

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم  
دانشکده علوم قرآنی آمل

# دوفصلنامه مطالعات تأویلی قرآن

دوره هفتم، شماره دوازدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۳  
صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی آمل

مدیرمسئول: دکترسید معصوم حسینی  
سرمدیر: 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: ۰۱۱-۴۴۲۶۶۰۰۱-۰۱۱-۴۴۴۷۰۵۲۲ کدپستی: ۰۱۱-۵۶۵۳۹-۴۶۱۷۶  
پست الکترونیکی: amolqr@gmail.com

## هیئت تحریریه:

- ❖ حجت الاسلام والمسلمین سید محمد نقیب، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین سید حسین حسینی، دانشیار دانشگاه علوم پزشکی مازندران
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین رحمان عشریه، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین محمد سبحانی یامچی، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ دکتر محمود ابوترابی آبدانسری، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ امیررضا اشرفی، دانشیار موسسه علمی پژوهشی امام خمینی (ره)
- ❖ حبیب الله حلیمی جلودار، دانشیار دانشگاه مازندران
- ❖ زینب السادات حسینی، دانشیار دانشگاه مازندران
- ❖ الهه شاهپسند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ 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 والمسلمین سیدعبداله اصفهانی، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین سید معصوم حسینی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین محمد سبحانی یامچی، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین سید کریم خوش بین خوش نظر، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین 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

## شیوه نامه نگارش مقالات

### \* شرایط علمی:

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

### \* شیوه نامه 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 Lotus ۱۲، عربی ۱۲، لاتین TimesNewRoman ۱۰ و یادداشت‌ها و منابع Lotus 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.

## سخن سردبیر

خدای متعال را شاکریم که شماره ۱۲ مجله پژوهشی «مطالعات تائوایی قرآن» 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 تائویات قرآنی به ثمر رسید. چنانکه از عنوان مجله مبرهن است قلم زدن در رشته‌ای خاص قرآنی آن هم تائویل، 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 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که همواره در طول تاریخ، الهام بخش انسان‌ها در برابر بن‌بست‌هاست، ارکان اصلی چنین پژوهش‌هایی باید باشد و این ضرورت از آن‌روست که در واقع رسالت مراکز دانشگاهی، ارائه پژوهشی نظام مند در جهت تولید و توسعه دانش در گستره معین و خاص از علوم می‌باشد. بنابراین، جاودانگی قرآن کریم می‌طلبد که در هر زمان قرآن پژوهان و صاحب نظران عرصه مطالعات قرآنی با تفکر، تدبّر، بازخوانی و تفسیر مجدد، زیبایی‌ها و شگفتی‌های آن را بیشتر آشکار نمایند: «لَا تَقْنَى عَجَائِبُهُ وَلَا تَقْضِي غَرَائِبُهُ وَلَا تَكْشِفُ الظُّلُمَاتُ إِلَّا بِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸) و در نتیجه عرضه پرسش‌ها و نیازهای عصری به قرآن و استنتاج آن، قرآن کریم را موضوع مطالعات همه جانبه قرار داده و از پاسخ درخور آن که راهگشای و هدایتگر جامعه بشری است، بهره مند گردند و گردانند. این مجله در جهت تبیین و فهم متقن بیش از پیش قرآن کریم از دانش پژوهان این حوزه، امید دارد تا با ارسال مقالات علمی و ارزشمند خود به مجله مدد رسانند. برای آشنایی بیشتر نویسندگان محترم مقالات و صاحب نظران عرصه مطالعات قرآنی و نیز مباحث میان‌رشته‌ای (زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی، معناشناسی مرتبط با بحث تائویل) اولویت‌های پژوهشی این مجله طبق محورهای موضوعی بیان گردید.

