلافی ندارند. (جصاص، ۱۴۰۵: ۴۲/۳).

آیت الله خویی ذیل این موارد، نظر خود را نین بیان می‌دارند که در این و آیه نسخ واقع نشده است و چنین توضیح می‌دهند: «فاحشه» در لغت به هر عملی که زشتی و قباح آن زیاد باشد، گفته می‌شود و این کار زشت و ناشایست ممکن است گاهی در میان دو زن واقع گردد که «مساحقه» گفته می‌شود و گاهی در میان دو مرد واقع شود که «لواط» است و گاهی هم در میان دو جنس مخالف مرد و زن واقع گردد که «زنا» نامیده می‌شود و لفظ فاحشه، نه در لغت و نه در اصطلاح به «زنا» اختصاص ندارد.

با بیان این موارد نظر مرحوم خویی ذیل این آیات چنین آمده است:

نسخ در آیه اول به دو موضوع زیر موقوف و وابسته می‌باشد:

۱- حبس و زندانی کردن زنان زناکار در خانه، به عنوان تعزیر و مجازات ارتکاب به زنا باشد نه برای پیشگیری از آن.

۲- منظور از راهی که در آخر آیه آمده و برای رهایی زنان توقیف شده پیش بینی گردیده، همان تازیانه زدن و سنگسار نمودن باشد که بعداً تشریح شده است اگر این دو موضوع ثابت شود، در این صورت نسخ در آیه اول می‌تواند صحیح باشد ولی هیچ یک از این دو موضوع را نمی‌توان ثابت کرد زیرا: ظاهر آیه این است که منظور از نگاه داشتن چنین زن‌هایی در خانه، جلوگیری آن‌ها از ارتکاب گناه برای بار دوم و پیشگیری از تکرار و توسعه کار زشت است.

و جای تردید نیست که جلوگیری از به وقوع پیوستن و گسترش یافتن کارهای زشت و ناشایست و حفظ جان و ناموس بشر از تعدی‌ها و تجاوزات و افراد منحرف به هر یک از افراد جامعه و مسئولین امور، فرض و واجب می‌باشد بلکه بنا به عقیده بعضی از علما جلوگیری از هر کار بد گرچه خیلی مهم هم نباشد واجب و لازم است. (خویی، ۱۳۹۳: ۳۹۶).

این آیه شریفه نیز انسان را به یکی از راه‌های جلوگیری از شیوع مفساد و فواحش در جامعه، رهبری می‌کند که زنان منحرف بازداشت و توقیف شوند تا راهی در پیش پای آنان گذاشته شود و از این گرفتاری و توقیف نجات پیدا کنند. پس این راه نجات و خلاص که برای آنان پیش بینی می‌شود، نمی‌تواند تازیانه و یا سنگسار باشد و هیچ زن عاقل که در خانه‌ای با رفاه کامل به سر می‌برد، راضی نمی‌شود که سنگسار شود یا تازیانه بخورد. تازیانه و رجم نمی‌تواند راه حل و راه نجات برای او محسوب شود، پس منظور از این راه نجات چیست؟



در توضیح آن باید گفت: به طوری که قبلا بیان شد گاهی ممکن است منظور از فاحشه تنها «لواط» باشد و گاهی نیز ممکن است تنها «مساحقه» و گاهی تنها زنا و گاهی نیز اعم از زنا و مساحقه باشد.

و بنابراین احتمال، حکم زنی که مرتکب فحشا گردیده است، این است که در خانه حفظ و توقیف شود تا خداوند فرج و گشایشی نسبت به او و راه نجات و رهایی برای وی بگشاید و او را از توقیف شدن در خانه نجات بدهد، مانند این که توبه خالص و کامل کند، به طوری که اطمینان حاصل شود که دیگر به گناه آلوده نخواهد گردید و یا به مرحله پیری برسد که قابلیت ارتکاب گناه و عمل زشت زنا نداشته باشد و یا تمایل به ازدواج کند و همسر مردی شود که او را از آلودگی و ارتکاب به گناه حفظ نماید.

این است منظور از راه نجات و رهایی که در این آیه برای زن نابکار پیش بینی شده است و این حکم و راه اصلاح، پیوسته ثابت بوده و اصلا قابل نسخ نیست. اما تازیانه زدن و سنگسار نمودن وی حکم جداگانه و مستقلی است که برای تأدیب کسانی که مرتکب کارهای قبیح می شوند، تشریح شده است که به حکم اول که همان بازداشت و توقیف است، مربوط نمی باشد و نمی تواند آن را نسخ کند.

با بیان دیگر حکم اول بدین مناسبت تشریح شده است که از ارتکاب معصیت برای دومین بار و تکرار آن ممانعت و جلوگیری به عمل آید ولی حکم دوم برای تأدیب وی نسبت به خلافی که مرتکب گردیده است و برای عبرت دیگران و ترساندن و حفظ نمودن سایر زنان از آلوده شدن به چنین گناه و عمل ناپسند، تشریح شده است. (خوئی، ۱۳۹۳: ۳۹۷).

بنابراین، منافات و مخالفتی در میان این دو حکم وجود ندارد تا حکم اول با حکم دوم نسخ شود منتها اگر زن در اثر تازیانه و یا سنگسار شدن بمیرد، وجوب نگهداری در خانه، خود به خود برداشته می شود زیرا با از بین رفتن آن زن، موضوع حکم توقیف، از بین رفته است و این، حکمی است ثابت و دائمی و هنوز هم پابرجاست و نسخ نشده است.

بنابراین، توقیف زن بد کاره در خانه نه به عنوان مجازات است و نه منظور از راه خلاص و رهایی که به وی وعده داده شده است، همان تازیانه زدن و سنگسار کردن است که با تشریح این مجازات، حکم توقیف که یک مجازات دیگر بود، نسخ شده باشد.

درباره وقوع نسخ در آیه دوم نیز چنین استدلال می فرمایند که آن هم متوقف بر دو امر است:

۱- منظور از «ضمیر» در جمله «یا تیانها» زنا باشد، یعنی اگر مردی مرتکب زنا شود.

۲- منظور از اذیت در «فادوهما»، بد گفتن و فحش و ناسزا و مانند این‌ها باشد. در این صورت خلاصه مفهوم آیه چنین خواهد بود که اگر مرد مرتکب زنا گردید، واجب است با بد و بیراه گفتن و نثار کردن فحش و ناسزا، او را توبیخ، مجازات کرد و شکنجه روحی داد.

با در نظر گرفتن این معنی در آیه مذکور، می‌توان گفت که این حکم و این نوع مجازات نسخ شده و به جای آن برای مردی که مرتکب عمل زشت زنا شده است، حدّ تازیانه و یا سنگسار معین شده است. ولی سخن در این است: نه منظور از ضمیر «یأتیانها» عمل «زنا» است و نه هدف از اذیت و شکنجه دادن که در این آیه بدان اشاره گردیده است، فحش و ناسزا گفتن است زیرا:

اولاً: دلیل درستی بر این معناها نیست.

و ثانیاً: با ظاهر آیه سازش ندارد.

توضیح این که ضمیر دوم شخص جمعی (جمع مخاطب) در این دو آیه، سه بار به کار رفته است و همه این ضمیرها دارای یک معنی هستند، مرجع و برگشت همه آن‌ها نیز یک چیز است چون بدیهی است که منظور از دو ضمیر اول که مخصوص مردها می‌باشد، نمی‌تواند مرد و زن هر دو منظور شود، بنابراین، منظور از کلمه «اللذان» نیز که در آیه دوم به کار رفته و به معنای «دو کس» می‌باشد، نه به معنای یک زن و یک مرد تا به موضوع زنا اشاره شود بلکه منظور از آن، دو مرد است.

علاوه بر این، از نظر بلاغت به کار بردن «ضمیر تثنیه» در مورد یک مرد و یک زن وجه صحیحی ندارد بلکه در این موارد بهتر این است صیغه جمع به کار برده شود. پس منظور از ضمیر تثنیه در آیه دوم، دو مرد و منظور از فاحشه «لواط» است که عملی می‌باشد مربوط به دو مرد نه «زنا» که مربوط به مرد و زن می‌باشد و نه اعم از «زنا» و «لواط». (خویی، ۱۳۹۳: ۳۹۸).

با این بیان، روشن می‌گردد که اصلاً این آیه مربوط به زنا نیست تا به وسیله حکم تازیانه و یا سنگسار نمودن که مجازات «زنا» است، حکم آن که شکنجه و اذیت دادن است، نسخ گردد بلکه این آیه مربوط به موضوع «لواط» است که هم از آیه اولی جداست و نمی‌تواند ناسخ آن باشد و هم با حکم تازیانه زدن و سنگسار نمودن که مربوط به زنا است، نمی‌توان آن را نسخ نمود.

خلاصه این که: کسانی که در این دو آیه به وجود نسخ ملتزم گردیده‌اند، دلیلی ندارند به جز تقلید صرف و یا پیروی نمودن از خبر واحدی که نه دارای اثر علمی است و نه اثر عملی. (خویی، ۱۳۹۳: ۳۹۹).



۶- جدول مقایسه ای نظر علامه طباطبائی و آیت الله خویی

موضوع	المیزان	البيان
استعمال لفظ فاحشه	و قد شاع استعمالها في الزنا، و قد أطلقت في القرآن على اللواط و على السحق معا	لا ظهور للفظ الفاحشه في خصوص الزنا لا وضعاً و لا انصرافاً، و قد يكون بين امرأتين فيكون مساحقه و قد يكون بين ذكرين فيكون لواطاً، و قد يكون بين ذكر و أنثى فيكون زنا
مصدق الفاحشه في آیه ۱۵	زناى محصنه	مساحقه
مصدق الفاحشه في آیه ۱۶	زناى غير محصنه	لواط
الامساك في البيت		إن الظاهر من الآية المباركة أن إمساك المرأة في البيت إنما هو لتعجيزها عن ارتكاب الفاحشه مرة ثانية
جعل السبيل	الجلد و الرجم	جعل طريق لها تتخلص به من العذاب
نوع جعل السبيل	تشريعى	تكويني
وجه جعل السبيل	طريقاً إلى التخلص من الإمساك الدائم و النجاة منه.	هو جعل طريق لها تتخلص به من العذاب فكيف يكون منه الجلد و الرجم
هدف حبس	تعزير و مجازات	پيشگيري از وقوع مجدد جرم (فاحشه)
اللذان	الزاني و الزانية	المراد من الموصول رجلين من الرجال
أَوْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا	و في التردد إشعار بأن من المرجو أن ينسخ هذا الحكم و هكذا كان فإن حكم الجلد نسخه	
تعارض «فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرَضُوا عَنْهُمْ» و «فَأْمَسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ»	إن المراد بالإعراض، الإعراض عن الإيذاء دون الحبس فهو بحاله	
وقوع نسخ در آیه اول	غير منسوخ	غير منسوخ
وقوع نسخ در آیه دوم	منسوخ	غير منسوخ

۷- نظریه های تکمیلی:

۷-۱ نظر آیت الله معرفت در مورد این آیات چنی است که می فرماید: «در باره این آیات گفته اند که آیه نخست، یعنی آیه «و اللاتی یأتین الفاحشه من نسائکم فاستشهدوا علیهنّ أربعة منکم...» درباره زناست که با شهادت چهار نفر ثابت میشود و حکم آن در این آیه، تنها زندانی شدن در خانه است تا پایان عمر. اما آیه دوم، یعنی آیه ﴿و اللذان یأتیانها منکم فأذوهما فإن تابا و أصلحا فأعرضوا عنهما إن الله کان تواباً رحیماً﴾ مربوط به لواط است که عقوبت آن را تنها با زجر و نکوهش کردن دانسته تا آن گاه که توبه کنند. در نتیجه گفته اند با تشریح حکم رجم و جلد، حکم هر دو آیه منسوخ گردید. ولی به نظر می رسد که دستور وارد در این دو آیه نیز یک دستور اخلاقی و خانوادگی است که هرگاه مشاهده شود دختری بی پروا حرکاتی ناشایست انجام می دهد و در برخوردهای برون منزلی، تحفظی از خود نشان نمی دهد، با ثابت شدن آن از طریق حداقل چهار نفر از اعضای خانواده، باید از بیرون رفتن وی تا پایان عمر جلوگیری کرد، مگر آنکه راه خدایی را پیش گیرد و فردی سر به راه شود و نیز هرگاه میان دو فرد از اعضای خانواده، روابط مشکوک مشاهده شود، باید آنان را مورد ملامت قرار دهید تا از حرکات ناپسند خود دست بردارند و سر به راه شوند. افزون بر این، واژه «فاحشه» در قرآن، تنها به معنای عمل زنا و لواط نیست (سلطانی رنای، ۱۳۸۶: ۱۸۷).

۷-۲ آیت الله جوای آملی ذیل این آیات و درباره وقوع نسخ چنین می فرماید: نسخ اصطلاحی آن است که شریعتی پایان زمان عمل به شریعت گذشته را اعلام کند؛ یا حکمی که ظهور در ابدیت دارد، پس از مدتی جای خود را به حکمی دیگر دهد. لذا اگر از ابتدا خود قانون یادآور موقتی بودن حکمش باشد و دلالت کند به اینکه این حکم تا زمانی اجرا میشود که حکم جدید نیامده باشد و با آمدن حکم نو، حکم پیشین کنار میرود، این را نسخ نمی گویند. بنابراین عبارت «أَوْ یَجْعَلُ اللهُ لَهُنَّ سَبیلاً» بیانگر موقتی بودن حکم امساک در بیوت و مبین آن است، لذا حکم امساک در بیوت نه مستمر و ابدی است و نه منسوخ اصطلاحی، بلکه حکمی موقت است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۱۶/۱۷). آیه اول سوره مبارکه نور همان سبیلی است که ذات اقدس الهی ارائه کرده است و میفرماید: ﴿فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً﴾ (تفسیر سوره انفال، جلسه ۷۶)



نتیجه:

از آنچه درباره دیدگاه علامه طباطبایی و آیت الله خویی درباره آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء مطرح شد چنین نتیجه‌گیری می‌شود که آیت الله خویی نسخ در آیه «اتیان فاحشه» را نمی‌پذیرد و منظور از نگاه داشتن زن‌های بدکاره در خانه را به صورت پیشگیری از تکرار کار زشت و تازیانه زدن تفسیر می‌نماید و سنگسار نمودن را حکم جداگانه و مستقلی برای تأدیب این افراد می‌داند؛ بر این اساس این آیه نمی‌تواند حکم امساک در خانه را نسخ کند. ایشان معتقد است موضوع آیه دوم یعنی آیه ۱۶ درباره مسأله لواط است و در نتیجه بدون ارتباط یا مفهوم آیه قبلی و به صورت مستقل بررسی و تفسیر می‌نمایند در نتیجه در این مورد نیز اثبات می‌کنند که نسخ اتفاق نیفتاده است. از طرف دیگر علامه طباطبایی پس از ارائه تعریف دقیقی از نسخ، درباره حکم امساک در بیوت معتقدند این حکم موقتی و محدود است و در نتیجه آن را مشمول حکم نسخ نمی‌دانند. روایاتی که علامه طباطبایی ذیل این آیات ذکر می‌کنند مبنی بر سندی برای ادعای نسخ آیه اتیان فاحشه با آیه ۲ سوره نور دارای سند ضعیف هستند. با این حال نظر آیت الله خویی دقت‌های اجتهادی بسیاری در دو آیه را می‌طلبد و به نظر می‌رسد قول ایشان صحیح‌تر است؛ آیت الله خویی نسخ را نه تنها درباره این دو آیه، بلکه در مورد هیچ یک از آیات حد زانی و زانیه قائل نیستند و در مورد روایات موجود در این خصوص نیز نظرشان بر این است چون امکان وقوع نسخ باید دلیل قطعی داشته باشد و روایات وارده در این خصوص خیر آحاد است در نتیجه خبر واحد دلیل بر وجود نسخ در قرآن و به طور ویژه در آیات مورد بحث نیست.

منابع:

- قرآن کریم
- ۱- جرجانی، علی بن محمد، بی تا: التعريفات، قاهره: دارالفضيله
- ۲- جصاص، احمد بن علی، ۱۴۰۵: احکام القرآن، محقق: محمد صادق قمحوی، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- ۳- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷: تفسیر تسنیم، قم: اسراء
- ۴- خویی، سید ابوالقاسم، ۱۳۹۳: البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدجعفر شهیدی، قم، دار الثقلین.
- ۵- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۶۲: مفردات الفاظ القرآن، بی جا: کتابفروشی مرتضوی.
- ۶- زرقانی، محمد، ۱۴۱۷: مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت: المكتبة العصریه.
- ۷- سلطانی رنانی، مهدی، ۱۳۸۶: نسخ در قرآن از دیدگاه آیت الله معرفت، مجله تخصصی الهیات و حقوق، شماره ۲۶
- ۸- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴: المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم: محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین
- ۹- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۸: قرآن در اسلام، قم: بوستان کتاب
- ۱۰- صبحی صالح، ۱۹۶۸: مباحث فی علوم القرآن، بیروت: دارالعلم للملایین
- ۱۱- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰: تفسیر العیاشی، تهران، اسلامیه.
- ۱۲- فیض کاشانی، محمد، ۱۴۱۵: الناسخ و المنسوخ فی القرآن، مقدمه و تصحیح: حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر
- ۱۳- نحاس، ابوجعفر، بی تا: الناسخ و المنسوخ فی القرآن، بیروت: موسسه الکتب الثقافیه

References:

- Nahḥās, Abūja'far, Al-Nāsikh wa Al-Mansūkh fi Al-Qurān, Beirut: Al-Kutub Al-Thiqāfiya, no date
- 1-The Holy Qur'ān
- 2-Jurjānī, 'Alī b. Muḥammad, Al-Ta'rīfāt, Cairo, Dar Al-Fazīla, no date.
- 3-Jaṣāṣ, Aḥmad b. 'Alī, Aḥkām Al-Qurān, ed. Muḥammad Ṣādiq Qamḥāwī, Beirut: Dār Ihya' Al-Turāth Al-'Arabī, 1405 AH.
- 4-Jawādī Āmulī, Abullāḥ, Tasnīm, Qom: Isrā', 1378SAH



- 5-Khūī, Sayyid Abulqāsim, al-Bayān fi Tafsīr al-Ḳurān, translation Sayyid Dja'far Shaḥīdī, Qom, Dār al-Thaqalayn, 1393 SAH
- 6-Rāqīb Isfahānī, Ḥusain b. Muḥammad, Mufradāt alfāzh al-Qurān, no publication: Murtaẓawī Storebook, 1362 SAH
- 7-Zarqānī, Muḥammad, Manāhil Al-'Irfān fi 'Ulūm Al-Qurān, Beirut, Al-Maktaba Al-'Aṣrīya, 1417AH.
- 8-Sultānī Ranānī, Maḥdī, Abrogation in the Qur'an from the point of view of Ayatollah Ma'rafi, Specialized Journal of Law and Theology, No.26, 1386SAH.
- 9-Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥuseyn, al-Mīzān, , Qom, Jame'e Modarresīn, 1374SAH.
- 10-Ṣubḥī Ṣālīḥ, Mabāḥith fi 'Ulūm Al-Qurān, Beirut, Dār Al-'Ilm lil mallāiīn, 1968.
- 11-'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd, Tafsīr al-'Āyyāshī, Tehran, Islāmīyyah, 1380 AH.
- 12-Fīyz Kāshānī, Muḥammad, Al-Nāsikh wa Al-Mnsūkh fi Al-Qurān, ed. Ḥusīyn A'lamī, Tehran: Mktabat Al-Ṣadr, 1415AH.
- 13-Naḥḥās, Abūja'far, Al-Nāsikh wa Al-Mansūkh fi Al-Qurān, Beirut: Al-Kutub Al-Thiqāfīya, no date
- 14-Naḥḥās, Abūja'far, Al-Nāsikh wa Al-Mansūkh fi Al-Qurān, Beirut: Al-Kutub Al-Thiqāfīya, no date

Examining and explaining the concept of interpretation in the Qur'an from the perspective of the parties

(Received: 2022-12-28 Accepted: 2023-1-28)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.9.5>

Ettehad, Farnaz¹

Hoseini, Seyyed Masoom²

Abstract

English The Holy Qur'an is a bright light whose bright light does not fade away. The source and seas of knowledge of the Ummah, whose scope of purposes and meanings of the unseen and intuition is infinite. The Holy Qur'an explains all the truths with eloquence of words, eloquence of style and wonder of order, so that the jurist can deduce divine rulings from it. The sage will reach the truth of the system of beings and the interpreter will reach its meanings and teachings. Among the exegetical discussions, the discussion of interpretation of Quranic verses and concepts has always been the focus of commentators. The discussion of interpretation is one of the basic topics in various Islamic sciences, and any attitude towards this category will have a direct and fundamental impact on all Islamic sciences. The present article deals with the issue of "the truth of interpretation from the point of view of the parties" with a descriptive and analytical method and has reached the conclusion that there is a difference between interpretation and interpretation from the point of view of commentators; As a result, interpretation in the Holy Qur'an and also in Islamic narrations has various examples such as the external realization of the matter, the result and the end of the matter, the interpretation of dreams, etc. and finally, from the perspective of the Shiites, interpretation has been one of the serious topics of the Qur'an scholars and companions of interpretation, and most of the scholars Sunnah.

Key words: English Quran, Tafsir, Tawil, Shia, Sunni

¹. PhD student in University of Mazandaran, Babolsar, Iran, farnazettehad968@gmail.com

². Assistant Professor of the Holy Quran University of Sciences and Education, Amol, Iran masoomhosseini@gmail.com



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



نوع مقاله: پژوهشی

بررسی و تبیین مفهوم تأویل در قرآن از منظر فریقین

(تاریخ دریافت ۱۴۰۱/۱۰/۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۸)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.9.5>

اتحاد، سیده فرناز^۱

حسینی، سید معصوم^۲

چکیده

قرآن کریم چراغ روشنی است که فروغ تابناکش به خاموشی نگراید. سرچشمه و دریا‌های دانش امت که وسعت مقاصد و معانی غیب و شهودش بی‌نهایت است. قرآن کریم با فصاحت لفظی، بلاغت اسلوب و اعجاز نظم، همه حقایق را تبیین می‌کند، تا فقیه از آن احکام الهی را استنباط کند؛ حکیم به حقیقت نظام موجودات برسد و مفسر به معانی و معارف آن دست یابد. در میان مباحث تفسیری، همواره بحث از تأویل آیات و مفاهیم قرآنی مورد توجه مفسران بوده است. با توجه به اینکه قرآن کریم مشتمل بر آیات محکم و متشابه است. مقصود خداوند متعال از آیات محکم با دلالت ظاهری متن بر معنا قابل کشف و درک است؛ اما در خصوص آیات متشابه چنین نیست؛ بلکه نیاز است آنها را تأویل به آیات محکم نمود؛ از اینرو بحث از تأویل از مباحث مبنایی در علوم مختلف اسلامی است که هر گونه نگرش به این مقوله تأثیر مستقیم و بنیادین در تمام علوم اسلامی خواهد گذاشت. مقاله حاضر، با روش توصیفی و تحلیلی به مسأله «حقیقت تأویل از منظر فریقین» می‌پردازد و به این نتیجه دست یافته است که از منظر مفسرین بین تفسیر و تأویل تفاوت وجود دارد؛ در نتیجه تأویل در قرآن کریم و همچنین روایات اسلامی مصادیق مختلفی از قبیل تحقق خارجی امر، نتیجه و عاقبت امر، تعبیر خواب و ... دارد و در نهایت از منظر شیعیان تأویل در شمار مباحث جدی قرآن پژوهان و اصحاب تفسیر بوده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، تفسیر، تأویل، شیعه، سنی

^۱ دانشجوی دکتری الهیات دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران farnazettehad968@gmail.com

^۲ استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، آمل، ایران (نویسنده مسئول)

masoomhosseini@gmail.com



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

قرآن چراغ روشنی است که فروغ تابناکش به خاموشی نگراید و دریایی است که غواصان به ژرفایش نرسند، راه مستقیمی است که رهروانش گمراه نگردند فرقانی است که برهانش سستی نیاید و روشننگری است که اصول و دلایل آن خلل نپذیرد.

قرآن کریم کتاب جاویدان رحمت الهی است. کتابی سراسر برکت و رحمت است که در آن دستور کامل هدایت بشر گنجانده شده است. قرآن همچون سرچشمه‌ها و دریا‌های دانش امت است که هر چه از آن برگیرند کاستی نیابد. هم‌چنین فروشاننده عطش عالمان و بهار دل‌های ژرف‌اندیشان و راه روشن صالحان است.

قرآن به وسعت مقاصد و معانی غیب و شهودش بی‌نهایت است. زیرا شامل «کلمات الله» است و احصای آن برای هیچ کس جز آن که خدای متعال بخواهد ممکن نیست. همانگونه که خداوند فرمود: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (کهف/ ۱۰۹). بدون شک واضح و مبرهن است که ما مخلوق‌های ذات باریتعالی مصداق این آیه هستیم که فرمود: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (اسراء/ ۸۵) نه تنها در علم‌النفس (خودشناسی) آگاهی کمی به ما داده شده، بلکه از هیچ یک از ابعاد نظام هستی که در قرآن آمده است شناخت دقیقی نداریم. مقاله پیش‌رو به این مساله می‌پردازد که حقیقت معنایی تأویل در عرف قرآن از نگاه صاب‌نظران و اندیشمندان فریقین چیست؟ و آیا تناسب و نزدیکی میان این دو دیدگاه وجود دارد؟ چه تفاوت‌های مبنایی احتمالی میان نظرات عالمان فریقین درباره معنای تأویل وجود دارد؟ پاسخ به این سوالات در سایه بررسی آراء اندیشمندان دو حذهب شیعه و سنی است؛ البته از آنجا که بررسی موشکافانه تمام آراء در حد این پژوهش نمی‌گنجد آنچه که از اهمیت بیشتری برخوردار است به صورت تحلیلی تبیین شده است.

در نتیجه مقاله حاضر، با توجه به اهمیت افکار و آراء مفسران، مقاله پیش‌رو به دیدگاه فریقین در مورد حقیقت معنایی تأویل در عرف قرآن خواهد پرداخت.



شایان ذکر است که راجع به این موضوع در تفاسیر بسیاری مانند "المیزان"، "مفاتیح الغیب"، "البیان"، "التبیان" و ... بحث شده است. هم‌چنین در کتاب‌هایی که با موضوع و هدف تبیین علوم قرآنی نگاشته شده‌اند مانند "البرهان" زرکشی، "الاتقان" سیوطی، "مناهل العرفان" زرقانی و ... در خصوص تأویل قرآن سخن به میان آمده است اما از این جهت که به صورت بررسی تطبیقی آراء فریقین مطرح شود و تفاوت‌ها و شباهت‌های احتمالی را بازشناسی کند مبحثی بدیع است.

۱- مفهوم شناسی تأویل

در حوزه دانش قرآن به ویژه مبحث محکم و متشابه، واژه «تأویل» مهم و پر کاربرد است که در معنا و مراد تأویل متشابه اختلاف فراوان دیده می‌شود. از آنجا که این واژه در بسیاری از عبارات‌های کتاب و سنت و کلام مفسران به کار رفته و فهم درست آن که مبنای بسیاری از معارف است، مبتنی بر شناخت صحیح این واژه است که از این جهت پژوهش و تحقیق در این باره ضروری به نظر می‌رسد.

۱-۱- تأویل در لغت

از نظر راغب اصفهانی تأویل از ریشه «أول» به معنای برگرداندن و ارجاع دادن است: «تأویل برگرداندن شیء به هدف و مقصدی است که از آن اراده شده است چه قول باشد و چه عمل» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷: ۷). خلیل بن احمد می‌گوید: «تأویل، تفسیر کلامی است که معانی گوناگونی را بر می‌تابد» (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۶۱). صاحب کتاب معجم مقیاس اللغة، بیانی به ظاهر متفاوت با دیگران دارد و می‌گوید: «أول دارای دو اصل است: الف) ابتدای امر، که واژه «اول» به معنای آغاز از این اصل مشتق شده است، ب) انتهای امر» (ابن فارس، ۱۴۰۷، ۱۵۸/۱). با توجه به این سخن ابن فارس، تأویل دارای دو معنای کاربردی است: اول: بازگشت به ابتدا و اصل و معنای دیگر: بازگشت به انتها و غایت. برخی از نویسندگان معاصر نیز در معنای تأویل به همین نتیجه رسیده‌اند (شاکر، ۱۳۸۵: ۲۶۸).

ابن تیمیه در این خصوص معتقد است: «در تأویل، حقیقت آن چیز که کلام بدان باز می‌گردد. مراد است، هر چند با ظاهرش موافق باشد و این همان معنای اراده شده از لفظ تأویل در کتاب و سنت است». (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۳/۳۶).

۱-۲- تأویل در اصطلاح

علمای عامه در معنای اصطلاحی «تأویل» عباراتی دارند که با نظر علمای امامیه تفاوتی آشکار دارد. به عنوان نمونه: «التأویل» صرف الایه الی معنی مُوَفِّقٍ لِمَا قَبْلَهَا و مَا بَعْدَهَا... (سیوطی، ۱۹۷۳: ۱۷۳)؛ تأویل بازگرداندن آیه قرآن است به سوی معنایی که موافق ما قبل آیه و ما بعد آن باشد.

علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید: «تأویل قرآن عبارت از «حقایق خارجی» است که آیات قرآن در معارف، شرایع و سایر بیاناتش بدان مستند است...» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۵۳/۳).

در نتیجه بررسی معنای لغوی و اصطلاحی تأویل می‌توان به این معنای جامع رسید: «عدول از معنای ظاهری لفظ و روی آوردن به معنای پنهانی که بنا به دلیل مشخص و برهان نقلی یا عقلی مرجح، و یا هر دو امکان پذیر می‌باشد» (حامد الصالح، ۱۳۹۰: ۱۲).

۱- تفاوت مفهوم تفسیر با تأویل

در معنای تفسیر و تأویل و نسبت بین آن دو نظرات متفاوتی بیان شده است که در حد فرصت این پژوهش به آن‌ها اشاره می‌شود:

۲-۱- تساوی

براساس رأی رایج بین قدما مترادف بین دو واژه تأویل و تفسیر بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۴۴/۳). ابن تیمیه می‌گوید: نزد گروهی از سلف واژه‌های تفسیر و تأویل مترادف یا متفاوت المعنی است. برای مثال وقتی ابن عباس می‌گوید: «من از زمره راسخان در علم هستم و تأویل قرآن را می‌دانم» و یا مجاهد می‌گوید: «عالمان از تأویل قرآن آگاهند» مرادشان از تأویل، تفسیر قرآن است». (ناصحیان، ۱۳۸۹: ۳۹۴).

۲-۲- عموم و خصوص مطلق

«تفسیر اعم از تأویل است و بیشتر کاربرد آن در الفاظ و مفردات است. ولی بیشترین کاربرد تأویل در معانی و جمله‌هاست. تأویل درباره کتب آسمانی استعمال می‌شود. برخلاف تفسیر که در غیر آن نیز به کار می‌رود» (زرکشی، ۱۳۹۱: ۱۴۹/۲).

علی بن محمد جرجانی می‌نویسد: «تفسیر در اصل کشف و بیان است. تأویل در اصل به معنای بازگرداندن است و در شرع به معنای برگرداندن لفظ از معنای ظاهر به معنای محتمل آن در صورتی که موافق کتاب و سنت باشد. (جرجانی، بی تا: ۳۸-۴۶). علامه طباطبائی معتقد است که «تأویل قرآن از سنخ معانی و مفاهیم الفاظ نیست، بلکه از حقایق خارجی و عینی است که آیات قرآن در معارف و شرایع و سایر بیاناتش بدان تکیه دارد...» (طباطبائی، ۱۳۹۳: ۲۵/۳).

از طرفی آیت الله معرفت معتقد است: «تفسیر عبارت است از رفع ابهام از لفظ مشکل و مورد آن، ولی تأویل به برطرف ساختن شبهه از متشابه گویند...» (معرفت، ۱۴۱۹: ۱۸/۱).

از آن جا که موارد کاربرد تفسیر و تأویل در قرآن، احادیث و کلام مفسران یکسان نیست، این اصطلاح باید در هر مورد جداگانه مورد بررسی قرار گیرند. در غیر این صورت، نقض و تأییدها در آرای گوناگون به نقطه واحدی متوجه نخواهد شد.

