

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم  
دانشکده علوم قرآنی آمل

دوفصلنامه

# مطالعات تأویلی قرآن

دوره پنجم، شماره دهم، بهار و تابستان ۱۴۰۲

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

مدیرمسئول: دکتر سید معصوم حسینی

سر دبیر: دکتر سید محمد نقیب

ویراستار ادبی: دکتر جواد فرامرزی

کارشناس: حمید نیکزاد

طراحی و صفحه‌آرایی: محمد فرهمند

دوفصلنامه مطالعات تأویلی قرآن، بر اساس مجوز شماره ۸۲۶۷۵ تاریخ ۱۳۹۷/۰۶/۰۵ اداره کل مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می‌شود.

این مجله حاصل فعالیت مشترک دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم و انجمن علمی قرآن و عهدین ایران است.

دوفصلنامه مطالعات تأویلی قرآن، با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه ۱۳۵ مورخ ۱۴۰۳/۰۳/۲۹ رتبه علمی - پژوهشی «ب» را کسب نموده است.

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

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

پست الکترونیکی: amolqr@gmail.com

## 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 جلو دار، دانشیار دانشگاه مازندران
- ❖ زینب السادات حسینی، دانشیار دانشگاه مازندران
- ❖ الهه شاهپسند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ محمد باقر سعیدی روشن، دانشیار گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- ❖ حمید ملکی، سطح ۴ و استاد عالی حوزه علمیه

## مشاوران علمی:

- ❖ ابوالفضل خوش منش، دانشیار دانشگاه تهران
- ❖ حجت الاسلام و المسلمین سید عبدالله اصفهانی، دانشیار 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، دانشیار 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

## شیوه‌نامه 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 واژه‌ها، مقدمه، متن اصلی و نتیجه‌گیری باشد.

### \* شیوه‌نامه نگارش مقاله:

#### \* شیوه تنظیم مقاله:

- چکیده حداکثر دارای ۱۵۰ واژه (۱۰ خط) و دربر دارنده مسئله تحقیق، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج باشد.
- کلیدواژه‌ها: حداکثر تا ۷ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند، انتخاب شود.
- مقدمه شامل بیان مسئله، اهمیت و ضرورت، سؤالات، فرضیات، پیشینه، روش و نتایج تحقیق می‌باشد 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 A۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم BLotus ۱۲، عربی ۱۲، Badr، لاتین TimesNewRoman و یادداشت‌ها و منابع BLotus ۱۱ 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.



مطالعات تالیفی تهران

دوره پنجم

شماره دهم

بهار و تابستان

۱۴۰۲

## سخن سردبیر

خدای متعال را شاکریم که جلد ۹ 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 و آله که همواره در طول تاریخ، الهام بخش انسان‌ها در برابر بن بست هاست، ارکان اصلی چنین پژوهش‌هایی باید باشد و این ضرورت از آن روست 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 تَفْتَنِي عَجَائِبُهُ وَلَا تَنْقُضِي عَرَائِبُهُ وَلَا تُكْشِفُ 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 میان رشته‌ای (زبان شناسی، نشانه شناسی، 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

- واکاوی مساله جبر و اختیار ابلیس در تاویلات قرآنی عین القضاة همدانی و نقد آن با تکیه بر اندیشه‌های تفسیری آیت الله جوادی آملی
- ✽ حسین مقدس ..... ۸
- بازخوانی معنای تاویل و انواع آن در اندیشه شیخ صدوق
- ✽ سیده فرناز اتحاد، سید محسن موسوی ..... ۳۰
- ارزیابی تحلیلی مصداق آیه‌ی «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ» با رویکرد تاویلی به مقام امامت و ولایت
- ✽ رحمان عُشریه، سید محمد نقیب، عرفان چهری ..... ۵۰
- شناسا به تاویل قرآن از منظر نهج البلاغه
- ✽ اکرم السادات حسینی هنومرور، شهاب‌الدین وحیدی مهرجردی ..... ۷۲
- تفسیر تاویلی «ماء و بحر» در قرآن کریم با رویکرد تطبیقی به مقام ولایت
- ✽ محمد اکبری، فرشته محمدی، سید محمد علی موسوی گرمارودی ..... ۱۰۰
- اشتراک و اختلاف مبانی تفسیری معتزله و اعتزال نو در تاویلات قرآن
- ✽ سید قاسم حسینی، فاطمه پورمهدی امیری، فاطمه نظری جویبای ..... ۱۲۲



# Analyzing the issue of predestination and the devil's authority in the Qur'anic interpretations of Ain al-QadatHamdani and its criticism based on the interpretative thoughts of Ayatollah JavadiAmoli

(Received: 2024-06-09 Accepted: 2024-09-03)

Hossein Moghadas<sup>1</sup>

## Abstract

One of the important doubts that arise in the process of leaving the deed of Iblis is that Iblis, during his expulsion from the divine realm, is trying to attribute this deed to God, and on the one hand, to avenge Adam, peace be upon him, he swears by the honor and glory of God. He remembers not to let heaven become the eternal place of man. But whether Iblis abandoned prostration by his own will and became arrogant, or whether this abandonment of action was based on the nature of Iblis and he was forced to abandon prostration, and therefore the consequence of that is being away from God's mercy and wearing the garment of wrath and It has become a divine curse, from the point of view of commentators and people of Sufism and mysticism, debates have been raised. From the appearances of some mystics such as Ayn al-QadatHamadani, referring to the verse, "Qal-fabma-aghuitani-la-ham-saratak-al-mustaqim" it can be inferred that he defended the devil with a contrary interpretation of the meaning of the verse, and lack of authority and Algebra He understood Iblis from the verse. They believe that in the end, Iblis will receive God's mercy and return to heaven. On the other hand, many commentators and mystics consider him to have authority and consider his curse to be the result of arrogance and arrogance that he expressed in front of God Almighty. Considering that understanding this matter is important whether it is about the devil or human action, therefore this article tried to challenge their point of view by analyzing the point of view of Ayn al-Qadat and criticizing it from the perspective of the Qur'an and relying on the exegetical thoughts of AllamehJavadiAmoli. draw The findings of the research are that Iblis did not lack authority but had it and rebelled with his arrogant attitude.

**Key words:** predestination, Abhidham, Iblis, interpretation, Hamdani, JavadiAmoli.

1) Professeur adjoint et membre du corps professoral de l'Université des sciences et technologies Quran Karim, Faculté des sciences de Malayer. m.kor82@yahoo.com



# واکاوی مسأله جبر و اختیار ابلیس در تائولات قرآنی عین القضاة همدانی و نقد آن با تکیه بر اندیشه های تفسیری آیت الله جوادی آملی

(تاریخ دریافت: ۲۰/۰۳/۱۴۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۳/۰۶/۱۴۰۳)

حسین مقدس<sup>۱</sup>

## چکیده

یکی از شبهات مهمی که در جریان ترک فعل ابلیس مطرح می شود این است که ابلیس در جریان رانده شدن خویش از ساحت الهی تلاش دارد تا این فعل را به خدا نسبت داده از سویی برای انتقام از حضرت آدم علیه السلام به عزت و جلال الهی سوگند یاد می کند که نگذارد بهشت جایگاه ابدی انسان گردد. لیکن این که آیا ابلیس با اراده و اختیار خویش ترک سجده نموده و تکبر ورزید و یا اینکه این ترک فعل، براساس جبلی و سرشت ابلیس بوده و او مجبور به ترک سجده بوده و لذا پیامد آن دوری از رحمت الهی و متلبس به خلعت غضب و لعن الهی شده است از منظر مفسران و اهل تصوف و عرفان مباحثی مطرح شده است. از ظواهر سخنان برخی از متصوفه مانند عین القضاة همدانی با استناد به آیه "قَالَ فِيمَا أُغْوِيَنِي لَأَفْعَدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ" این گونه می توان استنباط نمود که او با تائیلی خلاف ظاهر از آیه، به دفاع از ابلیس برخاسته، و عدم اختیار و جبر ابلیس را از آیه فهمیده است. این دیدگاه معتقد است در نهایت ابلیس مشمول رحمت الهی گشته و به بهشت بر می گردد. در مقابل بسیاری از مفسران و عرفا او را واجد اختیار دانسته لعن او را نتیجه ابا و استکباری می دانند که در مقابل خدای متعال ابراز نموده است. نظر به اینکه فهم این امر چه در مورد ابلیس و یا فعل انسان مهم می باشد لذا این مقاله تلاش نمود تا با واکاوی دیدگاه عین القضاة به نقد آن از منظر قرآن و با تکیه بر اندیشه های تفسیری علامه جوادی آملی پرداخته دیدگاه آنها را به چالش بکشاند. یافته های



تحقیق بر آن است که ابلیس فاقد اختیار نبوده بلکه واجد آن بوده و با خوی استکباری که داشت تمرد نموده است.

**کلید واژه:** جبر، اختیار، ابلیس، تأویل، همدانی، جوادی آملی.

## ۱. بیان مسئله

می توان گفت صوفیانی چون حلاج، احمد غزالی و آنگونه که از تذکره الاولیا برمی آید، سهل تستری، ابوالحسن نوری، ابوبکر شبلی بر این باورند که با ارائه تفکر دفاع از ابلیس و تنزیه او، ایده‌ای را بنا نهند که حسن بصری بر پاره‌ای اسرائیلیات منقول از کسانی چون ابوهریره، پایه‌گذار آن بود لذا در این منظر، انتساب و یا ترک فعل، به خدا نسبت داده شده و از ابلیس سلب اختیار می شود. ابلیس نه به اختیار خویش فعلی را مرتکب می شود و نه از آن فاصله می گیرد بلکه همه در ید قدرت الهی بوده و او فقط مجری آن است. ابلیس بسان عاشقی است که مورد لعن واقع شده، از این لعن و ویرانی در رنج است. اگر چه به ظاهر هیچ تقصیری متوجه او نیست با وجود این، او به خاطر عشق همه چیز را می پذیرد زیرا این ها را از جانب خدا می داند. در این نگاه، ابلیس در مقام نزدیک ترین همنشینان خدا قرار می گیرد که شمشیر قدرت الهی را به دست گرفته و نور سفید حضرت الهیت را از حرمت شکنی پاس می دارد. با نگاهی به ظواهر کلمات عین القضاة می توان گفت که او با این که موحد و مسلمان است لیکن نظریه دفاع از ابلیس را مطرح نموده به تبرئه و تقدیس ابلیس پرداخته، نیروی وسوسه و گمراهی ابلیس را در حاکمیت خداوند و امانتی از طرف او می داند. در این نگاه، اختیار از ابلیس سلب گشته و او مأمور به آن است که برخاسته از سرشت او معنا می شود.

حال مسئله اصلی این پژوهش این است که آیا تمرد ابلیس از عدم سجده برخاسته از جبر و جبلّی و سرشت او بوده و ابلیس در این مهم هیچ اختیاری نداشته است یا اختیاراً تمرد نمود و خوی سرکش و استکباری او مانع از سجده گشته است؟ آیا می توان با استناد به آیه قَالَ فَمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ جبر ابلیس در ترک فعل را استنباط نموده و آن را جبلّی ابلیس برشمرد؟ این مقاله بر آن است تا با تبیین سخن همدانی آن را از منظر قرآن کریم و با بهره از دیدگاه آیت الله جوادی آملی به نقد بکشد.

## ۲. مفهوم شناسی

«ابلیس» از ماده «بلس» است. (ابن فارس، ۱۴۲۰: ۱/ ۲۹۹-۳۰۰). زمخشری ابلیس را لغت

اعجمی دانسته و از ریشه ابلاس نمیداند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۴/۳) همچنین برخی از نویسندگان بر آنند که این واژه صورت تصحیف شده واژه یونانی دیابلوس است موضوعی که بیشتر محققان غربی به آن اذعان دارند. (جفری، ۱۳۸۶: ۱۰۵) جیلی نیز در مورد ابلیس معتقد است که خدای متعالی ابلیس و اتباع او را از حیث صفات جلال و ظلمت و گمراهی از نفس پیامبر اسلام صلی الله علیه و سلم خلق نموده است. اسم او از قبل عزازیل بوده و هزاران سال قبل از خلقت انسان خدا را عبادت نموده است. در این راستا خدای متعال به او گفته است غیر از مرا عبادت نکن. اما وقتی خدای متعال جناب آدم را خلق نموده و ملائکه را امر به سجود فرمود این امر بر ابلیس مشتبه شده و گمان کرد که این امر، یعنی عبادت غیر خدا. لذا از سجده خود داری نمود. و این بخاطر مشتبه شدن امر بر او بود و الا اسم او عزازیل و کنیه اش ابو مره می باشد. (جیلی، ۱۴۱۸: ۱۹۸) می توان گفت واژه ابلیس، اسم خاص بوده و اشاره به همان شیطانی است که اغواگر آدم شد. شیطان اسم جنس است که شامل نخستین شیطان و همه شیطانها می شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۱/۱۸۳)

واژه جبر در اصل به معنای اصلاح کردن با زور و قهر است و زمانی هم فقط در قهر و زور است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۸۳) آنچه در اینجا مد نظر می باشد این است که فرد در انجام فعل و یا ترک فعلی از خود هیچ اختیاری نداشته و در تحت تسلط دیگران می باشد. لذا تفسیر اصطلاحی جبر، ناظر بر معنای دوم یعنی وادار کردن به کار است. زیرا جبر در اصطلاح نفی فعل از انسان و نسبت دادن آن به خداست. در برابر جبر واژه اختیار وجود دارد. اختیار، در اصطلاح، به معنی انتخاب یک چیز از میان دو یا چند چیز با اراده آزاد است، بدان گونه که انتخاب به اجبار و اکراه صورت نگیرد. از این رو واژه -مُخْتَار- برای هر فعلی که فرد آن را نه بر سبیل اکراه بلکه با رغبت و میل انجام می دهد گفته می شود. (همان، ۳۰۲)

### ۳. پیشینه

در مورد موضوع بحث می توان به برخی اثار اشاره نمود که عبارتند از:

حیدری، حسین. سیمای دوگانه ابلیس در آثار حکیم سنایی؛ مطالعات عرفانی «تابستان ۱۳۸۴ - شماره ۱ صفحه - از ۶۶ تا ۸۹) این مقاله بر آن است که سیمای دوگانه ابلیس را در آیین سنخ‌شناسی حکیم سنایی ترسیم و با آیات قرآن، احادیث، و سخنان عارفان و پیشروان فرق مهم کلامی، مقایسه می کند، و در صدد اثبات این مدعاست که نگاه حکیم



غزنوی در مورد ایمان یا کفر، و اجبار یا اختیار ابلیس، با نظرگاه اشاعره و معتزله فاصله بسیار دارد و با موقف مرجئه، همسویی بیشتری نشان می‌دهد.

عابدی، محمدرضا؛ آراسته، عقیده بررسی تطبیقی دیدگاه‌های شیطان پرستی و اندیشه عین‌القضات درباره ابلیس. الهیات تطبیقی « پاییز و زمستان ۱۳۹۶ - شماره ۱۸ رتبه ب (وزارت علوم صفحه - از ۶۷ تا ۸۴)

در این مقاله به تقابل و تفاوت میان ابلیس از منظر عین‌القضات و شیطان پرست‌ها اشاره شد. بر این پایه، ابلیس عین-القضات موحد است و در توحید بر همه سبقت می‌گیرد؛ اما ابلیس شیطان-پرستان این کمالات را ندارد و همواره با نیروهای خیر و خدای واحد مطلق تضاد و تقابل دارد. او ارزش خود را مرهون تکبر، سرکشی، گستاخی و نافرمانی در مقابل خداوند می‌داند؛ چنانکه می‌تواند بر مسند خدا بنشیند و در معرض پرستش قرار گیرد و خود به وجودآورنده دین شیطانی شود.

تقی زاده، رمضانعلی. جعفری کمانگر، فاطمه. ابلیس تنزیلی در نگاه تأویلی. فصلنامه مطالعات قرآنی. دوره ۱۰، شماره ۳۷، خرداد ۱۳۹۸، صفحه ۳۱-۵۷. این مقاله با تبیین مبانی اندیشه تنزیلی - قرآنی و تأویلی - عرفانی درباره ابلیس به فلسفه آفرینش ابلیس بر اساس این دو دیدگاه پرداخته است. پژوهش حاضر دلیل آفرینش ابلیس را از دیدگاه تنزیلی و قرآنی، مواردی چون خلقت ابلیس به منزله بازتاب صفات جلالیه خداوند، لزوم وجود شر در عالم و عاملی برای تکامل آن، وسیله‌ای برای محک و آزمایش انسان و عامل بروز عقل و اراده و اختیار دانسته است. اما از نگاه تأویلی عرفانی، دلایل آفرینش ابلیس را مطابق اندیشه‌های عرفا و گنوسیست‌های مسلمان، مواردی مانند تبیین درست از حقیقت توحید، تفسیر واقعی از فلسفه آفرینش و جهان خلقت و بیان حقیقت عشق عارفانه دانسته است و در نهایت به این نتیجه دست یافته که علی‌رغم دو نگاه متفاوت، وجود ابلیس جز خیر برای دستگاه بشریت نیست.

هر چند در مقالات فوق به مسئله ابلیس و عشق او به محضر حق تعالی پرداخته شده لیکن به مسئله جبر و یا اختیار ابلیس اشاره چندانی نشده است از این رو این مقاله بر آن است تا به بررسی این مهم و نقد آن با تکیه به آثار قرآنی به خصوص تفسیر تسنیم ایت الله جوادی آملی پردازد.

#### ۴. نقل دیدگاه همدانی

از مباحث قابل تأمل در مورد ابلیس دفاع برخی از متصوفه در مورد اوست. در این

نوع نگاه ابلیس موجودی عابد، زاهد، مخلص، سرور آسمانها و نگهبان بهشت، مدافع عرش و از سوی متکبر و مغرور است (برزگر، ۱۳۷۷: ۲۷) (محمدزاده، ۱۳۹۱: ش ۳۴: ۷۴) در این میان برخی افراد همچون عین القضاة همدانی وجود دارند که به نظر برخی از نویسندگان اگر نامه های او به دقت بررسی شود اضطراب و ناراحتی درونیش پیوسته به چشم می خورد. او از اینکه میان مریدان خود صاحب دلی که پخته و محرم اسرار باشد نمی یابد تا نتیجه مکاشفات خود را برایش بگوید، و حقیقت ابلیس و راز شقاوت و سعادت بشر و چگونگی امور آخرت و حقیقت چیزی را آن طور که دریافتی بیان نماید، پیوسته در عذاب روحی به سر می برد، چون بیان آن حقایق از طرفی برای مریدان کم ظرفیت زیان بخش بوده و امکان داشته آنها را از جاده ایمان و حقیقت دور سازد، و کتمان آن قاضی همدانی را رنج می داده است زیرا برای سالکان شناختن حقیقت را لازم و بیان آن را بر مرشد فرض می دانسته است. با این وصف، از ظاهر سخنان عین القضاة می توان نسبت جبری را فهمید که او به ابلیس داده و عدم سجده و ملعون شدنش را نه به دست خویش، بلکه به اراده خدا دانست. از نگاه پیترجی گروهی از صوفیان نه رد و انکار ابلیس را می پذیرند و نه به خاطر انتخاب او در امتناع از فرمان خدا محکومش می کنند. ابلیس به دلیل شدت عشق به خدا به الگویی از اخلاص تبدیل شده است و پاداش آن پرده داری درگاه خداوند بود. (آون، ۱۳۹۰: ۴۸۱) لذا عین القضاة، ابلیس را بسان پاسبان حضرت حق می داند و بیان می دارد:

«دانی که پاسبان حضرت کیست؟ غلام صفت قهر است که قد الف دارد که ابلیس است. در پیش آید، و باشد که راه بر ایشان بزند تا آن بیچارگان در عالم نفی «لا» بمانند، و هواپرستند و نفس پرست باشند. «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» همین معنی دارد.» (همدانی، ۱۳۴۱: ۷۴)

و در جایی دیگر بیان می دارد:

«دریغا چه دانی که شاه حبش کیست؟ پرده دار «الّا الله» است که تو او را ابلیس می خوانی که اغوا پیشه گرفته است، که «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (همان، ۷۴) از منظر او، لعنت غذای ابلیس است. (همان: ۳۷۲) ابلیس اغواء و گمراهی خویش را از سوی خدا بر می شمارد و وظیفه خود را نیز گمراهی مردم می داند.

از نظر عین القضاة، ابلیس نور سیاهی است که خلعت کفر برتن، شمشیر اغواء گری بر دست دارد و دربان حضرت حق گشته است. او با استناد به آیات قرآن کریم ابلیس را



تبرئه دانسته و اغواء را از سرشت او می داند:

«دانی که آن نور سیاه چیست؟ «وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» خلعت او آمده است. شمشیر «فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» کشیده است. در ظلمات «فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» خود را بی اختیار کرده است. پاسبان عزت آمده و دربان حضرت «أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» شده است.» (همان: ۱۱۹)

از نظر متصوفه، تجلی ابلیس در «نور سیاه»، هفتمین نور در طی سلوک و علامت هیمان است (مستعلی پارسا، ۱۴۰۰: ۱۷۲) و قاضی همدانی از آن به «زلف سیاه معشوق» (همدانی، ۱۳۷۳: ۱۱۸) و «نهنگ سفید» بر سالک تعبیر می کند (همدانی، ۱۳۸۷: ۲/ ۲۵۵) عین القضاة در جایی ابلیس را تجلی صفت «مضلل» پروردگار می داند:

«وَرَبِّ اللَّيْلِ، پس ابلیس هم از فعل اوست، ای وَرَبِّ ابْلِيس.» (همدانی، ۱۳۸۷: ۲۳۲). به دیگر سخن، از نظر عین القضاة، خدایی که جبار و رحمن و رحیم است «از صفت جباریت ابلیس را در وجود آورد و از صفت رحمانیت محمد را» (همان: ۲۲۷)

او ابلیس را از سویی عاصی و از سویی عاشق خدا دانسته و از مقایسه ابلیس با پیغمبر اسلام بعنوان دو نمونه عاشق که جلوه گاه صفات خدائی هستند به تفصیل سخن می گوید. همدانی، با مقایسه میان نور پیامبر اسلام و ابلیس پیامبر را عامل هدایت و سعادت و ابلیس را مایه ضلالت و گمراهی و کفر معرفی می نماید:

«ای عزیز آب، سبب حیوة و قوت ماهی آمد؛ اما سبب موت دیگران آمد. اینجا ترا معلوم شود که «وَوَسَّوْا كَيْدًا لِّبَنِي آدَمَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنْ جَنَّاتِهِمْ وَمِنْ أَرْضِ الْجَنَّةِ» چه باشد. اینجا بدانی که آفتاب نور الله چرا گوهر مصطفی را سبب منوری و نور آمد؛ و گوهر ابلیس را سبب ضلالت و مظلومی و ظلمت آمد که تا از نور محمد، ایمان خیزد و از نور ابلیس، کفر و خذلان خیزد» (همدانی، ۱۳۴۱: ۱۸۶) از این رو رابطه پیامبر و ابلیس مانند دو امر وجودی متضاد است که تعرف الاشیاء باضدادها:

«محمد، بی ابلیس نشایستی؛ طاعت بی عصیان و کفر بی ایمان، صورت نبستی؛ و همچنین جمله اضداد. «وَبُضْدُهَا تَتَبَيَّنُ الْأَشْيَاءُ» این بود. ایمان محمد، بی کفر ابلیس نتوانست بودن. اگر ممکن باشد که «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ» نباشد، ممکن باشد که محمد و ایمان محمد نباشد؛ و اگر «الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ الْقَهَّارُ» صورت بندد که نباشد، صورت توان بست که ابلیس و کفر او نباشد. پس پدید آمد که سعادت محمد، بی شقاوت

ابلیس نبود.» (همان: ۱۸۷)

همدانی در رابطه با نور محمد و نور ابلیس به گونه ای یاد می کند که جوهر با عرض در ارتباط است «حاصل این سخن، آن باشد که الله، جوهر باشد؛ و نور، عرض؛ و جوهر هرگز بی عرض نبود، و نباشد. پس این سماوات و ارض، خود برمز گفته ام که دو نور او باشد که اصل آسمان و زمین؛ و حقیقت ایشان، این دو نور است: یکی نور محمد، و یکی نور ابلیس.» (همان، ص ۲۵۸) از منظر همدانی در نسبت دادن افعال و اعمال به خدای متعال و سائرین باید خدای را فاعل حقیقی دانسته و نسبت به سائرین قائل به مجاز شد. از این جهت او در صدد این است که ترک فعل ابلیس را نه به اراده خویش بلکه به اراده و خواست خدا و ابلیس را مجبور به این بداند:

«ای عزیز هر کاری که با غیر منسوب بینی بجز از خدای - تعالی - آن مجاز میدان نه حقیقت؛ فاعل حقیقی، خدا را دان. آنجا که گفت: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ» این، مجاز می دان؛ حقیقتش آن باشد که «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا». راه نمودن محمد، مجاز می دان؛ و گمراه کردن ابلیس، همچنین مجاز می دان «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» حقیقت می دان. گیرم که خلق را اضلال، ابلیس کند ابلیس را بدین صفت که آفرید؟» (همان، ۱۸۷)

از این رو به نظر می رسد که عین القضاة سرشت و جبلی ابلیس را به گونه ای می خواهد معرفی کند که از خود اراده و اختیاری نداشته و تابع حکم الهی می باشد. لذا گمراه کردن را نه فعل ابلیس بلکه خواست خدا دانسته و انتساب آن را به ابلیس از باب مجاز می داند و در جایی دیگر او ابلیس را واسطه ای در پدید آمدن بدی ها می داند:

«خدای تعالی هرچه آفرید به دو قسم آفرید. بعضی به خودی خود آفرید، بی واسطه دیگری و بعضی به واسطه آفرید... چون علم مصطفی و انبیا که به واسطه جبرئیل پیدا شد، و چون غوایت و ضلالت بوجهل و کفار که به واسطه ابلیس و جنود او بود که واستفزز من استطعت منهم» (همدانی، ۱۳۸۷: ۴). از سویی دیگر در آثار دیگر صوفیان این را می توان یافت که ابلیس در اغلب اوقات نقش یک قربانی را به عهده می گیرد که بخاطر فرمان برداری عاشقانه مورد سرزنش قرار گرفته است. (آون، ۱۳۹۰: ۴۸۶) لذا افرادی همچون عین القضاة که می خواهند ترک فعل ابلیس را توجیه نمایند در مورد اراده و یا امر خداوند نسبت به سجده ابلیس در برابر حضرت آدم علیه السلام و امتناع ابلیس از این امر قائل



به یک گفتگوی غیر قرآنی میان خداوند و ابلیس شدند. در این گفتگوی مخفیانه خداوند اراده خاص خویش را بر ابلیس آشکار می سازد. در حالیکه در همان زمان فرمان عمومی خود را بر گروه ملائکه اعلام می نماید. این گفتگوی پنهان دلیل محکمی است مبنی بر اینکه ابلیس از موقعیت ممتاز دست یابی به ژرفاهای پنهان نقشه خداوند برای کیهان برخوردار بود. (همان، ۳۷۷) در این راستا بین اراده و امر خداوند تفکیک قائل شده بیان می دارند که امر سجده هرچند به صورت علنی بیان شده اما در سر و خفاء ندای لا تسجد لغیری برای ابلیس وجود ندارد. در این نوع نگاه به ابلیس، او علی رغم لعنتی که دریافت کرده نه ذره ای تأسف نشان می دهد و نه از خدا طلب بخشایش می کند. در واقع او معتقد است که بدون خواست خدا هیچ اتفاقی نمی تواند رخ دهد. بنابراین او کیست که بخواهد اراده خدا را تغییر دهد. او با رضایت تمام فرمان خداوند را می پذیرد. از این رو جیلی بیان می دارد که:

«می گویند هنگامی که ابلیس لعنت شد از شدت شادمانی چنان به وجد آمد که تمام دنیا را از خود آکنده ساخت. از او پرسیدند چگونه با وجود این که از درگاه الهی رانده شده ای چنین می کنی؟ پاسخ داد: با این خلعت عزت که معشوق مرا و تنها مرا بخشیده است نه فرشته ای که بدو نزدیک است چنین خلعتی را در پوشیده و نه پیامبری که او ارسال کرده است.» (همان: ۴۳۸) (جیلی، ۱۴۱۸: ۱۹۹) و برخی در تبیین عدم اختیار ابلیس در سجده و این که امتناعی صورت نگرفت بلکه برعکس این عدم سجده اختیار خود خدا بوده است و ابلیس هیچ اختیاری در این امر نداشت معتقدند که خداوند به او گفت:

«حق انتخاب و گزینش از آن من است. و نه از تو. ابلیس گفت: همه گزینش ها و انتخاب من از آن توست. ای آفریدگار. برای من همه تو انتخاب کردی اگر مرا از سجده بر او باز داشتی بدان خاطر است که تو نفوذ ناپذیر و دست نیافتنی هستی. اگر در این گفته خطا کردم مرا از خود مران تو شنوایی و اگر بخواهی که او را سجده کنم من فرمان بردارم. در میان دانایان کسی را نمی شناسم که آگاه تر از من نسبت به تو باشد. (حلاج، ۱۴۰۱: ۸۴-۵۶)

با نگاه به اندیشه های کسانی که به دنبال نفی اختیار ابلیس و اثبات جبرمحوری ترک فعل او هستند می توان اذعان داشت که ابلیس در طی مهلتی که خدا به او عطا کرده فرمان بردارانه وظائف خویش را انجام می دهد و این همان چیزی است که از آغاز

خلقت برای او مقدر شده است. اما مشیت خدا تنها بر لعن و جدایی تعلق نگرفته است. لذا برخی بر این باورند که این وضعیت تا آخرالزمان ادامه خواهد داشت هنگامی که روح ابلیس دوباره به کمالات خود و از جمله قرب با حضرت پروردگار آراسته خواهد شد. جیلی می نویسد:

«ابلیس به قرب پیشین خود در نزد حضرت پروردگار باز خواهد گشت. و این رویداد پس از محو جهنم رخ خواهد داد. زیرا هر چیز مخلوق، ناگزیر به آنچه که تعلق دارد باز می گردد. این اصل بنیادینی است که قطعیت دارد، لذا بفهم.» (آون، ۱۳۹۰: ۴۳۹) (جیلی، ۱۴۱۸: ۱۹۹)

### ۵. بررسی دیدگاه همدانی

یکی از اساسی ترین جهت بحث عین القضاة در جهت دفاع از ابلیس نسبت دادن ترک فعل او در عدم سجده نسبت به آدم علیه السلام مجبور بودن و عدم اختیار ابلیس می باشد. حال آن که بر اساس قرآن کریم و نوع تکلم خدای متعال با ابلیس و مکلف بودن ابلیس خود شاهدهی بر عدم جبر و بلکه مختار بودن او می باشد. با مراجعه به قرآن کریم می توان خلاف آن چه را همدانی ادعا می کند اثبات نمود. از نسبت دادن افعال «ابی» و «استکبر» به ابلیس و اعتراف به سجده نکردن «لم اکن لاسجد...» و سرزنش وی به جهت تمرد از فرمان الهی، استفاده می شود که ابلیس مختار است. (طباطبایی، ۱۳۷۴/۷/۴۴۳). لذا می توان اذعان نمود ابلیس با این اختیاری که داشت ابا و ورزید و استکبار نمود لذا مورد لعن واقع شد از رحمت حق دور گشت از این جهت به دنبال گمراه نمودن انسانها بر آمد

بر اساس ظواهر قرآن کریم ابلیس بعد از رانده شدن از ساحت الهی و رجیم واقع شدن از خدای متعال طلب مهلت می نماید. اما این مهلت خواستن نه به جهت جبران خطایی است که مرتکب شد بلکه پس از پذیرش بخشی از درخواست شیطان و مهلت دادن خدا به او تا زمانی معین، ابلیس هدف خود از مهلت خواهی را بیان داشته و نیت باطنی اش را چنین آشکار می سازد:

«قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (حجر: ۳۹).

چون مرا گمراه کردی، من دنیا را برای انسان ها زینت می دهم و همه بندگان را گمراه می کنم.



چنانکه به عزت خدا قسم یاد می کند که همه بندگان را گمراه سازد:

«فَبِعِزَّتِكَ لَأَعُوذَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (ص: ۸۲)

فخر رازی بر پایه تفکر جبری خویش، اغواگر بودن شیطان را کار خدا می داند و آن را ستوده و مقدّس می شمارد و در پاسخ این اشکال که جمله «رَبِّ بِمَا أَعُوذُ بِتِي» سخن شیطان است، نه خدا، می نویسد که این گفته شیطان را خدا پذیرفته، چون آن را در ادامه گفت وگوردّ نکرده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۹/۱۴۲-۱۴۳) اما به نظر می رسد این سخن نادرست است، زیرا اگر اغواگر بودن شیطان، کار خدا می بود و خدای متعال گفتار شیطان را پذیرفته بود، او را از درگاه خویش نمی راند و با تندی و طعن و لعن ردّ نمی کرد. در این مهم خدای متعال در قرآن کریم می فرماید:

«فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ \* وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ» (حجر: ۳۴، ۳۵) خدای متعال وی را زیر سؤال می برد که چرا سجده نکردی: «مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» (اعراف: ۱۲) پس این سخن که خدا گفته شیطان را پذیرفته، چون آن را ردّ نکرده است، سخن درستی نمی باشد.. (جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۴۵/ ۵۶)

### ۶-۱. ابلیس مظهر اضلال کیفری.

بر اساس آنچه که در تبیین سخن عین القضاة برمی آید او تأویل نادرستی از اضلال ابلیس داشته، ابلیس را مظهر اسم مضل الهی معرفی نموده، و سعی در توجیه ترک فعل او داشته و او را مجبور می داند لیکن باید دانست که ابلیس مظهر اضلال کیفری است؛ چنان که هر موجود طبیعی اعم از جماد و نبات و حیوان و انسانِ طالح و سفاک و مُفسد نیز مظهر و آیت نامی از نام های الهی است، ولی هیچ یک از آنها خلیفه مصطلح خداوند نیست و اوصاف و افعال آنها نیز صبغه خلافت افعال الهی را ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۳/ ۵۴) همدانی در جهت توجیه نمودن جبر در اضلال ابلیس به نوعی می خواهد به عامل اغواگری اشاره نماید و آن را فعل خدا قلمداد کند لذا اصل طرح سؤال آن است که اگر عصیان انسان بر اثر وسوسه ابلیس است، معصیت ابلیس بر اثر وسوسه کدام عامل بیرونی است؟ لیکن پاسخ سؤال یاد شده می تواند این باشد که، قیاس جتنّ به انسان نارواست؛ یعنی اگر عصیان انسان مسبوق به وسوسه بیرونی از سوی ابلیس است، لازم نیست معصیت ابلیس که از جتنّ است و بالاخره نوع دیگری غیر از انسان است، مسبوق به عامل بیرونی باشد. از منظر استاد جوادی عامل درونی در حدّ اقتضای غالب بودن، مستلزم جبر نیست؛ یعنی ابلیس می تواند بدون تهییج خارجی،

تن به تباهی دهد و خوی تمرد درونی او برای عصیان کافی است، نه حتمی. بنابراین، نه نیازی به عامل بیرون است و نه مستلزم جبر. (همان، ۳ / ۲۸۲) لذا اگر این موجود، از درون و از قبل، خبیث باشد دیگر جایی برای آن سؤال وجود ندارد. از این منظر هیچ منافاتی ندارد که موجودی مانند ابلیس از لحاظ تکوینی آیت الهی باشد لیکن به خاطر خوی استکباری که برخاسته از سوء اختیار خویش است مورد لعن قرار گرفته از رحمت حق دور می گردد.

## ۲-۶. کیفیت اسناد ازال به شیطان

اسناد اخراج آدم و حوا (علیهما السلام) به ابلیس گاهی به اصطلاح حکمت و کلام توجیه می شود و زمانی به زبان عرفان تبیین می شود. در مصطلح حکمت که نظام هستی بر محور علّیت و معلولیت می گردد، اسناد افعال یاد شده به ابلیس از سنخ اسناد فعل به فاعل قریب است و اسناد آنها به خدای متعال از سنخ اسناد فعل به فاعل بعید می باشد. در مصطلح عرفان که نظام هستی بر مدار تشان و تجلی و ظاهر و مظهر تبیین می شود اسناد افعال مزبور به ابلیس از سنخ اسناد فعل ظاهر به مظهر است؛ زیرا براساس توحید افعالی غیر از خدای متعال، علت حقیقی دیگری وجود ندارد و غیر او هر چه و هر که باشد مظهر وی محسوب می شود و جریان جبر و اختیار در نظام توحید افعالی، دقیقتر و رقیق تر قابل حلّ است. از این جا معلوم می شود که اولاً، باید معیار حقیقت عقلی و مجاز عقلی روشن شود و ثانیاً، روشن نمود که اسناد ازال و اخراج که کار خداست به ابلیس حقیقت است یا مجاز؛ گرچه برخی سریعاً و صریحاً سخن به مجاز بودن اسناد مزبور رانده اند. (همان، ۳ / ۴۶۰)

## ۳-۶. جبر علی

سخن از جبر و ضرورت گاهی در مدار علّیت و معلولیت است که سخنی درست می باشد؛ به این معنا که هرگاه علت تامه چیزی تحقق یافت، ناگزیر معلول نیز حاصل می شود و محال است که با وجود علت تامه، معلول موجود نباشد. در فلسفه از این معنا، با قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» یاد می شود؛ یعنی شیء تا به مرحله وجوب نرسد و ضرورت نیابد، ایجاد نخواهد شد. این جبر علی کاملاً حق و عدل است، و در برابر دو قول نادرست قرار دارد: یکی قول به «تصادف» که شیء خود به خود و تصادفاً ایجاد شود و دیگری قول به «اولویت»، بدین معنا که اگر وجود چیزی نسبت به عدم آن اولویت یافت، آن چیز موجود می شود؛ حتی اگر به



سرحد ضرورت نرسد و علت تامه اش حاصل نگردد. (جوادی آملی ۱۳۹۴: ۱۸۶) آن جبری که حق است و هیچ گریزی از آن نیست، جبر علی است یعنی شیء تا به مرز ضرورت و وجوب نرسد و علت تامه اش پدید نیاید، موجود نمی شود و هرگاه علت تامه چیزی تحقق یافت، ناگزیر معلول نیز حاصل می شود و محال است که با وجود علت تامه، معلول موجود نباشد.

#### ۶-۴. نقطه مقابل جبر

نقطه مقابل جبر دو امر است: یکی اختیار و دیگری اکراه. لذا می توان اذعان داشت که انسان، نسبت به امور دو حالت دارد یا مورد کار است یا مصدر کار. از منظر استاد جوادی آملی پیش از ورود به نقد این نظریه، باید در تفاوت میان دو معنای جبر و اکراه دقت کرد، گاهی دست کسی را می گیرند و از خانه بیرون می کنند که در این صورت، چنین شخصی مورد فعل است؛ نه مصدر آن، زیرا او بیرون نرفته، بلکه بیرون شده است؛ اما گاهی او را تهدید می کنند و از ماندن در خانه بر حذر می دارند و او با پای خود، خانه را ترک می کند که در این صورت، درباره او «اکراه» صادق است؛ نه «اجبار» و این شخص به واقع، مصدر کار (بیرون رفتن) است؛ نه مورد آن. (جوادی آملی ۱۳۹۴: ۱۸۸) پس انسان بر سر دو راهی قرار دارد و گام نهادن در هر یک از این دو، در توان خود اوست، پس از یک طرف قول به جبر باطل می شود و از سوی دیگر، قول به تقویض، زیرا در مدار امکان، نسبت به فعل و ترک ثابت است. لذا اگر کسی بخواهد مسئله جبر را به سرپای نظام طبیعی راه داده، و انسان را مانند سایر موجودات طبیعی مجبور بداند، راه باطلی رفته است، زیرا حق اینست که حوادث هر چه باشد، اگر با علت تامه اش لحاظ شود، البته واجب الوجود است، و فرض عدم در آن راه ندارد، ولی اگر همان حوادث، با بعضی از اجزاء علتش، مثلا با ماده اش، به تنهایی، سنجیده شود البته ممکن الوجود خواهد بود، و همین دو لحاظ نیز در اعمال انسانها ملاک هستند، و انسان بخاطر لحاظ دوم، هر عملی را انجام می دهد اساس عملش امید، و تربیت و تعلیم و امثال آن است و اگر فعل او از واجبات و ضروریات بود، دیگر معنا نداشت بامید چیزی عملی انجام دهد، و یا کودکی را تعلیم و تربیت داده، درختی را پرورش دهد، و این خود از واضحات است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۹/۱)

با توجه به این مهم باید اذعان داشت که علم الهی نیز در نشئه «ألسنت» به عصیان و اطاعت و سعادت و شقاوت افراد نیز مصحح جبر نیست، زیرا خدا از ازل می داند

که فلان شخص به اختیار خود چه می کند و نیز آنچه تحقق می یابد، برابر علم اوست و تخلّفی نسبت به علمش صورت نمی گیرد؛ لیکن این را نیز از ازل می داند که فلان شخص در آینده با اراده و اختیار خویش سرپیچی یا فرمانبرداری می کند؛ با اینکه می تواند عصیان کند، اطاعت می کند یا به عکس، چنان که خدا از ازل می داند که فلان موجود طبیعی «لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن» اما این را می داند که آن موجود از روی علل و عوامل طبیعی چنین می شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۱/۲۵: ۸۲)

### ۵-۶. مشکل ابلیس

باید دانست که مشکل ابلیس فقط ترک یک سجده نبود. مشکل ابلیس استکبار و خودبزرگ بینی او بود که شدت آن را به خوبی می توان از کلام او فهمید: *لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدْ*؛ (حجر: ۳۳) «من آن نیستم که سجده کنم». (مصباح یزدی، ۱۳۹۱/۱: ۳۹۲)

باید اذعان نمود این روحیه کافرِ او بود که سبب خروج او از درگاه خداوند و لعن ابدی اش شد، نه ترک یک سجده. درحقیقت، ابلیس به خاطر ترک ایمان ملعون ابدی شد. (همان: ۳۹۲) او بعد از تمرد و نافرمانی در برابر ساحت الهی در حقیقت درون مایه خود را به نمایش گذاشت. از منظر استاد جوادی آملی کلمه (استکبر) و آمدن آن پس از (أبی) دلالت دارد که امتناع ابلیس از روی استکبار بود، نه از روی اشفاق و ترسی که در مسأله امتناع آسمان ها، زمین و کوه ها از پذیرش بار امانت مطرح است. (جوادی آملی، ۱۳۸۰/۳: ۲۸۱)

لذا باید پذیرفت که قوام توحید اسلامی به پذیرفتن «ربوبیت تشریحی» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱۰۸) ابلیس چون منکر ربوبیت تشریحی خداوند شد پس از آن همه عبادت، مهر «کفر» بر پیشانی اش خورد و خداوند او را از درگاه خود راند و برای ابد ملعون گردید. لذا می توان با استناد به سخن حضرت امیر علیه السلام اذعان نمود که هیچ کس در عالم به اندازه شیطان عبادت نکرد:

وَكَانَ قَدْ عَبَدَ اللَّهَ سِتَّةَ آلَافِ سَنَةٍ لَا يُدْرِي أَمِنْ سِنِي الدُّنْيَا أَمْ مِنْ سِنِي الآخِرَةِ... (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲)

ابلیس شش هزار سال خدا را عبادت کرده بود. پروردگار متعال همین عبادت را وسیله امتحان ابلیس قرار داد، که اگر تو واقعاً مرا عبادت می کنی هر کاری می گویم باید انجام دهی. فرمود: برای آدم سجده کن. ابلیس گفت: من تو را عبادت می کنم ولی سجده برای مخلوق نمی کنم. فرمود: اگر می خواهی مرا اطاعت کنی هر کاری که می گویم انجام بده؛



إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَطَاعَ مِنْ حَيْثُ أُرِيدُ؛ (مجلسی، بی تا: ۲/۲۶۲). اگر حرف من را می خواهی گوش کنی ببین من چه می گویم آن را انجام بده. گفت: نه، این کار را نمی کنم. همین امر باعث شد که ملعون ازل و ابد بشود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۰۲)

حال این پرسش مطرح است که آیا اطاعت و عبادت آنان اختیاری است؟ و اگر اختیاری در کار نباشد، آیا می توان آن را ارزشمند دانست؟  
در پاسخ باید گفت: اختیار دو نوع است:

- ۱- اختیار به معنای گزینش یکی از دو راه یا بیشتر، پس از قرار گرفتن بر سر دو یا چند راهی؛
- ۲- به معنای انجام دادن کاری به خواست خود، بدون اینکه از طرف عامل دیگری تحت فشار و اجبار قرار گیرد.

مسئلاً خدای تعالی در انجام دادن همه امور، مختار است و هیچ گاه تحت تأثیر عامل دیگری قرار نمی گیرد؛ در نتیجه «اختیار» حضرت حق تعالی به معنای دوم است. در فرشتگان نیز، به همین معنا است یعنی بدون اینکه بر سر دو یا چند راه قرار گیرند برنامه ای خاص را برگزینند، با میل و رغبت خود و با کمال لذت، به عبادت پروردگار متعال می پردازند و هیچ گونه جبری هم وجود ندارد.

هر فرشته از آغاز خلقتش طبق فرمان الاهی به کار خاصی پرداخته و دارای جایگاه معینی است:

وَمَا مِمَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ؛ (صافات: ۳۷) هیچ کس از ما نیست مگر آنکه برای او مقام (و مرتبه ای) معین است.

حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) با اشاره به آفرینش آسمان و زمین و موجودات، درباره فرشتگان می فرماید:

... مِنْهُمْ سُجُودٌ لَا يَرْكَعُونَ، وَرُكُوعٌ لَا يَنْتَضِبُونَ، وَصَافُونَ لَا يَتَزَايِلُونَ، وَمُسَبِّحُونَ لَا يَسْأَمُونَ...؛  
(نهج البلاغه، خطبه اول).

«بعضی از آنها پیوسته در حال سجود هستند و رکوع نمی کنند و برخی به رکوع پرداخته و به پا نمی ایستند. دسته ای به صف ایستاده از جای خود بیرون نمی روند، و عده ای نیز به تسبیح خداوند مشغولند و خسته نمی شوند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷: ۵۰)

ابلیس هنگامی که جدی بودن فرمان الاهی را دید، با خدا اعلام جنگ کرد و برای گمراه ساختن فرزندان پدری که مأمور به سجده بر او شده بود، سوگند خورد. (قَالَ فَبِعِزَّتِكَ

لَا غُورِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ \* إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخَلَّصِينَ»، (ص: ۳۸)

حضرت امیر علیه السلام در مورد طرد ابلیس می فرماید:

أَلَا تَرَوْنَ كَيْفَ صَغَّرَهُ اللَّهُ بِتَكْبَرِهِ وَوَضَعَهُ بِتَرْفُوعِهِ فَجَعَلَهُ فِي الدُّنْيَا مَدْحُورًا وَأَعَدَّ لَهُ فِي الْآخِرَةِ سَعِيرًا؛ (خطبه قاصعه) آیا نمی بینید خداوند چگونه وی را به خاطر خود بزرگ بینی کوچک نمود و به سبب بلندپروازی به زمین زد؟ پس در دنیا او را مطرود و رانده شده قرار داد و در سرای آخرت برایش آتشی سوزان فراهم فرمود؟

### ۶-۶. عدم گریز از جهنم

یکی دیگر از نکات قابل دقت در سخنان عین القضاة و افرادی مانند او خروج ابلیس از جهنم و بازگشت او به بهشت است در حالیکه این سخن هرگز با مبنای قرآن در مورد ابلیس و یاران او سازگاری ندارد. از منظر قرآن کریم هرکس شیطان را ولی خویش قرار داده در خسران آشکاری قرار گرفته و جایگاهش جهنمی است که از آن خلاصی ندارد.

أُولَئِكَ مَا وَأَهُمْ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا (نساء: ۱۲۱)

«ایشان را منزلگاه جهنم است و از آن مفرّ و گریزگاهی نخواهند یافت.»

آنچه از نص قرآن کریم فهمیده می شود شیطان و اتباع او را گریزی از جهنم ندارند. لذا این که گفته شود آنها از جهنم رها گشته و به بهشت می رسند سخن نادرستی باشد.

### ۶-۷. فطری نبودن جبر ابلیس در راستای امر الهی

از جمله نکات دیگری که از سخن عین القضاة در جهت جبری مسلک بودن در مورد فعل ابلیس فهمیده می شود این است که بگوییم ابلیس فاقد اختیار بوده و بر اساس فطرت و سرشت خویش نتوانست سجده نماید و این امر حکایت از جبر او دارد. در حالیکه باید دانست تمام موجودات و حتی ابلیس را می توان فطرتاً خدا جو دانست. لیکن در گذر زمان با توجه به خوی استکباری که در نهانش شکل گرفت در برابر خدای متعال حالت تمرد پیدا نموده از انجام امر الهی استنکاف ورزید. از این جهت می توان گفت لازم است هر موجود مختار مکلفی بر فطرت توحید و ایمان، آفریده شود، نه بر فطرت شرک و کفر. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۳/ ۲۸۵) لذا به نظر می رسد نمی توان گفت فطرت ابلیس بر کفر بود. در این راستا از برخی بیانات استاد جوادی آملی این گونه فهمیده می شود که ایشان از سویی قائل به کفر مستور در



ابلیس بوده و از سوی فطرت خداجویی او را نیز بیان می‌دارند. (همان/۳: ۲۸۴) این سخن هر چند از سوی می‌تواند درست باشد لیکن باید توجه داشت که نمی‌توان از سویی قائل به کافر بودن ابلیس با توجه به «کان من الکافرین» بود و از سویی هم او را فطرتاً خدا جو معرفی نمود. لذا از منظر نویسندگان اگر بخواهیم فطرت خداجویی ابلیس را بپذیریم باید کان من الکافرین را به معنای صار معنا نموده تا اختیار او از خروج ایمان به ورطه کفر معنا پیدا کند.

مرحوم علامه طباطبایی در بحث امر به سجده که آیا تشریحی بوده و یا تکوینی ضمن بیان اطاعت ملائکه و عصیان و نافرمانی ابلیس در راستای اراده و اختیار معتقدند:

«چیزی که هست مادامی که آدم خلق نشده بود و خداوند ملائکه و ابلیس را امر به سجود بر وی نکرده بود ابلیس و ملائکه هر دو در یک رتبه بوده بدون امتیاز از هم هر دو در مقام قرب بودند، و پس از آنکه آدم آفریده شد این دو فریق از هم جدا شده، یکی راه سعادت و دیگری راه شقاوت را پیش گرفت.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۸/۸)

با توجه به این نکته باید اذعان نمود که خداوند مخلوقات خود را با اموری که آگاهی ندارند آزمایش می‌کند، تا بد و خوب تمیز داده شود، و تکبر و خودپسندی را از آنها بزاید، و خود بزرگ بینی را از آنان دور کند. پس، از آنچه خداوند نسبت به ابلیس انجام داد باید عبرت گرفت، زیرا اعمال فراوان و کوشش‌های مداوم او را با تکبر از بین رفت. از سویی این نکته نیز قابل تأمل است فضایی که در آن امر صورت می‌گیرد به تعبیر مفسران قبل از عالم تکلیف بوده و تشریحی بودن در آن عالم تصور نمی‌شود. با توجه به این نکته، محذور مولوی و تشریحی بودن امر نسبت به فرشتگان که اهل تکلیف نیستند به وجود می‌آید. به تعبیر استاد جوادی آملی محذور امر مولوی و تشریحی این است که فرشتگان اهل تکلیف نیستند و برای آنها وحی، رسالت، امر و نهی مولوی، وعده و وعید و بهشت و جهنم و بالاخره اطاعت در مقابل عصیان تصور نمی‌شود؛ زیرا اگر موجودی معصوم محض بود و گناه در او راه نداشت، اطاعتش ضروری است و اگر اطاعت ضروری بود، کفر و استکبار و معصیت از او ممتنع است. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۲۸۸/۳) هر چند ممکن است گفته شود اولاً این‌گونه عناوین نسبت به جن قابل تصور است؛ یعنی آنان نیز، همانند انسان از قوانین تشریحی و اعتباری و انزال کتب و ارسال رسل برخوردارند. ثانیاً، ابلیس از جن است. ثالثاً، ابلیس به نحو تشریح، مأمور

به سجده شد. از این رو عناوینی چون عصیان، مخالفت و استکبار درباره او اطلاق شده است. (همان) اما آنچه که در اینجا باز قابل تأمل است این می باشد که چگونه می توان این امر را نسبت به ابلیس تصور نمود با این که هنوز فضای وحی و تشریح و رسالت انبیاء بوجود نیامده است؟ و اگر هم این امر به صورت تکوینی بررسی شود نه تنها جای عصیان و تمرد نمی باشد حتی جای اکراه هم نخواهد بود. زیرا همان طور که استاد جوادی نیز اشاره می نمایند از آیاتی نظیر «قالتا أتینا طائعين» (فصلت، آیه ۱۱) نیز استفاده می شود که امر تکوینی خدا، نه تنها عصیان بردار نیست، بلکه کراهت بردار نیز نیست. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۶/۱۸۲). در همین راستا برخی برآنند تا با تفکیک میان امر تشریحی و تکوینی در صدد توجیه کلام عین القضاة و تابعان او برآیند. اینها بیان می دارند که امر خداوند به ابلیس برای سجده بر آدم تشریحی بوده و لذا قابل تخلف است ولی اراده و مشیت او مبنی بر این که نمی خواست ابلیس آدم را سجده کند یک مسئله تکوینی است. موجودات امر و اراده الهی را با گوش جان شنیده و لبیک گفتند. لذا افرادی مانند عین القضاة اراده الهی در مورد رانده شدن ابلیس را ناظر به امر تکوینی می دانند. (مستعلی، ۱۳۸۹: ۱۹۹)

## نتیجه

۱- از کلام برخی متصوفه و به خصوص عین القضاة همدانی می توان این گونه فهمید که او در صدد توجیه ترک فعل ابلیس بوده و عدم سجده را نه براساس اختیار بلکه براساس جبر و حتی جبلی و سرشت او معنا می کند. از این منظر ابلیس موجودی موحد و غرق در توحید معرفی می شود ابلیس نخستین پایه گذار مکتب جبر معرفی می گردد... او که در جریان عدم سجده بر آدم علیه السلام از بهشت رانده شده بود نمی خواست برای جبران گذشته زنده بماند و عمر طولانی کند، بلکه هدف خود را از این عمر طولانی چنین بیان کرد: " اکنون که مرا گمراه ساختی! بر سر راه مستقیم تو کمین می کنم و آنها را از راه بدر می برم" (قالَ فِيمَا أُغْوِيَنِي لِأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ) تا همانطور که من گمراه شدم، آنها نیز به گمراهی بیفتند. از آیه فوق بر می آید که شیطان برای تبرئه خویش، جبر را به خداوند نسبت داد، گفت: چون تو مرا گمراه ساختی، من نیز در گمراهی نسل آدم کوشش خواهیم کرد.