محورهای موضوعی مجله، عبارتند از:

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

## فهرست مقالات

- نقش عقل در تاویل معانی قرآن از دیدگاه عقل‌گرایی و نص‌گرایی
- سید محمد نقیب، فرشته محمدی ..... ۸
- بررسی تاویلات مفسران پیرامون عبارت (بیدئ) در آیه ۷۵ سوره (ص)
- جواد فرامرزی ..... ۲۶
- تأملی در مبانی تاویلی انسان شناسی قرآنی آیت‌الله جوادی آملی
- محمدتقی اسماعیل پور، سید معصوم حسینی، زهرا خدادادی ... ۴۲
- بررسی کلامی - تاویلی رؤیت‌پذیری خداوند در آیات قرآنی مبتنی بر نهج البلاغه و  
مثنوی معنوی
- سیدحسن حسینی الست، مهران رضایی، محمود دیانی ..... ۷۰
- بررسی تاویل علمی از امور خارق‌العاده قرآن در ایران معاصر
- فیروز اصلانی، محمد سبحانی یامچی ..... ۹۴
- واکاوی دیدگاه شنیطی درباره «مجاز» در آیات ناظر بر صفات خبریه خداوند
- عبدالله میراحمدی، زهرا خدادادیگی ..... ۱۲۰



University of Science and Quranic Knowledge  
Shahin Faculty of Quranic Sciences

## The role of reason in interpreting the meanings of the Quran from the perspective of rationalism and textualism

Seyed Mohammad Naqib<sup>1</sup>  ; Fereshte Mohammadi<sup>2</sup> 

1. Associate Professor, Holy Quran University of Sciences and Education, Faculty of Quranic Sciences, Qom, Iran.  
[naghib@quran.ac.ir](mailto:naghib@quran.ac.ir)
2. PhD student in Comparative Interpretation, University of Holy Quran Sciences and Education, Qom, Iran.  
[Mohammadi1993.1372@gmail.com](mailto:Mohammadi1993.1372@gmail.com)

### Abstract

Among the various topics of Quranic sciences, the discussion of interpretation approaches and commentators' views holds an important place. The two approaches, rationalism and textualism, play a particularly important role in the process of interpreting and interpreting the meanings of the Quran. The present study, using a descriptive and analytical method and a library approach, examines the views of rationalism and textualism in understanding the meanings of the Quran. The results of the study show that MullaSadra, as one of the most prominent Muslim thinkers, has a specific view on understanding the Quran and believes that Sharia and rational principles are inseparable. He considers reason essential in understanding the Quran and emphasizes the philosophical and demonstrative interpretation of the verses. In contrast, textual commentators emphasize the appearance of religious texts in interpreting the verses and do not believe in any place for the intervention of reason in determining the intention of God. These views ultimately lead to different effects on the way the Quran is interpreted and interpreted.

**Keywords:** Reason, interpretation of the meanings of the Quran, commentators, rationalism, textualism

Research Article



Received: 2025-01-06 ; Received in revised from: 2025-04-07 ; Accepted: 2025-04-16 ; Published online: 2025-04-16

◆ How to cite: nagheb, M. and 2025). (محمدي، ف). The role of reason in interpreting the meanings of the Quran from the perspective of rationalism and textualismAbstract. (e219097). *Qur'anic Ta'wil Studies*, 6(12), p24-41 , e219097 . doi: 10.22034/qc.2025.498416.1142



## نقش عقل در تاویل معانی قرآن از دیدگاه عقل‌گرایی و نص‌گرایی

سید محمد نقیب<sup>۱</sup> ID، فرشته محمدی<sup>۲</sup> ID

۱. دانشیار، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی، قم، ایران. [naghbi@quran.ac.ir](mailto:naghbi@quran.ac.ir)  
۲. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. [Mohammadi1993.1372@gmail.com](mailto:Mohammadi1993.1372@gmail.com)