آلوسی معتقد است که «هیچ یک از آراء ارایه شده درباره فرق تفسیر و تأویل در عرف امروزی علوم قرآنی صحیح نیست؛ زیرا امروزه تأویل، بیان معانی ربانی و قدسی است که از طریق اشاره در قلوب عارفان جای می‌گیرد و تفسیر چیزی جز بیان معانی ظاهری عبارات و الفاظ نیست» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۵/۱).

۲- کاربرد تأویل در قرآن کریم

واژه تأویل، در قرآن کریم هفده بار به کار رفته است، این موارد با توجه به متعلق واژه در هر مورد به سه گروه قابل تقسیم است:

الف: تأویل کلام (ال عمران/۷، اعراف/۵۳ و یونس/۳۶)

ب: تأویل فعل (کهف/۷۸ و ۸۲، نساء/۵۹ و اسراء/۳۵)

ج: تأویل رویا (یوسف/۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰ و ۱۰۱)

با توجه به آیات مذکور و با دقت در موارد استعمال تأویل در آیات و اقوال علما درباره آن، می‌توان درک کرد که تأویل در قرآن در معانی متعددی به کار رفته است؛ اگرچه بازگشت همه این معانی به یک حقیقت است، از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱-۲- تحقق خارجی امر

از جمله معانی که برای تأویل در قرآن مطرح شده است تحقق خارجی امر است؛ این معنا را از خود آیه قرآن می‌توان استنباط کرد: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ...﴾ (اعراف/۵۳)؛ «آیا جز این است که انتظار تأویل (وقوع خارجی) آن را می‌برند روزی که وقوع خارجی آن محقق شود...». تأویل در آیه شریفه به معنای وقوع خارجی وعده‌های قیامت است.

۲-۲- علت و غرض

﴿سَأَنبِئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (کهف/۷۸)؛ «آن عالم گفت: این (سه بار کم‌ظرفی و بی‌صبری و اعتراض، عذر) مفارقت بین من و توست، من همین ساعت تو را بر اسرار کارهایم که بر فهم آن صبر و ظرفیت نداشتی آگاه می‌سازم». استعمال لفظ تأویل در آیه شریفه برای بیان علت و غرض اصلی است که در داستان حضرت موسی علیه السلام و خضر علیه السلام بیان شده است.

آلوسی در ذیل آیه: ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (کهف/۸۲) چنین تفسیر می‌کند که در حقیقت همان علت غایی واقعه است. وقتی خضر کارهای به ظاهر منکر خود را برای موسی علیه السلام بیان کرد گفت: این است علت و هدف کارهایی که تو بر آن شکیبایی...» (آلوسی ۱۴۱۵: ۴/۱).

۳-۳- نتیجه و عاقبت امر

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (نساء/۵۹) در آیه شریفه فوق تأویل به معنای پیامد و عاقبت است. مجاهد در این زمینه معتقد است «أَحْسَنُ جَزَاءً» جزایش نیکو است (فخر رازی ۱۳۵۲: ۴۲/۳).



۳-۴- تعبیر خواب

در سوره مبارکه یوسف حدود ۸ آیه در رابطه با تعبیر خواب آمده است، و مقصود از «تأویل» در این آیات تعبیر خواب است. ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ...﴾ (یوسف/۱۰۰)؛ «این تعبیر رویای قبلی من است». بیضاوی درباره این آیات می گوید: «مقصود این است که خداوند به یوسف در زمین تمکن داد و علم احادیث به وی آموخت تا عدل را بر پا دارد و تدبّر در امور کند و معانی کتاب خدای تعالی و احکام آن را در یابد و اجرا کند و یا تعبیر خوابها، حوادث آینده را بشناسد و با تدبّر از آنها جلوگیری کند (بیضاوی ۱۴۲۰: ۲۸۰/۳).

صاحب کتاب مجمع البیان می گوید: «مقصود از تأویل احادیث، تعبیر رویاست به این جهت که اوضاع و احوال مردم از خوابهایشان معلوم می شود و معنای تأویل بازگشت کار آنان است به آن چه در خواب دیده اند. (طبرسی، ۱۴۰۶: ۳۲۰/۵).

۳-۵- رأی باطل

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ (آل عمران/۷)؛ «کسانی که در دل‌هایشان میل به باطل هست پیرو متشابهات قرآن می شوند تا با تأویل آن مطابق رأی باطل خود فتنه‌گری پردازند».

عیاشی ذیل آیه شریفه روایتی را از پیامبر ﷺ نقل می کند که فرمودند: «مَن بر سر تنزل قرآن با مشرکین جنگیدم و علی عليه السلام بر سر تأویل قرآن با منافقان خواهد جنگید» (عیاشی ۱۳۸۰: ۱۵/۱).

۳-۶- باطن

در تفسیر عیاشی از فضل بن یسار روایتی نقل شده است که چنین طرح می شود: «از امام محمد باقر عليه السلام درباره این روایت سوال کردم: «هیچ آیه‌ای در قرآن یافت نمی شود مگر آنکه برایش ظاهر و باطنی است و هیچ حرفی در آن نهاده نشده مگر آنکه برایش حدی و هر حدی هم دارای نظرگاهی است مقصود

رسول خدا ﷺ از ظاهر و باطن چیست؟ حضرت فرمود: ظاهر قرآن تنزیل و باطن آن تأویل آن است...» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۱/۱).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان این روایت را مورد بررسی قرار داده‌اند و چنین نتیجه گرفته‌اند که: «برای قرآن کریم مراتب متعددی از معنا وجود دارد که تماماً مورد نظر بوده و بر حسب اختلاف اهلش پیش می‌آید. ظاهر و باطن قرآن دو امر نسبی است، یعنی هر ظاهری نسبت به ظاهرتر از آن باطن محسوب می‌شود و بالعکس، هر باطنی نسبت به باطن‌تر از آن ظاهر نامیده می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۷۳/۳).

کاربرد روایی تأویل

روایات اسلامی معمولاً به تعریف منطقی و جامع مفاهیم دینی نمی‌پردازند. از این رو جستجوی کاربردهای مختلف آنها در فضاها و حوزه‌های گوناگون روایی اهمیت دارد. لذا در ادامه به بیان مختصری از مفهوم تأویل در روایات می‌پردازیم:

۱-۲- روایات حاکی از جایگاه و نقش تأویل

عیاشی به سند خود از امام محمدباقر علیه السلام نقل کرده است: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ قال: «يعني تأويل القرآن كله، إلا الله والراسخون في العلم...» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۸۷/۱). در این روایت تصریح شده که تأویل همه قرآن را جز خداوند و راسخان کسی نمی‌داند.

در منابع اهل سنت نیز روایت طبری به نقل از مجاهد قابل توجه است. وی آیه شریفه ۷ سوره آل عمران را چنین تفسیر کرده است: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ (طبری، ۱۴۰۹: ۱۰/۳)؛ راسخان در علم تأویل آن را می‌دانند و می‌گویند به آن ایمان داریم.

۲-۴- روایاتی که دانش تأویل را مخصوص خداوند شمرده‌اند:

با این دسته از روایات بیشتر در روایات صحابه و تابعان در منابع اهل سنت مواجه هستیم، هر چند به ندرت در منابع شیعی هم قابل جستجو است.



در روایت عایشه آمده است که ضمن قرائت آیه به صورت استیناف ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ گفته است: ﴿كَانَ مِنْ رُسُوخِهِمْ فِي الْعِلْمِ أَنْ آمَنُوا بِمُحْكَمِهِ وَ مُتَشَابِهِهِ وَ لَمْ يَعْلَمُوا تَأْوِيلَهُ﴾ (طبری، همان)؛ رسوخ آنان در علم به این است که به محکمت و متشابهات قرآن ایمان دارند و تأویل آن را نمی‌دانند.

در منابع شیعی روشن‌ترین روایتی که اختصاص تأویل را به خداوند می‌داند، بخشی از خطبه امیرالمومنین علی علیه السلام است که موسوم به خطبه «اشباح» است. «مردی کوفی از امام علیه السلام درخواست می‌کند که خدا را برایش توصیف کند تا محبت و معرفتش افزون گردد به گونه‌ای که گویا به او نگاه می‌کند. امام علیه السلام با شنیدن این درخواست با خشم و غضب مردم را به مسجد فرا خوانده و از توصیف ناپذیری خدا آن گونه که او تصور می‌کرد سخن گفتند» (سیدرضی، ۱۴۱۴: خطبه ۷۴/۹۱).

این روایت وجه خاصی از تأویل را حکایت می‌کند که علم آن به خداوند اختصاص دارد تأویل در این وجه ناظر به کُنه ذات و صفات الهی است.

۳-۴- روایاتی که نقش و جایگاه تأویل را در برابر تنزیل یاد می‌کند:

در روایتی از امام محمد باقر علیه السلام در منابع مختلف آمده است: ﴿... فَرَسَوُلُ اللَّهِ أَفْضَلُ الرَّاسِخِينَ قَدْ عَلِمَهُ اللَّهُ جَمِيعًا مَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مِنَ التَّنْزِيلِ وَ التَّأْوِيلِ...﴾ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۲/۷؛ حسکانی، ۱۳۹۳: ۳۳۴/۱).

۴-۴- روایاتی که تأویل را معادل بطن در برابر ظهر می‌شمارد

در روایتی از امام محمدباقر علیه السلام می‌خوانیم که فرمود: ﴿ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ﴾ (عیاشی، همان: ۱۱). و در منابع اهل سنت نیز از ابن عباس نقل شده است: ﴿فَظَهْرُهُ التَّلَاوَهُ وَ بَطْنُهُ التَّأْوِيلُ﴾. (سیوطی، ۱۴۱۶: ۱۱۵/۲). با توجه به روایات بیان شده روشن می‌شود که از یک سو براساس برخی روایات، تأویل چیزی دانسته شده که راسخان در علم آن را می‌دانند و براساس برخی دیگر از روایات، راسخان در علم به تأویل متشابهات آگاه نیستند.

۵- تأویل در نگاه عالمان شیعه

مسئله تأویل از دیرباز در شمار مباحث جدی قرآن پژوهان و اصحاب تفسیر بخصوص شیعیان بوده است. و وجود لایه‌های معنایی ناپیدا را برای هر آیه پذیرفته و دستیابی به آن را از منظر لفظ تأویل نامیده‌اند. در ادامه مقاله حاضر به طرح نظر برخی از عالمان در این خصوص اشاره می‌شود:

۵-۱- دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی پس از بررسی تمامی آیات با مفهوم تأویل چنین نتیجه می‌گیرد: «آنچه از آیاتی که لفظ تأویل در آنها وارد است. به دست می‌آید این است که تأویل از قبیل معنای مدلول لفظ. اگرچه خلاف ظاهر باشد نیست. بلکه در مورد خوابها (خواب حضرت یوسف) تأویل خواب حقیقتی است خارجی که در حالت خاص برای بیننده خواب جلوه می‌کند ... بنابراین تأویل هر چیز حقیقت و مصلحتی است که آن چیز از آن سرچشمه و آن چیز به گونه‌ای تحقق دهند و حاصل و نشانه اوست» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴/۳).

ایشان پس از استنباط عرف قرآن و با نگاه معناشناسانه به واژه تأویل که در آیات قرآن ذکر شده است مطالبی را تبیین می‌نماید ولی اشاره‌ای به تأویل خود قرآن ندارد با استفاده از آیه ۷ سوره آل عمران ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ...﴾ به بیان دیدگاه خود درباره تأویل پرداخته است و می‌فرماید: «این معنای تأویل (تأویل هر چیزی حقیقتی است که آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد» در قرآن مجید هم جاری است. برای این که این کتاب مقدس از یک رشته حقایق و معنویات سرچشمه می‌گیرد که از قید ماده و جسمانیت آزاد و از مرحله حس و محسوس بالاتر و از قالب الفاظ و عبارات که دست آورد زندگی مادی ماست بسی گسترده است (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۶۴).

علامه طباطبایی در نهایت حقیقت تأویل را چنین تبیین می‌کند: «حق مطلب در تفسیر تأویل این است که بگوئیم تأویل حقیقتی است واقعی که بیانات قرآنی چه احکام آن، چه مواظب آن و چه حکمت‌هایش به آن است. چنین حقیقتی در باطن تمامی آیات قرآنی است چه محکم مستند و چه متشابه، و نیز بگوئیم که این حقیقت از قبیل مفهوم‌هایی نیست که از الفاظ به ذهن می‌رسد بلکه امور عینی است که از بلندی



مقام ممکن نیست در چار دیواری شبکه الفاظ قرار گیرد و اگر خداوند آنها را در قالب الفاظ در آورد در حقیقت از «چون که با کودک سر و کارت فتاد» است. و خواسته ذهن بشر را به گوشه‌ای از آن حقایق نزدیک سازد». (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۴۸/۳).

با توجه به دیدگاه علامه طباطبائی می‌توان نتیجه گرفت که تأویل از منظر ایشان، حقیقتی است جدا از عالم ذهن، زیرا آنچه در ذهن وجود دارد، مفهومی بیش نیستند و مفاهیم نمی‌توانند منشأ چیزی قرار گیرند.

۵-۲- دیدگاه ملامحسن فیض کاشانی

صاحب تفسیر صافی درباره تأویل قرآن معتقد است: «برای هر معنایی از معانی، یک حقیقت و روح وجود دارد و یک قالب و صورت گاهی حقیقت، صورتها و قالبهای چندی دارد. الفاظ تنها برای حقایق و روح معانی وضع شده‌اند و از آن جا که حقایق، در قالبها وجود دارند و میان آنها نوعی اتحاد وجود دارد. الفاظ در مورد قالبها به نحو حقیقت استعمال می‌شوند» (فیض کاشانی، بی‌تا: ۳۱/۱).

ایشان هم‌چنین درباره تأویل می‌فرماید: کتاب الهی دو نوع است: «کتاب تدوین» که همان قرآن مجید است و «کتاب تکوین» که عبارت از همه جهان هستی است و خود بر دو قسم می‌باشد: «کتاب آفاقی» که عالم غیرانسانی است و «کتاب انفسی» که جان انسانی است؛ چنان که امام صادق علیه السلام فرمود: ﴿اعلم ان الصورة الانسانية هي اكبر حجج الله على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيد....﴾ بدان که صورت انسانی بزرگ‌ترین حجت‌های الهی است بر خلقش و او همان کتابی است که خداوند به دست خود نگاشته است. (آملی، ۱۳۶۸: ۳۸۳) پس قرآن کریم، این کتاب تدوین الهی، از مقام غیب، نزول کرده تا به مرحله شهادت و عالم ملک در قالب الفاظ و حروف در آمده است.

و در جای دیگر این عارف بزرگ می‌فرماید: «قرآن حکم الهی است که بر پیامبران و مردم نازل شده است تا به تمام احکام و اسرار آن قیام کنند... پس هر گاه کسی به بعضی از آن، یعنی تفسیر، بسنده کرد و از تأویل دست کشید، امکان دارد آن چه که استنباط کرده است با آن چه و نهاده و از آن غفلت کرده

مخالف و ناهمساز باشد ... بنابراین بر همه لازم است که به تفسیر و تأویل بپردازند تا به نهایت بطون هفتگانه برسند و نگذارند صدمه‌ای به واجب برسد». (آملی، بی تا: ۳۴۶/۱).

۵-۳- دیدگاه امام خمینی (ره)

امام خمینی (ره) حقیقت قرآن را از شئون ذاتیه و حقایق علمیه در حضرت واحدیت معرفی می‌فرماید: که در این صورت اگر خداوند دارای ظاهر و باطن است: چنان که قرآن فرموده است: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (حدید/۳). کتاب الهی نیز ظاهر و باطن دارد و اگر در معرفت شئون ربوبیت، حق در علو اعلا و دنوا دنی به مقام جامعیت معرفی شده است». (خمینی، ۱۳۸۴: ۸۱). از نظر امام خمینی (ره) ضرورت توجه به باطن قرآن و لزوم تأویل آیات آن این است که توقف در ظاهر آیات و نرفتن به مغز و باطن، موجب جهل و انکار نسبت به نبوت و ولایت و سبب مرگ و هلاکت است می‌فرماید: «گمان مکن که کتاب آسمانی و قرآن فرو فرستاده ربانی، همین پوسته و صورت است و بدان که ایستادن در حد صورت و ماندن در حد ظاهر و نرفتن به مغز و باطن، مرگ و هلاکت است و ریشه تمامی جهالت‌ها و پایه تمامی انکار نبوت‌ها و ولایت‌ها می‌باشد». (همان، ۱۳۸۴: ۵۹).

۵-۴- دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا، فیلسوف بزرگ عالم اسلام، در این رابطه می‌نویسد: «قرآن دارای درجاتی است و هر درجه‌ای حاملان و حافظانی دارد که پس از اظهارات از حدث و حدوث و پاکی از علایق مکانی و امکانی آن را مس می‌نمایند. ظاهرگرایان قشری، تنها معانی قشری را درک می‌کنند، امام روح قران و مغز و درون آن تنها از سوی «الوالالباب» قابل درک است، البته نه با علومی که از راه تعلم تفکر به دست می‌آید بلکه با علوم بدنی باید متوجه بود که باب وحی مسدود شده ولی باب الهام براساس نیاز مردم همچنان باز است». (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۱۸۹).



۶- تأویل در نگاه اهل سنت

با توجه به آنچه مطرح شد در ادامه لازم می‌نماید مفهوم تأویل در نگاه اهل سنت مورد بررسی قرار گیرد و تبیین شود.

۶-۱- دیدگاه آلوسی

صاحب تفسیر، روح المعانی درباره مفهوم تأویل چنین معتقد است: «برای کسی که سرمایه‌ای اندک از عقل و اندک بهره‌ای از ایمان داشته باشد، شایسته نیست که وجود «بطون» قرآن را انکار کند، بطونی که مبدأ فیاض، آنها را بر دل‌های کسانی از بندگان خود اگر بخواهد افاضه می‌کند». (آلوسی، ۱۴۱۵: ۷/۱).

بسیاری از علمای اهل سنت هم به تأویل صفات خبری اعتقاد دارند که در این قسمت به اقوال بعضی از آنها اشاره خواهد شد. شخصیت‌هایی مانند، زرکشی، غزالی و فخر رازی، معنای اصطلاحی تأویل را عبارت می‌دانند از: منصرف نمودن کلام از معنای ظاهر به معنای محتمل و مرجوعی که دلیل پذیرفتنی آن را تایید کند (زرکشی، ۱۳۹۱: ۴۳۷/۳).

۶-۲- اشاعره و تأویل

از نگاه اشاعره، تأویل ارتباط وثیقی با محکم و متشابه دارد، چنانکه شافعی گفته است: «محکم آن است که تنها یک تأویل می‌پذیرد، ولی برای متشابه احتمال چندین تأویل وجود دارد» (رشیدرضا، ۱۴۲۶: ۱۹۰/۳).

۶-۳- ابن تیمیه و تأویل

ابن تیمیه شناخت تأویل یکی شیئی را آشنایی با وجود عینی آن می‌داند و در جای دیگر می‌گوید: «از دیدگاه علمای متقدم «تأویل» دو معنا دارد:

۱- تفسیر کلام و بیان معنای آن، چه موافق ظاهرش باشد، چه مخالف که به نظر این گروه «تفسیر» و «تأویل» مترادف هستند.

۲- بعضی از علمای متقدم می‌گویند، تأویل حقیقت کلام است. پس اگر کلام طلبی (امر و نهی) باشد تأویل آن امثال مطلوب است و اگر جمله خبری باشد، تأویل آن حقیقت خبر است». (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۲۵/۳).

آن چه به نظر می‌رسد این است که ابن تیمیه بین مصداق و تأویل خلط کرده است چون کسی وجود خارجی را تأویل ننامیده است، بنابراین اصلاح منطقی به وجود عینی (مصداق) گفته می‌شود و می‌دانیم که هر لفظ دارای مفهومی است که عبارت است از آنچه ذهن ما آن را در هنگام شنیدن لفظ تصور می‌کند و نیز هر لفظ را مصداقی در خارج است که مفهوم ذهنی لفظ با آن انطباق دارد.

۶-۴- بخاری و تأویل

از بخاری نقل شده که درباره قول پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم «يَضْحَكُ اللهُ إِلَى رَجُلَيْنِ...» گفت: «ضِحْكُهُ رَحْمَتُهُ» (بخاری، ۱۴۲۶: ۸۲/۷) یعنی خندیدن خدا به معنای رحمت اوست.

۶-۵- شوکانی و تأویل

شوکانی که از علمای سلفی به حساب می‌آید بسیاری از آیات صفات را تأویل کرده است به عنوان نمونه در تفسیر آیه ۷۵ سوره ص، ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي﴾ (خدا گفت ای ابلیس چه چیزی مانع از سجده تو بر آنچه با دو دستم آفریدم شده است) می‌گوید: «ای ما صرفک و صدک عن السجود لما توليت خلقه من غير واسطه» (شوکانی، بی تا: ۶۲۴/۴). یعنی چه چیزی تو را مانع شده و بازداشته از این که سجده کنی برای چیزی که من متولی خلقت آن بدون واسطه شده‌ام.

۶-۶- ابن حجر عسقلانی و تأویل

ابن حجر عسقلانی نیز از جمله کسانی است که معتقد به تأویل صفات بوده و لذا بسیاری از صفاتی که در صحیح بخاری آمده را تأویل کرده است. ایشان در شرح حدیث: ﴿إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا...﴾ می‌گوید: ﴿المراد بِمَحَبَّةِ اللَّهِ إِرَادَةَ الْخَيْرِ لِلْعَبْدِ وَحُصُولَ الثَّوَابِ لَهُ﴾ (شوکانی، بی تا: ۷۸/۱۰).



۶-۷- طبری و قول به تأویل

طبری در ذیل آیه: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (قلم/۴۲) می‌گوید: ﴿قَالَ جَمَاعَةٌ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ مِنْ أَهْلِ التَّأْوِيلِ يَبْدُو عَنْ أَمْرِ شَدِيدٍ﴾ (طبری، ۱۴۱۲: ۳۸/۲۹)؛ جماعتی از صحابه و تابعین از اهل تأویل گفته‌اند که مقصود آیه آن است که با شدت، ظهور و بروز خواهد نمود.

همچنین ایشان در تفسیر آیه شریفه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه/۵) می‌گوید: «أَيُّ عِلْمًا وَارْتِفَعُ» (همان)؛ یعنی بلند مرتبه و مرتفع است.

نتیجه:

نتیجه ای که از مجموع آن چه بیان شده به دست می‌آید این است که، تأویل قرآن حقیقت یا حقایقی است عدول از معنای ظاهری لفظ و روی آوردن به معنای پنهانی که بنا به دلیل مشخص و برهان نقلی یا عقلی مرجح، و یا هر دو امکان پذیر می باشد، مطالب و معارفی که در قرآن در قالب الفاظ بیان شده، ریشه در حقیقتی دارد که به عالم دیگر متعلق است و الفاظ تنزل یافته آن حقیقت است و با توجه به دعوت قرآن به تدبر و تعقل در آیات قرآن مجید، معلوم می‌شود که معنای ظاهری قرآن مراد نیست، بلکه هدف از نزول قرآن این است که آیاتش سرچشمه فکر و اندیشه است و تأویل آیات، از دیدگاه شیعه و بیشتر علمای اهل سنت مورد تأیید و پذیرش می‌باشد. چون حقیقت اصلی آیات قرآن همان تأویل آیات است که عینیت خارجی دارد و مفاهیم قرآن به آن بر می‌گردد.



منابع:

*قرآن کریم

*نهج البلاغه، گردآوری شریف رضی: ۱۴۱۴ق. قم، هجرت.

- ۱- آلوسی، سید محمود: ۱۴۱۵ق، روح المعانی. بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ۲- آملی، سیدحیدر: ۱۳۶۸، جامع الاسرار و منبع الانوار، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۳- _____: بی تا، المحيط الاعظم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۴- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم: ۱۴۲۶، التفسیر الکبیر، چاپ عبدالرحمان، بیروت.
- ۵- بخاری، محمد بن اسماعیل: ۱۳۹۱، الصحیح.
- ۶- بیضاوی، عبدالله بن عمر: ۱۴۲۰، انوار التنزیل، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۷- جرجانی، علی بن محمد: بی تا، التعریفات، ناصر خسرو، تهران.
- ۸- حسکانی، عبیدالله بن احمد، ۱۳۹۳، شواهد التنزیل، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- ۹- خمینی، روح ا...: ۱۳۸۴، آداب الصلوٰه، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
- ۱۰- _____: ۱۳۸۴، شرح دعای سحر، ترجمه سیداحمد فهری، چاپ اول، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
- ۱۱- راغب اصفهانی، حسین بن محمد: ۱۴۲۷، المفردات، قم، طلیعه نور.
- ۱۲- فخرالدین رازی، ابو عبدالله: بی تا، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۳- رشید رضا، محمد: ۱۴۱۴ق، المنار، بیروت، دار المعرفه.
- ۱۴- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله: ۱۳۹۱، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- ۱۵- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر: ۱۴۱۶، الاتقان، قاهره، هیئة المصریة العامه للكتاب.
- ۱۶- شاکر، محمد کاظم: ۱۳۸۸، علوم قرآنی، گنج معرفت، قم.
- ۱۷- شوکانی، محمد بن علی: بی تا، فتح القدر، دار ابن کثیر، دمشق.

- ۱۸- طباطبائی، سیدمحمدحسین: ۱۳۶۰، قرآن در اسلام، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، تهران.
- ۱۹- _____: ۱۳۹۳ق، المیزان فی تفسیر القرآن، اسماعیلیان، قم.
- ۲۰- طبری، محمدبن جریر: ۴۱۲ق، تفسیر طبری، بیروت.
- ۲۱- _____: ۱۴۰۹ق، تاریخ طبری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۲۲- طبرسی، فضل بن حسن: ۱۴۰۶، مجمع البیان، بیروت: دارالمعرفه.
- ۲۳- عیاشی، محمد بن مسعود: ۱۳۸۰ق، تفسیر العیاشی، تهران، اسلامیه.
- ۲۴- فراهیدی، خلیل بن احمد: ۱۴۱۴، العین، موسسه نشر اسلامی، قم.
- ۲۵- فیض کاشانی، محسن: بی تا، الصافی، بیروت، موسسه الاعلمی.
- ۲۶- معرفت، محمد هادی: ۱۴۱۹ق، التفسیر و المفسرون فی ثوبه التشیب، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد.
- ۲۷- مجلسی، محمد باقر: ۱۴۰۶ق، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۲۸- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم: ۱۳۸۹، مفاتیح الغیب، مترجم، محمدخواجهی، مولی، تهران.
- ۲۹- ناصحیان، علی اصغر: ۱۳۸۹، علوم قرآن در مکتب اهل بیت، دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد.

References:

The Holy Qur'ān

Nahj al-Balaq, gathered by Sharīf Radhī, Qom, hījrat, 1414AH.

1-Ālūsī, Mahmūd ibn 'Abd Allāh, Rūh al-Ma'ānī, Beirut, Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415 AH.

2-Āmulī, Sayyid hiydar, Jāmi' Al-Asrār wa Mnba' Al-Anwār, Tehran: Scientific and cultural publication, 1368SAH.

3-_____ Al-Muhīh Al-A'zam, Ministry of Culture and Islamic Guidance, no date

4-Ibn Tīmīya, Aḥmad b. 'Abdulḥalīm, Al-Tafsīr Al-Kabīr, Beirut: 'Abdulrahmān, 1426AH.



5-Ibn Fāris, Aḥmad, Maqāyīs al-Luqa, Qom, Sāzmāne Tablīqāte Eslāmī, 1417 AH.

6-Būkhārī, Mūḥammad ībn īsmāiel, al-Saḥih, 1391 SAH.

7-Baydhāwi, ‘Ābdullah b. ‘Ūmar, Anwār al-Tanzil, Beirut, Dār Ihyā’ at-Turāth al-‘Ārabī, 1420 AH.

8-Jorjānī, ‘Alī b. Muḥammad, Al-Ta’rīfāt, Tehran, Nāṣir Khosruw, no date

9-askānī, ‘Ubaydallāh b. Aḥmad, Shawāḥīd al-Tanzīl, Tehrān, Wīzārat Irshād Islāmī, 1393 SAH.

10- Khomiynī, Seyyed Rūḥullā, Ādāb Al-Ṣalāt, Tehran, Imam Khomeini Institute for Publishing, 1384SAH.

11- ———, Sharḥi Du‘āyi Saḥar, translated by Sayyid Aḥmad Fahaarī, Imam Khomeini Institute for Publishing, 1384SAH.

12- Rāqīb Isfaḥānī, Ḥusayn b. Muḥammad, al-Mufradāt, Qom, Ṭalī‘i NŪ, 1404 AH.

13- Fakhr Rāzī, Abu‘Abdullāh, Mafātīḥ al-Qayb, Beirūt, Dār Ihyā al-Turāth al-‘Arabi, no date.

14- Rashīd Rīdhā, Muḥammad, al-Manār, Dāral Ma’rifa, 1414 AH

15- Zarkashī, Badr al-Din, al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān, Beirūt, Dār al-Ma’rifa, 1391SAH.

16- Suyūṭī, ‘AbdurRahmān b. AbīBakr, al-Itqan, Cairo, al-haya‘t al-mesrīyal al-‘Āmma līl kītāb, 1416 AH.

17- Shākir, Muḥammad Kāzim, Quranic Sciences, Qom, Ganj Ma’rifat, 1388SAH.

18- Shūkānī, Muḥammad b. ‘Alī, Faṭḥ Al-Qadīr, Dār Ibn Kathīr, no date.

19- Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusiyn, Quran in Islam, Tehran, Dār Al-Kutub Al-Islāmīya, 1360 SAH.

20- ———, al-Mīzān, Qom, ‘Ismā‘īlīān, 1393SAH.

21- Ṭabarī, Muḥammad b. Darīr, Tafsīr Ṭabarī, Beirut, no place, 1412AH.

22- ———, Tārīkh Ṭabarī (History of Nations and Kings), Beirūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīya, 1409 AH

23- Ṭabarsī, Fadḥl b. Ḥasan, Maḍjma‘ al-Bayān, Beirūt, Dār al-Ma’rifa, 1406

AH

- 24- 'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd, Tafsīr al-'Āyyāshī, Tehran, Islāmīyyah, 1380 AH.
- 25- Farāhīdī, Khālīl b. Aḥmad, al-'Ayn, Qom, Islamic Publication, 1414AH.
- 26- Fiydh Kāshānī, Muḥsin, Al-Ṣāfi, Beirut, Al-A'lamī, no date.
- 27- M'arifāt, Muhammad Ḥādī, al-Tafsīr wa al-Muffasirūn fī thuba al-Qashīb, Mashhad, Razavi University of Islamic Sciences, 14189 AH
- 28- Majlisī, Muḥammad Bāqir, Biḥar al-Anwār, Beirut, Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 1403 AH
- 29- Mullāṣadrā, Muḥammad b. Ibrāhīm, Mafātīḥ Al-Ghayb, translation by Muḥammad Khājawī, Tehran: Mulā, 1389SAH.
- 30- Nāṣiḥīyān, 'Alī Aṣghar, Quranic Sciences in Aḥl Al-Bayt school, Mashhad, Razavi University of Islamic Sciences, 1389SAH



Interpretations of the Story of Moses on the Subject of God's Manifestation

(Received: 2023-1-21 Accepted: 2023-1-30)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.10.6>

Fallaha, Ebrahim¹

Khalili, Meysam²

Nikzad, Hamid³

Abstract

The current research with the title "Interpretations of the Story of Moses on the Subject of the Manifestation of God" tries to deal with the mystical aspects of the story of Prophet Moses in mystical interpretations, focusing on the subject of the manifestation of God to Moses on Mount Sinai, using descriptive and analytical method. The story of Prophet Moses has had a significant reflection in the interpretation texts, especially the interpretations and mystical texts, and the commentators have pointed out in detail many parts of this story in the interpretation of the verses that are related to the life of this prophet. The findings of the research show that the story of divine prophets in the Holy Quran is one of the most important pillars of Islamic mysticism to the extent that if the presence of divine prophets in mystical interpretations is ignored, it will be difficult and perhaps impossible to explain mystical thoughts and teachings. What can be seen in the story of Prophet Moses in mystical interpretations includes a complete course of life, which shows both the universal and experiential dimension of the knowledge and spiritual evolution of Moses, as well as the subjective and intuitive dimension. The accuracy of mystical interpretations makes it clear that some mystical interpretations are so immersed in mystical concepts as if they had no belief in real and superficial concepts, and it seems that this method is not very compatible with the method of the Ahl al-Bayt (peace be upon them).