۲- در نقد سخن همدانی می توان گفت او در جهت توجیه نمودن جبر در اضلال ابلیس به نوعی می خواهد به عامل اغواگری اشاره نماید و آن را فعل خدا قلمداد کند



حال آنکه باید دانست که ابلیس مظهر اضلال کیفری است و نه ابتدایی و یا جبلی. در این راستا هیچ منافاتی ندارد که موجودی مانند ابلیس از لحاظ تکوینی آیت الهی باشد لیکن به خاطر خوی استکباری که برخاسته از سوء اختیار خویش است مورد لعن قرار گرفته از رحمت حق دور می گردد.. مشکل ابلیس فقط ترک یک سجده نبود. مشکل ابلیس استکبار و خودبزرگ بینی او بود که شدت آن را به خوبی می توان از کلام او فهمید که می گفت لم أَكُنْ لِأَسْجُدْ. از نکات قابل دقت در سخنان عین القضاة و افرادی مانند او خروج ابلیس از جهنم و بازگشت او به بهشت است در حالیکه این سخن هرگز با مبنای قرآن در مورد ابلیس و یاران او سازگاری ندارد. سخن آخر این که سرشتی نبودن جبر ابلیس را می توان با نگاه به امر الهی دانست که منافاتی با اختیار او ندارد.

## منابع

- \* قرآن کریم. ترجمه آیت الله مکارم شیرازی  
 \* نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی
- ۱- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۲۰) معجم مقاییس اللغة. المحقق: عبد السلام محمد هارون. الناشر: دار الفکر
- ۲- الجیلی. عبد الکریم (۱۴۱۸) الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل. مصحح: ابو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عویضة. بیروت. ناشر: دار الکتب العلمیة.
- ۳- اون، پیتر جی. (۱۳۹۰) شیطان در تصوف. مترجم مرضیه سلیمانی. تهران: نشر علی. چاپ اول.
- ۴- جفری، آرتور (۱۳۸۶). واژه های دخیل در قرآن مجید. ترجمه فریدون بدره ای. تهران. انتشارات طوس. چ دوم.
- ۵- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹) تفسیر موضوعی ج ۶. قم: انتشارات اسراء.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴) انسان از آغاز تا انجام. قم: ناشر اسراء. چ ششم.
- ۷- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵) تسنیم: تفسیر قرآن کریم. تحقیق. احمد قدسی، قم: ناشر اسراء. چ هشتم
- ۸- حلاج حسین بن منصور (۱۴۰۰) مجموعه آثار. مترجم: قاسم میرآخوری. تهران: انتشارات بارتاب. چ اول.
- ۹- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲) مفردات ألفاظ القرآن، جلد ۱، دار الشامیة - لبنان - بیروت: چاپ: ۱.
- ۱۰- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴) تفسیر المیزان. مترجم. سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی. چاپ پنجم
- ۱۱- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰) التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). اعداد: مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی. بیروت: دار احیاء التراث العربی چاپ سوم
- ۱۲- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). کتاب العین. گرد آورنده محسن آل عصفور. ناشر موسسه دار الهجره.
- ۱۳- مجلسی، محمدباقر (بی تا) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع). بیروت: ناشر: دار احیاء التراث العربی
- ۱۴- محمد زاده نادر، حسینی سید زهرا (۱۳۹۱). گوناگونی آراء در باره ابلیس در میان مفسران و عرفان اسلامی. فصلنامه تخصصی عرفان اسلامی. شماره ۳۴. زمستان ۱۳۹۱ صص ۶۵-۸۸
- ۱۵- مستعلی پارسا، غلامرضا (۱۴۰۰) نظر عین القضاة همدانی در مورد ابلیس. تهران: انتشارات علم. چ دوم
- ۱۶- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۷) زینهار از تکبر!، تنظیم محسن سبزواری. قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی. چ چهارم
- ۱۷- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). رساترین دادخواهی و روشننگری (شرح خطبه فدکیه) جلد اول قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی. چ اول
- ۱۸- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶) سفر به سرزمین هزار آیین. تدوین و نگارش: اصغر عرفان. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). چ اول
- ۱۹- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴) در پرتو ولایت، قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی. چ ششم
- ۲۰- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۷) تفسیر نمونه. قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)
- ۲۱- همدانی، عین القضاة (۱۳۸۷)، نامه ها. ج ۲. به اهتمام علی نقی منزوی و عقیف عسیران. تهران: انتشارات اساطیر
- ۲۲- همدانی، عین القضاة (۱۳۷۳) تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران: کتابخانه منوچهری چاپ چهارم.
- ۲۳- همدانی. عین القضاة (۱۳۴۱) تمهیدات. مصحح: عقیف عسیران. تهران: دانشگاه تهران.



## Sources

- \* Holy Quran. Translation by Ayatollah Makarem Shirazi
- \* Nahj al-Balagha, translated by Mohammad Dashti
- 1- Nahj al-Balagha, translated by Mohammad Dashti Ibn Faris, Ahmad Ibn Faris. (1420) Dictionary of linguistic comparisons. Al-Muhaqq: Abdul Salam Mohammad Haroun. Publisher: Dar Al-Fakr
- 2- Jelly. Abd al-Kareem (1418) Al-Hussan al-Kamil in the knowledge of the last and the first. Edited by: Abu Abd al-Rahman Salah bin Muhammad bin Awaida. Beirut. Publisher: Dar al-Kutub Al-Elamiya.
- 3- Avon, Peter J. (1390) Devil in Sufism. Translated by Marzieh Soleimani. Tehran Ali publishing house. First edition.
- 4- Jeffery, Arthur. (1386). Words involved in the Holy Qur'an. Translation of Ferey-doun Badrei. Tehran. Publications of Tos. Ch II.
- 5- Javadi Amoli, Abdullah. (1379) Thematic Commentary, Volume 6. Qom. Isra Publications.
- 6- Javadi Amoli, Abdullah. (1394) Man from beginning to end. Qom. Nasher Esra. Ch. Sixth.
- 7- Javadi Amoli, Abdullah (1395) Tasnim: Tafsir of the Holy Quran. The third volume. Research. Ahmad Qudsi, Qom. Esra'a Publisher, Ch. 8th
- 8- Hallaj Hussein bin Mansour (1401). Collection of works. Translator: Qasim Mir-raakhuri. Tehran, Bartab Publications, Ch 1.
- 9- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad, (1412) Vocabulary of Al-Qur'an, 1 volume, Dar al-Shamia - Lebanon - Beirut, print: 1.
- 10- Tabatabaei, Mohammad Hossein, (1374) Tafsir al-Mizan. Volume 8. Volume 1. Translator: Seyyed Mohammad Baqer Mousavi Hamedani, Publisher: Qom Seminary Seminary Society, Islamic Publications Office. Fifth Edition
- 11- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar. (1420) al-Tafsir al-Kabir Numbers: Research Institute of Revival of Arab Heritage. Beirut Publisher: Revival of Arab Heritage, Edition: Third
- 12- Farahidi, Khalil bin Ahmad. (1409). Book of Al-Ain. Collected by Mohsen Al-Asfour. Publisher of Dar Al-Hijrah Institute.
- 13- Majlesi. Muhammad Baqir (Bita) Bihar Al-Anwar al-Jamaa Lederer Akhbar Al-Imam Al-Athar (A.S.). Publisher: Dar Ihya al-Trath al-Arabi, Beirut
- 14- Mohammad Zadeh Nader, Hosseini Seyyed Zahra (2013). Diversity of opinions about Iblis among Islamic commentators and mystics. Specialized Quarterly Journal of Islamic Mysticism. Shakare 34. Winter 2013, pp. 65-88
- 15- Mostali Parsa, Gholamreza (1400) Ain al-Qadat Hamdani's opinion about Iblis, Tehran, Alam Publications, Ch II
- 16- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi, (1397) Zinhar of Arrogance! Edited by Mohsen Sabzevari. Qom. Publications of Imam Khomeini Research Institute. Fourth edition
- 17- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1391). The most authoritative and enlightened book (Explanation of Fadakiyeh's sermon), Volume 1, Qom. Publications of Imam Kho-

meini Research Institute. First edition.

18- Misbah Yazdi, Mohammad Taghi, (1386) A trip to the land of a thousand rituals. Edited and written by: Asghar Irfan. - Qom: Publications of Imam Khomeini Educational and Research Institute

19- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1394) in the light of Velayat, Qom. Publications of Imam Khomeini Research Institute. 6th grade

20- Makarem Shirazi. Nasser (1387) sample interpretation. Publications of Imam Ali bin Abi Talib (a.s.). Qom.

21- Hamdani, Ain al-Qadat. (1387), letters. C2. By the efforts of Ali Naghi Manzavi and Afif Asiran. Asatir Publications, Tehran

22- Hamdani, Ain al-Qadat (1373) Preparations, edited by Afif Asiran, Tehran, Manochehri Library, 4th edition.

23- Hamadani Ain al-Qadat (1341) Provisions. Proofreader: Afif Asiran. Tehran. Publisher: University of Tehran



# Revisiting the Meaning of Interpretation and Its Types in the Thought of Sheikh Saduq

( Received: 2024-06-27 Accepted: 2024-08-11 )

Seyyede Farnaz Ettehad<sup>1</sup>, Seyyed Mohsen Musavi<sup>2</sup>

## Abstract

Interpretation is one of the important issues in Quranic sciences, exegesis, and theology, playing a significant role in better understanding verses and narrations, especially those related to the names and attributes of God. Understanding the meaning of exegesis and interpretation in the works of past scholars is crucial for better comprehending their works and unraveling the methods and styles of their writings. By delving into the existing works and sources, it becomes clear that the meaning of exegesis is distinct from interpretation, and from this perspective, addressing each of these aspects in the works of past scholars highlights another angle of the importance of the task. This article attempts to analyze Sheikh Saduq's view on the meaning of interpretation, its types, and examples of his interpretations in his surviving works. Sheikh Saduq has extensively used interpretation in his works, predominantly employing a theological method. For Sheikh Saduq, interpretation carries the meaning of cause, philosophy, and reasoning; in some cases, he has also used interpretation in the sense of explaining the literal meaning of words or terms in the exegesis and elucidation of narrations. The article is a descriptive-analytical report on the reflection of interpretation and its meanings in the thought of Sheikh Saduq.

**Keywords:** Quranic Exegesis, Quranic Interpretation, Ibn Babawayh, Saduq

1) PhD Student of University of Mazandaran, Babolsar, Iran. s.ettehad08@umail.umz.ac.ir

2) Professor Assistant of University of Mazandaran, Babolsar, Iran. m.musavi@umz.ac.ir



# بازخوانی معنای تأویل و انواع آن در اندیشه شیخ صدوق

(تاریخ دریافت: ۰۷/۰۴/۱۴۰۳ تاریخ پذیرش: ۲۱/۰۵/۱۴۰۳)

سیده فرناز اتحاد<sup>۱</sup>، سید محسن موسوی<sup>۲</sup>

## چکیده

تأویل از جمله مسائل مهم علوم قرآنی، تفسیر و علم کلام است که در فهم بهتر آیات و روایات به ویژه مواردی که مربوط به اسماء و صفات الهی می‌شود، نقشی به سزا ایفا می‌کند. شناخت معنای تفسیر و تأویل در آثار گذشتگان، در فهم بهتر آثار ایشان و هم‌چنین گره‌گشایی از روش و سبک آثار ایشان تاثیر مهمی دارد. با غور در آثار و مصادر موجود، مشخص می‌گردد معنای تفسیر جدا از تأویل است و از همین منظر، طرح هر کدام از این موارد در آثار گذشتگان زاویه‌ای دیگر از اهمیت کار است. در مقاله حاضر سعی شده است دیدگاه شیخ صدوق درباره معنای تأویل، انواع آن و نمونه‌هایی از تأویل‌های وی در آثار به جا مانده از او تحلیل شود. شیخ صدوق در عمده آثارش از تأویل بهره برده است و روش غالب او در این خصوص روش کلامی است. تأویل نزد شیخ صدوق معنایی از علت، فلسفه و چرایی دارد؛ ضمن اینکه در برخی از موارد تأویل را در معنای توضیح لغوی واژه یا واژگان در تفسیر و تبیین روایات به کار گرفته است. مقاله به صورت توصیفی-تحلیلی گزارشی از بازتاب تأویل و معنای آندرانديشه شیخ صدوق است.

**کلیدواژه:** تفسیر قرآن، تأویل قرآن، ابن بابویه، صدوق



دوره پنجم  
شماره دهم  
بهار و تابستان  
۱۴۰۲

۱) دانشجوی دکتری دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. s.ettehad08@umail.umz.ac.ir

۲) استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. (نویسنده مسؤول) m.musavi@umz.ac.ir



## ۱. بیان مسأله

فهم معنا و بطون قرآن کریم از جمله دغدغه‌های اصیل دانشیان و مفسران قرآن بوده است. فهم عمیق معانی والای قرآن از طریق تفسیر و تأویل میسر می‌شود و از این رو تعریف، رویکرد و روش اندیشمندان بزرگ در این مسیر بسیار با اهمیت است تا در گرو آن بتوان فهم تفسیری این مفسران و اندیشمندان را دریافت و در برداشت از معانی قرآن به کار گرفت.

شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه، دانشمندی ذوالفنون بوده و در رشته‌های مختلف علمی چون حدیث، رجال، فقه، تاریخ، کلام، طب، لغت و... مهارت داشته و در آن خصوص کتاب‌ها و رساله‌های بسیاری نگاشته است. یکی از حوزه‌های دانشی و نگارشی شیخ صدوق، حوزه تفسیر قرآن کریم است. رجالیان و فهرست‌نگاران آثاری را از حوزه تفسیر و علوم قرآن در ضمن ترجمه وی ذکر کرده‌اند. نگاهی گذرا به آثار شیخ صدوق می‌نمایاند که وی مفسری توانمند و صاحب نظر بوده است. او علاوه بر ایراد مباحث تفسیری در کتاب‌های مختلفش، نگارش‌های مستقلی نیز در رشته‌ی تفسیر داشته است. علامه طهرانی وی را از نویسندگان پرکار در حوزه‌ی تفسیر قرآن می‌داند: «فَهُوَ أَيْضاً مِنَ الْمُكْتَبِرِينَ فِي تَأْلِيفِ التَّفْسِيرِ كَمَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ أَوْلَا» (آقابزرگ طهرانی، ۱۳۸۹: ۴ و ۲۷۹). از طرفی با تأمل در احادیث معصومین علیهم‌السلام و رویکرد اندیشمندی همچون صدوق که به مسأله تأویل در آثارش از جمله معانی الاخبار نمود پیدا کرده است؛ بررسی معنای تفسیر و تأویل از نگاه صدوق و تفاوت‌های آن و استخراج روش و رویکرد او در این دو موضوع امری ضروری می‌نماید.

هم چنین در کنار آثار حدیثی و کلامی بسیار ارزشمند وی و اشاره به این موضوع که این شخصیت بزرگ را بیشتر فردی متکلم و محدث شناخته و معرفی کرده‌اند؛ از بارزترین آثار تفسیری شیخ صدوق می‌توان کتاب تفسیر القرآن او را نام برد. علامه طهرانی کتاب تفسیر شیخ صدوق را تفسیر الصدوق نامگذاری می‌کند و این کتاب را به این نام شهرت داد تا با کتاب تفسیری پدرش که تفسیر ابن بابویه نام نهاد، متفاوت باشد. وی ذیل تفسیر ابن بابویه گفته است: «وَيَأْتِي تَفْسِيرُ وُلْدِهِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدٌ بِعنوانِ تَفْسِيرِ الصَّدُوقِ لِأَشْتِهَارِهِ بِالشَّيْخِ الصَّدُوقِ وَوَالِدُهُ بِأَبْنِ بَابُوِيَه» (همان: ۲۴۱). شیخ طوسی و ابن شهر آشوب نیز گفته‌اند که صدوق تفسیری دارد ولی آن را به پایان نرسانده است (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۳۸، رقم ۷۱۰؛ ابن شهر آشوب، بی تا: ۱۴۸، رقم ۷۶۴). ایشان دلیلی بر مدعای خویش نیاورده‌اند. این

مطلب در کتاب‌های پیش از این دو نیز دیده نمی‌شود.

شیخ صدوق خود در آثار موجودش - چنانکه دأب او است - از کتاب تفسیری و قرآنی‌اش نام می‌برد. برای نمونه وی در روایتی که درباره کلماتی که حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ از خداوند تلقی کرده است، پس از نقل روایتی می‌گوید: «وَقَدْ أَخْرَجَتْ مَا رَوَيْتَهُ فِيهِذَا الْمَعْنَى فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۷۰). وی همچنین در پی روایتی تقطیع شده درباره شعاع حج - لبیک اللهم لبیک .... - می‌گوید: «وَالْحَدِيثُ طَوِيلٌ أَخَذْنَا مِنْهُ مَوْضِعَ الْحَاجَةِ وَقَدْ أَخْرَجْتُهُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ» (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۲/۳۲۸). صدوق در مقامی دیگر در پی نقل روایتی از پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در نفی تشبیه می‌گوید: «مَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ شَبَّهَهُ بِخَلْقِهِ وَلَا وَصَفَهُ بِالْعَدْلِ مَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ ذُنُوبَ عِبَادِهِ وَالْحَدِيثُ طَوِيلٌ أَخَذْنَا مِنْهُ مَوْضِعَ الْحَاجَةِ وَقَدْ أَخْرَجْتُهُ بِتَمَامِهِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۷).

شیخ صدوق کتاب تفسیری دیگری دارد که به مختصر تفسیر القرآن شهرت دارد. نجاشی در رجال خود از آن یاد کرده (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۹۱) علامه طهرانی نیز آن را تفسیر صغیر دانسته و گفته است: «لَهُ تَفْسِيرٌ كَبِيرٌ ذَكَرَهُ النَّجَاشِيُّ وَوَصَفَهُ بِقَوْلِهِ كِتَابَ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ جَامِعٌ وَذَكَرَ قَبْلَ ذَلِكَ تَفْسِيرَهُ الصَّغِيرَ مُعْبِرًا عَنْهُ بِقَوْلِهِ كِتَابٌ مُخْتَصَرٌ تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ» (آقابزرگ طهرانی، ۱۳۸۹/۲۷۹: ۴).

از این کتاب تفسیری اطلاع بیشتری در دست نیست و ما به درستی نمی‌دانیم که آیا این تفسیر کوچک و مختصر، خلاصه شده کتاب تفسیر بزرگ صدوق است یا اینکه تفسیر مختصر به صورت مستقل نوشته شده است.

شیخ صدوق کتاب دیگری با نام الناسخ و المنسوخ دارد که اطلاعات چندانی از آن در دست نیست. نجاشی در فهرست آثار شیخ صدوق از این کتاب یاد کرده (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۹۰) و علامه آقا بزرگ طهرانی در الذریعه پس از انتساب چنین کتابی به صدوق از نسخه‌ای نام می‌برد که آن را به وی منسوب می‌دانند. (آقابزرگ طهرانی، ۱۳۸۹: ۱۲/۲۴) طهرانی اطلاعات بیشتری در این خصوص به دست نمی‌دهد. با توجه به مواردی که تبیین شد؛ در پژوهش حاضر برآنیم تا با بازخوانی اندیشه شیخ صدوق درباره تفسیر و تأویل به عنوان شخصیتی مفسر در کنار بقیه وجوه علمی که دارد؛ گامی کوچک در توضیح معنای تأویل و مشخصه‌های آن در اندیشه این اندیشمند بزرگ برداریم. پرسش‌های تفاوت تفسیر و تأویل از نگاه شیخ صدوق و معانی آن همراه با بررسی وجود مصداق‌ها و رویکردها در این دو موضوع مورد بررسی قرار خواهد گرفت.



درباب پیشینه این مطلب با توجه به بررسی که انجام شد؛ پژوهشی مستقل به نگاه شیخ صدوق درباره تفسیر و تأویل و در ادامه بیان نمونه‌ها و مصادیق آن در روش صدوق انجام نشده است. اگرچه مقالاتی با عنوان «شیخ صدوق و تبیین گونه‌های تأویل در فهم متون حدیثی در حوزه مباحث اعتقادی» یا «مبانی و روش شیخ صدوق در تفسیر قرآن کریم» کار شده است. هم‌چنین کتابی با عنوان «رویکرد شیخ صدوق در تأویل متون دینی به عنوان روشی از فهم حدیث» در سال ۱۴۰۰ به چاپ رسیده است. اما هیچ‌یک از این موارد به صورت اختصاصی به تعریف و ویژگی‌های این موضوع در اندیشه شیخ صدوق پرداخته بودند و یا از منظر حدیثی و تأویل حدیث کار شده است. از اینرو دسته‌بندی معانی حاصل از تأویل و تفسیر از نظر شیخ صدوق و تفاوت موجود در آن‌ها برآیندی است که به عنوان نوآوری این تحقیق ارائه می‌گردد.

## ۲. تفسیر و تأویل در اندیشه شیخ صدوق

پیش از ورود به بحث بررسی و تبیین تأویل در آثار شیخ صدوق و ذکر نمونه‌هایی از این نگاه در متن آثار وی، لازم می‌نماید تعریف و جایگاه نو موضوع تفسیر و تأویل به صورتی که در فرصت این نوشتار بگنجد توضیحاتی ارائه گردد. با بررسی منابع و مصادر چنین مشخص می‌گردد که شیخ صدوق با مباحث تفسیری آشنا و در ارتباط بوده است و در نوشته‌هایش بدان اشاره دارد. چنانکه در بحث فقهی از غنا، به استناد سخن امام صادق علیه السلام، "قول الزور" را غنا معنا کرده است و پس از آوردن آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (لقمان/۶) می‌گوید: ولهو الحديث في التفسير هو الغناء (ابن بابویه، ۴۵۶: ۱۴۱۵). همچنین در بحث عقیده از سوال گفته است: فَأَمَّا السُّؤَالُ فَهُوَ وَقَعَ عَلَىٰ جَمِيعِ الْخَلْقِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ (اعراف/۶) یعنی عن الدين. وَأَمَّا الذَّنْبُ فَلَا يُسْأَلُ عَنْهَا إِلَّا مِنْ يَحْسَبُ. قَالَ تَعَالَى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ (الرحمن/۳۹) يعنيمن شيعه النبي والأئمة عليهم السلام دون غيرهم كما ورد في التفسير (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۷۴).

علاوه بر کتاب‌هایی که به آن‌ها اشاره شد، کتاب التوحید صدوق را می‌توان کتابی تفسیری نامید. به این معنا که از یک جهت می‌شود کتاب التوحید را تفسیری موضوعی دانست زیرا در این کتاب به تفسیر آیاتی از قرآن کریم در موضوع توحید، صفات خداوند و رفع تشبیه و جبر پرداخته است. و از طرفی می‌توان از نظر روشی آن را تفسیری اثری نامید،

چون او در تفسیر خود بنا و اساس را بر تفسیر آیات قرآن با روایات گذاشته است. شیخ صدوق برخی از ابواب کتاب التوحید خود را با عنوان تفسیر آیات نامیده است مانند باب چهارم: باب تفسیر قل هو الله أحد إلى آخرها (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۸۸) و باب دوازدهم: باب تفسیر قول الله عز وجل (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) (همان، ۱۴۹) و باب های شانزدهم و هفدهم: باب تفسیر قول الله عز وجل: (نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ) (همان، ۱۵۹)، باب تفسیر قوله عز وجل: (وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ) (همان، ۱۶۰). همچنین در همان کتاب التوحید فصل هایی از کتابش را تفسیری نام می نهد مانند ارجاع معنی کلمه الصمد به باب چهارم: وَقَدْ أُخْرِجَتْ فِي مَعْنَى الصَّمَدِ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ فِي هَذَا الْكِتَابِ مَعَانِي أُخْرَى لَمْ أَحِبَّ إِعَادَتَهَا فِي هَذَا الْبَابِ. (همان، ۱۹۷). وی همچنین در بیان معنای صمد در کتاب معانی الاخبار گفته است: وَقَدْ أُخْرِجَتْ هَذَا الْحَدِيثُ بِتَمَامِهِ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ فِي كِتَابِ التَّوْحِيدِ (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۸).

از طرف دیگر؛ تأویل یکی از مباحث پر دامنه و بحث انگیز در حوزه مطالعات و مباحثات دینی است که از دیرباز تا اکنون همچنان در میان دانشیان جاری است. برای تأویل معانی متفاوتی با گستره فراوان ذکر کرده اند و برخی دانشوران به صورت مستقل و جدی بدان پرداخته اند. معنایی که ما در این نوشته در صدد تبیین آن هستیم، این است: توجیه ظاهر متن به گونه ای که به معنای واقعی و اصیل خویش باز گردد. توضیح اینکه گاه الفاظ قرآن و احادیث به گونه ای است که متشابه میان معانی گوناگون است و معنای ظاهری آن به دلایل مختلف مانند ناسازگاری با آموزه های عقل، ناهماهنگی با دیگر آموزه های قطعی نقلی و ... مورد قبول نیست. بنابراین باید به گونه ای لفظ را توجیه کرده و از معنای دیگر و گاه پنهان آن پرده برداشت که با لفظ سازگار بوده و مشکلات پیش از توجیه را نداشته باشد.

بنابراین تأویل به این معنی، توجیه ظاهر لفظ یا عمل متشابه به گونه ای صحیح است که مورد قبول عقل و مطابق با نقل باشد (معرفت، ۱۰: ۲۲/۱۴۱۸). در روایات مأثور از پیشوایان دین عليه السلام، تأویل به معنای گوناگون به کار رفته است. در یکی از این کاربردها تأویل به معادل کلمه معنا و عبارت به معنای می باشد. شیخ صدوق برخی از این روایات را در آثار خویش آورده است. برای نمونه در کتاب الامالی روایتی را نقل کرده است که پرسش گراز معانی برخی کلمات با عبارت فما تأویل...؟ پرسیده است (ابن بابویه، ۱۴۱۷: ۱۲۹). شیخ صدوق از دانشمندان خردورزی است که به تأویل ظاهر آیات و روایات در صورت تعارض با دلایل عقلی و نقلی اعتقاد داشته و در عمل موارد بسیاری از آن ها را تأویل کرده است.



این معنا از کلمه تأویل خود می‌تواند به معنای، معنا کردن و بیان معنای لغت باشد و گاه نیز به معنای بیان مراد و تفسیر باشد مانند این سخن شیخ صدوق در التوحید: «قَالَ مُصَنِّفُ هَذَا الْكِتَابِ إِنَّ الْمَشْبَهَةَ تُفَسِّرُ هَذِهِ الْآيَةَ عَلَى أَنَّهُ ضِيَاءُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمَا جَازَأَنَّ تُوَجَّدَ الْأَرْضُ مَظْلِمَةً فِي وَقْتٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ لَا بِاللَّيْلِ وَلَا بِالنَّهَارِ لِأَنَّ اللَّهَ هُوَ نُورُهَا وَضِيَاؤُهَا عَلَى تَأْوِيلِهِمْ وَهُوَ مَوْجُودٌ غَيْرُ مَعْدُومٍ فَوْجُودُنَا الْأَرْضِ مَظْلِمَةٌ بِاللَّيْلِ وَوُجُودُنَا دَاخِلَهَا أَيْضًا مَظْلِمًا بِالنَّهَارِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ تَأْوِيلَ قَوْلِهِ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ هُوَ مَا قَالَهُ الرَّضَا ع دُونَ تَأْوِيلِ الْمَشْبَهَةِ فَإِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْمُمِينِينَ لِأَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أُمُورَ دِينِهِمْ وَمَصَالِحِهِمْ فَلَمَّا كَانَ بِاللَّهِ وَ...» (ابن بابویه، ۱۵۵: ۱۳۹۸-۱۵۷).

کتاب التوحید صدوق مملو از مواردی است که وی برای ردّ تهمت تشبیه و جبر به تأویل ظاهر آیات و روایات دست زده است. همچنین در رساله الاعتقادات برداشت خود را از این آیات و روایات به صورت تأویل شده به نگارش درآورده است. شیخ صدوق در مقدمه اش بر کتاب کمال الدین، کلامی از ابن قبه رازی در جواب شبهه ای نقل می‌کند و تأویل صاحب کتاب رازی سؤال می‌برد. این نقل قول، نخست نشان قبول داشتن مبنای ابن قبه و سپس رعایت آن در تأویلات صدوق است. حداقل امر اینکه صدوق به شرایط تأویل صحیح آگاه بوده است و آن چنین است که تأویل باید مورد تأیید عقل و نقل باشد. کلام وی اینچنین است: «قَالَ صَاحِبُ الْكِتَابِ بَعْدَ آيَاتٍ مِنَ الْقُرْآنِ تَلَاها يُنَازِعُ فِي تَأْوِيلِهَا أَشَدَّ مُنَازَعَةً وَلَمْ يُؤَيِّدْ تَأْوِيلَهُ بِحُجَّةٍ عَقْلٍ وَلَا سَمْعٍ» (ابن بابویه، ۱۴۰۵: ۱۱۸). وی همچنین در جای دیگری از نوشته اش به لزوم مدلل بودن تأویل اشاره کرده و می‌گوید: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ صَاحِبَ الْكِتَابِ أَشْغَلَ نَفْسَهُ بَعْدَ ذَلِكَ بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَتَأْوِيلِهِ عَلَيَّ مِنْ أَحَبِّ وَلَمْ يَقُلْ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ الدَّلِيلِ عَلَيَّ صِحَّةُ تَأْوِيلِي كَيْتَ وَكَيْتَ وَهَذَا شَيْءٌ لَا يَعْجُزُ عَنْهُ الصَّبِيَانُ» (همان، ۱۲۹). در پی اعتقاد به این قاعده وی در نقد و بررسی احادیث و اقوال دیگران نادرست بودن تأویل ایشان را گوشزد می‌کند (همان، ۶۵۹).

### ۳. روش و گرایش تفسیری شیخ صدوق

درباره روش و گرایش شیخ صدوق در نوشته های تفسیری اش نمی‌توان نظر صریحی را ارائه داد. ولی با توجه به اطلاعات برجای مانده از آثار تفسیری اش می‌توان حدس زد که تفسیر صدوق، به شیوه سایر مؤلفات مفسر، تفسیری روائی است و آیات قرآن کریم را از طریق احادیث و روایات اهل البيت عليهم السلام، تفسیر نموده است. به تعبیر دیگر منبع تفسیر شیخ صدوق در آثار به جا مانده از وی، روایات است. اگرچه گاه سعی می‌کند که آیات قرآن را به

روش قرآن به قرآن تفسیر نماید، ولیکن وجه غالب در تفسیر او همان تفسیر قرآن به روایات است. در گرایش تفسیری صدوق، گرایش کلامی بر گرایش های دیگر غالب آمده و سرتاسر کتاب التوحید را موضوعات و بیان ها و استدلال های کلامی پر کرده است که البته حاکی از میل و دغدغه های کلامی مفسر است.

مبانی تفسیری که برای تفسیر شیعه برشمرده شده است را به صورت متقن می توان در آثار تفسیری و علوم قرآنی موجود جستجو و بررسی کرد. آنچه در این نوشتار ضروری می نماید اشاره ای به مبانی تفسیری شیخ صدوق است تا در مقام مقایسه با آنچه از تاویل از نظر ایشان مطرح شد و نمونه های متنی آن در ادامه خواهد آمد؛ تفاوت تعریف و مبنای تفسیر با تاویل در اندیشه شیخ صدوق به صورتی واضح تصریح گردد. از جمله مبانی شیخ صدوق درباره تفسیر که در آثارش به آن اشاره فرموده است اعتقاد به وحیانی بودن کلام خداوند است که برای نمونه در کتاب اعتقادات و التوحید او آمده است: «اعْتِقَادُنَا فِي الْقُرْآنِ أَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ وَوَحْيُهُ وَتَنْزِيلُهُ وَقَوْلُهُ وَكِتَابُهُ» (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۸۳)؛ «هُوَ كَلَامُ اللَّهِ وَقَوْلُ اللَّهِ وَكِتَابُ اللَّهِ وَوَحْيُ اللَّهِ وَتَنْزِيلُهُ وَهُوَ الْكِتَابُ الْعَزِيزُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۲۴).

از دیگر مبانی وی در تفسیر قرآن، اعتقاد به نص و قرائت واحد قرآن کریم است؛ برای مثال در اعتقادات از امام صادق علیه السلام آورده است: «الْقُرْآنُ وَاحِدٌ، نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ عَلَى وَاحِدٍ، وَإِنَّمَا الْإِخْتِلَافُ مِنْ جِهَةِ الرُّوَاةِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ۸۶).

همان طور که در مبانی تفسیر شیعه مطرح است قائل به قابل فهم بودن قرآن کریم و جواز تفسیر آن یکی از مبانی مهم تفسیر است. شیخ صدوق نیز به این جنبه از مبنای تفسیری در اعتقادش به تفسیر قرآن اشاره داشته است. چرا که در آثارش تفسیر آیات را تنها مختص ائمه معصومین علیهم السلام ندانسته است و اقوال دیگر تفسیری امامیه و عامه را در تفسیر برخی از آیات قرآن گزارش کرده است. اعتقاد به ساختار چندمعنایی قرآن دیگر مبنای تفسیری شیخ صدوق است. برای نمونه در معانی الاخبار از قول امام صادق علیه السلام آورده است: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ ظَهْرِ الْقُرْآنِ وَبَطْنِهِ فَقَالَ ظَهْرُهُ الَّذِينَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ وَبَطْنُهُ الَّذِينَ عَمِلُوا بِمَثَلِ أَعْمَالِهِمْ يَجْرِي فِيهِمْ مَا نَزَلَ فِي أَوْلِيكِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۲۵۹).

مواردی که اشاره شد مبانی شیخ صدوق در نگاه او به تفسیر قرآن است. آنچه را که به عنوان روش تفسیری او می توان برشمرد در درجه اول روش قرآن به قرآن است که از این نمونه نیز در آثار او بسیار می توان جستجو کرد. از جمله مواردی که در حد اشاره در متن پیش رو ذکر می شود تفسیر "اید" در آیه «وَالسَّمَاءَ بَنِينَهَا اَيْدٍ...» (ذاریات/۴۷) است که با توجه به آیه ۷ سوره ص «...وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْيَدِ...» آن را قوت تفسیر کرده است (ابن



بابویه، ۱۴۱۴: ۲۳).

روش دیگر شیخ در تفسیر قرآن، روش قرآن به سنت است؛ برای مثال در باب "معنی الصراط" نه معنا ذکر می‌کند که از جمله معانی که آورده است ضمن سوال مفضل از امام صادق علیه السلام درباره مفهوم صراط است (ر.ک. ابن بابویه، ۳۲: ۱۳۶۱). در نهایت از جمله تفسیر اجتهادی شیخ صدوق می‌توان به تأویل آیات اشاره کرد. شیخ صدوق برای آیات متشابه روش تأویل را پیش می‌گرد که می‌توان این راهکار را به نوعی روش اجتهادی او به شمار آورد. نمونه این موارد به صورت تفصیلی در ادامه بحث ارائه می‌گردد.

#### ۴. نمونه‌هایی از تأویل‌های خردگرایانه شیخ صدوق

در این بخش به صورت جداگانه هر یک از خصوصیات منحصر به فرد تأویل شیخ صدوق همراه با ذکر نمونه‌هایی از آثار وی مطرح می‌گردد:

##### ۴-۱. تأویل از طریق تخصیص نقلی

در حدیثی منقول از امام علیه السلام در تفسیر آیه «یوم یفرّ المرء من أخیه و امّه و أبیه و صاحبته و بنیه» آمده است: قابیل از برادرش هابیل و موسی علیه السلام از مادرش و ابراهیم از پدرش می‌گریزد و حضرت لوط از همسرش و حضرت نوح از پسرش فرار می‌کند.

با مقایسه افراد گریزنده از افراد مورد گریز در می‌یابیم که همه این‌ها از یک سنخ نیستند. قابیل و همسر لوط و پسر نوح هیچگاه با مادر موسی و پدر ابراهیم همسان نبوده و از دو گروه مخالفند؛ زیرا به اعتقاد شیعه طیب مولد و یکتاپرستی والدین برای پیامبران شرط است و چگونه است که پیامبری از پدر و مادرش بگریزد. بنابراین صدوق این حدیث را بر خلاف ظاهر آن، تأویل کرده و می‌گوید: «انما یفرّ موسی من امّه خشیة ان ینکون قصّر فیما وجب علیها من حقّها و ابراهیم انما یفرّ من الاب المرئی المشرک لآ من الاب الوالد وهو تاریخ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۳۱۸).

وی در ذیل روایتی که مضمون آن تجلی خداوند بر بنده مؤمنش می‌باشد، تجلی را به ظهور نشانه‌ای بر بنده تأویل می‌کند: «معنی قوله تجلی الله لعبده أي ظهور له آیه من آیاته یعلم بها ان الله یخاطبه» (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۳۶۱).

از دیگر موارد تأویل معنای ظاهری آیات و روایات معنای رؤیت الله است. از آن جهت که معنای ظاهری رؤیت به تشبیه و تجسیم خداوند کشیده شده است و عقل آن را نمی‌پذیرد. صدوق در باب معنای رؤیت خدا پس از آنکه اخبار منقول از مشایخ را صحیح می‌شمرد،

رؤیت الله را چنین تأویل کرده است: «لِكُلِّ خَبَرٍ مِنْهَا مَعْنِي يَنْفِي التَّشْبِيهَ وَالتَّعْطِيلَ وَيُثَبِّتُ التَّوْحِيدَ... وَمَعْنِي الرُّؤْيَةَ الْوَارِدَةَ فِي الْاِخْبَارِ الْعِلْمِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۲۰).

صدوق در جایگاهی دیگر که در روایت سخن از زیارت خدا شده بود، معنای زیارت خدا را به زیارت انبیاء حجج الهی تأویل برده و گفته است: «زِيَارَةُ اللَّهِ زِيَارَةُ أَنْبِيَائِهِ وَحُجَّجِهِ مَنْ زَارَهُمْ فَقَدْ زَارَ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ كَمَا أَنَّ مَنْ اطَّاعَهُمْ فَقَدْ اطَّاعَ اللَّهَ...» (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۲/۹۲). وی همچنین در بیان معنای نور در آیه مبارکه نور ضمن سرزنش گروه مشبهه در برداشت نادرست از این آیه با استدلال عقلی و نقلی معنای ظاهری را نپذیرفته و آن را تأویل می‌برد. او می‌گوید: «اگر مراد از نور بودن خداوند، همین نور و روشنی ظاهری باشد، چون خداوند در همه حال، مکان و زمان موجود است. بنابراین زمین و آسمان در همه اوقات باید روشن باشد در صورتی که چنین نیست بنابراین وی نور را به معنای هدایت تأویل برده و خداوند را هادی اهل آسمان و زمین دانسته است» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۵۵).

#### ۲-۴. تأویل از طریق تخصیص عقلی

عقل و وحی که دو منبع معرفتی اصیل هستند، هیچگاه با یکدیگر تعارضی ندارند؛ زیرا یکی به عنوان رسول ظاهری و دیگری به عنوان رسول باطنی، پیام‌آور معرفتی خداوند سبحان هستند. بنابراین عقل در کنار نقل، حجت و معتبر بوده و بخشی از معارف دینی را تأمین می‌کند. آنچه از تعارض که از آن سخن می‌رود و در کلمات اهل فن نمایان است، در حقیقت تعارضی است که میان دلیل عقلی و دلیل نقلی حاصل شده و باید برای حل این تعارض راهی اندیشید. تعارض میان دلایل عقلی و نقلی بر دو گونه است. این تعارض یا ابتدایی و ظاهری است که بر اساس قواعدی ویژه به حل و رفع تعارض و سازش میان آن دو اقدام می‌شود و یا تعارضی حقیقی و مستقر است که به شیوه‌ای دیگر باید این تعارض را بر طرف نمود (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۷۶).

همان‌طور که میان یک قضیه و دلیل عقلی با قضیه و گزاره‌ای دیگر از تولیدات عقل، تعارضی ظاهری حاصل می‌شود ولی در میان دو قضیه حقیقی و برهانی عقل تعارضی وجود ندارد؛ در میان دو دلیل نقلی و گزاره منقول از قرآن و سنت که همه شرایط صحت در سند و متن را داشته باشد، تعارضی وجود ندارد و اگر تعارضی به نظر آید، دلیل بر خدشه در یکی از موارد سند یا متن است. همان‌طور که در تعارض ظاهری میان گزاره‌های نقلی راه جمع کردن آن دو و تعیین عام و خاص، مطلق و مقید و... وجود دارد، در تعارض ظاهری میان قضایای عقلی نیز همین امر صادق است. و همین‌طور اگر میان قضیه و



دلیل عقلی و نقلی تعارضی ظاهری و ابتدایی وجود داشته باشد، راه حل آن جمع بین این دو و حل تعارض میان آن هاست. به نظر شیخ صدوق گاه دلیل عقلی است که گزاره نقل را مقید ساخته یا تخصیص می‌زند و گاه برعکس یعنی دلیل نقلی عمومیت قضیه عقلی را محدود می‌سازد (برنجکار و موسوی، ۱۳۸۹: ۵۶).

وی درباره تخصیص دلیل عقلی بر عمومیت دلیل نقلی و در تحلیل و توضیح حدیث منزلت «انت منی بمنزلة هارون من موسى» سه بار از تخصیص زدن عقل سخن به میان می‌آورد. وی در آغاز بیانش می‌گوید: «فَهَذَا الْعُقُولُ يَدُلُّ عَلَيَّ أَنَّ مَنَزِلَةَ عَلِيٍّ مِنْهُ فِي جَمِيعِ احواله مَنَزِلَةَ هَارُونَ مِنْ مُوسَى فِي جَمِيعِ احواله الاّ مَا خَصَّه الاستِثْنَاءُ الَّذِي فِي نَفْسِ الْخَبَرِ فَمِنْ مَنَازِلِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى اِنَّهُ كَانَ اَخًا وِلَادَةً وَاَلْعَقْلُ يَخْصُ هَذِهِ وَيَمْنَعُ اَنْ يَكُونَ النَّيِّصُ مِنْهَا بِقَوْلِهِ لَانْ عَلِيًّا لَمْ يَكُنْ اَخًا وِلَادَةً و...»؛ این قول دلیل به همسانی منزلت علی عليه السلام نزد پیامبر صلوات الله عليه در همه اقوال نسبت به هارون و موسی عليه السلام است. سپس می‌افزاید که عقل بر این عموم تخصیص می‌زند؛ زیرا مواردی هست که علی عليه السلام شبیه به هارون نیست، مانند برادری نسبی (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۷۵).

شیخ صدوق در دو مقام دیگر به وجوب اخذ عمومیت حدیث منزلت در غیر مشخصات عقل تأکید می‌کند. وی گفته است: «وَالْخَبَرُ يُوجِبُ اَنْ هَذِهِ الْاِخْصَالُ كُلُّهَا لِعَلِيِّ عليه السلام مِنَ النَّبِيِّ صلوات الله عليه وَا مَا كَانَ مِنْ مَنَازِلِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى بَاطِنًا وَجَبَ اَنْ الَّذِي لَمْ يَخْصَهُ الْعَقْلُ مِنْهَا كَمَا خَصَّ اِخْوَةَ الْوِلَادَةِ فَهُوَ لِعَلِيِّ عليه السلام مِنَ النَّبِيِّ صلوات الله عليه وَاِنْ لَمْ نَحِظْ بِهِ عَلَمًا لَ اَنَّ الْخَبَرَ يُوجِبُ ذَلِكَ وَا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ وَجَبَ اَنْهَ قَدْ عَنِيَ كُلَّ مَنَزِلَةٍ كَانَتْ لِهَارُونَ مِنْ مُوسَى مِمَّا لَمْ يَخْصَهُ الْعَقْلُ وَا الاستِثْنَاءُ فِي نَفْسِ الْخَبَرِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۷۵).

وی درباره تخصیص گزاره عام عقلی توسط نقل نیز چنین عمل کرده است. در بحث لزوم بعثت انبیاء دریافت عقل را اینگونه بیان می‌دارد که عقل حکم می‌کند که در تمامی زمان‌ها باید پیامبری از سوی خدا برای هدایت مردم ارسال گردد. اما با وجود گزاره نقلی مبنی بر خاتمیت نبوت با ارسال پیامبر اعظم حضرت محمد صلوات الله عليه و پایان سلسله نبوت و آغاز وصایت این گزاره عقلی عمومیت خود را از دست می‌دهد. وی می‌گوید: «لَوْلَا اَنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِاَنَّ مُحَمَّدًا صلوات الله عليه خَاتَمَ الْاَنْبِيَاءِ لَوْجِبَ كَوْنُ رَسُوْلٍ فِي كُلِّ وَقْتٍ» (ابن بابویه، ۱۴۰۵: ۴).

بنابراین روش شیخ صدوق در رویارویی با مواردی که تعارض ابتدایی و ظاهری میان دلایل عقلی و نقلی وجود دارد این است که میان این دو دلیل به گونه‌ای جمع می‌کند و محلی برای حل تعارض می‌یابد. حال اگر نوع تعارض میان گزاره‌های نقلی و عقلی از نوع

ابتدایی و ظاهری نبوده و به هیچ شکلی قابل حلّ و جمع نباشد، به دیگر بیان اگر تعارض مستقر شده و رابطه میان آن‌ها از نوع تباین باشد، نحوه برخورد با این دو گزاره به گونه‌ای دیگر رقم خورده و باید چاره‌ای دیگر برای حل این تعارض جست. برخی از دانشیان در اینگونه موارد رأی به حاکم بودن عقل یا نقل داده و به صراحت گفته‌اند که در تعارض میان این دو، عقل یا نقل مقدم است. اما حقیقت آن است که در این باره نمی‌توان ضابطه‌ای کلی ارائه کرد. بلکه گاه دلیل نقلی مقدم است؛ زیرا به لحاظ وضوح، دلالت و اعتبار، قوی‌تر از مطلب عقلی می‌باشد، یا اینکه مورد بحث از موارد حوزه اختصاصی نقل است. یا اینکه گاه مضمون عقلی مقدم است و این تقدم از باب اتقان و یقین آور بودن آن است. به هر حال در حل مشکل تعارض مستقر میان دلایل عقلی و نقلی «چاره‌ای جز رجوع به قطع و ظن یا اظهر و اقوی وجود ندارد. بر این اساس هر یک از عقل و نقل قوت بیشتری داشت به آن اخذ شده و دیگری تأویل می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۷۹).

بنابراین در مواردی که عقل و نقل متباین هستند، لازم است که به یقین اخذ شود. مثلاً روایت یا آیه‌ای که با مطلب یقینی و برهانی عقل ناسازگار است، از ظاهر خویش منصرف می‌شود و آن را به معنایی موافق با دلیل عقلی تأویل می‌برند و اگر محلی برای آن نبود، با ایراد دلایل قانع کننده مضمون روایت را ناصحیح شمرده و آن را رد می‌کنند. برای مثال زمانی که به دلیل صریح عقلی برای ما مسلم شد که خداوند جسمانی، دارای اعضاء و قابل رویت با حواس نیست، آن دست از آیاتی که ظهور در جسم داشتن خداوند دارند را بی‌درنگ بر محل صحیحی تأویل می‌بریم و تعارض ظاهری عقل و نقل را بر طرف می‌سازیم. چنان که با ادله عقلی که درباره لزوم عصمت انبیاء داریم، آیات و روایات معارض را توجیه می‌کنیم و معنای ظاهری آن را حجت نمی‌دانیم.

شیخ صدوق در اینگونه موارد گاه دست به تأویل ظاهر متن قرآن و حدیث زده و معنایی غیر از ظاهر آن را اختیار می‌نماید. نمونه‌های بسیاری از تأویلات وی در لابلای نوشته‌هایش یافت می‌شود.

برای نمونه شیخ صدوق به دنبال حدیثی که درباره حجاب‌های هفتگانه نقل می‌کند، حجاب‌هایی را که برای خداوند برشمرده شده است اینگونه معنا می‌کند: «لَيْسَتْ هَذِهِ الْحُجُبُ مَضْرُوبَةٌ عَلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ لِأَنَّهُ لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ وَلَكِنَّهَا مَضْرُوبَةٌ عَلَى الْعِظْمَةِ الْعُلْيَا مِنْ خَلْقِهِ لَا يُقَادَرُ قَدْرُهَا غَيْرُهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى» (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۴۰۲).

وی به دلیل آنکه پرده و حجاب داشتن خداوند را مستلزم مکان داشتن وی می‌داند و



عقل حکم می‌کند که لازمه مکان داشتن، جسم بودن است، از این رو این روایت را مورد تأویل قرار می‌دهد. و در جایی که در روایت از وجه الله سخن به میان آمده است می‌گوید: «مَوْصِفِ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ بِالْوَجْهِ فَقَدْ كَفَرَ وَأَشْرَكَ وَوَجْهُهُ أَنْبِیَاؤُهُ وَحُجَجُهُ وَهُمْ الَّذِينَ يَتَوَجَّهُ بِهِمُ الْعِبَادُ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَالِي مَعْرِفَتِهِ وَمَعْرِفَةُ دِينِهِ...» (ابن بابویه، ۱/۱۴۰۴: ۳۳۴).

شیخ صدوق چنین مطرح کرده است که (مشبهه) این آیه ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (نور/۳۵) را بر این تفسیر کرده‌اند که خداوند روشنی آسمان و زمین است. اگر چنین باشد باید در هیچ وقت از اوقات چه در شب و چه در روز تاریکی وجود نداشته باشد زیرا بنابر تفسیر آنان خداوند نور و روشنی آنهاست و خداوند موجود و نامعدوم است. بنابراین، اینکه زمین را در شب و درون زمین را در روز تاریک می‌یابیم دلیل بر آن است که تأویل سخن خداوند که فرموده: (خدا نور آسمانها و زمین است) همانی است که حضرت رضا علیه السلام فرموده است و نه آنچه که (مشبهه) می‌گویند. خداوند عزوجل هدایت گر آسمانیان و زمینیان است و امور دین و مصالح آسمانیان و زمینیان را برایشان بیان می‌کند. و از آنجایی که به وسیله خدا و به هدایت او آسمانیان و زمینیان به صلاحشان و امور دینشان هدایت می‌گردند همان گونه که با نوری که خدا برایشان در آسمان ها و زمین قرار داده به مصلحت دینشان هدایت گردند، خداوند فرموده که: (او نور آسمانها و زمین است) به همین معناست و به گونه گستره معنایی و بصورت مجاز این نام را بر خویش روا شمرده است. زیرا خرده ها گواه بر آن است که روا نیست خداوند نور و روشنایی و یا از جنس نورها و روشنایی ها باشد، چون او آفریننده نورها و آفریننده همه جنس های اشیاء است و بر این معنا کلام دیگر خداوند که فرموده (مثل نور او) دلالت می کند و نظورش از آن صفت نور است و این نور غیر از اوست چون در این آیه روشنایی را که یاد کرد و توصیف نموده، به چراغ تشبیه کرده است و درست نیست که خودش را به چراغ تشبیه کند، چون شبیه و نظیری برای او وجود ندارد.

بنابراین درست این است که نور او که به چراغ تشبیه کرده همهن راهنمایی وی آسمانیان و زمینیان به مصلحت دینشان و بر توحید پروردگارشان و حکمت و عدل او باشد و روشنایی دلالت آن را توضیح داده و به اعتبار هدایت بندگان به دین و مصلحت هایشان آن را نور نامیده است و گفته: مثل آن چراغدانی است و آن همان مشکات است که در آن مصباحی باشد و مصباح چراغ است که در شیشه ای بلورین باشد که در زلالی همچون ستاره درخشان است و کوکب دری ستاره ای است که در رنگش به در شبیه است و این که در این شیشه پاکیزه قرار دارد از روغن زیتون مبارکی می سوزد. و منظور

از آن زیتون، شام است چون گفته شده که این زیتون برای ساکنان شام برکت داده شده است و مقصود از کلام خداوند عزوجل که فرموده: «لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ» این است که این زیتون در سمت شرق نیست بنابراین تنها به هنگام غروب آفتاب نمی گیرد و در سمت غرب نیست بنابراین تنها به هنگام طلوع آفتاب بر آن نمی تابد، بلکه در قسمت های بالای درخت است که در طول روز آفتاب بر آن می تابد و نیکوترین زیتون با پر نورترین آن از نظر روغن خواهد بود. آن گاه شفافیت روغنش را مورد تأکید قرار داده و فرموده: «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ» به علت درخششی که دارد. خداوند توضیح داده که ابراز راهنمایی هایش که به وسیله آنها بندگانش را در آسمان ها و زمین بر مصلحت ها و امور دینشان هدایت می کند در وضوح و روشنی مثل چراغی است که در شیشه ای شفاف گرد آمده است و این معنای کلام اوست که فرموده: «نُورٌ عَلَى نُورٍ». و مقصودش از کلام خداوند عزوجل که به این وسیله بشناسند و هدایت یابند و به آن بر توحید پروردگارشان استدلال کنند و دیگر امور دینشان را بدانند.

خداوند عزوجل به این آیه و به آنچه که از روشنی راهنمایی ها و نشانه هایش را که ذکر کرد و بدان بندگانش را بر دینشان هدایت می کند، روشن ساخت که اگر یکی از بندگانش به نادانی و تضییع دین ناشی از شبیه و اشتباهی که برایش آمده، گرفتار آمد، از طرف خداوند عزوجل نبوده است، زیرا خداوند عزوجل راهنمایی ها و آیه هایش را طبق آنچه که توصیف کرد بیان نموده است و آنان از طرف خودشان به خاطر بی توجهی کرده به دلالت های الهی و عدم استدلال به آن نشانه، در جهت خداوند عزوجل و صلاح دینشان، به آن گرفتار گشته اند. و خداوند به همه آنچه که به مصلحت بندگانش است و چیزهای دیگر آگاه است (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۵۶).