### چکیده

در میان مباحث مختلف علوم قرآنی، بحث از رویکردهای تفسیری و دیدگاه‌های مفسران از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. دو رویکرد عقل‌گرایی و نص‌گرایی به‌طور خاص در فرآیند تاویل و تفسیر معانی و مفاهیم قرآن نقش اساسی ایفا می‌کنند. پژوهش حاضر با روش توصیفی و تحلیلی و با رویکرد کتابخانه‌ای به بررسی دیدگاه‌های عقل‌گرایی و نص‌گرایی در فهم معانی قرآن پرداخته است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که ملاصدرا به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان عقل‌گرای مسلمان، دیدگاه خاصی در شناخت قرآن دارد و معتقد است که شریعت و اصول عقلی از هم جداشدنی نیستند. وی عقل را در فهم قرآن ضروری می‌داند و به تاویل فلسفی و برهانی آیات تأکید می‌کند. در مقابل، مفسران نص‌گرا بر ظاهر نصوص دینی در تفسیر و تاویل آیات تأکید دارند و هیچ جایی برای دخالت عقل در تشخیص مراد خداوند قائل نیستند. این دیدگاه‌ها در نهایت به تأثیرات متفاوتی در نحوه تفسیر و تاویل قرآن منجر می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** عقل، تاویل معانی قرآن، مفسران، عقل‌گرایی، نص‌گرایی.

پژوهشی



تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۷ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۸/۱۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۲۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۸/۲۷

◆ استناد به این مقاله: نقیب، سید محمد و محمدی، فرشته. (۱۴۰۴). نقش عقل در تاویل معانی قرآن از دیدگاه عقل‌گرایی و نص‌گرایی. (۲۰۲۵). *مطالعات تاویلی قرآن*, ۱۳(۱)، ۴۱-۲۴. doi: 10.22034/qc.2025.498416.1142. e۲۱۹۰۹۷

## ۱. طرح مسئله

انسان از دیر باز تاکنون در خصوص نقش عقل در فهم معانی قرآن با رویکردها و نظریه‌های مختلفی روبه‌رو بوده است که گرایش عقل‌گرایی و نص‌گرایی از مهم‌ترین آن‌ها هستند. گرایش نص‌گرایی کاملاً فهم خود را در چارچوب ظواهر متون دینی محدود ساخته و با هر گونه تاویل و فراتر رفتن از معانی ظاهری به مخالفت برخاسته است و در نقطه مقابل، گرایش عقل‌گرایی هیچ تعهدی به ظواهر نداشته و به معانی تاویلی و باطنی که هیچ ربطی به ظواهر ندارند، قائل شده‌اند و فهمشان از متون دینی هیچ‌گونه ضابطه‌ای نداشته، لذا گرفتار هر ج و مرج شده‌اند. به گونه‌ای که نزد برخی از این گروه‌ها (اسماعیلیان) اصولاً علمی به نام «تفسیر» که به فهم ظواهر متون می‌پردازد، وجود ندارد (محمدی، ۱۳۸۶: ۱۳۰-۱۳۱). این دو گرایش در طول تاریخ در کنار هم وجود داشته و در عصر حاضر نیز شاهد تاثیر این دو گرایش بر تفسیر قرآن کریم هستیم که متأسفانه افراط و تفریط هر دو، تنها در مباحث نظری و اعتقادی محدود نشده، بلکه به مرحله عمل نیز کشیده شده و پیامدهای زیانباری بر حوزه فهم معانی قرآن و تفسیر داشته است.