Keywords: Moses, Interpretation, Mysticism, Mystical Interpretations,

¹ Dr. Ebrahim Fallah, Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Islamic Azad University, Sari Branch, Sari, Iran

² Meysam Khalili, Ph.D. in Quran and Hadith Sciences

³ Hamid Nikzad, Master's degree in Computer Networking, University of Shomal University, Amol University of Quranic Sciences



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

نوع مقاله: پژوهشی

تأویلات داستان موسی علیه السلام در موضوع تجلی خداوند

تاریخ دریافت ۱۴۰۱/۱۱/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۰

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.10.6>فلاح، ابراهیم^۱خلیلی، میثم^۲نیکزاد، حمید^۲

چکیده

پژوهش حاضر با عنوان « تأویلات داستان موسی علیه السلام در موضوع تجلی خداوند » تلاش دارد تا با روش توصیفی تحلیلی به جنبه‌های عرفانی داستان حضرت موسی علیه السلام در تفاسیر عرفانی با محوریت موضوع تجلی خداوند برای موسی علیه السلام در کوه طور بپردازد. داستان حضرت موسی علیه السلام در متون تفسیری به ویژه تفاسیر و متون عرفانی بازتاب چشمگیری داشته و مفسران در تفسیر آیاتی که با زندگانی این پیامبر اولوالعزم مرتبط است، به تفصیل به بخش‌های متعدد این داستان اشاره کرده اند. یافته‌های تحقیق، بیان‌گر آن است که داستان انبیای الهی در قرآن کریم یکی از مهم‌ترین ارکان اساسی عرفان اسلامی است به حدی که اگر چنانچه حضور انبیای الهی در تفاسیر عرفانی نادیده گرفته شود، تبیین تفکرات و تعالیم عرفانی دشوار و شاید غیر ممکن خواهد شد. آن چه که در داستان حضرت موسی علیه السلام در تفاسیر عرفانی به چشم می‌خورد، یک دوره کامل سیر و سلوک را شامل می‌شود که هم نشان‌گر بعد آفاقی و تجربی معرفت و تکامل روحی موسی کلیم الله است و هم بیان‌گر بعد انفسی و شهودی آن. دقت در تفاسیر عرفانی این نکته را به خوبی روشن می‌سازد که برخی از تفاسیر عرفانی چنان در مفاهیم عرفانی غرق شده‌اند که گویی هیچ اعتقادی به مفاهیم ظاهری و حقیقی نداشته‌اند که به نظر می‌رسد این شیوه با روش اهل بیت علیهم السلام چندان هماهنگی ندارد.

کلیدواژه‌ها: موسی علیه السلام، تفسیر، عرفان، تفاسیر عرفانی، تأویل، تجلی.

^۱ . استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساری، ساری، ایران (نویسنده مسئول)

fallahabraham@gmail.com

^۲ . میثم خلیلی، دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث. sm.khalili1370@chamil.ir.^۲ . کارشناسی ارشد رشته شبکه کامپیوتری، دانشگاه شمال، nikhzad_h560@yahoo.com.



تفاسیر و متون عرفانی، مشحون از داستان‌های مربوط به زندگانی پیامبران علیهم السلام، جهت انتقال مفاهیم عرفانی است. به تناسب کثرت نقل وقایع دوران حیات و رسالت حضرت موسی علیه السلام در قرآن کریم، در تفاسیر عرفانی نیز حوادث زندگی این پیامبر اولوالعزم، بسیار مورد توجه قرار گرفته است. دلیل این امر را می‌توان وجود جنبه‌های خارق‌العاده این قصه و ماهیت تأویل‌پذیری آن دانست. آن چه که در کلام معصومین علیهم السلام حائز اهمیت است این است که برای قرآن، ظاهری و باطنی و برای باطن آن نیز باطنی وجود دارد ولی نباید فراموش شود که آن حضرات معصوم علیهم السلام، هم ظاهر و هم باطن را معتبر می‌دانستند و همان گونه که به تأویل اهمیت می‌دادند، به ظاهر قرآن نیز توجه کامل می‌نمودند. یکی از دغدغه‌های جدی نگارندگان در این مقاله، پرداختن به تأویلات داستان حضرت موسی علیه السلام در دوران قبل و بعد از رسالت بوده و همواره این سؤالات اساسی، ذهن محققان را به خود معطوف نموده که با امعان نظر به قرآن کریم، رویکردهای عرفانی به داستان حضرت موسی علیه السلام در تفاسیر عرفانی چه بوده است؟ و این که آیا این تأویلات و رویکردهای عرفانی، تماماً بر اساس کشف و شهود بوده و یا تأویل‌های ذوقی و شاعرانه نیز در آن دخالت داشته است؟

در این پژوهش نگارندگان بر آن هستند با امعان نظر به قرآن کریم به مسأله اصلی این تحقیق که شناسایی و تحلیل چگونگی رویکردهای عرفانی و نیز زمینه‌ها و خاستگاه‌های تأویلات داستان تجلی خداوند برای حضرت موسی علیه السلام در تفاسیر و آثار عرفانی است، بپردازند. لذا برای محقق شدن امر فوق، به این سوالات در رساله پرداخته خواهد شد:

رویکردهای عرفانی مفسرین در تفاسیر عرفانی راجع به داستان رؤیت خداوند توسط حضرت موسی علیه السلام چیست؟

۱. داستان موسی علیه السلام و رؤیت خداوند

مسأله رؤیت و شهود خداوند متعال در آیات متعددی مطرح شده است. ذکر این نکته ضروری است که این موضوع در مکاتب کلامی، فلسفی، عرفانی و تفسیری، محل تضارب آراء مهمی است؛ از این رو، بررسی آراء تفاسیر عرفانی در این خصوص و جمع‌بندی آن‌ها از اهمیت خاصی برخوردار است. برخی از عرفا مسأله رؤیت و شهود باطنی و رؤیت تجلیات خداوند را معادل معنای لقاء الله در قرآن، تلقی نموده (میبیدی، ۱۳۷۱: ۴۳۱/۷) ولی برخی دیگر از مفسرین بر مبنای تنزیه کلامی صرف و با تمسک به

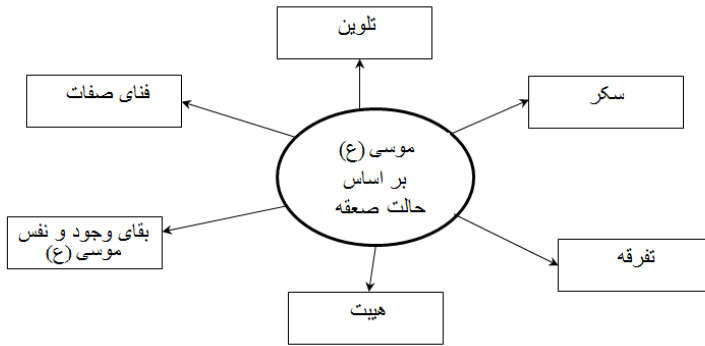
مسأله نفی جسمانیت و اعتقاد به انحصار امکان شهود خداوند در رؤیت مادی، به نفی امکان این موضوع پرداخته و آیات لقاء الله را نیز به لقاء عذاب و عقاب الهی یا مرگ، حمل می‌نمایند. (حقی بروسوی، بی تا: ۷/۱۰-۱۱)

۲. مفهوم تجلی

تجلی از اصطلاحات مطرح عرفانی است که در قرآن کریم از جمله سوره اعراف به کار رفته است: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ فَإِنِ اسْتَفْتَرَ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ (اعراف/ ۱۴۳) دقت در مفهوم آیه این نکته را روشن می‌سازد که آیه اشاره به تقاضای رؤیت الهی از سوی حضرت موسی علیه السلام و تجلی پروردگار بر طور سینا دارد و الهام بخش عرفا در توسعه و بسط معنای این واژه در حوزه عرفان اسلامی می‌باشد (نویا، ۱۲: ۱۳۷۰)

تجلی در لغت به معنای آشکار شدن و رخ نمودن و استتار (کلابادی، ۱۳۷۱: ۱۰۰) وجود حجاب میان بنده و خدا و تجلی، رفع حجاب‌های بشری است. پوشیدگی و پنهان ماندن آمده است. همان (و در اصطلاح عرفانی، اشراق و تابش انوار حق بر دل وارستگان است که با آن شایسته شهود حق می‌شود. (سراج، ۱۳۸۲: ۳۶۳) اگر عارفی به ویژگی‌ها و صفات خود مشغول باشد، از مشاهده غیب محروم می‌گردد ولی با برداشته شدن حجاب و پرده تعلقات و وابستگی‌ها قادر است به درجه‌ای برسد که خدا بر او متجلی و نمایان گردد. (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۲۹)

از دیدگاه عرفا، ماجرای میقات حضرت موسی علیه السلام نمونه برجسته‌ای از تبیین مراتب تجلی و شرایط شهود حق بوده است. لذا، عارفان، میقات را نوعی سفر عرفانی و حضرت موسی علیه السلام را رهرو طریق حق دانسته‌اند و با مفاهیم عرفانی تلاش نموده‌اند مقام معنوی آن حضرت را تحلیل نمایند. از دیدگاه آنان موسی چون به میقات آمد، طالب و مرید و محب و سالک مجذوب بود و آن هنگام که بر اثر تجلی خدا بر طور، دچار «صعقه» شد در مرتبه «تلوین» و «سکر» و «تفرقه» و «فنا» صفات بود و بواسطه تابش انوار تجلی جلالی در حال «هیبت» بود. از منظر عرفا، میقات، حکم سفر باطنی را دارد و حضرت موسی علیه السلام چون مسافری است که برای مشاهده معشوق و محبوب، قدم بر می‌دارد و لیکن در این ماجرا نکاتی جلوه‌گری می‌کند: موسی علیه السلام با پای خود به میقات رفت (همدانی، ۱۳۸۹: ۲) و بر همین اساس طالب، مرید، محب و سالک مجذوب بود.



۳. مفهوم رؤیت

راغب اصفهانی «رؤیت» را بر حسب قوای نفس به چهار معنی آورده است:

الف) دیدن به چشم سر،

ب) دیدن به قوه وهم و خیال،

ج) دیدن به قوه تفکر،

د) دیدن به قوه عقل. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۵: ۲۷۳)

علامه حلی در این خصوص می‌گوید: ﴿إِنَّهُ تَعَالَى يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ الرُّوْيَةَ الْبَصَرِيَّةَ لِأَنَّ كُلَّ مَرئي فَهُوَ ذُو جَهَّةٍ لِأَنَّهُ إِمَّا مُقَابِلٌ أَوْ فِي حَكْمِ الْمُقَابِلِ بِالضَّرْوَرَةِ فَيَكُونُ جَسْمًا وَهُوَ مُحَالٌ﴾ (حلی، ۱۳۳۸: ۳۰) و کاشانی نیز در معنای رؤیت آورده است: رؤیت عیان در این جهان متعذر است. چه، باقی در فانی ننگند. اما در آخرت، مؤمنان را موعود است ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (قیامت/۲۲) و کافران را ممنوع. و در ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ (مطففین/۱۵) مؤمنان در دنیا حق را به دیده عیان و نظر بصیرت بینند و در آخرت به نظر عیان و بصر. (کاشانی، ۱۳۸۱: ۳۷)

به جرأت می‌توان ادعا نمود که یکی از مهم‌ترین منابع برای موضوعات عرفانی به ویژه رؤیت، شعر است. عرفا برای بیان عقاید و احوال و مقامات خود به ناچار، زبان شعر را برای بیان حالات و مقامات خود ابداع کردند. البته ناگفته نماند بیان صوفیه گاهی اوقات تحت تاثیر متکلمان کلامی است اما گاهی به صورت عرفانی در می‌آید. به تعبیری دیگر، یا مانند اهل حدیث به نقل‌ها متکی و سنت‌گرا بوده و یا از کشف و شهودهای قلبی خود بهره می‌برند.

در حلیه الاولیاء شعری از احمد انطاکی نقل شده که نشان‌دهنده و مبین همین واقعیت است.

فعدی من الابناء علم مجرب
فاصبحت بالتوفیق للحق و اضحا
فمنه بالهام و منه سماعیا
و ذلک بالهام من الله ماضیا

(ابونعیم، ۱۴۰۷، ج ۹ ص ۲۹۶)

برای بیان جنبه عرفانی «رؤیت» لزوماً باید به قرن دوم که عصر پیدایش تصوّف است، رجوع کرد. اگر چه از این قرن تاریخ مدونی در دست نیست اما در قرون بعد در تذکره ها، سخنان صوفیان ابتدایی و احوال آن‌ها بر جای مانده و اقوالی حاکی از عقیده بر رؤیت خداوند از آن‌ها نقل شده است؛ از جمله این افراد، حسن بصری است که مؤسس مکتب زهد است. عقیده رؤیت از دیدگاه وی تا حدودی مبهم است؛ زیرا او به مانند تمامی زهاد قرن اول و اوائل قرن دوم اهل خوف است و نسبت به دنیا دیدی منفی دارد. قطعاً برای او موضوع رؤیت به آخرت مربوط می‌شود. عطار در تذکره الاولیاء فصلی را به او اختصاص می‌دهد و قول او را که به تجلی خدا در بهشت تصریح شده، ذکر می‌کند:

«اوّل که اهل بهشت به بهشت نگرند هفت صد سال بی خود شوند از بهر آن که حق تعالی برایشان تجلی کند. اگر در جلالش نگرند، مست هیبتش شوند و اگر در جمالش نگرند، غرق وحدت شوند.» (عطار، ۱۳۸۷: ۴۴)

از این رو، قول حسن بصری با صوفیان پس از وی که رؤیت را بی واسطه دیدن روی خدا می‌دانند، تفاوت دارد.

عبدالواحد بن زید از نخستین کسانی است که از محبت و لقای پروردگار در بهشت سخن گفته است. در مناجات منقول از وی، از لفظ لقاء و نظر که معادل رؤیت است، استفاده شده است:

«قسم به عزتت که محبت تو را هیچ شادی جز لقای تو نیست و شفایی که از دیدن جلال روی تو در سرای کرامت به دست خواهد داد، نمی‌شناسم.» (ابونعیم، ۱۴۰۷: ۱۵۶/۶)

همان طوری که از سخنان ابن زید بر می‌آید، وی این تجربه را که قرار است بعد از مرگ اتفاق بیفتد، به عنوان یک امر قطعی تلقی نموده و نظر به وجه خداوند در بهشت را کرامتی برای اهل ایمان می‌داند. رابعه عدویه به عنوان یکی از صوفیان بزرگ در یکی از مناجات هایش از دیدار و لقاء خداوند سخن گفته است: «الهی کار من در دنیا یاد توست و در آخرت لقای تو.» (عطار، ۱۳۸۷: ۸۷)

حارث محاسبی در کتاب الرعیة لحقوق الله علاوه بر اشاره به موضوع رؤیت، نکات جالب توجهی را گوشزد می‌کند: «هم الذین یقولون أن القرآن مخلوق و هم الذین یقولون بالوقف و الذین یکذبون بالقدر



والذین یفکرون ان یری فی الآخره والذین یغلطون الموازین و منهم رافضه و المرجه و المحروریه» (محاسبی، ۱۴۲۰: ۴۶۴)؛ آنچه از این عبارت استفاده می‌شود، این است که: اولاً: حارث تعبیر رؤیت را که متکلمان و حنابله از آن استفاده می‌کردند، به کار برده است. ثانیاً: وی رؤیت خدا را در مورد آخرت مطرح می‌کند و از این طریق، سنت معاد شناسی صوفیانه- که بهشت را به صحنه لقاء و دیدار حق تأویل می‌کردند- را حفظ کرده است.

بایزید بسطامی از بزرگان متصوفه، علاوه بر اعتقاد به لقای اخروی، به مشاهد قلبی در دنیا نیز اعتقاد داشته است. وی شاید از نخستین کسانی است که به فنای فی الله اشاره کرده است که این موضوع در پیوند با رؤیت، قابل ارزیابی است. وی همان طوری که از واژه‌های وصال و رؤیت استفاده نموده، در مواردی از تعبیری مانند معاینه، مشاهده، لقاء، کشف و حجاب هم استفاده کرده است. (فعال، ۱۳۸۷: ۶۸)

۴. مفهوم رؤیت و شهود حق از دیدگاه مفسران عرفانی

در تفسیر بحر الممدید درباره شهود و رؤیت حق چنین آمده است: «دیدن حق تعالی اولاً با بصیرت است نه با بصر؛ زیرا بصیرت، ادراک معانی غیر محسوس می‌کند و بعد از آن ادراک محسوسات، لذا، اگر چشم بصیرت باز شود، نور آن به نور بصر مستولی شده و نمی‌بیند جز آن چه را که بصیرت می‌بیند) ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۲۵۸/۲) و برخی از عرفا گفته اند: که این مزیت و تفضل عظیم، همان رؤیت حق در دنیا است و این رؤیت، اختصاص به خواص امت حضرت محمد ﷺ دارد نه سایر امت‌ها و حد غایت و اعلای این شهود ویژه پیامبر اسلام حضرت محمد ﷺ است و غیر از جناب ایشان به سایر انبیاء اختصاص ندارد.. (همان: ۲۵۸)

برخی از مفسرین، رؤیت را چنین تبیین کرده اند: حقیقت رؤیت عبارت است از انکشاف تامی که ما فوق آن انکشافی قابل تصور نیست. رؤیت بصیرتی اختصاصی به رؤیت با چشم سر ندارد، و رؤیت با چشم مستلزم این است که بیننده در مقابل مرئی قرار گرفته و یا در حکم مقابل هم باشند، مانند دیدن در آینه و آب و به توسط هر جسم شفاف، به شرط آن که بیش از حد نزدیک و یا دور نباشند و آفت در چشم وجود نداشته باشد، و مهم در شهود و رؤیت، توجه نفس به آلت و وسیله دیدن و فعل آن است؛ چرا که ادراک بصری صنعت نفس است ولیکن در مقام نازله آن، قوه باصره وسیله بینایی است. و ادراک بصری و رؤیت حقیقی در قوه مخیله، چون درک در عالم مثال است مانند: رؤیت مکاشفین و

کسانی که رؤیای صادقه می‌بینند و نیز حمل بر ادراک، عین خیال در عالم خیال می‌شود مانند رؤیت کسانی که دچار مرض سرسام و بر سام شده‌اند و نیز کسانی که در خواب، رؤیاهای دروغ می‌بینند: (گنابادی، ۱۴۰۸: ۵/ ۴۱۱-۴۱۲)

در تفسیر انوار درخشان، مفهوم رؤیت این گونه آمده است: «رؤیت و نظر به معنای درک نیروی روان است و ارائه صفت فعل پروردگار و نیز عبارت از موهبت نیروی شهود روانی و افاضه وجود است. رؤیت دارای اقسام مختلف و مراتب بسیاری است از جمله رؤیت امر محسوس و موجود خارجی که عملی است طبیعی به این که دیدگان با نیروی بینایی از هیأت و شکل و چگونگی جسم عکس برداری کرده و بدین وسیله موجود خارجی را می‌بیند آن‌گاه با نیروی فکر و خرد آن را می‌فهمد و با آن چه در خاطر دارد، تطبیق و سپس آن را می‌شناسد. سنخ رؤیت آثار و معرفت شهودی به حریم کبریایی که به پیامبران موهبت شده هرگز قابل قیاس به معرفت روانی و رؤیت آثار و شهود اهل ایمان و تقوی نخواهد بود؛ چرا که معرفت شهودی پیروان مکتب توحید، اکتسابی و هر آن در معرض غفلت و تزلزل است. درک موهبت وجودی و معرفت شهودی آثار حریم قدس که به انبیاء و اوصیاء افاضه شده، از دید واقف اندیشه بشری خارج است؛ زیرا جاذبه ساحت پروردگار چنان آنان را احاطه کرده که لحظه‌ای و آنی غفلت بر قلب‌های مطهر آنان سایه نمی‌افکند. مراتب اعلائی رؤیت و شهود، توجه به ساحت کبریایی است طوری که خود را قائم به او و ساحت او را به خود نزدیک تر ببیند و او را محیط و قیوم جهان آفرینش بداند و با شهود روانی، خود و سرتا سر موجودات را پرتوی از ساحت پروردگار ببیند و بیابد و آنی از عظمت او غافل ننماید. چنان چه حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: ﴿مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ﴾ نور ساحت کبریایی او چنان روح و روان مرا ربوده و جذب قهر او مرا از هر سو فرا گرفته که جز پرتو او پدیده‌ای را نمی‌بینم و به واسطه شعاع نور او به جهان خلقت نظر می‌افکنم و می‌یابم که صحنه سرایی است و نیل به این مقام عالی از رؤیت و شهود با این که درجات متعددی دارد به رسولان و پیامبران، به ویژه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و اوصیاء اختصاص دارد. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۲۳-۱۹)

علامه طباطبایی (ره) در تبیین مفهوم رؤیت از منظر قرآن می‌گوید: «مقصود از رؤیت، آن علم ضروری مختص به پروردگار، حقیقتی است که قرآن از آن پرده برداشته است. ایشان در ادامه می‌گوید: خداوند تبارک و تعالی در کلام خود رؤیتی را اثبات کرده که غیر از رؤیت بصری و حسّی است، و آن یک نوع درک و شعوری است که به وسیله آن حقیقت و ذات هر چیزی درک می‌شود، بدون این که چشم و یا



فکر در آن به کار رود، شعوری اثبات نموده که انسان با آن شعور به وجود خدای خود پی برده و اعتقاد پیدا می‌کند، غیر از آن اعتقادی که از طریق فکر و استخدام دلیل به وجود پروردگار خود راه پیدا می‌کند، بلکه پروردگار خود را به وجدان و بدون هیچ پرده و ستیری درک می‌کند و اگر این توفیق به دست نیاید به این دلیل است که به خود مشغول شده و دستخوش گناهان و خطاهایی شده که مرتکب آن‌ها شده است و این عدم درک نیز به مثابه غفلت از یک امر موجود و مشهود است نه این که علم به طور کلی از بین رفته باشد.» (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۸ / ۳۱۰)

از دیدگاه علامه، معنای لغوی رؤیت عبارت است از «این که جهاز بینایی به کار افتد و از صورت جسم مبصر، صورتی به شکل و رنگ آن برداشته و در ذهن انسان رسم کند، خلاصه این که عملی که آن را دیدن می‌خوانیم، عملی است طبیعی و محتاج به ماده جسمی در مبصر و باصر هر دو. (همان: ۸ / ۳۰۴) در تفسیر تسنیم نیز مفهوم رؤیت خداوند این چنین آمده است: «رؤیت به معنای ادراک چیزی است که با چشم، خیال، تفکر یا قلب قابل دیدن باشد. دیدن با چشم و آن چه به منزله قوه بینایی است؛ مانند «لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ» (تکواثر ۶/۷) دیدن با وهم و تخیل؛ مانند: «لَوْ تَرَىٰ إِذِ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا» (انفال ۵۰/۵)، دیدن با تفکر؛ مانند: «إِنِّي أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ» (همان ۴۸/۴)، و دیدن با قلب؛ مانند: «مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» (نجم ۱۱/۱).

آیت الله جوادی آملی در کتاب دیگرش با توجه به اخبار و روایات، معنای رؤیت را چنین شرح می‌دهند: «معنای رؤیت که در این اخبار آمده، همان علم است؛ زیرا دنیا کانون تردیدها و شک‌ها و تصورات است، ولی روز قیامت آیات الهی و چگونگی ثواب و عقاب برای بندگان کشف می‌شود که شک‌ها را برطرف ساخته و انسان به حقیقت قدرت خدای متعال آگاه می‌گردد. و آیه «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق ۲۲/۲۲) مؤید این نکته است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۸ / ۲۷۰)

در این مقاله بی‌مناسبت نیست که مفهوم رؤیت از دیدگاه علامه حسن زاده آملی بیان گردد: «رؤیت در اصطلاح عرفانی همان غایت مرتبه معرفت و نهایت انکشاف است. رؤیت، ظهور اسماء حسنی و صفات علیای حق است در مظهر تام که انسان کامل و امام قافله نوع انسانی است. پس غایت نوع انسانی که ثمره شجره وجود اوست که غایت مرتبه معرفت و نهایت انکشاف است و از آن تعبیر به رؤیت نیز می‌شود. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۴۶۳) اما در چگونگی حصول و رسیدن به رؤیت «قلبی» حق تعالی

می‌فرماید: از ریاضت، رأی الیقین حاصل می‌شود که رؤیت معشوق باشد. و نیز از ریاضت خود معشوق شدن حاصل می‌شود که حق الیقین باشد. و از فکر، علم الیقین حاصل می‌شود. حضرت علامه، رؤیت حق را با چشم دل، میسور می‌داند و این مطلب را در دعاها و نیایش‌های خویش از خداوند می‌خواهد. و در جمله‌ای دعایی، خواستار چشم با بصیرت از درگاه حق تعالی است. «الهی رسولت فرموده: شر العمی عمی القلب و چه نیکو فرمود که: کور چشم سر، از مشاهده خلق محروم است و کور چشم دل، از رؤیت حق. حَسَن را چشم سر بینا داده ای، چشم دل بینا نیز ده که تا خلق بین حق بین شود.» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۷۸)

۵. مفهوم میقات

در زبان عربی «میقات» مصدری است سماعی و از ریشه ثلاثی «وقت». و وقت هم به معنای مقداری از زمان است و «میقات» یعنی هر چه که برایش نهایی در نظر گرفته شود. به طور نمونه گفته شده آخرت، میقات خلق است و هلال میقات ماه. (فراهیدی، ۱۹۸۰: ۵ / ۱۹۹) برخی گفته‌اند: میقات اسم زمان و مکان بر وزن مفعال است که در آن واو «موقات» تبدیل به یاء شده است .

(ابن منظور، بی تا، ج ۲ ص ۱۰۷-۱۰۸) و نیز بعضی دیگر بر این عقیده‌اند که این واژه، وعده‌ای است که زمانی برای آن معلوم و مشخص، و یا مکانی است که زمان انجام کاری در آن واقع می‌شود. (طبری، ۱۴۱۲: ۴ / ۷۳۱) آن گونه که اهل لغت بیان نموده‌اند، فرق میان میقات و وقت در این است که میقات مدت زمانی است که در نظر گرفته شده تا اعمالی در آن انجام گیرد؛ ولی وقت این طور نیست و لزوماً پایانی برای آن نیست. (عسکری، ۱۴۱۲: ۵۲۶)

قرآن هرگاه درباره روزقیامت و جدایی نیکوکاران از بدکاران سخن به میان می‌آورد، میقات را به معنای زمان و موعد تحقق وعده الهی به کار می‌برد (دخان / ۴۰؛ نبأ / ۱۷؛ واقعه / ۵۰) همچنین آن جایی که از کاربرد هلال ماه برای معین نمودن زمان سخن می‌گوید، هلال‌ها را با عنوان «مواقیت» معرفی می‌کند. (بقره / ۱۸۹). علاوه بر آن، در مواردی نیز این کلمه برای اشاره به میقات خداوند با موسی عَلَيْهِ السَّلَام به کار برده شده است. (اعراف / ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۵)

آن طور که مفسران بیان داشته‌اند، میقات در قرآن در دو مورد به معنای اصطلاحی آن به کار رفته است؛ یکی به معنای میقات موسی عَلَيْهِ السَّلَام و دیگری، میقات در حج یا عمره. (مفید، ۱۴۱۰ ص ۳۹۶) از دیدگاه مفسران، این دو اصطلاح به هم مرتبط بوده به نحوی که برخی از همین اشتراک، تلاش کرده‌اند تا سبب



فرمان الهی به دو میقات ۳۰ روزه و ۱۰ روزه، و یا حتی زمان آن را، براساس ماه‌های قمری با توجه به میقات مسلمانان برای ایام حج و عمره و فضیلت این ایام- و البته با اتکای بر روایت- تخمین بزنند (ابن عربی، ۱۴۲۶: ۲ / ۳۲۳)

با عنایت به مقررات میقات و انجام مراسم عبادی در حج و عمره اسلامی و حتی تفاوت در محل میقات برای گروه‌های مختلفی که از اقصی نقاط دنیا جهت حج می‌آیند. (نسائی، ۱۳۸۴: ۵ / ۱۲۲ و ۱۲۵) اکثر مفسران شباهت‌هایی بین میقات حج با میقات موسی علیه السلام در کوه طور مشاهده کرده‌اند. به عنوان نمونه، یکی از این شباهت‌ها، مسأله اعتکاف و روزه داری حضرت موسی علیه السلام در مدت اقامت در کوه طور بوده است. (بخاری، ۱۳۱۵: ۴ / ۳۲۶) روایات اسلامی گاهی زمان این آیین‌های عبادی را ذی الحجّه و محرم (کلینی، ۱۳۶۵: ۴ / ۷۹) و گاهی ذی‌القعدة و ده روز اول ذی الحجّه بیان کرده‌اند. (نحاس، ۱۴۰۹: ۲ / ۷۴) امری که نشان می‌دهد از دیدگاه آن‌ها، حتی اگر موسی علیه السلام نیز میقاتی داشته باشد، زمانی جدا از میقات الهی امت اسلام نخواهد بود.

۶. مرتبه رؤیت و شهود خداوند توسط حضرت موسی علیه السلام در میقات

به گواه قرآن، حضرت موسی علیه السلام به هنگام حضور در میعادگاه در کوه طور، با پروردگارش سخن گفت و از خدای متعال تقاضا نمود تا خود را به وی نشان دهد، در برابر این درخواست، پروردگار فرمود: من را هرگز نخواهی دید ولی به کوه بنگر، اگر بر جای خود ایستاد، مرا خواهی دید؛ با جلوه‌ی خداوند، کوه متلاشی شد و حضرت موسی علیه السلام نیز بیهوش گردید. (اعراف / ۱۴۳) و هفتاد نفر از نمایندگان بنی اسرائیل نیز در دم جان دادند، ولی بعد از به هوش آمدن موسی علیه السلام و دعای آن حضرت، همراهان زنده شدند. گفتنی است این بار شرایط موسی علیه السلام فرق می‌کند؛ زیرا در وهله اول چونان مبتدیان در آغاز راه بود و ناآشنا به راه، ولی بار دوم چنین نبود. موسی علیه السلام مشتاق دیدار بود تا آن جایی که عجله می‌کند و قومش را رها می‌کند و با این خطاب خداوند متعال مواجه می‌شود: **(مَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَى)** (طه / ۸۳) موسی علیه السلام در این ملاقات از خداوند تقاضای ملاقات و رؤیت می‌کند که با جواب **«لَنْ تَرَانِي»** روبرو می‌شود.