صدوق در روایتی که از حبیب بن مظاهر أسدیاز امام حسین بن علی علیه السلام نقل کرده است، اهل بیت عليهم السلام را این گونه معرفی می کند: «كُنَّا أَشْبَاحَ نُورٍ نَدُورُ حَوْلَ عَرْشِ الرَّحْمَانِ فَنَعْلَمُ الْمَلَائِكَةَ التَّسْبِيحِ وَالتَّهْلِيلِ وَالتَّحْمِيدَ»؛ صدوق که به مضمون والای حدیث کهدر عین حال غیر قابل فهم برای همگان است واقف بوده، به خواننده کتابش یادآور می شود که این حدیث نیازمند تأویل است و او در آثار دیگرش، تأویل آن را آورده است (ابن بابویه، ۱۳۸۶: ۲۳/۱).

### ۳-۴. تأویل به معنای علت و چرایی

به نظر می رسد از جمله معانی که صدوق از کلمه ی تأویل در نظر داشته است، بیان



علت، فلسفه و چرایی باشد. این معنا به معنای لغوی واژه‌ی تأویل هم نزدیک است. برای نمونه وی درباره فلسفه یا حکمت شرط‌های امام حسن علیه السلام در عهدنامه‌ی صلحش با معاویه از چنین عبارتی استفاده می‌کند: «فان قلت: «فَمَا تَأْوِيلُ عَهْدِ الْحَسَنِ ع وَشَرْطُهُ عَلَى مُعَاوِيَةَ بَانَ لَا يُقِيمُ عِنْدَهُ شَهَادَةً...» (ابن بابویه، ۱۳۸۶/۱: ۲۱۴)؛ و در پاسخ به این پرسش جواب را با عبارتی حاکی از بیان علت آغاز می‌کند: «قِيلَ إِنَّ لِإِقَامَةِ الشَّهَادَةِ شُرَاطِطَ وَهِيَ حُدُودُهَا الَّتِي لَا تُعَدِّيهَا...» (همان، ۲۱۴/۱). شیخ صدوق در همین متن یک بار دیگر واژه‌ی تأویل را به معنای یاد شده به کار می‌گیرد.

صدوق در پاسخ به پرسشگر فرضی در این سوال - که به صورت معهود در نگارش‌های علمی و جلسات درسی، در قالب ان قلت ... قلت .... به طرح بحث می‌پردازد - معنای دیگری را از واژه‌ی تأویل بکار می‌برد. سخن شیخ صدوق در مقام پاسخ چنین است: «إِنَّ الْحَسَنَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلِمَ أَنَّ الْقَوْمَ جُوزُوا لِأَنْفُسِهِمُ التَّأْوِيلَ وَسُوعُوا فِي تَأْوِيلِهِمْ إِرَاقَةَ مَا أَرَادُوا إِرَاقَتَهُ مِنَ الدِّمَاءِ... فَأَرَادَ الْحَسَنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ يُبَيِّنَ أَنْ تَأْوِيلَ مُعَاوِيَةَ عَلَى شِيعَةِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِتَعَقُّبِهِ عَلَيْهِمْ مَا يَتَعَقَّبُهُ زَيْلٌ مُضْمَلٌ فَاسِدٌ...» (ابن بابویه، ۱/۱۳۸۶: ۲۱۵).

تأویل در این عبارت، به معنای توجیه و علت تراشی است. با دقت در این عبارت روشن می‌شود که اگرچه به کارگیری واژه‌ی تأویل در این عبارت، ظهور یک معنای استعمالی جدید است؛ ولی به معنای پیشین که از صدوق نقل گردید، نزدیک است. زیرا تأویل به این معنا نیز نوعی دلیل آوردن و بیان چرایی و حکمت کار است، اگرچه ناروا و دروغین باشد (همان، ۲۱۵). صدوق این کاربرد از واژه‌ی تأویل را بار دیگر در کمال الدین، در عبارتی که از ابن قبه رازی در کتابش نقل کرده است، تکرار می‌کند. ابن قبه دشمنان امام علی علیه السلام را به فساد تأویل متهم می‌سازد. عبارت مورد نظر چنین است: «...أَنَّ أَعْدَائِهِ قَدْ نَقَلُوا مَا نَقَلَ أَوْلِيَاؤُهُ مِمَّا تَجِبُ بِهِ الْحُجَّةُ وَذَهَبُوا عَنْهُ بِفَسَادِ التَّأْوِيلِ» (ابن بابویه، ۱۴۰۵: ۵۹).

#### ۴-۴. تأویل به مثابه معنای لغوی

با نگاهی دیگر به دسته‌بندی و نگاه شیخ صدوق به کاربرد و معنای تأویل در آثارش؛ به این نتیجه نیز می‌رسیم که وی در تبیین مواضع اختلافات شیعه و اهل سنت درباره‌ی مسأله‌ی امامت، معتقد است که روایاتی مورد بحث است یا در نقلش با هم اختلاف داریم و یا اینکه در اصل نقل اختلافی نیست در تأویل آن اختلاف داریم. به نظر می‌رسد، منظور شیخ صدوق از واژه‌ی تأویل در این جایگاه نیز به معنای لغوی و یا معادل معنا و تفسیر و

یا مراد گوینده باشد (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۶۷).

صدوق در یکی از نوشته‌های خود که به بیان معنای «ذریه» پرداخته است با اینکه از واژه‌ی تأویل استفاده کرده اما آن را در بیان معنای لغوی بکار برده است. او گفته است: «وتأویل الذریات إذا كانت بالألف، الأعقاب والنسل»<sup>۱</sup>. وی در ادامه سخن، در بیان دلایل صحّت نظر خود به قول ابو عبید لغوی استناد کرده و سخن او را نقل کرده است و تفاوت معنایی که توسط صدوق برداشت شده است با آنچه در تفسیر آیات قرآنی با این مضمون آمده است کاملاً جداگانه بیان شده است (رک. ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۹۴). شیخ صدوق در بحث لزوم عصمت امام، دلایلی را ذکر می‌کند که یکی از آنها مرتبط با موضوع تأویل قرآن است. او معتقد است که قرآن و سنت متونی هستند که به اتفاق نظر همه‌ی فرقه‌های اسلامی در بیشتر جملات آن احتمال تأویل و برداشت وجود متعدد وجود دارد. او وجود مخبر صادق معصومی را که مراد خدا و رسول را بدون خطا و دروغ بیان کند واجب می‌داند. در ادامه صدوق رها کردن مردم و عدم نصب امام معصوم را موجب رواج و عمل پیروان فرق به تأویلات خود دانسته و نتیجه‌ی آن را اباحیگری و عمل به متناقضات و اعتماد به حق و غیرحق دانسته است. صدوق در این متن طولانی در معانی الاخبار بارها از تأویل قرآن و روایات سخن گفته است (ابن بابویه، ۱۳۶۱: ۱۳۳).

صدوق در نوشته‌های خود تأویل را برای بیان معنای حدیث یا معنای لغت بکار می‌برد. وی در معنای عبارت اشتمال الصماء در نهی نبوی، به بیان قول أصمعی و نظر فقیهان و نظر امام صادق صلوات الله علیه پرداخته و در پایان می‌گوید: «وَهَذَا هُوَ التَّأْوِيلُ الصَّحِيحُ دُونَ مَا خَالَفَهُ (همان: ۲۸۱)».

صدوق در سطور پایانی نقل کلام ابن قبه رازی، به معنایی دیگر از تأویل اشاره می‌کند. کاربرد واژه‌ی تأویل در این معنا، بیشتر از دیگر کاربردها، مورد نظر دانشیان تفسیر و علوم قرآنی است. صدوق نقل می‌کند که معتزله به امامیه معترض شده اند که در استدلال، از سخنی بهره گرفته اند که قابلیت تأویل دارد: «وَأَمَّا قَوْلُ الْمُعْتَزِلَةِ إِنَّهُ اِحْتِجَّ بِمَا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ فَيُقَالُ فَمَا اِحْتِجَّ عِنْدَنَا...». رازی در پاسخ، سوال را به خود معتزله متوجه می‌سازد و پس از پرسش‌های پی در پی می‌گوید: «وَلَمْ لَمْ يُبَيِّنْ مَعَانِيَ الْقُرْآنِ حَتَّى لَا يَشْكَّ فِيهِ شَاكٌ وَلَمْ تَرَكَهُ مُحْتَمِلًا لِلتَّأْوِيلِ؟»؛ چرا خداوند معانی جملات قرآن را به خوبی تبیین نکرد و آن را به گونه‌ای قرار داد که احتمال تأویل در آن می‌رود؟ (ابن بابویه، ۱۴۰۵: ۶۳). شیخ صدوق این معنا را

(۱) «ذریات» هر گاه با «الف» باشد به نسب و دودمان تأویل شده





آیات: «...لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (قصص/۴۶) و «وَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ كُتُبٍ يَدْرُسُونَهَا وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ قَبْلَكَ مِنْ نَذِيرٍ» (سبأ/۴۴) برای وجود فترت میان حضرت عیسی و پیامبر اسلام را برداشتی نادرست و تاویل غلط خوانده است. وی در این باره گفته است: «فَجَعَلُوا هَذَا دَلِيلًا عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَبَيْنَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَبِيٌّ وَلَا رَسُولٌ وَلَا حُجَّةٌ وَهَذَا تَأْوِيلٌ بَيْنَ الْخَطَأِ لِأَنَّ النُّذُرَ إِنَّمَا هُمُ الرُّسُلُ خَاصَّةً دُونَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ...» (همان: ۶۶۶ - ۶۶۷).

### نتیجه

با بررسی گزارش‌ها و آثار موجود از شیخ صدوق چنین تبیین شد که تفسیر و تاویل از نظر وی دو مقوله جدا از یکدیگر هستند. با توجه به اینکه کتاب تفسیری مستقلاً از شیخ صدوق به ما نرسیده است اما درباره تاویل نظر شیخ صدوق به این صورت است که تاویل ظاهر آیات و روایات در صورت تعارض با دلایل عقلی و نقلی است و در عمل موارد بسیاری از آن‌ها را تاویل کرده است. به بیان دیگر تاویل آیات نزد او یا معنا و بیان واژه و واژگان است و یا بیان مراد و تفسیر آیه است. صدوق در آثارش اشاره دارد که مبنای ابن قبه را قبول دارد و سپس رعایت آن در تأویلات را بر خود لازم دانسته است. مطلب دیگری که از انجام پژوهش حاصل شد اینکه صدوق به شرایط تاویل صحیح آگاه بوده است و آن چنین است که تاویل باید مورد تأیید عقل و نقل باشد. نمونه‌های تاویل خردگرایانه از منظر شیخ صدوق به صورت چهار نوع کلی از طریق نقل، عقل، به معنای علت و چرایی و به مثابه معنای لغوی دریافت و تبیین شد.



## فهرست منابع

- ۱- آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن (۱۳۹۸ش)، الذریعة الى تصانیف الشیعه، بیروت: دارالاضواء
- ۲- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، اعتقادات فی دین الامامیه، بیروت: دارالمفید
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۷ق)، الامالی، قم: مؤسسه بعثت
- ۴- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ش)، التوحید، قم: مؤسسه نشر اسلامی
- ۵- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الخصال، قم: مؤسسه نشر اسلامی
- ۶- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۵ق)، کمال الدین و تمام نعمته، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی
- ۷- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۶ش)، علل الشرایع، نجف: مکتبه الحیدریه
- ۸- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۴ق)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تحقیق: حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه اعلمی
- ۹- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۴ق)، من لایحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی
- ۱۰- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۱ش)، معانی الاخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی
- ۱۱- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۵ق)، المقنع، قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام
- ۱۲- ابن بابویه، علی بن محمد (۱۴۱۸ق)، الهدایه فی الاصول و الفروع، مؤسسه امام هادی علیه السلام
- ۱۳- برنجکار، رضا و موسوی، سید محسن (۱۳۸۹ش)، عقل گزایی شیخ صدوق و متکلم بودن او، علوم حدیث، شماره ۱۵.
- ۱۴- ابن شهر آشوب (بی تا)، معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعه و أسماء المصنفین قدیما و حدیثا، بی جا: منشورات المطبعة الحیدریه
- ۱۵- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵ش)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسرا
- ۱۶- رضوی، سعید (۱۳۷۵ش)، نگاهی به تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه اسلام، پژوهش های قرآنی؛ شماره ۵ و ۶
- ۱۷- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق)، الفهرست، تحقیق: جواد قیومی، قم، مؤسسه نشر اسلامی
- ۱۸- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۵ق) رجال الطوسی، تحقیق: جواد قیومی، قم، مؤسسه نشر اسلامی
- ۱۹- علامه حلی، حسن بن یوسف مطهر (۱۴۱۱ق)، رجال العلامه الحلی، نجف: دارالذخائر
- ۲۰- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیا التراث العربیه
- ۲۱- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸ق)، تفسیر و مفسرون، مشهد، دانشگاه علوم رضوی
- ۲۲- نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی (۱۴۱۶ق)، رجال النجاشی (فهرست اسماء مصنفی الشیعه، قم: مؤسسه نشر اسلامی

## Bibliography

1. Aqa Bozorg Tehrani, Mohammad Mohsen (1398 Sh), *Al-Dhari'a ila Tasaneef al-Shia*, Beirut: Dar al-Adwa.
2. Ibn Babawayh, Mohammad ibn Ali (1414 AH), *I'tiqadat fi Din al-Imamiyyah*, Beirut: Dar al-Mufid.
3. Ibn Babawayh, Mohammad ibn Ali (1417 AH), *Al-Amali*, Qom: Mu'assasat Ba'that.
4. Ibn Babawayh, Mohammad ibn Ali (1398 Sh), *Al-Tawhid*, Qom: Mu'assasat Nashr Islami.
5. Ibn Babawayh, Mohammad ibn Ali (1403 AH), *Al-Khisal*, Qom: Mu'assasat Nashr Islami.
6. Ibn Babawayh, Mohammad ibn Ali (1405 AH), *Kamal al-Din wa Tamam Ni'matuh*, edited by Ali Akbar Ghafari, Qom: Daftar Intisharat Islami.
7. Ibn Babawayh, Mohammad ibn Ali (1386 Sh), *'Ilal al-Shara'i'*, Najaf: Maktabat al-Haydariyyah.
8. Ibn Babawayh, Mohammad ibn Ali (1404 AH), *'Uyun Akhbar al-Ridha (AS)*, edited by Hussein A'lami, Beirut: Mu'assasat A'lami.
9. Ibn Babawayh, Mohammad ibn Ali (1404 AH), *Man La Yahduruhu al-Faqih*, edited by Ali Akbar Ghafari, Qom: Mu'assasat Nashr Islami.
10. Ibn Babawayh, Mohammad ibn Ali (1361 Sh), *Ma'ani al-Akhbar*, edited by Ali Akbar Ghafari, Qom: Daftar Intisharat Islami.
11. Ibn Babawayh, Mohammad ibn Ali (1415 AH), *Al-Muqni'*, Qom: Mu'assasat Imam Hadi (AS).
12. Ibn Babawayh, Ali ibn Mohammad (1418 AH), *Al-Hidayah fi al-Usul wa al-Furu'*, Mu'assasat Imam Hadi (AS).
13. Berenjkar, Reza and Mousavi, Seyed Mohsen (1389 Sh), *Aql-Gara'i Sheikh Saduq wa Mutakallim Budan-e Ou*, *Ulum Hadith*, No. 15.
14. Ibn Shahr Ashub (n.d.), *Ma'alim al-Ulama fi Fihrist Kutub al-Shia wa Asma' al-Musannifin Qadiman wa Hadithan*, n.p.: Manshurat al-Matba'a al-Haydariyyah.
15. Javadi Amoli, Abdullah (1395 Sh), *Manzilat Aql dar Hendeseh Ma'rifat Dini*, Qom: Asra.
16. Razavi, Saeed (1375 Sh), *Negahi be Tafsir Mansub be Imam Hasan Askari (AS)*, *Pajuhesh-haye Qur'ani*, No. 5 and 6.
17. Tusi, Mohammad ibn Hasan (1417 AH), *Al-Fihrist*, edited by Jawad Qayumi, Qom: Mu'assasat Nashr Islami.
18. Tusi, Mohammad ibn Hasan (1415 AH), *Rijal al-Tusi*, edited by Jawad Qayumi, Qom: Mu'assasat Nashr Islami.
19. Allamah Hilli, Hasan ibn Yusuf Mutahhar (1411 AH), *Rijal al-Allamah al-Hilli*, Najaf: Dar al-Dhakha'ir.
20. Majlisi, Mohammad Baqir (1403 AH), *Bihar al-Anwar*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
21. Ma'rifat, Mohammad Hadi (1418 AH), *Tafsir wa Mufasssirin*, Mashhad: University of Razavi Sciences.
22. Najashi, Abu al-Abbas Ahmad ibn Ali (1416 AH), *Rijal al-Najashi (Fihrist Asma' Musannifin al-Shia)*, Qom: Mu'assasat Nashr Islami.



# Analytical evaluation of the example of the verse "Kuntum Khaira Ummah" with an interpretative approach to the position of Imamate and Wilayat

( Received: 2024-07-26 Accepted: 2024-08-31 )

Rahman Oshriyeh<sup>1</sup> , Seyyd Mohammad Naghib<sup>2</sup> , Erfan Chehri<sup>3</sup>

## Abstract

In the current research, an interpretative analysis of "Khaira Ummah" in verse 110 of Aal Imran is presented on the examples of Imamate and Wilayat, and since the most important vital concept in the Islamic system is Imamate and Wilayat, therefore it plays a significant role in the leadership and guidance and prosperity of the society of Muslims. In order to determine what the verse has to do with the concepts of imamate and guardianship and who are the real examples of "the good of the nation"? descriptive-analytical and interpretive methods have been used and by referring to reliable sources and in-depth analysis of the meaning of the verses and narrations from the infallibles, peace be upon them. And paying attention to the meaning of the words "Khair" which in some cases implies choosing and choosing and "Ummah" which can be applied even to an individual as well as paying attention to the context and general spirit of the verses of the Qur'an, it is determined that the most correct example of the interpretation of "Khair" "Ummah" and as its perfect example can only be the position of guardianship and imamate of the infallibles, peace be upon them.

**Keywords:** verse 110 of Aal Imran, narration, interpretation, interpretive analysis, imamate and guardianship

1) Associate Professor of the Holy Quran University of Sciences and Education. oshryeh@quran.ac.ir

2) Associate Professor of the Holy Quran University of Sciences and Education. naghib@Quran.ac.ir

3) Doctoral student of the University of Quranic Sciences and Education, Qom Faculty of Quranic Sciences (corresponding author). erfanchehri4585@gmail.com



# ارزیابی تحلیلی مصداق آیهی «کُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ» با رویکرد تأویلی به مقام امامت و ولایت

(تاریخ دریافت: ۰۵/۰۵/۱۴۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۰/۰۶/۱۴۰۳)

رحمان عَشْرِيه<sup>۱</sup>، سید محمد نقیب<sup>۲</sup>، عرفان چهری<sup>۳</sup>

## چکیده

در پژوهش حاضر، تحلیلی تأویلی از «خَيْرَ أُمَّةٍ» در آیهی ۱۱۰ آل عمران بر مصادیق امامت و ولایت ارائه شده است و چون مهم ترین مفهوم حیاتی در نظام اسلامی، امامت و ولایت است، به همین جهت نقش بسزایی در رهبری و هدایت و سعادت جامعه‌ی مسلمانان دارد. برای تشخیص اینکه آیه چه ارتباطی با مفاهیم امامت و ولایت دارد و مصادیق واقعی «خَيْرَ أُمَّةٍ» چه کسانی اند؟، از روش های توصیفی-تحلیلی و تأویلی استفاده شده است و با مراجعه به منابع معتبر و بررسی عمیق معنایی آیات و روایات وارده از معصومین علیهم السلام و توجه به معنای واژه های «خیر» که در برخی موارد دلالت بر انتخاب و برگزیدن دارد و «أُمَّة» که می تواند حتی بر یک فرد نیز اطلاق گردد و نیز توجه به سیاق و روح کلی آیات قرآن، مشخص می شود که درست ترین مصداق تأویلی «خَيْرَ أُمَّةٍ» و به عنوان نمونه‌ی اکمل و اتم آن تنها می تواند مقام ولایت و امامت معصومین علیهم السلام باشد.

**کلید واژه ها:** آیهی ۱۱۰ آل عمران، روایت، تفسیر، تحلیل تأویلی، امامت و ولایت.



۱) دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم. oshryeh@quran.ac.ir

۲) دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم. naghieb@Quran.ac.ir

۳) دانشجوی دکترای دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی قم (نویسنده‌ی مسئول) erfanchehri4585@gmail.com

## ۱. مقدمه

مفاهیم امامت و ولایت در اسلام از مباحث اساسی و حیاتی‌اند و پیشینه‌ی تاریخی آن‌ها به دوران شخص پیامبر اکرم باز می‌گردد که با تعیین ائمه‌ی معصومین به عنوان والیان الهی و رهبران جامعه‌ی مسلمانان، به شکلی رسمی و قاطع در مبانی دینی تثبیت شدند. از آن زمان تا به امروز نیز، امامت و ولایت به عنوان بخشی از اعتقادات و اصول اسلامی، نقش مهمی در ارتقاء و ترویج اصول دینی و اخلاقی داشته و همواره از سوی اندیشمندان علوم اسلامی مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. امامت همان رهبری و هدایت جامعه‌ی اسلامی است که پس از حیازت مقام قرب و ولایت، از طرف خداوند به شخص معصوم واگذار می‌شود و او به عنوان نماینده‌ی الهی، در تمامی ابعاد زندگی افراد تأثیر گذارده و موظف به رهبری و هدایت آنان است. آیه‌ی مورد بحث نیز به این مفاهیم اشاره دارد و بیان می‌کند که خواصّ امت اسلامی باید با عدالت تمام برای رهبری و هدایت مردم تلاش کنند. و از آنجایی که امام به عنوان برگزیده و معصوم الهی، دارای دانش، عدالت و بالاترین رشد روحی، معنوی و ملکوتی است، تنها کسی است که می‌تواند راه‌های صحیح و تصمیمات بدون عیب و نقص را در جهت هدایت جامعه و رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی ارائه دهد. لذا تحلیل تأویلی و تطبیقی این آیه با مفاهیم امامت و ولایت و اثبات ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام به عنوان نمونه‌ی اکمل و اتمّ آن، کمک شایانی به فهم حقیقت دین اسلام و خصوصاً مذهب تشیع می‌نماید.

## ۲. پیشینه‌ی تحقیق

در زمینه‌ی امامت و ولایت و اثبات انطباق برخی آیات قرآن با این مفاهیم، تحقیقات متعدّدی صورت گرفته است که هر کدام از جهتی به این مسئله پرداخته و ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام را مصداق اتمّ و اکمل آیات مورد بحث خود معرفی کرده‌اند. از جمله محمّد جواد اسکندرلو در مقاله‌ی «بررسی مصداق انحصاری السّابقون الأوّلون در آیه‌ی ۱۰۰ سوره‌ی توبه» (مطالعات تفسیری، زمستان ۹۶، شماره ۳۲) با بهره‌گیری از روایات منقول از فریقین و استفاده از قرائن و شواهد لفظی و سیاق آیات، اثبات می‌کند که آیه‌ی فوق بیانگر فضیلت انحصاری اهل بیت علیهم‌السلام در باب امامت و ولایت است. هم‌چنین نقی غیثی و قدرت‌الله نیازی در مقاله‌ی «امت وسط از دیدگاه مفسران فریقین» (مطالعات تفسیری،

(۱) آل عمران/۱۱۷: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَتُؤْمِنُونَ بِأَهْلِ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ».

بهار ۹۵، شماره ۲۵) با تکیه بر قرائن و شواهد و احادیث وارده، مصداق آیه را تنها ائمه‌ی اطهار علیهم‌السلام معرفی کرده‌اند. در مقاله‌ی «بررسی تطبیقی آیه‌ی مودّت از منظر شیعه و اهل سنت» (مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، پاییز و زمستان ۹۶، شماره ۹) نیز که توسط سید محمود طیب حسینی و سپیده مقیمی نگاشته شده، پس از بحث در چند محور مکی و مدنی بودن، سبب نزول، معنای مودّت قُربی و تطبیق آراء مفسران، اثبات شده که آیه‌ی مورد نظر انحصار در ولایت اهل بیت علیهم‌السلام دارد.

اما در پژوهش حاضر با استعانت از روایات وارده از معصومین علیهم‌السلام که توسط فریقین نقل شده و با بررسی تفاسیر و استفاده از مفاهیم مهمّی که در آیه ذکر شده و هم چنین به کارگیری تأویلات وارده در این مورد، اثبات می‌گردد که بهترین و والاترین مصداق «خَيْرٌ آتَمُّ» را تنها می‌توان منحصر در امامت و ولایت اهل بیت علیهم‌السلام دانست.

### ۳. تحلیل معنایی واژگان «خیر» و «آئمه»

#### ۱-۳. خیر

اصل و اساس در واژه‌ی «خیر»، انتخاب و برگزیدن و برتری بر دیگری است و این معنا در تمامی صیغه‌های آن لحاظ می‌گردد. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۵۹/۳) هم چنین می‌توان معانی «دلپسند و مرغوب» را نیز برای آن بیان کرد. (قرشی، ۱۳۷۱: ۳۱۷/۲) در واقع «خیر» چیزی است که هر کسی طبیعتاً به سمت آن تمایل پیدا می‌کند، مانند: عقل، فضل، عدل و هر چیز نافع و سودمند دیگر؛ که در قرآن، هم به صورت مصدر یعنی به معنای «مطلق خوبی و مورد اختیار و انتخاب واقع شدن» [آل عمران/۱۰۴: حَوْلَتْكُمْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ] و هم به صورت صیغه‌ی تفضیلی یعنی به معنای «بهتر و بهترین» [بقره/۱۹۷: حَوْتَزَوْدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى] به کار رفته است. (راغب، ۱۴۱۲: ۳۰۰ و ۳۰۱)

تمامی مترجمان بالاتفاق و نیز غالب مفسران، واژه‌ی «خیر» را در کل آیات قرآن به صورت صیغه‌ی تفضیلی یعنی «بهتر و بهترین» ترجمه و تفسیر کرده‌اند؛ در حالی که در برخی موارد بهتر است به صورت تعیینی و مطلق و صفت مُشبهه در نظر گرفته شود نه افعال تفضیل. دلیل آن هم این است که اولاً: قواعد جاری در افعال تفضیل عموماً در این کلمه جریان ندارد و کمتر واژه‌ای را می‌توان از آن مشتق نمود و ثانیاً: این واژه در برخی موارد قرآنی به صورتی استعمال شده که اگر در ترجمه‌ی آن‌ها معنای تفضیلی به کار برده شود، آن حقیقت معنا و مقصود را نمی‌توان برداشت کرد، مانند آیه‌ی ۳۹ یوسف: «أَرْبَابٌ مُتَّفَقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» که با دقّت در آن، به وضوح پیداست که در خدایان



متفَرِّق و پراکنده اصلاً سود و منفعتی نیست که خدای واحد قَهَّار بخواهد از آن‌ها بهتر باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۳۲/۳ و ۱۳۳)

بنابر مطالب یاد شده به نظر می‌رسد که بهتر است کلمه‌ی «خَیْر» در آیه‌ی «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ» به صورت تعیینی و مطلق یعنی «مورد انتخاب و گزینش واقع شدن» معنا شود؛ هر چند که معنای تفضیلی آن نیز ایرادی بر مفهوم آیه وارد نمی‌سازد.

### ۳-۲. اُمَّة

علیرغم تعدّد و گستره‌ی دامنه‌ی معنایی این واژه، اهل لغت بالاتفاق ریشه و ماده‌ی اصلی آن را «أَمَّ يَأْمُمُ أُمَّاً» به معنای قصد و اراده می‌دانند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۲۲/۱۲) مثلاً رهروان و زائران خانه‌ی خدا که آهنگ زیارت کعبه را دارند در قرآن با تعبیر «أَمِينِ الْبَيْتِ الْحَرَامِ» یاد شده‌اند. هم‌چنین به هر چه که ریشه و اصل و یا مبدأ و سرآغاز چیزی است و یا او را تربیت و اصلاح کرده، «أُمٌّ» می‌گویند. به همین جهت به سوره‌ی فاتحه که سرآغاز و مبدأ کتاب الهی است، «أُمُّ الْكِتَابِ»، و به مادر که منشأ پیدایش فرزندان است و آنان را گرد خود جمع می‌کند، «أُمٌّ» گفته می‌شود. (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۰/۶؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۸۵). به رهبر و پیشوایی هم که مردم به او اقتدا نموده و از او تبعیت می‌کنند- خواه حق باشد و یا باطل- «إمام» می‌گویند و جمع آن «أئِمَّة» است. (مهنا، بی‌تا: ۴۴/۱) در قرآن کریم موارد زیادی از هر دو نمونه‌ی معنایی به کار رفته است. مانند آیه‌ی ۷۳ انبیاء: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا...» در مورد ائمه‌ی حق و آیه‌ی ۴۱ قصص: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ...» در مورد ائمه‌ی کفر. در همین راستا، به جماعت و گروهی که کار و هدف واحد و مشترکی دارند [چه دین واحد و یا زمان و مکان واحد باشد؛ و چه اجباری و یا از روی اختیار باشد] «أُمَّة» گویند که جمع آن «أُمَم» است. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۴۲۶/۸؛ مصطفی، بی‌تا: ۲۷/۱)

البته قرآن در آیه‌ی ۱۲ نحل در مورد حضرت ابراهیم علیه‌السلام که در عبادت و اطاعت پروردگار و در عزم و اراده در نیت و هدف الهی، خودش به تنهایی به مانند یک ملت و امت است تعبیر «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» به کار برده است. و این نشان می‌دهد که لزوماً این طور نیست که واژه‌ی «أُمَّة» همیشه برای جمع کثیری به کار رود.

### ۳-۳. تبیین مفاهیم امامت و ولایت

از نظر علم منطق مفهوم ولایت نسبت به امامت رابطه‌ی عام و خاص مطلق است.

یعنی لازمه‌ی امامت، تحقق ولایت است و تا ولایت در شخص تجلّی نکند به مقام امامت نخواهد رسید. اما لزوماً این طور نیست که هر کس به مقام ولایت برسد امام باشد. ولایت از دو جهت قابل بررسی است. آیه‌ی ۵۵ مائده: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» که به آیه‌ی ولایت معروف و مشهور است در مورد سیر نزولی رابطه و نسبت پروردگار با بنده است، یعنی خداوند هم از رگ گردن به او نزدیک تر است [ق/۱۶]: «... وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» [و هم زمام امور و تدبیر و اداره‌ی حیات و مماتش را در دست دارد [مؤمنون/۸۸]: «... بِيَدَيْهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ...»]. از طرف مقابل، روایت «إِنَّ الْمُؤْمِنَ وَلِيُّ اللَّهِ» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۸) و عبارت «أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ» ناظر به نوع دوم یعنی سیر صعودی ارتباط بنده با پروردگارند، که به معنای قرب و نزدیکی بسیار شدید بنده با معبود و خالق خود است، به صورتی که هیچ گونه شائبه‌ی دوئیت و ترکیب غیر در آن راه ندارد. (حسینی طهرانی، ۱۴۳۳ق: ۱۱۷) به همین جهت است که ولایت را در لغت این گونه معنا کرده‌اند که میان دو چیز آنچنان قرب و انس و مؤالفتی صورت گیرد و آنچنان به هم نزدیک گردند که هیچ چیزی خارج از وجود آن دو در میان نباشد. (راغب، ۱۴۱۲ق: ۸۸۵)

این حقیقت ولایت مضمون همان حدیث قدسی است که خداوند خطاب به بندگان می‌فرماید او را اطاعت و بندگی کنند تا آنان را مانند خودش قرار دهد که هر آنچه اراده کنند بتوانند در عالم وجود انجام دهند. البته حیازت این مقام، همّتی بس بلند و زحمتی بسیار لازم دارد که بنده در جمیع مراتب عبودیت، از طاعات و عبادات ظاهری گرفته تا توجهات باطنی و استقامت در طریق حق، هیچ مضایقه نکرده و تمام وجود خود را وقف حق تعالی نماید، تا این ملکه در قلب انسان ثابت گشته و آثار آن، که خضوع سایر جوارح است، در آدمی ظاهر شده و در نهایت به مقام ولایت کلّیه‌ی الهیه که همان احاطه و تصرف در ملک و ملکوت است نائل گردد. (بروجردی، ۱۴۱۶ق: ۳۸۹/۳-۳۸۵؛ حسینی، ۱۳۶۳: ۴۳۷/۸)

امامت هم مقامی است که شخص به واسطه‌ی وصول به آن از جانب پروردگار، واسطه‌ی فیض الهی در تمامی مراتب وجود و عالم هستی خواهد شد و آن چه را که در ملک و ملکوت است و به تعبیری «ماسوی الله» را اداره می‌کند. یعنی «امام» کسی است که به

(۱) نوری، حسین، مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۲۵۸: «بِأَنَّ أَدَمَ أُنَا حَيٌّ لَا أَمُوتُ، أُطْعِمِي فِيمَا أَمَرْتُكَ حَتَّى أَجْعَلَكَ حَيًّا لَا تَمُوتُ، يَا ابْنَ آدَمَ أَنَا أَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ، أُطْعِمِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلَكَ نَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ».

(۲) حسینی طهرانی، سید محمد محسن، شرح حدیث عنوان بصری، جلسه ۱۹۳، سایت رسمی مکتب وحی، ۱۴۰۳/۴/۱.



درجه‌ی بی‌انتهایی از مقام یقین و ادراک عوالم ملکوت رسیده و بر عالم امر الهی هیمنه و سیطره پیدا می‌کند و بدین جهت باطن افعال بر او مشهود گشته و می‌تواند با تسلط بر حقیقت و ضمیر موجودات، آنان را به مقاصد عالیه هدایت کند. (حسینی طهرانی، ۱۳۹۸: ۱۴۵/۱)

#### ۴. بیان دیدگاه‌ها در تفسیر «خَیْرُ أُمَّةٍ»

در اینکه مقصود از بهترین اُمَّت و یا به تعبیر صحیح، اُمَّت منتخب و برگزیده‌ای که در آیه مطرح شده چه کسانی اند، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده که در ادامه به تبیین و بررسی مهم‌ترین آن‌ها پرداخته می‌شود.

#### ۴-۱. بهترین و بافضیلت‌ترین اُمَّت در لوح محفوظ

عده‌ای از مفسران معتقدند که آیه به لوح محفوظ و علم الهی تأویل می‌رود، یعنی: «أَنْتُمْ خَیْرُ أُمَّةٍ فِي اللّٰوْحِ الْمَحْفُوظِ». (فراء، بی‌تا: ۲۲۹/۱) و در توضیح آن چنین گفته شده که چون مؤمنان در لوح محفوظ الهی به عنوان بهترین و بافضیلت‌ترین اُمَّت شناخته شده‌اند، لذا شایسته است که از این فضیلت غفلت نکنند و این صفت نیک را از خود دور نسازند و نسبت به انجام تکالیف خود مطیع و منقاد باشند. (رازی، ۱۴۲۰ق: ۳۲۳/۸)

#### ۴-۱-۱. نقد و بررسی

آنچه که در اخبار و احادیث در مورد الواح الهی بیان شده این است که خداوند دو لوح دارد: یکی «لوح محفوظ»، که تمام چیزهایی را که تا قیامت رخ می‌دهد در آن ثبت و ضبط شده و امری محتوم است که تغییر و تبدلی در آن راه ندارد و علم آن نیز به پیغمبر و ائمه علیهم‌السلام داده شده است. و دیگری «لوح محو و اثبات» که مربوط به امور قابل تغییر و بداء است و علم آن نیز تنها در اختیار ذات مقدّس حق قرار دارد. اما به نظر می‌رسد که این مفاهیم از تشابهات قرآنی اند و مراد از لوح محفوظ همان روح مقدّس پیغمبر خاتم و عقل کل باشد که به اصطلاح حکماء صادر اوّل و عقل اوّل نامیده می‌شود و تمامی علوم الهی از قرآن و غیر آن در لوح وجود ایشان قرار داده شده است. (طیب، ۱۳۷۸: ۶۸/۱ و ۶۹؛ حسینی، ۱۳۶۳: ۲۲۰/۳)

آنچه که از مجموع تفاسیر موجود و معانی یاد شده از لوح محفوظ به دست می‌آید این است که جریان لوح محفوظ و توجیه آیه‌ی مورد بحث بر اساس آن با ظاهر آیه هیچ‌گونه هماهنگی و ارتباطی ندارد و نمی‌توان بدون هیچ‌گونه دلیلی اعم از درون متنی و برون

متنی معنای آیه را بر لوح محفوظ حمل نمود. حتی اگر آن را به معنای علم الهی نیز بدانیم این یک امر طبیعی و واضح است که تمامی حقایق عالم در علم الهی ثبت و ضبط است و هیچ چیز ریز و درشتی از اول خلقت تا آخر آن از دایره‌ی قدرت و علم پروردگار خارج نیست. «... وَلَا زُطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ». با این گونه تفسیر، تمامی آیات قرآن و مصداق آن به ثبت و ضبط بودن در لوح محفوظ تأویل خواهند رفت و دیگر کاربرد قرآن در زندگی و اجتماع مردم بی فایده خواهد شد.

#### ۲-۴. تمام پیروان امت اسلامی

عده‌ای بر این عقیده‌اند که خطاب آیه خطابیه کلی است و هیچ محدوده‌ای در آن مشخص و معین نشده است و شامل تمامی پیروان امت پیغمبر در عصر رسالت آن حضرت می‌شود. و چون دین اسلام بهترین و کامل‌ترین دینی است که خداوند توستط پیامبر آخرالزمان نازل نموده است، به همین جهت افرادی که در عصر نزول قرآن حضور داشته‌اند و نبوت آن حضرت را درک کرده‌اند مصداق «خَيْرَ أُمَّةٍ» در این آیه‌اند. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۷۰/۴) و یا برخی این نظر را نیز مطرح کرده‌اند که به طور مطلق مربوط به تمامی مسلمانان و پیروان امت اسلامی در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌هاست، به این دلیل که هر مسلمان در هر زمان و مکانی که باشد همواره سعی می‌کند امر به معروف و نهی را انجام دهد و تا جایی که توانایی و قدرت دارد در خود و اطرافیان و جامعه تأثیر بگذارد. (ابن عاشور، بی تا: ۱۸۸/۳)

#### ۱-۲-۴. نقد و بررسی

به هیچ عنوان نمی‌توان تمامی مؤمنان و مسلمانان عصر رسالت را مخاطبان آیه دانست؛ چرا که طبیعتاً آیاتی مانند ۶۷ توبه: «الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ...» در مورد برخی از آنان نازل شده است. و اگر احتمال داده شود که مخاطب آیه، تمامی پیروان امت اسلامی در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها، اشکال جدی‌تر است؛ زیرا عاملان جنگ‌های جمل، صفین، نهروان، کربلا و صدها ظلم و گناه دیگر در میان همین امت بوده‌اند. و این معنا از روایت امام صادق علیه السلام قابل برداشت است که حضرت فرمودند منظور و مقصود از بهترین امت در آیه‌ی «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ»، هرگز نمی‌تواند امت مسلمان باشد؛ چرا که بهترین انسان‌های روی زمین یعنی امیرالمؤمنین و امام حسن و امام حسین توستط افراد همین امت مسلمان به شهادت رسیده‌اند!! (قمی، ۱۳۶۷: ۱۱۰/۱). هم چنین به شهادت تاریخ و آنچه در روایات اهل بیت علیهم‌السلام آمده، در زمان حیات



خود پیغمبر آنقدر اوضاع وخیم و نامناسب شده بود و به وجود مبارک آن حضرت دروغ می بستند که موجب شد ایشان خطبه ای ایراد نموده و فرمودند هر کسی که به من دروغ بندد جایگاهش از آتش است.<sup>۱</sup> این مسئله نیز نشان می دهد که هرگز نمی توان تمامی امت را جزو مصادیق «خَيْرِ أُمَّةٍ» دانست.

در ادامه ی مواردی که در ردّ این نظریه می توان به آن استناد نمود، دو روایتی است که سیوطی از خلیفه ی دوم نقل کرده و کاملاً با این نظریه در تضاد است. در اوّلی، عُمَر گفته اگر خداوند در آیه می گفت: «أَنْتُمْ»، همه ی ما را شامل می شد. ولی فرمود: «كُنْتُمْ»، که تنها شامل اصحاب خاصّ پیامبر باشد. در روایت دوم نیز آمده که عُمَر این آیه را قرائت کرد و گفت: «ای مردم! هرکس دوست دارد از این امت مذکور در آیه باشد، باید شروط الهی در رابطه با آن را به جا آورد». (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۶۴/۲ و ۶۴/۳)

#### ۳-۴. مؤمنین صدر اسلام

برخی از مفسران اهل سنّت و معدودی از بزرگان شیعه واژه ی «كُنْتُمْ» در آیه را از افعال ناقصه به حساب آورده و معتقدند که این فعل منسلخ از زمان نیست و انحصار در زمان گذشته دارد و آیه ی شریفه در صدد مدح و ستایش سابقین و پیشتازان از مهاجر و انصار است، همان مؤمنین صدر اسلام که در سال های نبوّت پیغمبر ایمان آوردند و به همراه حضرت در هجرت از مکه به مدینه مشارکت نمودند و همواره نسبت به امور دین و عمل به احکام آن اهتمام داشتند. (عسقلانی، ۱۴۱۵ق: ۲۱/۱؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۲۹/۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ۸۰/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۷۶/۳ و ۳۷۷)

#### ۳-۴-۱. نقد و بررسی

ظاهر آیه و سیاق آیات قبل و بعد آن نشان می دهد که در مقام بیان ارزش والای امت اسلام به علّت انجام امر به معروف و نهی از منکر و ایمان حقیقی به خداوند است و همین مطلب دلیل و قرینه ای است بر این که معنای آیه مربوط به زمان گذشته نیست، بلکه منسلخ و جدای از زمان است. علاوه بر این که آیه در زمانی نازل شده که جهاد و امر به معروف و نهی از منکر، به عنوان سیره ای قطعی در زندگی مسلمانان وجود داشته و از آنان جدا نبوده است، بنابراین چگونه ممکن است که خداوند از این موضوع به زمان گذشته سخن گفته باشد که اشاره به نقیض آن در زمان حال دارد؟! (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ۲۱۳/۶ و ۲۱۴)

(۱) حرّ عاملی، محمّد بن حسن، وسائل الشّیعه، ج ۲۷، ص ۲۰۷: «وَقَدْ كَذِبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَى عَهْدِهِ حَتَّى قَامَ خَطِيباً وَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ كَثُرَتْ عَلَى الْكُتَابَةِ فَمَنْ كَذَبَ عَلَى مَتَعِدٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» و هم چنین نهج البلاغه، خطبه ۲۱۰.

هم چنین اگر واژه‌ی «کُنْتُمْ» منحصر در زمان گذشته باشد و مصادیق آیه، مؤمنین و مهاجرین و انصار صدر اسلام فرض شوند معنای آیه چنین خواهد شد که آنان دارای سه خصوصیت ایمان حقیقی به خدا و انجام امر به معروف و نهی از منکر بوده‌اند ولی مسلمانان زمان نزول آیه و نسل حاضر این گونه نیستند، که قطعاً این توییح و سرزنش ضمنی، با سیاق آیه که همراه با تمجید و ستایش است سازگاری ندارد. افزون بر اینکه باید ثابت شود این آیه در اواخر عصر رسالت نازل شده است. در ثانی، اختصاص محتوای آیه به مؤمنان صدر اسلام، به هیچ وجه با صدر و ذیل آیه هماهنگی ندارد؛ چرا که ذیل آیه می‌فرماید: «مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ» یعنی اهل کتاب مثل شما نبوده و نیستند. حال اگر مخاطب آیه مسلمانان صدر اسلام باشند، آنان نیز با اهل کتاب هیچ فرقی نخواهند داشت، در حالی که سیاق آیه ستایش مسلمانان و تمجید از آن‌هاست. (جوادی، ۱۳۸۸: ۳۳۹/۱۵-۳۳۷)

لذا در هیچ‌کدام از مواردی که تا به حال در معنای «خَيْرَ أُمَّةٍ» ذکر شد، ملاک‌های «بهترین امت بودن و یا امت برگزیده» به صورت مطلق وجود ندارد و با هیچ مستندی نمی‌توان ادعا کرد که تمام امت یا تمام صحابه یا تمام مؤمنان صدر اسلام و کسانی که از مکه به مدینه هجرت کرده‌اند، مصادیق آیه‌اند. (نقیب، بی تا: ۱۰۳-۹۸)

#### ۴-۴. امت اسلام

عموم مفسران و اندیشمندان شیعه بر این باورند که واژه‌ی «کُنْتُمْ» در آیه از افعال تامه محسوب شده و منسلخ از زمان است و هیچ گونه حد و حصری نسبت به گذشته ندارد. و شبیه این نوع کاربرد از فعل «کان» که هیچ محصوریتی در زمان نداشته و دلالت بر دوام و استمرار دارد در قرآن کریم بسیار به کار رفته است. مانند: آیه‌ی ۲۸۰ بقره: «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ...» و آیه‌ی ۹۶ نساء: «...وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا». لذا طبق این مطلب، «خَيْرَ أُمَّةٍ» در این آیه، همان کسانی‌اند که خداوند در چند آیه قبل (آیه ۱۰۴ آل عمران) به آنان فرمان داده تا دعوت به خیر و نیکی کرده و فریضه‌ی امر به معروف و نهی از منکر را انجام دهند. یعنی عموم مسلمانان در هر عصر و مصر و از هر نسل و نژادی که این خصوصیات را داشته باشند مخاطبان این آیه‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ۸۱۱/۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۱۳۰/۲ و ۱۳۱؛ نجفی، ۱۳۹۸ق: ۴۰۲/۲ و ۴۰۳؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۴۸/۳).



#### ۴-۴-۱. نقد و بررسی

طبق آنچه که از روح کلی آیات قرآن برداشت می‌شود و با توجه به این که تعالیم آن تا روز قیامت باید همواره زنده و پویا باشد و هم چنین با توجه به آیاتی از قبیل ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ که نشان از دوام و استمرار دارد، می‌توان فهمید که مفهوم این آیه نیز نمی‌تواند منحصر در زمان گذشته باشد و اطلاق در ثبوت و عمومیت زمانی و مکانی دارد. (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۳۶۴/۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۹۹/۳) این معنا، هم با اصل کلی ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ هماهنگ است و هم با حدیث پیامبر، که «بهترین مردم» را تقوایبشگان و آمران به معروف و ناهیان از منکر دانسته‌اند. (جوادی، ۱۳۸۸: ۳۳۸/۱۵ و ۳۳۹)

هم چنین در اثبات محدود بودن دایره‌ی تعریف «خَيْرَ أُمَّةٍ»، می‌توان از «مِن» در آیه‌ی ۱۰۴ آل عمران ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ﴾ بهره برد که تبعیضیه است (رازی، ۱۴۰۸ق: ۴۷۹/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۱۹۴/۱؛ بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق: ۳۲۳/۱) و طبق آن تنها عده‌ی معدود و خاصی از افراد این امت را شامل می‌شود. در روایتی هم که از امام صادق علیه السلام در مورد وجوب یا عدم وجوب امر به معروف و نهی از منکر سؤال شده، حضرت در جواب فرموده‌اند که بر همه واجب نیست و تنها مُشعر بر افراد خاصی است که عالم‌اند و حق را از باطل تشخیص می‌دهند و قوای بر انجام آن را نیز دارند. و در ادامه حضرت به آیات ۱۰۴ آل عمران ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ...﴾ و ۱۵۹ اعراف ﴿وَمِنْ قَوْمٍ مُّوسَىٰ أُمَّةٌ...﴾ استناد کرده‌اند که «مِن» در هر دو آیه تبعیضیه است و تنها شامل افراد قلیلی می‌شود. (بحرانی، ۱۴۱۶ق: ۶۷۴/۱)

در این نظریه باید دو مطلب اساسی مد نظر قرار داده شود:

۱- در ترجمه و تفسیر آیه، اصل معنای واژه‌ی «خیر» را باید در نظر گرفت که در اکثر موارد و خصوصاً در آیه‌ی مورد بحث دلالت بر انتخاب و اصطفا دارد. [توضیحات مربوطه قبلاً در قسمت تحلیل معنایی این واژه گذشت] لذا عبارت «خَيْرَ أُمَّةٍ» نباید به صورت تفضیلی «بهترین امت و گروه» ترجمه و تفسیر گردد که شبهه‌ی کثرت افراد داخل در آن به وجود آید.

۲- سنت الهی در آیات قرآن در مورد انتخاب و اصطفای افراد شایسته‌ی امت بر این بوده که همواره اقلیت ممکن و انگشت شماری را شامل می‌شده است. یعنی در هیچ جای قرآن مشاهده نمی‌شود که خداوند گروه زیاد و بی‌شماری را به عنوان برگزیده و منتخب اختیار نموده باشد.

لذا بر اساس این دو نکته تعداد افراد وارد در زمره‌ی «خَيْرَ أُمَّةٍ» نیز باید بسیار محدود و قابل شمارش باشد و نمی‌تواند افراد زیادی را شامل شود.

#### ۴-۵. ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام (نظر برگزیده)

همان طور که قبلاً اشاره شد «خَيْرَ أُمَّةٍ» نمی‌تواند گروه و افراد زیادی را شامل شود و طبق مطالب مطرح شده قطعاً باید منحصر در تعداد خیلی باشند. این افراد با توجه به خصوصیات منحصر به فردی که در آیه برای آنان بیان شده و با توجه به سیاق و مطالب درون و برون متنی و تأویلاتی که در برخی روایات بیان شده، جز ائمه علیهم‌السلام نمی‌توانند باشند.

#### ۴-۵-۱. بررسی و اثبات

مطالبی که جهت اثبات این نظریه بیان می‌گردد در سه بخش قابل بحث و بررسی است:

#### ۴-۵-۱-۱. مطالب درون آیه‌ای

در بخش‌های گذشته بیان شد که اولاً در واژه‌ی «أُمَّةٍ» لزوماً معنای کثرت افراد و اشخاص وجود ندارد و طبق آیه‌ی قرآن می‌تواند حتی بر یک نفر هم اطلاق گردد. هم چنین بیان گردید که سیاق آیات قرآن و سنت پروردگار در گزینش افراد شایسته، همواره بر اصطفای عده‌ی قلیل و انگشت‌شماری جریان داشته است. و نیز اصل و اساس در واژه‌ی «خَيْرِ» این است که صفت مشببه باشد نه افعال تفضیلی. لذا معنای درست آن «مورد اختیار و انتخاب واقع شدن» است نه «بهتر و بهترین». بنابراین با دقت نظر در این موارد به دست می‌آید که «خَيْرَ أُمَّةٍ» در آیه‌ی مورد نظر نمی‌تواند گروه زیاد و افراد بیشماری را شامل شود و قطعاً تعداد اندکی از افراد شایسته و برگزیده داخل در معنای آنند.

از طرفی با توجه به ویژگی‌هایی که در آیه برای این افراد برگزیده شمرده شده که ایمان حقیقی به خداوند و انجام امر به معروف و نهی از منکر است و با توجه به سیاق آیات مشابه، به دست می‌آید که حقیقت «خَيْرَ أُمَّةٍ» تنها در وصف ائمه علیهم‌السلام می‌تواند تبلور داشته باشد.

#### ۴-۵-۱-۲. مطالب قرآنی خارج آیه

با توجه و دقت در مضمون حدیث ثقلین<sup>۱</sup> که قرآن و عترت را دو رکن اساسی و جدایی‌ناپذیر معرفی می‌کند و سعادت دنیا و آخرت را در گرو اعتقاد قلبی و التزام عملی به این دو ثقل

(۱) مجلسی، محمدباقر، بحارالأنوار، ج ۲، ص ۲۲۵: «إِنِّي تَارِكٌ فِئْكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَعِزَّتِي أَهْلَ بَيْتِي وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرَقَا حَتَّىٰ يَبْرُدَا عَلَيَّ الْخَوْضَ مَا إِن تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَمْ تَضِلُّوا».



گرانبها می‌داند، اهمیت و جایگاه والای اهل بیت در کنار قرآن مشخص می‌شود.