یکی از فجایعی که در عصر حاضر جوامع اسلامی درگیر آن هستند، اعمال خشونت‌آمیز و ترورها و انفجارهای وحشیانه‌ای است که به دست کسانی انجام می‌گیرد که به لحاظ نظری متأثر از یکی از دو دیدگاه افراط و تفریطی مذکور هستند (به عنوان مثال ترورهایی که به دست گروه فرقان یا مجاهدین خلق (منافقین) انجام شده، و یا ترورهایی که به دست گروه‌های افراطی سلفی انجام می‌شود که اولی را می‌توان از مصادیق تاویل‌گرایان بی‌ضابطه و دومی را از مصادیق ظاهرگرایان متحجر دانست) (کردی، ۱۳۸۷: ۲۴). از سوی دیگر در روایات معصومین علیهم‌السلام، توجه به عقل بسیار مورد تاکید قرار گرفته است تا آنجا که پیامبر گرامی اسلام فرمودند: «لَادِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ» (آنکه عقل ندارد دین ندارد)، و امام علی علیه‌السلام می‌فرمایند: «الْعُقُولُ أُمَّةُ الْأَفْكَارِ، وَالْأَفْكَارُ أُمَّةُ الْقُلُوبِ، وَالْقُلُوبُ أُمَّةُ الْحَوَاسِنِ، وَالْحَوَاسِنُ أُمَّةُ الْأَعْضَاءِ» (نیشابوری، ۱۳۶۶: ۴۵۰) (عقل‌ها، امام (پیشوایان) اندیشه‌ها هستند و اندیشه‌ها پیشوایان دل‌ها و دل‌ها امام و پیشوایان حواس و حواس پیشوایان اندام‌ها) (نوری، ۱۴۰۸: ۱۱/۲۰۷).

با توجه به مطالب مذکور، این سوال مطرح می‌شود که کدام یک از گرایش‌ها نقش موثر و کارکرد مطلوبی بر فهم معانی قرآن دارند؟ و کدام یک از آن‌ها موجب تصحیح اندیشه متحجرانه انسان از فهم معانی آیات قرآن می‌شود؟ برای پاسخ

به سوالات و چالش مذکور، تحقیق حاضر درصدد تبیین «واکاوی نقش عقل در فهم معانی قرآن از دیدگاه عقل‌گرایی و نص‌گرایی» است. امکان و شرایط نقش‌آفرینی عقل در فهم و تفسیر قرآن از مهم‌ترین مباحث مبنایی دانش تفسیر است که از دیرباز در کانون توجه دانشمندان و فرق اسلامی قرار گرفته است. در مورد امکان کاربرد عقل در زمینه فهم وحی و آیات قرآن، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است: عده‌ای وحی را پندار انسان می‌دانند و در قیاس با عقل برای آن اصالتی قائل نیستند، برخی دیگر با وجود عدم انکار ارزش معرفتی وحی، عقل خویش را میزان وحی دانسته‌اند و هر آنچه عقل توان ادراک آن را نداشته باشد، انکار می‌کنند. گروهی دیگر عقل را تنها مفتاح شریعت پنداشته‌اند که تنها اصول اساسی دین با آن قابل اثبات است و سپس از آن جایگاهی برای عقل در هندسه معرفت دینی قائل نیستند. عده‌ای دیگر عقل را در شماری از معارف، معیار و در برخی دیگر مصباح و در موارد دیگر، مفتاح شریعت می‌دانند. در این دیدگاه، عقل درون هندسه معرفت دینی به عنوان یکی از ابزارهای معرفتی محسوب می‌شود (جواد آملی، ۱۳۸۴: ۲۱۴-۲۰۷)

در میان اندیشمندان اسلامی، صدرالمتالهین شیرازی (۱۰۵۰-۹۷۹ق) گرایش خاصی به حدود شناختی عقل و کارکرد آن در فهم قرآن به عنوان یک متن وحیانی دارد. حکمت متعالیه او در عین حال که برای هر کدام از عقل، شهود و وحی استقلال قائل است، عقل و شهود را با محوریت وحی -بهدلیل اطلاق و سعه وجودی وحی نسبت به وجودهای مقید عرفان و برهان جداناپذیر می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۳۸) با توجه به جست‌وجوی نگارنده در خصوص موضوع ذکر شده، تاکنون تحقیق مستقلی در این مساله نگاشته نشده است، اما برخی از نویسندگان به صورت موردی و جزئی در آثارشان به این موضوع اشاره نموده‌اند که در ذیل با عنوان نمونه به چند مورد اشاره و سپس به جنبه امتیاز پژوهش حاضر نسبت به آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱. مصباح یزدی، محمدتقی، قرآن‌شناسی: در این کتاب، ذیل دو عنوان «امکان فهم قرآن و بهره‌مندی از قرآن» و «جواز فهم قرآن» ادله‌ی نص‌گرایان مبنی بر امتناع فهم و عدم جواز فهم قرآن بررسی شده و در ضمن آن به صورت کوتاه دلیل دور بودن قرآن از عقول مردم، طرح و نقد شده است.