قشیری، ذیل آیه ۱۴۲ سوره اعراف می‌گوید: حق تعالی بار اول حضرت موسی علیه السلام را بدون وعده قبلی آزمود. سپس وعده دیدار دوباره داد و قلب موسی علیه السلام نیز از این وعده مطمئن شد، چون از جانب حق بود. وعده ۳۰ روز بود، ۳۰ روز گذشت اما ده روز به آن وعده افزوده شد. طول دادن به وعده و تأخیر

انداختن آن در پایان وعده، جز در راه و سنت عاشقان، ناپسند است؛ زیرا طول دادن ملاقات محبوب، نزد آن‌ها لذت بخش تر از وفای به عهد است. (قشیری، ۲۰۰۰: ۱ / ۵۶۳)

حقی بروسوی، درباره آیه مورد نظر، دیدگاه دیگری دارد. وی می‌گوید: در عدد چهل، ویژگی‌ای برای پیامبران است. در شنیدن و گوش دادن به سخنان پروردگار، کما این که این عدد در ظهور چشمه‌های حکمت از قلوب اولیای الهی، ویژگی خاصی دارد. حدیث نبوی ﴿مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا ظَهَرَ تَبَاتُغُ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ﴾ نیز موید این نظر می‌باشد. (حقی بروسوی، بی‌تا: ۳ / ۲۳۰)

میبدی بر این باور است که حضرت موسی علیه السلام در این سفر سی روز انتظار کشید و در حال مناجات بود و هیچ از طعام نمی‌پرسید و از گرسنگی هم خبری نبود. و این در حالی است که در طلب خضر علیه السلام، نیم روز برای گرسنگی تاب نیاورد و گفت: «أَتَنَا عَدَاءَنَا»؛ زیرا آن سفر، سفر تأدیب و مشقت بود و هنوز محو معشوق نشده و در او فنا نشده بود و از رنج خود خبر داشت و چون در راه خلق بود، از گرسنگی خبر داشت. و هنگامی که قصد مناجات حق را داشت، هارون را در میان قوم باقی گذاشت و تنها رفت، چرا که در دوستی مشارکت نیست و صفت دوستان در راه دوستی، جز تنهایی و یکتایی نیست. اما وقتی به طرف فرعون می‌رفت، درخواست همراهی هارون را کرد! (میبدی، ۱۳۷۱: ۳ / ۷۳۰)

در برخی تفاسیر به این سؤال اساسی پرداخته شده که چرا وعده چهل روز یک جا بیان نشده بلکه ابتدا می‌فرماید سی روز، سپس ده روز به عنوان متمم بر آن می‌افزاید در حالی که در آیه ۵۱ سوره بقره این چهل روز به صورت واحد ذکر شده است؟

مفسران در خصوص این تفکیک، تفسیرهای متعددی را ذکر کرده اند، ولی آن چه مناسب تر به نظر می‌رسد و با روایات اهل بیت علیهم السلام نیز همخوانی دارد این است که گرچه در متن واقع، بنابر چهل روز بوده اما خداوند برای آزمودن بنی‌اسرائیل، نخست موسی علیه السلام را برای یک وعده سی روزه دعوت نمود، سپس آن را تمدید کرد، تا منافقان بنی‌اسرائیل صفوف خود را مشخص نمایند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۶ / ۳۴۰) از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود: «هنگامی که موسی علیه السلام به وعده گاه الهی رفت با قوم خویش قرار گذاشته بود غیبت او سی روز بیشتر طول نکشد، اما هنگامی که خداوند ده روز بر آن افزود، بنی‌اسرائیل گفتند، موسی علیه السلام تخلف کرده است، و به دنبال آن دست به کارهایی که می‌دانیم زدند و گوساله پرستی کردند». (حویزی ۱۴۱۵: ۲ / ۶۱)



علامه طباطبایی (ره) نیز ذیل آیه مورد نظر آورده است که خداوند در این آیه، وعده‌ای که به موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ داده بود را ذکر نموده، و اصل آن را سی شب گرفته و با ده شب دیگر آن را تکمیل نموده، آن گاه فرموده که جمعاً وعده و قرار با وی چهل شب بوده، و در حقیقت، این آیه، آیه سوره بقره را تفسیر می‌کند که فرموده است: ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً﴾ و در حقیقت این عدد، مجموع دو وعده اصلی و تکمیلی است. از نظر مفسر، خداوند متعال، موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را برای مدت سی شب به درگاه خود و برای گفتگوی با وی نزدیک ساخته و ده شب دیگر برای اتمام آن گفتگوها بر آن مدت افزوده و در نتیجه میقات پروردگارش چهل شب تمام شده است، و اگر حساب را بر روی شب‌ها برده و حال آن که در این مدت، موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ روزها هم در میقات به سر برده و معمولاً در این گونه موارد حساب روی روزها برده می‌شود نه شب‌ها، شاید برای این باشد که غرض از این میقات، تقرب به درگاه و مناجات با او است، آن هم در چنین مناجاتی که در آن تورات نازل شده است هم چنان که درباره رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هم فرموده: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (مزمّل / ۱-۲) تا آن جا که فرموده: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا تَقِيلًا﴾ (مزمّل / ۵-۷)

۷. تعجیل موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ

خداوند متعال به حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: چه چیزی باعث شد که از قومت جلو بیفتی و زودتر از آنان بیایی؟ (طه / ۸۳) موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در پاسخ پروردگار گفت: هم اینک آن‌ها به دنبال من هستند و من به خاطر خشنودی تو خودم را زودتر از آنان بدین جا رساندم (همان) که خداوند فرمود: ما قوم تو را بعد از تو مورد امتحان قرار دادیم و سامری آن‌ها را به گمراهی کشاند. (طه / ۸۵)

قشیری ذیل آیه ۸۳ و ۸۴ سوره طه مراد پروردگار از این پرسش را چنین تبیین نموده است که ای موسی رضای من در آن است که با آن‌ها باشی و از آن‌ها جلو نیفتی. با ضعیفان همراه بودن از آن جا که رضای من در آن است، بهتر از پیش افتادن توست. (قشیری، ۲۰۰۰: ۲ / ۴۷۰)

روزبهان بقلی علت عجله موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را به تنگ آمدن سینه وی از معاشرت با خلق و گذشت ایام بیان نموده و شوق دیدار حق را از موجبات تعجیل دانسته است و این نوع تعجیل را محمود و پسندیده قلمداد نموده است، چرا که هدف از آن را رضای الهی دانسته است. (بقلی شیرازی، ۲۰۰۸: ۲ / ۴۸۸-)

صاحب تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، سبب تعجیل آن حضرت را طلب دوام و نیز زیادت رضایت الهی آورده و بر این باور است که تعجیل در مکالمه با پروردگار و حریص بودن بر آن، موجب ازدیاد در ثواب و باعث کرامت نفس می‌گردد. (نظام نیشابوری، ۱۴۱۶: ۴ / ۵۶۴)

حقی بروسوی نیز دلیل تعجیل را تسریع در امتثال امر خداوند و وفای به عهد او می‌داند و معتقد است در دو آیه مورد نظر به معانی مختلفی اشاره شده است که از جمله آن معانی این است که در سیر الی الله تأخیر جایز نیست و خداوند تعجیل در سیر و سلوک و دیدار حق را مرضی خود می‌داند و این نوع تعجیل در دین، ممدوح محسوب می‌شود همان طوری که خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (آل عمران / ۱۳۳) و این که در راه رسیدن به خداوند باید هر مانعی را برداشت، همان طوری که موسی علیه السلام از قوم خود که مانعی برایش محسوب می‌شدند، گذشت و در طلب یار تعجیل کرد و نیز قصد و نیتش باید برای خدا صادقانه بوده و هدف و مطلوبش تنها برای رضای پروردگار باشد نه رضای خویشتن. (حقی بروسوی، بی تا: ۵ / ۴۱۳)

میبدی چون قشیری (قشیری، ۲۰۰۰: ۲ / ۴۸۰) تعجیل موسی را موجه ندانسته و بر این عقیده است که خداوند نزد کسانی هست که قلب هایشان برای او شکسته است. (میبدی، ۱۳۷۱: ۱ / ۱۳۵)

ابن عربی از جمله مفسرینی است که معتقد است موسی علیه السلام به دلیل تعجیل از سوی خداوند متعال مواخذه شد اگر چه این تعجیل وی به جهت اشتیاق فراوان وی برای مشاهده حق تعالی بود. (ابن عربی، ۱۴۲۶: ۲ / ۳۱)

گنابادی، ذیل آیه مورد نظر چنین گفته است: معنای قول خداوند «هم أولاء علی اثری» بدین معناست که آنان بر سنت من باقی هستند، گویا بدون این که از جانب خدا وقتی برای میعاد معین شود، موسی علیه السلام خارج شده و منتظر تعیین خداوند نماند، پس خدای تعالی او را سرزنش کرد و شتاب او را در رها کردن ناگهانی قوم، مورد ایراد قرار داد. لذا، آن حضرت درباره دلیل رها کردن قوم پاسخ داد: آن‌ها بر سنت من باقی هستند و یا به دنبال من در حال آمدن هستند، یعنی از این که با آن‌ها نیستم، جای نگرانی نیست به خصوص که هارون را جانشین و خلیفه قرار داده ام.

و از شتاب و عجله‌اش جواب داد که سرعت و تعجیل به جهت شوق به رضایت پروردگارش بوده نه از غم و قوف در بین قومش و هوای نفس، که عجله را مورد رضایت پروردگارش می‌دید، اشتیاق به



رضایت پروردگار، مرضی خداوند و مقبول اوست. در حالی که دو مطلب اخیر یعنی غم و قوف در بین قوم و پیروی از هوای نفس، مبعوض خداست و مقبول درگاه الهی نمی‌باشد. (گنابادی، ۱۴۰۸: ۳ / ۳۲)

خواجه عبدالله انصاری در تعبیری زیبا، آیه مورد نظر را چنین توضیح می‌دهد که: آیه عتاب به موسی عَلَيْهِ السَّلَام است که قوم را واپس گذاشت و خود با شتاب به کوه طور رفت و به میعاد حق تعالی شتافت، خداوند گفت: ای موسی ندانستی که من ضعیفان را دوست دارم، شکستگان را بیش نوازم و پیوسته در دل آنان می‌نگرم. هر که را بینم در دل ایشان، او را به دوستی می‌گیرم، موسی عَلَيْهِ السَّلَام عذری داد که آنان در پی مند و شتاب من برای واگذاشتن آن‌ها نبود، بلکه برای جلب رضایت حق بود. خداوند! تو خود دانایی و از سر این بنده آگاهی، خداوند فرمود: ای موسی! رضای من در مراعات دل ایشان است. ای موسی چون مرا جویی، در دل ایشان جو، که من در خلوت (وَهُوَ مَعَكُمْ) (حدید ۴) با ذاکران نشینم و مونس دل درویشانم و یادگار جان عارفانم، حاضر راز محبانم، نور دیده آشنایانم، و مایه رمیدگان و زاد مضطربان و پناه ضعیفانم، ای موسی هر جا درویشی بینی، افکنده‌ی جورِ روزگار و خسته‌ی دهر است، او را یاری و غلامی کن و تا بتوانی، جدایی وی مجو، صحبت او را خریدار باش، که نهاد وی خزینه اسرار ازل و تعبیه بازار ابد است. (انصاری، ۱۳۸۹: ۲ / ۵۰)

در تفسیر آیه شریفه از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل است که فرموده اند: مشتاق نه میل به غذا دارد، نه از نوشیدنی‌ای لذت می‌برد، نه خوابی خوش دارد، نه با دوستی انس می‌گیرد، نه به خانه‌ای روی می‌آورد، نه در جایی آبادان منزل می‌کند، نه لباسی نرم به تن می‌کند، و نه هیچ قرار و آرامی دارد. شب و روز، خدا را عبادت می‌کند و آرزومند رسیدن به چیزی است که اشتیاقش را دارد و با زبان شوق خود که از نهانش خبر می‌دهد، با او راز می‌گوید؛ همان گونه که خداوند، از میعاد موسی بن عمران عَلَيْهِ السَّلَام با پروردگارش، چنین خبر می‌دهد: «وَعَجَلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى». پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حال شوق موسی عَلَيْهِ السَّلَام را به پروردگارش چنین توضیح داده که آن حضرت در مدت چهل روز که رفت و آمدش به میقات طول کشید، نه چیزی خورد، و نه چیزی آشامید، و نه خوابید، و نه به چیزی از این کارها میل پیدا کرد. (کاشانی، ۱۴۱۵: ۳ / ۳۱۶)

در مثنوی مولوی نیز چنین آمده است:

گر کران وگر شتابنده بود آن که جوینده است یابنده بود
در طلب زن دائماً تو هر دو دست که طلب در راه نیکو رهبر است
(مولوی، ۱۳۶۳: دفتر سوم ص ۱۰۳)

۸. جمع بندی تأویل‌ها

شاخص‌های حکایت رفتن موسی علیه السلام به طور و فتنه سامری از منظر مفسران عارف بدین شرح است:
*مسأله رؤیت و شهود خداوند از موضوعات مهم در میان عرفا بوده و همواره در مکاتب کلامی، فلسفی، عرفانی و تفسیری، محل تضارب آراء مهم بوده است.

*برخی از مفسرین، مسأله رؤیت و شهود باطنی و رؤیت تجلیات خداوند را معادل معنای «لقاءالله» می‌دانند و برخی دیگر به نفی امکان این موضوع پرداخته و آیات «لقاءالله» را به لقاء عذاب و عقاب الهی یا مرگ، حمل نموده‌اند.

*در اصطلاح عرفانی، «تجلی» به معنای اشراق و تابش انوار حق بر دل وارستگان است که با آن شایسته شهود حق می‌شود.

*از منظر عرفا، ماجرای میقات حضرت موسی علیه السلام نمونه بارزی از تبیین مراتب تجلی و شرایط شهود حق بوده است. از این رو، میقات را نوعی سفر عرفانی و حضرت موسی علیه السلام را رهرو طریق حق دانسته‌اند.

*برخی از مفسرین حقیقت «رؤیت» را انکشاف تامی دانسته‌اند که مافوق آن انکشافی قابل تصور نیست. و برخی دیگر از مفسرین معتقدند مقصود از «رؤیت»، آن علم ضروری مختص به پروردگار، حقیقتی که قرآن از آن پرده برداشته است. و برخی دیگر آن را همان غایت مرتبه معرفت و نهایت انکشاف می‌دانند.
*در قرآن کریم، میقات در دو مورد به معنای اصطلاحی به کار رفته است؛ یکی به معنای میقات موسی و دیگری میقات در حج یا عمره و از دیدگاه مفسران، این دو اصطلاح به هم مرتبط بوده به طوری که برخی از همین اشتراک استفاده کرده و تلاش کرده‌اند تا سبب فرمان الهی به دو میقات ۳۰ روزه و ۱۰ روزه و یا حتی زمان آن را، بر اساس ماه‌های قمری با توجه به میقات مسلمانان برای ایام حج و عمره تخمین بزنند.

*اکثر مفسران بین میقات موسی علیه السلام و میقات حج شباهت‌هایی مشاهده کرده‌اند.



*بعضی از مفسرین بر این باور هستند که در عدد چهل برای پیامبران ویژگی ای است.

*در برخی از تفاسیر عرفانی آمده است که خداوند مرتبه اول، حضرت موسی علیه السلام را بدون وعده قبلی آزمود و سپس وعده دیدار دوباره داد و قلب موسی علیه السلام نیز از این وعده مطمئن شد. از نظر وی، طول دادن به وعده، ناپسند است جز در راه و سنت عاشقان؛ زیرا طول دادن ملاقات محبوب، نزد آن‌ها لذت‌بخش‌تر از وفای به عهد است.

*از دیدگاه روایات، وعده الهی از ابتدا بنا بر چهل روز بوده اما خداوند برای آزمودن بنی اسرائیل، نخست موسی را برای یک وعده سی روزه دعوت نمود، سپس آن را تمدید کرد تا منافقان بنی اسرائیل، صفوف خود را مشخص کنند.

*بعضی از مفسرین درباره تعجیل موسی علیه السلام، مراد خداوند از پرسش در خصوص تعجیل را چنین بیان نموده‌اند که ای موسی، رضای من در آن است که با آن‌ها باشی و از آن‌ها جلو نیفتی. به عبارت دیگر، با ضعیفان همراه بودن از آن جا که رضای من در آن است، بهتر از پیش افتادن توست.

*گروهی دیگر از مفسرین، علت تعجیل موسی علیه السلام را به تنگ آمدن سینه وی از معاشرت آن حضرت با خلق و گذشت ایام بیان نموده و شوق دیدار حق را از موجبات تعجیل دانسته‌اند.

*برخی دیگر از مفسران، دلیل تعجیل را طلب دوام و نیز زیادت رضایت الهی دانسته و معتقدند تعجیل در مکالمه با پروردگار و حریص بودن بر آن، موجب ازدیاد در ثواب و باعث کرامت نفس می‌گردد.

*عده‌ای از مفسران، تعجیل موسی علیه السلام را موجه ندانسته و معتقدند که خداوند نزد کسانی است که قلب‌هایشان برای او شکسته است.

*بعضی از مفسرین در تفسیر خود، «عجل» را منتسب به عالم ظاهری دانسته و چنین بیان نموده‌اند که گوساله، اشاره به عالم مادی دارد.

*بیشتر تفاسیر عرفانی در توجیه ساخت گوساله به روایتی استناد کرده‌اند که در آن سامری گفته در هنگام عبور از دریا جبرئیل را سوار بر اسبی دیده، مشتکی از خاک پی اسب او را برداشته و آن را در گوساله ریخته است که در دم جان گرفت و حرکت کرد و به صدا درآمد. لذا، قوم را به پرستش آن دعوت کردم.

*بسیاری از مفسران معتقدند که این روایات، مخالف با ظاهر کتاب است و همه این روایات از اخبار واحد به شمار می‌آیند.

*برخی از مفسران بر این اعتقادند که مراد از «رسول»، حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و منظور از «اثرالرسول» سنت و رسم اوست که به آن امر شده بود و بر آن روش، عمل می‌کرد.

*در بعضی دیگر از تفاسیر چنین آمده است که در آن ساعتی که این عمل انجام شده، سامری با بنی اسرائیل از آب گذشته بودند و مابین جبرئیل و اسب او و بین سامری یک دریا فاصله بوده و پهنای دریا هم طبعاً بسیار زیاد بوده، سامری کجا، جای پای اسب را می‌دیده است.

*برخی از مفسرین ذیل عبارت **﴿فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾** می‌گویند: مراد از کشتن، کشتن نفس اماره به وسیله شمشیر ریاضت و باز داشتن آن از کام جویی‌ها و لذائذ است.

*بعضی از مفسرین، «نفس» را «نفس مقابل عقل» تعبیر نموده و مراد از کشتن را نابود کردن انانیت و غرور و خودخواهی دانسته‌اند.

*عده‌ای دیگر منظور از عبارت مورد نظر را ترک شهوات و لذات و کشتن قوای نفسانی به واسطه منع آن از تمایلات و خواهش‌ها دانسته است.

*گروهی از مفسرین بر این باور هستند که امر به یکدیگرکشی، امری امتحانی بوده، نظیر امر به کشتن اسماعیل. به نظر ایشان، **﴿فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾** خطاب به همه نیست، بلکه منظور آن کسانی است که گوساله پرستیدند.

*در تفاسیر روایی مراد از قتل، از هاق روح بوده و در هیچ روایتی، منظور، تہذیب نفس نبوده است.

*برخی از مفسران معتقدند که هنگامی که موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ کلام خداوند را شنید، شوقش شدید شد و حرارت

طلب او شعله ور شد لذا، نتوانست خود را نگه دارد و چیزی را که قابل شهود نبود، خواستار شد.

*عده‌ای دیگر از عرفا می‌گویند: وقتی خداوند بر کوه تجلی کرد، وجودش از رهبت الهی، مضطرب و

بیهوش شد و کوه پاره پاره شد و موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ بیهوش شد و هویتش و وجودش فانی شد لذا، آن چه را

دید با دیده حق دید.



*بعضی از مفسرین معتقدند که جواب «لَنْ تَرَانِي» از طرف خداوند به موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به دلیل وجود مانع بوده است؛ یعنی موسی به جهت ضعیف بودنش، توان تحمل و پذیرش رؤیت خداوند را نداشته از این رو، «لَنْ تَرَانِي»، نفی وقوع رؤیت را ثابت می‌کند، پس رؤیت هم چنان جایز است.

*برخی از عرفا می‌گویند: جبل، جبل انانیت و منیت است و هنگامی که موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ بیهوش شد، بدین معناست که بدون انانیت و منیت گشت و بدان که اگر روح به جسم، تعلق نداشت، هرگز به تجلی و تحلی صعود نمی‌کرد.

*گروهی از مفسرین ذیل عبارت «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا» به سفر «طرب» اشاره کرده و می‌گویند: وقتی موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به مقام مناجات رسید، مست شراب شوق گشت و سوخته‌ی سماع کلام حق.

*به عقیده شیعه، مراد از «نظر» در آیاتی که مسأله «رؤیت» خداوند در آن‌ها مطرح است، نظر حسی که مربوط به چشم مادی و جسمانی باشد نیست، بلکه مراد، نظر و رؤیت قلبی است که به سبب حقیقت ایمان، حاصل می‌شود.

*سامری در اشعار برخی از عرفا، نماد کسانی است که به سبب تمرّد از اطاعت و صرفاً متکی بر فنّ و هنر خویش، مطرود درگاه الهی گشته‌اند.

*در متون عرفانی نیز به صدا درآمدن گوساله در اثر سُمّ اسب جبرئیل ذکر شده است.

*برخی از عرفا می‌گویند: خطاب «فَاذْكُرُوا أَنْفُسَكُمْ» با جوانمردان طریقت است که نفس خود را با شمشیر مجاهدت سربرگیرند تا به خدا رسند.

*بعضی از عرفا از معنی ظاهری آیه عدول کرده و آن را به «کشتن نفس حیوانی» که در نظر او سرچشمه شرور و مادر بت هاست، تأویل کرده‌اند.

*کوه طور در اشعار مولانا رمز و اصلان از خود رسته و رهیده‌ای است که انوار مکاشفه الهی بردل و جان آنان تابیده و هستی ناچیز آنان را متلاشی نموده است.

نتیجه:

بررسی رویکردهای عرفانی به داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ بیان گر آن است که داستان و شخصیت انبیاء الهی، آن هم بر اساس نص صریح قرآن و احادیث، یکی از مهم‌ترین رکن‌های اساسی عرفان اسلامی است که مورد توجه و عنایت مفسرین و عرفا در ادوار و قرون مختلف بوده است و توجه به تفاسیر

عرفانی که در این پژوهش مورد توجه بوده است، اهمیت و جایگاه این موضوع را به خوبی نشان می‌دهد. اهمیت این موضوع به حدی است که اگر چنانچه حضور انبیای الهی در تفاسیر و متون عرفانی نادیده گرفته شود، تبیین تفکرات و اندیشه‌ها و تعالیم عرفانی تا چه اندازه دشوار و شاید غیرممکن خواهد شد. در تفاسیر عرفانی شاهد تأویل آیاتی چون «فَأَخْلَعَ نَعْلَيْكَ...»، «فَلَمَّا تَجَلَّىٰ»، «فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَىٰ»، «فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سُجَّدًا»، «قَالَ هُمْ أَوْلَاءِ عَلَىٰ أَثَرِي وَعَجَلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ»، «فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ...»، «فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ»، «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا»، «حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا»... و تأویل نشانه‌ها و رمزها و نمادهایی چون: عصای موسی، آتش، کوه طور و تأویل شخصیت‌ها و اعمال و رفتار آن‌ها چون: موسی علیه السلام، هارون، فرعون، سامری، خضر و... هستیم. نکته حائز اهمیت درباره تأویلات داستان حضرت موسی علیه السلام، آن است که این تأویلات در سه بستر مهم، پایه‌ریزی شده است:

- ۱- تقابل موسی با فرعون و سامری.
 - ۲- تأویل معجزاتی چون عصا و ید بیضا و مفاهیمی چون خلع نعلین.
 - ۳- همراهی موسی علیه السلام با خضر علیه السلام.
- آنچه که از برخی تأویلات تفاسیر عرفانی به دست می‌آید نشان گر آن است که برخی از این تأویلات، ناشی از ذهنیات و مکاشفات شخصی مفسر و یا برگرفته از منابع تصوف یا آثار صوفیه می‌باشد به عنوان مثال، این که واژه «خیر» در آیه ۲۴ سوره قصص به معنای «علم شهودی» باشد، تنها ذوق و احساس و حس زیبایی شناختی و قوه تخیل خواننده و مخاطب را خرسند می‌سازد و وجدان علمی، خرد و نیروی فهم و ادراک او را در تردید و تحیر باقی می‌گذارد. مضافاً به این که در روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام درباره واژه مورد نظر، معانی حقیقی و ظاهری مورد توجه و عنایت بوده است.



منابع:

- * قرآن کریم، (۱۳۷۳): ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۰): المقنعه، قم، جامعه مدرسین .
- ۱- ابن عجبیه، احمد، (۱۴۱۹ق): البحرالمدید فی تفسیر القرآن المجید، مصر، ناشرحسن عباس. زکی.
- ۲- ابن عربی، محمد بن عبدالله، (۱۴۲۶ ق): احکام القرآن، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالفکر.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم، (بی تا): لسان العرب، بیروت، دار صادر.
- ۴- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
- ۵- ابونعیم، احمد بن عبدالله، (۱۴۰۷): حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۶- ابونعیم، احمد بن عبدالله، (۱۴۰۷): حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۷- ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، (۱۴۱۲): الفروق اللغویه، قم، جامعه مدرسین.
- ۸- ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، (۱۴۱۲): الفروق اللغویه، قم، جامعه مدرسین.
- ۹- انصاری، عبدالله، (۱۳۸۹): تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید، تهران، چاپ و انتشار اقبال
- ۱۰- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۳۱۵): الصحیح، استانبول، دارالطباعه .
- ۱۱- بقلی شیرازی، روزبهان بن ابی نصر، (۲۰۰۸): عرائس البیان فی حقائق القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۱۲- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳): تفسیر تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء.
- ۱۳- حارث محاسبی، حارث بن اسد (۱۴۲۰): الرعاية لحقوق الله، مصر، دارالیقین.
- ۱۴- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۸): ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت ارشاد.
- ۱۵- حسینی همدانی، محمد، (۱۴۰۴): انوار درخشان در تفسیر قرآن، تهران، لطفی.
- ۱۶- حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، (بی تا): روح البیان، بیروت، دار الفکر
- ۱۷- حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۳۸): انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۸- حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵): نورالتقلین، قم، اسماعیلیان..
- ۱۹- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۵): معجم مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالکتب العربیه.

- ۲۰- سراج، ابونصر، (۱۳۸۲): **اللمع فی التصوف**، تصحیح مهدی مجتبی، تهران، اساطیر.
- ۲۱- سهروردی، شهاب الدین عمر، (۱۹۶۶): **عوارف المعارف**، بیروت، دار الکتب العربی.
- ۲۲- طباطبایی، سیدمحمد حسین، (۱۳۷۶): **المیزان**، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- ۲۳- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲): **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت، دار المعرفه.
- ۲۴- عطار، فرید الدین محمد، (۱۳۸۷): **تذکره الاولیاء**، تهران، جمهوری .
- ۲۵- عین القضاء همدانی، عبدالله ابن محمد، (۱۳۸۹): **تمهیدات**، تصحیح غفیس عسیران، تهران، انتشارات منوچهری.
- ۲۶- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۹۸۰ م): **العین**، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- ۲۷- فعالی، محمد تقی، (۱۳۸۷): **تجربه دینی و مکاشفه دینی**، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۸- قشیری، عبد الکریم، (۲۰۰۰): **لطائف الاشارات**، مصر، هیئته المصریه العامه للکتاب.
- ۲۹- کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۸۱): **مصباح الهدایه ومفتاح الکفایه**، تهران، هما.
- ۳۰- کاشفی، حسین بن علی، (بی تا): **تفسیر حسینی (مواهب علیه)**، سراوان، کتابفروشی نور.
- ۳۱- کلابادی، ابوبکر بن محمد، (۱۳۷۱): **التعرف لمذهب التصوف**، تهران، اساطیر.
- ۳۲- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵): **الکافی**، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۳- گنابادی، سلطان محمد بن حیدر، (۱۴۰۸): **بیان السعاده فی مقامات العباده**، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات
- ۳۴- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۷) **تفسیر نمونه**، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- ۳۵- مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۶۳): **مثنوی معنوی**، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران، امیرکبیر.
- ۳۶- میبدی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱): **کشف الاسرار وعده الابرار**، تهران، امیرکبیر.
- ۳۷- نحاس، احمد بن محمد، (۱۴۰۹): **معانی القرآن**؛ به کوشش محمد علی صابونی، مکه، جامعه ام القری.
- ۳۸- نسائی، احمد بن شعیب، (۱۳۴۸): **السنن**، بیروت، دارالفکر.



۳۹- نظام نیشابوری، حسن بن محمد، (۱۴۱۶): تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. بیروت، دار الکتب العلمیه.

۴۰- نووی، محمد، (۱۴۱۷): مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۴۱- نویا، پل، (۱۳۷۰): تفسیر قرآنی وزبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، نشر دانشگاهی.

۴۲- هجویری، ابوالحسن علی، (۱۳۸۳): کشف المحجوب، تهران، سروش.

References:

* The Holy Qur'an, 1994, translated by Naser Makarem Shirazi, Qom, Bureau of Islamic Thoughts and Knowledge.

1- Mofeed, Muhammad bin Muhammad, 1989, Al-Maqnaa, Qom, Society of Seminary Teachers.

2- Ibn Ajiba, Ahmed, 1998, Al-Bahr Al-Madid fi Interpretation of the Holy Qur'an, Egypt, published by Hassan Abbas. Zaki.

3- Ibn Arabi, Muhammad bin Abdullah, 2005, Ahkam al-Qur'an, by Kushsh Muhammad Abd al-Qadir Atta, Beirut, Dar al-Fikr.

4- Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram, BTA, Lisan Al Arab, Beirut, Dar Sader.

5- Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram, Lisan al-Arab, Beirut, Dar Sader.

6- Abu Naim, Ahmed bin Abdullah, 1986, The Ornament of the Guardians and the Layers of the Pure, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Alamiyyah.

7- Abu Naim, Ahmed bin Abdullah, 1986, Hiliyat al-Awliya wa Tabaqat al-Asfia, Beirut, Dar al-Kutub al-Alamiyyah.

8- Abu Hilal Askari, Hassan bin Abdullah, 1991, Language Differences, Qom, Society of Seminary Teachers.

9- Abu Hilal Askari, Hassan bin Abdullah, 1991, Language Differences, Qom, Society of Seminary Teachers.

10- Ansari, Abdullah, 2010, Literary and Mystical Interpretation of Holy Quran, Tehran, Iqbal Publications.

- 11- Bukhari, Muhammad bin Ismail, 1897, Al-Sahih, Istanbul, Dar Al-Tabnah.
- 12- Bagli Shirazi, Rozbahan bin Abi Nasr, 2008, Araesal bayan fi Haghyeghal. Qur'an, Beirut, Scientific Books House.
- 13- Javadi Amoli, Abdullah, 2004, Tafsir Tasnim, Qom, Israa Publishing Center.
- 14- Harith Mohasibi, Harith bin Asad, 1999, Care for the Rights of God, Egypt, Dar Al-Yeqin.
- 15- Hassanzadeh Amoli, Hassan, 1999, Mamdalhem Dar Sharh Fosos al-Hikam, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- 16- Hosseini Hamedani, Muhammad, 1983, Anwar Derakhshan in Interpretation of the Qur'an, Tehran, Lotfi.
- 17- Haqqi Brosoy, Ismail Bin Mustafa, Bita, Roohol Bayan, Beirut, Dar Al-Fikr.
- 18- Hali, Hassan bin Yusuf, 1959, Anwar al-Malkoot fi Sharh al-Yaqout, Tehran, Tehran University.
- 19- Hawezi, Abd Ali bin Jumaa, 1994, Noor al-Thaqlain, Qom, Ismailian.
- 20- Ragheb Isfahani, Hussein bin Muhammad, 1996, Mojamol mofradat Alfazak Qur'an, Beirut, Dar al-Kutub al-Arabiya.
- 21- Siraj, Abu Nasr, 2003, Alma'al Filtasavvof, corrected by Mahdi Mojtaba, Tehran, Asatir Publications.
- 22- Suhrawardi, Shihab al-Din Omar, 1966, Aarif al-Ma'arif, Beirut, Dar al-Kutub al-Arabi.
- 23- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, 1997, Al-Mizan, Tehran, Raja Cultural Publishing Center.
- 24- Tabari, Muhammad bin Jarir, 1991, Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, Dar al-Ma'rifah.



- 25- Attar, Farid al-Din Muhammad, 2008, Biographies of the Saints, Tehran, Jomhoori Publications.
- 26- Ayn al-Quzat Hamadani, Abdullah Ibn Muhammad, 2010, prefaces, corrected by Afis Oseiran, Tehran, Manouchehri Publications.
- 27- Farahidi, Khalil bin Ahmad, 1980 AD, Al-Ain, by Mehdi Makhzoumi and Ebrahim Samraei, Beirut, Dar and al-Hilal Publications.
- 28- Efki, Mohammad Taghi, 2017, Religious Experience and Religious Revelation, Tehran, Islamic Culture and Thought Research Institute.
- 29- Kosheri, Abdel Karim, 2000, Lataif Al-Isharat, Egypt, the Egyptian General Books Organization.
30. Kashani, Izzadin Mahmoud, 2002, Misbah al-Hidayat and Miftah al-Kifaya, Tehran, Homa Publications.
- 31- Kashfi, Hossein bin Ali, Beita, Hosseini Interpretation (Mahhabeh Ali), Saravan, Noor Book Store.
- 32- Kalabadi, Abu Bakr bin Muhammad, 1992, Recognition of the Doctrine of Sufism, Tehran, Asatir Publications.
- 33- Killini, Muhammad bin Yaqoub, 1986, Al-Kafi, Tehran, Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah.
- 34- Gonabadi, Sultan Muhammad bin Haider, 1987, Bayan Al Sa'adat Fi Maghamat Al Ebadat., Beirut, Al-Alami Publications.
- 35- Makarem Shirazi, Nasser, 2007, Tafsir Nemooneh, Qom, Dar al-Kotob al-Islamiya.
- 36- Maulvi, Jalaluddin Mohammad, 1984, Masnavi Manavi, by Nasrullah Pourjavadi, Tehran, Amir Kabir Publications.
- 37- Meybodi, Ahmad bin Mohammad, 1992, Kashf al-Asrar and Vaeda al-Abrar, Tehran, Amir Kabir Publications.
- 38- Nahas, Ahmad bin Muhammad, 1988, Ma'ani al-Qur'an; By Mohammad Ali Sabouni, Mecca, Umm al-Qari community.