حال اگر در جای جای قرآن تأمل و تحقیق و بررسی دقیق صورت گیرد، مواردی به دست می‌آید که مصداق حقیقی و واقعی آن‌ها ائمه علیهم السلام اند. یکی از آن‌ها، «أُمَّةٌ وَسَطًا» در آیه ۱۴۳ بقره است.<sup>۱</sup> در این آیه خداوند امت وسط را شاهد و گواه بر اعمال مردم قرار داده است و این شاهدان کسانی غیر از ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام نمی‌توانند باشند. چرا که اولاً: ظاهر آیه خود حاکی از آن است که صدر آیه وجود مبارک پیغمبر و ذیل آیه مردم اند، لذا کسانی غیر از عامه‌ی مردم مسلمان باید به عنوان امت وسط در این میان باشند. ثانیاً: «شهادت بر مردم»، محور این وساطت واقع شده است و چون این شهادت در قیامت صورت می‌گیرد این امت وسط باید افرادی باشند که معصوم بوده و به باطن اعمال علم و احاطه‌ی کافی داشته باشند. (جوادی، ۱۳۸۸: ۳۱۴/۷) ثالثاً: شهادت رسول خدا بر آنان که نوعی شهود عارفانه و ملکوتی است، نشان‌دهنده‌ی مقام و ارزش‌های والایی است که در این افراد وجود دارد و از طریق پیروی از دین و عمل به دستورات آن و پیوند قلبی با رسول‌الله به آنان اعطا شده است (همان) و حائز ویژگی‌های پیامبر از جمله «عصمت» و «انتخاب از جانب خداوند» هستند که این ویژگی‌ها در مورد کسی غیر از ائمه‌ی شیعه بیان نشده است. رابعاً: علاوه بر روایات شیعه (کاشانی، ۱۳۳۶، ۳۱۵/۱)، حتی در برخی روایات اهل تسنن (حسکانی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۹/۱) نیز مصداق «أُمَّةٌ وَسَطًا» تنها اهل بیت پیامبر و ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام دانسته شده‌اند. خامساً: این گونه خطاب‌هایی که در ظاهر به صورت عام هستند اما ملاک خطاب به صورت خاص تحقق و انشاء یافته، در فرهنگ قرآن و حتی در فرهنگ عرف عامیانه و محاورات اجتماعی نزد فصحا و بلغا دارج و رایج است و در تمام زبان‌ها در هر مرز و بومی وجود دارد. (حسینی طهرانی، ۱۳۹۶: ۱۲۷/۷)

از دیگر موارد، «السَّابِقُونَ الْأُولُونَ» در آیه ۱۰۰ توبه است.<sup>۲</sup> و این یکی از آیاتی است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام در زمان خلافت عثمان در حضور بسیاری از مهاجرین و انصار به آن استناد کردند و در آن جلسه که در مسجد برگزار شده بود از همه‌ی آن افراد اقرار و اعتراف گرفتند که همگی از پیغمبر شنیده‌اند که ایشان پس از قرائت این آیه، اهل بیت را به عنوان مصداق آن و علی را به عنوان وصی خود و افضل تمام اوصیا و فخر بر همه‌ی آنان معرفی نموده است. (سلیم بن قیس، ۱۴۱۵ق: ۶۴۳ و ۶۴۴) از مجموع دلایل زیر و در کنار هم قرار دادن آن‌ها نیز می‌توان اختصاص آیه به اهل بیت پیامبر و ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام را اثبات نمود.

۱) «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...»  
 ۲) «وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُمْ...»

۱- «السَّابِقُونَ الْأَوْلُونَ» کسانی اند که قبل از هجرت ایمان داشته‌اند و به جهت مهاجرت و نصرت پیامبر در تمامی حالات، مورد مدح و ستایش در آیه واقع شده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۷۶/۹-۳۷۲)

۲- حکم به فضیلت آنان مقید به ایمان و عمل صالح است و به گونه‌ای است که هم خدا از آنان راضی و خوشنود است و هم آنان از پروردگارشان. (همان)

۳- حرف «من» در «مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ» تبعیضیه است و نشان می‌دهد که همه‌ی آنان این فضیلت را نداشته‌اند و تنها منحصر در عده‌ی خاصی است. (ابن العربی، بی‌تا: ۱۵۰۹/۳)

۴- خلود آنان در نعمت‌های بهشتی جاودانه و ابدی است و یک رستگاری بزرگ محسوب می‌گردد که شامل هر کسی نمی‌شود.

۵- این آیه تنها آیه‌ای است که در قرآن به صورت «تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ» بدون «مِن» به کار رفته است که می‌تواند خود بیانگر خصوصیتی منحصر به فرد برای این افراد باشد.

### ۴-۱-۵-۳. مطالب روایات تأویلی

در تفسیر عیاشی روایتی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده که آن حضرت فرمودند چطور برخی افراد گمان می‌کنند که مراد و منظور از «امت وسط» و «گواهان بر مردم» در آیه‌ی ۱۴۳ بقره: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» همه‌ی مسلمانانند؟! در حالی که شهادت عده‌ای از آن‌ها در مورد مقداری خرما، حتی در دنیا هم پذیرفته نمی‌شود، چه رسد به اینکه خداوند متعال شهادت آنان را در قیامت درباره‌ی امت‌های گذشته بپذیرد؟! حاشا و کلا!! بلکه حقیقت و مراد از این تعبیر در آیه، کسانی اند که دعوت حضرت ابراهیم در مورد آنان به درجه‌ی اجابت رسیده است که خداوند در مقام و منزلتشان فرموده: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ». (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۶۳/۱) در راستای تکمیل معنای این گفتار، می‌توان به روایتی امیرالمؤمنین علیه‌السلام استناد نمود که آن حضرت فرموده‌اند دعای جدّمان ابراهیم علیه‌السلام آن جا که به خداوند عرضه داشت: «فَجَعَلْ أَقِيْدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ» در حقیقت و به طور خاص در حق ما اهل بیت بوده است. و هم چنین طبق آیه‌ی «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» رسول خدا شاهد و گواه بر ماست و ما شاهدان و حجّت‌های خدا بر خلقیم، و ماییم «امت وسط». (سلیم بن قیس، ۱۴۱۵ق: ۸۸۵) با کنار هم قرار دادن این روایات به روشنی به دست می‌آید که اهل بیت عليهم السلام خود را



مصدق حقیقی «خَيْرُ أُمَّةٍ» معرفی نموده‌اند.

هم چنین دو روایت دیگر از معصومین علیهم‌السلام در تفاسیر روایی شیعه وجود دارد که با بیان دیگری این مطلب را متذکر شده‌اند. از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که حضرت آیه را به صورت «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» قرائت کرده و فرمودند که در حق ما اهل بیت نازل شده و ما را به انجام امر به معروف و نهی از منکر و ایمان حقیقی به خداوند مدح و ستایش نموده است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۳۷۰/۱ و ۳۷۱) و در روایت دیگری امام باقر علیه‌السلام آیه را به صورت «أَنْتُمْ خَيْرُ أُمَّةٍ» قرائت کرده و فرموده‌اند که این آیه در حق پیغمبر و علی و اوصیای آنان صلوات الله علیهم نازل شده است. (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق: ۲/۴) در صورتی که در سند و دلالت این احادیث خدشه‌ای وارد نباشد، این گونه قرائات نشان از این دارد که اهل بیت علیهم‌السلام در نظر داشته‌اند معنای تأویلی و باطنی آیه را برای شخص سؤال‌کننده بیان نمایند.

برخی نیز بر این باورند که به کار رفتن افعال مضارع «تَأْمُرُونَ» و «تَنْهَوْنَ» و «تُؤْمِنُونَ» به همراه «كُنْتُمْ» در آیه‌ی مورد نظر، هم حکایت از استمرار دارد و هم نشان می‌دهد که ائمه علیهم‌السلام از همان اوان طفولیت ایمانشان نسبت به پروردگار بسیار عمیق بوده است و طبق فطرت الهی خود امر به معروف و نهی از منکر را به بهترین شکل ممکن انجام می‌داده‌اند و به همین جهت است که به طرق کثیره و با عبارات مختلفه خود را مخاطبان حقیقی آیه معرفی نموده‌اند. (گنابادی، ۱۴۰۸ق: ۱/۲۹۱ و ۲۹۲)

لذا با توجه به سه محور مطرح شده و جایگاه آیه‌ی مورد بحث که در مقام بیان امتنان و ترفیع شأن و رتبه‌ایست که قطعاً نمی‌تواند جمیع امت را شامل شود و با دقت در مضامین قبل و بعد آن و نکاتی که تا به حال در مورد ترجمه‌ی واژه‌های «خیر» و «أُمَّةٍ» و هم چنین دقت در سیاق کلی آیات قرآن در انتخاب و اصطفا‌ی افراد برگزیده ذکر گردید، و نیز با توجه و دقت نظر در روایاتی که بیان شد، به دست می‌آید که محدوده‌ی افراد «خَيْرُ أُمَّةٍ» عده‌ی بسیار اندکی را شامل می‌شود و با تصانیفی که در این آیه و آیات دیگر قرآن بیان شده، تنها ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام اند که می‌توانند مصداق حقیقی «خَيْرُ أُمَّةٍ» در آیه‌ی ۱۱۰ آل عمران باشند.

## نتیجه

۱- اصل در واژه‌ی «خیر» این است که صفت مُشَبِّهه باشد نه افعال تفضیل. زیرا برتری و بهتر بودن میان دو یا چند چیز تنها زمانی است که تناسب و نسبت یا سنخیتی با

همدیگر داشته باشند که بتوان آن‌ها را با هم مقایسه کرد. و این در حالی است که در بسیاری از آیات قرآن و از جمله آیه‌ی ۱۱۰ آل عمران به صورت مطلق و تعیینی و صفت مشابهه به کار رفته و لذا بهترین معنا برای آن، «مورد اختیار و انتخاب واقع شدن» است.

۲- بین دو مفهوم ولایت و امامت رابطه‌ی عام و خاص مطلق وجود دارد. به گونه‌ای که لازمه‌ی امامت، تحقق ولایت است و تا ولایت در شخص تجلی نکند به مقام امامت نخواهد رسید. اما عکس این قضیه لزوماً صادق نیست.

۳- امام کسی است که به واسطه‌ی وصول به مقام ولایت و امامت از جانب خداوند، به منتها درجه‌ی یقین و ادراک عوالم ملک و ملکوت رسیده و توانایی اداره‌ی «ماسوی الله» را دارد. لذا در مواردی که ائمه علیهم‌السلام خود را مصداق حقیقی آیاتی از قرآن دانسته‌اند، نظر به این جنبه‌ی ربوبی از حقیقت وجودی خود داشته‌اند.

۴- در هیچ کدام از مواردی که مفسرین اهل سنت و بعضاً شیعه در معنای «خَيْرَ أُمَّةٍ» ذکر کرده‌اند، ملاک‌های «بهترین امت بودن و یا امت برگزیده» به صورت مطلق در آیه وجود ندارد و با هیچ مستندی نمی‌توان ادعا کرد که تمام امت یا تمام صحابه یا تمام مؤمنان صدر اسلام و یا کسانی که از مکه به مدینه هجرت کرده‌اند، مصداق آیه‌اند.

۵- فعل «کان» در آیه تا مه است و مضمون آن هیچ اختصاصی به زمان و مکان ندارد، بلکه دوام و استمرار را می‌رساند و دلالت بر برتری افرادی دارد که بتوانند خود را به معیارهای مطرح شده در آیات قرآن برسانند.

۶- در اثبات محدود بودن دایره‌ی تعریف «خَيْرَ أُمَّةٍ»، می‌توان به واژه‌ی «مِن» در آیه‌ی ۱۰۴ آل عمران «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ» توجه نمود که تبعیضیه است و طبق آن تنها عده‌ی معدود و خاصی از افراد این امت را شامل می‌شود. روایت وارد از امام صادق علیه‌السلام نیز همین معنا را اثبات می‌کند.

۷- در دو روایت وارد از امام باقر و امام صادق علیهما السلام که آیه‌ی «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ» را به صورت «أَنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ» و «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ» قرائت فرموده‌اند به دست می‌آید که منظور آن حضرات ارجاع معنای باطنی و تأویلی آیه به ائمه علیهم‌السلام بوده است.

۸- با امعان نظر به دو نکته‌ی «ترجمه و به کارگیری صحیح واژه‌ی خَیْر» و هم چنین «روح کلی آیات قرآن در مورد انتخاب و اصطفای افراد شایسته‌ی امت در اقلیت ممکن» به دست می‌آید که تعداد این گروه نیز باید بسیار محدود باشد و نمی‌توان افراد زیادی را در زمره‌ی «خَيْرَ أُمَّةٍ» داخل نمود.



۹- در بسیاری از روایات مشاهده می‌شود که ائمه علیهم السلام خود را به عنوان مصداق آیه‌ای از قرآن معرفی نموده‌اند. از جمله: «أُمَّةٌ وَسَطًا» در آیه‌ی ۱۴۳ بقره، «السَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ» در آیه‌ی ۱۰۰ توبه و ...

آیه‌ی مورد بحث یعنی ۱۱۰ آل عمران نشان می‌دهد که در مقام مدح و ستایش و بیان جایگاه والای «خَيْرَ أُمَّةٍ» است و قطعاً نمی‌تواند جمیع امت را شامل شود. به همین جهت با توصیفات که در آیه بیان شده مصداق حقیقی «خَيْرَ أُمَّةٍ» در آیه، تنها ائمه‌ی معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ اند.

## منابع

- \* قرآن کریم  
\* نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، دار الهجره، قم، بی تا.
- ۱- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا) التّحریر و التّنویر، بی جا.
  - ۲- ابن العربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر (بی تا) احکام القرآن (ابن العربی)، بی جا.
  - ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دارصادر.
  - ۴- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶). البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، تهران: بنیاد بعثت.
  - ۵- بروجردی، سید حسین (۱۴۱۶ق). تفسیر الصّراط المستقیم، چاپ اول، قم: مؤسسه انصاریان.
  - ۶- بلاغی نجفی، محمد جواد (۱۴۲۰ق) آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، چاپ اول، قم: بنیاد بعثت.
  - ۷- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش) تسنیم، چاپ چهارم، بی تا.
  - ۸- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش). تسنیم، چاپ دوم: بی تا.
  - ۹- حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). وسائل الشّیعة، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البیت لإحياء التّراث.
  - ۱۰- حسکائی، عبید الله بن احمد (۱۴۱۱ق). شواهد التّنزیل لقواعد التّفصیل، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
  - ۱۱- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳ش) تفسیر اثنا عشری، چاپ اول، تهران: انتشارات میقات.
  - ۱۲- حسینی طهرانی، سید محمد حسین (۱۳۹۸ش). امام شناسی، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
  - ۱۳- حسینی طهرانی، سید محمد حسین (۱۳۹۶ش) معاد شناسی، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
  - ۱۴- حسینی طهرانی، سید محمد حسین (۱۴۳۳ش) مهر فروزان، چاپ اول، طهران: مکتب وحی.
  - ۱۵- خسروی حسینی، سید غلامرضا (۱۳۷۵ش) ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، چاپ دوم، تهران: انتشارات مرتضوی.
  - ۱۶- دمشقی ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، بیروت: منشورات محمد علی بیضون.
  - ۱۷- رازی، حسین بن علی (ابوالفتوح) (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
  - ۱۸- رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق) مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التّراث العربی.
  - ۱۹- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق) المفردات فی غریب القرآن، چاپ اول، دمشق- بیروت: دارالعلم-المدار الشامییه.
  - ۲۰- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق) الدّر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، قم.
  - ۲۱- شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳ش) تفسیر شریف لاهیجی، چاپ اول، تهران: دفتر نشر داد.
  - ۲۲- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرّسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
  - ۲۳- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ش). تفسیر جوامع الجامع، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
  - ۲۴- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو، تهران.
  - ۲۵- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت، دار المعرفة.
  - ۲۶- طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵ش) مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی، تهران.
  - ۲۷- طبیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸ش) اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلام.



- ۲۸- عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی (۱۴۱۵ق). الإصابة فی تمييز الصحابة، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۲۹- عکبری بغدادی (شیخ مفید)، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، الإختصاص، چاپ اول، قم: انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید.
- ۳۰- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ش) کتاب التفسیر، تهران: چاپخانه علمیه.
- ۳۱- فزّاء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، معانی القرآن (بی تا) چاپ اول، مصر: دارالمصریه للتألیف و الترجمة.
- ۳۲- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق) کتاب العین، چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت.
- ۳۳- فضل الله، سیّد محمد حسین (۱۴۱۹ق) من وَحی القرآن، چاپ دوم، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
- ۳۴- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ق) تفسیر الصّافی، چاپ دوم، تهران: انتشارات الصّدر.
- ۳۵- قرشی، سیّد علی اکبر (۱۳۷۱ش) قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- ۳۶- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش) الجامع لأحكام القرآن، چاپ اول، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ۳۷- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش) تفسیر قمی، چاپ چهارم، قم: دار الکتب.
- ۳۸- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ش). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ۳۹- کاشانی، ملافتح الله، تفسیر (۱۳۳۶ش). منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمیه.
- ۴۰- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق). تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- ۴۱- مازندرانی، ابن شهر آشوب (۱۳۷۹ش). مناقب آل أبي طالب (ع)، قم: مؤسسه انتشارات علامه.
- ۴۲- مترجمان، ترجمه می مجمع البیان فی تفسیر القرآن (۱۳۶۰ش). چاپ اول، تهران: انتشارات فراهانی.
- ۴۳- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق). بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- ۴۴- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش) التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۴۵- مصطفی، ابراهیم و نجار، محمد علی و زیات، احمد حسن و عبدالقادر، حامد (بی تا). المعجم الوسیط، استانبول: دارالدعوة.
- ۴۶- مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق). تفسیر الکاشف، چاپ اول، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- ۴۷- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، چاپ اول، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- ۴۸- موسوی همدانی، سیّد محمد باقر (۱۳۷۴ش) ترجمه می تفسیر المیزان، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه می مدرسین حوزه می علمیه.
- ۴۹- مهنا، عبدالله علی (بی تا) لسان اللسان، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۵۰- نجفی خمینی، محمد جواد (۱۳۹۸ق) تفسیر آسان، چاپ اول، تهران: انتشارات اسلامی.
- ۵۱- نقیب، سیّد محمد (بی تا) بررسی تطبیقی خصائص التبی از نگاه فریقین، تهران: سازمان حج و زیارت.
- ۵۲- نوری، حسین (محدث نوری) (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل، چاپ اول، قم: مؤسسه می آل البيت علیهم السلام.
- ۵۳- هلالی کوفی، سلیم بن قیس (۱۴۱۵ق). کتاب سلیم بن قیس، چاپ اول، قم: انتشارات الهادی.
- ۵۴- سایت رسمی مکتب وحی . <https://maktabevahy.org>

## sources

\* Holy Quran

\* Nahj al-Balagha, compiled by Sayyid Razi, Dar al-Hijra, Qom, No date.

1- Ibn Ashur, Muhammad Ibn Tahir, al-Tahrir wa al-Tanweer, No publisher, No date.

2- Ibn al-Arabi, Muhammad bin Abdullah bin Abu Bakr, the rules of the Qur'an (Ibn al-Arabi), No publisher, No date.

3- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram, The Language of the Arabs, third edition: Dar Sadir, Beirut, 1414 AH.

4- Bahrani, Seyyed Hashem, Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an, first edition: Ba'ath Foundation, Tehran, 1416 AH.

5- Boroujerdi, Seyyed Hossein, Tafsir al-Sarat al-Mustaqim, first edition: Ansarian Institute, Qom, 1416 AH.

6- Balaghi Najafi, Muhammad Javad, Alaa al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an, first edition: Ba'ath Foundation, Qom, 1420 A.H.

7- Javadi Amoli, Abdullah, Tasnim, volume 7, Hassan Vaezi Mohammadi, 4th edition, No publisher, 1388.

8- Javadi Amoli, Tasnim, volume 15, Abdul Karim Abedini, second edition: No publisher, 1388.

9- Harr Aamili, Muhammad bin Hassan, Al-Wasal al-Shi'i'a, first edition: Al-Bayt Foundation for the Revival of Heritage, Qom, 1409 AH.

10- Haskani, Obaidullah bin Ahmad, Evidence of al-Tanzil for the principles of al-Tafadil, first edition: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance, Tehran, 1411 AH.

11- Hosseini Shah Abd al-Azimi, Hossein bin Ahmad, Tafsir Ezna Ashri, first edition: Miqat Publications, Tehran, 1363.

12- Hosseini Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein, Imamology, Allameh Tabatabai Publications, Mashhad, 1398.

13- Hosseini Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein, Eschatology, Allameh Tabatabai Publications, Mashhad, 1396

14- Hosseini Tehrani, Seyyed Mohammad Mohsen, Mehr Forozan, first edition: Maktab Vahi, Tehran, 1433 AH.

15- Khosravi Hosseini, Seyyed Gholamreza, Translation and Research of the Vocabulary of the Qur'an, Second Edition: Mortazavi Publications, Tehran, 1375.

16- Damascus, Ibn Kathir (Ismail bin Amr), Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Dar al-Kutub Al-Elamiya, first edition: Muhammad Ali Beyzoon's pamphlets, Beirut, 1419 AH.

17- Razi, Hossein bin Ali (Abul Fattuh), Ruz al-Jinnan and Ruh al-Jinan in Tafsir al-Qur'an, Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation, Mashhad, 1408 AH.

18- Razi, Fakhr al-Din (Abu Abd Allah Muhammad bin Omar), Al-Mafiyat al-Gheeb, third edition: Dar Ahyaya Al-Trath al-Arabi, Beirut, 1420 A.H.

19- Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad, Al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an, first edition: Dar al-Alam-Al-Dar al-Shamia, Damascus-Beirut, 1412 AH.

20- Siyuti, Jalal al-Din, Al-Dar al-Munthur fi Tafsir al-Mathur, Ayatollah Murashi Na-



jafi Library, Qom, 1404 A.H.

21- Sharif Lahiji, Muhammad Bin Ali, Tafsir Sharif Lahiji, first edition: Dad Publishing House, Tehran, 1373.

22- Tabatabayi, Seyyed Muhammad Hossein, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, fifth edition: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers' Society, Qom, 1417 AH.

23- Tabarsi, Fazl bin Hasan, Tafsir Jameem al-Jame, first edition: Tehran University Press and Qom Seminary Management, Tehran, 1377.

24- Tabarsi, Fazl bin Hasan, Majma al-Bayan in Tafsir al-Qur'an, third edition: Nasser Khosrow Publications, Tehran, 1372.

25- Tabari, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, first edition: Dar al-Marafa, Beirut, 1412 AH.

26- Tareehi, Fakhr al-Din, Bahrain Assembly, third edition: Mortazavi bookstore, Tehran, 1375.

27- Tayib, Seyyed Abdul Hossein, Atyeb Bayan fi Tafsir al-Qur'an, second edition: Islam Publications, Tehran, 1378.

28- Asqallani, Abul Fazl Ahmad Bin Ali, The Incidence of Distinguishing Companions, First Edition: Dar Al-Katb Al-Alamiya, Beirut, 1415 AH.

29- Akbari Baghdadi, Muhammad bin Muhammad bin Nu'man (Sheikh Mufid), Al-Khatsas, first edition: Publications of the World Congress of Sheikh Mufid, Qom, 1413 AH.

30- Ayashi, Muhammad Bin Masoud, Kitab al-Tafseer, Scientific Printing House, Tehran, 1380 A.H.

31- Fara, Abu Zakaria Yahya bin Ziyad, Ma'ani al-Qur'an, first edition: Dar al-Masriyyah for compilation and translation, Egypt, No date.

32- Farahidi, Khalil bin Ahmad, Kitab al-Ain, second edition: Hijrat Publications, Qom, 1410 AH.

33- Fazlullah, Seyyed Muhammad Hussain, Min Wahi al-Qur'an, second edition: Dar al-Malaq Ilal-Tapran and Al-Nashar, Beirut, 1419 AH.

34- Faiz Kashani, Mulla Mohsen, Tafsir Al-Safi, second edition: Al-Sadar Publications, Tehran, 1415 AH.

35- Qurashi, Seyyed Ali Akbar, Qur'an Dictionary, 6th edition: Dar al-Kutub al-Islami, Tehran, 1371.

36- Qurtubi, Muhammad bin Ahmad, Al-Jaami Lahkam al-Qur'an, first edition: Nasser Khosrow Publications, Tehran, 1364.

37- Qommi, Ali Ibn Ibrahim, Tafsir Qommi, 4th edition: Dar al-Kitab, Qom, 1367.

38- Qomi Mashhadi, Mohammad bin Mohammad Reza, Tafsir Kunz al-Daqaq and Bahr al-Gharab, first edition: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance, Tehran, 1368.

39- Kashani, Mullah Fathullah, Tafsir of the method of al-Sadiqin in Zazam al-Makhalfin, Mohammad Hasan Elami bookstore, Tehran, 1336.

40- Gonabadi, Sultan Muhammad, Tafsir Bayan al-Saada fi maqam al-i-Abada, second

- edition, Al-Alami publishing house, Beirut, 1408 AH.
- 41- Mazandarani, Ibn Shahrashob, Manaqib Al Abi Talib (AS), Allameh Publishing House, Qom, 1379 AH.
- 42- Translators, Majmam al-Bayan's translation of Tafsir al-Qur'an, first edition: Farahani Publications, Tehran, 1360.
- 43- Majlisi, Mohammad Baqir, Bihar Anwar, Al-Wafa Foundation, Beirut, 1404 AH.
- 44- Mostafavi, Hassan, Al-Taghiq in the Words of the Holy Qur'an, Book Translation and Publishing Company, Tehran, 1360.
- 45- Mustafa, Ebrahim and Najjar, Mohammad Ali and Ziyat, Ahmad Hassan and Abdul Qadir, Hamed, Al-Mu'jam al-Wasit, Dar al-Dawa, Istanbul, No date.
- 46- Maghnieh, Mohammad Javad, Tafsir al-Kashif, first edition: Dar al-Kutub al-Islami, Tehran, 1424 AH.
- 47- Makarem Shirazi, Nasser, Tafsir al-Nashon, first edition: Dar al-Kutub al-Islamiyya, Tehran, 1374.
- 48- Mousavi Hamedani, Seyyed Mohammad Baqir, translation of Tafsir al-Mizan, fifth edition: Islamic Publications Office of the Islamic Society of Teachers, Qom, 1374.
- 49- Mehna, Abdullah Ali, Lasan al-Lassan, Dar al-Kitab al-Alamiya, Beirut, No date.
- 50- Najafi Khomeini, Mohammad Javad, Tafsir Asan, first edition: Islamiyah Publishing House, Tehran, 1398.
- 51- Naqib, Seyyed Mohammad, a comparative study of the Prophet's characteristics from the perspective of the outsiders, Hajj and Ziarat Organization, Tehran, Bita.
- 52- Nouri, Hossein (Muhadath Nouri), Mustardak al-Wasail, first edition: Al-Al-Bayt Foundation, Qom, 1408 AH.
- 53- Helali Kufi, Salim bin Qais, Kitab Salim bin Qais, first edition: Al-Hadi Publications, Qom, 1415 AH.
- 54- The official website of Maktab Vahi <https://maktabevahy.org/>



## Those who know the interpretation of the Qur'an from the point of view of Nahj al-Balagha

(Received: 2024-09-18 Accepted: 2024-10-26)

Akram Sadat Hoseini<sup>1</sup>, Shahab aldin Vahidi<sup>2</sup>

### Abstract

The Holy Quran was revealed by Allah to the Holy Prophet (PBUH). Since some Muslims do not have access to the meaning of the Qur'an, it is necessary that its words be commented (analysis of the words of the sentence) and esoteric interpreted (determination of the meaning of the sentence). Commentary (Tafsir) is done by many specialists and thinkers of Quranic sciences; But there are different opinions about who is able to esoteric interpret God's words. This research, using a descriptive-analytical method, has tried to analyze and examine those who are aware of the interpretation of the Qur'an from the point of view of Imam Ali (a.s.) by examining the statements of Nahj al-Balagha. The result of the research is that, no one but the Prophet (pbuh), Ali (pbuh) and his Ahl ul-Bayt are the real knower of interpretation of the entire Qur'an; But other people can also be aware of a part of the interpretation of the verses. In the statement of Amir al-Mu'minin Ali (a.s.), these people are referred to as "devoted believers". In contrast to this group, people have been condemned who deceived people and used false and incorrect interpretations of Quranic verses to achieve their own benefits.

**Keywords:** Qur'an, Imam Ali (a.s.), Nahj al-Balagha, knower, esoteric interpretation.

1) Ph.D. Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran. akramsadat.hosseini5@gmail.com

2) Professeur agrégé, département de philosophie et de théologie. Faculté de théologie. Université de Meybod. MEYBOD. Iran. vahidi@meybod.ac.ir



## شناسا به تأویل قرآن از منظر نهج البلاغه

(تاریخ دریافت: ۲۸/۰۶/۱۴۰۳ تاریخ پذیرش: ۰۵/۰۸/۱۴۰۳)

اکرم السادات حسینی هنومور، شهاب‌الدین وحیدی مهرجردی<sup>۲</sup>

### چکیده

قرآن کریم از طرف خداوند بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است. از آنجا که برخی از مسلمانان به معنای قرآن دسترسی ندارند، نیازمندی است که کلامش تفسیر (تحلیل و اژه‌های جمله) و تأویل (تعیین مراد جمله) شود. تفسیر را بسیاری از متخصصان و اندیشمندان علوم قرآنی انجام می‌دهند؛ اما در اینکه چه کسی قادر است سخنان خداوند را تأویل نماید، نظرات متفاوتی مطرح شده است. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی کوشیده تا با بررسی گزاره‌های نهج البلاغه، آگاهان به تأویل قرآن از نظر امام علی علیه السلام را مورد تحلیل و بررسی قرار دهد. برآیند پژوهش آنکه؛ شناسا به تأویل تمامی قرآن، کسی جز پیامبر صلی الله علیه و آله، علی علیه السلام و اهل بیت ایشان نیست؛ اما افراد دیگری نیز می‌توانند به بخشی از تأویل آیات آگاه شوند. در بیان امیرالمؤمنین علی علیه السلام این اشخاص به «مخلصان باتقوا» یاد شده‌اند. در مقابل این گروه، افرادی هم مورد مذمت قرار گرفته‌اند که مردم را فریفته و برای رسیدن به منافع خود به تأویل‌های دروغین و نادرست آیات قرآن دست زدند.

**کلید واژه‌ها:** قرآن، امام علی علیه السلام، نهج البلاغه، شناسا، تأویل.



(۱) دانش آموخته دکتری رشته علوم قرآن و حدیث گرایش علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه میبد، میبد، ایران. (نویسنده مسئول)  
akramsadat.hosseini5@gmail.com

(۲) دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران. vahidi@meybod.ac.ir



## مقدمه

کلام یک معنای ظاهری دارد که همان معنای اصلی است اما به جهت وجود دلیل یا قرینه‌ای باعث می‌شود معنایی غیر ظاهر بر معنای ظاهر استعمال شود یعنی تأویل فقط به جهت وجود قرینه‌ای در کلام ضروری می‌شود به طوری که اگر قرینه‌ای نداشته باشد معنای اصلی کلام همان معنای ظاهری کلام است (نک، مرادی، ۱۳۹۹ ش: سراسر اثر). تأویل متن و پیام قرآن کریم در اسلام سابقه‌ای طولانی دارد زیرا این پرسش همواره مطرح بوده است که آیا می‌توانیم آیات قرآن را تأویل کرده و برخلاف معانی ظاهری آن به لایه‌های باطنی‌اش دست یابیم. اگر معانی باطنی قرآن دست یافتنی است چه کسانی حق بیان باطن قرآن را دارند؟ در جهان اسلام نیز تأویل موافقان و مخالفانی داشته است. هم در مصادر روایی شیعه و اهل سنت از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ائمه اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام و صحابه روایاتی نقل شده و هم در بسیاری از تفاسیر قدما، همچون تبیان شیخ طوسی و تفسیر طبری این بحث طرح شده است (نک: طوسی، بی تا: ۹/۱؛ طبری، ۱۴۱۵ق: ۱۲/۱).

البته در تفکیک تفسیر و تأویل باید گفت که کتاب مجازالقرآن، درباره تأویل از تفسیر و مرجع نام برده است (ابوعبیده، ۱۹۸۸م: ۸۶/۱). کتاب لفروق فی اللغة در توضیح ارتباط تفسیر و تأویل نوشته است: «تفسیر: بررسی تک تک کلمات تنزیل است و تأویل: خبر دادن از مقصود گوینده کلام است. به تعبیری تأویل به دست آوردن منظور کلام ولی نه از ظاهر آن بلکه از احتمال معنایی، چه حقیقت باشد یا مجاز، درحالیکه تفسیر کلام یعنی تحلیل کلمات جمله و معنا کردن هریک از جملات. با توجه به معانی ذکر شده می‌توان همسویی تأویل و تفسیر را در عرصه تبیین متن دید. لازم به ذکر است که در قرآن ذکر واژه تأویل کثرت دارد (آل عمران/۷- اسراء/۳۵- یونس/۳۹- اعراف/۵۳- نساء/۵۹- یوسف/۲۱، ۳۶، ۴۴- کهف/۷۸، ۸۲)، اما تنها یک مرتبه واژه تفسیر به چشم می‌خورد (فرقان/۲۵). در ارتباط واژه تفسیر و تأویل، مجمع البیان نوشته، تفسیر کشف منظور کلمات مشکل و تأویل برگرداندن یکی از دو معنای محتمل به آنچه با ظاهر الفاظ سازگار است (طبرسی، ۱۴۰۸ق: ۳۸/۱). به نظر می‌رسد بین تفسیر و تأویل پیوستگی استواری برقرار است؛ تأویل گونه‌ای از تفسیر است. به عبارتی تفسیر کشف مراد متن است و تأویل یکی از راه‌های آن کشف است. به همین دلیل گفته شده: «فالمُعَوَّل علينا فی تفسیره لا نتظنی تأویله بل نتیقن حقايقه» (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۱۲۱؛ مفید، بی جا: ۳۴۹).

اگر بگوییم خاستگاه اصلی تأویل در آموزه‌های اسلامی، قرآن است بیجا نگفته‌ایم؛ این

خود قرآن است که از تأویلش حرف زده و تصریح کرده: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» (آل عمران/۷). تفاوت قرآن به عنوان کلام وحیانی نازل شده از طرف خداوند بر پیامبر ﷺ با احادیث و روایات در این است که ریشه در ازلیت مبدأ هستی دارد و سیر تنزیل و تأویل آن از ازل تا ابد است. حضرت امیر علیه السلام در این باره می فرمایند: «كَتَابُ اللَّهِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ نَاطِقٌ لَا يَعْيَا لِسَانُهُ» (نهج البلاغه، خطبه: ۱۳۳) کتاب خدا، قرآن، در میان شما سخنگویی است که هیچ‌گاه زبانش از حق‌گویی کند و خسته نشده و همواره گویاست. دائمی و جاودانگی بودن قرآن، اقتضا می‌کند افرادی باشند که با تغییر و گذشت زمان و پیش آمدن مسائل جدید، آیات را برای مردم تأویل کنند. البته چون قرآن دارای آیات محکم و متشابه است، متشابه‌های آن تأویل دارد و نیازمند دلیل عقلی و نقلی است، بنابراین آیات قرآن نیازمند تأویل است؛ اما در اینکه چه کسی قادر به تأویل قرآن است، نظرات متفاوتی وجود دارد که در ادامه از منظر نهج البلاغه به این موضوع پرداخته می‌شود.

در گذر از بحث حاضر لازم است این نکته را مد نظر داشت که تفکیک تفسیر و تأویل از همدیگر ممکن نیست هرچند هر کدام در کاوش متن کارکردی جدا دارند به عبارتی تفسیر در دو حوزه معناکاوی واژه‌ها و عبارات و از جهتی در نظر داشتن مسائل پیرامون متن مثل، کیفیت پدیدآیی متن، عناصر اثرگذار در آن، ساختار زبانی متن و چگونگی راه یافتن به معنا در آن است، در مقابل تأویل به این حوزه‌ها کاری ندارد. نکته اینجاست که بدون تأویل آنچه مراد نهایی متن است حاصل نمی‌شود چنانکه بدون تفسیر، تأویل درست محقق شدنی نیست. بر این اساس کسی که به تأویل قرآن آگاه است بر تفسیر نیز تسلط دارد. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی به معرفی آگاهان به تأویل از منظر نهج البلاغه پرداخته است. نگارنده در پی پاسخ به این سؤال است که از نظر امام علی علیه السلام تأویل کنندگان قرآن چه کسانی هستند؟ و چه ویژگی‌هایی دارند؟

## پیشینه تحقیق

عباس اسماعیلی زاده در مقاله «چگونگی تأویل در قرآن از دیدگاه قرآن»، مجله پژوهش‌های قرآنی آورده است که یک آیه از قرآن چگونه توسط دیگر آیات قرآن تأویل شده است و به بررسی رابطه آیات پرداخته است. حمید آگاه در پژوهشی با نام «تأویل قرآن در منظر اهل بیت علیهم السلام»، مجله پژوهش‌های قرآنی اشاره کرده، اهل بیت چه شرایطی برای تأویل کنندگان قرآن بیان کرده‌اند و یک تأویل درست چگونه صورت می‌پذیرد. تفاوت این پژوهش با پژوهش‌های دیگر در این است مقاله پیش رو این موضوع را با در



رویکرد نهج البلاغه بیان می‌دارد. در دو مقاله ذکر شده، به روش تائویل قرآن به قرآن و نظر اهل بیت علیهم‌السلام در مورد تائویل پرداخته شده و به سخنان حضرت علی علیه‌السلام در نهج البلاغه اشاره نکرده است. در این پژوهش سعی شده که سخنان حضرت علی علیه‌السلام در مورد تائویل و آگاهان به تائویل قرآن مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

## ۱. واژه‌شناسی «تائویل»

تائویل در لغت مشتق از اول است و به معنای رجوع به اصل و اول چیزی است (تهانوی، ۱۹۹۶م: واژه تائویل). در مورد واژه تائویل نظرات متعددی وجود دارد آنچه که از روایات تائویل به دست می‌آید؛ تائویل از ماده «اول» در باب «تفعیل» به معنای تقدم و معنای ثانوی آن رجوع (به اصل پیشین) است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۵۵۹/۱؛ ابوعبیده، ۱۹۸۸م: ۸۶/۱؛ عموم کتب لغت)، بنا بر این تائویل از ریشه اول و به معنای بازگشت به اصل می‌باشد (ازهری، ۲۰۰۱م: ۴۳۷/۱۵). قاموس قرآن، أول را «رجوع» معنی کرده و گفته: «أَلَّ إِلَيْهِ: اِی رَجَع»، تائویل: برگشت دادن و برگشتن است. همچنین گفته‌اند تائویل: واقع شدن و خارج یک عمل یا خبر است که گاهی به صورت سبب غائی و نتیجه و در برخی موارد به صورت وقوع خارجی نمایان شده و به عمل و خبر بر می‌گردد (شرقی، ۱۳۶۶ش: ۱۴۱/۱).

تائویل در اصطلاح؛ گردانیدن کلام از ظاهر به سوی جهتی که احتمال داشته باشد. پس تائویل، گردانیدن کلام است به سوی اول و بیان کردن از عبارتی به عبارت دیگر (رامپوری، ۱۳۶۳ش: واژه تائویل). عالمان علم اصول تائویل را مترادف با تفسیر می‌دانند. البته تائویل اخص از تفسیر است (تهانوی، ۱۹۹۶م: واژه تائویل). راغب اصفهانی نیز تفسیر را اعم از تائویل می‌داند. به نظری، استعمال تفسیر بیشتر در الفاظ و مفردات است ولی استعمال تائویل بیشتر در معانی و جمله‌هاست و اغلب در کتب الهی به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: واژه تائویل). در نتیجه: تائویل مدلول ظاهری لفظ نیست بلکه حقیقت مفهومی و عینی کلام است در حالیکه تفسیر؛ یافتن مدلول لفظی کلام است.

مجمع البحرین اینگونه بیان کرده، «قال علی علیه‌السلام: مَا مِنْ آيَةٍ إِلَّا وَعَلَّمَنِي تَأْوِيلَهَا» یعنی معنای پوشیده که غیر از معنای ظاهر است. همانطور که برای هر آیه ظاهر و باطنی است و مراد «تائویل المَخْفِيَّاتِ المَصُونَةِ و الأسرار المَكْنُونَةِ» است (طریحی، ۱۳۶۲ش: ۳۱۳/۵).

لسان العرب نوشته: التَّأْوِيلُ یعنی تفسیر کلامی که معانی مختلفی داشته باشد معنای تائویل باید بازگرداندن و نقل کردن به اصل پیشین باشد همچنین به معنای مرجع، مال، عاقبت و بازگشت اطلاق شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳۳/۱۱). بر این اساس تائویل در

اصطلاح یعنی بازگشت به اصل یک چیز که درباره قرآن همان بازگشت به مقصود اصلی و هدف خداوند متعال است.

## ۲. تأویل از منظر نهج البلاغه

در ازل، جوهره عالم هستی در خاموشی بود تا اینکه خداوند متعال «مُتَكَلِّمٌ لَا بَرَوِيَّةَ» (نهج البلاغه، خطبه: ۱۷۹) هستی را خلق نمود: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲) و در قوس نزولی، قرآن مانند نوری از مقام علم و اراده خدا طلوع کرد «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ» (مائده/۱۶) تا به صورت کتابی روشن و آشکار تجلی یابد. ندای ازلی سبب شد تا اجزای آسمان به هم پیوند و درهای بسته و خموش آن گشوده شود «وَنَادَاهَا بَعْدَ إِذْ هِيَ دُخَانٌ فَالْتَحَمَتْ عُرَىٰ أَسْرَاجِهَا وَفَتَقَ بَعْدَ الْإِرْتِقَاقِ صَوَامِتَ أَبْوَابِهَا» (نهج البلاغه، خطبه: ۹۱). خواست خداوند چنین بود که با القاء کلمات خداوند، کتاب هستی لب به سخن گشاید «وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (لقمان/۲۷). تمام چیزهایی که از آثار حکمت الهی آشکار شد، ناطق به ربوبیت و تدبیر الهی است که هر چند مخلوقاتی خاموش اند ولی برهان و دلیلی بر وجود آفریدگارند: «فَصَارُ كُلُّ مَا خَلَقَ حُجَّةً لَهُ وَدَلِيلًا عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ خَلْقًا صَامِتًا فَحُجَّتُهُ بِالتَّدْبِيرِ نَاطِقَةً» (نهج البلاغه، خطبه: ۹۱).

در مسیر درک آیات قرآن، دسترسی هرچه بیشتر به معرفت‌های آن دایره معانی‌شان را گسترده ترمی کند. از طرفی شنونده مستقیماً به معنا دسترسی ندارد و آنچه برای او هویداست لفظی است که دال بر معنا بوده و کار شنونده تأویل لفظ به معنا است: «تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (حاقه/۴۳) مردم نیز به وسیله چنگ زدن به قرآن که ریسمان محکم خداوند است باید مسیر کمال را طی کرده و به درجه رضوان حق نایل آیند «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ التَّبِعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ» (مائده/۱۶) که این جز به تأویل قرآن ممکن نیست.

بنابر این در مجموعه کتاب هستی برخی از آفریده‌ها به زبان حال و قال هر دو سخن می‌گویند؛ مانند انسان و برخی دیگر همچون جمادات و نباتات، عقل و زبانی ندارند و صرفاً به زبان حال گویای تدبیر و ربوبیت حق هستند (بحرانی، ۱۳۷۵: ۲/۷۱۴؛ موسوی، ۱۳۷۶: ۲/۶۶). اما خداوند در میان ظاهر زیبا و باطن ژرف کلام خود، کلمات قرآن را نشانه هدایت قرار داد: «الرَّتِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف/۱۱۱) و این چنین شیرازه کتاب هستی را استوار ساخت. بر این اساس قرآن مقامی بلند مرتبه در گستره بی‌نهایت حکمت خداوند و حبل‌متین هدایت انسان‌ها به سوی کمال است.



می‌توان گفت که فرق قرآن با دیگر کلام‌ها در داشتن ظاهر و باطن نیست بلکه تفاوت آن‌ها در نوع و چگونگی ظاهر و باطنشان است «وَإِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ» (نهج البلاغه، خطبه: ۱۸). از این جمله حضرت برداشت می‌شود که باطن قرآن نیازمند به تأویل است اما اینکه چه کسی قادر است قرآن را تأویل نماید؟ امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «تأویل کتاب خدا مانند تأویل کلام بشر نیست» (مجلسی، ۱۴۰۴: ق: ۱۰۷/۸۹). اما هرکسی قادر نیست که به تأویل قرآن دست زند.

برای بطن معانی متعددی ذکر شده است، از جمله: فهم قرآن و مراد از خطاب‌های آن (طباطبایی، ۱۳۶۱ش: ۲۳)، مصادیق عام آیات (همان: ۲۶)، اشارات و اسرار و حقایق قرآنی (همان: ۲۸)، تأویل. البته همسان‌نگری معنای باطن و تأویل جزء قدیمی‌ترین و با سابقه‌ترین دیدگاه‌هایی است که درباره تعریف بطن و تأویل ارائه شده و ریشه در روایات فریقین دارد؛ روایاتی از این دست که: «هیچ آیه‌ای از قرآن نیست مگر اینکه ظاهر و باطنی برای آن باشد» (مجلسی، ۱۴۰۴: ق: ۹۴/۸۹). «ظاهر آن نزول آیه است و باطنش تأویل آن». اکثر اندیشمندان مدافع تعریف بطن قرآن به تأویل هستند که در میان متفکران شیعه می‌توان از شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۴: ق: ۹/۱)، شریف رضی (رضی، بی تا: ۲۵۲) و مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۴: ق: ۲۳۳/۲) نام برد و در میان اهل سنت، از آلوسی (آلوسی، ۱۴۱۵: ق: ۷/۱)، سیوطی (سیوطی، ۱۴۱۴: ق: ۱۲۲۰/۲) و بُغوی (بُغوی، ۱۴۲۰: ق: ۲۶۳/۱).

حضرت علی علیه السلام در جایی دیگر از نهج البلاغه مراد از بطن قرآن را فهم آیات و همچنین فهم پیام آیات می‌داند (نهج البلاغه، خطبه: ۱۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۱: ق: ۲۸/۱، ۲۹).

در کلامی دیگر از امام علی علیه السلام، قرآن کریم به ساکتی گویا و حجت خدا بر روی زمین وصف شده است «فَالْقُرْآنُ أَمْرٌ زَاجِرٌ وَصَامِتٌ نَاطِقٌ حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَخَذَ عَلَيْهِ مِيثَاقَهُمْ وَارْتَهَنَ عَلَيْهِمْ أَنْفُسَهُمْ» (نهج البلاغه، خطبه: ۱۸۲) قرآن امری باز دارنده و ساکتی گویا و برهان خدا بر مخلوقات است خداوند عهد و پیمان عمل کردن به قرآن را از انسان‌ها گرفته و آنان را در گرو او امرش قرار داده است.

در تبیین این عبارت نظرات مختلفی بیان شده است: می‌توان گفت چون مراجعه کردن به آن مفید احکام شرعی است «ناطق» و مراجعه نکردن به آن در بیان قواعد ربانیه «صامت» قرار می‌گیرد. یا اینکه به حسب ظاهر ساکت است و به حسب دلالت و بیان باهر حجة الله علی خلقه «گویا» است (کاشانی، ۱۳۷۸ش: ۶۷۵/۱). مکارم شیرازی بر این نظر است که منظور از ناطق بودن قرآن این است که بالسان عربی مبین احکام خدا را بیان کرده است. هرکسی آماده پذیرش باشد او را به سوی خود فرا می‌خواند و به

خیر و سعادت هدایت می‌کند و برای حق طلبان کاملاً گویاست ولی برای کسانی که از روی تعصب و لجاجت به نزاع برخاسته‌اند پیام قرآن را نمی‌شوند و اگر بشنوند، نشنیده می‌انگارد. برای این افراد باید حکم عادلانه باشد که پیام قرآن را به آن‌ها برساند و اتمام حجت کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ش: ۱۰۶/۷).

شارح معتزلی آورده: قرآن در صورت و ظاهر «صامت» است اما در معنا «ناطق الناطقین» است زیرا اوامر و نواهی و قوانین مبنی بر آن است (ابن ابی الحدید، بی تا: ۱۰۷/۹). برخی دیگر «ناطق» بودن را از باب مجاز دانسته و اطلاق واژه «ناطق» بر قرآن به طریق مجاز دانسته‌اند، زیرا ناطق خدا است که به زبان قرآن سخن می‌گوید (بحرانی، ۱۳۷۵، ش: ۷۲۹/۳). شرحی دیگر نوشته: قرآن صامت است به اعتبار این که از حروف و اصوات ساکت و خاموش تألیف شده و حروف و اصوات از اقسام اعراض است و عرض محال است ناطق باشد زیرا که نطق زاییده حرکت ادات است با کلام و کلام محال است دارای ادات باشد. قرآن ناطق است به اعتبار تضمن اخبار به امر و نهی و نداء و اقسام دیگر کلام که موجب فهم می‌شود (مدرس وحید، بی تا: ۲۹۴/۱۱).

شواهدی دیگر از کلام امام علیه السلام این معنا را تأیید می‌کند: «نَاطِقٌ لَا يَعْجَلُ لِسَانُهُ» (نهج البلاغه، خطبه: ۱۳۳) در این عبارت، واژه ناطق استعاره تبعیه است زیرا شأن کتاب (نوشته) دلالت بر نطق ندارد، اما شأن نطق دلالت بر معانی مقصود دارد («وَيَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ») (نهج البلاغه، خطبه: ۱۳۳) یعنی؛ برخی از آیات کتاب الله، دلالت بر آیات دیگر دارند. برای نمونه، آیتی که مطلق را قید می‌زند، عام را تخصیص یا آیه‌های مجمل را مبین، می‌سازند.

### ۳. ویژگی‌های آگاهان به تأویل از منظر نهج البلاغه

این مسئله نیازمند بررسی است که آیا دسترسی به بطن و تأویل قرآن جایز است یا خیر. حضرت علی علیه السلام، مراد از بطن قرآن را فهم آیات و همچنین فهم پیام آیات می‌داند (فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ش: ۲۸/۱، ۲۹). نکته‌ای که در باب تأویل و بطن قرآن وجود دارد این است که برخی معتقدند (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ش: ۴۴۱/۲) فقط خدا و راسخون در علم آن بطن و تأویل را می‌فهمند نه هر کسی: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷۱)؛ علم تأویل را فقط خدا و کسانی که راسخ در علم‌اند می‌دانند. اما راسخون در علم چه کسانی هستند؟ امام محمد باقر علیه السلام در پاسخ به این پرسش فرمودند: «نحن نعلمه»؛ ما می‌دانیم آن را (مجلسی، ۱۴۰۴، ق: ۹۴/۸۹، ۹۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ق: ۱۹۶/۲۷).



تأویل قرآن، تطبیق آن بر جو حاکم، حوادث، اشخاص و مصادیق، زمانی صحیح است که تعقل و تفکر تأویل کننده بر ستون‌های علم و دانش استوار باشد: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران/۷) در این عبارت راسخان در علم، به تأویل حقیقی قرآن گردن نهاده و در برابر مشیت‌الهی سخن دیگری نگفته و از راه حق منحرف نمی‌شود. در کتب روایی امامیه انبوهی از احادیث وجود دارد. این روایات حاکی از آن است که پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام بر تأویل آگاهند و گاه بر اساس خوانشی که «راسخون در علم» را معطوف به خدا می‌داند، بر این نکته تأکید شده است که آنان راسخان در علم هستند (صفار، ۱۳۶۳ ش: ۲۲۲-۲۲۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱/۱۸۶، ۲۱۳).

قرآن برای هدایت مردم نازل شده و این امر نیز جز با فهم آیات محقق نمی‌شود. به این ترتیب، حصر در «الاله» را نمی‌توان حصری حقیقی گرفت، پس با علم دیگران به تأویل منافاتی ندارد (شاکر، ۱۳۷۶ ش: ۱۱۲) به فرض اگر این حصر را حصر حقیقی هم‌در نظر بگیریم با این مطلب تداخلی ندارد که خداوند تأویل قرآن را به پیامبر ﷺ تعلیم داد. در نتیجه شناخت عالم هستی، بر مبنا و محور آیات قرآن بوده و اصل و اساس در فهم معنای این متن‌ها، معنای ظاهری بوده و تنها در صورت اقامه دلیلی از نقل و یا عقل است که از ظاهر گزاره‌ها عدول می‌شود. چنانکه امام علی علیه‌السلام فرمودند: «خداوند حجت‌های قرآن را روشن گردانید از علمی که هویداست و حکمت‌هایی که نهان و ناپیداست (نهج البلاغه، خطبه: ۱۳۳).

برای فهم حکمت‌های نهان یا به عبارتی تأویل قرآن، نیاز به دانش‌هایی است که از مهم‌ترین‌های توان: ۱- شناخت خداوند ۲- شناخت اسباب نزول ۳- فراگیری دانش قرآنی از پیامبر اکرم ﷺ نام برد. کسی که تمام موارد ذکر شده کاملاً در او موجود باشد؛ به عبارتیلسان و شیوه بیان کتاب خدا را بشناسد و دارای قلبی میرا از هرگونه شرک، فهمی عمیق، شناخت نسبت به خدای متعال، آگاه به سبب نزول و سابقه کسب دانش از پیامبر ﷺ باشد، تأویل قرآن را به بهترین وجه امکانی داند (شاکر، ۱۳۷۶ ش: ۱۲۴).

مبنای تأویل قرآن در گفتمان اسلامی، علم‌آور و یقین‌آور بودن گزاره‌های قرآنی است، البته عقل انسان قادر نیست تنها با اکتفا به ظاهر قرآن به معنای حقیقی آن دست یابد بنابراین نیاز به اشخاصی دارد تا معانی اصلی را برای او تشریح کنند. اصل در فهم معنای این متون معنای متناسب با دیگر منابع شناخت، نظیر عقل بوده، چرا که عقل به عنوان یک منبع شناختی در عرض متون اسلامی محسوب می‌شود؛ بنابراین خداوند قرآن را کتاب جامعی برای انسان‌ها در همه عصرها نازل کرده و به انسان نیروی عقل و اختیار

داده و کسانی را برگزیده تا این کتاب را به سخن درآورند و مردم را به راه سعادت رهنمون سازند. پس هر انسانی که درباره جهان هستی، تفکری صحیح داشته و درست تدبیر کند و بر اساس درکی درست و راسخ پرسشگرینماید، پاسخ منطقی خود را از هستی دریافت خواهد کرد. همین معنا درباره قرآن نیز صدق می‌کند، یعنی اگر فردی درمورد نظام معرفتی قرآن که جهان علمی است صحیح تفکر کند و سؤال منطقی ارائه نماید، پاسخ درست خود را از قرآن خواهد گرفت (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ش: ۱۶-۷). پس انسان با ویژگی‌هایی خاص و داشتن علوم مربوطه قادر است به تأویل قرآن بپردازد.

### ۳-۱. اولین تأویل‌گر قرآن

خداوند، برخی از افراد سلسله بشر از اولین و آخرین را برگزیده است. کسانی که به اهل زمان خودشان برتری داشتند و به موهبت‌ها اختصاص داده شدند، از جمله طهارت ذاتی و روح قدسی به آنان مرحمت فرموده و از هر گونه لغزش ایمن فرموده است. قطعاً انتخاب و برگزیدگی آن‌ها، از طریق وحی، علم، ایمان و عصمت آنان است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق: ۵۶/۳؛ امین، بی تا: ۹۹/۳). بعثت پیامبر ﷺ روزی است که خداوند بهترین بنده‌اش را برگزید تا به وسیله آن کفر را بزاید مردم را از انحراف و تباهی نجات دهد و از تاریکی و نادانی‌های بخت‌داری ببرد. «إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ رَسُولًا هَادِيًا بِكِتَابٍ نَاطِقٍ وَأَمْرٍ قَائِمٍ لَّا يَهْلِكُ عَنْهُ إِلَّا هَالِكٌ» (نهج البلاغه، خطبه: ۱۳۳).

پیامبر ﷺ اولین و سزاوارترین فرد در شناخت تأویل قرآن و هدایت کننده به سوی آن است «هَادِيًا بِكِتَابٍ نَاطِقٍ». ایشان در طول ۲۳ سال قرآن را بر مردم عرضه کردند و به تفسیر و تأویل آن همت گماردند. از سخنان امام علی (ع) استفاده می‌شود که قرآن کریم به کمک مفسران و مترجمان گویا می‌شود که در رأس همه آن‌ها اولیاء الهی قرار دارند «إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ... بِهِمْ عُلْمَ الْكِتَابِ وَبِهِ عِلْمُوا وَبِهِمْ قَامَ الْكِتَابُ وَبِهِ قَامُوا» (نهج البلاغه، حکمت: ۴۳۲). قرآن به وسیله آنان شناخته می‌شود و آنان به کتاب خدا آگاهند، قرآن به وسیله آنان پا بر جاست...؛ که مصداق بارز آن حضرت محمد ﷺ است.

به فرموده امیرالمؤمنان، خداوند پیامبر ﷺ را وسیله ابلاغ رسالت خویش و موجب کرامت امت، بهاران اهل زمان، برتری یاران و شرف یاوران حضرتش قرار داد کهبه تعبیر امام، راهنما و بازگوکننده معارف قرآن است. «إِلَى أَنْ بَعَثَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لِإِنْجَازِ عِدَّتِهِ وَإِتْمَامِ نُبُوتِهِ مَاخُودًا عَلَى النَّبِيِّينَ مِثْلَهُ مَشْهُورَةً سَمَاتُهُ كَرِيماً مِيلَادُهُ... فَهَدَاهُمْ بِهِ مِنَ الضَّلَالَةِ وَأَنْقَذَهُمْ بِمَكَانِهِ مِنَ الْجَهَالَةِ» (نهج البلاغه، خطبه: ۱).



پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دارای صاحب اخلاق عظیم و برجسته ای بودند. خدا در قرآن اخلاق ایشان را ستوده و در وصف آن فرموده: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (۴/ قلم). خداوند این اخلاق حسنه را در وجود ایشان به ودیعه گذاشت تا بتوانند به نحو احسن قرآن را برای مردم تشریح کند. پیامبر صلی الله علیه و آله تا لحظات آخر عمر بر این امر پافشاری کرد و حتی در آخرین سفارش خود، قرآن و عترت را برای مردم به یادگار گذاشت تا بعد از ایشان قرآن ناطق باشند و رشته هدایت قطع نگردد.

درست است که بعد از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله ارتباطی که از طریق خداوند به وسیله ایشان به انسان می رسید قطع گردید: «يَا رَسُولَ اللَّهِ لَقَدْ انْقَطَعَ بِمَوْتِكَ مَا لَمْ يَنْقَطِعْ بِمَوْتِ غَيْرِكَ مِنَ النَّبُوءَةِ وَالْإِنْبَاءِ وَأَخْبَارِ السَّمَاءِ» (نهج البلاغه، خطبه: ۲۳۵) منظور از اخبار آسمان، وحی الهی است (ابن میثم، ۱۳۷۵: ۲۲۰/۴)؛ اما پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به خاطر هدف والایی که داشت هیچگاه انسان ها را بدون سرپرست رها نکرد و علوم خود را از جمله (تفسیر- تأویل قرآن) به لایق ترین فرد که حضرت علی علیه السلام بود تعلیم داد. «من در میان شما دو چیز گران بها می گذارم که اگر به آن دو تمسک جویند هرگز گمراه نخواهید شد. آن دو کتاب خدا و عترت و اهل بیت هستند. همانا آن دو هرگز از هم جدا نمی شوند تا اینکه کنار حوض بر من وارد شوند» (صفار، ۱۳۶۲: ۴۱۳).

### ۳-۲. امام علی علیه السلام تأویل کننده قرآن

فهم تأویل قرآن ویژه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اوصیای او که وارثان علم او هستند «إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ حُوِّطَبَ بِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱۱/۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۴/۲۳۷). تنها کسی همه معانی و ابعاد قرآن را می داند که مخاطب اصلی است. بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله، شاگرد ممتاز مکتب قرآن، حضرت علی علیه السلام است که تحت تعلیم و تربیت پیامبر صلی الله علیه و آله پرورش یافته است. حقیقت آن است که کسی می تواند به حقیقت نبوت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله پی ببرد که عمری با آن حضرت بوده باشد «وَخَلَفَ فِيكُمْ مَا خَلَفَتِ الْأَنْبِيَاءُ فِي أُمَّهَاتِهِمْ إِذْ لَمْ يَتْرُكُوهُمْ هَمَلًا بَعِيرٍ طَرِيقٍ وَاضِحٍ وَلَا عَلَمٍ قَائِمٍ» (نهج البلاغه، خطبه: ۱).

امیرالمؤمنین علی علیه السلام کامل ترین فرد در شناخت تأویل قرآن است و افضلیت، دانش و آگاهی او در دارا بودن شرایط لازم برای علم به تأویل، قابل انکار نیست. در آیه مباهله علی علیه السلام، نفس پیامبر صلی الله علیه و آله ذکر شده است «فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ» (آل عمران/۶۱). این آیه بیان می کند که علی علیه السلام با رسول خدا صلی الله علیه و آله هیچ تفاوتی ندارد. پس اگر پیامبر صلی الله علیه و آله آگاه به تأویل است نفس او نیز به

تأویل آگاهی دارد.

علی علیه السلام در تمام مراحل حیات پیامبرانه محمد صلی الله علیه و آله حضوری فعال داشت. امام در نهج البلاغه خود را جزو کسانی می‌داند که در درون خانه پیامبر حضور داشته و رابطه‌اش با پیامبر صلی الله علیه و آله را چنین توصیف می‌کند: «وَقَدْ عَلِمْتُمْ مَوْضِعِي مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله بِالْقَرَابَةِ الْقَرِيبَةِ وَالْمَنْزِلَةِ الْخَصِيصَةِ وَضَعَنِي فِي حَجْرِهِ وَأَنَا وَلَدٌ يَضُمُّنِي إِلَى صَدْرِهِ وَيَكْنُفُنِي فِي فِرَاشِهِ وَيُمْسِنِي جَسَدَهُ وَيُسَمِّنِي عَرْفُهُوَ كَانَ يَمَضُغُ الشَّيْءَ ثُمَّ يَلْقُمُنِيهِ وَمَا وَجَدَ لِي كَذْبَةً فِي قَوْلٍ وَلَا حَظْلَةً فِي فِعْلٍ» (نهج البلاغه، خطبه: ۱۹۲).

«وَلَقَدْ كُنْتُ أَتَّبِعُهُ أَتْبَاعَ الْفَصِيلِ أَثَرُ أُمَّهِ يَرْفَعُ لِي فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ أَخْلَاقِهِ عِلْمًا وَيَأْمُرُنِي بِالْإِقْتِدَاءِ بِهِمْ لَقَدْ كَانَ يُجَاوِرُنِي فِي كُلِّ سَنَةٍ بِحِرَاءِ فَأَرَاهُ وَلَا يَرَاهُ غَيْرِي وَلَمْ يَجْمَعْ بَيْنَهُ وَاحِدٌ يَوْمٌ فِي الْإِسْلَامِ غَيْرَ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله وَخَدِجَةَ وَأَنَا ثَالِثُهُمَا أَرَى نُورَ الْوَجْهِ وَالرِّسَالَةَ وَأَشْرُ رِيحِ النَّبُوءَةِ» (نهج البلاغه، خطبه: ۱۹۲).

از آنجا که امیرالمؤمنین از حدود ۱۰ سالگی تا پایان عمر پیامبر صلی الله علیه و آله در تمام صحنه‌ها با آن حضرت بوده لذا خود را در شناخت و شناساندن پیامبر صلی الله علیه و آله بر دیگران مقدم می‌داند. پیامبر صلی الله علیه و آله تربیتو پرورش آن حضرت را به عهده داشت و علم تنزیل، تفسیر و تأویل قرآن را به حضرت آموخت تا ایشان را برای آینده دشواری که در پیش رو داشتند، آماده سازد. امام صادق علیه السلام در اینباره فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ عَلَّمَ نَبِيَّهُ صلی الله علیه و آله التَّنْزِيلَ وَالتَّأْوِيلَ، فَعَلَّمَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله عَلِيًّا علیه السلام» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۲/۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۲۴/۲۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۱۷/۱).

امام علیه السلام نیز در خطابه‌ای فرمودند: «ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَلَنْ يَنْطِقَ» (نهج البلاغه، خطبه: ۱۵۸) قرآن را به سخن آورید ولی هرگز سخن نمی‌گوید. منظور از جمله «فلن ينطق» بطون قرآن و اسرار نهفته‌ای است که اشاره بر ظواهر آن دارد. این بطون در اختیار پیامبر صلی الله علیه و آله و جانشینان معصوم اوست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵ش: ۱۹۴/۶-۱۹۳). به همین جهت در جمله بعد، امام علیه السلام این گفته خود را تفسیر می‌کنند برای اینکه سخن قرآن را از ایشان بشنوند «وَلَكِنْ أَخْبَرَكُمْ عَنْهُ أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَالْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَدَوَاءَ دَائِكُمْ وَنَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ» (نهج البلاغه، خطبه: ۱۵۸) شما را خبر می‌دهم که علم و اخبار پیشینیان، آگاهی به رویدادها و فتنه‌های آینده، احوالستخیز و دوی درد شما همه در قرآن است و سبب انتظام امور شما از صلاح زندگی، معاد و منافع زندگانی است (بحرانی، ۱۳۷۵ش: ۴۹۸/۳؛ نواب لاهیجی؛ بی تا: ۱۴۶).

امام در جای دیگر می‌فرماید: «كِتَابُ اللَّهِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ نَاطِقٌ لَا يَعْجِلُ لِسَانَهُ» (نهج البلاغه، خطبه: ۱۳۳) در عبارت که گفته لسان قرآن خسته نمی‌شود و از تکلم باز نمی‌ماند. کنایه



است که قرآن دائم گویا و در همه زمان ها روشننگری می‌کند. محتملاً هدف از لسان قرآن، نفس علی علیه السلام باشد که مجازاً اطلاق شده، در واقع، امیرالمؤمنین زبان قرآن است کههدر بیان مقاصد و اهداف کتاب الله کوتاهی نکرده و نمی‌کنند (بحرانی؛ ۱۳۷۵ش: ۲۹۲/۳-۲۸۳؛ مدرس وحید، بی تا: ۳۱۲/۸؛ هاشمی خوئی، ۱۳۵۸ش: ۸/۳۲۳ و ۳۰۸). چنانچه حضرت در بیان علم کامل خود به قرآن و مقاصد آن می‌فرماید: «مَا نَزَلَتْ آيَةٌ إِلَّا وَأَنَا عَلِمْتُ فِيمَنْ أَنْزَلَتْ وَأَيَّنَ نَزَلَتْ وَعَلَى مَنْ نَزَلَتْ، إِنَّ رَبِّي وَهَبَ لِي قَلْبًا عَقُولًا وَلِسَانًا طَلْقًا» (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۹۷/۸۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰ش: ۱۷/۲). هر آیه‌ای نازل شد. آگاه بودم که در مورد چه کسی و در کجا نازل شده است. گفته شده این حدیث یکی از درخشان‌ترین احادیثی است که از امیر بیان نقل شده و کمترین چیزی که به کار برده‌می‌شود آن که تمام معارف شگفت‌آوری که از مقام علمی آن حضرت صادر شده و عقول اندیشمندان را به حیرت انداخته، همه از کلام وحی سرچشمه گرفته است (طباطبائی، ۱۳۶۱ش: ۳/۱۳۴). در جای دیگری حضرت خطاب به کوفیان می‌فرماید: «من کتاب خدا را به شما تعلیم دادم «قَدْ دَارَسْتُكُمْ الْكِتَابَ» (نهج البلاغه، خطبه: ۱۸۰). قطعاً، قرآن در میان مسلمین بود و شبانه‌روز آن را قرائت می‌کردند و نیازی به تعلیم علی علیه السلام نبود؛ منظور، فهم محتوای قرآن و رسیدن به اعماق دستورات آن (تأویل) است که امام علیه السلام که افضل‌ترین مفسر قرآن در اسلام بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله است همیشه آیات الهی را برای مردم تفسیر می‌کرد و خطابه‌های آن حضرت همه جا از این آیات مایه می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵ش: ۶/۶۵۳).

نمونه بارز آن ماجرای جنگ صفین است. زمانی که لشکریان معاویه در آستانه شکست نهایی قرار گرفتند، قرآن‌ها را بر سر نیزه قرار دادند، با این شعار که ما اهل قرآنیم چرا با ما می‌جنگید؟! همین امر سبب شد تا گروهی از سپاهیان امام دست از جنگ بکشند. امام علیه السلام خطاب به آن‌ها انداز داد: «آن‌ها قرآن را به میان نیاوردند بلکه جلد و کاغذ قرآن را سپر قرار دادند تا بعد از این بتوانند علیه قرآن قیام کنند!» (نهج البلاغه، خطبه: ۱۲۵) و فرمودند: من قرآن ناطق شما هستم، به جنگ ادامه دهید! (مطهری، ۱۳۷۵ش: ۳۳).

بنابراین از منظر امام علیه السلام، جهان هستی (کتاب تکوین) و قرآن کریم (کتاب تشریح) هر دو صامت‌اند و انسان تنها مخلوقی است که خدا به او نعمت بیان را آموخته «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (الرحمن/ ۴) و او ناطق هر دو کتاب است. «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/ ۳۱) به ویژه انسان کامل که امام علی علیه السلام بارزترین مصداق آن‌به شمار می‌آید و بر همه حقایق جهان امکان که همان مجالیاسما یا حسنی خدا و مظاهر صفات علیای او، آگاه است. قرآن ناطقی که مردم را به سوی دانستن فرا می‌خواند: «أَيُّهَا النَّاسُ سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقُدُونِي فَلَأَنَا

بَطْرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّي بِطُرُقِ الْأَرْضِ» (نهج البلاغه، خطبه: ۲۳۱)؛ ای مردم پیش از آنکه مرا نیابید آن چه می خواهید برسید که من به راه‌های آسمان، از راه‌های زمین دانانترم.

امام علی علیه السلام به تمامی علوم آگاهی داشتند و هر جا که صلاح می دیدند تنها اشاره‌ای به آن می نمودند: «بَلِ اَنْدَمَجْتُ عَلٰی مَكْنُونٍ عَلِمَ لَوْ بَحْتُ بِهِ لَا ضَطْرْبُ نَبْتُهُ اضْطْرَابِ الْاَرَشِيَةِ فِي الطَّوِيِّ الْبَعِيدَةِ» (نهج البلاغه، خطبه: ۵) من آگاهی‌هایی از حوادث آینده و دگرگونی حال افراد دارم که اگر بازگو کنم سخت تکان خواهید خورد همچون طناب‌ها در چاه‌های عمیق به لرزه درمی آید. یعنی در این وضع اضطراب مردم بیشتر و اختلافشان شدیدتر می شود؛ بنابراین علت عدم قیام آن حضرت، علمی است که آن حضرت بدان واقف است که همچون آینه صاف امور را در آینه عالی ذهن آن حضرت متجلی ساخته است (بحرانی، ۱۳۷۵ ش: ۱/۵۵۵-۵۵۴).

برای نمونه یک آیه از قرآن که امام علی علیه السلام در خطبه ۴ نهج البلاغه، به تفسیر و تأویل آن پرداخته‌اند: «فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى» (طه/۶۷) موسی خویشتن را ترسان یافت؛ حضرت به تأویل عبارت «خِيفَةً مُوسَى» پرداخته است و با تفسیری که از بیان حقیقت ترس موسی، ارائه داده‌اند، مراد و مرجع سخن خداوند متعال را در این آیه این گونه بیان کرده‌اند: «لَمْ يُوجَسْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ خِيفَةً عَلَى نَفْسِهِ بَلْ أَشْفَقَ مِنْ غَلْبَةِ الْجُهَالِ وَدُولِ الضَّلَالِ» (نهج البلاغه، خطبه: ۴)؛ هراسی که موسی را - هنگام رو به رو شدن با ساحران - گرفت به جهت بیم جان خود نبود، فقط از غلبه اجتماع جاهلان و گمراه‌کنندگان هراسناک شد.

این کلام امام علیه السلام بسیار برجسته است زیرا هنگامی که حضرت موسی احساس ترس کرد، به خاطر خودش نبود، بلکه از این بود که وقتی ساحران چوب‌دستی‌هایشان را می‌اندازند، مردم به خاطر سحر آنها فکر می‌کنند چوب‌دستی‌ها حرکت می‌کنند و راه می‌روند و دچار شبهه شوند. علی علیه السلام در بیان تأویل و حقیقت معنای این آیه می‌فرماید: من نیز به خاطر خودم از دشمنانی که ریسمان‌های خود را برای من نصب کرده‌اند و حيله‌هایشان در کمین من است و آتش جنگ علیه من افروخته‌اند، نمی‌هراسم بلکه می‌ترسم که به خاطر شبهه‌ها و پوشش‌های آنها، مردم دچار فتنه شوند و به این ترتیب دولت گمراهی قوی شود و کلمه جهال غلبه یابد (ابن ابی الحدید، بی تا: ۱/۲۵۶-۲۵۷).

با توجه به اینکه نهج البلاغه برگرفته از معارف قرآن کریم و در راستای محقق شدن آموزه‌های تربیتی قرآن است، در معارف آن نیز تأویل یکی از خصلت‌های اخلاقی برگزیدگان الهی معرفی شده است.



### ۳-۳. ائمه و تداوم تأویل قرآن

وقتی پیامبر ﷺ دارای اخلاق برجسته و عظیم هستند. بی شک اهل بیت ﷺ که از سلاله پاک ایشان اند به سیره نبوی اقتداء نموده اند. «أَلَا إِنَّ مَثَلَ آلِ مُحَمَّدٍ ﷺ كَمَثَلِ نُجُومِ السَّمَاءِ إِذَا خَوَى نَجْمٌ طَلَعَ نَجْمٌ فَكَأَنَّكُمْ قَدْ تَكَامَلْتُمْ مِنَ اللَّهِ فِيكُمْ الصَّنَائِعُ أَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَأْمَلُونَ» (نهج البلاغه، خطبه: ۱۰۰) همانا مثل آل محمد ﷺ چون ستارگان سماء است اگر ستاره ای افول شد ستاره ای دیگر ظهور می کند گویی احسان خداوند در حق شما به اوج رسیده و آنچه آرزو داشتید پروردگار برای شما هویدا کرده است.

بعد از علی ﷺ، یازده ائمه بزرگوار ناطق به کتاب خدا و دعوت کننده به راه حق هستند و از حدود الهی و مقدمات آن آگاهند «هُم مَوْضِعُ سِرِّهِ وَ لَجَأُ أَمْرِهِ وَ عَيْبَةُ عِلْمِهِ وَ مَوْئِلُ حُكْمِهِ وَ كَهُوفُ كُتُبِهِ وَ جِبَالُ دِينِهِ بِهِمْ أَقَامَ أَنْحَاءَ ظَهْرِهِ وَ أَذْهَبَ ارْتِعَادَ فَرَائِصِهِ» (نهج البلاغه، خطبه: ۲). آن ها در امر هدایت امت محمد ﷺ همان صفا و مهربانی، پاکی و بی آلاشی، صبوری و بردباری را در پیش گرفتند. اهل بیت نزدیک ترین اشخاص به رسول خدا ﷺ هستند که خداوند دوستی و محبت به آن ها را با اجر رسالت مساوی قرار داده است. ایشان افزون بر اینکه مشمول موهبت های الهی بوده اند، علم به تأویل قرآن را از علی ﷺ و پیامبر گرامی ﷺ آموخته اند. پیامبر ﷺ و علی ﷺ نه تنها تأویل آیات را به صورت شفاهی بلکه به شکل نوشتاری نیز به دست ائمه بعد از خود سپرده اند. روایات کثیری حاکی از وجود کتبی به املائی رسول الله ﷺ و خط امیرالمؤمنان ﷺ در دست ائمه است که هر امامی آن را به امام بعد از خود واگذار کرده است (صفار، ۱۳۶۲ ش: ص ۱۸۲-۱۸). امام در نامه ای به فرزندشان امام حسن ﷺ بیان می کنند، اولین چیزی که به تو تعلیم دادم قرآن و تأویل آن بوده است: «أَنْ أُبْتَدِئَكَ بِتَعْلِيمِ كِتَابِ اللَّهِ وَ تَأْوِيلِهِ وَ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ وَ أَحْكَامِهِ وَ حَلَالِهِ وَ حَرَامِهِ لِأَجَاوِزِ ذَلِكَ بِكَ إِلَى غَيْرِهِ» (نهج البلاغه، نامه: ۳۱). جمله «لَأَجَاوِزُ ذَلِكَ بِكَ إِلَى غَيْرِهِ» اشاره به این است که من تمام حقایق دین را خالی از هر گونه خطا و اشتباه در قرآن می بینم، لذا تو را به سراغ راه هانمشکوک در عقاید و احکام نمی فرستم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵ ش: ۵۲۳/۹).

### ۴. شناسا به بخشی از تأویل از منظر نهج البلاغه

این بحث یکی از مباحث مبنایی در حوزه تفسیر است. در این زمینه دیدگاه های مختلفی بیان شده که به تبع روایات گوناگون در این خصوص است و باید به بررسی دلالت روایات پرداخته شود. آیات و روایات تنها کسانی را قادر به تأویل می داند که راسخ در علم باشند و راسخان در علم با مراجعه به روایات، حضرت محمد ﷺ و امامان معصوم ﷺ

هستند. یعنی فقط آنها عالم به تأویل قرآن و معلم آن هستند (حرعاملی، ۱۴۱۲ق: ۱۳۲/۱۸، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۵، ۱۵۰؛ کلینی، ۱۴۰۵ق: ۲۱۲/۸، ح ۴۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۱۰۰/۸۹) و از غیر آنان این علم نفی شده است. با وجود این، می‌توان درباره تأویل قرآن قائل به تفصیل شد و چنین گفت: روایاتی که دلالت بر منع تأویل می‌کند ناظر به آن دسته از آیات است که از ادراک و توان و فهم عموم مردم خارج است، مانند حروف مقطعه قرآن. یعنی بعضی آیات را صرفاً پیامبر ﷺ و امامان معصوم ﷺ می‌توانند تأویل کنند، اما برخی آیات دیگر را کسانی می‌توانند تأویل کنند که صفای ذهن و انشراح صدر داشته باشند (طباطبایی، ۱۳۶۱ش: ۴۹). بعضی از دانشمندان شیعه همچون سید حیدر آملی، فیض کاشانی و امام خمینی به صورت مطلق از توانایی دست‌یابی غیرمعصوم به بطن قرآن و تأویل آیات قرآن دفاع می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۶۱ش: ۵۹).

در روایات دینی گرچه علم به تأویل قرآن، مختص به پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ شمرده شده ولی هرگز به نحو کلی از دیگران نفی نشده است. مفهوم گفته‌پیامبر ﷺ که فرمود: «تأویل قرآن به تمام و کمال، تنها در نزد علی ﷺ است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۱۸۴/۹) نشان از این دارد که دیگران نیز به بخشی از تأویل آگاهی دارند و یا در کلامی دیگر، خطاب به امیرالمؤمنین فرمود: «بعد از من مردم را به آن بخش از تأویل قرآن که فهم آن بر آن‌ها مشکل است، آگاه ساز» (همان، ۱۹۵/۲۳) از این احادیث برداشت می‌شود که بخشی از تأویل را افرادی غیر از پیامبر ﷺ و ائمه معصومین ﷺ نیز می‌فهمند و فهم بخشی از آن برای مردم مشکل است. حدیثی دیگر از بحارالانوار است که این موضوع را تبیین می‌نماید: «بخشی از قرآن را همه مردم می‌فهمند و قسمتی دیگر را تنها کسانی می‌فهمند که دارای ذهنی صاف و حسی لطیف و قدرت تشخیص بوده و خداوند به آن‌ها شرح صدر عنایت کرده است و بخشی از آن را تنها خدا و راسخان در علم می‌دانند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۱۷/۸۹).

پیروان راستین پیامبر ﷺ و محبان ایشان، کسانی هستند که شیفته خلق و خوی محمدی شدند و دل در گرو محبانه نبی ﷺ نهادند و به رفتار حسنه آن بزرگوار تأسی نمودند. امام علی ﷺ از آن‌ها با اسامی: بندگان خالص خدا، پرهیزگاران و مؤمنان یاد کرده‌اند. در میان مسلمین طیف‌هایی مثل اخباریان معتقدند که غیر از پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ، کسی قادر نیست خود به‌طور مستقل به معانی قرآن دسترسی یابد و فقط آن‌ها معنای آیات قرآن را می‌فهمند. اگرچه در روایات علم به تمام تأویل قرآن متعلق به پیامبر ﷺ و ائمه ﷺ دانسته شده ولی هیچ‌گاه به طور کلی از دیگران نفی نشده است. پیامبر گرامی ﷺ خطاب به علی ﷺ فرمود: «بعد از من مردم را به آن بخشی از تأویل قرآن



که فهم آن بر آن‌ها مشکل است آگاه ساز» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۹۵/۲۳).

امیرالمؤمنین علیه السلام در پاسخ به خوارج درباره علت پذیرش حکمیت، فرمودند: «إِنَّمَا نَحْكِمُ الرِّجَالَ وَإِنَّمَا حَكَمْنَا الْقُرْآنَ هَذَا الْقُرْآنَ إِنَّمَا هُوَ حَظُّ مَسْطُورٍ بَيْنَ الدَّفْتَيْنِ لَا يَنْطِقُ بِلِسَانٍ وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ تَرْجُمَانٍ وَإِنَّمَا يَنْطِقُ عَنْهُ الرَّجَالُ» (نهج البلاغه، خطبه: ۱۲۵) ملاک ما داوری افراد نیست، بلکه قرآن را به حکمیت «داوری» برگزیدیم. این کتاب خطی نوشته شده میان دفتین است زبان ندارد تا حرف بزند و نیازمند کسی است که آن را ترجمه نماید. به عبارتی انسان‌ها قادر هستند در مورد آن تکلم کنند (دشتی، ۱۳۷۹: ش: ۲۳۷؛ مدرس وحید، بی تا: ۱۳۵/۸؛ کاشانی، ۱۳۷۸: ش: ۵۹۴/۱) با توجه به این سخنان امام، انسان‌ها مجاز هستند که به تأویل قرآن بپردازند. چنانچه در جای دیگر متذکر شده‌اند: «كِتَابُ اللَّهِ تَجْصِرُونَ بِهِ وَتَنْطِقُونَ بِهِ» (نهج البلاغه، خطبه: ۱۳۳) کتاب خداست که به آن می‌بینید و به آن سخن می‌گویید.

بنابر این با توجه به موارد ذکر شده بخشی از تأویل را خود مردم می‌فهمند و بخشی را که مشکل و همه فهم نیست و عامه مردم قادر به درک آن نیستند، باید به آن‌ها آموزش داده شود. البته با این توضیح که وظیفه افراد عادی نیز در فهم قرآن باید بر اساس پیروی از سنت و عترت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم باشد یعنی آن‌ها قادر به درک همه قرآن نیستند؛ لذا باید به اهل تأویل که همان ثقلین است مراجعه کنند. سلیم بن قیس در کتاب خود نقل می‌کند که علی علیه السلام با استدلال به آیه: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» (نساء/ ۸۳) پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت او، راسخان در علم هستند و مردم موظفند جهت فهمیدن تأویل به آنها مراجعه کنند (مجلسی، ۱۴۰۴: ق: ۱۰۰/۸۹).

امام علی علیه السلام می‌فرمایند: بنده مخلص خدا، بعد از آگاهی، خودسازی، تهذیب باطن و رسیدن به درجات عالیه در علم، تقوا و عمل می‌کوشد تا خلق را هدایت کند و چون چراغی پرنور، فرا راه مردم را روشن کرده و آن‌ها را از تاریکی جهل و گمراهی‌های بخشد. همچنین امام علیه السلام بعد از جنگ جمل فرمودند: «الْيَوْمَ أَنْطِقُ لَكُمْ الْعَجَمَاءَ ذَاتَ الْبَيَانِ» (نهج البلاغه، خطبه: ۴) امروز گنگ بی‌زبانی را برای شما به سخن وامی‌دارم.

مؤمنان پاکدل مسائلی را شاهدند که از دیگران مخفی است و این واقعیتی است که هم در کتاب الله به آن اشاره شده و هم در احادیث اسلامی، سخن قرآن است که: «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال/ ۲۹)، اگر تقوا پیشه باشید، باری تعالی وسیله شناخت حق از باطل را مهیا می‌کند.

پس کسانی که متصف به ویژگی‌های، اخلاص، ایمان و عمل صالح باشند قادرند به تأویل قرآن بپردازند. امام علیه السلام در وصف بنده مخلص فرموده است: «قَدْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ فِي أَرْفَعِ الْأُمُورِ مِنْ إِصْدَارِ كُلِّ وَارِدٍ عَلَيْهِ وَتَصْيِيرِ كُلِّ فَرْعٍ إِلَى أَصْلِهِ... قَدْ أَخْلَصَ لِلَّهِ فَاسْتَحْلَصَهُ» (نهج البلاغه، خطبه: ۸۶) در برابر خداوند آن چنان است که هر فرمان از ناحیه او صادر شود انجام می‌دهد و هر فرعی را به اصلش باز می‌گرداند... برای خدا اعمال خویش را خالص کرده آن چنان که خداوند خلوص او را پذیرفته است. او خود را وقف خدا می‌تعال برای انجام رسالت‌ها و اوامر و وظایف کرده و در حقیقت عزم خود را بر انجام وظیفه‌ای که بر عده‌اش گذاشته شده جزم کرده است.

این عبارت سخن از عالمان مخلصی است که چراغ راه هدایت و کلید حل مبهمات و پناهگاه ضعیفان اجتماعند که این بنده مخلص و پاک فطرت، از نظر مبانی معرفت دینی و احکام آن، چنان قدرتمند و مسلط است که آماده است تا هر سؤالی را پاسخ گفته و مشکلات را حل نماید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵ ش: ۵۵۳/۳). «مِصْبَاحُ ظُلُمَاتٍ، كَشَافُ عَشَوَاتٍ، مِفْتَاحُ مُبْهَمَاتٍ، دَفَاعُ مُعْضَلَاتٍ، دَلِيلُ فُلُوتٍ» (نهج البلاغه، خطبه: ۸۶) امام علیه السلام با این اوصاف، آشکار کردند که این بنده آگاه و باتقوا چگونه پرده‌های تاریک جهل را می‌درد و چشمان کوردلان را باز می‌کند، قفل‌هایی که بر درهای مبهمات است، می‌گشاید و مشکلات مردم را حل می‌نماید و در بیابان زندگی، مردم را به شاهراه حق و نجات، هدایت می‌کند.

کسی که وجودش از هر نظر پاک و خالص شده و کار او تعلیم و تربیت است بر خود لازم می‌داند که گم‌گشتگان را هادی بوده، ابتدا خود را اصلاح کرده، هواپرستی را از ضمیرش برطرف سازد، تنها حق گوید و به حق عمل نماید و دائم به دنبال خوبی‌ها باشد، هر جا دسترسی به حق یافت، آن را پذیرا باشد و از همه بالاتر اینکه، تحت هر شرایطی قرآن، راهنما و پیشوای اوست، تمام امور و اختیار خود را به کلام خالق سپرده و تمامی افعالش هماهنگ با اوست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵ ش: ۵۵۵/۳-۵۵۸).

بنابر این تأویل درست از آیات قرآن از اوصاف پرهیزکارانی است که در راه درست قدم گذارند، صحیح بیان‌دیشند و به راستی سخن‌گویند، در طریق هدایت نگاه بر افق دیدار و ملتقای دیدار دوزند. زبان جز به صدق نگشایند و در گفتار جز رضای خدا طلب نکنند (شجاعی، ۱۳۸۸ ش: ۱۲).

امام علی علیه السلام در خطبه ۸۶ از یک مسلمان برجسته، فهیم و مخلص، سخن به میان آوردند، خصوصیات او را ذکر کرده و به یکی از این صفات که مسئله اجتهاد در احکام دین



است اشاره می‌کنند: «قَدْ أَمَكَّنَ الْكِتَابَ مِنْ زَمَانِهِ فَهُوَ قَائِدُهُ وَإِمَامُهُ يُحُلُّ حَيْثُ حَلَّ ثَقَلَهُ وَ يَنْزِلُ حَيْثُ كَانَ مَنزِلُهُ». حضرت یکی از ویژگی‌های انسان مخلص را تسلیم بی‌چون و چرادر برابر «کلام الله» می‌شمرد، به صورتی که قرآن را پیشوای خود قرار داده و دقیقاً، در امتداد آن حرکت می‌کند و هر جا که قرآن منزلگاه خود سازد، او نیز جایگاهش را همانجا قرار دهد. به تعبیری: آن عالمی که تمام وجودش، در اختیار قرآن و دلباخته و دلداده قرآن است.

با توجه به موارد ذکر شده امام علی علیه السلام، افرادی را مجاز به تأویل قرآن می‌دانند که با پیمودن راه خودشناسی به خدا رسیده‌اند و قادر هستند که هر فرعی از فروع دین را به اصل و مبنایش که همان تأویل است بازگردانند.

به این ترتیب از مهم‌ترین دانش‌های لازم در تأویل قرآن شناخت خداوند است و عدم شناخت درست، خدای متعال عدم ادراک صحیح آیات متشابه را افتادن به دام تشبیه، تجسیم و تعطیل بیان کرده است. همچنین انسان مخلصی که خداوند را شناخت هرگز برای رسیدن به اهداف و توجیه عقاید و افکار خود دست به تأویل نمی‌زند بلکه برای رساندن مردم به هدایت و کمال انسانی که همان قرب الی الله است قرآن را تأویل می‌کند.

## ۵. تأویل‌های باطل در نهج البلاغه

هرکس قرآن را بر اساس مفاد الفاظ آن تفسیر کند و به واقع آن برسد درست عمل کرده؛ اما اگر کسی از آن دور افتد و از مدلول و مقتضای کلام جدا شود و آن را به غیر منظورش حمل نماید، مطابق هوا و هوسش تفسیر کند که با روش کتاب ناسازگار باشد، از مدلول قرآن منحرف شده و راه قرآن را نپیموده است. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «قرآن کلام خداست و تأویل آن چون کلام بشر نیست. همانگونه که چیزی از آفریده‌هایش با او همانند نیست، فعل خدا نیز به چیزی از افعال بشر شباهت ندارد و هیچ سخن او به سخن بشر شبیه نیست. کلام خدای متعال صفت اوست و کلام بشر افعال ایشان، پس سخن خدا را به سخن بشر تشبیه نکنید که گمراه و هلاک می‌شوید» (مجلسی، ۱۴۰۴: ق: ۱۰۷/۹۲). امام در نهج البلاغه از افرادی نام می‌برد که با علم به تأویل قرآن و شناخت دانش‌های آن، برای رسیدن به اهداف و هوس‌های خود، به تأویل دروغین قرآن پرداختند. امیرالمؤمنین مصمم هستند با این مخالفان مقابله کنند «وَلَكِنَّا إِنَّمَا أَصْبَحْنَا نَقَاتِلُ إِخْوَانَنَا فِي الْإِسْلَامِ عَلَى مَا دَخَلَ فِيهِ مِنَ الرِّبِّغِ وَالْإِعْوَجَاجِ وَالشُّبْهَةِ وَالتَّأْوِيلِ» (نهج البلاغه، خطبه: ۱۲۱) ولی هم اکنون با برادران اسلامی خویش به واسطه تمایلات نابجا و کجی‌ها و انحرافات و شبهات و تأویلات ناروا می‌جنگیم.

به تعبیر امام علیه السلام «سران گمراه بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله از راه حق منحرف شدند و در پی حب مال و جاه به سخن درآمدند» (نهج البلاغه، خطبه: ۱۵۴) معاویه از کسانی است که در نهج البلاغه به تأویل نادرست آیات قرآن می پرداخت. او بر سر حکومت شام در برابر امام علی علیه السلام ایستاد و با استناد به آیات قرآن و تأویل نادرست مردم را به رویارویی در مقابل حق بسیج کرد. معاویه ظاهراً دم از پیروی قرآن می زد، اما تمام تلاشش بر این بود که آیاتی را پیدا کند که با خواسته اوسازگار باشد و به مصداق ﴿نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ﴾ (نساء/۱۵۰) هرچه خلاف خواسته هایش بود، کنار می گذاشت. حتی اگر ظاهر قرآن اهداف او را محقق نمی کرد، به بطن قرآن (البته باطن از نظر خودش) رفته و در صورتی که باطن، هماهنگ با تمایلاتش نبود، به همان ظاهر بسنده می کرد.

خوارج نیز دسته دیگری بودند که آیات قرآن را با افکار منحرف خود تأویل و هماهنگ کردند. اینگونه افراد، منحرفانی بودند که هیچگاه به قرآن، با دید یک کتاب هدایتگر و پیشوا و راهنما ایمان نیاوردند، بنابراین نمی توان به آنان خداپرست گفت، بلکه بت پرستند! به عبارتی تمایلات نفسانی و افکار انحرافی خود را، می پرستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵ ش: ۵۵۹/۳).

معاویه به تأویل قرآن می پرداخت و اهدافش را از این طریق عملی می کرد. او در راستای همین هدف، دیگران را از تأویل قرآن منع می کرد. برای نمونه او به ابوذر گفت: آزاد است قرآن بخواند اما فقط آیات قرآن را تأویل نکند! زیرا حقانیت علی علیه السلام اثبات خواهد شد (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق: ۴۴۲). به همین خاطر بود که، در خطبه ای از امام علی علیه السلام، قاسطین که در صفین در مقابل حضرت صف آرسته بودند، بدین امر نکوهش شده اند که در میان آنان قاریان قرآن، فقیهان در دین و «عالمان به تأویل» وجود ندارد (طبری، ۱۳۸۷ ش: ۳/۱۱۷). مناظره ابن عباس و معاویه نیز حاکی از این است که، معاویه قرائت قرآن را تجویز و از تأویل قرآن نهی می کرد (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق: ۳۱۵).

اگر به خطابه های معاویه که برای مردم شام ایراد می کرد نگاه کنیم، به وضوح بهره وری معاویه از آیات قرآن و تأویل نادرست قرآن را برای رسیدن به اهدافش در می یابیم. در ادامه به ذکر چند نمونه از تأویل نادرست آیات قرآن توسط معاویه اشاره می کنیم.

۱- خونخواهی عثمان: معاویه برای اینکه خود را ولی دم عثمان معرفی کند به این آیات تمسک کرد ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾ (بقره/۱۷۷)، ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره/۱۷۹)، ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰنًا فَلَا يَتَسَرَّفُ فِي الْقَتْلِ﴾ (اسراء/۳۳) (نصر بن مزاحم، ۱۳۸۲ ش: ۸۱). معاویه خطاب



اولین آیه را عام گرفت و خاص بودن خطاب آیه دوم را به خودشان تأویل کرد وی خودش را ولی دم عثمان نامیده در حالی که هیچ ارتباطی با آن‌ها نداشت (ابن میثم، ۱۳۷۵ ش: ۵/ ۱۰۳۸). به فرض که معاویه مطالبه‌گر خون عثمان بود می‌بایست به سراغ قاتلان برود. این ماجرا چه ارتباطی به امام علیه السلام داشت که نه تنها در قتل عثمان دخالتی نداشت بلکه برای جلوگیری از کشته شدن وی اقدامات شایسته‌ای انجام داد، بنابراین هم صغرا و هم کبرای استدلال آن‌ها حيله‌گرانه بود. صغرای جمله به این خاطر که نظرشان متناقض با تمام شاهدان عینی قتل عثمان بود که می‌گفتند: امام کمترین دخالتی در قتل عثمان نداشته و کبرای کلامبا استفاده از تأویل نادرست بود که قرآن در بعضی از آیاتش به آن اشاره کرده: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ (آل عمران/ ۷).

۲- ترویج تفکر جبرگرایی؛ معاویه برای وادار کردن مردم به شرکت در جنگ و مقابله با علی علیه السلام به این آیه تأویل نادرست می‌برد ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (بقره/ ۲۵۳) اگر خدا می‌خواست شما با یکدیگر پیکار نمی‌کردید لیکن خدا آنچه خواهد کند (نصرین مزاحم، ۱۳۸۲ ش: ۲۹۶).

۳- موروثی کردن خلافت؛ معاویه در یکی از مجالس تبلیغاتی به استناد آیه ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء/ ۵۹) مردم را به پیروی از پیشنهاد خود برای خلافت یزید فراخواند و بیعت با یزید را خیر و صلاح مردم شمرد (راوندی، ۱۳۵۴ ش: ۱۰۰/۲).

۴- از بین بردن عدالت و پایداری حقوق فقرا؛ یک روز معاویه در مقابل شکایت مردم از فقر و بینوایی، این آیه را بر منبر خواند ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر/ ۲۱) یعنی خزائن همه چیز نزد خداست و به بندگان جز میزان معینی داده نمی‌شود. سپس گفت: در این صورت مردم چه شکایتی از ما دارند؟! احنف بن قیس از میان جمع‌صدا از ایها الامیر، رزقی که خدا بالسویه بین مردم تقسیم کرده شما در میانه حایل شده و نمی‌گذارید حقوق مردم به دستشان برسد (راوندی، ۱۳۵۴ ش: ۱۰۰/۱۰).

از همین رو در جنگ صفین، یاوران حضرت علی علیه السلام با استناد به حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله این‌گونه رجز می‌خواندند:

نَحْنُ نَقَاتِلُكُمْ عَلَى تَأْوِيلِهِ \*\*\* كَمَا قَاتَلْنَاكُمْ عَلَى تَنْزِيلِهِ

ما پیش از این، شما را بر سر تنزیل و فرو آمدن آن (قرآن) زدیم و امروز نیز بر سر «تأویل» و مفهوم آن می‌زنیم (ابن سعد، ۱۴۱۰ ق: ۹۳/۲).

عده‌ای خروج کنندگان بر امام عادل را افزون بر اهل بغی بودن اهل تأویل هم دانسته‌اند به این دلیل که امام علی علیه السلام در خطاب به معاویه دلیل انحراف او را تأویل ناروا از قرآن دانسته است «فَعَدَوْتُ عَلَىٰ طَلَبِ الدُّنْيَا بِتَأْوِيلِ الْقُرْآنِ وَ طَلَبْتَنِي بِمَا لَمْ تَجْنِ يَدِي وَلَا لِسَانِي وَعَصَبْتَهُ أَنْتَ وَأَهْلُ الشَّامِ بِي وَالْبَّ عَالِمُكُمْ جَاهِلُكُمْ وَقَائِمُكُمْ قَاعِدُكُمْ» (نهج البلاغه، نامه: ۵۵) تو - معاویه - به دنیا رو آوردی و تفسیر قرآن را بر خلاف حق، وسیله رسیدن به دنیا ساختی و مرا در برابر چیزی مؤاخذه میکنی که دست و زبانم هرگز بآن آلوده نشده، تو و اهل شام آن را دست آویز کرده‌اید و به من نسبت داده‌اید تا آنجا که عالمان شما جاهلان تان را و آنها که سرکارند از کار افتادگان شما را به آن تشویق می‌کنند.

معاویه با تأویل قرآن خود را وارث و ولی خون عثمان معرفی کرد و مردم شام را علیه امام برانگیخت. مخالفان حضرت نیز اختیار امورشان را به معاویه وا گذاشته‌اند. امام علیه السلام سخنان رهبران باطلی چون معاویه را اینگونه توصیف کردند: «فَنظَرَ بِأَعْيُنِهِمْ وَ نَطَقَ بِالْبَاطِلِ عَلَيْهِمْ فَكَرَبَ بِهِمُ الزَّلَّلَ وَ زَيَّنَ لَهُمُ الْخَطَلَ فَعَلَ مَنْ قَدْ شَرِكَهُ الشَّيْطَانُ فِي سُلْطَانِهِ وَ نَطَقَ بِالْبَاطِلِ عَلَىٰ لِسَانِهِ» (نهج البلاغه، خطبه: ۷) اوصاف شیطانی در آن‌ها پرورش یافته و به شیطانی تبدیل می‌شوند که با آن‌ها متحد است. ظاهرشان شبیه انسان، اما باطنشان شیطانی است. شیطان به زبان ایشان سخن می‌گوید و زبان ایشان شد و ایشان زبان شیطان (بحرانی، ۱۳۷۵ ش: ۵۶۱/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵ ش: ۴۶۳/۱؛ نواب لاهیجی، بی تا: ۳۲).

## نتیجه

امام علی علیه السلام، قرآن را کتاب ناطقی معرفی می‌کنند که از طرف خداوند برای هدایت مردم نازل شده است. در نهج البلاغه قرآن کریم کتابی است که نطق آن توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام گویا می‌شود.

از منظر نهج البلاغه، آگاهان به تأویل باید دارای خصوصیات منحصر به فردی بوده و از علم و دانشی بهره‌مند باشند تا بتوانند به تأویل قرآن بپردازند. در تحلیل و تفکیک معنایی دو واژه تفسیر و تأویل گفته شده که تفسیر و تأویل متن نه امری عارضی و اعتباری که ذاتی آن است و وابستگی تمام به متن و زبان دارد. بافت و ساخت زبان و رموز آن طوری است که قرآن را نیازمند به تفسیر و شرح می‌کند و تأویل متن یکی از تلاش‌های ضروری برای برقراری ارتباط الفاظ برای مفاهمه و انتقال معنا است. بر این اساس لازمه تأویل درست، دانستن درست تفسیر است. حضرت امیر علیه السلام اولین کسی بودند که علم به تفسیر



و تأویل قرآن داشتند سپس امام، به جانشینان خود که چون نور کواکب مردم را راهنمایی می‌کنند اشاره کرده و در کلامی دیگر ویژگی آگاهان به بخشی از قرآن را برمی‌شمارند. در کلام امیرالمؤمنین این افراد با عنوان افراد خالص، پرهیزگار، مؤمن یاد شده‌اند.

در نهج‌البلاغه در برابر کسانی که تمام هم و غم آنها هدایت و به کمال رساندن انسان‌ها است، افرادی نیز آورده شده که با تأویلات ناروا مردم را فریفتند و مسلمانان زیادی را منحرف کرده و به کشتن دادند. معاویه و خوارج در این گروه جای می‌گیرند. امام علی علیه السلام، حب دنیا و جاه‌طلبی و پیروی از خواهش‌های نفسانی را دلیل تأویل دروغین قرآن توسط این افراد نام می‌برند

## منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه. ترجمه، دشتی، محمد، ۱۳۹۵، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام علی علیه السلام.
- ۳- ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد، بی تا، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ۴- ابن سعد، محمد بن سعد، ۱۴۱۰، الطبقات الكبرى، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۵- ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴، معجم المقانیس اللغه، قم: مکتب الاعلام الاسلامیه.
- ۶- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه.
- ۷- ابو عیبه، معمر، ۱۹۸۸، مجاز القرآن، به کوشش محمد فؤاد سزگین، قاهره: مکتبه الخانجی.
- ۸- الأزهري، محمد بن احمد، ۲۰۰۱، تهذیب اللغه، محقق محمد عوض مرعب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۹- امین، نصرت، بی تا، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، بی جا: بی نا.
- ۱۰- آلوسی، شهاب الدین محمود، ۱۴۱۵، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۱۱- بحرانی، علی بن میثم، ۱۳۷۵، ترجمه شرح نهج البلاغه، ترجمه محمدی مقدم، قربانعلی و نوایی یحیی زاده، علی اصغر، مشهد: بیناد پژوهش های استان قدس رضوی.
- ۱۲- بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰، تفسیر البغوی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۱۳- تهانوی، محمد اعلی بن علی، ۱۹۹۶، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- ۱۴- تهرانی، مجتبی، ۱۳۸۵، اخلاق الاهی (آفات زبان)، ج ۴، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۵- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، «قرآن در نهج البلاغه»، شماره ۲، پژوهش های دینی.
- ۱۶- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل بیت علیهم السلام.
- ۱۷- حسینی همدانی، محمد، ۱۴۰۴، انوار درخشان در تفسیر قرآن، ج ۱۷، تهران: لطفی.
- ۱۸- خوئی، ابراهیم بن حسین، بی تا، الدرہ النحویه، بی جا: بی نا.
- ۱۹- دشتی، محمد، ۱۳۷۶، فرهنگ معارف نهج البلاغه، بی جا: مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه السلام.
- ۲۰- رامپوری، غیاث الدین محمد بن جلال الدین، ۱۳۶۳، فرهنگ غیاث اللغات، تهران: کانون معرفت.
- ۲۱- راوندی، مرتضی، ۱۳۵۴، تاریخ اجتماعی ایران، تهران: امیر کبیر.
- ۲۲- سلیم بن قیس هلالی، ۱۴۰۵، اسرار آل محمد علیه السلام، قم: هادی.
- ۲۳- سیوطی، عبدالرحمن، ۱۴۱۴، تفسیر الدر المنثور فی التفسیر المأثور، بیروت: دارالفکر.
- ۲۴- شاکر، محمد کاظم، ۱۳۷۶، روش های تأویل قرآن، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ۲۵- شجاعی، مهدی، ۱۳۸۸، متقین (دریافتی از خطبه نهج البلاغه)، تهران: نیستان.
- ۲۶- شرقی، علی محمد، ۱۳۶۶، قاموس نهج البلاغه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ۲۷- صفار، محمد بن حسن، ۱۳۶۲، بصائر الدرجات الكبرى فی فضائل آل محمد، تهران: منشورات الاعلمی.
- ۲۸- طباطبائی، محمد حسین، ۱۳۶۱، قرآن در اسلام، تهران: بنیاد علوم اسلامی.
- ۲۹- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، ۱۴۰۸، مجمع البیان، بیروت: دارالمعرفه.
- ۳۰- طبری، محمد بن جریر، ۱۳۸۷، تاریخ الأمم و الملوک، بیروت: دارالتراث.
- ۳۱- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۵، تفسیر طبری، تهران: توس.
- ۳۲- طریحی، فخرالدین، ۱۳۶۲، مجمع البحرین، تحقیق، احمد الحسینی، تهران: نشر مرتضوی.
- ۳۳- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴، الامالی، قم: بنیاد بعثت.
- ۳۴- \_\_\_\_\_، بی جا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: در إحياء التراث العربی.
- ۳۵- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰، تفسیر العیاشی، تهران: المکتب العلمیه الاسلامیه.
- ۳۶- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۳۷۳، تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر.



- ۳۷- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۸- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۳۹- مدرس وحید، احمد، بی تا، شرح نهج البلاغه، قم: احمد مدرس وحید.
- ۴۰- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، سیری در سیره ی ائمه اطهار علیهم السلام، تهران: صدرا.
- ۴۱- مغنیه، محمد جواد، ۱۳۵۸، فی ظلال نهج البلاغه، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ۴۲- مفید، محمد بن محمد، بی تا، الأمالی، بیروت: دارالفکر.
- ۴۳- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۵، پیام امام شرح تازه ای و جامعی بر نهج البلاغه، تهران: دارالکتب اسلامی.
- ۴۴- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامی.
- ۴۵- موسوی، سید عباس، ۱۳۷۶، شرح نهج البلاغه، بیروت: دارالاسلام الاکرم.
- ۴۶- نصر بن مزاحم، ۱۳۸۲، وقعة صفین، قاهره: المؤسسة العربیة الحدیثة.
- ۴۷- نواب لاهیجانی، محمد باقر، بی تا، شرح نهج البلاغه، تهران: اخوان کتابچی.
- ۴۸- هاشمی خوئی، حبیب الله، ۱۴۰۰، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- ۴۹- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، ۱۳۷۱، تاریخ یعقوبی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

## Resources

The Holy Quran

Nahj al-Balagha. Translated by Dashti, Mohammad, 1395, Qom: Imam Ali (AS) Cultural Research Institute.

1- Ibn Abi al-Hadid, Izz al-Din Abu Hamid, Bita, Commentary on the Nahj al-Balagha of Ibn Abi al-Hadid, Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library.

2- Ibn Saad, Muhammad Ibn Saad, 1410, Tabaqat al-Kubari, Beirut: Dar al-Katb Al-Elamiya.

3- Ibn Faris, Ahmad bin Faris, 1404, Al-Maqais al-Lagheh encyclopedia, Qom: Al-Alam al-Islamiya school.

4- Ibn Manzoor, Muhammad bin Makram, 1414, Lasan al-Arab, Qom: Adab al-Hawza publishing house.

5- Abu Obeidah, Muammar, 1988, Majaz al-Qur'an, by Mohammad Fouad Sezgin, Cairo: Al-Khanji School.

6- Al-Azhari, Muhammad bin Ahmad, 2001, Tahzib al-Laghe, scholar Muhammad Awad Marab, Beirut: Dar Ihya Al-Trath al-Arabi.

7- Amin, Nusrat, Bita, Makhzan al-Irfan in Tafsir Qur'an, bija: bina.

8- Alousi, Shahab al-Din Mahmud, 1415, Rooh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azeem, Beirut: Dar al-Kitab Al-Alamiya.

9- Bahrani, Ali bin Maitham, 1375, translation of the description of Nahj al-Balagha, translated by Mohammadi Moghadam, Gurban Ali and Nawai Yahiizadeh, Ali Asghar, Mashhad: Binad Researches of Astan Quds Razavi.

10- Baghwi, Hossein bin Masoud, 1420, Tafsir al-Baghwi, Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.