- 39- Nasa'i, Ahmad bin Shoaib, 1929, Al-Sanan, Beirut, Dar al-Fikr.
- 40- Nizam Neishabouri, Hasan bin Muhammad, 1995, Tafsir Gharib al-Qur'an and Raghaib al-Furqan, Beirut, Dar al-Katb al-Alamiya.
- 41- Nawi, Muhammad, 1996, Merah Labid Lakshef Mani Al-Qur'an Al-Majid, Beirut, Dar Al-Katb Al-Alamiya.
- 42- Noya, Paul, 1992, Qur'anic Interpretation and Mystical Language, translated by Ismail Saadat, Tehran, Institute of University Publications.
- 43- Hajviri, Abolhasan Ali, 2003, Kashf al-Mahjoub, Tehran, Soroush Publications.



comparative comparison the views of Akhbarians and Shiya rationalists on six interpretive rules

(Received: 2021-9-20 Accepted: 2023-2-5)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.11.7>

Esfahani, Seyyed Abdollah¹

Abstract

Akhbarian thinking is influential in the scope of Shia sciences, such as jurisprudence, osul, interpretation, etc., and is considered one of active thinking. The question of this research, which is designed in a descriptive-analytical and fundamental way, is to compare the views of Akhbarians and logical Shiya commentators regarding the six rules of interpretation. Although the first tendencies of Akhbarism apparently existed in the thought of Muhammad Amin Estrabadi in a latent and hidden form from about five centuries ago, it was not often from the side of the Shiya Muhaddithians, nor was it in conflict with Usulians such as Sheikh Mofid and Seyyed Morteza and Sheikh Tusi. What can be obtained from the comparison of these two approaches regarding the six interpretation rules is: Invalidity of zan in religious teachings, Only zans are valid if their origin is not from imperfect intellect, ghyas, estehsan, personal opinion and whims of the ego, They disagree with the rationalists about the zans whose origin is pure reason, The orders raised in the principles and branches of religion, which are taken from the appearance of the Quran, are not considered valid, Only through the narrations of Ahl al-Bayt (a.s.) can we be sure of the rulings of Sharia, The scope of the four laws cannot be limited, which are: Continuity of the text of the Quran, siagh, jary and tatbigh, and the unity of the Qurans appearance and its interior.

Key words: comparative comparison, rules of interpretation, akhbarians, rationalists.

¹ Assistant Professor of the Holy Quran University of Sciences and Education, Amol, Iran
esfahaniquran@gmail.com

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی شش قاعده تفسیری از دیدگاه اخباریان و عقل گرایان شیعه

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۶/۲۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۶)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.11.7>سید عبدالله اصفهانی^۱**چکیده**

گرایش اخباری، رویکردی معرفتی در حوزه دانش های شیعی نظیر: فقه، اصول، تفسیر و... و یکی از جریان های فعال و تاثیرگذار محسوب می شود. پرسش پژوهش حاضر که به روش توصیفی- تحلیلی و بنیادین نگاشته شده، مقایسه دیدگاه های اخباریان و مفسران عقل گرای شیعه در قلمرو شش قاعده تفسیری است. هرچند اندیشه های نخستین اخباری گری ظاهراً حدود پنج قرن قبل از محمد امین استرآبادی به شکل نهفته و پنهان وجود داشته، ولی عمدتاً در قالب محدثان شیعه و در تضاد با اصولیانی همچون شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی نبوده است. دستاورد مقایسه تطبیقی دو رویکرد فوق در مورد شش قاعده تفسیری عبارتست از: انکار مطلق اعتبار ظن در آموزه های دینی؛ اعتبار ظنون که برخاسته از عقل ناقص، قیاس، استحسان، رای شخصی و هوای نفس نباشد، با تفاوت دیدگاهشان با عقل گرایان در خصوص ظنون برخاسته از عقل محض؛ ظنی و غیر معتبر دانستن احکام نظری در اصول و فروع دین برخاسته از ظواهرقرآن؛ انحصار تحصیل یقین در احکام دینی صرفاً از طریق روایات اهل بیت علیهم السلام؛ انکار مطلق یا محدود ساختن قلمرو قواعد چهارگانه: پیوستگی متن قرآن، سیاق، جری و تطبیق و توأمانی ظاهر و باطن قرآن.

کلید واژه ها: بررسی تطبیقی، قواعد تفسیر، اخباریان، عقلگرایان

^۱ . استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم ، دانشکده علوم قرآنی امل، ایران(نویسنده مسئول)

esfahaniquran@gmail.com



گرایش اخباری و حدیث‌گرایانه، رویکردی در معرفت‌دینی و طیف دانش‌های شیعی است که در تفسیر قرآن نیز مشاهده می‌شود. با صرف نظر از فراز و نشیب‌ها و شدت و ضعف‌های باورهای اخباری‌گری، می‌توان اخباریان را فرقه‌ای از علمای امامیه در دوران متأخر دانست که با استناد به روش و عمل سلف صالح (محدثان و حدیث‌گرایان)، اخبار اهل بیت علیهم‌السلام را مهم‌ترین ماخذ در عقاید - حتی در اصول دین، اخلاقیات و احکام شرعی می‌دانند و به روش‌های اجتهادی و رجالی متاخران، به ویژه آن‌چه مبنایی جز عقل نداشته باشد به دیده انتقاد می‌نگرند (بهشتی، ۱۳، ص ۳۱).

اندیشه اخباری‌گری عمدتاً در قالب محدثان شیعه و در تضاد با اصولیانی هم‌چون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی نبوده است؛ بلکه کارکردی به عنوان مکمل اصولیان شیعه ارایه نموده است. به طوری که برخی با خوش‌بینی اخباری و اصولی را فرقه واحد دانسته‌اند (العمران، ۱۳۷۵: ۳۲؛ بحرانی، ۱۴۲۳: ۳ / ۲۸۸) ولی آنچه واقعیت دارد و مورد پذیرش غالب پژوهشگران و عالمان شیعه است، آن است که مشرب اخباری‌گری در قرن‌های ده و یازده هجری و طی دوره صفویه در ایران و به ویژه دوره استرآبادی و شاگردان وی، شاهد تحول تفکر اخباری و ورود آن به مرحله‌ای جدید و با اندیشه‌ای خاص بوده است (فائز، ۱۳۹۳: ۱۵۴ و ۱۴۲ / لوسن، ۱۳۹۸: ۳).

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

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

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

از سوی دیگر قواعد تفسیر از شاخه‌های علوم قرآنی، عنصر اساسی استنباطِ روشمند مفاهیم قرآن، ملاکِ انتخاب دیدگاه صحیح در اختلاف نظرهای مفسران و موجب کاهش خطاهای تفسیری محسوب می‌شود. (السبت، ۱۴۲۱: ۱ / ۴۲). رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰: ۱ / ۲۴۷).

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

۱- ناسازگاری و تضاد محتوایی؛ به طوری که دیدگاه‌های متضادی در خصوص استنباط از اندیشه‌های اخباریان مشاهده می‌شود که ظاهراً نتوانسته‌اند به نظر واحد و نگرش جامعی در زمینه دیدگاه اخباریان دست یابند. این نقص به نوبه خود، برخاسته از آسیب دیگری است و آن این‌که با گذشت بیش از چهارصد سال از تأسیس مکتب اخباری و رسوخ آشکار و پنهان آرای ایشان در حوزه‌های حدیث، اخلاق، تاریخ، تفسیر و...؛ تألیفات شایسته‌ای در خصوص نقد عمیق و گسترده اندیشه‌های ایشان و ترکیب باورهای صحیح آنان با افکار اصولیان نگارش نشده است. هر چند در حوزه فقه و پژوهش‌های فقهی با ظهور تألیفاتی هم‌چون ریاض المسائل، جواهر الکلام، کشف الغطاء، مفتاح الکرامه، جامع احادیث شیعه این نقیصه مرتفع شده است (فائز، ۱۳۹۳: ۱۴۴).

۲- عدم تفکیک بین دیدگاه‌های مشهور بزرگ‌ترین عالمان اخباری با دیدگاه‌های حداقلی و رویکردهای افراطی و تفریطی برخی از آنان.

۳- غالب کتب و مقالات نگارش یافته در خصوص تبیین آرای اخباریان به حوزه فقه اختصاص یافته است.

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

۵- مقالات محدودی هم‌چون: پیامدهای اندیشه‌های اخباریان بر حوزه پژوهش‌های قرآن رأی اخباریان و اصولیان در تفسیر قرآن نظریه استقلال قرآن، مصاف علامه طباطبایی با اخباریان؛ رویکرد اخباریان شیعه به تفسیر و... که به قلمرو بازخورد آرای اخباریان در حوزه قرآن اختصاص یافته، غالباً به طور



اجمالی و مبهم و با عناوین عامی هم‌چون پژوهش‌های قرآن یا تفسیر قرآن تألیف شده و عمدتاً مربوط به مبانی و منابع تفسیر از منظر اخباریان است؛ و تا کنون پژوهش عمیق و روشمندی در خصوص کنش‌های آرای قرآنی اخباریان بر حوزه قواعد تفسیر به ویژه شش قاعده تفسیری: ضرورت استناد تفسیر به علم و علم، کاربست اصول عقلایی زبان‌شناختی، قاعده سیاق، قاعده جری، ضرورت استناد توأمان به تفسیر ظاهری و باطنی قرآن، از منظر قرآن‌پژوهان اصولی شیعه نگارش نیافته است. به طوری که همین امر، نوآورانه بودن مسأله پژوهش حاضر را به خود اختصاص داده است.

۲- اندیشه‌های قرآنی اخباریان در قلمرو مبانی تفسیر قرآن

اساسی‌ترین آرای قرآنی اخباریان که به عنوان پیش‌فرض‌ها و مبانی تفکرات آنان، بر شش قاعده تفسیر فوق‌الذکر تأثیرگذار است و از این رو به عنوان مقدمه بررسی دیدگاه اخباریان تلقی می‌شود، به شرح ذیل تقریر می‌گردد:

۱- اخباریان با نگرشی مختص به خودشان، دغدغه حفظ خلوص دین و صیانت از ورود مفاهیم غیر دینی به قلمرو دین خالص را داشته‌اند. آنان دین خالص را، دینی با مشخصات عصر ائمه علیهم‌السلام می‌دانند. این دغدغه آنان از حوزه فقه به سایر حوزه‌های دین هم‌چون تفسیر و پژوهش‌های قرآن تسری یافت (فائز، ۱۳۹۳: ۱۶۴).

۲- انحصار منبع تفسیر در قرآن و حدیث؛ منابع و مستندات تفسیر، مصادر و ابزارهایی هستند که معانی، آموزه‌ها و مقاصد آیات را روشن می‌سازند و مفسران برای فهم آیات از آن‌ها بهره می‌گیرند. مفسران اصولی عقل‌گرا، منابع معتبر تفسیر را عبارت از قرآن، سنت معتبر، عقل، علوم تجربی قطعی، اجماع و شهود عرفانی دانسته‌اند؛ اما اخباریان منابع دین چه در حوزه فقه و چه تفسیر را منحصر در دو منبع قرآن و حدیث می‌دانند و برخی اخباریان افراطی مانند صدرالدین قمی همدانی، سید میرزا جزایری، صاحب «جواهر الکلم» «و...» با عدم پذیرش ظواهر و حتی نصوص قرآن، تنها حدیث را به عنوان منبع واقعی می‌پذیرند (ر.ک: کاشف الغطاء، بی‌تا: ۱۸؛ انصاری، ۱۴۱۹: ۱ / ۱۵۱). از سوی دیگر، اخباریان همه روایات کتب اربعه (کافی، من لا یحضره الفقیه، تهذیب الاحکام و استبصار) و حتی همه میراث حدیثی شیعه را قابل اعتماد می‌دانند (ر.ک: لوسن، ۱۳۹۸: ۳؛ کاشف الغطاء، بی‌تا: ۱۸؛ انصاری، ۱۴۱۹: ۱ / ۱۵۱).

۳- احتیاط اخباریان تندرو در حوزه تفسیر، غیر روشمند و روان‌شناسانه است و سرانجام به توقف و سکوت در حوزه تفسیر قرآن؛ تأکید در خلوص دین و عدم توجه به توانمندی آن در اداره جامعه؛

مسئولیت‌ناپذیری در قبال هدایت قرآن؛ جمود بر متون مقدس، عقل‌گریزی، پذیرش غیر روشمند و بی‌چون و چرای روایات ضعیف؛ ورود اسرائیلیات به حوزه تفسیر؛ عاری ساختن منابع فقهی و اصولی شیعه از دانش اصول فقه مقارن شیعه و اهل سنت؛ اجتناب از مظاهر مختلف سیاست و حکومت؛ دین‌سوزی و خرده‌گیری دشمنان منجر می‌شود. در حالی که احتیاط‌اصولیان در حوزه تفسیر، روشمند و معرفت‌شناسانه است و در راستای اجتناب از پیش‌فرض‌های ظنی، تحمیل آرای شخصی، قیاس ظنی، استبداد به رأی و تفسیر به رأی تعریف می‌شود و در نهایت به مسئولیت‌پذیری در دین، تأمین هدایت مستمر قرآن در بستر تاریخ و اجتناب از افراط و تفریط دینی منتهی می‌شود (ر.ک: لوسن، ۱۳۸۹، ص ۳/عابدی شاهرودی، ۱۳۶۹، ص ۱۵/بهبشتی، ۱۸۱: ۱۳۹۰/۱۸۴/اموسوی بجنوردی، ۱۳۷۴: ۷؛ کرباسی‌زاده اصفهانی، ۱۳۸۱: ۴۴).

۵- اخباریان علی‌رغم محدودیت منابع نقلی دین در پاسخ‌گویی به نیازهای متنوع و سیال بشری، فلسفه، عقل، استدلال، اصول عقلیه، استحسانات و قیاس را بستر خطاها و تنازعات علمی دانسته و لذا عمدتاً آن را در دست‌یابی به معرفت دینی و از جمله تفسیر و پژوهش‌های قرآنی، عقیم و غیر معتبر می‌دانند (فائز، ۱۳۹۳: ۱۶۵؛ صدر، ۱۳۷۵: ۴۲).

۶- اخباریان به دلیل تقسیم محکمت‌ها به نصوص «صریح الدلاله» و «متشابهات شمردن عموم ظواهر قرآن، کمترین آیات قرآن را مربوط به قلمرو محکمت‌ها و بیشترین آیات قرآن را متشابه دانستند (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۱۸۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۳: ۱۸۶). استدلالی که اخباریان در این حوزه مطرح می‌کنند آن است که در مورد قرآن نمی‌توان به اصل ارتکازی عقلا و مورد پذیرش شارع مقدس که جواز عمل به ظواهر کلام است، پایبند بود زیرا در احکام نظری شرعی به دلیل احتمال وجود تقیید و تخصیص، نمی‌توان به ظواهر قرآن استدلال نمود؛ این دیدگاه به محمد امین استرآبادی، سید حسین کرکی، شیخ حر عاملی، محمد تقی مجلسی و... مستند است.

مفسران اصولی پاسخ می‌دهند: اولاً، دلیل اخباریان اخصّ از مدّعی‌شان است، زیرا دلیل آنان بر فرض صحت، صرفاً شامل آیات الاحکام می‌شود نه غیر آن. ثانیاً، ادعای اجمال و ابهام ظواهر آیات الاحکام در صورتی صادق است که مفسّر از منابع و قراین فهم آیات، به طور کافی جستجو و فصیح نکرده باشد. ثالثاً، لازمه سخن اخباریان آن است که ما به ظواهر احادیث نیز نتوانیم عمل کنیم، زیرا احادیث نیز مانند قرآن مشتمل بر عام و خاص، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه است، در حالی که اخباریان به ظواهر احادیث ائمه علیهم‌السلام عمل می‌کنند. رابعاً، متشابه دانستن ظواهر قرآن، اگر به معنای «تشابه حقیقی» باشد، با فرض هدایت‌گری قرآن، توصیه به تدبّر و اندیشه در آن، مرجعیت قرآن نسبت



به روایات و ... سازگار نیست؛ و اگر به معنای «تشابه نسبی و اضافی» باشد، به طوری که استنباط احکام نظری شرعی از ظواهر قرآن، منوط به ارجاع به روایات معصومان علیهم السلام باشد، با مشکلی مواجه نخواهد بود (اسعدی، ۱۳۹۰: ۸۱-۷۹)

لازم به یادآوری است اخباریان تندرو، تمام آیات قرآن را مجمل و متشابه می‌دانند و حتی اجازه نمی‌دهند بدون روایات الفاظی از قرآن تفسیر شوند (کاشف الغطاء، بی تا: ۱۸). در حالی که برخی از اخباریان معتدل مانند ملامحسن فیض کاشانی، نه تنها ظواهر قرآن را در احکام نظری و غیر آن حجت می‌دانند، بلکه معتقدند مؤلفان کمال یافته نیز به برکت متابعت از معصومان علیهم السلام، ممکن است بعضی از تشابهات قرآن را تأویل کنند؛ هرچند علم به تمام تشابهات، مخصوص ائمه علیهم السلام است (فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۲۰ و ۳۸).

۷- در سبک تفسیری اخباریان و اصولیان تفاوت‌هایی به شرح ذیل مشهود است:

الف - اخباریان در تفاسیرشان، اهمیتی به سبک‌شناسی، نکات صرفی و نحوی نمی‌دهند؛ بنابراین مسایل واژگانی همراه با شواهد ادبی، غالباً در تفاسیرشان مشاهده نمی‌شود. در حالی که در آثار کلاسیک شیعه در تفسیر مانند مجمع البیان طبرسی و تبیان طوسی از مسایل صرفی و نحوی بحث می‌شود و از مشاجرات مهم پرهیز می‌شود.

ب - اخباریان در تفاسیرشان از منقولات صحابه و تابعان و احادیث صحاح و مسانید اهل سنت اجتناب می‌ورزند. در حالی که در تفاسیر اصولیان شیعه، حجم زیادی از مطالب، از منابع سنی و روایانی نظیر مجاهد، قتاده، احمد بن حنبل، ابن مسعود و عایشه نقل می‌شود.

ج - تفاسیر اخباریان همگی به تصریح یا به تلویح بر مرجعیت مطلق امامان علیهم السلام تأکید دارد و آشکارا ماهیتی ضد سنی دارد (لوسن، ۱۳۸۹: ۴ و ۵)

۸- اخباریان، علم رجال و درایه را غیر ضروری و کم‌فایده می‌دانند. علم رجال، دانشی است که درباره احوال راویان حدیث، از جهت اتصاف آن‌ها به شرایطی که در جواز یا عدم جواز گفتار آن‌ها (مانند راست‌گویی، عدالت و فسق) مداخلیت دارد، گفتگو می‌کند (سبحانی، ۱۴۰۸: ۱۱)، هم‌چنین علم درایه نیز علمی است که از کیفیت نقل حدیث توسط راویان، به لحاظ اتصال و انقطاع زنجیره ناقلان حدیث و یا داشتن سند یا ارسال سند و مانند آن سخن می‌گوید (مدیر شانه‌چی، ۱۳۷۵: ۳). دیدگاه مشهور اخباریان در مورد روایات کتب اربعه و سایر کتب مشهور، مانند کتاب‌های شیخ صدوق و غیر او از بزرگان شیعه آن است که چون از اصول چهارصدگانه اصحاب ائمه علیهم السلام اخذ شده‌اند، لذا متواتر یا

محفوف به قراین‌اند (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۶۵ و ۱۷۶؛ کرکی عاملی، ۱۳۹۶: ۸۷؛ بهشتی، ۱۳۹۰: ۵۰۲)؛ لذا علم به صحت مضامین و قطعیت الصدور بودن‌شان دارند. محمد امین استرآبادی قرآینی را بر می‌شمارد که به عقیده وی موجب قطع و یقین به صدور احادیث از اهل بیت علیهم‌السلام گردیده و ما را از پرداختن به سند حدیث و مباحث رجال بی‌نیاز می‌کند. برخی از این قرینه‌ها عبارت‌اند از: تقویت احادیث توسط احادیث دیگر؛ استناد و استدلال عالمان ثقه و با تقوا به این احادیث. از منظر وی، وجود این قرینه‌ها، احتمال هرگونه افتراء، دروغ و جعل حدیث را از طرف راوی منتفی نموده و صدور آن را از معصوم علیهم‌السلام نیز به اثبات می‌رساند (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۱۸۱-۱۸۳). از این‌رو علم رجال و علم درایه از نظر اخباریان ضرورتی ندارد و فواید زیادی بر آن مترتب نیست و ذکر اسناد چنین روایاتی، از باب تبرک و تیمن و تأسی به سیره سلف که اسناد روایات را سلسله‌وار معنعن به اهل عصمت علیهم‌السلام ذکر می‌نمودند، می‌دانند. از منظر ایشان ذکر سند روایات شیعه به جهت فوایدی مانند:

الف - استفاده از مرجحات احوال رجال در مقام تعارض اخبار

ب - کاربرد سند روایات و احوال رجال حدیث، به عنوان قرینه‌ای بر ثبوت حدیث می‌باشد (حر عاملی، ۱۴۱۲: ۲۰ / ۱۱۲؛ بهشتی، ۱۳۹۰: ۵۰۴) اما اصولیان مجتهد:

اولاً تمام روایات کتب اربعه و منابع حدیثی مشهور شیعه را قطعی‌الصدور ندانسته و وجود روایات غیر صحیح و جعلی در میان آن‌ها را حتمی می‌دانند. از این‌رو ست که شیخ طوسی در خصوص روایاتی که در «کافی» کلینی «و من لایحضره الفقیه» صدوق، مناقشه می‌کند (خوبی، ۱۴۱۰: ۱ / ۲۸) و شیخ صدوق در مواردی، روایات کافی را رد می‌کند و یا خود، احادیثی را نقل می‌کند ولی نه به آن‌ها فتوا می‌دهد و نه به صحت آن‌ها حکم می‌کند (صدوق، ۱۴۱۳: ۱ / ۱۶۲؛ ۲ / ۷۵).

ثانیاً، تأیید صحت روایات به دلیل ثقه بودن راوی که در بیان اخباریان مشاهده می‌شود، نه از بدیهیات عقلی، و نه از مسلمات دین است، بلکه برخاسته از کتب رجالی است که وثاقت راوی را اثبات می‌کند، پس چگونه اخباریان بر آنان‌اند که احتیاجی به علم رجال و احوال روات نداریم (بهشتی، ۱۳۹۰: ۵۰۶).

۹- اخباریان احادیث شیعه را به پشتوانه استناد به قدمای اصحاب، به دو قسم صحیح و ضعیف تقسیم می‌کنند، ولی اصولیان و مجتهدان آن را به اقسام چهارگانه صحیح، حسن، موثق و ضعیف بخش‌پذیر می‌دانند (مکی عاملی، ۱۴۲۳: ۱ / ۴۸). اخباریان به روش قدما، اعتمادشان فقط به سند حدیث نیست، بلکه به قرآینی که خبر ضعیف‌السند را به قوی‌السند ملحق کند، نیز اعتماد می‌کنند و چه بسا بر خبر قوی رجحان داده و در عمل خبر قوی‌السند را طرح می‌کنند (کرکی عاملی، ۱۳۹۶: ۱۰۴).



اخباریان می‌گویند مراد از خبر صحیح نزد قدمای اصحاب، روایتی است که دانسته شده از معصوم علیه السلام صادر شده است (مجلسی، ۱۴۱۴: ۱/ ۱۰۱)؛ هم‌چنین روایت ضعیف در مقابل روایات صحیح را به روش قدما به سه معنا می‌دانند:

الف - روایتی که به واسطه قراین به صدور آن از معصوم علیه السلام قطع نداریم؛
ب - خبری که قطع بر صدور آن از معصوم علیه السلام داریم ولی در مقام عمل، معارض قوی‌تر از آن وجود داشته باشد، مثل وجود روایات دیگری که به دست خط معصوم علیه السلام باشد.

ج - روایتی که به دلیل مخالفت با امر ضروری، قطع پیدا کنیم که آن روایت حکم الله نیست، هرچند از معصوم علیه السلام صادر شده باشد (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۱۷۷)؛ بنابراین هر حدیثی که قطع به صدور آن از معصوم نداریم، ضعیف‌السند است، هرچند تمام سلسله سند آن امامی عادل باشد (بحرانی، ۱۴۲۳: ۳ / ۲۹۶؛ استرآبادی، ۱۳۶۳ / ۱۷۷). آنان هم‌چنین دسته‌بندی حدیث به خبر متواتر و به خبر واحد و تقسیم خبر واحد به صحیح، حسن، موثق و ضعیف را از اختراعات احمد بن موسی بن طاووس (م. ۶۷۳ ق) یا شاگردش علامه حلی و متأثر از اندیشه‌های اهل سنت و الفت ذهن علامه حلی به کتب عالمان سنی می‌دانند (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۸۸ / بهشتی، ۱۳۹۰: صص ۵۰۶، ۵۰۸ و ۵۱۶).

اصولیان و مجتهدان با رد انتساب تقسیمات چهارگانه حدیث به ابن طاووس و علامه حلی، آن را برخاسته از کتب رجالی قدمای شیعه می‌دانند. آنان به خبری صحیح می‌گویند که تمام سلسله راویان آن، امامی عادل باشد (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱ / ۲۱). وحید بهبهانی در این زمینه می‌نویسد: روایت صحیح نزد قدما به معنای قطعی‌الصدور نیست، به طوری که شیخ طوسی و امثال او به اخبار آحاد، به عنوان خبر صحیح، عمل می‌کردند (بهبهانی، ۱۴۱۶ق: ۱۷۰). از سویی از کلام شیخ صدوق نیز مشاهده می‌شود که چه بسا، قطع به صدور روایتی نداشتند و با این حال الفقیه «به مضمون آن روایت که آن را خبر صحیح می‌دانسته، فتوا داده‌اند (صدوق، ۱۴۱۳: ۱ / ۳ و ۱۶۲).

۳- تأثیر اندیشه‌های اخباریان بر قواعد تفسیر

اینک پس از تشریح پیش‌فرض‌ها و مبانی قرآنی اخباریان، برآنیم تا کنش‌های اندیشه‌های قرآنی ایشان را بر قواعد تفسیر از منظر مفسران اصولی و عقل‌گرای شیعه تشریح نماییم.

۳-۱ استناد تفسیر به علم و علمی از منظر اخباریان

تفسیر قرآن عبارت است از کشف معانی و مقاصد آیات در غالب بیان تشریح مفاد استعمالی و مراد جدی آیات، بر اساس استناد به دلایل و قراین معتبر و مستند که از منظر شارح مقدس از حجیت برخوردار باشد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰: ۲۸).

قرآن پژوهان اصولی، ضمن عدم پذیرش ظن در تفسیر، اعتبار ظنون خاص مانند ظواهر قرآن، خبر واحد ثقه و دیدگاه‌های متخصصان را می‌پذیرند.

دیدگاه اخباریان در این زمینه به شرح ذیل است:

۱- حجیت احکام اصول و فروع دین باید در دو مرحله سنجیده شود: مرحله اول، التزام به علم و یقین و مرحله دوم، این‌که اخباریان تاثیر علم و یقین را تنها هنگامی معتبر می‌شمرند که از راه ائمه علیهم‌السلام به دست آید (انصاری، ۱۴۱۹: ۱/ ۳۱)، چه اخبار متواتر و چه اخبار آحادی که همراه با قراین حالی و مقالی باشد (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۲۸، ۴۸، ۱۰۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۳: ۴۰۶).

۲- برخی از نتایج اندیشه اخباریان در اعتقاد به لزوم کسب یقین از طریق اهل بیت علیهم‌السلام عبارت است از:

الف - اعتماد به ظن و استنباط‌های ظنی جایز نیست، اگرچه ظن خاص باشد چه در اصول دین و چه در فروع دین. آنان ظن در برخی از آیات را به صراحت درباره فروع دین و احکام شرعی می‌دانند (مانند آیه ۱۱۴ انعام و ۵۹ یونس) و در برخی دیگر از آیات، درباره دو موضوع اعتقادی و احکام شرعی فرعی دانسته‌اند (مانند آیه ۱۴۸ سوره انعام).

ب - در مواردی که ظن داریم (نه علم)، باید به احتیاط عمل کنیم (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۱۳۱، ۹۰ / حر عاملی، ۱۴۰۳: ۳۲۴؛ حر عاملی، ۱۴۱۲: ۱۸ / ۹).

ج - اجتهاد در فقه، تفسیر و... پیروی از ظن بوده و در حالی که روایات قطعی الصدور داریم که در نبود دلیل قطعی، احتیاط واجب است، اعتماد به ظن و پیروی از اجتهاد ظنی مجاز نیست (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۱۲۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۳: ۴۰۶؛ بهشتی، ۱۳۹۰: ۱۸۴-۱۸۵).

۳-۱-۱-۱ بررسی تطبیقی دیدگاه اخباریان و اصولیان

۱- در احکام دین (اعم از فقهی، تفسیری و...) تحصیل علم و یقین لازم است و ظن اعتبار ندارد، هرچند ظن خاص باشد (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۹۰ و ۱۳۱؛ حر عاملی، ۱۴۱۲: ۱۸ / ۹)، ولی مجتهدان در مواردی که تحصیل علم مقدور باشد آن را لازم دانسته و در مواردی که تحصیل آن ممکن نباشد - به دلیل تجویز



شارع مقدس - ظن خاص (و نه مطلق ظنون) را معتبر و قابل عمل می‌دانند (بهبهانی، ۱۴۱۶: ۸/۶؛ بهبهانی، ۱۴۱۵: ۱۱۸/انصاری، ۱۴۱۹: ۱۳۴/۱)؛ بنابراین اصولیان نیز مانند اخباریان، عمل به ظن را حرام دانسته و اصل اولی آن‌ها حرمت عمل به ظن است (نراقی، ۱۴۱۷: ۳۵۶-۳۵۸) آنان عمل به ظن مطلق را جایز نمی‌دانند، ولی معتقدند:

الف - آیات و روایاتی که به طور مطلق نهی از عمل به ظن می‌کنند، به ظنون خاصه تخصیص می‌خورد، لذا آنان حجیت را منحصر در علم نمی‌دانند، بلکه مفاد ظنی (علم عادی و اطمینان‌بخش) را نیز حجیت می‌دانند.

ب - در مواردی که اصولیان ظن را حجیت می‌دانند، به خاطر خود ظن نیست، بلکه به خاطر آن است که دلیل قطعی و برهان علمی بر حجیت و علم محسوب شدن در آن موارد داریم، مانند اجتهاد، ظواهر آیات، خبر واحد، اصول عملیه، لذا مشمول ادله نهی از عمل به ظن نمی‌شود (سبحانی، ۱۴۲۵: ۱۳؛ رازی نجفی، ۱۴۳۰: ۳ / ۶۹۱).

ج - باب علم در زمان غیبت مسدود است، زیرا دلالت قرآن غالباً ظنی است؛ دلالت خبر واحد از نظر متن ظنی است؛ همچنین بسیاری از روایات تعارض دارند و علاج آن با اخبار علاجیه نیز مفید ظن است؛ از سویی تغییر و تحریف عبارات روایات نیز محتمل است و لذا اصل عدم تغییر و تصحیف نیز اصلی ظنی است. از این رو، باب ظن خاص (علم عادی و اطمینان‌عقلایی) که دلیل بر حجیت آن داریم، مفتوح است (وحید بهبهانی، ۱۴۱۶: ۶. افزون بر آن برهان قطعی و دلیل علمی بر حجیت اجتهاد، ظواهر قرآن، خبر واحد، اصول عملیه و ... داریم. در نتیجه چه به وسیله آن‌ها علم به حکم فقهی و غیر فقهی پیدا کنیم و چه به ظن معتبر برسیم، حجیت دارد و مشمول آیات و روایات ناهی از ظن نمی‌شود (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۰۶/۱). شیخ طوسی در این زمینه می‌نویسد: کسی که به خبر واحد عمل می‌کند عمل به غیر علم نکرده، چرا که دلیل دلالت بر وجوب عمل به آن دارد (وحید بهبهانی، ۱۴۱۶: ۲۴۴).