11- Tahanwi, Muhammad Ali bin Ali, 1996, Encyclopedia of the terms of art and science, Beirut: Lebanon School Publishers.

12- Tehrani, Mojtabi, 1385, Divine Ethics (Language Pests), Vol. 4, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought.

13- Javadi Amoli, Abdullah, 1384, "Quran in Nahj al-Balagha", Religious Researches, 1(2): 5-27.

14- Hor Amili, Mohammad Bin Hasan, 1409, Wasal al-Shia, Qom: Al-Bayt Institute (AS).

15- Hosseini Hamedani, Muhammad, 1404, Bright lights in the interpretation of the Qur'an, vol. 17, Tehran: Lotfi.

16- Khoi, Ibrahim bin Hossein, Beita, al-Dara al-Najafieh, bija: bina.

17- Dashti, Mohammad, 1376, Nahj al-Balaghah Education Dictionary, Bija: Amirul Momineen (AS) Research Institute.

18- Rampuri, Ghiyath al-Din Mohammad bin Jalal al-Din, 1363 Farhang Ghiyath al-Laghat, Tehran: Marafet Center.



- 19- Ravandi, Morteza, 1354, social history of Iran, Tehran: Amir Kabir.
- 20- Salim bin Qays Hilali, 1405, Asrar al-Muhammad (peace be upon him), Qom: Hadi.
- 21- Siyuti, Abd al-Rahman, 1414, Tafsir al-Dor al-Manthur fi al-Tafsir al-Mathur, Beirut: Dar al-Fikr.
- 22- Shaker, Mohammad Kazem, 1376, Methods of Qur'an Interpretation, Qom: Bostan Kitab Institute.
- 23- Shujaei, Mehdi, 1388, Motaqeen (excerpted from Nahj al-Balagheh sermon), Tehran: Nistan.
- 24- Sharfi, Ali Mohammad, 1366, Nahj al-Balaghe dictionary, Tehran: Dar al-Katb al-Islamiya.
- 25- Safar, Mohammad bin Hassan, 1362, Basa'er al-Deraj al-Kubari fi Fadael al-Muhammad, Tehran: Manshurat al-Alami.
- 26- Tabatabai, Mohammad Hossein, 1361, Quran in Islam, Tehran: Islamic Sciences Foundation.
- 27- Tabarsi, Abu Ali Fazl bin Hasan, 1408, Majmaal Bayan, Beirut: Dar al-Marafa.
- 28- Tabari, Muhammad bin Jarir, 1387, Tarikh al-Anhum and al-Muluk, Beirut: Dar al-Tarath.
- 29- \_\_\_\_\_, 1415, Tafsir al-Tabari, Tehran: Tos.
- 30- Tarihi, Fakhreddin., 1362, Majma Al-Bahrin, Research, Ahmad Al-Hosseini, Tehran: Mortazavi Publishing.
- 31- Tusi, Muhammad bin Hassan, 1414, Amali, Qom: Basat Foundation.
- 32- \_\_\_\_\_ Bita, al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Revival of Arabic Tradition.
- 33- Ayashi, Muhammad bin Masoud, 1380, Tafsir al-Ayashi, Tehran: Al-Maktab Al-Ulamiya al-Islamiya.
- 34- Faiz Kashani, Mohammad Bin Shah Morteza, 1373, Tafsir al-Safi, Tehran: Sadr Library.
- 35- Kolini, Mohammad bin Yaqub, 1407, Al-Kafi, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
- 36- Majlesi, Mohammad Baqer, 1404, Bihar al-Anwar, Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
- 37- Modares Vahid, Ahmad, Beta, Commentary on Nahj al-Balagha, Qom: Ahmad Modares Vahid.
- 38- Motahari, Morteza, 1375, A Journey in the Life of Imams Athar (AS), Tehran: Sadr.
- 39- Mughniyeh, Mohammad Javad, 1358, in the shadows of Nahj al-Balagha, Beirut: Dar al-Alam Lal-Mulayin.
- 40- Mofid, Mohammad bin Mohammad, Bita, Amali, Beirut: Dar al-Fikr.
- 41- Makarem Shirazi, Nasser, 1375, Imam's message, a new and comprehensive commentary on Nahj al-Balagha, Tehran: Darul-Kitab Islamia.

- 42- Mousavi, Seyyed Abbas, 1376, Commentary on Nahj al-Balagha, Beirut: Dar al-Islam al-Akram.
- 43- Nasr bin Mozam, 1382, Waqqa Safin, Cairo: Al-Arabaya Al-Hadith Foundation.
- 44- Nawab Lahijani, Mohammad Baqer, B.T., Commentary on Nahj al-Balagha, Tehran: Akhwan Ketabchi.
- 45- Hashemi Khoei, Habibullah, 1400, Minhaj al-Bara'ah fi Sharh Nahj al-Balagha, Tehran: Maktabeh al-Islamiya.
- 46- Yaqoubi, Ahmed bin Abi Yaqoob, 1371, Yaqoubi history, Tehran: Scientific and Cultural Publications.



# The interpretation of "water and sea" in the Holy Quran with a comparative approach to the position of guardianship

( Received: 2024-09-02 Accepted: 2024-10-27 )

Mohammad Akbari<sup>1</sup> , Fereshte Mohammadi<sup>2</sup> , Seyyed Mohammad Ali Mousavi Garmarodi<sup>3</sup>

## Abstract

The following research is responsible for the analytical evaluation of the examples of the words "water and sea" in the Holy Quran with a comparative approach to the position of Imamate and Wilayat. These words in the Qur'anic verses show that certain Muslims, as the best people of the Ummah, bear the great responsibility of implementing the Islamic system and its values, and since the most important vital concept in this system is Imamate and Wilayat, that is why they play a significant role in It has the leadership, guidance and prosperity of the Muslim community. Descriptive-analytical and comparative methods have been used to determine the quality of the connection between these words with the concept of Imamate and Wilayat and to obtain real examples of "water and sea", referring to reliable sources and in-depth analysis of the meaning of the verses and narrations from the innocents. peace be upon him, paying attention to the origin and basis of the meaning of the words "water" and "sea", as well as paying attention to the interpretations of the elders and the general context and spirit of the verses of the Qur'an, it is determined that the true example of "water and sea" is the position of the guardianship and imamate of the infallibles, peace be upon them. The Shia view is of special importance and must be given special attention in order to bring individuals and society to worldly and hereafter happiness.

**Key words:** water, sea, tafsirtawili, maqamvelayat.

1) Assistant Professor of the University of Sciences and Knowledge of the Holy Quran. akbari@quran.ac.ir

2) PhD student in the field of comparative interpretation of the Holy Quran University of Sciences and Education. mohammadi1993.1372@gmail.com

3) Senior expert of the University of Sciences and Knowledge of the Holy Quran. garmaroodi1@gmail.com



# تفسیر تاویلی «ماء و بحر» در قرآن کریم با رویکرد تطبیقی به مقام ولایت

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶)

محمد اکبری<sup>۱</sup>، فرشته محمدی<sup>۲</sup>، سید محمد علی موسوی گرمارودی<sup>۳</sup>

## چکیده

پژوهش پیش رو عهده دار ارزیابی تحلیلی مصداق واژه های «ماء و بحر» در قرآن کریم با رویکرد تطبیقی به مقام امامت و ولایت است. این واژه ها در آیات قرآن نشان می دهد که خاصان از مسلمانان به عنوان بهترین افراد امت، مسئولیت بزرگ اجرای نظام اسلامی و ارزش های آن را بر عهده دارند و چون مهم ترین مفهوم حیاتی در این نظام، امامت و ولایت است، به همین جهت نقش بسزایی در رهبری و هدایت و سعادت جامعه ی مسلمانان دارد. برای تشخیص کیفیت ارتباط این واژه ها با مفهوم امامت و ولایت و به دست آوردن مصادیق واقعی «ماء و بحر»، از روش های توصیفی-تحلیلی و تطبیقی استفاده شده است و با مراجعه به منابع معتبر و بررسی عمیق معنایی آیات و روایات وارده از معصومین علیهم السلام و توجه به اصل و اساس معنای واژه های «ماء» و «بحر» و هم چنین توجه به تفاسیر بزرگان و سیاق و روح کلی آیات قرآن، مشخص می شود که مصداق حقیقی «ماء و بحر» مقام ولایت و امامت معصومین علیهم السلام است که در نگاه شیعه اهمیت ویژه ای دارد و برای رساندن افراد جامعه به سعادت دنیوی و اخروی، باید به صورت خاص مورد توجه قرار گیرد.

**کلیدواژه ها:** ماء، بحر، تفسیر تاویلی، مقام ولایت.



(۱) استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم. akbari@quran.ac.ir

(۲) دانشجوی دکتری رشته تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم. (نویسنده مسئول) mohammadi1993.1372@gmail.com

(۳) کارشناس ارشد دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم. garmaroodi1@gmail.com

## ۱. مقدمه

مفاهیم امامت و ولایت در اسلام از مباحث کلیدی و بنیادین هستند که ریشه‌های تاریخی آن‌ها به زمان پیامبر اکرم برمی‌گردد. در این دوران، با تعیین ائمه معصومین به عنوان والیان الهی و رهبران جامعه، این مفاهیم به طور رسمی در مبانی دینی تثبیت شدند. از آن زمان تا کنون، امامت و ولایت به عنوان اصول اساسی اسلامی، نقش مهمی در ارتقای اصول دینی و اخلاقی ایفا کرده و همواره مورد توجه و بررسی اندیشمندان اسلامی گرفته‌اند. امامت به معنای رهبری جامعه اسلامی است که از طرف خداوند به شخص معصوم واگذار می‌شود و او به عنوان نماینده الهی، بر تمامی ابعاد زندگی تأثیرگذار است. واژگان مورد بحث نیز به این مفاهیم اشاره داشته و تأکید می‌کند که خواص امت اسلامی باید با عدالت به رهبری و هدایت مردم بپردازند. امام به عنوان شخصی معصوم و برگزیده، با دانش و عدالت و رشد روحی و معنوی بالا، تنها کسی است که می‌تواند راه‌های صحیح و تصمیمات بدون نقص را برای هدایت جامعه و رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی ارائه دهد. و تحلیل واژه‌های ماء و بحر در آیات قرآن، با مفاهیم امامت و ولایت و اثبات ائمه معصومین به عنوان نمونه‌های کامل این اصول، به درک عمیق‌تر و بهتر از حقیقت دین اسلام و به ویژه مذهب تشیع کمک می‌کند.

## ۲. پیشینه تحقیق

در زمینه امامت و ولایت و انطباق برخی آیات قرآن با این مفاهیم، تحقیقات زیادی انجام شده است که هرکدام از زوایای مختلف به این موضوع پرداخته و ائمه معصومین را مصداق کامل آیات معرفی کرده‌اند. برای مثال، محمد جواد اسکندرلو (۱۳۹۶) در مقاله‌ای به بررسی مصداق «السَّابِقُونَ الْأُولُونَ» در آیه ۱۰۰ سوره توبه پرداخته و با استفاده از روایات و شواهد، فضیلت انحصاری اهل بیت را در باب امامت و ولایت اثبات کرده است. همچنین، نقی غیاثی و قدرت‌الله نیازی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای دیگر، با استناد به قرائن و احادیث، تنها ائمه اطهار را مصداق آیه «امّت وسط» معرفی کرده‌اند. در مقاله‌ای دیگر، عشریه به مولفه‌های معنایی واژه «متوسمین» در قرآن کریم پرداخته است. و نیز بهارزاده در مقاله‌ای با عنوان «وجوه و مصادیق واژه‌های «ماء» و «سما» در قرآن» به معنای معنوی این دو واژه پرداخته است، و اما در پژوهش حاضر با استعانت از روایات وارده از معصومین علیهم‌السلام و با بررسی تطبیقی تفاسیر و استفاده از مفاهیم مهمی که در آیه ذکر شده و هم‌چنین به کارگیری تأویلات وارده در این مورد، اثبات می‌گردد که بهترین و والاترین مصداق «ماء و بحر» را می‌توان منحصر در امامت و ولایت اهل بیت علیهم‌السلام دانست.

### ۳. تحلیل معنایی واژگان «ماء» و «بحر»

۳-۱. ماء

واژه «ماء» (با فتح میم) به معنای آب است و در قرآن کریم ۶۳ بار ذکر شده است. به گفته راغب، ریشه اصلی این واژه «موه» است، چرا که جمع آن «امواه» و «میاه» آمده و شکل مصغر آن «مویه» است. در این واژه، حرف «هاء» پایانی حذف و «واو» به «الف» تبدیل شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۸۴/۱). قرشی نیز همین نظر را تأیید کرده و معنا را به «آب» نسبت داده است (قرشی، ۱۳۷۱: ۳۲۲/۶)، و طریحی نیز بر همین باور است (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۶۲/۶) البته برخی دیگر از متخصصان زبان‌شناسی معتقدند که واژه «ماء» از زبان‌های عبری و سریانی وارد شده است و ریشه‌های آن به شکل‌های «می» و «میا» برمی‌گردد که پس از تعریب یا تغییر به همزه تبدیل شده است. این واژه به معنای درخشندگی و نرمی همراه با جریان است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۴۶/۱۳-۵۴۳). به دلیل کاربرد آن در معنای آب، مفهوم آن به مایعات قابل نوشیدن نیز گسترش یافته است. در تعریف کلی، «ماء» به سیالی نرم و جاری که قابلیت تغییر به اشکال مختلف را دارد اطلاق می‌شود. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۲۰/۱۱). مفسران نیز عموماً واژه «آب» را برای آن به کار می‌برند، اما همگان معتقدند که در همه موارد، آب به معنای ملموس و ترکیب شیمیایی آن نیست. بنابراین، معانی دیگری نظیر سیلاب، ماده سیال، نطفه و خونابه نیز برای آن ذکر شده است.

در قرآن کریم، آیات متعددی به آب پرداخته شده و توجه شگرفی به آن شده است. به عنوان مثال، خداوند فرموده است: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (سوره انبیاء، آیه ۳۰)، یعنی «هر چیز زنده‌ای را از آب آفریدیم» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۲۴/۱). این آیه نشان‌دهنده اهمیت بسیار بالای این مایع در حیات انسان است و معانی مختلف و متنوع آن در قرآن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در قرآن کریم، واژه «ماء» با توصیف‌های مختلفی آمده است که به کارکردهای مثبت آن اشاره دارد، مانند «مَاءٌ طَهُورًا» (فرقان/۴۸)، که به معنی پاک و طاهر است، «ماء مبارک» (ق/۹)، که به زندگی و رشد افزایی اشاره دارد، و «مَاءٌ غَدَقًا» (جن/۱۶) که به معنی رفع‌کننده عطش است، «مَاءٌ مَعِينٍ» (ملک/۳۰)، به معنای جوشان، در آیات دیگری نیز این واژه ذکر شده است که صفاتی منفی و بی‌ارزش و عذاب‌آور محسوب می‌گردند. از جمله «مَاءٌ مَّهِينٍ» (مرسلات/۲۰) به معنای بی‌ارزش و ناچیز است و عبارت «مَاءٌ دَافِقٍ» (طارق/۶) یعنی آب جهنده، و «مَاءٌ صَدِيدٍ» (ابراهیم/۱۶) به مفهوم آب ویرانگر و دردافزا است. در واقع «ماء» در دو بعد مادی و معنوی در قرآن کریم مطرح شده است: از بُعد مادی، مصادیق آن



شامل آب نوشیدنی، باران و نطفه است؛ و از بُعد معنوی، مصادیق آن شامل حامل عرش الهی که در آیه ۷ سوره هود به آن اشاره شده است، پاداش استقامت در راه حقدار آیه ۱۶ سوره جنذکر گردیده و مایه پالایش از هر نوع وسوسه شیطان و موجب آرامش است که در آیه ۱۱ سوره انفالهم به آن اشاره نموده است. (بهار زاده، ۱۳۸۶: ۵۶). در تفسیر عرفانی و فلسفی، «ماء» به معنای حیات روحانی و نور معنوی نیز تعبیر شده است. مثلاً در تفسیر «المیزان» علامه طباطبایی، آب به عنوان نمادی از علم و دانش و حیات معنوی معرفی می‌شود که انسان را از جهل و نادانی نجات می‌دهد. این تأویل به ویژه در تحلیل‌های عرفانی به عنوان نماد پاکی روح و هدایت الهی مطرح می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۵۲۳).

### ۲-۳. بحر

بحر در لغت به معنای آب پهناور و دارای وسعت زیاد است (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۱۴/۳) همچنین به معنی «الْبَحْرُ: الْمَاءُ الْكَثِيرُ» آمده است. (فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۱/۳۶۷) و از دیدگاه راغب «بحر» به محل پهناوری که پر از آب باشد گفته می‌شود و به سبب وسعت در معنا، به کار گرفته می‌شود، به عنوان مثال به اسبی که تند رو است به سبب وسعت سیرش «فرس البحر» گفته می‌شود. پیامبر اکرم ﷺ بر اسبی سوار شدند و فرمودند: «وَجَدْتُهُ بَحْرًا» و علاوه بر آن به کسی که معلومات زیادی دارد متبحر می‌گویند و همچنین به شتر زمانی که گوش او را می‌شکافتند به سبب وسعت شکاف «بحیره» می‌گفتند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۰۹) واژه بحر و مشتقاتش ۴۱ مرتبه در آیات قرآن به کار رفته است و در قرآن به عنوان نماد عمق و وسعت معرفی شده است. خداوند در آیه ۱۹ سوره الرحمن، می‌فرماید: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ»، که به تلاقی و تفاوت میان دو دریای شیرین و شور اشاره دارد. این آیه به عنوان نمادی از قدرت و حکمت الهی تلقی می‌شود. این واژه در قرآن کریم در مقابل خشکی به کار رفته است. خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَا هُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...» (اسراء/۷۰): ما آدمیزادگان را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب‌های راهوار] حمل کردیم. همچنین خداوند متعال می‌فرماید: «... وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...» (انعام/۵۹). بحر در قرآن کریم دارای مصداق‌های مختلفی از جمله دریای احمر می‌باشد که برخی معتقدند مراد از واژه بحر در آیات «فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اصْرَبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ» (شعراء/۶۳)، (پس ما به موسی وحی کردیم که عصای خود را به دریا (ی نیل) زن، چون زد دریا شکافت و آب هر قطعه دریا مانند کوهی بزرگ بر روی هم قرار گرفت؛ «وَأَتْرَكَ الْبَحْرَ هَوًّا إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُّعْرُقُونَ»

(دخان/۲۴)؛ «آن گاه دریا را (همان گونه که بر تو بشکافتیم) آرام و خشک بگذار و بگذر که فرعون و لشکریانش تمام به دریا غرق شوند». (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱/۴۹۴) و از دیگر مصداق های این واژه، دریای آب شیرین و گواراست که در آیه ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أجاجٌ وَمِنْ كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا﴾ (فاطر/۱۲)، (نیستند. این یکی دریایی است که آبش گوارا و شیرین و نوشیدنش خوشگوار است و آن یکی شور و تلخ و از هر دو گوشتی تازه می خورید و وسایل زینتی استخراج کرده و می پوشید) و در آیه ای دیگر می فرماید: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أجاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا﴾ (فرقان/۳) مراد از بحر دریایی است که آب آن پاکیزه و خنک باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۴) و از جمله موارد دیگری که به دلیل اطناب سخن، از ذکر آنها در این نوشتار صرف نظر می شود.

#### ۴. تبیین مفاهیم ولایت و امامت

در علم منطق، رابطه بین ولایت و امامت به شکل عام و خاص مطلق است؛ به این معنی که برای رسیدن به مقام امامت، لازم است که ولایت در شخص تحقق یابد، اما همه کسانی که به ولایت می رسند، امام نمی شوند. ولایت را می توان از دو زاویه بررسی کرد. آیه ۵۵ سوره مائده، که به آیه ولایت معروف است، به رابطه نزولی میان پروردگار و بندگان اشاره شده است، یعنی خداوند نزدیکی و تدبیر مطلق امور بندگان را به عهده دارد که در آیه ۱۶ سوره ق به آن اشاره شده است که خداوند از رگ گردن به بندگان خود نزدیک تر است. در مقابل، روایت هایی که می گویند «إِنَّ الْمُؤْمِنَ وَوَلِيُّ اللَّهِ»، مؤمن ولی الله است (عکبری، ۱۴۱۳: ۲۸)، به نوعی سیر صعودی رابطه بنده با خالق اشاره دارند، به معنای نزدیکی شدید بنده به خداوند. این نزدیکی و انس به حدی است که هیچ چیزی خارج از این دو در میان نباشد. به همین دلیل، ولایت در لغت به معنای نزدیکی عمیق و ارتباط کامل بین دو چیز تعریف شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۵) این مفهوم ولایت همان حدیث قدسی است که در آن خداوند می فرماید: «بنده مرا اطاعت کند تا او را به حدی برسانم که قادر به انجام هر چه بخواهد در عالم وجود باشد.» رسیدن به این مقام نیازمند تلاش و زحمت فراوان است، به ویژه در عبودیت و عبادات، تا این فضیلت در قلب ثابت شود و در نهایت به مقام ولایت کلی الهی دست یابد (نوری، ۱۴۰۸: ۱۱/۲۵۸). امامت نیز مقام ویژه ای است که فرد به واسطه آن از جانب خداوند به عنوان واسطه فیض الهی در همه مراتب وجود عمل می کند و امور عالم را مدیریت می کند. امام کسی است که به درجه ای از یقین و



درک عوالم ملکوت رسیده و بر عالم امر الهی تسلط دارد و می‌تواند موجودات را به سمت اهداف عالی‌ه هدایت کند. (حسینی طهرانی، ۱۴۳۳: ۱۴۵/۱).

## ۵. تفسیر تائویلی «ماء» در قرآن

در این بخش از نوشتار، نمونه‌هایی از تفسیر تائویلی ماء در قرآن کریم بررسی می‌گردد.

### ۱-۵. مَاءٌ مَّعِينٍ

در آیه شریفه: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ» (سوره ملک، آیه ۳۰)، «خداوند می‌پرسد که اگر آب‌های شما در زمین فرو رود، چه کسی برایتان آب روان و گوارا خواهد آورد؟» این آیه در تفسیرهای مختلف به ولایت و اهل بیت پیامبر ﷺ مرتبط دانسته شده است. علامه طباطبایی معتقد است که این آیه به ولایت علی علیه السلام و دشمنی با او اشاره دارد و این تفسیر بیشتر جنبه تطبیقی دارد تا تفسیر خاص. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۶۵/۱۹). روایات از اهل بیت نیز بر این نکته تأکید دارند که آیه به ظهور حضرت مهدی (عج) و عدل جهانی او اشاره دارد. امام باقر علیه السلام در این باره فرموده‌اند که آیه درباره امامی است که با عدل الهی قیام خواهد کرد و اگر امام پنهان گردد، چه کسی برای شما امامی خواهد بود که اخبار آسمان‌ها و زمین را شرح دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۵۷/۲۴). این روایات نشان می‌دهد که ظاهر آیه به آب جاری و حیاتی موجودات زنده مربوط می‌شود، در حالی که باطن آن به وجود امام و علم و عدالت او که مایه حیات جامعه انسانی است، اشاره دارد.

### ۲-۵. مَاءٌ غَدَقًا

در تفسیر آیه «وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (فصلت/۳۰)، معانی تائویلی مختلفی ارائه شده است که به ارتباط میان «مَاءٌ غَدَقًا» و ولایت اهل بیت پیامبر ﷺ اشاره دارد. ابوبصیر نقل می‌کند که از امام باقر علیه السلام درباره این آیه پرسید و امام علیه السلام فرمودند: «این آیه به همان راهی اشاره دارد که شما پیروی می‌کنید. منظور از «طَّرِيقَةُ» راه ولایت ائمه علیهم السلام است و «مَاءٌ غَدَقًا» به معنای آب خوشگوار است که به استقامت در این راه تعلق دارد.» سپس امام علیه السلام توضیح دادند که ملائکه در هنگام مرگ و قیامت بر مؤمنان نازل می‌شوند و به آنان بشارت می‌دهند: نترسید و غمگین مباشید و بشارت باد بر شما به بهشتی که به شما وعده داده شده است» (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۵۲۴). در روایتی دیگر، حَبَابَةُ وَالبَيْتَةُ از امام باقر علیه السلام پرسید: «ای فرزند رسول خدا! شما در دوران پیش از آفرینش موجودات چه بودید؟» امام علیه السلام پاسخ دادند: «پیش از آفرینش، ما به

صورت نوری در پیشگاه پروردگار بودیم. زمانی که خداوند موجودات را آفرید، ما تسبیح کردیم و خلق نیز تسبیح کردند، ما تهلیل گفتیم و آنها نیز تهلیل کردند، و ما تکبیر گفتیم و آنها نیز تکبیر کردند. این معنای سخن خداوند است که می‌فرماید: «وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا؛ که منظور از «طَرِيقَةُ» محبت علی علیه السلام و «مَاءً غَدَقًا» آب فرات (صاف و خوشگوار) است، که همان ولایت آل محمد صلی الله علیه و آله است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴/۲۵). روایات دیگر نیز مشابه این تأویل را تایید می‌کنند. امام صادق علیه السلام به تأویل این آیه به علم ائمه علیهم السلام پرداخته و فرموده‌اند که این آیه به معنای آن است که اگر مردم در راه ولایت ائمه علیهم السلام استقامت کنند، دانش و علم ائمه در اختیارشان قرار خواهد گرفت و از آن بهره‌مند خواهند شد (بحرانی، ۱۴۱۵: ۵/۵۰۷). امام رضا علیه السلام نیز فرموده‌اند: «مَاءً كَثْرًا» به معنای «ابوابکم» است که ائمه علیهم السلام به عنوان درهای رحمت الهی عمل می‌کنند. بنابراین، «مَاءً مَعِينٍ» به معنای علم امام است که درهای رحمت الهی را به روی مردم می‌گشاید و آنان را از آن بهره‌مند می‌کند (قمی، ۱۳۶۳: ۲/۳۹۷). این روایات و تأویلات نشان می‌دهند که «مَاءً غَدَقًا» در باطن به معنای ولایت و علم ائمه معصومین و نقش آنان در هدایت و رحمت الهی اشاره دارد، و این مفهوم از آب مادی به معانی معنوی و روحانی مرتبط است.

## ۶. تفسیر تاولی «بحر» در قرآن

واژه «الْبَحْرِ» در قرآن به معنای «دریا» است و در برخی آیات به عنوان نمادی از وسعت و عمق علم الهی و نعمت‌های خداوند به کار رفته است (فیومی، ۱۴۱۴: ۱/۳۶). بررسی این واژه در آیاتی از قرآن می‌تواند روشن کند که چگونه به این معنا توجه شده است.

### ۱-۶. «بحر» در آیه ۵۹ سوره انعام

«وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»؛ (و کلیدهای غیب فقط نزد اوست، و کسی آنها را جز او نمی‌داند و به آنچه در خشکی و دریا است، آگاه است، و هیچ برگی نمی‌افتد مگر آنکه آن را می‌داند، و هیچ دانه‌ای در تاریکی‌های زمین و هیچ تر و خشکی نیست مگر آنکه در کتابی روشن [ثبت] است) این آیه به دانش کامل خداوند اشاره دارد که شامل تمامی موجودات و امور است. در اینجا، واژه «الْبَحْرِ» به دلالت بر تمام موجودات و امور در دریاها آمده است، که از آن جمله است شگفتی‌هایی که در دریاها وجود دارد. در روایات آمده است که دریاها و شگفتی‌های آن، نمادی از عمق و وسعت علم الهی است و این مفهوم در مناجات‌ها و دعاها نیز دیده می‌شود،



مانند «يَا مَنْ فِي الْبَحَارِ عَجَائِبُهُ» که به شگفتی‌های خداوند در دریاها اشاره دارد. پیامبر اسلام ﷺ فرموده‌اند: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ؛» و اشاره به پنج چیز کرده‌اند که فقط خداوند می‌داند: زمان بارش باران، آنچه رحم‌ها می‌کاهند، عاقبت امر انسان‌ها، زمان مرگ، و زمان قیامت (کراجکی، ۱۳۹۰: ۴۸). حسین بن خالد از امام رضا علیه السلام درباره این آیه پرسید و امام علیه السلام توضیح دادند که واژه‌های «وَرَقَّةٍ»، «حَبَّةٍ»، «رَطْبٍ»، و «يَايِسٍ» به ترتیب به جنین‌های مختلف و مراحل رشد آن‌ها اشاره دارند و «فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» به معنای ثبت تمامی این امور در نزد امام مبین است (عیاشی، ۱۳۹۵: ۳۶۱/۱)، در تفاسیر مختلف که مورد بررسی قرار گرفته، ذیل عبارت امام مبین اشاره به این نکته شده است که مراد از امام مبین پیامبران و امامان معصوم است که خداوند همه چیز در قرآن را به اهل بیت فرموده است لذا همه آن چیزها را آنها از خود قرآن می‌دانند و نسبت به آن علم و آگاهی دارند.

## ۲-۶. «بحر» در آیه ۹۷ انعام

«وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» «و اوست که ستارگان را برای شما قرار داد تا به وسیله آنها در تاریکی‌های خشکی و دریا راه یابید؛ مسلماً ما آیات خود را برای قومی که دانایند بیان کردیم» در این آیه، خداوند به نعمت ستارگان اشاره می‌کند که راهنمایی برای انسان‌ها در شب و در مسیرهای دریایی فراهم می‌آورد. علامه طباطبایی و آیت‌الله مکارم شیرازی توضیح داده‌اند که ستارگان تنها برای راهنمایی در شب خلق نشده‌اند بلکه به معنای وسیع‌تر، شامل راهنمایی‌های الهی در زندگی انسان‌ها نیز هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۸۸/۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۶۳/۵) که از جمله آن‌ها اهل بیت علیهم السلام می‌باشند. همچنین در روایتی امام علی علیه السلام فرموده‌اند که اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله مانند ستارگان هستند که هرگاه یکی غروب کند، دیگری طلوع می‌کند (اخطب خوارزم، ۱۳۹۷: ۱۷۸/۴) و نیز امام رضا علیه السلام ستاره‌ها را به پیامبر صلی الله علیه و آله و علامات را به امامان بعد از او تعبیر کرده‌اند (دشتی، ۱۳۹۱: ۱۰۵). و در جایی دیگر از ابن عباس نقل گردیده است که ستاره‌ها در آیه به اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره دارند (برغانی، ۱۳۷۹: ۲۵۳/۱۳). طبق آنچه ذیل دو آیه از سوره انعام به صورت جداگانه بررسی و بیان گردید در آیه ۵۹ سوره انعام، این واژه به دانش کامل خداوند درباره تمامی امور دنیوی و غیبی، از جمله شگفتی‌های دریاها، دلالت دارد. در آیه ۹۷ همان سوره، به نعمت‌های خداوند و هدایتگری ستارگان در شب و دریا اشاره شده است، که می‌تواند به اهمیت راهنمایی‌های الهی و نقش اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان راهنمایان حقیقی نیز اشاره داشته باشد.

## ۳-۶. «بهر» در آیه ۶۶ سوره اسراء

﴿رَبُّكُمُ الَّذِي يُزْجِي لَكُمُ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (اسراء/ ۶۶)

«پروردگارتان کسی است که کشتی‌ها را در دریا برای شما روان می‌کند تا [با رفتن از اقلیمی به اقلیم دیگر] از رزقش بطلبید؛ زیرا او همواره به شما مهربان است». این آیه به نعمت‌های خداوند و تسهیلاتی که او برای بشر فراهم کرده است، اشاره دارد. استفاده از کشتی‌ها در دریا به عنوان یک نعمت و وسیله برای جستجوی رزق و برکت‌های الهی از نکات اصلی این آیه استعلامه طباطبایی می‌فرماید که واژه «یزجی» به معنای «سوق دادن» یا «راندن» است و در اینجا به معنای حرکت کشتی‌ها در دریا به وسیله بادها و شرایط مناسب اشاره دارد. او توضیح می‌دهد که خداوند با خلق آب به صورت مایع و ایجاد شرایط مناسب، حرکت کشتی‌ها را ممکن ساخته است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳/۱۵۲). همچنین آیت الله مکارم شیرازی به تفصیل توضیح می‌دهند که حرکت کشتی‌ها در دریا نیاز به چهار عامل اساسی دارد: (۱) آب مناسب برای حرکت کشتی‌ها، (۲) وزن مخصوص مناسب اجسام برای شناوری، (۳) نیروی محرکه‌ای که در گذشته بادها و در حال حاضر بخار بوده است، و (۴) وسیله‌های راه‌یابی مانند ستارگان و نقشه‌ها. این عوامل در کنار یکدیگر امکان استفاده از کشتی‌ها را فراهم کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲/۱۸۹). و طبرسی نیز توضیح می‌دهند که خداوند کشتی‌ها را در دریا به حرکت درمی‌آورد با استفاده از بادهایی که آفریده و شرایطی که آب را مناسب برای حرکت کشتی‌ها کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۵۹). علاوه بر اینها، ابن عباس در تفسیر این آیه بیان کرده است که «فضل» در این آیه به پیامبر اسلام ﷺ و «رحمت» به امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام اشاره دارد. به این معنا که برکت و نعمت‌های حاصل از دریا به واسطه پیامبر و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام به انسان‌ها می‌رسد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴/۶۱). در نتیجه باید گفت مفسران و روایات تفسیری تأکید دارند که این آیه به طور خاص به برکت‌ها و رحمت‌های الهی از طریق دریا اشاره دارد و نشان‌دهنده‌ی اهمیت و نقش دریا در زندگی انسان‌ها و دستیابی به رزق است.

## ۴-۶. «بهر» در آیه ۷۰ سوره اسراء

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾

این آیه به کرامت و برتری ویژه‌ای که خداوند به فرزندان آدم داده است، اشاره دارد. یکی از این نعمت‌ها، استفاده از دریا برای حمل و نقل و سفر است، که به انسان‌ها امکان جابه‌جایی و دسترسی به منابع مختلف را می‌دهد. این نعمت‌ها در



کنار دیگر برکات الهی، نشان دهنده‌ی فضل و برتری انسان نسبت به بسیاری از مخلوقات دیگر است) علامه طباطبایی توضیح می‌دهند که واژه «الْبَحْرِ» به معنای دریا و استفاده از آن برای حمل و نقل است. این نعمت به انسان‌ها کمک می‌کند تا به مقصد برسند و از امکانات مختلف بهره‌برداری کنند. او همچنین بر این نکته تأکید دارد که این آیه به منت نهادن خداوند بر بندگانش و اشاره به نعمت‌های او می‌پردازد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳/۱۵۵) و مفسران دیگر، انسان را گل سرسبد آفرینش دانسته و به سه نعمت ویژه‌ای که خداوند به انسان داده است اشاره می‌کنند. یکی از این نعمت‌ها، استفاده از دریا برای حمل و نقل و جابه‌جایی است که به انسان‌ها امکان می‌دهد تا به راحتی در اقلیم‌های مختلف سفر کنند و از رزق الهی بهره‌مند شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲/۱۹۶). طبرسی نیز در تفسیر خود به نعمت‌های زیاد انسان و نقش مهم دریا در حمل و نقل اشاره می‌کند. این نعمت‌ها، از جمله استفاده از دریا برای جابه‌جایی، جزء برکات الهی به شمار می‌آید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۶۱). در روایات تفسیری، تأویل آیه به ولایت اهل بیت علیهم‌السلام نسبت داده شده است. در روایات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به ولایت اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان بزرگ‌ترین نعمت الهی اشاره شده است. بر اساس این روایات، اگر ولایت اهل بیت علیهم‌السلام نبود، هیچ چیز از جمله آدم و حوا و سایر مخلوقات آفریده نمی‌شد. این نعمت به عنوان یکی از برترین نعمت‌های خداوند بر بشر شناخته شده است (حویزی، ۱۴۱۵: ۱/۵۸).

#### ۵-۶. «بحر» در آیه ۶۵ سوره حج

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ «آیا ندانسته‌ای که خدا آنچه را در زمین است و [نیز] کشتی‌ها را که به فرمان او در دریا روانند، برای شما رام و مسخر کرده است؟ و آسمان را نگه می‌دارد که بر زمین نیفتد مگر به اذن او؟ یقیناً خدا به همه مردم رؤوف و مهربان است» در این آیه، خداوند به عظمت قدرت خود و تسخیر نعمت‌های مختلف برای بشر اشاره می‌کند. «الْبَحْرِ» در این آیه به معنای دریا و کشتی‌هاست که به فرمان الهی در دریاها حرکت می‌کنند و برای انسان‌ها فراهم شده‌اند. این آیه بیانگر قدرت و مهربانی خداوند در تسخیر طبیعت و تسهیل استفاده از آن‌ها برای بشر است. مفسران دیدگاه‌های مختلفی بیان نموده‌اند از جمله، علامه طباطبایی این آیه را نشانه‌ای از قدرت مطلق خداوند می‌داند و توضیح می‌دهند که تسخیر آنچه در زمین است و تسخیر کشتی‌ها در دریا نشان دهنده‌ی قدرت و ربوبیت الهی است. او تأکید می‌کند که تسخیر دریا به

معنای توانایی حرکت کشتی‌ها بر روی آب است، که به راحتی انسان‌ها را از جایی به جای دیگر می‌برد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۰۳/۱۴). و آیت الله مکارم بر این نکته تأکید می‌کند که کشتی‌ها به فرمان خدا در دریاها حرکت می‌کنند و این حرکت به طور معجزه‌آسا و با نظم خاصی انجام می‌شود. او بیان می‌کند که این نعمت‌های الهی برای انسان‌ها فراهم شده‌اند تا از آن‌ها بهره‌برداری کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۵۹/۱۴). طبرسی نیز در تفسیر خود به تسخیر کشتی‌ها در دریا اشاره کرده و بیان می‌کند که خداوند کشتی‌ها را بر روی دریا برای انسان‌ها رام ساخته است تا از این نعمت بهره‌برداری کنند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۴۹/۷). در روایات تفسیری، تأویل این آیه به وجود اهل بیت علیهم‌السلام نسبت داده شده است. امام سجاد علیه‌السلام در تفسیر این آیه به نقش اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان واسطه‌های حفظ و ثبات در جهان اشاره کرده‌اند. ایشان بیان می‌کنند که اهل بیت علیهم‌السلام همانند ستارگان در آسمان، باعث ایمنی و ثبات در زمین هستند و خداوند به واسطه‌ی آن‌ها آسمان را نگه می‌دارد تا بر زمین نیفتد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵/۲۳). پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز در روایات خود به اهمیت ولایت اهل بیت علیهم‌السلام اشاره کرده و بیان می‌کند که آن‌ها باعث حفظ زمین از بلایای مختلف و به وجود آمدن نظم در عالم هستند. این آیه به صورت نمادین به نقش اهل بیت علیهم‌السلام در نگهداری زمین و جلوگیری از بلایا اشاره دارد (حسینی بهارنچی، ۱۳۹۵: ۷۱۸/۹).

#### ۶-۶. «بحر» در آیه ۶۳ سوره نمل

﴿أَمْنَ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَلَمْ يَعْزِمْ عَلَى اللَّهِ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ «آیا آن کسانی که شریک‌های انتخابی شما هستند، بهترند یا کسی که شما را در تاریکی‌های خشکی و دریا راهنمایی می‌کند و کسی که بادها را به عنوان مژده‌ای پیشاپیش رحمتش می‌فرستد؟ آیا معبودی غیر از خدا هست؟ خدا از آنچه برای او شریک قرار می‌دهند، برتر است». در این آیه، خداوند به توحید و یکتایی خود اشاره کرده و نعمت‌های بزرگی را که به بشر داده، یادآوری می‌کند. «الْبَحْرِ» به معنای دریاست و به تاریکی‌های دریا در شب‌ها اشاره دارد که نیازمند هدایت الهی برای عبور از آن است. علامه طباطبایی معتقد است که «ظلمات البرّ و البحر» به تاریکی‌های شب در خشکی و دریا اشاره دارد. ایشان توضیح می‌دهد که «ارسال ریح بشرًا» به معنای فرستادن بادها به عنوان مژده‌ای برای باران رحمت الهی است، که مردم را از آمدن باران باخبر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۸۴/۱۵). و دیدگاه آیت الله مکارم نیز تأیید می‌کند که «ظلمات البرّ و البحر» به مشکلات و دشواری‌های زندگی در خشکی و دریا اشاره دارد و «ارسال ریح» را



به معنای فرستادن بادها به عنوان بشارت باران می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۱۸/۱۵). و طبرسی نیز به مشابه دیگر مفسران، تاریکی‌های خشکی و دریا را به مشکلات زندگی و مراد از «ارسال ریح» را بشارت باران رحمت الهی می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۵/۷). انس بن مالک نقل می‌کند که پس از نزول آیات مربوط به توحید، حضرت علی علیه السلام به شدت شگفت زده شد و پیامبر صلی الله علیه و آله به او فرمود که هیچ مؤمنی با او دشمنی نمی‌کند و منافقی او را دوست نمی‌دارد. این روایت به تأویل آیه در اشاره به حضرت علی علیه السلام به عنوان نجات‌دهنده مسلمانان از مشکلات دنیوی و آخرتی اشاره دارد (بحرانی، ۱۴۱۵: ۲۲۳/۴).

### ۶-۷. «بحر» در آیه ۴۱ سوره روم

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ «در خشکی و دریا به سبب اعمال زشتی که مردم به دست خود مرتکب شدند، فساد و تباهی نمودار شده است تا [خدا کیفر] برخی از آنچه را انجام داده‌اند به آنان بچشانند، باشد که [از گناه و طغیان] برگردند». در این آیه، خداوند به فساد و تباهی که به دلیل اعمال زشت انسان‌ها در خشکی و دریا بوجود آمده، اشاره می‌کند. این فساد ممکن است به فساد اجتماعی، زیست‌محیطی و اخلاقی در سطح جهانی اشاره داشته باشد. علامه طباطبایی به تفسیر عام آیه پرداخته و بیان می‌کند که فساد در خشکی و دریا به معنای فساد در کل زمین است که به اعمال انسان‌ها مربوط می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹۵/۱۶). آیت الله مکارم شیرازی سرچشمه فساد را به اعمال خود مردم نسبت می‌دهند و این فساد را ناشی از گناهان بشر می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۵۰/۱۶). طبرسی نیز فساد در خشکی و دریا را به دلیل گناهان مردم دانسته و مقصود از آن را کفر و فسق می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۸۰/۸). فخر رازی هم فساد و تباهی در زمین را به شرک نسبت داده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰۴/۲۵). و شیخ طوسینیز به این نکته اشاره می‌کند که اعمال انسان‌ها سبب ایجاد مشکلات و فساد می‌شود (شیخ طوسی، بی تا: ۲۵۶/۸). در روایات تفسیر ذکر شده است که امام صادق علیه السلام به تفسیر مشابهی اشاره کرده و فساد را ناشی از اعمال زشت انسان‌ها دانسته و به دوران سقیفه و مشکلات آن زمان اشاره می‌کند (بحرانی، ۱۴۱۵: ۳۵۱/۴). و در روایات دعا برای ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف نیز به این آیه اشاره شده و فساد اخلاقی در زمین به عنوان زمینه‌ای برای ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشريف مطرح شده است (محدث نوری، ۱۴۰۸: ۷۴/۵). در واقع مراد از فساد ظاهر، ناملازمات و مصائب عمومی است که قسمتی از زمین را فرا می‌گیرد، مانند زلزله، نابردن باران، قحطی، بیماری‌های

مسری، جنگها و غارت ها. و بالجمله هر چیزی که نظام صالح جاری در عالم را از بین می برد خواه انسان مستقیماً در آن حوادث دخالت داشته باشد یا طبیعت عامل آن است اما آن حادثه نتیجه کردار انسان باشد. ظاهر آیه گویای عمومیت این حوادث بوده که اختصاصی به زمان و مکان خاصی ندارد. لذا از مجموعه این آیات یک قاعده کلی بدست می آید و آن این که اگر جامعه انسانی در مسیر فطرت حرکت کند، نعمتها و برکات بر آنها سرازیر می شود اما اگر از این مسیر خارج شوند گرفتار بلایا و مصائب می شوند. صاحب تفسیر «البرهان» در ذیل این آیه شریفه روایتی را نقل می نمایند. در روایتی امام باقر علیه السلام می فرمایند: «ذاك والله حين قالت الأنصار: منا أمير، ومنكم أمير». (بحرانی، ۱۴۱۵: ۳۵۱/۴). آنچه امام در اینجا بیان می نمایند بیان یک مصداق روشن آیه است و لذا آیه مصداق دیگری نیز دارد. حضرت می فرماید یکی از عوامل روشن ایجاد فساد و گرفتاری در عالم، انحراف بزرگی است که در سقیفه اتفاق افتاد و باعث شد خلافت از مدار خویش منحرف گردد، از این رو تاویل این آیه با مقام ولایت و امامت سازگار و منطبق است.

#### ۸-۶. «بحر» در آیه ۱۰۹ سوره كهف

﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ «بگو: اگر دریا برای [نوشتن] کلمات پروردگارم [که مخلوقات او هستند] مرکب شود، پیش از آنکه کلمات پروردگارم پایان یابد، یقیناً دریا پایان می یابد، و اگرچه مانند آن دریا را به کمک بیاوریم» در این آیه، خداوند به عظمت و بیکرانی کلمات و معارف خود اشاره می کند. واژه «البحر» (دریا) در اینجا به عنوان نمادی از وسعت و گستردگی استفاده شده است. این آیه به ما یادآوری می کند که حتی اگر تمام دریاهاى جهان برای نوشتن کلمات خداوند به کار گرفته شوند، باز هم این دریاها قبل از آنکه کلمات خدا به پایان برسند، تمام می شوند. این بیان، به عظمت و بی پایانی علم و سخنان الهی اشاره دارد. در ذیل این آیه مفسران نظرات مختلفی بیان داشته اند از جمله آیت الله طباطبایی به بیان عظمت و بیکرانی کلمات خداوند اشاره کرده و توضیح می دهند که دریاها برای نوشتن این کلمات ناکافی اند و حتی اگر تمامی دریاها به این کار مشغول شوند، باز هم نمی توانند تمامی کلمات خدا را به تصویر کشند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳۹/۱۸). برخی دیگر از مفسران بر این نکته تأکید می کنند که حتی اگر تمامی قلم ها و دریاها برای نوشتن معانی و حقایق الهی به کار گرفته شوند، هنوز حقایق و اسرار جهان به طور کامل بیان نمی شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶۸/۱۸).



طبرسی نیز توضیح داده است که اگر دریا به عنوان مرکب برای نوشتن کلمات خداوند استفاده شود، پیش از آنکه کلمات خدا به پایان برسند، دریا تمام خواهد شد. او همچنین به این نکته اشاره می‌کند که مقصود از «کلمات خدا»، احکام و مقدرات الهی است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/۴۵۵). او به توضیح این مسأله پرداخته که دریا به عنوان آب فراوان و وسیع به کار رفته و اشاره به این دارد که کلمات خداوند از آنچه در توان بشر است، بزرگ‌تر و وسیع‌تر است (شیخ طوسی، بی تا: ۱۰/۲۶۷). امام سجاد علیه السلام در توضیح آیه به معرفت و شناخت عمیق معانی الهی اشاره کرده و فرموده‌اند که حتی اگر همه درختان به عنوان قلم و دریاها به عنوان مرکب به کار گرفته شوند، باز هم کلمات خداوند پایان نمی‌یابد. این بیان به عظمت و گستردگی علم و معرفت الهی اشاره دارد (بحرانی، ۱۴۱۵: ۴/۴۵۱). از جمله مصداق‌هایی که برای کلمات ربی بیان شده است، سنت‌های الهی و ارسال پیامبران است که موجب هدایت و رهبری بشر می‌گردد و یا نعمت‌های الهی که یکی از هزاران نعمت، اهل بیت عصمت و طهارت می‌باشند که بعد از پیامبر وظیفه هدایت و روشن سازی انسان بر عهده داشتند. از مجموع مطالب بیان شده بدست می‌آید که مراد از کلمه تنها لفظ نیست، بلکه منظور همه‌ی موجودات و پدیده‌ها و قوانین جهان هستی و از جمله اهل بیت علیهم السلام است که دلالت بر علم و قدرت پروردگار می‌نمایند.

#### ۹-۶. «بحر» در آیه ۴۰ سوره نور

﴿أَوْ كَلُمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجِّي يَعْنِي مَوْجٍ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ [یا اعمالشان] مانند تاریکی‌هایی است در دریایی بسیار عمیق که همواره موجی آن را می‌پوشاند و بالای آن موجی دیگر است و بر فراز آن ابری است، تاریکی‌هایی است برخی بالای برخی دیگر؛ [مبتلای این امواج و تاریکی‌ها] هرگاه دستش را بیرون آورد، بعید است آن را ببیند و کسی که خدا نوری برای او قرار نداده است، برای او هیچ نوری نیست» در این آیه، خداوند کفر و اعمال ناشایست را با توصیف دریا و تاریکی‌های آن مقایسه می‌کند. «بحر» (دریا) در اینجا به عنوان نمادی از عمق و پیچیدگی تاریکی‌های معنوی و کفر به کار رفته است. توصیف امواج و ابرهای تاریک، نشان‌دهنده‌ی عدم وضوح و سرگشتگی در کفر و گناه است. دیدگاه مفسران از جمله علامه طباطبایی این است که توصیف دریا و امواج آن را به عنوان نمادی از وضعیت کافران و اعمالشان توضیح می‌دهند و بیان می‌کنند که این وضعیت به شکلی است که تاریکی‌های متوالی، عمق و پیچیدگی را به تصویر می‌کشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵/

۱۳۲) و آیت الله مکارم شیرازی، به شرح این وضعیت پرداخته و بیان می‌کند که دریاهاى عمیق با امواج و تاریکی‌های عمیق آن، مشابه با تاریکی‌های روحی و معنوی در کفر است که در عمق آن‌ها نور نمی‌تواند نفوذ کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۴/۴۹۱).

به نظر شیخ طبرسی توصیف دریا با امواج و ابرها به عنوان نمایانگر وضعیت پیچیده و تاریک کافران را توضیح می‌دهد و بیان می‌کند که کفر مانند تاریکی‌هایی است که هر کدام بر دیگری افزوده می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۲۳۰). و به باور شیخ طوسی، در این آیه کفر و گناه به صورت لایه‌های تاریکی شبیه به تاریکی‌های دریا، ابر و شب است، که نشان‌دهنده‌ی وضعیت در هم تنیده و پیچیده کافرین است (شیخ طوسی، بی تا: ۷/۴۴۳) در روایتی از امام صادق ذکر شده است که ایشان وضعیت کافران و دشمنان اهل بیت را با دریا و امواج آن مقایسه کرده‌اند. (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۳۶۱). طبق بررسی‌های انجام شده و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام موج‌های دریا و احوالات آن مصداق کسانی است که از اهل بیت علیهم‌السلام دور شده‌اند و هرچه کفر و عناد آن‌ها بیشتر شود این فاصله و غرق شدن در امواج دنیا و سختی و تاریکی‌ها بیشتر می‌شود، بنابراین اهل بیت علیهم‌السلام نور حقیقی برای روشنایی و راهنمایی انسان در دنیا و برای سعادت مند شدن در آخرت هستند.

#### ۱۰-۶. واژه «البحرین» در آیه ۵۳ سوره فرقان

﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا﴾  
 «و اوست که دو دریا را به هم آمیخت، این خوش طعم و گوارا و این شور و تلخ است، و میان آن دو مانع و حائل و سدّی نفوذناپذیر و استوار قرار داد» در این آیه، خداوند به توصیف دو نوع آب متفاوت، یکی شیرین و گوارا و دیگری شور و تلخ، می‌پردازد و اشاره به وجود حائلی که این دو را از هم جدا می‌کند، دارد. این تصویر نمادین برای بیان قدرت و تدبیر الهی در خلق و حفظ نظام‌های متفاوت و متمایز به کار رفته است. مفسرانی از جمله آیت الله طباطبایی ذیل این آیه بیان نموده‌اند که این آیه به تمثیل وضعیت مومن و کافر اشاره دارد و معتقدند که «بحرین» به معنای اعمال و ویژگی‌های متفاوت مومن و کافر است، به طوری که یکی گوارا و دیگری شور و تلخ است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵/۲۲۹). شیخ طوسی به تفسیر آیه به عنوان نمادی از ولایت اهل بیت و نقش آن‌ها در هدایت معنوی پرداخته است، بر این باور است که اهل بیت مانند آب گوارا هستند و دوری از آن‌ها به معنای نوشیدن آب شور و تلخ است (شیخ طوسی، بی تا: ۷/۴۴۳). در روایات تفسیری، عترت پیامبر به عنوان «آب شیرین و گوارا» و دوری از آن‌ها به عنوان «آب شور و تلخ» توصیف شده است. این تطبیق



به معنای اهمیت پیروی از اهل بیت و عترت پیامبر به عنوان منبع هدایت است (دشتی، ۱۳۹۱: خطبه ۷۸). در روایت دیگری از سید رضی که شیخ حر عاملی در کتابش نقل کرده است، پیروی از اهل بیت به عنوان آب شیرین و دوری از آنان به عنوان آب شور و تلخ، به معنای نیاز به پیروی از اهل بیت در جستجوی علم و هدایت است (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۴۳/۳). بنابراین باید گفت خداوندی که اذن مخلوط شدن دو آب شیرین و شور را که در کنار یکدیگر هستند نمی دهد، هرگز اجازه مخلوط شدن حق که از مصداق های آن اهل بیت پیامبر ﷺ می باشند، با کفر را، که انسان های ستمگر و سرکش در مقابل فرامین الهی و پیام پیامبران و اهل بیت ﷺ را شامل می گردد، نمی دهد.

### ۱۱-۶. واژه «البحرین» در آیه ۱۹ سوره الرحمن

«مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ»، «اوست که دو دریا را روان ساخته که به هم می رسند، اما میان آن ها برزخی است که به هم تجاوز نمی کنند» این آیه به تصویرسازی از دو نوع دریا، یکی شیرین و دیگری شور، و حائل یا برزخی که میان آن ها قرار دارد، می پردازد. این تصویر به معنای تفکیک و کنترل معجزه آسا در نظام آفرینش اشاره دارد که خداوند بین دو نوع آب متفاوت حائلی قرار داده است تا از اختلاط و تغییر در وضعیت یکدیگر جلوگیری کند. در تفسیر المیزان بیان شده است که دو دریا به معنای دنیای آب های شیرین و شور است. ایشان اشاره می کنند که دریا های شیرین و شور به طور مداوم با یکدیگر در تماس و نزدیکی هستند، ولی حائلی که به طور طبیعی میان آن ها قرار دارد، مانع از اختلاط و تغییر در ویژگی های آب های هر یک از آن ها می شود. این حائل، خود به معنای مخازن زمینی و رگه های آب زیرزمینی است که به حفظ تعادل و نظم در نظام آفرینش کمک می کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹۹/۱۹). تفسیر نمونه به جنبه های جغرافیایی و طبیعی دو دریا پرداخته و توضیح می دهند که دریا های شیرین و شور به طور مداوم در حال تعامل هستند، اما همواره حائل طبیعی میان آن ها وجود دارد که از اختلاط جلوگیری می کند. این مسئله به عنوان نشانه ای از قدرت و تدبیر الهی در طبیعت تعبیر می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲۴/۲۳) در روایات تفسیری، ابن عباس به تفسیر آیه با اشاره به حضرت علی علیه السلام و حضرت فاطمه (س) پرداخته و آن ها را به عنوان مصادیق «دو دریا» معرفی کرده است. بر اساس این تفسیر، برزخ یا حائل میان آن ها به معنای عدم تجاوز و ظلم در حق یکدیگر است (استر آبادی، ۱۴۰۹: ۶۱۴) امام صادق علیه السلام نیز این آیه را به معنای توصیف روابط میان حضرت علی علیه السلام و حضرت فاطمه (س) تفسیر کرده اند. بر اساس این روایت، حائل میان آن ها به

معنای عدالت و حسن معاشرت بین این دو بزرگوار است و هیچ‌یک از آن‌ها به دیگری ظلم نمی‌کند (حویزی، ۱۴۱۵: ۱۹۱/۵). این آیه به وضوح بر عظمت و فضیلت برجسته امام علی علیه السلام و همسر ایشان، حضرت فاطمه (س)، و همچنین فرزندانشان، امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام، دلالت دارد. در این متن، امام علی علیه السلام و حضرت فاطمه (س) به دو اقیانوس بزرگ تشبیه شده‌اند؛ اقیانوسی که نماد جلال و بزرگی خداوند است و منبعی غنی از برکات و مبدأ دانش‌ها و علوم فراوان می‌باشد. این اقیانوس، نمایانگر ارزش‌های انسانی چون نیک‌خوئی و پاکدامنی است. فرزندان آن دو نیز به جواهرات بی‌نظیری تشبیه می‌شوند که در دل این اقیانوس پرورش یافته و به دنیا عرضه می‌شوند. در این جواهرات، تمامی زیبایی‌ها، دانش و تقوا، فضیلت‌ها و پاکی‌ها نهفته است.

## ۷. نتیجه

واژه «بحر» در قرآن کریم به‌طور وسیعی به معانی مختلف از جمله دریا، رودهای بزرگ، و اقیانوس اشاره دارد و به‌عنوان نمادی از عظمت و شکوه خلقت، برکت، و نعمت‌های الهی به کار می‌رود. در قرآن، این واژه به‌طور کل ۴۱ بار ذکر شده که از این تعداد، دو بار به صورت جمع (بحار و بحور)، چهار بار به صورت مثنی (البحرین)، و در باقی موارد به صورت مفرد (البحر) آمده است. معنای تفسیری واژه «بحر» در قرآن علاوه بر ابعاد طبیعی، به حوزه‌های معنوی و دینی نیز گسترش می‌یابد. به‌طور خاص، این واژه به مفهوم امام و اهل بیت علیهم السلام، ولایت اهل بیت علیهم السلام، و تمایز بین مومن و کافر نیز اشاره دارد. به‌طور مثال، در تفاسیر روایی و کلامی، «بحر» به‌عنوان نماد عمیق ولایت و مقام اهل بیت علیهم السلام و نیز به‌عنوان تمثیلی برای وسعت علم و دانش امامان معصوم علیهم السلام مورد استفاده قرار گرفته است. در مقابل، واژه «ماء» که زیرمجموعه‌ای از «بحر» است، به‌طور خاص به آب، آب باران، و منابع آبی جاری بر سطح زمین مانند رودخانه‌ها اشاره دارد. این واژه ۶۳ بار در قرآن ذکر شده و در تفاسیر، معانی وسیع‌تری از جمله وسعت و وجوب امام، نیاز مردم به راهنمایی‌های امام، و مفاهیم مرتبط با ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الیه و آخر الزمان به آن نسبت داده شده است. در نهایت، هر دو واژه «بحر» و «ماء» در قرآن کریم به‌طور گسترده‌ای برای توصیف و بیان ابعاد مختلف نعمت‌های الهی و مفاهیم معنوی و دینی و مقام امامت و ولایت به کار رفته و به روشن‌تر کردن مفاهیم عمیق و پیچیده مربوط به خلقت، قدرت الهی، و هدایت دینی که به وسیله اهل بیت عصمت و طهارت ممکن است، کمک می‌کنند.



## کتابنامه

### \* قرآن کریم

- ۱- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق) «لسان العرب»، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ۲- ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ق) «تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور»، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- ۳- اخطب خوارزم، موفق بن احمد، (۱۳۹۷ش) «المناقب آل ابی طالب»، مجمع تقریب مذاهب اسلامی.
- ۴- استرآبادی، شریف الدین علی، (۱۴۰۹ق) «تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة»، محقق: حسین استاد ولی، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ اول.
- ۵- اسکندری، محمد جواد، (۱۳۹۶ش) «بررسی مصداق انحصاری السابقون الاولون در آیه ۱۰ سوره توبه»، نشریه مطالعات تفسیری: ش ۳۲
- ۶- بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۵ق)، «البرهان فی تفسیر القرآن»، قم: مؤسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامیة، چاپ اول
- ۷- برغانی، ملا صالح بن آغا محمد برغانی قزوینی حائری، (۱۳۷۹ش) «بحر العرفان و معدن الايمان»، قم: مؤسسه فرهنگي التمهيد..
- ۸- بهارزاده، پروین، (۱۳۸۹ش) «وجوه و مصادیق واژه های «ماء» و «سما» در قرآن» سفینه: سال هفتم تابستان، شماره ۲۷ {ویژه قرآن}.
- ۹- حسینی بهارانچی، سید محمد، (۱۳۹۳ش)، «تفسیر اهل بیت علیهم السلام»، قم: نشر مطیع.
- ۱۰- حسینی طهرانی، سید محمد محسن، (۱۴۳۳ق) «مهر فروزان»، طهران: مکتب وحی، طهران، چاپ اول.
- ۱۱- حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق) «تفسیر نور الثقلین»، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ۱۲- دشتی، محمد، (۱۳۸۶ش) «ترجمه نهج البلاغه»، قم: انتشارات یاسین نور.
- ۱۳- راغب اصفهانی، (۱۴۱۲ق) «المفردات فی غریب القرآن»، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم الدار الشامیة، چاپ اول.
- ۱۴- شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق) «إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- ۱۵- شیخ طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۶- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۰ق) «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- ۱۷- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش) «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ چهارم.
- ۱۸- طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵ش)، «مجمع البحرین»، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، چاپ دوم.
- ۱۹- عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۹۵ش) «التفسیر»، انتشارات ذری القربی ج ۱.
- ۲۰- علامه مصطفوی، (۱۳۶۰ش) «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ سوم.
- ۲۱- عکبری بغدادی، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، (۱۴۱۳ق) «الإختصاص»، قم: انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، چاپ اول.
- ۲۲- عشریة، رحمان، (۱۴۰۲ق) «مؤلفه های معنایی واژه ی «متوسمین» در قرآن کریم با رویکرد تطبیقی به مقام ولایت»، فصلنامه علمی پژوهشی امامت پژوهی، ش ۳۲.
- ۲۳- غیاثی، نقی، نیازی، قدرت الله، (۱۳۹۵ش) «امت وسط از دیدگاه مفسران فریقین» مجله علمی پژوهشی مطالعات تفسیری.
- ۲۴- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق) «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار احیاء التراث

- العربی، چاپ سوم.
- ۲۵- فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق) «تفسیر فرات الکوفی»، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي. مؤسسة الطبع والنشر.
- ۲۶- قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش) «قاموس قرآن»، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم.
- ۲۷- فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق) «المصباح المنیر»، قم: مؤسسه دار الهمجرة، چاپ اول.
- ۲۸- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۶ق) «القاموس المحيط»، لبنان: مؤسسة الرسالة.
- ۲۹- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳ش) «تفسیر القمی»، محقق: طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتب، چاپ سوم.
- ۳۰- کراچکی، محمد بن علی، (۱۳۹۰ش) «معدن الجواهر و ریاضه الخواطر»، تهران: مکتبه المرتضویه.
- ۳۱- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش) «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ اول.
- ۳۲- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق) «بحار الأنوار»، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
- ۳۳- نباطی عاملی، علی بن محمد، (۱۳۸۳ش) «الصرط المستقیم»، تهران: نشر مرتضوی ج.۱.
- ۳۴- نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸ق) «مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل»، قم: مؤسسة آل البيت، چاپ اول.
- ۳۵- نوری، حسین (محدث نوری)، (۱۴۰۸ق) «مستدرک الوسائل»، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.



## Book Name

### • Holy Quran

1. IbnManzur, Muhammad ibnMakram, Lisan al-Arab, Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing and Diŝtribution, 1414 AH.
2. IbnAshur, Muhammad Tahir, Tafsir al-Tahrirwa al-Tanwir known as TafsirIbnAshur, Beirut: Arab History Foundation, 1420 AH.
3. AkhtabKhwarazm, Muwaffaqibn Ahmad, Manaqib Al AbiTalib, Assembly of Approximation of Islamic Schools of Thought, 1397 AH.
4. Aŝtarabadi, Interpretation of the Apparent Verses in the Virtues of the Pure Progeny, Edited by: Hussein OŝtaVali, Qom: Jamaat al-Teachers in the Qom Seminary, Islamic Publishing Foundation, Firŝt Edition 1409 AH.
5. Iskandarloo, Muhammad Jawad, BarsiMasdaqEnhsari, the firŝt predecessors in verse 10 of Surah At-Tawbah, Tafsir Readings Bulletin, 32nd Street, Zamisŝtan1396 A.H.
6. Bahrani, Hashim bin Suleiman, Al-Burhan fi Tafsir Al-Qur'an, Qom Mission Foundation, Department of Islamic Studies, early 1415 BC.
7. Barghani, Mullah Salihbin Agha Muhammad BarghaniQazviniHaeri, The Sea of Knowledge and the Mineral of Faith, Qom, Farhangi Al-Tamheed Foundation, 1379 AH.
8. Baharzadeh, Parvin, Safineh Sal HaftamTabisŝtan, Shamara27 {Wajh Al-Qur'an} Faces and Meanings of "Water" and "Sky" in the Qur'an, 1389.
9. HosseiniBaharanchi, Sayyid Muhammad, TafsirAhl al-Bayt, peace be upon them, published by Muti', Qom 1393.
10. HosseiniTehrani, Sayyid Muhammad Mohsen, MihrForuzan, firŝt chapter: The Office of Revelation, Tehran, 1433 BC.
11. Hawayzi, Abdul Ali binJumah, TafsirNur al-Thaqalayn, Qom Ismailian, Chaharam1415 BC.
12. Dashti, Muhammad, Translation of Nahj al-Balagha, Qom, YasinNour Publications, 1386.
13. RaghebIsfahani, Al-Mufradat fi Gharib Al-Qur'an, edited by Safwan Adnan Daoudi, Beirut, Dar Al-Ilm, Dar Al-Shamiya, firŝt chapter, 1412 BC.
14. Sheikh HurrAmeli, Proof of Guidance through Texts and Miracles, Al-Alami Publications Foundation - Beirut, 1409 BC.
15. Sheikh Tusi, Al-Tibyaan fi Tafsir Al-Qur'an, Beirut, Dar Ihya' Al-Arabi Al-Turath, vol. 7, pt.
16. Tabatabai, Muhammad Hussein, Al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an, Beirut: Al-Alami Publications Foundation, Chap Dom: 1390 BC.
17. Tabarsi, Fadl bin Hassan, Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Chap Sum: Publications of NasirKhusraw, Tehran, 1372 AH.
18. Tarihi, Fakhr al-Din, Tarihi, Al-Bahrain Complex, edited by: Ahmed HosseiniAshkuri, Tehran Mortazavi, Chapter1375 AH.
19. Ayashi, Muhammad binMasoud, Al-Tafsir, Insha'ratDhu'l-Qirbi, vol. 1, 1395.
20. AllamaMoŝtafavi, Investigation into the Words of the Holy Qur'an, Tehran, Translation and Publication of a Book, Chapter 1360 AH.

21. Akbari Baghdadi, Muhammad bin Muhammad bin Numan (Mufid Sheikh), Al-Ikhtisas, Chapter One: Publications of KangarehJahani, Mufid Sheikh, Qom, 1413 BC.
22. Ashriyeh, Rahman, a compilation of the meanings of “mutawasmin” in the Holy Qur’an with an application narration with MaqamWilayat, Faslnameh ‘IlmiPazhushi-ImamatPizhouhi, vol. 32, sall1402.
23. Ghayathi, Naqi, Niyazi, Qudratullah, Amat-WasatAzDidgah, Tafsir Two Fariqeen, Ch. 25, 1395.
24. FakhrRazi, Muhammad bin Omar, Al-Tafsir Al-Kabir (Keys to the Unseen), Beirut: Arab Heritage Revival House, Chap Sum: 1420 BC.
25. Furat bin Ibrahim, TafsirFurat al-Kufi, Ministry of Culture and Islamic Guidance. Printing and Publishing Institution, Tehran 1410 BC.
26. Qureshi, Ali Akbar, Dictionary of the Qur’an, Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah, Chapter 2: 1371 AH.
27. Fayoumi, Ahmed bin Muhammad, Al-Misbah Al-Munir, Qom: Dar Al-Hijra Foundation, first chapter: 1414 BC.
28. Firouzabadi, Muhammad binYaqoub, Al-Qamoos Al-Muhit. Lebanon: Al-Resala Foundation, 1426 BC.
29. Qomi, Ali bin Ibrahim, Tafsir Al-Qumi, edited by: TayyabMousaviJazayeri, Qom Dar Al-Kitab, Chapter: 1363 AH.
30. Karajki, Muhammad bin Ali, The Mineral of Jewels and the Sports of Thoughts, Chapter 1390.
31. MakaremShirazi, Nasser, TafsirNamouneh, Tehran, Islamic Book House, first edition: 1374 AH.
32. Majlesi, Muhammad Baqiribn Muhammad Taqi, Bihar al-Anwar, Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-Arabi, second edition: 1403 AH.
33. NabatiehAmeli, Ali ibn Muhammad, Al-Sirat al-Mustaqaem, Mortazavi Publication, vol. 1, 1383.
34. Nouri, Hussein ibn Muhammad Taqi, Mustadrak al-WasailwaMustanbat al-Masa’il, Qom, Al-Bayt Foundation, first edition 1408 AH.
35. Nouri, Hussein (MuhaddithNouri), Mustadrak al-Wasail, first edition: Al-Bayt Foundation, Qom, 1408 AH.



## Commonalities and Differences of Mu'tazila and Neo-Etzelinterpretive bases in Quranic interpretations

(Received: 2019-12-23 Accepted: 2024-10-27)

Seyyed Qasem Hosseini<sup>1</sup>, Fatemeh Pourmehdi Amiri<sup>2</sup>, Fatemeh Nazari Jouybari<sup>3</sup>

### Abstract

Reason is the main basis of Mu'tazili interpretation, and based on this, verses whose appearances are in conflict with the ruling of reason are analyzed. Mu'tazila considers reason as the first basis for understanding Sharia and Sharia as subordinate to it. Mu'tazila considers reason as the first basis for understanding Sharia and Sharia as subordinate to it. Neo-Mu'tazila ideas are rooted in the opinions of the first Mu'tazila thinkers in the early Islamic centuries, and they believe that due to the fluidity and history of the text of the Qur'an, its ideas can be modernized and, in fact, secularized and secularized. As a result, secularism can be inferred to mean the separation of religion from the government and not from politics in the ideas of the neo-Mutzlians. As a result, secularism can be inferred to mean the separation of religion from the government and not from politics in the ideas of the neo-Mutzlians. The present research examines the interpretive foundations of Mu'tazila and New 'Itzal, their differences and similarities, and their performance in the field of interpretation with the method of analyzing and reviewing existing works. The traditional and new Mu'tazila have turned to interpretations regarding the freedom of man in his actions, God's dispensation from incarnation and evil, rejection of superstitions and myths, and denial of intercession, and at the same time, they have been caught in a kind of extremism in intellectual interpretations.

**Key words:** interpretive foundations, Mu'tazilah, Nomu'tazilah, interpretation.

1) Faculty Member of Quran and Science University of Qom. mirtaha@yahoo.com

2) PhD Student of the Seminary of the Sisters of Hazrat Khadija Babo. f.pourmahdi92@gmail.com

3) PhD Student of the Seminary of the Sisters of Reyhaneh al-Rasul Sejouybar. nazarifateme992@gmail.com



# اشتراک و اختلاف مبانی تفسیری معتزله و اعتزال نو در تأویلات قرآن

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶)

سید قاسم حسینی<sup>۱</sup>، فاطمه پورمهدی امیری<sup>۲</sup>، فاطمه نظری جویبای<sup>۳</sup>

## چکیده

عقل، مبناي اصلی تفسیر معتزلی است و بر این اساس آياتی که ظواهر آنها با حکم عقل در تعارض باشند، تحلیل می‌شوند. معتزله عقل را مبناي اول برای فهم شریعت و شرع را تابع آن می‌دانند. اندیشه‌های نومعتزله ریشه در آرای اندیشمندان نخست معتزله در قرون اولیه اسلامی دارد و معتقدند با توجه به سیالیت و تاریخمند بودن نص قرآن می‌توان اندیشه‌های آن را روزآمد نمود و در واقع به دنیوی و عرفی کردن امور دینی پرداخت. در نتیجه در کنه اندیشه‌های نومعتزلیان سکولاریسم را به معنای جدایی دین از حکومت و نه سیاست می‌توان استنباط نمود. تحقیق حاضر با روش تحلیل و بررسی آثار موجود، مبانی تفسیری معتزله و اعتزال نو، تفاوت‌ها و تشابه‌ها و عملکرد آنان در باب تأویل را بررسی می‌کند. معتزله سنتی و نو در باب آزادی انسان در افعال خویش، تنزیه خداوند از تجسیم و شرور، ردّ خرافات و اساطیر و انکار شفاعت به تأویلات روی آورده‌اند و در عین حال به نوعی افراطی‌گری در تأویلات عقلی گرفتار آمده‌اند.

**کلید واژه‌ها:** مبانی تفسیری، معتزله، نومعتزله، تأویل.



## مقدمه

مسلمانان پس از رحلت پیامبر ﷺ به تفرقه و اختلاف دچار گشتند. این اختلافات آرام آرام بیشتر شد و مذاهب و نحله‌هایی از آن برآمد که مهم‌ترین و اصلی‌ترین آنها عبارتند از: شیعه، اهل سنت، معتزله، مرجئه و خوارج، که فرقه‌های دیگر، بیشتر از همین پنج فرقه منشعب گردیده‌اند. (ذهبی، ۱۳۹۶: ۳۳۶/۱؛ نیز نک: شهرستانی، ۱۳۶۲: ۳۱-۱۹). در قرن دوم هجری با ظهور معتزله به تدریج استفاده از رأی و نظر در کنار نقل روایات در تفسیر آغاز شد و عده‌ای با اجتهادات و نظرات علمی خود به تفسیر قرآن پرداختند و سعی کردند، مباحث استدلالی توحید و عدل و سایر آنها را مثل نبوت از طریق عقل بفهمند. می‌توان گفت که انگیزه‌های دینی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و قومی در پیدایش این فرقه‌ها دخالت داشته است. (ابوزید، ۱۹۹۸: ۱۲) دیدگاه معتزله درباره تفسیر قرآن و حدیث از آغاز براساس خردگرایی استوار بوده و رسالت تفسیر در نظر آنان تأویل آیتی بوده است که با اصول خردگرایی آنان همخوانی نداشته باشد (صاوی جونی، ۱۳۸۷: ۱۴۳-۱۴۴) و سعی می‌کنند، مباحث استدلالی توحید و عدل و سایر آنها را مثل نبوت از طریق عقل بفهمند. معتزله، پس از یک دوره اقتدار از قرن سوم تا پنجم هجری به دست اصولگرایان شکست خوردند و نشر دیدگاه‌های آنها ممنوع شد. توقیف فعالیت‌های معتزله، به معنای از بین رفتن اندیشه‌های آنها نبود؛ بلکه تفکرات اعتزالی و تأثیر آن بر اندیشه‌های اسلامی همچنان در تالیفات مسلمانان فرق مختلف در دوره‌های بعد قابل دستیابی است. تفکر معتزله با ظهور جریانی عقل‌گرایانه در قرن چهاردهم ظهور مجدد یافت که معتزلیان جدید یا نو معتزله نامیده شدند. این جریان فکری می‌خواهد اسلام را به عنوان تنها راه نجات بخش معرفی کند و با نگاه جدید به دین به آن کارکرد نوینی ببخشد، تا به این وسیله بر مشکلات و چالش‌های جهان معاصر فائق آید. مسائلی مانند استعمار کشورهای اسلامی، فراگیری موج مدرنیته، شبهات مستشرقان و رویارویی مسلمانان با کشورهای غربی استعمارگر، سبب آگاهی آنان از تحولات و پیشرفت‌های گسترده علمی سیاسی و اجتماعی کشورهای غربی شد و پرسش‌های گوناگونی را در عرصه‌های مختلف، پیش روی متفکران مسلمان قرار داد. از مهمترین مبانی معتزله در تفسیر تأویل‌گرایی آنها و ترجیح عقل بر ظواهر نصوص می‌باشد.

مقاله پیش‌رو با تحلیل و بررسی به روش کتابخانه‌ای از آثار موجود از قرن دوم هجری تا به امروز، سعی دارد بحث خود را با توجه به موضوع در سه بخش ارائه کند:

۱- تاریخ پیدایش معتزله و نومعتزله با رویکرد عقل‌گرایی؛

۲- معرفی برخی مفسرین معتزلی و نومعتزلی؛

۳- نمونه‌هایی از اختلاف مبانی تفسیری معتزله و نومعتزله در تفسیر قرآن.

مبانی تفسیر قرآن در این جستار به آن دسته از پیش‌فرض‌ها و باورهای اعتقادی - علمی و پیش‌انگاره‌های نظری گفته می‌شود که فرایند تفسیر را ممکن ساخته و سامان می‌دهد و مفسر براساس آنها به تفسیر قرآن می‌پردازد. بررسی روشها و گرایشهای تفسیری از دیرباز مورد توجه پژوهشگران بوده است. در قرن دوم هجری با ظهور معتزله به تدریج استفاده از رأی و نظر در کنار نقل روایات در تفسیر آغاز شد و عده‌ای با اجتهادات و نظرات علمی خود به تفسیر قرآن پرداختند. هرچند در ابتدا این نظرات محدود به بیان معنای لغت و سبب نزول بود، اما به تدریج با پیدایش علوم متعدد هرکس با استفاده از تخصص خود به تفسیر روی می‌آورد که نتیجه آن ظهور گرایش‌ها و مکاتب تفسیری متعدد ادبی، نحوی، روایی، فقهی، عقلی - کلامی، عرفانی و غیره بود. مکتب تفسیری معتزله نسبت به سایر مکاتب تفسیری در گسترش استفاده از عقل و اندیشه نقش برجسته‌تری داشته است؛ از این رو بازشناسی تأویلات گسترده عقلی و ادبی آنها و استفاده از انواع مجاز، شناخت مبانی و اصول تفسیری آنها را ضروری می‌نماید.

### ۱. پیدایش معتزله و نومعتزله

صاحب‌نظران آغاز کار معتزله را اغلب اوایل قرن دوم می‌دانند. (زهدی، ۱۳۷۶: ۲؛ ۱؛ عبدالرزاق، ۱۳۸۱: ۳۷/۲). اکثر پژوهشگران ظهور معتزله را به جدایی واصل بن عطا از مجلس درس حسن بصری به خاطر اختلاف در حکم مرتکب کبیره دانسته‌اند. (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۱۱۶/۱). اعتزال در میان نحله‌های فکری یکی از تأثیرگذارترین و مهم‌ترین‌ها بوده است. اعتزال در بصره متولد شد و به سرعت در عراق منتشر گردید. در دوره عباسیان کار معتزله بالاگرفت و علمای معتزله در چشم مردم، بزرگ جلوه نمودند. از عواملی که باعث رشد و گسترش و تفوق معتزله گردید، رویکرد عقلانی و شیوه آنان در اتکاء به منطق و استدلال بود. انگیزه‌ها و هدف‌های سیاسی، اجتماعی، دینی و قومی و عملکرد بد برخی از خلفاء و حاکمان بنی‌امیه از دیگر عوامل این امر به شمار می‌رود (عبدالرزاق، ۱۳۸۱: صص ۳۳۱، ۳۲۱). مصطفی عبدالرزاق قدرت و انگیزه سیاسی را مهم‌ترین عامل در شکوفایی و افول معتزله می‌داند. (همان: ۳۳۱) برخی معتقدند که اعتزال به پشتوانه آل بویه نهضت بزرگ خویش را به دست قاضی عبدالجبار و جبائیه که



منسوب به او می‌باشند، بنیان گذاشت. (زرزور، بی تا: ۳۶ به استناد خطط مقریزی، بی تا: ۳۵۸/۲) و بعدها مسلمانان با تضعیف معتزله، ضرر جبران ناپذیری دیدند. (سبحانی، بی تا: ص ۱۸۰-۱۷۸ با استناد به رساله الاسلام، احمد امین، شماره ۳). زیرا این گروه فکری در دوره‌ای طولانی از تاریخ (۱۰۰ تا ۳۰۰ هـ) فضایی از نشاط فکری را در قلمرو جهان اسلام به وجود آورده بودند. (ذهبی، همان؛ عبدالرزاق، همان: ۳۱۹) و نقش مثبت و سازنده غیر قابل انکاری داشته‌اند.

اصول پنج‌گانه توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین‌المنزلیتن و امر به معروف و نهی از منکر که اساس اندیشه معتزلی است، در درون خود مسائل مهمی از اعتقادات معتزله را جای داده است که به گونه‌ای تفسیر این اصول پنج‌گانه‌اند. مهم‌ترین این اعتقادات عبارت‌اند از: نفی رؤیت خداوند، عینیت صفات و ذات خداوند، حادث بودن قرآن، آزادی انسان در افعال، حسن و قبح عقلی، نفی تشبیه و تجسیم خداوند، نفی هرگونه ظلم از خداوند، عدم بخشش مرتکب کبیره بدون توبه، وجوب عقاب بر معصیت و ثواب بر طاعت، انکار سحر، انکار رؤیت جن و تأثیر آن، انکار کرامت اولیاء و خرافه دانستن بعضی از این اعتقادات). نک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۰۸-۲۴۱ یکی از زمینه‌های پیدایش تفکر اعتزالی وجود اختلافات عقیدتی و سیاسی در جامعه مسلمان بود. تفکر اعتزالی در پی این بود که با برطرف نمودن اختلافات مذاهب مختلف اسلامی، رویکردی معتدل در عقاید و آموزه‌های دینی ایجاد نماید؛ رویکردی که از تفریط مرجئی و افراط خوارجی در امان بوده و از سویی مانع سوء استفاده برخی فرصت‌طلبان از آموزه‌هایی چون جبرگرایی در جامعه اسلامی شود. چنانکه می‌دانیم روحیه تکفیری خوارج از سویی و روحیه ظلم‌پذیری مرجئه و مجبره، هر یک به نحوی در انحطاط مسلمانان مؤثر بوده است. این نوع افراط و تفریط‌ها همواره در طول تاریخ وجود داشته و توفیق استعمار و استضعاف مسلمانان، خود حاکی از این حقیقت است.

شهید مطهری درباره معتزله گوید: «معتزله هرگز به سنت بی‌اعتنا نبودند و عملاً از اشاعره نسبت به اسلام، دلسوزتر و پایبندتر و فداکارتر بودند.» (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۷) دو رویکرد در عالم اسلام پدید آمد. برخی مانند سیداحمدخان هندی (۱۳۱۶-۱۲۳۲ق) تحت تأثیر جاذبه‌های صنعتی و مادی غرب، راه حل آشتی دین و مدرنیته و خروج مسلمانان از انحطاط را تأویل آموزه‌های اسلامی دانستند. او در تفسیر ناتمام خود به نام «تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان» برخی مفاهیم چون ملک و جن و روح الامین و وحی و معجزات و بهشت و جهنم را بر مبنای پوزیتیویسم رایج در غرب تفسیر نمود. در مقابل، جریان

دیگری به مقاومت در برابر سیاست‌ها و تهاجمات استعمار غربی به اسلام و مسلمانان پرداخت. حرکت سیدجمال الدین (۱۳۱۴-۱۲۵۴ق) و محمدعبده (۱۳۲۳-۱۲۶۶ق) از این دست بود. (محمد البهی، ۱۳۸۴: ص ۱۰-۲۴)

جریان فکری نومعتزله، یکی از گرایش‌های کلامی برجسته در جهان اسلام است. از ظهور این جریان، نزدیک به دو قرن می‌گذرد. اندیشمندان نومعتزلی همانند اسلاف معتزلی خود در زمینه‌های گوناگون علوم اسلامی - به ویژه مباحث کلامی - نظریه‌پردازی کرده‌اند و در این زمینه علاوه بر مبانی معتزله، از روش‌های جدیدی که در علوم انسانی غربی مطرح شده است، بهره برده‌اند؛ از این رو دیدگاه‌های آنان در مواردی باعث جنجال و چالش‌های فکری در جهان اسلام شده و سیلی از اعتراضات را متوجه آنها ساخته است. با توجه به اهمیت این جریان فکری و نفوذ روزافزون آن در جهان اسلام و چالش‌هایی که به وجود آورده است، نومعتزله که به نوعی احیاگر تفکر معتزلی در دو قرن اخیر محسوب می‌شود، دارای شباهت‌ها و نیز تمایزاتی با جریان تاریخی معتزله است. علت پیدایش نومعتزله رویارویی مسلمانان با کشورهای غربی استعمارگر، سبب آگاهی آنان از تحولات و پیشرفت‌های گسترده علمی، سیاسی و اجتماعی کشورهای غربی شد و پرسش‌های گوناگونی را در عرصه‌های مختلف، پیش روی متفکران مسلمان قرار داد. یکی از این پرسش‌ها این بود که علت پیشرفت غرب و عقب ماندگی مسلمانان چیست؟ پاسخ به شبهات مستشرقان در مورد معرفی اسلام به عنوان عامل عقب ماندگی مسلمانان؛ و بازسازی اندیشه اسلامی با احیای آرای معتزله به منظور ایجاد تحول در جامعه اسلامی سبب پیدایش نومعتزله شد.

## ۲. معرفی مفسرین معتزله و نومعتزله

برخی از دانشمندان و مفسرین معروف معتزله که در تاریخ به ترتیب قرن ذکر شده‌اند از این قرارند:

۱- قرن دوم: واصل بن عطا، متکلم معتزلی و مؤسس فرقه معتزله. وی به غزال شهرت داشته و کنیه اش ابوحذیفه بوده است. واصل در سال ۸۰ در مدینه زاده شد و هنگامی که به دنیا آمد، برده بود. برخی او را برده بنی صَبَّه، برخی برده بنی مخزوم و برخی برده بنی هاشم و غلام محمد حنفیه معرفی کرده‌اند. واصل، به احتمال بسیار، عرب نبوده است. احتمال ایرانی بودن وی نیز هر چند زیاد است، دلیل قطعی برای آن وجود ندارد.

ضرار بن عمرو (۱۸۰ق) مفسر دیگر معتزلی در این قرن است که دو کتاب تفسیر القرآن و



تأویل القرآن از او گزارش شده است. ( محمد اسعدی و همکاران، ۱۴۰۱: ۲/۲۱)

۲- قرن سوم: از مهم ترین اندیشمندان معتزلی قرن سوم می توان به ابوالهذیل علاف، ابواسحاق نظام و ابوعلی جبایی اشاره کرد.

محمد بن هذیل، معروف به ابو الهذیل علاف (۲۳۵ ق) در بصره، سومین شخصیت معتزله در قرن سوم اسلامی است، و کتابی پیرامون متشابه القرآن نوشت. او دانشمند بزرگ معتزله مربی گروهی به شمار می رفت که یکی از آنان ابراهیم نظام است.

ابو اسحاق ابراهیم بن سیار بن هانی نظام (۲۳۱ ق) مؤلف کتاب النکت، معروف به «نظام» از بزرگان معتزله و علمای کلام در قرن دوم و سوم هجری قمری است. در بصره به دنیا آمد و پرورش یافت.

ابو علی جبایی، محمد بن عبد الوهاب (۳۰۳ ق) از پیشوایان معتزله در عصر خویش بود. ابن ندیم درباره او می گوید: او از معتزله بصره است و علم کلام را برای آیندگان آسان کرد و سختی های آن را بر طرف نمود و ریاست متکلمین معتزلی در عصر وی، به او رسید. او از ابو یعقوب شحام، علم کلام را آموخته، آن گاه به بغداد رفته و از مجلس ابو الضریر بهره گرفته، سپس خود بر کرسی تدریس نشست و علم و نقل او بر همه آشکار گشت. (سبحانی، ۱۳۹۶، ۴/۱۸۸)

۳- قرن چهارم: ابو الحسن علی بن عیسی رمانی (۳۸۴ ق) مؤلف کتاب الجامع فی تفسیر القرآن از تفاسیر معتزلی قرن چهارم هجری است. تفسیر رمانی تا زمان سیوطی وجود داشته و سیوطی آن را دیده است. (سیوطی، بی تا: ۲۴)

دانشمند دیگر معتزلی در این قرن؛ ابو الحسن عبد الجبار بن احمد بن خلیل بن عبدالله همدانی اسدآبادی معروف به قاضی عبد الجبار معتزلی (۴۱۵ ق) با کتاب تفسیری محیط با یکصد مجلد معرفی شده است، از چهره های برجسته ی تاریخ کلام و تفسیر معتزله است. (قاضی عبد الجبار، متشابه القرآن، بی تا، مقدمه: ۲۹)

۴- قرن پنجم: از مفسران این دوره می توان به علی بن محمد بن موسی بن ابراهیم بن امام موسی کاظم علیه السلام معروف به سید مرتضی (متوفای ۴۳۶ ق) اشاره کرد که کوشیده است تا تشیع را از اعتزال جدا کند و موارد اختلاف و توافق آن دو را بیان کند. برخی او را به سبب نزدیکی فکری با معتزله، معتزلی شمرده اند. (قاضی عبد الجبار، المنیة و الأمل، بی تا، ص ۹۸). اما شخصیت های دیگری مانند ابن جوزی (۴۳۶/۹)، ابن کثیر (۵۳/۱۲) سید مرتضی را جزء معتزله شمرده اند و عدنان زرزور و محمد حسین ذهبی امالی سید مرتضی را جزء

تفاسیر معتزله به حساب آورده‌اند (ذهبی، ۱۴۰۶/۱:۳۹۰؛ زررور، بی تا: ۱۴۹). کتاب الشافی فی الامامة از مهم ترین آثار سید مرتضی در رد بخش امامت کتاب قاضی عبدالجبار (المغنی) نوشته شده است. (محقق، ۱۳۶۳: ۷۰-۶۹)

بررسی و دقت در مباحث تفسیری امالی نشان می‌دهد که سید مرتضی سخت کوشیده تا اصول اندیشه اعتزال را از طریق تفسیر قرآن استخراج نماید. (ذهبی، ۱۳۹۶/۱: ۴۰۳) وی در تفسیر به حدیث به ندرت استشهاد نموده و گاه روایات تفسیری را از حیث سند مورد ایراد قرار داده است (شریف مرتضی، ۱۴۰۳: ۹۳). او نظرات مفسرانی چون ابومسلم اصفهانی، جاحظ، ابن قتیبه دینوری و ابو علی جبایی را مورد توجه و نقد قرار داده است (ذهبی، همان/۱: ۱۸).

۵- قرن ششم را باید در سیر تاریخی تفسیر معتزله اوج این حرکت شمرد که با تفسیر ماندگار الکشاف شناخته می‌شود. ابوالقاسم محمود بن عمر بن احمد الخوارزمی، معروف به زمخشری در نیمه ی نخست قرن ششم به تفسیر قرآن پرداخت و کتاب الکشاف را نگاشت. (زمخشری، ۱۴۱۷: ۴/۱). تفاسیر خاص معتزله در سده هفتم با زوال تدریجی این مکتب رو به افول نهاد و آثار آن را عمدتاً باید در حاشیه نویسی بر تفسیرهای گذشته بویژه الکشاف جستجو کرد.

### ۳. تشابه معتزله سنتی و نو معتزله

میان جریان نومعتزله و مکتب سنتی معتزله شباهت‌هایی یافت می‌شود که می‌توان وجود این شباهت‌ها را سبب درستی اطلاق واژه نومعتزله بر این جریان دانست و جریان فکری نومعتزله را استمرار جریان فکری معتزله قدیم برشمرد:

#### ۳-۱. اشتراک در عقل‌گرایی گسترده

تفکر اعتزالی در واقع از همان ابتدا با نوعی تکیه بر عقل، سعی در تفسیر آموزه های دینی داشت. (جعفر سبحانی، بی تا: ۲۶۲/۶) حتی امور عقل‌گریز را در حوزه داوری و حکم عقل قرار داده است. (همان: ۲۱۹/۳) از نشانه‌های عقل‌گرایی معتزله این بود که آنان شرط پذیرش احادیث را گواهی عقل بر صحت آنها می‌دانستند و آیات قرآن را مطابق با حکم عقل تفسیر می‌کردند (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۵۶/۱). احمد امین مصری در تبیین عقل‌گرایی افراطی معتزله می‌گوید: «معتزله عنان عقل را برای بحث در همه مسائل رها کرده و به عقل این حق را دادند که درباره آسمان و زمین، خدا و انسان و... بحث کند و دایره مشخصی را برای غوص در آن مشخص نکردند.» (احمد امین، ۱۹۶۴م: ۶۸/۳). از



نشانه‌های عقلگرایی نومعتزلیان این است که آنها همانند معتزلیان قدیم به تفسیر عقلانی متون دینی می‌پردازند و در مواردی که متن ظاهری قرآن و حدیث با احکام عقلی ناسازگار است به تأویل دست می‌زند و عبارات را بر مجاز یا استعاره حمل می‌کنند. (عدالت نژاد، ۱۳۸۰: ۷)

اما در ادامه، این جریان عقل‌گرایی در عالم اهل سنت از حالت اعتدال خارج و با افراط‌ها و انحرافات مواجه شد. برای نمونه نصر حامد ابو زید که از متفکران مشهور نومعتزلی شمرده می‌شود در این زمینه می‌گوید: «اصل و آغاز همانا حاکمیت عقل است که خود وحی نیز بر آن استوار است. عقل قابلیت خطا دارد؛ ولی به همان نسبت قادر به تصحیح خطاهای خویش نیز می‌باشد و مهمتر اینکه عقل یگانه ابزار ما برای فهم است. تنها راه این است که بر تحکیم عقلانیت بکوشیم. آن هم نه فقط با گفتار، بلکه با تمام ابزار ممکن دیگر مبارزه». (ابو زید، ۱۳۸۳: صص ۱۶۳-۱۶۴)

## ۲-۳. اشتراک در زمینه‌های شکل‌گیری

با بررسی زمینه‌های پیدایش جریان فکری نومعتزله نیز در این زمینه، می‌توان به مشابهت‌های او با معتزله دست یافت. پیدایش معتزله ریشه در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی در درون جامعه اسلامی داشت؛ اما یکی از زمینه‌های فهم شکوفایی و تکامل مکتب معتزله رویارویی جامعه اسلامی با افکار خارجی بود. در قرن اول هجری و به دنبال فتح مناطق وسیع، مسلمانان با ادیان، فرقه‌ها و فرهنگ‌های گوناگونی روبرو شدند. از طرف دیگر متفکران مکاتب فکری یهودی، مسیحی، ثنوی و الحادی در مقابل گسترش اسلام ایستادگی می‌کردند و به نزاع فکری با مسلمانان می‌پرداختند. طرفداران این مکاتب فکری دلایلی که در قرآن برای اثبات توحید، عدل و دیگر آموزه‌های اسلامی ارائه شده بود را نمی‌پذیرفتند. مکاتب مخالف اسلام مبتنی بر فلسفه‌های کمابیش عمیق و فراگیر بودند. از این رو معتزله لازم دیدند که در رویارویی با اندیشمندان مخالف اسلام از ادله عقلی استفاده کنند؛ زیرا متفکران غیر مسلمان تعالیم نقلی را نمی‌پذیرفتند، اما گریزی از پذیرش استدلال‌های عقلی نداشتند. این رویکرد عقلانی سبب تکامل آموزه‌ها و استدلال‌های مکتب معتزله شد. (نصر حامد ابو زید، ۱۹۹۸: ۴۵)

ظهور جریان نومعتزلی هم به دنبال هجوم برخی مستشرقان و متفکران غربی به اسلام بود. عده‌ای از مستشرقان مورد حمایت استعمار، مانند ارنست رنان و فرح انطون، با حمله به عقاید مسلمانان و مطرح نمودن شبهات و مسائلی، اسلام را مانع پیشرفت مسلمانان

و دینی مخالف با علم و پیشرفت معرفی کردند. از حدود دو قرن پیش کسانی پیدا شدند که این درد جوامع مسلمان را تشخیص داده و برای نجات امت اسلامی از این وضعیت، تلاش نمودند. نو معتزلیان در مواجهه با متفکران غربی که علت عقب ماندگی مسلمانان را دین اسلام معرفی کردند، به دنبال معرفی اسلام به عنوان دینی بودند که مسلمانان را در توسعه و پیشرفت علم و رسوم مدرنیته حمایت کرده است. این جریان فکری می‌کوشد با احیای آثار و آموزه‌های معتزله، به ویژه رویکرد عقلانی آنها در جهان اسلام، تحول اجتماعی پدید آورد و علاوه بر رفع مشکلات داخلی دیدگاه خاورشناسان در مورد اسلام را نفی کند. (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۱) اکثر نویسندگان، آغازگر این جریان را سید جمال الدین اسدآبادی می‌دانند. مهمترین تأکیدات وی برای خروج مسلمین از انحطاط، حول محور اتحاد مسلمین می‌گردد. از نظری اتحاد و همبستگی از مهمترین ارکان اسلام است که لزوم آن از بدیهیات است. (حسینی افغانی و عبده، ۱۴۲۳ق: ۱۶۰). وی از مذهب و قوم خود نیز دم بر نیارود و صلای وحدت مذاهب اسلامی را سرداد. اثر کار او نه تنها در شرح و طبع نهج البلاغه توسط شاگردش عبده، بلکه سال‌ها بعد در «جماعه التقرب بین المذاهب الاسلامیه» که توسط روشنفکران سنی و شیعه برپا و منجر به فتوای تاریخی شیخ شلتوت (۱۳۱۱-۱۳۸۳ ه..)) شد، دیده می‌شود.» (فراستخواه، ۱۳۷۷ش: ۱۶۴)

### ۳-۳. تشابه در فلسفه گرایی

یکی دیگر از وجوه تشابه بین معتزله و نومعتزله فلسفه گرایی آنان است. از نظر شهید مطهری «از صدر اسلام، شیعه بیش از دیگران به سوی این مسائل (فلسفه) گرایش داشته است. در میان اهل تسنن، گروه معتزله که به شیعه نزدیک تر بودند، گرایشی بدین جهت داشتند؛ ولی چنانکه می‌دانیم مزاج اجتماعی جماعت، آن را نپذیرفت و تقریباً از قرن سوم به بعد منقرض شدند... حتی در عصرهای اخیر نیز ایران که شیعه است از تمام کشورهای اسلامی دیگر، بیشتر به فلسفه عنایت داشت. سید جمال الدین اسدآبادی که تمایلات شیعی داشت و در ایران تحصیل فلسفه کرده بود، همین که به مصر آمد یک جنبش فلسفی در آنجا به وجود آورد.» (مطهری، بی تا: ۱۶/۳۸۲). البته جریانات عقل گرایی نومعتزله نیز به سه دسته قابل تقسیم‌اند: گروهی همچون سید جمال الدین و شاگردان نزدیکتر وی مانند محمد عبده با فلسفه اسلامی به تبیین و پاسخگویی به مسائل می‌پردازند و برخی نیز مثل محمد ارکون و محمد عابد الجابری که جزو نومعتزله به معنای خاص هستند، با مبانی فلسفه غرب در پی تبیین آموزه‌های دینی‌اند. در این بین معدودی، از جمله سید قطب، الکوکی، طنطاوی و... علم‌گرا و مخالف فلسفه و کلامند.



#### ۴-۳. تشابه در اصول اولیه

معتزله به پنج اصل معتقد شدند؛ اصولی که قاضی عبد الجبار همدانی ضمن بیان آنها اشاره نمود که هر کس به این پنج اصل معتقد باشد، معتزلی است: «توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین، و امر به معروف و نهی از منکر». با گذاری در آثار نومعتزله می توان اذعان نمود که تقریباً آنان که به این بحث وارد شده اند، اجمالاً اصل توحید و عدل و فروعات آن را با تقریر معتزله می پذیرند؛ به عنوان نمونه در اصل توحید، ابن عاشور، عیناً به همان چیزی معتقد است که معتزله معتقدند. (ابن عاشور، ۱۹۸۵: ۴۸). از جمله آموزه‌هایی که همگی متکلمان معتزلی بر آن اتفاق نظر دارند می توان به حادث و مخلوق بودن قرآن، اختیار انسان و قدرت او بر انجام دادن کارهای خوب و بد، پذیرش حسن و قبح عقلی (شهرستانی، ۱۳۶۲: ۵۶/۱) و اصل توحید و عدل اشاره کرد. (وصفی، ۱۳۸۷: ۱۱). حسن حنفی نیز که مدون کلام اعتزالی در قرن اخیر است، در مورد نفی صفات از ذات و نفی رویت، با همان ادبیات معتزلی سخن می گوید. او به صورت مشروح، مسأله اختیار انسان را مورد بررسی قرار داده و عقیده معتزلی خویش را ابراز نموده است. محمد عبده نیز در «رساله التوحید» به تبیین این اصل از اصول معتزله پرداخته است. (حنفی، ۱۹۸۸: ۲/۳۲۶).

تنها آموزه‌ای که به صورت فراگیر، تقریباً در آثار تمامی نومعتزلیان به چشم می خورد مسأله «اختیار و آزادی انسان» است. برخی نومعتزله غرب گرا چنان با مبانی انسان شناختی غرب به تبیین آزادی انسان پرداخته‌اند که نتیجه آن چیزی جز امانیسم و اصالت انسان نیست. برخی دیگر از وجوه اشتراک اعتزال قدیم و جدید از منظر آیه الله تسخیری عبارتند از: ایمان به احکام عقلی قطعی و ظنی به طور یکسان، رد اجماعات مدعی از جمله اجماعات مشکوک و معلل، ایمان کامل به آزادی و مسئولیت انسان، اعتقاد به استحسان در تفسیر متون، تأثیرپذیری از نظریه‌های اروپایی، فعالیت ضد قشری‌گری و عدم تقید به ضوابط اصولی و گرایش به ایده‌های مقاصد الشریعه با تکیه بر استنباطات خود. (جریان شناسی اعتزال نو، ۱۳۹۳: ۸۷)

#### ۴. وجوه تمایز معتزله و نومعتزله

عقل‌گرایی یکی از وجوه تشابه معتزله و نومعتزله است؛ اما نباید از تمایزات آن‌ها در همین مورد نیز غافل بود. در نوع عقل‌گرایی معتزله و نومعتزله به معنای خاص، تفاوت‌های اساسی وجود دارد که به اختصار بیان می‌شود.

#### ۱-۴. اختلاف در التزام و عدم التزام به دین

معتزله اگر چه گاه به تأویل نصوص بر اساس فهم خود دست می زدند، ولی در تبیین عقاید خود ملتزم به تعالیم شرع مقدس بودند؛ اما نومعتزله (به معنای خاص) چنین التزامی به دین ندارند و پیرو عقل صرف هستند؛ گرچه، مخالف آموزه های دین باشد. اگرچه این جریان در حوزه سیاسی - اجتماعی، شعار عزت طلبی و مقابله با انحطاط و عقب ماندگی جامعه اسلامی سر می داده است؛ اما با این وجود، میتوان آثاری از انحطاط سیاسی اجتماعی را در خود این جریان مشاهده کرد، در واقع در جریان مزبور به جای آنکه عزت و اعتلای جامعه اسلامی بر پایه قرآن جستجو شود، با گرایشهای فکری التقاطی به جریانهای دین ستیز و بیگانه از اسلام خدمت شده است. (اسعدی، ۱۴۰۱: ۱/۴۱۹) احمدامین معتقد است بعد از اینکه جایگاه معتزله در دوران محنت، تضعیف گردید، مسلمانان حدود هزار سال زیر سایه محافظه کاران قرار گرفتند تا اینکه نهضتی آغاز گردید که رنگ و بوی اعتزال داشت. وی ایمان به سلطه عقل و آزادی اراده و نیز آزادی جدل و بحث و مناظره و بسیاری دیگر از تعالیم معتزله را مشترک بین معتزله و نومعتزله می داند و می گوید: «تنها جهت افتراق بین تعالیم معتزله و نومعتزله این است که آموزه های معتزله در مورد این وجوه مشترک، بر اساس دین بود اما آموزه های نومعتزله بر اساس عقل صرف؛... بنابراین این مبادی نزد معتزله ارتباط کامل با دین داشت اما در نومعتزله نه تنها ارتباط با دین وجود ندارد بلکه در بسیاری از موارد خروج از دین است.» (احمدامین، ۱۹۶۴م: ۳/۲۰۷)

#### ۲-۴. اختلاف در فلسفه

شاید نهایت استفاده ای که معتزلیان در آن دوران برای تبیین آموزه های خود از فلسفه بردند، بر مبنای فلسفه ارسطو و افلاطون و... بود که توحیدی و الهی هستند. هیچ یک از مفسران گذشته قرآن را به صورت یک موضوع فلسفی مورد توجه قرار نداده اند. پیش فرضها و پیش فهم های آنها بدون ارتباط ارگانیک و منطقی با یکدیگر، در کنار هم چیده شده اند تا برای بدست آوردن یک معنای مطلوب از آیات مورد استفاده قرار گیرند. (اسعدی و همکاران، ۱۴۰۱: ۲/۵۵۴) اما نومعتزله (به معنای خاص)، با مسائل جدیدی در دوران مدرنیته روبرو شده اند که برای پاسخ به آن ها چاره ای جز استفاده از مبانی عقلی مهد مدرنیته، نمی بینند. استفاده از این مبانی برای تبیین آموزه های دینی در جهت رفع چالش سنت و مدرنیته، نتایجی غیر از تعالیم اصیل اسلام به دست خواهد داد. به عبارت دیگر؛ استفاده



از اندیشه های امثال کانت، دکارت، پوپر، فوکو، گادامر، هیدگر و... که برای حل مشکلات مسیحیت تحریف شده تلاش می کردند در جهت تبیین عقاید مسلمانان، نتیجه ای جز اسلام تحریف شده در پی نخواهد داشت.

معتزله با توجه به نوع عقل گرایی خود، از تعالیم اسلام اصیل دور نشدند؛ اما نوع عقل گرایی افراطی برخی نومعتزله آنها را بر آن داشت تا به لوازمی ملتزم شوند که با اصول اساسی اسلام سازگاری ندارد. از جمله لوازم باطلی که بر نوع عقل گرایی نومعتزله خاص مترتب شده است می توان به مواردی همچون: ارائه تفسیر غلط از ماهیت وحی، اشتباه در تفسیر خاتمیت، اعتقاد به تاریخ مندی دین، به کارگیری اصول هرمنوتیکی در فهم قرآن و التزام به نظریه تعدد قرائت ها، اعتقاد به پلورالیسم دینی، نقد و انکار حکومت دینی، نگاه منتقدانه به فقه، باور به تساوی و تشابه حقوق زن و مرد و حداقل پنداری قلمرو دین اشاره نمود. (تلخیص، همان: صص ۵۸۲-۴۱۶)

### ۳-۴. اختلاف در رویکرد اصلاح طلبی

یکی دیگر از تفاوت هایی که می توان بین معتزله و نومعتزله ذکر نمود؛ رویکرد اصلاح طلبی آنان است. از دو قرن اخیر متفکران در رویارویی با عقب ماندگی اغلب ملل اسلامی، و سلطه کشورهای استعمارگر بر آنان، راه چاره را در اصلاح دیده و برای آن راه کارهایی ارائه می کنند. سید جمال الدین اسدآبادی را می توان از سردمداران این مکتب دانست که به رغم آنکه اثر تفسیری مستقلی نداشته؛ اما دغدغه های اصلاحی او با نگرش اجتماعی و عقل گرایانه در حوزه فهم و تفسیر قرآن و عرضه نمونه های هر چند اندک تفسیری در قالب خطابه ها، مقاله ها و دیگر آثار بر طیفی از دانشمندان اسلامی اثر گذار بوده است. آگاهی های وسیع علمی، ویژگیهای خاص اخلاقی و آزادمنشی رفتاری او نسبت به فرهنگها و مذاهب و سفرهای گسترده اش به بلاد شرقی و غربی قلمرو نفوذ ایده هایش را فراتر از ملیت و مذهب و جغرافیای خاصی نموده است. (محمد اسعدی، همان: ۴۲۴/۲) پس از او، شاگردش محمد عبده در استمرار این جریان نقش مهمی ایفا کرد. عبده برای دفاع از اسلام، از آموزه های معتزلی بهره گرفت تا اثبات کند که اسلام، جبرگرا و دشمن علم نیست. (معرفت، ۱۳۸۸: ۱/۸۶)

سید جمال و تا حدودی شاگردش محمد عبده، ابن عاشور، شیخ شلتوت، محمد الغزالی، سید قطب و... ضمن پایبندی به اصول اسلامی، زندگی دین مدارانه را قابل تطبیق با شرایط مدرنیته دیده و اسلام را پاسخگوی شرایط جدید می دانند؛ اما در

مقابل کسانی چون سید احمدخان هندی تحت تأثیر شدید پیشرفت های غرب به تأویل آموزه های دین اسلام پرداخته و خروج از انحطاط را در نزدیک شدن به سبک زندگی غربی می دانند. این دورویکرد در پاسخ به سؤال بزرگ از «سازگاری اسلام و مدرنیته» هم اکنون نیز در بین جریان نواعتزال مشاهده می شود. به تعبیر دیگر، برخی از نومعتزله راه اصلاح را در اصلاح دین داری دانسته و عمل نکردن به آموزه های اصیل و مقتضای عقلانیت اسلامی را علت انحطاط مسلمانان می دانند و گروه دوم راه اصلاح را در اصلاح خود دین و آموزه های اصیل اسلامی دانسته و عقلانیت را در تأویل و تقریب این آموزه ها به دنیای غرب می دانند؛ برای نمونه ابن عاشور در کتاب «اصول النظام الاجتماعي فی الاسلام» بر اساس مبانی اسلام به مقومات اصلاح فرد و جامعه اشاره کرده و به تبیین آنها می پردازد. (ابن عاشور، ۱۹۸۵: صص ۴۵-۲۶۶). با وجود این میتوان گفت تحولات اجتماعی فراتر از آن بود که روش های سنتی گذشته پاسخگو باشند. نفوذ فرهنگی سیاسی استعمار غرب به مدد استبداد حاکمان نیز به طور جدی فرهنگ اسلامی مردم را با چالش مواجه می کرد. از این رو تلاشهای نوینی در حوزه تفسیرانجام گرفت که پاسخی به نیاز جامعه تلقی می شد.