د - اصولیان نصوص قرآن، معرفت‌های بدیهی عقلی، برهان‌های تام عقلی و دستاوردهای یقینی علوم تجربی (اعم از طبیعی و انسانی) روایات متواتر و خبر واحد محفوظ به قراین را مصداق علم دانسته و استناد تفسیر به آن‌ها را مجاز می‌دانند، ولی به دلایل گفته شده استناد به ظنون معتبر مانند: ظواهر قرآن، خبر واحد ثقة یا معتبر (عاری از قراین یقینی باشد)، آرای صحابه، تابعان، واژه‌شناسان، ادیبان، مورخان و ... را مصداق علمی و اطمینان‌بخش دانسته و استناد به آن را نیز مجاز می‌دانند.

مراد اخباریان از قطعیت حکم شرعی (و آموزه‌های) برخاسته از اخبار، قطعیت حجیت اخبار است، نه باور به آن که همه احادیث ما را به حکم واقعی می‌رسانند. چنان‌که اصولیان نیز به حجیت دلیل ظنی، به

عنوان علم عادی، قطع دارند؛ بنابراین در این جا قطع به حجیت حکم و قطع به خود حکم و دلیل آن خلط شده است و حرف اخباری و اصولی یک چیز است.

چنانچه محدث بحرانی تحلیل نموده است، نزاع بین اخباریان و اصولیان در این زمینه، نزاعی کاملاً لفظی است و فرقی بین دیدگاه دو گروه وجود ندارد؛ زیرا اولاً، منظور اخباریان از معلومیت و قطعیت حکم، به اعتبار معلومیت دلیل است که از ائمه علیهم السلام رسیده، هرچند حصول حکم، به طریق ظن غالب بوده باشد؛ ولی مراد اصولیان از ظن، ظن به خود حکم است، نه مناط حکم. ثانیاً مراد اخباریان از علم، اعم است از علمی که مطابق واقع باشد و علم عادی و اطمینان که احتمال خلاف در آن می‌رود؛ ولی مراد مجتهدان از علم، آن علمی است که مطابق واقع باشد و احتمال خلاف در آن نرود (بحرانی، ۱۴۲۳: ۱ / ۳۲۲-۳۲۰).

۲- اخباریان، ظن برخاسته از عقل ناقص مانند: رأی، هوای نفس، قیاس و استحسان و امثال آن را که ظن برخاسته از خارج کتاب و سنت است، نامعتبر می‌دانند در حالیکه آنان ظنی که اصولیان با اجتهاد به آن می‌رسند، اگر برخاسته از عقل نباشد (ظن برخاسته از کتاب و سنت) را معتبر می‌دانند. در این زمینه نیز اصولیان با اخباریان هم عقیده‌اند هرچند دیدگاه این دو گروه در خصوص ظن برخاسته از استدلال عقلی محض (که بدون استناد به کتاب و سنت باشد) از یکدیگر قابل تفکیک است.

۳- اخباریان در همه شبهات موضوعی و شبهات حکمی و جوبی، عمل به ظن می‌کنند و اصل برائت را می‌پذیرند و قایل به توقف و احتیاط نیستند. سید نعمت‌الله جزایری که خود از اخباریان است می‌گوید: ما نسبت به احکامی که به ما نرسیده، مکلف نیستیم و به اصل عدم تکلیف عمل می‌کنیم (جزایری، ۱۴۰۱: ۵۹). ولی اصولیان فرقی بین شبهه در حکم، طریق حکم و موضوع حکم و تعارض دو نص قایل نیستند و در همه این موارد عمل به ظن را مجاز و اصل برائت را جاری می‌کنند (ر.ک. بهشتی، ۱۳۹۰: ۱۸۷-۱۹۴).

۴- بر اساس دیدگاه مشهور اخباریان، استنباط احکام نظری از ظواهر قرآن چه در اصول و چه در فروع دین، ظنی است فلذا حجیت ندارد؛ چنانچه روایات پیامبر صلی الله علیه و آله که از طریق اهل بیت علیهم السلام به ما نرسیده باشد نیز غیر معتبر است. در حالی که اصولیان و مفسران مجتهد، استنباط آموزه‌های دینی، چه فقهی و چه غیر فقهی؛ چه در احکام نظری و چه غیر نظری مانند اصول دین، برخاسته از نصوص و ظواهر قرآن را در غالب «علم» و «اطمینان عقلایی» (علم عادی)، مجاز و حجت می‌دانند. آنان می‌گویند: اخباریان با آن که ظواهر قرآن را حجت نمی‌دانند، چگونه از ظواهر آیاتی هم‌چون آیه ۸۰ سوره بقره



﴿تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ و آیه ۳۶ سوره یونس ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ استناد می‌کنند و لزوم اجتناب از عمل به ظن را نتیجه می‌گیرند. اصولیان مراد از آیات فوق را ضرورت استناد به یقین و اجتناب از ظن در اصول دین می‌دانند و معتقدند در هنگام غیبت امام عصر علیه السلام ناچاریم در فروع دین به ظن عمل کنیم (زین الدین عاملی، ۱۳۶۵: ۱۹۵).

۵- اخباریان بر آنند علم و یقین در احکام دینی (اعم از فقهی، تفسیری و...) صرفاً باید از طریق روایات اهل بیت علیهم السلام حاصل شود، به طوری که تحصیل یقین و علم از طریق مقدمات عقلیه (احکام نظری عقلی) حاصل نمی‌شود و چنانچه تحصیل شود، حجیت ندارد (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۲۸ و ۱۰۶؛ قدسی، ۱۴۱۶: ۲۶۹/۲؛ صدر، ۱۳۷۵: ۹/۲)؛ ولی اصولیان انحصار تحصیل علم و یقین از طریق نقل (و روایات ائمه علیهم السلام) را نمی‌پذیرند و حجیت قطع و علم را ذاتی می‌دانند. به طوری که احتیاج به جعل جاعل ندارد، بلکه قابل جعل از جهت نفی و اثبات نیست و از هر راهی به دست آید، خواه از طریق آیات و روایات و خواه از طریق مقدمات عقلی و... در احکام دین اعتبار دارد (سید مرتضی، ۱۴۱۰: ۲۱۰/۱؛ محقق حلی، ۱۳۶۴: ۲۸/۱؛ میرزای قمی، ۱۳۱۵: ۲/۲ و ۵). اصولیان می‌گویند: با وجود روایانی هم چون «مغیره ابن سعید و» ابوالخطاب «که احادیث جعلی و کاذب را بر ائمه علیهم السلام افترا بسته‌اند، چگونه می‌توان سخن اخباریان را که قایل به کسب علم و یقین به حکم الله از طریق احادیث ائمه علیهم السلام اند (کلینی، ۱۳۶۳: ۶۵/۱)، پذیرفت (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵: ۱۲۲). آنان می‌افزایند: بسیاری از آیات و روایات، به دلیل اختلاف در فهم عالمان، معرکه آرا و انظار قرار می‌گیرند، حتی گاهی فهم عالمی، ضد فهم دیگری است؛ بنابراین تحصیل قطع و یقین در تمام آیات و روایات ممکن نیست (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵: ۱۱۸؛ همان، ۱۴۱۶: ۳۲ و ۲۰).

۲-۳ کاربرد اصول عقلایی محاوره‌ای و قواعد ادبی در تفسیر قرآن

مفسران اصولی شیعه به دلیل آن‌که قرآن کریم را از سنخ کلام می‌دانند، لذا همانند سایر کلام‌های بشری، قرآن را کاشف مراد خویش دانسته‌اند. به طوری که هرگز آن را در دلالت خود معماگونه و گنگ نمی‌دانند. چنانچه آنان، لازمه فصاحت متن قرآن را، عاری بودن از پیچیدگی و قابل فهم بودن آن برای همگان می‌دانند، چه برسد به این‌که قرآن، فصیح‌ترین سخن است و به طریق اولی دارای این ویژگی می‌باشد. مفاد این اندیشه اصولیان، پذیرش اصول عقلایی در کلام الهی، مانند همه کلام‌های بشری است (انصاری، ۱۴۱۹: ۱/۱۶۹؛ جناتی، ۱۳۷۲: ۳۶۶).

در حالی که اخباریان در معتدل‌ترین مشرب خویش، ضمن پذیرش قواعد درک ظاهر در فهم لغوی و عرفی کلمات، حداقل قاعده فوق را در درک مراد و مقاصد خطابات قرآن انکار کرده‌اند (ر.ک: انصاری،

۱۴۱۹: ۱/۱۶۴؛ چنان‌که غالب آنان، آیات قرآن و احادیث نبوی را از قبیل محاورات عرفی نمی‌دانند تا مقصود گوینده از آن، تفهیم عموم مردم باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۷۶/۱)، بلکه تمام آیات قرآن را مجمل و متشابه می‌دانند، از این‌رو، مشهور اخباریان در حوزه استنباط احکام نظری مستفاد از ظواهر قرآن (چه در فقه و چه در تفسیر قرآن و...) تعلقی به قواعد درک ظاهر ندارند (کاشف الغطاء، بی‌تا: ۱۸؛ جزایری، ۱۴۰۱: ۲۰۳؛ استرآبادی، ۱۳۶۳: ۲۶۸-۲۷۰) لازم به یادآوری است:

۱- پذیرش حاکمیت قواعد زبان‌شناختی و اصول عقلایی محاوره‌ای در کلام الهی، منجر به پذیرش قاعده تفسیری «پیوستگی مفهومی بخش‌های مختلف متن قرآن» می‌شود که به نوبه خود پذیرش قواعد تفسیری فرعی دیگر هم‌چون روش تفسیر قرآن به قرآن، روش تفسیر موضوعی، ارجاع متشابهات به محکّمات و پیوستگی موضوعی مفاد سوره‌ها را در پی دارد.

۲- لازمه انکار قاعده فوق، انکار دو قاعده تفسیری: «ضرورت به کارگیری قراین معینه، صارفه، پیوسته لفظی و غیر پیوسته و ناپیوسته در تفسیر و قاعده ضرورت به کارگیری همه دلالت‌های آشکار و پنهان کلام در تفسیر خواهد بود.

۳-۳- پیوستگی مفهومی بخش‌های مختلف متن قرآن، از منظر اخباریان

یکی از قواعد زبان‌شناختی که از آن به پیوستگی مفهومی بخش‌های مختلف متن قرآن، از منظر اخباریان «تعبیر می‌شود برای فهم و تفسیر قرآن ضروری است، به طوری که عدم توجه به آن موجب لغزش‌های تفسیری می‌شود (خمینی، بی‌تا: ۵۴۷).

مدار صحت و حقانیت قاعده تفسیری فوق، اعتقاد به حجیت ظواهر قرآن و استقلال و استغنای قرآن از غیر خود، در بیان معانی، مفاهیم و مدالیل آیات است؛ بنابراین مساله حجیت ظواهر قرآن به عنوان مبنا و زیر ساخت قاعده تفسیری فوق است و دیدگاه مشهور اخباریان مبنی بر آن است که: «نصوص قرآن، حجیت مستقل دارند ولی استنباط احکام نظری - یعنی آنچه گویای حکمی عملی است ولی از ضروریات دین نیست و باید از طریق نظر و استقلال به دست آید، چه در حوزه اصول دین و چه فروع آن (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۹۰؛ کرکی عاملی، ۱۳۹۶: ۱۵۵؛ حر عاملی، ۱۴۰۳: ۱۸۶ و ۱۹۵) از ظواهر قرآن که بسیاری از آیات قرآن را شامل می‌شوند، در سطح فهم توده مردم نبوده و دور از فهم آنان است، لذا درک محتوای آن صرفاً از طریق بیان و یا عمل اهل بیت علیهم‌السلام میسر است. آنان تفسیر ظواهر قرآن در حوزه احکام نظری را فقط در صورتی مجاز می‌دانند که به وسیله روایات اهل بیت علیهم‌السلام تایید شوند



(استرآبادی، ۱۳۶۳: ۴۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۳: ۴۴۸). پذیرش قاعده فوق، ضرورت روش تفسیر قرآن به قرآن، روش تفسیر موضوعی، قاعده ارجاع متشابهات به محکمت و پیوستگی موضوعی مفاد سوره‌ها را نیز در پی خواهد داشت.

اصولیان، قرآن را یکی از منابع دین می‌دانند که ظواهر آن، چه در احکام نظری و چه غیر نظری، حجیت دارد. به طوری که می‌توان به آن‌چه از هر آیه‌ای استفاده می‌شود، چه از نصوص باشد و چه از ظواهر قرآن، عمل کرد، هر چند آن مضمون در نصوص و اثری از معصومان علیهم‌السلام وارد نشده باشد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۶؛ ۱۳۹: جزایری، ۱۴۰۱: ۴۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۲۰ و ۴۹). بنابراین آنان قرآن را در تبیین، توضیح، تفسیر و در نهایت تفهیم مبانی، اصول و کلیاتی که برای سعادت بشر لازم و ضروری است، کافی و بی‌نیاز از غیر می‌دانند، به این معنی که هر کس به لغت عرب آشنا باشد، به میزان تدبر و ژرف اندیشی که در قرآن داشته باشد، می‌توان به معارف و مفاهیم جدید و بطون قرآن دست یابد. هر چند برای فهم کامل تفاسیر، جزئیات و بواطن کلام الهی چاره‌ای جز رجوع به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام نمی‌باشد. لذا علامه طباطبایی در این زمینه می‌نویسد: البته آن‌چه که گفته شد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام عهده دار بیان قوانین و تفصیلات احکام شریعت که از ظواهر قرآن مجید به دست می‌آید، بوده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۹/۱۸؛ میری، ۱۳۷۹: ۱۳۰ و ۱۳۱).

مستفاد از بیان فوق آن است که اصولیان در حوزه تفسیر، به تقدم طولی، روش تفسیر قرآن به قرآن بر روش تفسیر قرآن به روایت باور دارند. در حالی که اخباریان معتدل به دلیل انکار حجیت ظواهر قرآن در استنباط احکام نظری (فقهی و تفسیری و...) اینکه طبعاً اعتقادی به استقلال قرآن در بیان مراد خویش در حوزه مطلق ظواهر قرآن ندارند؛ بنابراین منکر قاعده «پیوستگی مفهومی آیات در فهم مراد قرآن» حداقل در برخی موارد (استنباط احکام نظری از ظواهر قرآن) هستند. چنان‌چه اخباریان تندرو که قایل به غیر قابل فهم بودن مطلق قرآن و عدم حجیت همه آیات (اعم از نصوص و ظواهر) اند، مطلقاً قاعده فوق الذکر را نمی‌پذیرند؛ بنابراین منکر قاعده تفسیری فوق و قواعد فرعی برخاسته از آن می‌باشند.

۴-۳- کاربرد قاعده سیاق در تفسیر از دیدگاه اخباریان

سیاق، فضای معنایی خاصی است که از قرار گرفتن کلمات و جملات در کنار یکدیگر حاصل می‌شود و بر معنای واژه‌ها و عبارات تاثیر می‌گذارد (رجبی، ۱۳۸۵: ۱۰۰). قاعده سیاق، برخاسته از اصول محاوره ای و ارتکاز عقلا و اهل شرع و تنها قرینه پیوسته لفظی (و ظنی) برای فهم و تفسیر قرآن است. غالب مفسران اصول‌گرا به ویژه متأخران آنان، قایل به کاربرد قرینه سیاق در استنباط مفاد تفسیری اند؛ اخباریان تندرو چون قایل به غیر قابل فهم بودن قرآن و عدم حجیت همه آیات، اعم از نصوص و

ظواهر قرآن‌اند، اساساً منکر قاعده سیاق‌اند، چنان‌چه اخباریان معتدل به دلیل انکار حجیت ظواهر قرآن در استنباط احکام نظری (فقهی و غیر فقهی) طبعاً بنا بر مبنای‌شان حداقل در برخی از موارد (حوزه استنباط احکام نظری چه در اصول دین و فروع آن) قاعده فوق را نمی‌پذیرند.

۳-۵ کاربردست قاعده جری در تفسیر از دیدگاه اخباریان

«قاعده جری و تطبیق» یکی از قواعد تفسیری برخاسته از ارتکاز عقلا و اهل شرع است که در سیره اهل بیت علیهم‌السلام نیز تأیید شده است. از این‌رو از پشتوانه نقلی نیز برخوردار است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۴۱/۱ و ۴۳). مراد از قاعده فوق، انطباق ظاهر عام یا مطلق قرآن (اعم از واژگان و جملات) بر مصادیق جدید و عصری است که مشابه مصداق زمان نزول باشد.

قاعده جری با استمداد از قراین نقلی (آیات و روایات) از راه تقطیع سیاق و زمان آیه یعنی گسستن آیه از قید مکانی، جغرافیایی و زمانی و به مدد ادبیات عرب؛ و یا با کمک گرفتن از قراین غیر نقلی، یعنی قراین عقلی، عقلایی و محاوره‌ای صورت می‌گیرد (نفیسی، ۱۳۹۳: ۱۶-۱۷).

مفسران اصولی شیعه به ضرورت کاربردست قاعده جری، به ویژه در راستای حکمت نزول قرآن و ضرورت استمرار هدایت آن و تأمین جامعیت و جاودانگی آن باور دارند؛ لیکن اخباریان ضمن پذیرش هدایت مستمر قرآن و گستردگی اشمال قرآن بر همه علوم و همه مسایل نظری و عملی مورد نیاز بندگان خداوند، قرآن را شامل بر همه مسایل جزئی و کلی مورد نیاز انسان‌ها می‌دانند، آنان به استناد روایاتی در این زمینه می‌نویسند: به صرف دست نیافتن بشر به این مورد، نمی‌توان حکم به عدم وجود آن (در قرآن) نمود. تطبیق این مصادیق و علم به آن، بدون تردید نزد معصومان علیهم‌السلام است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵۶/۱). این باور اخباریان در تضاد با جامعیت و جاودانگی قرآن است، لذا لازمه جاودانگی قرآن، محصور نشدن در قالب و شکل خاص و ارایه معارف و نیازها در شکل اصول و قواعد کلی و بیان جزئیات و برداشت‌های عصری، متناسب با شرایط و دگرگونی‌ها از راه تفسیر اجتهادی روشمند است. این در حالی است که اخباریان از سویی اعتقادی به اشمال بالفعل قرآن بر همه نیازهای نظری، عملی و کلی و جزئی دارند و از سویی دیگر، آنان با انکار حجیت ظواهر قرآن (مطلقاً و یا حداقل در غیر احکام نظری قرآن، اعم از اصول دین و فروع آن) که زیرساخت زبان‌شناختی قاعده جری محسوب می‌شود، اعمال قاعده جری از سوی مفسران غیر معصوم را نمی‌پذیرند (شریفی، ۱۳۹۵: ۱۷۷ و ۱۷۸)، هرچند در عمل، مواردی از کاربردست قاعده جری از سوی اخباریان مشاهده شده است (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۳۲۱).



۳-۶- استناد توأمان به تفسیر ظاهری و باطنی قرآن از منظر اخباریان

اخباریان و صوفیان در مبارزه با عقل و استدلال و انکار حجیت آن، هم‌سو بوده‌اند، ولی متصوفه تأویل و اشراق را جایگزین کرده و اخباریان در پی نشانیدن نص و حدیث به جای آن بوده‌اند (خدایاری، ۱۳۸۵: ۲۷۲). نص‌گرایی اخباریان را می‌توان واکنشی به گرایش صوفیانه دانست. آنان به استناد روایات ائمه علیهم‌السلام، هم به تفسیر ظاهری و هم به تفسیر باطنی باور دارند، لیکن تفسیر باطنی را منحصر به آگاهی معصومان علیهم‌السلام می‌دانند. مفسر تفسیر «مرآة الانوار و مشکاة الاسرار» از ابوالحسن شریف عاملی اصفهانی که به مشرب اخباری تعلق دارد، در مقدمه آن اشاره می‌کند که: قرآن دارای وجوب باطنی است و آیات قرآن، پذیرای تأویل‌اند و معنای قرآن محدود به یک عصر نیست، بلکه برای همه زمان‌ها و همه اقوام است. وی پس از مطرح نمودن تناسب ظاهر قرآن با باطن آن و وجوب اعتقاد به محتوای ظاهری و باطنی قرآن، روایاتی مبنی بر این‌که معنای باطنی قرآن مربوط به امامان علیهم‌السلام و ولایت‌شان و پیروان‌شان است، ذکر می‌کند (عاملی اصفهانی، بی‌تا: ۱۲۹)؛ اما غالب قرآن‌پژوهان اصولی شیعه با اذعان به ردّ ظاهر‌گرایی در تفسیر قرآن، تفسیر باطنی را هرگز منحصر به آگاهی معصومان علیهم‌السلام ندانسته و امکان دست‌یابی روشمند به تفسیر باطنی را برای عالمان راسخ در علم غیر معصوم علیهم‌السلام نیز مقدور و مجاز می‌دانند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰: ۱/ ۴۹۳-۴۹۷). آنان مستند به روش اهل بیت علیهم‌السلام، به ضرورت توأمان بودن و تناسب تفسیر ظاهری و باطنی تاکید دارند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۷/۱).

نتیجه:

- ۱- اخباریان براین باورن در احکام دین (اعم از فقهی، تفسیری و...) تحصیل علم و یقین لازم است و ظن اعتبار ندارد، هرچند ظن خاص باشد. ولی مجتهدان در موارد مقدور، علم را لازم دانسته و در موارد غیر مقدور ظن را مجاز می‌دانند. در جمع‌بندی نهایی این تفاوت دو رویکرد، نزاعی لفظی دانسته شد.
- ۲- اخباریان همانند اصولیان، ظن برخاسته از هوای نفس، رأی، عقل ناقص، قیاس، استحسان و ظنونی که برخاسته از عقل نباشد را معتبر نمی؛ هرچند دیدگاه این دو گروه در ظنون برخاسته از عقل محض، از یکدیگر قابل تفکیک است.
- ۳- مشهور اخباریان، استنباط احکام نظری را از ظواهر قرآن (چه در اصول دین و چه فروع آن)، ظنی و حجت نمی‌دانند، ولی مفسران مجتهد استنباط آموزه‌های دینی، در احکام نظری و غیر آن، چه در غالب علم و چه علمی، مجاز و حجت می‌دانند.
- ۴- اخباریان تحصیل علم و یقین در احکام دینی را صرفاً از طریق روایات اهل بیت علیهم‌السلام مجاز می‌دانند؛ ولی اصولیان تحصیل یقین را چه از طریق نقل و چه عقل می‌پذیرند، زیرا حجیت قطع و علم را ذاتی و غیر محتاج به جعل جاعل می‌دانند.
- ۵- اخباریان تندرو به دلیل اعتقاد به غیر قابل فهم بودن مطلق قرآن و عدم حجیت همه آیات (اعم از نص و ظاهر) منکر قاعده تفسیری «ضرورت پیوستگی مفهومی بخش‌های مختلف متن قرآن» اند؛ چنانچه اخباریان معتدل نیز کارآیی این قاعده تفسیری را حداقل در مواردی انکار می‌کنند. در حالی که اصولیان مفسر پایبند به قاعده تفسیری فوق و قواعد فرعی آن مانند روش تفسیر قرآن به قرآن، روش تفسیر موضوعی، ضرورت ارجاع متشابهات به محکمت و پیوستگی موضوعی مفاد سوره‌ها هستند.
- ۶- اخباریان تندرو به دلیل باورهای گذشته، اساساً منکر «قاعده سیاق» اند، چنانچه رگه‌های معتدل آنان به دلیل انکار حجیت ظواهر قرآن در استنباط احکام نظری، حداقل در برخی موارد قاعده سیاق را نمی‌پذیرند. در حالی که اصولیان مفسر، قاعده سیاق را به عنوان تنها قرینه پیوسته لفظی در فهم قرآن می‌پذیرند.



۷- اخباریان به دلیل انکار حجیت ظواهر قرآن (مطلقاً یا حداقل در غیر احکام نظری) که زیرساخت زبان شناختی «قاعده جری» است، اعمال قاعده فوق از سوی مفسران غیر معصوم را نمی‌پذیرند. در حالی که مفسران اصولی و مجتهد بر ضرورت کاربست قاعده فوق علاوه بر این معصومان علیهم‌السلام، در مفسران غیر معصوم نیز تأکید دارند.

۸- اخباریان ضرورت استناد توأمان و تناسب تفسیر ظاهری و باطنی را صرفاً در قلمرو تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام می‌پذیرند؛ ولی اصولیان مفسر تفسیر باطنی را هرگز منحصر به آگاهی ائمه علیهم‌السلام ندانسته و امکان دستیابی روشمند به باطن قرآن را برای مفسران راسخ غیر معصوم، مقدور و مجاز می‌دانند؛ ضمن آن که مستند به روش ائمه علیهم‌السلام به ضرورت توأمان بودن و تناسب تفسیری ظاهری و باطنی تأکید دارند.

منابع

- ۱- آرمیون، محمدرضا (۱۳۹۱): نادرستی انتساب عدم پذیرش ظواهر قرآن به اخباریان «؛ حدیث اندیشه، ش ۱۳، ش.
- ۲- استرآبادی، محمد امین (۱۳۶۳ش): *الفوائد المدنیة*؛ قم: دار النشر لاهل البيت.
- ۳- اسعدی، محمد و طیب حسینی (۱۳۹۰ش): *سید محمود؛ پژوهشی در محکم و متشابیه*؛ قم: سازمان سمت.
- ۴- انصاری، مرتضی (۱۴۱۹ق): *فرائد الاصول*؛ لجنه تراث الشیخ الانصاری.
- ۵- بحرانی، یوسف (۱۳۷۷ش): *الحدائق الناضرة*؛ قم: موسسه نشر اسلامی.
- ۶- بهشتی، ابراهیم؛ *اخباری گری (۱۳۹۰ش): تاریخ و عقاید*؛ قم: پژوهشکده علوم و معارف حدیث.
- ۷- جزایری، سید نعمت الله (۱۴۰۱ق): *منبع الحیاء*؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- ۸- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق): *الفوائد الطوسیة*؛ تصحیح: مهدی لازوردی و محمد درودی، قم: المطبعة العلمیة.
- ۹- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق): *وسائل الشیعه*؛ تصحیح و تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۰- حسینیان، روح الله (۱۳۸۰ش): *تاریخ سیاسی تشیع*؛ تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- ۱۱- خدایاری، علی نقی و الیاس پوراکبر (۱۳۸۵ش): *تاریخ حدیث شیعه در سده های هشتم تا یازدهم هجری*؛ قم: دارالحدیث.
- ۱۲- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰ق): *معجم رجال الحدیث*؛ قم: مرکز نشر احادیث شیعه.
- ۱۳- رازی نجفی اصفهانی، محمدتقی (۱۴۳۰ق): *هدایة المسترشدين*؛ قم: موسسه نشر اسلامی.
- ۱۴- رجبی، محمود (۱۳۹۸ش): *روش تفسیر قرآن*؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۱۵- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۰ش): *منطق تفسیر قرآن*؛ قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- ۱۶- زین الدین عاملی، حسن (۱۳۶۵ش): *معالم الدین*؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- ۱۷- السبت، خالد بن عثمان (۱۴۲۱ق): *قواعد التفسیر جمعا و دراسة*؛ مصر: دار ابن عفان.
- ۱۸- سبحانی، جعفر (۱۴۲۵ق): *رسائل اصولیة*؛ قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- ۱۹- سبحانی، جعفر (۱۴۰۸ق): *کلیات فی علم الرجال*؛ قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.



۲۰- سبجانی، جعفر (۱۴۲۱ق): *مقدمه بر کلیات لمعات الاصول الامام الخميني با عنوان اصول فقه*

نشوره و ادواره: تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۲۱- شریفی، محمد و شاهرودی محمدرضا (۱۳۹۵ش): *پیامدهای اندیشه‌های اخباریان در حوزه پژوهش‌های قرآنی*، «آموزه‌های قرآنی، ش ۲۳».

۲۲- صدر، حاج سید جوادی و دیگران: (۱۳۷۵ش): *دایره‌المعارف تشیع*؛ تهران: حکمت.

۲۳- صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۱۳ق): *من لا یحضره الفقیه*؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۴- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۳ق): *تفسیر المیزان*؛ قم: اسماعیلیان.

۲۵- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۴ق): *قرآن در اسلام*؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۲۶- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق): *العدة فی اصول الفقه*؛ قم: موسسه بعثت.

۲۷- عابدی شاهرودی، علی (۱۳۶۹ش): *تشریح و نقد مسلک اخباری*؛ «کیهان اندیشه، ش ۳۲».

۲۸- عاملی اصفهانی، ابوالحسن (بی‌تا): *مرآة الانوار و مشکاة الاسرار*؛ قم: دارالکتب العلمیه.

۲۹- العمران، فرج (۱۳۷۵ش): *الاصوليون و الاخباريون فرقة واحدة*؛ نجف: الحیدریه.

۳۰- فاضل تونی (۱۴۱۲ق): *عبدالله: الوافیة فی اصول الفقه*؛ تحقیق: محمدحسین رضوی کشمیری، قم: مجمع الفکر الاسلامی.

۳۱- فائز، قاسم و شریفی محمد (۱۳۹۳ش): *پیدایش، سیر تطور و تداوم اخباری‌گری*؛ «کتاب قیم، ش ۱۱، سال ۴».

۳۲- فیض کاشانی (۱۳۹۰ق): *محسن: الاصول الأصلية؛ تصحیح: میرجلال‌الدین حسینی ارموی*، تهران: سازمان چاپ دانشگاه.

۳۳- فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵ق) *تفسیر الصافی*؛ تهران: صدر.

۳۴- کاشف‌الغطاء (بی‌تا): *جعفر: الحق المبين فی تصویب المجتهدین و تخطئة الاخباریین*؛ قم: شیخ احمد شیرازی، نسخه سنگی.

۳۵- کرکی عاملی، حسین (۱۳۹۶ش): *هدایة الأبرار إلى طریق الأئمة الأطهار؛ تصحیح: رؤوف جمال‌الدین*، نجف: مطبعة نجف اشرف.

۳۶- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش): *الکافی؛ تصحیح: علی اکبر غفاری*، تهران: دارالکتب الاسلامی.

۳۷- لوسن بی‌تا (۱۳۸۹ش): *رویکردهای اخباریان شیعه به تفسیر*؛ ترجمه: محمدحسن محمدی مظفر؛ آیین پژوهش، ش ۱۲۵.

- ۳۸- مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶ق): *روضه المتقین*؛ تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی.
- ۳۹- مجلسی، محمد تقی (۱۴۱۴ق): *لوامع صاحب قرانی*؛ قم: اسماعیلیان.
- ۴۰- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق): *بحار الانوار*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۴۱- مدیر شانه‌چی، کاظم (۱۳۷۵ش): *درایه الحدیث*؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۴۲- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸ش): *ده گفتار*؛ تهران: انتشارات صدرا.
- ۴۳- مطهری، مرتضی (۱۴۱۹ق): *اسلام و مقتضیات زمان*؛ تهران: صدرا.
- ۴۴- مکی عاملی (شهید اول)، محمد (۱۴۲۳ق): *ذکری الشیعه*؛ قم: موسسه آل البيت.
- ۴۵- میری، سید سعید (۱۳۷۹ش): نظریه استقلال قرآن، مصاف علامه طباطبایی با اخباریان «بینات، سال ۷، ش ۲۶.
- ۴۶- نفیسی، شادی (۱۳۹۲ش): جری و تطبیق از دیدگاه علامه طباطبایی «قرآن شناخت، سال ۶، ش ۲.
- ۴۷- وحید بهبهانی، محمد باقر (۱۴۱۶ق): *الرسائل الاصولیه*؛ قم: موسسه وحید بهبهانی.
- ۴۸- وحید بهبهانی، محمد باقر (۱۴۱۵ق): *الفوائد الحائریه*؛ قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ۴۹- ولایی، عیسی (۱۳۸۵ش): *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول*؛ تهران: نشر نی.

references

- 1-Armion, Mohammadreza; "Incorrectness of attributing non-acceptance of Quranic appearances to Akhbarians"; Hadith Andisheh, No. 13, 2011 No.
- 2-Estrabadi, Mohammad Amin; al-Favaed al-madaniya ; Qom: Dar al-Nashar Le ahl al-Bait, 1363.
- 3-Asaadi, Mohammad and Tayeb Hosseini, Seyyed Mahmoud; A research in strong and similar; Qom: Position organization 1390 Sh.
- 4-Ansari, Morteza; Farid al-Asul; Al-Sheikh Al-Ansari Heritage Committee, 1419 A.H.
- 5-Bahrani, Yusuf; al-hadaeg Al-Nazar; Qom: Islamic Publications Institute, 1377.
- 6-Beheshti, Ibrahim; akhbarism, history and opinions; Qom: Research Institute of Hadith Sciences, 1390.
- 7-Jazayeri, Seyyed Nematullah; manbaa al-hayat; Beirut: Al-Alami Press



Institute, 1401 AH.