#### ۴-۴. اختلاف در تفسیر علمی قرآن

یکی دیگر از تفاوت هایی که می توان بین معتزله قدیم و نومعتزله یافت، نوع رویکرد آنان به قرآن کریم است. در بین برخی از نومعتزله در اثر شرایط زمانی و پیشرفت های علمی، نگاه های جدیدی در تعامل با قرآن مطرح شده است؛ چرا که آگاهی از پیشرفت و اقتدار غرب، جوامع اسلامی را متوجه عقب افتادگی و کاستی های خود ساخت و منادیان اصلاح را برای برقراری سازگاری بین دین و مدرنیته بر آن داشت که رویکرد علمی را در تفسیر آیات قرآن مورد توجه قرار دهند. بهره گیری از دانش های روز در تفسیر قرآن کریم امری بی سابقه نبوده؛ اما تبدیل آن به یک جریان تفسیری با آغاز دوره جدید شکوفایی و تجدد حیات اسلام که کم و بیش با ظهور سید جمال الدین اسدآبادی شناخته می شود، پدیدار گشت و در مدت اندکی به یکی از مهم ترین رویکردهای تفسیری دوره معاصر تبدیل شد. (ذهبی، ۱۳۹۶: ۲/۴۹۷). تفسیر الجواهر طنطاوی، تفسیر القرآن و هو الهدی والفرقان سر سید احمدخان هندی الهدایه والعرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن نصر حامد ابو زید از تفاسیری است که همسو با علم از دین نگاهشته شده است. (همان، ۵۴۷-۵۳۵) گرچه معتزله نو همانند فرق پیشین هنوز سامان نیافته است و مبانی آن ها ابهام دارد؛ اما نشان دهنده طیفی از متفکران مسلمان معاصر است که با تکیه بر میراث در صدد اثبات



اهمیت عقل‌گرایی در گفتمان نوین هستند. (اشمیتکه، ۱۳۹۰: ۸۶) این جریان فکری می‌خواهد با نگاه جدید به دین، به آن کارکرد نوینی ببخشد تا به این وسیله بر مشکلات و چالش‌های جهان معاصر فائق آید و همچنان اسلام را به عنوان تنها راه نجات بخش معرفی کند. تفکر اعتزال نو می‌خواهد عقل را در کنار متن و نقل، به صحنه دین وارد و بین سنت و مدرنیته رابطه‌ای پیدا کند و آن دورا به هم پیوند دهد. (وصفی، ۱۳۸۷: ۵-۷) دیدگاه معتزله درباره خلق قرآن و اعتقاد اشاعره به قدیم بودن آن که برخاسته از تفکرات متفاوت آن‌ها در باره اسماء و صفات الهی خصوصاً صفت تکلم بود. (رک: عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۷/۱۳۶) موجب شد آن‌ها در باره وضع لغات و زبان نیز نظریات متفاوتی داشته باشند؛ معتزله بر خلاف اشاعره واضح لغت را بشر می‌دانستند، زیرا از نظر آن‌ها وضع و اشاره حسی دو مقوله مرتبط هست و انتساب اشاره حسی بر خدا جایز نیست، بنابراین زبان نمی‌تواند از طرف خدا ایجاد شده باشد و مسئله‌ای بشری است. (ابو زید، ۱۳۸۷: ۱۰۴-۸۸) در برخی تفاسیر محدوده‌ی علم رعایت نشده است. در واقع این گروه معتقدند هر آنچه در علم وجود ندارد، نیست و از این رو باید هر ادعای فراتر از آن را تأویل کرد. آنها می‌کوشند تا در تفسیر آیات مربوط اعجاز، به گونه‌ای با تکلف آنها را توجیه علمی کنند که امری کاملاً نادرست است. (طباطبایی، بی تا: ۷۳/۱)

#### ۴-۵. اختلاف در نگرش به تفسیر ادبی قرآن

بشری بودن زبان و استفاده خداوند از آن برای کتابی الهی به نام قرآن، در کنار هم‌اوردن طلبی و تحدی قرآن، زمینه ساز توجه خاص معتزله به مباحث ادبی قرآن شد. نومعتزله همانند گرایش اعتزالی به تفسیر ادبی قرآن توجه ویژه‌ای دارند. این نگرش به قرآن و تفسیر آن هر چند از جنبه ظاهری یادآور دیدگاه معتزله است. حسن حنفی در این زمینه می‌گوید: «کوشش ما برای اعتزل به این معنا نیست که تمام افکار آنان را متعصبانه بپذیریم، بلکه ما از معتزله به عنوان جریان کلی‌اش و به عنوان حرکتی تاریخی حمایت می‌کنیم نه از تفصیلات جزئی دیدگاه هایش». (حنفی، ۱۹۹۸: ۴۴۳/۱)

شواهد متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد نواندیشی معاصر تنها لباسی از معتزله بر تن دارد و در عناصر و جزئیات از کلام معتزلی تبعیت نمی‌کند. این تفکر در نگرش ادبی به قرآن نیز جلوه‌گر است. به طوری که دیدگاه عقل‌گرایانه نومعتزله هر چند ساختاری شبه اعتزالی دارد، بیش از آنکه از نگرش کلامی معتزله بهره‌مند باشد، از شرایط جهان نوین متأثر شده است. نگرش خلق قرآن در میان معتزله، مسئله‌مبنایی است؛ ولی این تفکر

در میان نو معتزله چندان مبنایی پیش نرفت و هرچند در ابتدا توسط افرادی چون عبده تصریح شد، بعدها به صراحت بیان نشد و در نتیجه اعتقاد به خلق قرآن، همچون تاریخی بودن قرآن که متأثر از تفکرات نوین بود مورد توجه قرار گرفت. اعتقاد به تأویل و مجاز در قرآن، بیش از خلق قرآن، توجه نو معتزله را به خود جلب کرد. تأویل گرایی نو معتزله در سایه عقل گرایی، آنها را به تأویل در محدوده‌ای بیش از اشاعره پیش برد؛ اما این تفکر در برهه‌هایی به دلیل عدم بهره مندی از سبقه کلامی قوی به تأویل گرایی‌های بی ضابطه‌ای چون علم گرایی و تفاسیر علمی کشانده شد و یا به انکار و توجیه همه مطالب غیبی و غیر محسوس منجر شد. اعجاز نیز که دیدگاه مهمی در اندیشه‌های نوین است پیش از آنکه ثمره بحث بلاغت و بر ساختارهای کلامی و ادبی مبتنی باشد تفکری است که تحت تاثیر علوم جدیدی چون روانشناسی و جامعه شناسی و زبانشناسی شکل گرفته است. (پژوهشنامه ثقلین، پاییز ۱۳۹۳: صص ۵۱۴ و ۵۱۵)

#### ۴-۶. اختلاف در تاثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول

لازمه تاثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول این است که قرآن خطا پذیر باشد. اما معتزلیان قدیم وجود خطا در قرآن را انکار می‌کنند؛ زیرا قرآن را کلام خداوند می‌دانند و معتقدند که در کلام خداوند خبر دروغ و مطالب گمراه کننده و پنهان کردن حقیقت وجود ندارد چون به باور آنها این امور قبیح است و خداوند از انجام فعل قبیح منزه است. (ملاحمی، ۱۴۰۰: ۱۷۹). معتزلیان احکام قرآن را تاریخمند نمی‌شمارند؛ بلکه به سبب اینکه عقل را فقط قادر به درک برخی احکام می‌دانند و به ناتوانی عقل در دستیابی به تکالیف سمعی اعتقاد دارند، فلسفه ضرورت وحی را بیان احکام معرفی می‌کنند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۵۶۴): عقیده معتزلیان این است که قرآن کلام خداوند متعال و وحی اوست که مخلوق و حادث بوده و خداوند آن را به عنوان نشانه و دلیلی بر نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بر او نازل کرد و خداوند آن را راهنمای ما در احکام قرار داده تا برای شناخت حلال و حرام به آن مراجعه کنیم. (همان: ۵۲۸). در مقابل دیدگاه‌هایی که در میان نو معتزلیان رایج است، اعتقاد به تاریخمندی بسیاری از احکام اسلامی است. به باور آنها این آموزه‌ها متناسب با شرایط زمانی و مکانی عصر نزول بوده است. از این رو معتقدند که امروزه احکام فقهی اسلام موقت اند و متعلق به جامعه پیامبر و جوامعی شبیه به آن جامعه هستند، مگر اینکه خلافش ثابت بشود. (ملاحمی، ۱۳۸۰: ۳۲)

خولی فهم مخاطبان اولیه قرآن را معیار مهمی می‌داند که مفسر امروزی لزوماً باید به آن



توجه کند. علت این مبنا نظریه وی مبنی بر اقلیمی بودن ادبیات است. برای تعیین مراد خداوند از متن، باید معنای آن را به گونه‌ای که اعراب عصر نزول می‌فهمیدند دریافت و این کار می‌تواند با قطع نظر از هرگونه اعتبار و جهت‌گیری دینی انجام پذیرد. شناسایی فرهنگ زمان نزول از ضروریات تفسیر ادبی است که از آن به علوم حول القرآن یاد می‌کند. (پژوهش نامه معارف قرآنی، سال دهم شماره ۴۳). شیخ محمد عبده در مورد داستان‌های قرآنی چنین می‌گوید: در داستان‌های قرآن، تعبیرات رایج در میان مخاطبین یا منسوب به آنها آورده می‌شود. اگرچه در واقع آن اعتقاد و تعبیر صحیح نیست. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱/۳۹۹) حسن حنفی در مورد فرشته و شیطان می‌گوید: فرشته و شیطان دو صورت مجازی برای ترغیب و آماده ساختن نفس برای انجام دادن اوامر و ترک منهیات هستند. به ویژه وقتی بدانیم این‌ها در فرهنگ عامه پیش از نزول وحی حضور داشته‌اند. (حسن حنفی، ش ۲۰، ص ۱۳۸)

فضل الرحمن راجع به تاریخ‌مند بودن احکام قرآن می‌نویسد: اصرار بر به اجرا درآوردن تحت اللفظی احکام قرآن، بستن چشم خود بر روی تغییرات اجتماعی است که تاکنون رخ داده و یا در حال حاضر نیز به طور آشکار در مقابل چشم ما در حال رخ دادن است و این به منزله به شکست رساندن مقاصد ارزشی اجتماعی و اهداف قرآنی است. (علمی، شماره ۳۷، ص ۸۱)

## ۵. تأویل گرایی معتزله و نومعتزله در مبانی تفسیری

از منظر اهل سنت، اعم از اشاعره و معتزله، در حجیت تفسیر صحابه و تابعان دوقول عمده وجود دارد:

الف- اعتبار و حجیت: چراکه آنان به عصر نزول نزدیک‌تر و بر شواهد و قراین آگاه‌تر از مفسران بعدی بوده‌اند. (ذهبی، بی تا: ۹۶/۱)

ب- عدم حجیت: ابن کثیر و برخی دیگر از عالمان، حجیت تفسیر صحابه و تابعین را نمی‌پذیرند. (ر.ک: همان: ۱۱۹/۱)

### ۵-۱. تأویل در معتزله سنتی

روش معتزله قدیم در تأویل بر سه اصل مهم بنا شده است:

۱- تفاوت گذاشتن بین آیات محکم و متشابه. آیاتی را که مؤید نظر آنهاست محکم و آیاتی را که بیانگر رأی مخالفانشان است، متشابه می‌دانند؛

۲- تأویل نزد آنان ابزاری است برای رفع تناقض میان اندیشه‌های عقلیشان در مورد خداوند با ظاهر برخی آیات که مخالفان معتزله بدان استناد می‌کنند و معتزله آن را متشابه و تأویل آن را ضروری می‌دانند؛

۳- اعتقاد به عدم توانایی دشمنان بر معرفت سمع و زیر سؤال بردن توان آنها در فهم و درک قرآن.

از منظر آنها درک سمع و قرآن تابع عقل است؛ حال آن که مخالفان از آن بی بهره اند. (ابوزید، ۱۳۹۲: ۲۵۰)

بنابراین تأویل‌گرایی معتزله علاوه بر آن که بر اساس عقل مبتنی است و آیات مخالف با عقل را تأویل می‌کنند، مبنای دیگری در شرع دارد و آن تقسیم آیات قرآن به محکم و متشابه و تأویل متشابهات است قاضی عبدالجبار در تعریف محکم و متشابه اگر کلام به گونه ای صادر شود که در اصل لغت یا قرارداد یا شواهد عقل می‌گوید: «معنایی جز معنای مراد را نپذیرد، محکم و اگر به گونه ای باشد که شنونده را به اشتباه اندازد و ظاهرش به علت چیزی که در اصل لغت یا قرارداد است، بر معنای مراد دلالت، متشابه نکند و نیازمند ارجاع به محکومات و دلیل عقلی باشد، متشابه است.» (عبدالجبار، بی‌تا: ۱۹ و همان، ۱۴۰۲: ۴۰۵) قاسم الرس (م ۲۴۶) نخستین کسی است که ضمن تصریح به ارتباط اصول عقلی با مسأله محکم و متشابه اظهار می‌دارد. اصل کتاب را محکم تشکیل می‌دهد که اختلافی در مورد آن وجود ندارد و بین تأویل و تنزیلش دوگانگی و ناسازگاری دیده نمی‌شود، و فرع کتاب را متشابه تشکیل می‌دهد که بایستی به اصل کتاب که اهل تأویل در مورد آن اختلاف ندارند برگردد. (قاسم الرس، ۱۹۷۱: ۹۷/۱، به نقل از ابوزید، ۱۹۹۸: ۱۶۵) محکومات از نگاه معتزله ظهرویی دارند، در آغاز ممکن است در اثر پراکندگی آیات در قرآن، ظهور آیات محکم جلب توجه ننماید، ولی پس از شناسایی و چینش آنها در کنار هم، بی تردید خود را نشان می‌دهند. و آگاهان به اصول و قواعد زبان عربی بدون تأمل (و تأویل) به مراد الهی از آنها پی می‌برند. (عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۳۹۵ و ۳۷۵)

از آنجا که معتزله سنتی در برابر اکثریت اهل سنت قرار داشتند که غالباً اهل حدیث و ظاهرگرا بودند، طبیعی بود که برای حفظ موجودیت خود به دفاع از آراء و عقاید خود اقدام نمایند و به همین دلیل به سراغ آیات قرآن رفتند و آن را براساس اعتقادات خود تفسیر کردند و آیاتی را که ظاهر آن برخلاف عقاید آنان بود، براساس عقل تأویل کردند و بسیاری از آنها را بر معنای مجازی آن حمل نمودند؛ به علاوه چون ظاهر‌گرایی اهل حدیث را نمی‌پسندیدند، به ظاهر اکتفا نکردند و اعتمادشان به عقل و استنتاجات عقلی بیشتر



از منقولات بود. بنابراین می توان مهمترین مبانی معتزله در تفسیر را تأویل گرای آن‌ها و ترجیح عقل بر ظواهر نصوص دانست. قاضی عبدالجبار عقل را تنها در شناخت احکام شرعی نیازمند نقل می داند و به تنهایی قادر به فهم آن نمی شمارد؛ اما در مسائل مربوط به توحید و عدل تنها عامل شناخت را عقل می داند. (عبد الجبار، ۲۰۰۶م: ۲۳۸). به هر حال، معتزله در ارتقای مرتبه عقل و بالا بردن سطح آن در کشور اسلامی مقام برتری داشتند و آنان پیشتران و نخستین کسانی بودند که این راه را برای کسان بعد از خود گشودند. در اینجا به بیان نمونه هایی از تأویلات معتزله در آیات قرآن می پردازیم:

### ۱-۱-۵. نفی تشبیه و تجسیم از خداوند

از آنجا که یکی از اصلی ترین اصول اعتقادی معتزله توحید است، آن‌ها در مقابل همه دوگانه پرستان و دهری مسلکان و قائلان به تجسیم و تشبیه ایستادند و صفات خداوند را که در آن نوعی جسمیت برای خداوند دیده می شد، برخلاف ظاهر عبارات تأویل کردند. برای نمونه آن‌ها حمل صفاتی مثل «عین»، «استواء بر عرش»، «وجه»، «ید» و جز آن‌ها را بر معنای ظاهری آن که بیانگر نوعی تجسیم است، نپسندیده و معانی دیگری که متناسب با شأن خدای یگانه باشد، برای آن ذکر نموده اند. برای مثال قاضی عبدالجبار واژه‌ی «مَبْسُوطَانِ» (مانده/۶۴) را کنایه از نعمت و جود خدا می داند. (قاضی عبدالجبار، همان: ۶۵۴)

«لَمَا خَلَقْتُ بِيَدِي (ص/۷۵) کنایه از قدرت می داند.» همان، ص ۱۱۶ ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح/۱۰) دست خداوند میثاق با رسول خداست؛ یعنی دست رسول خدا ﷺ که بر روی دست بیعت کنندگان قرار می گیرد، همان دست خداوند است. (زمخشری، ص ۳۳۵) «كُلُّ شَيْءٍ» را معتزلیان به معنای ذات می دانند؛ چنان که زمخشری ذیل آیه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص/۸۸) می نویسد: «إِلَّا آيَاتِهِ وَالْوَجْهَ يُعْبَرُ بِهِ عَنِ الذَّاتِ». (زمخشری، ج ۳، ص ۴۳۷) قاضی عبدالجبار می گوید: «و المراد به: الا هو، فقد يُذَكَّرُ الْوَجْهَ وَيُرَادُ نَفْسُ الشَّيْءِ» مراد از وجه، نفس شیء است. (قاضی عبدالجبار، تنزیه القرآن، ص ۲۸۴) همچنین معتزله استوا بر عرش را در آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵) کنایه از غلبه و استیلا و قدرت می دانند. (زمخشری، ج ۳، ص ۵۲) و عبدالجبار، ۲۰۰۶، ص ۲۳۶) و دیگر صفات خبری را نیز با تکیه بر تنزیه خداوند تأویل می کنند...

### ۲-۱-۵. نفی رؤیت خداوند

معتزله همچنین رؤیت خداوند را در دنیا و آخرت انکار می کنند و آیات مربوط به آن را تأویل میکنند؛ زیرا معتقدند که رؤیت تنها در مورد یا «اجسام قابل تصور است؛ حال آن

که خداوند منزله از آن است. زمخشری ذیل آیه «مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً» (البقره، ۵۵) در دلالت این کلام می گوید: موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ تقاضای قومش را مبنی بر رؤیت خدا رد کرده و به آنان آگاهانیده است که رؤیت او ممکن نیست و هر که رؤیت خدا را ممکن دانسته، خدا را از قبیل اجسام و اعراض قرار داده است. (زمخشری، ج ۱، ص ۱۴۱) همچنین ذیل آیه ی «لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ» (انعام/۱۰۳) می گوید: دیدگان خداوند را درک نمی کنند؛ چون خداوند برتر از آن است که خودش دیده شود (همان: ۵۴/۲). اصلی ترین آیه ای که اهل سنت و اشاعره در مقابل معتزله مطرح کرده و آن را بیانگر معنای رؤیت خداوند دانسته اند، آیه ذیل است: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ اِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (القیامه/۲۲ و ۲۳) زمخشری معنای آن را توقع و رجاء می داند؛ یعنی آنها تنها به نعمت و کرم پروردگارشان امید دارند. (همان: ۶۲۲/۴). قاضی عبدالجبار معنای نظر و رویت را متفاوت می داند و می گوید: «نظر یعنی گردانیدن صحیح چشم به سوی چیزی برای دیدن آن و رویت یعنی ادراک آنچه دیدنی است با دیدن... پس «نظر» راه «رویت» است؛ اما اینکه همان باشد، محال است. (عبدالجبار، ۱۴۲۲: ص ۲۴۴-۲۴۲ به نقل از ابوزید، ص ۲۶۶)

### ۳-۱-۵. آزادی اراده و خلق افعال

از آنجا که لازمه عادل بودن خداوند عقاب گناهکار و پاداش نیکوکار است، این امر زمانی محقق میشود که انسان در انتخاب اعمالش آزادی و مختار و در برابر آنها مسئول باشد و به تناسب رفتارش عادلانه مورد بازخواست قرارگیرد؛ اما اگر در انجام کارهایش آزاد نباشد، بازخواست فرد مجبور و عذاب و پاداش او معنا نخواهد داشت؛ بنابراین لازمه عدالت خداوند آزادی و اختیار انسان است. بر پایه این اعتقاد معتزله در برابر جبر حاکم بر زمان خویش که از طرف امویان تبلیغ می شد، ایستادند و آن را نپذیرفتند. آنان برای اثبات اختیار انسان به سراغ آیات قرآن رفتند و شواهد متعددی از قرآن ارائه کردند که هماهنگ با نظر آنان بود؛ از قبیل، «جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (السجده/۱۷)، «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (البقره/۲)، «هُوَ الَّذِي تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَفَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (البقره/۲۸) و... همچنین آیاتی را که به گونه ای بوی جبر میدهد، تأویل می کنند و با استفاده از «قاعدگی لطف» و «توفیق» از نسبت دادن افعال شر انسان به خداوند پرهیز می نمایند؛ این معنا که تمام آیات بیانگر هدایت خداوند است را به معنای لطف خدا و آیات بیانگر گمراهی و ضلالت را به معنای منع لطف خداوند می دانند که در اثر اعمال اختیاری انسان حاصل می شود. (ابوزید،

۱۳۸۷: ۳۱۰)



زمخشری در تفسیر آیه «مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَيَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (انعام/۳۹) می نویسد: يُضِلُّهُ میان او و ضلالتش مانع نمی شود و به او لطف نمی کند؛ زیرا او اهل لطف نیست و در ذیل «وَيَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» آورده است، یعنی به او لطف می کند؛ زیرا او سزاوار لطف است. (زمخشری، همان: ۲۲/۲). قاضی عبدالجبار زیر آیه ۱۲۵ انعام مراد از «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ» این می داند که خدا بر هدایت او بیفزاید. زیرا افزایش هدایت، یکی از راه های تقویت سینه مومن درباره ایمانش است. عبارت «مَنْ يُرِدُ أَنْ يُضِلَّهُ» یعنی چنین افزایشی به گونه ای است که دانسته شود او سود نمی برد. «يَجْعَلُ صَدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا» (انعام/۱۲۵) یعنی وقتی در اعتقاد فاسدش فکرمی کند پریشان می شود. (قاضی عبدالجبار، بی تا، ۱۳۲/)

## ۲-۵. نو معتزله و تائویل در مکتب ادبی

یکی از جریان های فکری برجسته در میان نومعتزلیان عرب، جریان «تفسیر بیانی» است کنندکه به نام «مکتب ادبی در تفسیر» نیز شهرت دارد. برخی بر این نکته تأکید می های محمد عبده ریشه دارد؛ زیرا عبده که اساس پژوهش ادبی در مورد قرآن، در دیدگاه معتقد بود باید الفاظ لغوی و عبارات ادبی قرآن را بر اساس فهم مردم عرب عصر نزول فهمید. از سوی دیگر، عبده به همسانی قرآن با دیگر آثار ادبی در نقل مطالب اعتقاد گیری قرآن از مطالب خلاف واقع برای تحقق مقاصدش معتقد بود داشت و به بهره

و اگر در کلام خداوند معنایی دیده شود که ظاهرش با آنچه از عقل دانسته می شود، مخالف باشد، به تائویل آن می پردازند. بنابراین تائویل نزد آنان ضرورتی اجتناب ناپذیر برای رفع تناقض ظاهری ادله عقلی و ادله شرعی است. (ابوزید، ۱۹۹۶: ۱۷۴) از آنجا که معتزله دلالت قرآن بر مقاصدش را تابع شناخت عقلی خداوند می دانند، معتقدند، میان دلیل عقلی و سماع تناقضی وجود ندارد؛ زیرا هر دو وضع خداوند است و اگر در کلام خداوند معنایی دیده شود که ظاهرش با آنچه از عقل دانسته می شود، مخالف باشد، به تائویل آن می پردازند. بنابراین تائویل نزد آنان ضرورتی اجتناب ناپذیر برای رفع تناقض ظاهری ادله عقلی و ادله شرعی است. (ابوزید، همان: ۱۷۵) از دیدگاه نو معتزله تفسیر همواره نیازمند تفسره یا واسطه ای است که مفسر با نظر و دقت در آن به کشف مراد خود نائل می آید؛ اما تائویل فرایندی است که همواره بدین واسطه نیاز ندارد. بلکه گاهی بر حرکت ذهن در کشف اصل پدیده ها یا پی جویی عاقبت آنهاست. به تعبیر دیگر تائویل می تواند بر پایه رابطه مستقیم میان ابژه (عین) و سوژه (ذهن) صورت پذیرد. در حالی که در تفسیر این

رابطه مستقیم نیست؛ بلکه به کمک واسطه است. این واسطه گاه متنی زبانی و گاه شیئی نشانگر است. بر این اساس تفسیر صرفاً علمی است که تمامی دانش‌های مقدماتی را برای تأویل فراهم می‌کند و تأویل نیز تلاشی برای گرداندن آیه به سوی معانی محتمل آن است. یعنی تفسیر بخشی از فرایند تأویل است و رابطه این دو رابطه عام و خاص از یک سو یا پیوند نقل با اشتراک از سوی دیگر است. این پیوند همان چیزی است که در گذشته با عنوان «روایت» و «درایت» از آن یاد می‌شده است. (ابوزید، ۱۳۸۰: صص ۳۸۷ - ۳۸۶)

## ۱-۲-۵. تأویل و مجاز در قرآن در اعتزال نو

عقلگرایان معتزلی با گزاره‌های دینی روبرو شدند که تفسیر ظاهری آنها با اصول کلامی اعتزل به شدت متناقض بود. آنها برای رفع این چالش به سلاح تأویل روی آوردند و تلاش کردند تا معنایی ورای ظاهر لفظ ارائه کنند. بنابراین تأویل بیش از هر چیز به ابزاری به نام مجاز نیازمند بود و به همین دلیل معتزله به مبحث مجاز در قرآن توجه جدی داشتند. مجاز برای اولین بار توسط جاحظ در معنایی مقابل حقیقت و قسیم آن به کار رفت. (ابو زید، ۱۳۸۷: ۱۵۸) این مفهوم از مجاز به یکباره به وجود نیامد؛ بلکه پیش از آن زمینه‌های این بحث فراهم شده بود. کتاب اشباه و نظائر مقاتل بن سلیمان که در آن تعداد دلالت یک لفظ در سیاق و استعمالات متعدد نشان داده شده بود، (ابن سلیمان ۱۳۸۱: ۱۱۰ و ۱۱۱ و ۱۱۹) همچنین کتاب‌های مجاز القرآن معمر بن مثنای خارجی و معانی القرآن فراء، بستر مناسبی برای مطرح شدن مجاز در قرآن فراهم کردند. (مارتین، ۱۳۸۷: ۲۷۴). به این ترتیب، تأویل و گرایش به وجود مجاز و پرداختن به مباحث بلاغی و ادبی در میان نومعتزله مورد توجه قرار گرفت. عبده با شرح کتاب تفتازانی به تأویل‌گرایی جان دوباره بخشید و به دلیل گرایش‌های عقلی به تأویل در محدوده وسیع‌تر از اشاعره روی آورد. (عبده، ۲۰۰۵: ۹۱) آنها تأویل نسبت به ذات خدا و مفاهیم غیبی را نه تنها لازم، بلکه واجب دانستند؛ زیرا معتقد بودند، معانی و لغات که بر اساس زندگی دنیوی شکل گرفته‌اند به خوبی بیانگر مفاهیم عالم غیب و آخرت و ذات الهی نیستند؛ بنابراین تأویل و به کارگیری استعاره و مجاز گریز ناپذیر است. (البنّا، بی تا: ۲۵).

نومعتزله کاربرد مجاز و تأویل را تنها به صفات خدا و مسائل الهی محدود نکردند بلکه بسیاری از مطالبی را که با عقل یا علم ناسازگار بودند را نیازمند تأویل دانستند. توجه نومعتزله به تأویل و مجاز در قرآن هرچند در عقل‌گرایی آنها ریشه داشت، بیش از آن تحت تاثیر تحقیقات جدید ادبی و نقد متن در جهان معاصر بود. طاها حسین بر تجزیه



و تحلیل قرآن بر اساس تحقیقات ادبی جدید تاکید کرد و امین خولی بنیانگذار مکتب ادبی خواستار به کارگیری فنون بلاغت عربی در کنار معیارهای نقد جدید شد. در این دوران غرب به بررسی تاریخی کتب مقدس پرداخته بود و وحیانی بودن عهدین با تردید جدی روبرو شده بود. عبده در اقدامی پیشگیرانه تلاش کرد تا با به کارگیری اسلوب ادبی در قرآن، مانع تطبیق آنها با وقایع تاریخی شود. او قصه‌های قرآن را دارای اسلوبی ادبی برای هشدار و بشارت دانست، نه بیان کننده تاریخ. (عبده ۱۹۷۲: ۳۰/۵) همچنین عبده به دلیل شبهات مطرح شده درباره عدم مطابقت قرآن با علم معتقد شد، مفاهیم قرآن مطابق فهم عرب عصر نزول است و به همین علت امکان دارد برخی از آنها با علم روز ناسازگار باشد و این اشکالی به اصل قرآن و وحیانی بودن آن وارد نمی‌کند. (ابوزید، رهیافت ادبی به قرآن، ۱۳۹۲: ۲۲ و رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۱/۱-۱۹) ولی برخی از متأخران او که به تقدم قرآن بر همه علوم بشری معتقد بودند، با تأویل‌گرایی تلاش کردند مفاهیم قرآن را با علوم روز سازگار نشان دهند. (طنطاوی، ۱۴۱۲: ۱۷/۱۶۷-۱۷۰) این تأویل‌گرایی در سایه تحولات جهان معاصر به گونه جدیدی سامان یافت ولی نتوانست نظام خاصی ایجاد کند.

برای مثال آنان ولادت حضرت عیسی را از راه طبیعی تلقی کرده و آورده اند که چون پس از سخن مریم که گفت «وَلَمْ يَمَسَّ سِنِي بِشْرٍ...» (آل عمران/۴۷) آمده است: «كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ...» (آل عمران/۴۷) معلوم می‌شود اراده خدا بر تماس مریم با بشر عادی مورد نظر بوده است. (الهی بخش، ۱۴۰۹: ۳۲۶) ابوزید درباره معجزات حضرت عیسی در آیه ۴۹ آل عمران آورده است که مراد از «كَهَيْتَةَ الطَّيْرِ» تشبیه و تمثیل است و بدان معناست که آن حضرت مردم را از زیر بار سنگین نادانی و ظلمت جهل به سبکباری علم و نور دانش می‌رساند. مراد از «أَبْرِي الْأَكْمَه» درمان معنوی کسی است که از بصیرت دینی برخوردار نیست و کوردل است و مراد از «الْأَبْرَص» کسی است که فطرتش رنگهای غیر الهی گرفته است. وی درباره سجده فرشتگان در آیه ۳۴ بقره می‌گوید: مراد آن است که تمام قوای عالم هستی در تسخیر انسان اند؛ همچنین وی مفهوم ابلیس شیطان و جن را نیز به قوای سرکش عالم که تسخیر آنها مشک ل است، تأویل می‌برد. (ذهبی، ۱۳۹۶: ۱/۵۴۱-۵۳۵).

## نتیجه

از زمینه‌های پیدایش تفکر اعتزالی وجود اختلافات عقیدتی و سیاسی در جامعه مسلمان بود. تفکر اعتزالی در پی این بود که با برطرف نمودن اختلافات مذاهب مختلف اسلامی، رویکردی معتدل در عقاید و آموزه‌های دینی ایجاد نماید. معتزله با تکیه بر

اصول اعتقادی خویش و محوریت عقل به تفسیر قرآن پرداختند و موارد معارض با عقل و اندیشه‌های خویش را تأویل کردند. اعتقاد آنها به آزادی انسان در افعال خویش، تنزیه خداوند از تجسیم و شرور، ردّ خرافات و اساطیر و انکار شفاعت و جز آنها به تأویلات آنها گستردگی بخشید و به نوعی افراطی‌گری در تأویلات عقلی دچار شدند تا جایی که از طرف مخالفین اشعری و اهل سنت به بیهوده‌گویی و تفسیر به رأی متهم گردیدند.

در جهان معاصر، جریان فکری نومعتزله، یکی از گرایش‌های کلامی برجسته در جهان اسلام است. از ظهور این جریان، نزدیک به دو قرن می‌گذرد. زمینه‌های پیدایش این جریان را باید در رویکردهایی با شعار اصلاح طلبانه دانست که برای بازیابی هویت اصیل اسلامی و مقابله با انحطاط جامعه مسلمانان در مقابل غرب، تمسک به قرآن را پیشنهاد می‌کرد. آنان علاوه بر مبانی معتزله سنتی، از روش‌های جدیدی که در علوم انسانی غربی مطرح شده است، بهره برده‌اند؛ از این رو دیدگاه‌های آنان در مواردی باعث جنجال و چالش‌های فکری در جهان اسلام شده و سیلی از اعتراضات را متوجه آنها ساخته است.

نتیجه حاکی از این است که با وجود تشابه معتزله سنتی و نو در اصول اولیه، عقل‌گرایی، زمینه‌های شکل‌گیری و میل به فلسفه‌گرایی، این دو گروه در برخی مبانی مانند: التزام و عدم التزام به دین، رویکرد اصلاح‌طلبی، فلسفه و هرمنوتیک، نگاه به تفسیر علمی و تفسیر ادبی، و میزان تأثیرپذیری از عصر نزول، نفی رؤیت خداوند، عینیت صفات و ذات خداوند، حادث بودن قرآن، نفی تشبیه و تجسیم خداوند، انکار رؤیت جن و تأثیر آن، انکار کرامت اولیاء و خرافه دانستن بعضی از این اعتقادات، با هم اختلاف دارند.

نومعتزله گرچه تناقضی میان عقل و نقل نمی‌بینند، اما معتقدند کلام وقتی معنا دارد که قصد گوینده آن مشخص باشد و شناخت قصد گوینده قرآن (خداوند) پس از شناخت صفاتش - که معرفتی عقلی است - میسر خواهد بود. از نظر نومعتزله‌ی متأثر از نقد متن در جهان معاصر، برای رفع تناقض ظاهری ادله شرعی و ادله عقلی تأویل و مجاز ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. آنها مجاز و تأویل را تنها به صفات خداوند محدود نکردند بلکه بسیاری از مطالبی را که با عقل یا علم ناسازگار بودند را نیازمند تأویل دانستند. تا آنجا که در موارد زیادی از ظواهر معتبر قرآنی دست کشیده و به تأویل و توجیه رأی مدارانه و غیر متکی به عقل برهانی روی آورده‌اند.



## مآخذ

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن سلیمان، (۱۳۸۱ ق) مقاتل، الاشباه والنظائر فی القرآن الکریم، محمد روحانی، محمد علوی مقدم تهرانی، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۹۸۵ م) اصول النظام الاجتماعي فی الاسلام، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، چاپ دوم، صص ۴۵-۲۶۶.
- ۴- ابوزید، نصر حامد، (۱۹۹۸ ق). الإلتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة،
- ۵- ----- (۱۳۹۲ ش) رهیافت ادبی به قرآن: پیشینه نتایج و دشواریها، مهرداد عباسی، آیین و پژوهش،.
- ۶- ----- (۱۳۸۳ ش) نقد گفتمان دینی، حسن یوسفی اشکوری، محمد جواهر کلام، تهران: یادآوران.
- ۷- ----- (۱۳۸۹ ش)، معنای متن پژوهی در علوم قرآن، مرتضی کرمی نیا، تهران: طرح نو.
- ۸- ----- (۱۹۹۶ م)، فلسفه التأویل، تهران: مرکز الثقافی العربی.
- ۹- ----- (۱۳۸۷ ش)، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، پژوهشی در مسأله مجاز در قرآن از نظر معتزله، احسان موسوی خلخالی، تهران، نیلوفر،.
- ۱۰- اسعدی، محمد، (۱۴۰۱ ش) آسیب شناسی جریان های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۱۱- اشعری، الامام ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۴۱۰ ق) الابانه فی اصول الدیانه، تهران: دارالکتب العربیه، بیروت، اشمیتکه، زبیه، خردگرایی کلامی در دوران میانی جهان اسلام، حمید عطایی نظری، آیین پژوهش، سال ۲۲، ش ۶.
- ۱۲- البنا، جمال، تجدد الاسلام و اعاده تأسیس منظومه المعرفه الاسلامیه، قاهره: دارالفکر الاسلامیه.
- ۱۳- الهی بخش، خادم حسین (۱۴۰۹ ق)، القرآن یون و شبهاتهم حول السنه، مکتبه الصدیق،.
- ۱۴- البهی، محمد، (۱۳۸۴ ق) الفکر الاسلامی الحدیث و صلته بالاستعمار الغربی، قاهره، مکتبه وهبه، چاپ چهارم،.
- ۱۵- امین، احمد، (۱۹۶۴ م) ضحی الاسلام، قاهره، مکتبه النهضه المصریه، چاپ هفتم.
- ۱۶- پژوهش نامه ثقلین، (پاییز ۹۳)، تشابه ها و تفاوت های معتزله و نو معتزله در رهیافت ادبی به قرآن، دوره ۱، ش ۳،.
- ۱۷- پژوهش نامه معارف قرآنی، تحلیل و نقد بنیان های اندیشه نواعتزالی در نظریه تفسیری امین خولی، طیب حسینی و همکاران، سال دهم ۴۳.
- ۱۸- حسینی افغانی، سید جمال الدین و محمد عبده، (۱۴۲۳ ق). العروه الوثقی، اعداد و تقدیم: سیدهادی خسروشاهی، قاهره، مکتبه الشروق الدولیه.
- ۱۹- حنفی، حسن، (۱۹۸۸ م) من العقیده الی الثوره، بیروت: دار التنویر للطباعه و النشر.
- ۲۰- ----- (تابستان ۱۳۸۰)، از نقد سند تا نقد متن، علوم حدیث، ش ۲۰،.
- ۲۱- ذهبی، ابو عبدالله، (۱۴۰۶ ق). شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان، بیروت، سیر اعلام النبلاء،.
- ۲۲- ذهبی، محمد حسین (۱۳۹۶ ق)، التفسیر و المفسرون، بیروت.
- ۲۳- رشید رضا (۱۴۱۴) التفسیر القرآن الحکیم الشهد بالتفسیر المنار، بیروت: دار المعرفه،،
- ۲۴- زرزور، محمد عدنان، الحاکم الجسمی و منهجه فی التفسیر، بی تا، بی جا.
- ۲۵- زمخشري، ابو القاسم جارالله محمود بن عمر (۱۴۱۷ ق)، الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، بیروت،.
- ۲۶- زهدی، جار الله، (۱۳۶۶ ق) المعتزله، قاهره،. حسنی، هاشم (۱۳۷۶ ش) معروف، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه محمد صادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی،.
- ۲۷- سبحانی، جعفر (بی تا) بحوث فی الملل و النحل، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، مؤسسه الامام الصادق.

- ۲۸- ----- (۱۳۷۱ش)، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم: انتشارات توحید.
- ۲۹- سیوطی (بی تا) طبقات المفسرین، دارالمکتبه العلمیه، بیروت.
- ۳۰- شریف المرتضی (۱۴۰۳ق)، الأمالی، قم.
- ۳۱- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۲ش) الملل والنحل، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی (توضیح الملل)، تحقیق و تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: اقبال.
- ۳۲- صاوی جوینی، مصطفی (۱۳۸۷ش) شیوه های تفسیری قرآن کریم، ترجمه موسی دانش، حبیب روحانی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- ۳۳- طباطبایی، المیزان فی التفسیر القرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه های علمیه.
- ۳۴- طنطاوی، جوهری، ۱۴۱۲ الجواهر فی التفسیر القرآن الکریم، دار الاحیاء التراث العربی.
- ۳۵- طوسی، محمد بن حسن (بی تا) التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت.
- ۳۶- عبدالرزاق، مصطفی (۱۳۸۴) زمینه تاریخ فلسفه اسلامی، فتحعلی اکبری، پرسش، بی جا.
- ۳۷- عبده، محمد (۱۴۱۴ق) الاعمال الکامله لمحمد عبده، جمع آوری محمد عماره، بیروت: دار الشروق.
- ۳۸- ----- (۲۰۰۵م)، و منهجه فی دراسه العقیده، نشر یافته در اسلام.
- ۳۹- عدالت نژاد، سعید، (۱۳۸۰). نقد و بررسی هایی درباره نصر حامد ابوزید، تهران: مشق امروز.
- ۴۰- علمی، محمد جعفر، بررسی و نقد نظریه فضل الرحمن در بازسازی اجتهاد در دین، علوم سیاسی، ش ۳۷.
- ۴۱- عماره، محمد (۱۴۰۹ق) الاسلام و فلسفه الحکم، قاهره، دار الشروق.
- ۴۲- فراستخواه، مقصود (۱۳۷۷ش) سرآغاز نواندیشی دینی، چاپ سوم، انتشار، بی جا.
- ۴۳- قاسم الرش، (۱۹۷۱). رسائل العدل و التوحید، تحقیق محمد عمار، دارالهلال.
- ۴۴- قاضی عبدالجبار، المنیة و الأمل، جمعه احمد بن یحیی المرتضی، تحقیق عصام الدین محمدعلی، بی تا.
- ۴۵- -----، عمادالدین ابی الحسن، (۲۰۰۶م). تنزیه القرآن عن المطاعن، القاهرة: المکتبه الأزهريه للتراث.
- ۴۶- ----- ۱۴۲۲ق.، شرح اصول خمسہ، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۴۷- -----، المتشابه القرآن، قاهره: مکتب التراث، بی تا.
- ۴۸- ----- (۱۹۶۵م)، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، قاهره: الدار المصریہ.
- ۴۹- مارتین، ریچارد، سیر تاریخی اندیشه اعجاز قرآن، علی آقایی، پژوهش های قرآنی، سال چهاردهم.
- ۵۰- محقق مهدی، (۱۳۶۳ش). بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی، تهران.
- ۵۱- مصطفی عبدالرزاق، ۱۳۸۱ش. زمینه تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه فتحعلی اکبری، آبادان.
- ۵۲- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴ش) عدل الهی، تهران و قم، صدرا.
- ۵۳- ----- مجموعه آثار، تهران: صدرا، بی تا.
- ۵۴- معرفت، محمد هادی، (۱۳۸۸ش) نقد شبهات پیرامون قرآن، چ، قم: مؤسسه فرهنگی تمهید.
- ۵۵- مقریزی، تقی الدین احمد بن علی، المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار، بیروت، بی تا.
- ۵۶- مقاله (۱۳۹۳ش) «جریان شناسی اعتزال نو، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۵۷- ملاحمی خوارزمی، (۱۴۰۰ق) رکن الدین، الفائق فی اصول الدین، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۵۸- ----- (۱۳۸۰ش) اسلام و وحی نبوت، ماهنامه آفتاب، زمستان.
- ۵۹- وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷) نومعتزلیان، تهران: نگاه معاصر.



## Sources and sources:

\* The Holy Qur'an,

- 1- Ibn Sulaiman, Muqatil, Al-Ashbah and Al-Nazir fi Qur'an Al-Karim, Mohammad Rouhani, Mohammad Alavi Moghadam Tehrani, Scientific and Cultural Publications, 1381.
- 2- Ibn Ashour, Principles of the Social System in Islam, Tunis, Al-TunsiyahLaltuzi, second edition. 1985, pp. 266-45.
- 3- Abu Zaid, Nasr Hamed, Al-Tijah al-Aqli fi al-Tafsir, a study on the issue of al-Majaz fi al-Qur'an by al-Mu'tazilah, 1998.
- 4- -----, Literary Approach to the Quran: Background of Results and Difficulties, Mehrdad Abbasi, Ayane and Research, 1392
- 5- -----, criticism of religious discourse, Hassan Yousefi Ashkuri, Mohammad Javaher Kalam, Yadavaran, Tehran, 2013.
- 6- ----- --, The Meaning of Textual Research in Quran Sciences, Morteza Kerminia, New Design, Tehran, 2019.
- 7- -----, Philosophy of Ta'awil, Al-Maqrez Al-Thaqafi Al-Arabi, Beirut , 1996.
- 8- -----, A rational approach in the interpretation of the Qur'an, a research on the permissible issue in the Qur'an from the point of view of the Mu'tazila, Ehsan Mousavi Khalkhali, Tehran, Nilufar, 2017.
- 9- Asaadi, Mohammad, Pathology of interpretive currents, Hozha Research Institute and University, Qom, vol.1 and 2, 1401.
- 10- Ash'ari, Al-Imam Abul Hasan Ali Ibn Ismail, Al-Ibaneh fi Usul al-Diyaneh, Darak-teb al-Arabiya, Beirut, 1410.
- 11- Schmidtke, Zabieh, theological rationalism in the middle period of the Islamic world, Hamid Ataei Nazari, Ayane Research, year 22, issue 6.
- 12- Al-Banna, Jamal, Renewal of Islam and the re-establishment of the Al-Marifah Al-Islamiyya system, Dar al-Fikr al-Islamiyya, Cairo, B.
- 13- Elahi Bakhsh, Khadim Hossein, Al-Qur'anyun and their doubts around Sunnah, Al-Sadiq School, 1409 AH.
- 14- Al-ahi, Muhammad, Al-Fikr al-Islami al-Hadith and its relation to Western colonialism, Cairo, Maktaba Wahba, 4th edition, 1384 AH.
- 15- Amin, Ahmad, Zahi al-Islam, Cairo, Al-Nahda Al-Masriya School, 7th edition, 1964, vol. 3, p. 207.
- 16- Saghalin Research Paper, Similarities and Differences of Mu'tazila and Neo-Mu'tazila in the Literary Approach to the Qur'an, Volume 1, No. 3, Fall 2019.
- 17- Research Paper on Quranic Studies, Analysis and Criticism of the Foundations of Neo-Etzali Thought in the Exegetical Theory of Amin Khouli, Tayyab Hosseini and Associates, 10th Year 43.
- 18- Hosseini Afghani, Seyyed Jamal Al-Din and Mohammad Abdo, Al-Arwa Al-Waghihi, Numbers and Presented by: Seyed Hadi Khosrowshahi, Cairo , School of Al-Sharooq al-Dawliyya, 1423 AH, p. 160.
- 19-Hanafi, Hassan, Man al-Aqeedah al-Thurah, Beirut, Dar Al-Tanweer Lal-Taba'ah

- and Al-Nashar, 1988, vol. 1, p. 326.
- 20- -----, From Document Criticism to Text Criticism, Hadith Science, vol. 20, summer 2010.
- 21-zahabi, Abu Abdullah, Shams al-Din Muhammad bin Ahmed bin Othman, Sir A'lam al-Nabla, Beirut, 1406 A.H.
- 22-zahabi, Muhammad Hossein, Al-Tafsir wa Al-Mafsaroon, Volumes 1 and 2, Beirut, 2016.
- 23- Rashid Reza, Al-Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-Shaheed, Baltafsir Al-Manar, Dar al-Marafa, Beirut, 1414.
- 24- Zarzour, Muhammad Adnan, Al-Hakim al-Jashmi and the Methodology in al-Tafsir, Unnecessary
- 25- Zamakhshari, Abu al-Qasim Jarallah Mahmud bin Umar, Al-Kashf on the facts of the revelation and the eyes of the proverbs in the interpretation of interpretation, Beirut, 1417 AH.
- 26- Zahdi, Jarallah, Mu'tazilah, Cairo, 1366 AH. Hosni, Hashim Marouf, Shiah Rabar BarbaramMatzal and poetry, translated by Mohammad Sadegh Araf, Mashhad, Islamic Research Foundation, 1376.
- 27- Sobhani, Ja'far, Researches in the world and al-Nahl, Qom, Al-Nashar al-Islami Institute, Al-Imam al-Sadiq Institute, Bita, vol.6.
- 28- -----, Volume 3.
- 29-----, Dictionary of Islamic Beliefs and Religions, Tawheed Publications, Qom, 1371, Vol. 4,
- 30- Siyuti, Tabaqat al-Mafsreen, Dar al-Maktabeh Al-Alamiya, Beirut, Bita.
- 31- Sharif al-Mortaza, Amali, Qom, 1403 AH.
- 32-Shahrestani, Mohammad bin Abd al-Karim, Millal and Nahal, translated by Mustafa Khalqdad Ashmi (Tazih al-Qadda), Hasid Mohammad Reza Jalalinaini, Tehran, Iqbal, 1362.
- 33-Savijowini, Mustafa, Tafsir methods of the Holy Qur'an, translated by Hamosidanesh, Habibrohani, Mashhad, Islamic Research Foundation, 1387.
- 34- Tabatabai, Al-Mizan fi al-Tafsir al-Qur'an, Society of Seminary Teachers, Qom, vol.1.
- 35- Tantawi, Johri, Al-Jawahir fi al-Tafseer al-Qur'an al-Karimf Dar al-Ahya al-Trath Al-Arabi, 1412.
- 36- Tousi, Muhammad bin Hassan, Al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, research and correction by Ahmad Habib Qasir Al-Amili, Beirut, Beta.
- 37- Abdul Razzaq, Mustafa, The History of Islamic Philosophy, Fath Ali Akbari, Question, Bija, 2014.
- 38- Abdo, Muhammad, Al-Amaal al-Kamalah for Muhammad Abdo, collected by Muhammad Amara, Beirut, Dar al-Sharouq, 1414, vol.2.
- 39- -----, and Manhhaqa fi Darasa al-Aqeedah, published in Islam, 11/12/2005
- 40- Adalatnejad, Saeed, criticisms and reviews about Nasr Hamed Abu Zaid, Mashak Morooz, Tehran, 1380.



- 41- Elmi, Mohammad Jafar, review and criticism of Fazlur Rahman's theory in rebuilding ijthad in religion, Political Science, No. 37.
- 42 - Amara, Muhammad, Islam and Philosophy of Wisdom, Cairo, Dar al-Sharooq, 1409 AH, p. 582.
- 43- Farastkhah, Maqsood, The beginning of new religious thought, third edition, published, Bija, 1377, p. 164.
- 44- Qasim al-Rassa, Letters of Justice and Tawheed, Research by Muhammad Ammar, Dar Al-Hilal, 1971.
- 45- Qazi Abdul Jabbar, Al-Maniya and Al-Amal, Juma Ahmad bin Yahya al-Mortazi, Research by Essam al-Din Muhammad Ali, Beta.
- 46-----, Imad al-Din Nabi al-Hassan, Tanzih al-Qur'an Anal al-Mata'an, Cairo, Al-Azhariyya School of Heritage, 2006.
- 47- ----- Sharh Asul Khamsa, Beirut, Darahiya al-trarat al-Arabi, 1422 AH. -48----- Al-Musabah al-Qur'an, Cairo, Al-Tarath School, Beta.
- 48- -----, Al-Mughni Fi Abuab al-Tawheed and Al-Adl, Cairo, Al-Dar al-Masriya, 1965
- 49- Martin, Richard, The historical course of the idea of miracles of the Qur'an, Ali Aghaei, Qur'anic researches, 14th year .
- 50- Mohagheq Mahdi, twenty discourses on scientific, philosophical and theological topics, Tehran, 1363.
- 51- Mustafa Abdul Razzaq, The History of Islamic Philosophy, translated by Fath Ali Akbari, Abadan, 2013.
- 52- Motahari - Morteza: Adl Elahi, Tehran and Qom, Sadra, 1374.
- 53- ----- Collection of works, Tehran, Sadra, Beta, vol. 16, p. 382.
- 54- Marafet, Mohammad Hadi, Criticism of Doubts About the Qur'an, Ch. 1, Qom, Tamhid Cultural Institute, 1388
- 55- Moghrizi, Taqi al-Din Ahmed Bin Ali, Al-Maoaz and Al-Sahaab in Remembrance of Al-Shaqar and Al-Akhtar, Beirut, Beta.
- 56- The article "The flow of Etzal Nou", Tehran, Research Institute of Islamic Culture and Thought, 2013.
- 57- MolhamiKhwarazmi, Ruknuddin, Al-Faiq fi Usuluddin, Research Institute of Hikmat and Philosophy of Iran, 1400
- 58- -----, Islam and Revelation of Prophethood, Aftab Monthly, Winter 2013.
- 59- Wasfi, Mohammad Reza, Nomu'tazilian, NaghahMaaser, Tehran, 2017.