8-Hor Ameli, Mohammad Bin Hasan; al-favaed al-Tusiyyah; Edited by: Mahdi Lazourdi and Mohammad Daroudi, Qom: Al-Matbaatul Al-elmiah, 1403 A.H.

9-Hor Ameli, Mohammad Bin Hasan; vasaal Al-Shia; Proofreading and research: Abd al-Rahim Rabbani Shirazi, Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi, 1412 A.H.

10-Hosseinian, Ruhollah; political history of Shiya; Tehran: Islamic Revolution Document Center, 1380.

11-Khodayari, Alinaghi and Elias Pourakbar; The history of Shia hadith in the 8th to 11th centuries of Hijri; Qom: Dar al-Hadith, 1385.

12-Khoei, Seyyed Abulqasem; mojam Rijal al-Hadith; Qom: Shia Hadith Publications Center, 1410 A.H.

13-Razi Najafi Isfahani, Mohammad Taghi; Hedayt al-Mustarsheddin; Qom: Islamic Publishing Institute, 1430 AH.

14-Rajabi, Mahmoud; The method of interpretation of the Quran; Qom: Hozah and University Research Institute, sh.

15-Rezaei Esfahani, Mohammad Ali; The logic of Qur'an; an interpretation; Qom: Al-Mustafa International Translation and Publications Center, 1390.

16-Zainuddin Ameli, Hassan; Ma'alemmuddin; Qom: Islamic Publications institute, 1365.

17-Al-Sabt, Khalid bin Othman; ghavaed al-tafsir jamaan va dirasah ; Egypt: Dar Ibn Affvan, 1421 BC.

18-Sobhani, Jafar; rasale osuluah; Qom: Imam Sadiq Institute (AS), 1425 AH.

19-Sobhani, Jafar; Koliat fi elm al-rijal ; Qom: Management Center of hawzeh, 1408 AH.

20-Sobhani, Jafar; An introduction to Imam al-Khomeini's Lamaat al-osul under the title of "osul al-figheh nashavah and edurah" jurisprudence; Tehran: Imam Khomeini Editing and Publications Institute, 1421 A.H.

21-Sharifi, Mohammad and Shahrudi Mohammadreza; "The Consequences of Akhbarian Thoughts in the Field of Quranic Researches", Quranic Teachings, vol. 23, 2015 vol.

22-Sadr, Haj Seyed Javadi and others; Encyclopaedia of Shiya; Tehran: Hekmat, 1375.

23-Sadouq, Muhammad bin Ali bin Babeveyh; man la yahzorohoo al-Faqih;

- Qom: Islamic Publication Office, 1413 AH.
- 24-Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein; Tafsir al-Mizan; Qom: Ismailian, 1393 A.H.
- 25-Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein; Quran in Islam; Tehran: Dar al-Ketab al-Islamiya, 1394 A.H.
- 26-Tusi, Muhammad bin Hassan; Al-oddad fi osul al-figheh; Qom: Beathat Institute, 1417 AH.
- 27-Abedi Shahroudi, Ali; "Explanation and criticism of the akhbarism"; Kihan Andisheh, Vol. 32, 1369 Vol.
- 28-Ameli Esfahani, Abolhassan; merat al- anvar va meshkat al-asrar ; Qom: Dar al-Ketab al-Alamiya, Beta.
- 29-Al-Omran, Faraj; Al-Asuliun va Al-Khabariun firghat al-vahedah ; Najaf: Al-Heydriya, 1375 AD.
- 30-Fazil Toni, Abdullah; alvafiat fi osul al-figheh ; Research: Mohammad Hossein Razavi Kashmiri, Qom: Islamic Thought Council, 1412 AH.
- 31-Faez, Qasim and Sharifi, Mohammad; "Emergence, evolution and continuity of akhbarism"; Kitab Qayyim, Volume 11, Year 4, 2013.
- 32-Feiz Kashani, Mohsen; al-osul al-asliah; Edited by: Mirjalaluddin Hosseini Ermavi, Tehran: University Printing Organization, 1390 AD.
- 33-Feiz Kashani, Mohsen; Tafsir al-Safi; Tehran: Sadr, 1415 A.H.
- 34-Kashef al-Gheta, Jafar; Al-Haq al-Mubin fi tasvib al-Mujtahedin va takhteat al-Akhbariin; Qom: Sheikh Ahmad Shirazi, stone copy, Beta.
- 35-Karaki Ameli, Hossein; hedayat al-Abrar ela tarigh al-aemmat al-Athar; Edited by Rauf Jamaluddin, Najaf: Najaf Ashraf Press, 2016.
- 36-Koleyni, Muhammad bin Yaqub; al-kafi; Edited by: Ali Akbar Ghafari, Tehran: Dar al-Kitab al-Islami, 1363.
- 37-Lusen Bitad; "Approaches of Shiya Akhbarists to Tafsir"; Translation: Mohammad Hassan Mohammadi Mozafar; aeineye pajuheh, No. 125, 1389 No.
- 38-Majlesi, Mohammad Taghi; Al-rozat Al-Mutaqeen ; Tehran: Islamic Culture Foundation, 1406 AH.
- 39-Majlisi, Mohammad Taghi; Lavame Saheb Qurany; Qom: Ismailian, 1414 A.H.



پنجشنبه
تأویلات قرآنی

- 40-Majlesi, Mohammad Baqer; Behar Al-Anvar; Beirut: Dar ehya al-Torath al-Arabi, 1403.
- 41-Modir Shanachi, Kazem; derayat al-hadith; Qom: Islamic Publications Office, 1375.
- 42-Motahari, Morteza; dah goftar; Tehran: Sadra Publishing House, 1368.
- 43-Motahari, Morteza; Islam and the requirements of time; Tehran: Sadra, 1419 A.H.
- 44-Makki Ameli (the first shahid), Muhammad; Zekra al-Shia; Qom: Al-ul-Bait Institute, 1423 A.H.
- 45-Miri, Seyed Saeed; "The theory of the independence of the Qur'an, Allameh Tabatabai's confrontation with the Akhbarians"; Bayanat, Year 7, No. 26, 1379 No.
- 46-Nafisi, shadi; "Jarry and tatbigh from the view of Allameh Tabatabai"; Knowing the Qur'an, year 6, volume 2, 2012.
- 47-Vahid Behbahani, Mohammad Baqer; Al-Rasael Al-Asuliah; Qom: Vahid Behbahani Institute, 1416 AD.
- 48-Vahid Behbahani, Mohammad Baqer; al-favaed al-haeriah ; Qom: majma al-Fekr al-Islami, 1415 A.H.
- 49-Welai, Issa ; Descriptive dictionary of osulic vocabulary; Tehran: Ney Publications, 1385.

Fourth period
The eight number
Spring & Summer
2022

Analysis of Ayatollah Hassanzadeh Amoli's school of interpretation

(Received: 2023-1-31 Accepted: 2023 -2- 14)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.12.8>Habibzadeh Esbo, Hamzeh¹Faramarzi, Javad²

Abstract

Ayatollah Hassanzadeh Amoli is one of the scholars who has comprehensive knowledge both in science and mysticism. In addition to this, their school of interpretation has gone through the highest stages in reaching interpretation (the self-interpretation of the book of intellectual and narrative development, as well as in the course and conduct, discovery and intuition. Their school of interpretation with intellectual and narrative documentation and divine editing) in the view of the Qur'an And the infallible imams (a.s.) who have been favored by Islamic scholars and researchers throughout history can be a great help in understanding secrets and truths. Whenever Allameh Hassanzadeh Amoli talks about secrets and truths, they pay special attention to the purity of the soul, behavior and discovery. Interpretation is a way to reach the inner layers and deep meanings that exist in the formative and edited book. And there is no limit for humans, nor for the Qur'an. Because for the Qur'an, there is a material Qur'an, an exemplary Qur'an, an intellectual Qur'an, and a divine Qur'an, and the verses and degrees of the Qur'an are revealed to man and show his secrets and truths to him when man implements the divine names and attributes in himself. Intellectual knowledge is different from heart knowledge. It is impossible for a person to reach the secrets and truths only with intellectual knowledge. From the point of view of Allameh Hassanzadeh Amoli, the understanding of human beings from the book of divine creation and compilation has levels and degrees. The levels and degrees of the Qur'an are manifested in human existence. The more a person reads the book of his own existence, the more he will gain a higher understanding. Iqra Wargh

Key words: Hassanzadeh Amoli, school of interpretation, Quran, Batin, course and conduct

¹ Master's degree in Quranic Sciences, Department of Islamic Studies, Karim Amol University of Quranic Sciences and Education, Iran, hamzehabib4@gmail.com

² Assistant Professor of the Holy Quran University of Sciences and Education, Amol, Iran javadfaramarzi1353@gmail.com



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



نوع مقاله: پژوهش

تحلیل مکتب تاویلی آیت الله حسن زاده آملی

(تاریخ دریافت ۱۴۰۱/۱۱/۱۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵)

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.26767384.2022.7.2.12.8>

حبیب زاده اسبو، حمزه^۱

فرامرزی، جواد^۲

چکیده

آیت الله حسن زاده آملی، از زمره علمایی است که در علوم مختلف از جمله عرفان از جامعیت برخوردار است. ایشان با توجه به وجهی عرفانی و قرآنی خود، دارای دیدگاههای گوناگونی در زمینه تاویل است که انبوه این دیدگاهها، ایشان را دارای مکتب تاویلی منسجمی ساخته است. مساله پژوهش پیشرو این است که مکتب تاویلی علامه حسن زاده آملی چگونه می باشد؟ روش تحقیق بصورت توصیفی-تحلیلی و کتابخانه‌یی می باشد. ضرورت تحقیق این است که از طریق تحلیل این مکتب تاویلی، به تاویل درست دست یابیم. نتایج بدست آمده این است که مکتب تاویلی ایشان دارای مشخصاتی است. از مشخصات این مکتب تاویلی، رسیدن به بطن قرآن از طریق تفسیر انفسی کتاب تکوین عقلی و نقلی و سیر و سلوک و کشف و شهود مراتب عالیه است. مکتب تاویلی ایشان با مستندات عقلی و نقلی مد نظر قرآن و ائمه معصومین علیهم السلام، می تواند کمک شایانی در جهت فهم اسرار و حقایق کند. علامه حسن زاده آملی، هر جا سخن از اسرار و حقایق به میان می آورد، توجه ویژه‌ای به طهارت نفس، سیر و سلوک و کشف و شهود می کند. تاویل از نظر ایشان، روشی برای رسیدن به لایه‌های باطنی و معانی ژرف و عمیقی است که در کتاب تکوینی و تدوینی وجود دارد. برپایه این مکتب، نه برای انسان حد یقف است و نه برای قرآن؛ چراکه برای قرآن، قرآن مادی، قرآن مثالی، قرآن عقلی و قرآن الهی هست و آیات و درجات قرآن، زمانی

برای انسان تجلی می کند و اسرار و حقایق خود را به او نشان می دهد که انسان، اسما و صفات الهی را در خودش پیاده کند؛ لذا معرفت فکری غیر از معرفت قلبی است. محال است انسان تنها با معرفت فکری به کنه اسرار و حقایق برسد. در مکتب تاویلی علامه حسن زاده آملی، فهم انسان از کتاب تکوین و تدوین الهی، دارای مراتب و

۱. کارشناسی ارشد رشته علوم قرآنی گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم آمل، ایران (نویسنده مسئول)

hamzehabib4@gmail.com

۲. استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی آمل، ایران

javadfaramarzi1353@gmail.com



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

درجات است. مراتب و درجات قرآن در وجود انسان نمود پیدا می‌کند. انسان هرچه بیشتر کتاب وجودی خود را بخواند، بر طبق حدیث اقرا وارق، به فهم بالاتری دست پیدا می‌کند.

کلیدواژه ها: حسن زاده آملی، مکتب تاویلی، قرآن، باطن، سیر و سلوک.

۱- طرح مساله

تاویل از مقولاتی است که در علوم قرآنی و اکثر حوزه های معرفت دینی همانند کلام، اصول، فقه، فلسفه، عرفان و ... از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ زیرا در تمامی این علوم، معانی ژرفی نهفته است که جز از طریق تاویل، دست یافتنی نیست. کاربرد تاویل در متون دینی، اعم از قرآن و روایات، زمینه‌ای پدید آورده تا صاحب نظران برای اشاره به لایه های معنایی و همچنین دستیابی به معانی درونی، مناسب‌ترین واژه را «تاویل» بیانند. اما خلط مفهوم لغوی و اصطلاحی و عدم شناخت مبانی و روشهای تاویل در بین فرقه‌های اسلامی از جمله شیعه، معتزله، اشاعره و خوارج و ... باعث برداشت‌هایی مختلف و حتی مخالف یکدیگر از مباحث قرآنی، روایی و معرفتی شده است و هر فرقه در طی تاریخ با تاویل مد نظر خود، دیگران را باطل و حتی به کفر متهم کرده و فهم خود از دین را ملاک و معیار قرار داده و دستورات و موضوعات دینی را برای اهداف خود به تاویل برده و فهم خود را اصل قرار می‌دهد.

هرچند پرداختن به تاویل و باطن آیات و روایات و بطور کلی باطن هستی، همواره در طول تاریخ تفکر اسلامی در بین نحله‌های مختلف فکری از جمله عرفا وجود داشته، اما قطعاً بسیاری از این جریانها دارای تفکر مستقل و تاسیسی نبوده، بلکه پیرو معدودی از شخصیت‌های خاص بوده‌اند که دارای تفکر مستقل بوده و یا حداقل درپاره‌ای از مباحث آن، دارای نوآوری بوده‌اند. از جمله شخصیت‌هایی که در دوره معاصر نقشی اساسی در پرداختن به تاویل قرآن داشته، حسن‌زاده آملی می‌باشد. حسن‌زاده آملی (ت. ۱۳۰۷)، از بزرگترین اساتید حکمت و عرفان معاصر می‌باشد که در اکثر علوم معقول و منقول دارای آثاری است که بسیاری از آنها دارای وجه‌ای کاملاً قرآنی می‌باشد که در طی آن، ایشان دیدگاه‌های تاویلی خود را بیان می‌کند تا آنجا که، حجم مباحث تفسیری طرح شده در کتابی با عنوان **سدره المنتهی** به چاپ رسیده است یا کتاب انسان و قرآن و همچنین کتاب قرآن و لیل القدر، مستقلاً درارتباط با دیدگاه‌های ایشان پیرامون قرآن بوده و رساله رتق و فتق که در تفسیر آیه ۳۰ سوره انبیاء است، دارای نوآوریهای پیرامون خلقت و مساله معاد می‌باشد.



در این میان، آنچه که مشخصه اصلی نوشته‌های ایشان است، توجه به بطون و حقیقت آیات و روایات است. بر این اساس، دیدگاه‌های تاویلی ایشان می‌تواند برای تمامی فرق اسلامی راه گشاه باشد. نظام تاویلی حسن زاده آملی هر چند در کلیت بر اساس فلسفه و منظومه فکری ابن عربی بنا نهاده شده، اما در پاره‌ای از مسائل، عاری از جنبه‌های تاسیسی و نوآوری نیست. بدین جهت، دیدگاه تاویلی ایشان به علت پاره‌ای از نو آوریها، قابلیت آن را دارد که به صورت مکتب مورد بررسی قرار گیرد. آنچه در این مقاله مد نظر است، این می‌باشد که تعریف حسن زاده آملی از تاویل چگونه است؟ ضرورت تاویل قرآن از دیدگاه ایشان چیست؟ مبانی مکتب تاویلی ایشان کدامند؟ روش مکتب تاویلی ایشان چیست؟ تاویل از نظر ایشان دارای چه مراتبی می‌باشد؟ مکتب تاویلی ایشان تا چه حد با متون دینی اعم از آیات و روایات منطبق است؟

۲- تعریف تاویل از نظر حسن زاده آملی

علامه حسن زاده آملی در نوشته‌های خود به صراحت به واژه تاویل و تعاریف آن اشاره نکرده‌اند، ولی در مقیاسی گسترده از واژه‌گانی که دلالت بر تاویل دارد از جمله: اسرار، بطون و معانی، درجات قرآن، رمز و تفسیر انفسی استفاده نموده‌اند. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۲۳؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۲۸/۱؛ پیشین، ۳۹/۱؛ همو، ۳۹؛ پیشین، ۴۹). از نظر ایشان، هریک از واژگان گفته شده بر چیزی فراتر از ظاهر قرآن دلالت دارند. از بررسی آثار حسن زاده بدست می‌آید که تاویل از نظر ایشان، عبور از ظاهر کتاب تکوین و تدوین الهی و رفتن به باطن آن، برای رسیدن به اسرار و حقایق پایان ناپذیر کتاب تکوین و تدوین الهی است که از طریق کشف و شهود و سیر در عوالم وجود بدست می‌آید و جریانی است که تنها در درون انسان و همراه با حضور، مراقبت و طهارت صورت می‌گیرد.

۳- ضرورت تاویل از دیدگاه آیت الله حسن زاده آملی

نوع نگاه حسن زاده آملی به آیات قرآن، روایات و ادعیه معصومین و توجه ایشان به کتاب تکوین الهی، بویژه تاکید بسیار بر انسان از نظر کیفیت و کمیت با دیگر دانشمندان، تفاوت‌های چشمگیری دارد. از منظر ایشان، نحوه رسیدن انسان به اسرار و حقایق می‌تواند برای انسان‌های متعمق و سالک الی الله، در سرتاسر گیتی مفید و در رسیدن به اسرار نهفته در نظام تکوین و تدوین دست گیر و مدد کار آنها باشد؛

این در حالی است که الفاظ قرآن و روایات صادره از ناحیه معصومین (ع) و صورت‌های موجودات در نظام آفرینش، ثابت می‌باشد. با این وجود، بعد از هزاران سال که بشر دنبال علم و آگاهی است و هر روز مطالب علمی جدیدی بر روی انسان گشوده می‌شود، تنها بعدی از ابعاد معارف قرآن شناخته شده و کسی مدعی نیست که باب علم و قرآن بسته شده و تمام مجهولات انسان به معلومات تبدیل شده است. در این مورد حسن‌زاده آملی با استناد به آیات و روایات، معتقد است که انسان نباید در هیچ حدی از رشد علمی و معنوی توقف کند، زیرا اسرار و حقایقی در نظام تکوین و تشریح وجود دارد که تمام شدنی نیست و به مدد تاویل، رسیدن به این حقایق، امکان‌پذیر خواهد بود. بدین خاطر همواره نیازمندی به تاویل وجود دارد. ایشان برای بیان این ضرورت، دلایلی ارائه می‌دهند که به قرار ذیل می‌باشد.

۱- دلایل قرآنی

حروف و کلمات قرآن، علم الهی و نامحدود است و هر کس به اندازه فهم خود از آن بهره می‌برد. انسان هر چه به مراتب بالاتری از معرفت فکری و عرفان عملی می‌رسد به فهم بالاتری دست پیدا می‌کند؛ زیرا این برداشت‌های عمیق، از ظاهر کلام الهی حاصل نمی‌شود؛ بلکه با استفاده از تاویل و از باطن قرآن به دست می‌آید. بر این اساس، آیات خداوند از جمله قرآن کریم که تجلی حق و اسما و صفات الهی است، نامحدود می‌باشد و نیاز به تاویل دارد. در این راستا حسن‌زاده آملی می‌گوید: «صاحب کتاب بیان السعاده در وجوب اعراب و قرائت اول سوره مبارک بقره از الم تا اولئك هم المفلحون که پنج آیه است. ۱۱/۴۸۴/۲۰۵/۷۷۰/۲۴۰ وجه ذکر کرده است بعد از آن گوید و هذه هي الوجوه الشائعه التي لا شذوذ و لا ندور و لا علق فيها» سپس ذیل این عبارت آورده‌اند که «این وجوه ظاهره، عناوین باطن‌اند: اقرا و ارق» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶: ۶۲). لفظ قرآن که حدود ۱۱ تریلیون وجه می‌پذیرد، پس معنا و مفهوم قرآن جای خود دارد و به عبارتی پایان‌ناپذیر است؛ بدین خاطر، تاویل برای رسیدن به این لایه‌های باطنی ضرورت دارد.

حسن‌زاده آملی دلایل قرآنی‌ای برای ضرورت تاویل بیان نموده‌اند. دلیل نخست قرآنی ایشان، بر پایان‌ناپذیر بودن علم الهی استوار است. «همانطور که حق سبحانه صمد حقیقی اعنی وجود مطلق غیر متناهی است، کتاب او نیز حامل جوامع کلم نوریه خارج از حدّ و عدّ و احصاء است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳:



۹) و این نکته در قرآن آمده است: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان/۲۷). و اگر آن چه درخت در زمین است قلم باشد و دریا را هفت دریای دیگر به یاری آید، سخنان خدا پایان نپذیرد، قطعاً خداست که شکست‌ناپذیر حکیم است)

دلیل دوم قرآنی ایشان، مبتنی بر خزائن بودن آیات قرآن می باشد. حسن زاده آملی به این امر اذعان دارند که «آیات قرآنی جوامع کلم‌اند، این کلمات جامعه خزائن الهی‌اند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۴۵) و معتقدند که برای انسانهای طالب اسرار و حقایق، خزانه‌ها، انبارها و کنوز علوم و معارف وجود دارد، آیات قرآنی، جوامع روائی، نهج البلاغه و صحیفه سجادیه و... خزینهای الهی است «امام سجاد علیه السلام آیات قرآن را خزائن خوانده است که فرموده اند آیات قرآن خزائن فکلما فتحت خزانه ینبغی لک ان تنظر ما فیها» (پیشین).

۲- دلایل روایی

چنانکه پیش‌تر گفته شد، هر حرف قرآن را معانی بی پایان است «قرآن اثر خداوند و چون خداوند بی نهایت است قرآن هم بی نهایت است» این حروف مقامات وجودی و مراتب طولی قرآنند. هر چه انسان، قرآنی تر باشد قرآن بر او نازل و اسرار و حقایق بر او مکشوف می شود؛ از جمله در گفتار امام علی علیه السلام به فرزندش محمد حنفیه است که فرموده اند: عليك بتلاوة القرآن والعمل به.... وأعلم أن درجات الجنة على عدد آيات القرآن فاذا كان يوم القيامة يقال لقاري القرآن إقرأ و ارق. مقام اقرا و ارق این است که به هر مقامی علمی و سلوک انسانی رسیدی، در آن توقف نکن بخوان و بالا برو و رسیدن به آن مقام وصول

ادراکی وجود به آن مقام است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۹۴). «پیامبر اسلام فرمودند: قال الله تعالى ما وسعني ارض ولا سماءي و وسعني قلب عبدی المؤمن التقی و التقی» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۸۲)

از نظر ایشان، انسان کامل یعنی قرآن؛ و عای قلب را حدی محدود نیست هر چه آب حیات - علم - در او ریخته شود وسعت او بیشتر می‌شود؛ زیرا بین قلب انسان و قرآن و اسرار آفرینش باید سنخیت باشد. چرا که نظام آفرینش، قرآن و انسان به دست یک نفر نوشته شده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «أن

للقرآن ظهراً و بطناً و حدّاً و مطلعاً» و در حدیثی دیگر فرموده‌اند أن للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن. قرآن را ظاهری است و باطنی و باطنش را باطنی تا هفت بطن (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۱۶). این احادیث، ضمن تصریح به وجود بطن در آیات قرآن، به وجود معانی طولی قرآن نیز اشاره

دارد (آلوسی، ۱۴۱۴ق: ۸ / ۱). افزون بر این، وجود روایاتی دال بر معانی و درجات قرآن است که ضرورت تاویل را تاکید می‌کند «روی أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا مِنْ حَرْفٍ مِنَ حُرُوفِ الْقُرْآنِ إِلَّا وَ لَهُ سَبْعُونَ أَلْفَ مَعْنَى» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۷) قدر به یقین مراد از معانی و درجات قرآن، لفظ قرآن نیست اگر بود این همه آیات و روایات روی بطن قرآن تاکید نمی‌کردند. این در حالی است که لفظ سبعون در این روایت بیان کثرت است.

۴- مبانی مکتب تاویلی آیت الله حسن زاده آملی

۳-۱ نامحدود بودن معانی قرآن

حسن زاده آملی معتقدند معانی قرآن بی پایان است و حدیقفی ندارد و همانطور که وجود خداوند نامحدود و غیر متناهی است، کتاب تکوین و تدوین الهی که کلمات اویند، نامحدود هستند. از نظام طبیعت گرفته تا عالم غیب، همه تجلی علم خداوند است. آنچه خداوند با دست خود نوشته است، حقایق و اسرار آن پایانی ندارد (وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (لقمان / ۲۷) آیه تعبیر از وسعت علم خداوند دارد که بدون بیان اعداد و ارقام به نامحدود بودن علم خداوند و کلمات وجودی او اشاره دارد هزاران تفسیر در طی قرن‌ها با محوریت سیاسی، عرفانی و اجتماعی و... نوشته شده و هر روز مطالب و معارف تازه‌ای از آن بدست می‌آید، معانی ژرف و درجات آیات در قرآن نامحدود و قلب انسان هم که ظرف قرآن است، نامحدود است ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ (آل‌عمران / ۱۶۳) ﴿دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (مجادله / ۱۱).

سخنان معصومین علیهم‌السلام از نظر ایشان، تفسیر انفسی قرآنند؛ زیرا نص صریح قرآن به این نکته اشاره دارد ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (نحل / ۴۴). کتاب آسمانی بالاتر از قرآن تا روز قیامت نخواهیم داشت.



ایشان با این نوع نگاه به محضر نهج البلاغه، صحیفه سجاده، ادعیه و روایات می‌روند و اسرار و حقایق را بیرون می‌کشند؛ زیرا که معتقدند اینها تفسیر انفسی قرآنند «حضرت امیرالمومنین علی علیه السلام به فرزندش محمد حنفیه وصیت فرموده اند که عليك بتلاوة القرآن و العمل به و اعلم إن درجات الجنة علی عدد آیات القرآن فإذا كان يوم القيامة يقال لقاری اقرأ و أرق. امام فرمود درجات بهشت به عدد آیات قرآن است پس چون روز قیامت شود به قاری قرآن گفته می‌شود بنخوان بالا برو» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ۲۰).

اقرأ و أرق به دو نکته اشاره دارد؛ یک طرفش انسان است، با این قابلیت که می‌تواند در هیچ حدی از رشد علمی و معنوی توقف نکند؛ نفس ناطقه انسان در کسب علوم و معارف محدودیت ندارد، گنجایشش نامحدود است. طرف دیگر، قرآن است با الفاظ معین و مشخص ولی با معانی و اسرار و درجات نامحدود؛ هرچه معرفت و بینش انسان بیشتر باشد به همان اندازه به این درجات قرآنی نزدیکتر می‌شود. حسن‌زاده آملی با استناد به همین شواهد، برای قرآن درجات و مقامات معنوی نامحدود قائلند. ایشان با تاکید بر روایتی از امام موسی کاظم علیه السلام، بر وجود مراتب و درجات قرآنی نامحدود در عالم برزخ تاکید می‌کنند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰: ۴۸).

۲-۳ ولایت

از مهمترین مبانی مکتب تاویلی حسن‌زاده آملی، موضوع ولایت و انسان کامل است. ایشان معتقدند، ولایت باب رحمت خداوند است ما هم هرچه داریم از ولایت داریم: «وجود انسان کامل، ظرف همه حقائق و خزاین اسماء الله است» (حسن‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۶۵). از نظر ایشان، در عرفان نظری و عملی، گفتار و عملی بالاتر و ارزشمندتر از گفتار و عمل پیغمبر خاتم و اهل بیت رسول خدا یعنی چهارده معصوم صلوات الله علیهم پیدا نمی‌کنیم. این بیت مولانا جلال الدین بلخی ناظر بر ولایت و انسان کامل است «ای علی که جمله عقل و دیده‌ای، شمه‌ای واگو از آن چه دیده‌ای» (مولوی، ۱۳۷۵: دفتر اول، بیت ۳۷۵۱). هر چه نوع انسان برای به کمال رسیدن از دستورات اخلاقی و عملی چه در زمان حال و آینده نیاز داشته باشد در وجود انسان کامل وجود دارد. در بیان امام عارفین علی علیه السلام که فرمودند: لو کشف الغطاء، لما ازددت یقیناً (مجلسی، ۱۴۰۲: ۸۴ / ۳۰۵). انسان کامل به تمامی علوم ظاهر و باطن و

به تمامی اسرار و حقایق الهی احاطه کامل دارند امیر المومنین علی علیه السلام می فرمایند **﴿بَلْ كَيْفَ تَعْمَهُونَ وَ بَيْنَكُمْ عِتْرَةٌ نَبِيكُمْ وَ هُمْ أَرْزَمَةُ الْحَقِّ وَ اِعْلَامُ الدِّينِ وَ السَّنَةُ الصَّدَقِ فَانزَلُوهُمْ بِأَحْسَنِ مَنَازِلِ الْقُرْآنِ وَ رِدُّوهُمْ وَرُودَ الْهَيْمِ الْعِطَاشِ﴾** (سید رضی، ۱۳۸۰: خطبه ۸۷).

۳-۳ معرفت نفس

یکی دیگر از مبانی تاویل در مکتب تاویلی حسن زاده آملی، معرفت نفس است. ایشان در این زمینه می گویند «آنکه من عرف نفسه فقد عرف ربه را درست فهم کند، جمیع مسائل اصیل فلسفی و مطالب قویم حکمت متعالی و حقایق متین عرفانی را از آن استنباط تواند کرد، لذا معرفت نفس را مفتاح خزائن ملکوت فرمودند» (حسن زاده آملی، ۱۳۹۰: ۱۴). از این لحاظ می توان گفت شاخصه اصلی مکتب تاویلی حسن زاده آملی، توجه ایشان بر طهارت نفس است که این مهم در بسیاری از آثار ایشان بازتاب یافته است. بدون معرفت نفس نمی شود به تاویل آیات و روایات پرداخت؛ چرا که آیات و روایات و نظام هستی بر محوریت انسان چینش شده است و لذا نمی توان بدون شناخت معرفت نفس، به اسرار و حقایق آیات و روایات و نظام تکوین دست یافت.

هرچه پاکی و طهارت نفس بیشتر باشد، معانی باطنی قرآن بیشتر خودشان را نشان می دهند. **﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾** (واقعه/۷۹) آن قرآنی که به فرموده قرآن مکنون است در لوح محفوظ است که از ملکوت عالم تنزل کرده و به صورت و نوشته در آمده است. این در صورتی است که اگر انسان قوای ظاهری و باطنی خود را تطهیر نکند و در علم و عمل متخلق به اخلاق قرآنی نشود، به حقائق قرآن نخواهد رسید. عین القضاة همدانی در باره ارتباط معرفت نفس با فهم کتاب تکوینی چنین می گوید «هر که معرفت نفس خود حاصل کرد، معرفت نفس محمد او را حاصل شود؛ و هر که معرفت نفس محمد حاصل کرد، پای همت در معرفت ذات الله نهد. «من رأی فقد رأی الحق» همین معنی باشد. هر که مرا دید خدا را دیده باشد، و هر که خودشناس نیست محمدشناس نباشد، عارف خدا خود چگونه باشد» (عین القضاة همدانی، ۱۳۴۲: ۵۷)



حسن زاده آملی معتقدند که روح انسان از لطافت خاصی برخوردار است؛ کوچکترین بی توجهی و غفلت باعث دوری انسان از حق می شود و به تبع آن بین او و اسرار و حقایق الهی حجاب ایجاد می شود «آن که به نعمت مراقبت متنعم است می داند که هرچه مراقبت قویتر باشد، تمثلات و واردات و ادراکات و منامات زلال تر، نفوس متألّهه تواند به سلطان کلمه نوری وجودی و امر کن ایجادی خود اشباح و اشخاصی همانند خود و دیگران انشاء کند» (حسن زاده آملی، ۱۳۹۰: ۲۰) از منظر ایشان، بدون سیر و سلوک و کشف و شهود، نمی توان به تمامی حقائق و اسرار کتاب تکوینی و تدوینی دست یافت. ایشان در این مورد می گویند، مساله کشف و شهود در نزد سلسله جلیل عارفان بالله ریشه در آیات قرآنی و روایی دارد. آیه کریمه «وَمِنَ اللَّيْلِ فَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا» (اسراء/ ۷۹) ناظر بر همین امر است. شاید بتوان گفت از منظر حسن زاده آملی، بیشترین بهره انسان از لذات معنوی و آگاهی و کشف اسرار و حقایق باطنی، سیر و سلوک و کشف و شهود می باشد.

۳-۴ امکان دستیابی به تاویل برای غیر معصومین

مقام نبوت تشریحی و امامت، اختصاص به انسان های خاصی دارد و کسی غیر از معصومین عليهم السلام و اهل بیت رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در آن جایگاه راه ندارند. ولی باب مقام نبوت انبائی، باز است. آیت الله حسن زاده آملی در این زمینه می گوید «دیگر اوتاد و ابدال کمال و احاد و افراد غیر کمال به فراخور حظّ و نصیبشان از تحقق به اسمای حسنی و صفات علیای الهیه، به آن مرکز دایره کمال، قرب معنوی انسانی دارند» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۰۰). فلسفه نزول قرآن و اوامر و نواهی آن و وجود پیامبران الهی به عنوان الگو به این نکته بر می گردد که انسان می تواند به تمامی درجات و مراتب علمی و عملی قرآنی برسد اگر مراتب و مقام معنوی مد نظر قرآن، خارج از دسترس انسان با شد، ندای اِدْعُونِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ (غافر/ ۶۰) مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم. بی فائده بود و به مقام و جایگاه انسان به عنوان اشرف مخلوقات که طالب کمالات بی نهایت است، خدشه وارد می شد. از طرف دیگر، نظام تکوین و تدوین از این که معلوم انسان شود، افتخار می کند. دستور خداوند در تفکر در آیات آفاقی و انفسی و همچنین ندای تعالوا خداوند و پیامبران الهی، بیانگر دعوت انسان به فهمیدن اسرار و حقایق در نظام تکوینی و تدوینی است. البته رسیدن به اسرار و حقایق، کار علمی و زحمات عملی می خواهد.

Fourth period
The eight number
Spring & Summer
2022

حسن زاده آملی در این زمینه می گویند «جناب سید حیدر آملی با دو قسم جلاله یاد آور می شود، که اگر صفحه های آسمانها کاغذ و درختان زمین قلم و دریاهاى هفتگانه، همراه اقیانوس ها مرکب و انس و جن و ملک نویسنده باشند، نخواهند توانست که عشر از ده یک آنچه از معارف الهی و حقایق ربانی که در حدیث قدسی و آیه شریفه به آن اشاره شده و خداوند به من (سید حیدر آملی) عنایت کرده است،

بنویسند» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۳: ۴۲-۵۳) این بیان سید حیدر آملی ما را متوجه آیه ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ لَقَمَان﴾ ۲۷ می کند. لذا انسان می تواند به تمام درجات قرآن برسد و این همان نبوت انبائی است

تو به معنی جان جمله عالمی	هر دو عالم خود تویی بنگر دمی
لوح محفوظ است در معنی دلت	هر چه می جویی شود زوحاصلت
در حقیقت خود تویی ام الكتاب	هم ز خود آیات حق را باز یاب
صورت نقش الهی خود تویی	عارف اشیاء کما هی خود تویی
(لاهیجی، بی تا: ۸۰)	

۳-۵ جامعیت علمی

از دیگر مبانی مکتب تاویلی ایشان، لزوم تسلط و احاطه به علوم مختلف، برای پی بردن به اسرار و حقایق قرآن است. «هرکس حظاً او در علوم وافر و بهره وی از آنها بیشتر است، نصیب او از قرآن بیشتر است» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۳: ۲۹) احاطه علمی در ابعاد مختلف علوم ریاضی، فلسفه، پزشکی و ... می تواند در فهم بهتر آیات و روایات و رسیدن به معانی و مفاهیم ژرف نهفته در قرآن و روایات کمک شایانی کند؛ چرا که سرتاسر جهان خلقت علم انباشته خداوند است و هر کلمه ای از کلمات خداوند از جامعیت برخوردارند. وقتی قرآن و نظام هستی جامعیت دارد، انسان نیز باید جامعیت علمی و عملی داشته باشد تا بتواند به اسرار و حقایق الهی در دست پیدا کند، چنانکه منشأ بسیاری از اختلافات، ندیدن تمام حقیقت است. در تمام کلمات الهی، عرفان، برهان و قرآن باهم جمع اند و اسما و صفات خداوند در تمام علوم تجلی کرده است به همان اندازه که در فلسفه تجلی کرده است در عرفان و فیزیک و پزشکی و ... تجلی دارد. نتیجه این که هر کس بهره اش از علوم بیشتر باشد فهم او در رسیدن به اسرار و حقایق از قرآن



بیشتر و دقیق تر است. قرآن تجلی علم خداوند است و شامل جامع حقایق همه علوم علمی و عملی می باشد و لذا هرکس داراییش بیشتر باشد بهتر می تواند اسرار و حقایق بی پایان الهی را از کتاب تکوینی و تدوینی الهی بیرون بکشد.

۵- روش مکتب تاویلی آیت الله حسن زاده آملی

تاویل مقوله‌ای روشمند است و تمامی نحله‌های تاویلی برای رسیدن به تاویل، از روش خاص مکتب فکری خود تبعیت می‌کنند. علامه حسن‌زاده آملی نیز در بسیاری از مواضع به روش درست رسیدن به تاویل اشاره کرده است. ایشان در این زمینه آورده است: «به جانم قسم همانا کسی که فهم آنچه که در تمهید القواعد و شرح قیصری بر فصوص الحکم و مصباح الانس و اشارات و شفا و اسفار و فتوحات مکیه روزی او نشده است، فهم تفسیر انفسی قرآنی و جوامع روائیه روزی او نمی‌گردد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸: ۲۱/۱) با توجه به عبارت مذکور و تاکید آیت الله حسن زاده آملی بر این کتاب ها ، می توان به روشی که ایشان با آن به تاویل و تفسیر انفسی قرآن پرداخته اند، پی برد. لازم به ذکر است که موضوع کتاب های ذکر شده، فلسفه ، منطق، حکمت ، عرفان نظری و عملی می باشد و ایشان شروح یاتعلیقاتی بر برخی از این کتابها نگاشته اند. این امر، نشان از اهمیت این کتابها نزد ایشان است، زیرا این کتابها، کمک شایانی به فهم اسرار و حقایقی که در قرآن و روایات وجود دارد، می کند. آیت الله حسن زاده معتقدند «حق این است که معارف و علوم را باید با هر دو چشم عقل و عرفان نگریست» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۴۸۵) لذا همه علوم مقدمه هستند مهم عرفان و سیر و سلوک است چرا که تا قابلیت نباشد چیزی به انسان نمی دهند. البته عرفان هم معد است برای تجلی اسما و صفات حق. نفس ناطقه انسان که از عالم ملکوت است، به واسطه علم و عمل وسعت می گیرد و باعث ترقی می شود. لذا سیر در بطون کتاب تکوین و تدوین الهی علاوه بر نیاز به معرفت عقلی و نقلی، تنها با سیر و سلوک و حضور و مراقبت به دست می آید. لذا از نظر ایشان تاویل نیز از مجرای تطهیر و سیر و سلوک می گذرد. این خصوصیات و ویژگی روح است که به هیچ حدی قانع نمی شود و طالب بی نهایت است

پس بین جنبه عرفانی انسان که همان کشف و شهود است با اسرار و حقایق پایان ناپذیر نهفته شده در قرآن، رابطه و سنخیتی وجود دارد. لذا نظام عالم اگر از نظر علمی سقفی داشت چه چیزی روح تشنه انسان را سیراب می کرد؟ «سیره و روش حضرت رسول اکرم این بود، که اصحابش را یعنی یاران و

شاگردانش را به سیر و سلوک وامی‌داشت، و آنان را برای شکار مبشرات، و صید معانی ترغیب و تحریص می‌کرد، همه انبیاء علیهم السلام این چنین بودند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۶: ۲۰). بدین جهت آیت الله حسن‌زاده آملی توجه ویژه‌ای به نقش سیر و سلوک در دستیابی به تفسیر انفسی و تاویل قرآن دارند. «عالم اعداد و شماره‌ها و این دو عالم از اسرار مکنونه حقتعالی در جهان پهناور هستی می‌باشند که کسی نتوانسته پرده ابهام از طلعت این اسرار بردارد، غیر از اهل کشف و شهود، که مراتب سریان، با روح لطائف وجدانی کشفی، صفا و پاکی پیدا کرده، و ضمائر آنان با روایح بویای عرفان، معطر گردیده است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۱۸۰). لذا از نظر ایشان کسی می‌تواند معارج و مدارج قرآن را ببیند که معرفت نفس و طهارت قوای ظاهری و باطنی داشته باشد و هیچ راه دیگری وجود ندارد. در این راستا معراج و سلوک رسول خدا ﷺ به عوالم ماده نبود بلکه سلوک به عالم و نشاء ملکوت بود و آنچه را دیده بودند «همه سرگذشت انسان و بیان احوال و أطوار وجودی او در عوالم و نشئات ابدی بعد از این نشاء است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳: ۶۱). آنچه رسول خدا ﷺ مشاهده نمودند، تفسیر انفسی قرآن و تاویل آیات بوده است، لذا برای فهم قرآن، سیر و سلوک اهمیت بسزایی دارد و انسان زمانی می‌تواند قرآن را بفهمد و از اسرار نهفته و بی‌پایانش بهره‌بردار شود که تمام حرکات و گفتار و رفتارش مثل قرآن باشد یعنی انسان شود قرآن. «انتقالات عرفانی که همان تفسیر انفسی قرآن است بیان تائویلات آیات است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۵۳۸). بدین جهت «هرچه مراقبت کاملتر باشد عوائد نفس که نزل و موائد الهیه اند زلال تر و صافی تراند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸: ۱ / ۲۲۷).

۶- مراتب تاویل در مکتب تاویلی آیت الله حسن‌زاده آملی

آیت الله حسن‌زاده آملی با استناد به آیات قرآن معتقدند، انسانها در رسیدن به اسرار و حقایق، در یک سطح نیستند «مطابق اختلاف استعداد، واردات قلبی و آثار وجودی و استفاضه فیض الهی مطلقا گوناگون‌اند و الله فُضِّلَ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ (نحل / ۷۱)، ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾ (اسراء / ۵۵)، ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (بقره / ۲۵۳) (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰: ۷۶) یقیناً قرآن با همه اسرار و حقایقش، باید در جان انسان که همان نفسه ناطقه انسان است، بنشیند. قرآن که از تجلی اسمای الهی بوجود آمده، دارای مراتب بسیار است؛ همانطور که اسما و صفات الهی دارای مراتب و درجات نامحدود است «موجودات کونیه همگی مظاهر و مرائی وجود مطلقند و این وجود را



در هر عالمی از عوالم مختلفه، ظهوری است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۳/ ۳۱۳). بین تمام موجودات نظام تکوین در سیر صعودی یا نزولی مراتب مشاهده می‌شود همانطور که موجودات عالم دارای مراتب هستند علم هم دارای مراتب می‌باشد افزون بر این صادرات و واردات انسانها و آثار و نتایجی که از آنها مشاهده می‌شود بیانگر این نکته است که تمام انسانها دارای مراتب علمی و عملی هستند بر اساس معرفت نظری و سیر و سلوک عرفانی دست به تاویل می‌زنند. قرآن به عنوان برنامه انسان سازی باید دارای مراتب و درجات نامحدود باشد تا با مراتب علمی و عملی نامحدود انسان سنخیت داشته باشد؛ چطور پنج آیه قرآن از لحاظ اعراب عربی یک تریلیون وجه اعراب می‌پذیرد ولی تاویل که بیان و اسرار قرآن بر دوشش است ذو مراتب نباشد.

آیت الله حسن زاده ضمن تصریح مراتب تاویل معتقدند «که مرتبه عالیّه تاویل (اسرار و حقایق مثالی و عقلی کتاب تکوین و تدوین) فقط از ناحیه امامان معصوم علیهم‌السلام امکان دارد و دیگران از این ناحیه به برخی از مراتب آن دست پیدا می‌کنند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸: ۲/ ۱۰۱). «خواجه نصیر طوسی در کتاب کشف قناع من اسرار شکل القطاع برای یک شکل هندسی ۴۹۷۶۶۴ هزار حکم هندسی استنباط کرده» (همو، ۱۳۷۳: صص ۸۸-۹۷) انسان برای تفسیر انفسی قرآن برای رسیدن به باطن آن و کشف اسرار و حقایق نیاز به پیش نیازهای از جمله عرفان عملی و نظری حکمت تفسیر و ادبیات و صرف و نحو و.... دارد لذا همه انسان از نظر علمی و عملی در فهم اسرار و حقایق، هم در کمیت و هم در کیفیت با هم تفاوت‌های دارند انسانی که به مراتب علمی و عملی عروج می‌کند و متصف به صفات کمالیه الهی می‌شود و به حقایق و اسرار نظام تکوین و تدوین می‌رسد داراییهایش با انسان دیگر مثل خود یکی نیست. «لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا. اگر پرده از میان برداشته شود یقین من هیچ زیاد نمی‌شود.» یعنی اشیاء را بنحوی که هستند مشاهده می‌کنم و علم به آنها دارم. و احدی از اوصیاء مقربین و هیچ‌یک از اولیاء موحدین به نزدیک این مرتبه نرسیده و از این معنی دم نزنند (نراقی، ۱۳۶۹: ۱۶۰).

۷-تطبیق مکتب تاویلی علامه حسن زاده آملی با آیات و روایات

مکتب تاویلی علامه حسن زاده آملی بر اساس برهان عقلی و فلسفی و عرفانی استوار می‌باشد. می‌توان گفت بدون استثنا، تمام آثار علامه حسن زاده آملی با استناد به روایات و آیات قرآن همراه است.

۷-۱- تطبیق مبانی مکتب تاویلی علامه حسن زاده آملی با آیات و روایات

اساس مبانی مکتب علامه حسن زاده آملی تاکید برنامحدود و نامتناهی بودن کتاب تدوینی و کتاب تشریحی الهی و انسان استوار است در ذیل به تطبیق برخی از آنها اشاره می‌شود:

آیه «إِتِّعَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران / ۷) در آن تأویل قرآن سخن به میان آمده است و واژه «تأویل» در این آیه کریمه، علاوه بر ناظر بودن بر آیات متشابه، مسلماً شامل معانی باطنی و طولی آیات قرآن نیز می‌باشد علامه حسن زاده آملی برای تمام آیات قرآن اسرار و حقایق نامتناهی قائلند. علامه طباطبایی ضمن بحث گسترده در ذیل آیه ۷ سوره آل عمران، معتقدند «تاویل اختصاص به آیات متشابه ندارد بلکه تمامی آیات قرآن تاویل دارد، دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۴۱/۳)

براساس آیه «هُم دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ» (آل عمران / ۱۶۳) بهشت دارای درجات و مراتب متعددی است. رسیدن به درجات بهشت لازمه اش تحصیل درجات قرآن است. خداوند در قرآن کریم، بهشت را با اوصاف گوناگونی بیان می‌کند: ۱- جنه النعیم (شعراء / ۸۵) ۲- جنه عالیه (النجم / ۱۵) ۳- جنات الفردوس (الکهف / ۱۰۷).... انسان این درجات را با عمل به قرآن بدست می‌آورد یعنی در قرآن درجات و مدارج معنوی وجود دارد. علامه طباطبایی در این زمینه می‌گویند «منظور از "درجات" در جمله «لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ» مراتب قرب و منزلت و درجات کرامت معنوی است، چون ایمان دارای مراتب مختلفی است، لذا درجات هم که خداوند به ازای آن می‌دهد مختلف می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۲ / ۹). امیر المومنین علی علیه السلام در درباره قرآن می‌فرماید «وَإِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ لَا تَفْنَى عَجَائِبُهُ وَلَا تَنْقُضِي غَرَائِبُهُ وَلَا تُكْشِفُ الظُّلُمَاتُ إِلَّا بِهِ» (سید رضی، ۱۳۸۰: خطبه، ۱۸). همانا قرآن دارای ظاهری زیبا و باطنی ژرف و ناپیداست مطالب شگفت آور آن تمام نمی‌شود و اسرار نهفته آن پایان نمی‌پذیرد و تاریکی‌ها بدون قرآن برطرف نخواهد شد؛ لذا انسانی می‌تواند چنین قرآن را وصف کند که به تمام اسرار و حقایق آیات قرآن آگاهی کامل داشته باشد.



۷-۲- تطبیق روش تاویلی مکتب تاویلی علامه حسن زاده آملی با آیات و روایات

روش مکتب تاویلی ایشان سیر و سلوک یافتن و رسیدن و شدن است تا قابلیت نباشد چیزی به انسان نمی دهند «دارایی غیر از دانایی به مفاهیم اسماء است» (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳: ۱۹) لذا رسیدن به معانی طولی نهفته در قرآن جز از طریق سیر و سلوک، تزکیه نفس و مراقبت دائمی امکان ندارد تمام عرفا در بحث سیر و سلوک با مفاهیمی از قبیل سرّ، لقاء الله، مراقبه، محاسبه و حضور و ... روبرو هستند که بدون شک پیشینه همه آنها به آموزه ها و تعالیم دینی و ادعیه معصومین علیهم السلام بر می گردد از طرفی اگر پرسیده شود چگونه پیامبران الهی و اهل بیت عصمت و طهارت به این مقام رسیدن؟ جواب این است که آنها با عمل به دستورات الهی (کتاب تدوینی خدا) به بالاترین سطح قرب الهی رسیدند. آیاتی در قرآن وجود دارد که ثابت می کند، قرآن به نحو کامل و جامع به عرفان پرداخته: قرآن کریم، ضمن به رسمیت شناختن راه های عقلی و تجربی شناخت خدا، راه قلبی، شهودی و باطنی «عرفان به خدا» را نیز از حیث معرفت شناختی پذیرفته و آن را عمیق ترین و صادق ترین راه معرفت الله می داند. از آیه **﴿سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ﴾** به زودی نشانه های خود را در افقها [ی گوناگون] و در دلهایشان بدیشان خواهیم نمود **﴿وَوَيُزَكِّيْكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾** و شما را پاک می گرداند، و به شما کتاب و حکمت می آموزد. (البقره / ۱۵۱). بخش اول یعنی یزکیکم مربوط به عرفان عملی است اگر کسی آینه جان را با تهذیب نفس جلا دهد و جان خویش را در محضر خدا قرار دهد و تمام توجه اش به عالم غیب باشد و اسرار نظام تکوین و تدوین الهی در وجودش می تابد و به اسرار و حقایق قرآن پی میرد. بخش دوم مربوط به مبانی و اصول معرفت فکری و نظری، فقه و حکمت و امثال این علوم می باشد. در روش تاویل علامه حسن زاده آملی، وجود سیر و سلوک و کشف و شهود برای فهم اسرار و حقایق کتاب تکوین و تدوین الهی، امری الزامی می باشد: «سیره و روش حضرت رسول اکرم این بود، که اصحابش را یعنی یاران و شاگردانش را به سیر و سلوک وامی داشت و آنان را برای شکار میبشّرات، و صید معانی ترغیب و تحریم می کرد، همه انبیاء علیهم السلام این چنین بودند، همه سفرای الهی جز تزکیه نفوس بشر و تعلیم و تأدیب آنان، و ایصالشان به قرب الی الله، که در حقیقت تخلّق به اخلاق الهی، و اتّصاف به صفات ربوبی و تأدب به آداب الله است، هدفی دیگر نداشته اند» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۶: ۲۰)

۷-۳- تطبیق مراتب تاویل در مکتب تاویلی علامه حسن زاده آملی با آیات و روایات

تفاوت سطح روحی انسانها در رعایت فضائل و ملکات و اجتناب از اعمال و نیات مذموم طبعاً باعث تفاوت در سطح درک و فهم انسانها از می شود به طوری که معصومان علیه السلام که مصداق تام و واقعی انسان کاملند، بالا ترین سطح درک و فهم را نسبت به آیات دارند و این تاثیر تفاوت ظرفیت ها در درک و فهم قرآن، از آن رو است که قرآن علاوه بر ظواهرش، باطنی نیز دارد که هرکسی بدان راه ندارد. آیات قرآن و احادیث و روایات صادره از معصومین به این امر دلالت دارند خطاب های یا ایها الناس، یا اهل الکتاب، یا ایها الذین امنوا و یا ایها النبی ناظر بر مراتب فهم مخاطبان قرآن است انسان در صورتی که متصف به صفات الهی باشد به بالاترین مرتبه یعنی خلیفه الله می رسد و به اذن خداوند در نظام هستی دخل و تصرف می کند ﴿فَقَالَ جِبْرِيلُ تَقَدَّمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَيْسَ لِي أَنْ أَجُوزَ هَذَا الْمَكَانَ وَ لَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلُهُ لَأَحْتَرَقْتُ﴾ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸/۳۸۲).

حضرت جبرئیل که به اسرار و حقایق آگاهی دارند به پیامبر ﷺ می فرمایند اگر بند انگشتی نزدیکتر شوم می سوزم. همچنین آیه ۴۹ سوره آل عمران به این امر ناظر است ﴿إِنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْرئُ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ وَ أَحْيئُ الْمَوْتى بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أَنْبئَكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران/۴۹) حضرت عیسی علیه السلام به امر خداوند مرده را زنده می کند (می فرماید من) در حالی که این امر در اختیار خداست این آیه شریفه مراتب اسرار و حقایق نهفته در نظام هستی را بیان می کند که هر انسانی به مراتبی از آن می رسد و می تواند کار خدایی کند. خداوند اسرار و حقایق نامتناهی در بطون کتاب تکوین و تدوین قرار داد نه تنها انسان را از آن منع نکرد بلکه از طریق آیات قرآن و لسان معصومین ﷺ تاکید زیادی در فراگیری این علوم دارند انسانی می تواند ماورای این طبیعت مادی را ببیند و اسرار الهی را مشاهده کند، همانند پیامبران الهی، کسانی هستند که با این تعبیر می توان از آنان یاد یاد کرد ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمِ. ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (تکواثر/۵، ۶، ۷) انسان می تواند به مقامی برسد که گذشته و آینده برای او حال شود و به هزاران سال قبل و بعد سفر کند این امر در همین نشئه دنیا ممکن است.



۱- مکتب تاویلی علامه حسن زاده آملی در تمام ابعادش از جمله در مبانی، روش و مراتب تاویل جدا از کتاب تکوین و تدوین الهی نیست و با آیات و روایات و سیره اهل بیت کاملاً در هم آمیخته و با آن منطبق است. ایشان داشته‌های خود از علوم عقلی، نقلی و سیر و سلوک و تفسیر انفسی آیات و روایات را از برکت قرآن، روایات و سیره عملی اهل بیت می‌داند و هر تاویل و برداشتی از کتاب تکوین و تدوین الهی از کانال وجودی مفسرین خطا ناپذیر، خطا ناپذیر است.

۲- علامه حسن زاده آملی نگرش تاویلی خود را بر اساس کتاب تکوین و تدوین الهی بنیان نهاد و لذا می‌توان گفت آثار و سخنان ایشان تفسیر انفسی آیات قرآن و روایات می‌باشد. براساس مکتب تاویلی ایشان، تاویل از درون می‌جوشد و انسان اسرار و حقایق را در درونش می‌یابد نه این که از بیرون بر شخص موصول عرضه شود. تاویل از مجرای تطهیر و تحول نفس است و پل ارتباطی بین اسرار و حقایق کتاب تکوین و تدوین الهی با نفس ناطقه انسانی که طالب بی‌نهایت است ایجاد می‌کند.

۳- مکتب تاویلی ایشان در ارتباط کامل با آیات و روایات است و آیاتی از جمله ﴿هُم دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ (آل عمران / ۱۶۳)؛ ﴿وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾ (نحل / ۷۲)، ﴿وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾ (اسراء / ۵۶)، و روایاتی چون ﴿وَ إِنْ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقٌ لَّا تَفْنَى عَجَائِبُهُ وَ لَّا تَنْقَضِي غَرَائِبُهُ وَ لَّا تُكْشَفُ الظُّلُمَاتُ إِلَّا بِهِ﴾ (نهج البلاغه خطبه ۱۸) در موارد گوناگون مورد استناد ایشان قرار گرفته است.

منابع

*قرآن کریم

*نهج البلاغه

- ۱- آلوسی، سید محمود «۱۴۱۵». روح المعانی، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول.
- ۲- بدیعی، محمد «۱۳۹۲». گفتگو با علامه حسن حسن زاده آملی، قم، تشیع، هشتم.
- ۳- پویا، حسن «۱۳۷۳». مصاحبه با علامه، مجله بینات، ص ۸۸-۹۷، شماره ۱.
- ۴- حسن زاده آملی، حسن «۱۳۸۸». سدره المنتهی فی تفسیر قرآن المصطفی، قم، الف.لام.میم، اول.
- ۵- حسن زاده آملی، حسن. علوم قرآن و حدیث، بینات، پاییز ۱۳۷۳، شماره ۳.
- ۶- حسن زاده آملی، حسن «۱۳۹۳». اتحاد عاقل به معقول، قم، موسسه بوستان کتاب.
- ۷- حسن زاده آملی، حسن «۱۳۸۳». انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، تهران، الف.لام.میم، اول.
- ۸- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۳: انسان و قرآن، قم، قیام، دوم.
- ۹- حسن زاده آملی، حسن، زندگی و مبانی تفسیر سید حیدر آملی، علوم قرآن و حدیث، بینات، پاییز ۱۳۷۳، شماره ۳، ص ۵۳ تا ۴۲.
- ۱۰- حسن زاده آملی، حسن «۱۳۹۰». طرفدار و عهده دار حقوق بشر فقط قرآن مجید است، قم، الف.لام.میم، اول.
- ۱۱- حسن زاده آملی، حسن «۱۳۷۴». قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، قم، قیام، دوم.
- ۱۲- حسن زاده آملی، حسن «۱۳۹۰». گنجینه گوهر روان، تهران، نثرطوبی، سوم.
- ۱۳- حسن زاده آملی، حسن «۱۳۷۶». مجموعه مقالات، قم، دفتر تبلیغات، پنجم.
- ۱۴- حسن زاده آملی، حسن «۱۳۷۸». ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت ارشاد، چاپ اول.
- ۱۵- حسن زاده آملی، حسن «۱۳۷۵». نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران، رجاء، دوم.
- ۱۶- حسن زاده آملی، حسن «۱۳۹۰». نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور، قم، تشیع، چهاردهم.
- ۱۷- حسن زاده آملی، حسن «۱۳۸۷». ولایت تکوینی، قم، قیام، چاپ اول.



۱۸- حسن زاده آملی، حسن «۱۳۸۱». هزار و یک کلمه، قم، بوستان کتاب، چاپ سوم.

۱۹- خمینی، روح الله «۱۳۹۲». تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ اول.

۲۰- سهروردی، شهاب الدین «۱۳۷۵». رسائل شیخ اشراق، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۱- شهاب الدین ابو حفص سهروردی «۱۳۷۵». عوارف المعارف، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ: دوم.

۲۲- طباطبائی، سید محمد حسین «۱۳۷۳». ترجمه تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، سوم.

۲۳- کلینی، محمد بن یعقوب «۱۴۰۷». الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، چهارم.

۲۴- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی «۱۴۰۳». بحار الأنوار (ط - بیروت) - بیروت، چاپ: دوم.

۲۵- محمد اسیری لاهیجی «بی تا». أسرار الشهود فی معرفه الحق المعبود، بی جا.

۲۶- مولوی، جلال الدین «۱۳۷۵». مثنوی معنوی، تهران، انتشارات پژوهش.

۲۷- نراقی، ملا محمد مهددی «۱۳۶۹». انیس الموحدین، تهران، الزهراء، دوم.

۲۸- همدانی، عین القضاة «۱۳۴۱». تمهیدات، تهران، دانشگاه تهران.

References:

The Holy Quran

Nahj al-Balagha

1- Alousi, Seyyed Mahmoud, Ruh al-Ma'ani, Beirut, Dar al-Kitab al-Ulamiya, first, 1415 A.H.

2- Badiei, Mohammad, conversation with Allameh Hassan Hassanzadeh Amoli, Qom, Shia, 8th, 2012

3- Poua, Hassan, interview with Allameh, Binat magazine, pp. 88-97, number 1, spring 2013

4- Hassanzadeh Amoli, Hassan, Sidra al-Muntahi fi Tafsir al-Qur'an al-Mustafi, Qom, A. Lam. Mim, 1, 1388, volumes 2and 1

- 5- Hassanzadeh Amoli, Hassan, Sciences of Quran and Hadith, Binat, Fall 2013, No. 3, pp. 42-53
- 6- Hassanzadeh Amoli, Hassan, The Unity of Aqeel Be Abeshqe, Qom, Bostan Kitab Institute, 4, 2013
- 7- Hassanzadeh Amoli, Hassan, A Perfect Man from the Viewpoint of Nahj al-Bala'ah, Tehran, A. Lam. Mim, 1, 2013
- 8- Hassanzadeh Amoli, Hasan, Man and the Qur'an, Qom, Qiyam, II.
- 9- Hassanzadeh Amoli, Hassan, the life and foundations of interpretation of Seyyed Haider Amoli, Sciences of the Qur'an and Hadith, Binat, Fall 2013, No. 3, pp. 42-53
- 10- Hassanzadeh Amoli, Hassan, the supporter and guardian of human rights is only the Holy Qur'an, Qom, A. Lam. Mim, 1st, 2010
- 11- Hassanzadeh Amoli, Hassan, The Qur'an and Irfan and Burhan are not separated from each other, Qom, Qiyam, II, 1374
- 12- Hassanzadeh Amoli, Hassan, Ganjineh Gohar Rovani, Tehran, Nasratubi, 3rd, 2018
- 13- Hassanzadeh Amoli, Hassan, collection of articles, Qom, Advertising Office, 5th, 1376
- 14- Hassanzadeh Amoli, Hassan, Mamdalhamm in the description of Fuss al-Hakm, Tehran, Ministry of Guidance, 1, 1378
- 15- Hassanzadeh Amoli, Hassan, Nusus al-Hakm on Fuss al-Hakm, Tehran, Raja, 2nd, 1375
- 16- Hassanzadeh Amoli, Hassan, Noor Ali Noor in Zikr and Zakir and the Mentioned, Qom, Shia, 14th, 2010
- 17- Hassanzadeh Amoli, Hassan, Tekuni Province, Qom, Qiyam, 1378
- 18- Hassanzadeh Amoli, Hassan, Thousand and One Words, Qom, Bostan Kitab, 3rd, 2011 6volumes



- 19- Khomeini, Ruhollah, Taaliqat Ali Sharh Fuss al-Hakm and Misbah Al-Ans, Imam Khomeini Editing and Publishing Institute, Tehran
- 20- Suhravardi, Shahabuddin (Sheikh Eshraq), Sheikh Eshraq's Letters, Tehran, Institute of Cultural Studies and Research, 1345
- 21- Shahab al-Din Abu Hafs Suhravardi/Abu Mansour Esfahani, Awarif al-Maarif (translation), 1 volume, Scientific and Cultural Publications - Tehran, second edition, 1375
- 22- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, translation of Tafsir al-Mizan, Qom, Islamic Publications Office, 3rd, 1373
- 23- Ariyan, Baba Taher/Hamdani, Seyyed Ali/Ansari, Khwaja Abdullah/, Maqmat Arefan, Tehran, Mustofi Library, II, 1370
- 24- Kilini, Muhammad bin Yaqub, Al-Kafi, Tehran, Dar Al-Kitab al-Islamiya, 4th, 1407 AH
- 25- Majlisi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi, Bihar al-Anwar (I - Beirut) - Beirut, second edition, 1403AH.
- 26- Mohammad Asiri Lahiji, Asrar al-Shoud fi Marifah al-Haq al-Maboud, volume, [no place] - [no place]
- 27- Maulvi, Jalaluddin, full text of Masnavi Manavi, Tehran, Research Publications, 2015
- 28- Naraghi, Mullah Mohammad Mehdadi, Anis Al-Mohedin, Tehran, Al-Zahra, II, 1369
- 29- Hamdani, Ain al-Qadat, Temhidat, Tehran, University of Tehran, 1341