۲. نجفی، محمدتقی، ارزیابی کارآمدی «تاویل‌گرایی» در فهم قرآن: به مباحثی از جمله معنای ظاهری و تاویلی و به علت‌های تاویل سخن گفته است.

۳. الیاده، میرچا، مترجم (محمود تقی زاده دآوری) تفسیر‌گرایی تاویلی: به علت

گرفتار شدن برخی از تفاسیر به تاویلات ناصحیح در دوره های مختلف پرداخته است.

۴. بابایی، علی اکبر، امکان جواز تفسیر: دلیل های نص گرایان را درباره اینکه آیا غیر معصومان می توانند یا مجازند قرآن را تفسیر کنند نقد و بررسی نموده است.

۵. نجارزادگان، فتح الله، رهیافتی به مکاتب تفسیری: به بررسی دو مکتب اخباری و سلفی در مقولاتی چون حرمت تفسیر و اعتبار مصادر تفسیری طرح و ارزیابی نموده است.

۶. مهدوی راد، محمد علی، زرگر، نرگس، نقش عقل در فهم آیات قرآن (مقایسه دو دیدگاه ملاصدرا و احساسی): در زمینه امکان کاربرد عقل در عرصه فهم وحی به مقایسه دیدگاه این دو دانشمند پرداخته اند.

۷. آریان، حمید، شأن و کارکرد عقل در تفسیر قرآن از دیدگاه نص گرایان: به امکان و شرایط نقش آفرینی عقل در تفسیر قرآن از دیدگاه نص گرایان می پردازد و هدف آن، واکاوی مدعا و اعتبار سنجی ادله ی آنان درباره شأن عقل در تفسیر قرآن است.

۸. زرگر، نرگس، عبداللهی، محمد علی، نقش عقل در فهم آیات قرآن از منظر ملاصدرا به واکاوی نقش عقل در اصول مورد پذیرش ملاصدرا در جهت فهم قرآن می پردازند.

اما واکاوی دیدگاه عقل گرایان و مفسران نص گرا ما را به سمت و سوی کشف تضاد این دو دیدگاه سوق می دهد تا ضمن پرداختن به آن مباحث، به مقایسه دیدگاه عقل گرایی و نص گرایان در مورد نقش عقل در تفسیر کلام وحی به جست و جو پرداخته تا حیطة و حدود ادراک و عقل آنان در تفسیر قرآن، اصول و مبانی مدنظرشان را بازگو نماید و اینکه این دو گروه تا کجا عقل را در تفسیر آیات قرآن دخیل می دانند، مد نظر نگارنده می باشد.

## ۲. مفهوم شناسی فهم و معانی قرآن

فهم در لغت به معنای شناخت، تعقل و شناخت قلبی است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۶۱/۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۶۰/۱۲). این واژه به مفهوم درک معانی از طریق کلمات است که معادل فارسی آن «درک» می باشد (دهخدا، ۶۱۱/۲). ابن رشد فهم را دریافت معانی از طریق کلمات گوینده بر شنونده می داند و آن را ایصال معنا به مخاطب از طریق کلام می داند (ابن رشد: ۳۰۴). علامه طباطبایی نیز فهم را عملی هستی شناختی می داند که اساس زبان و تاویل است؛ به این معنا که تاویل صراحت بخشیدن به فهم است (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۴۵). در قرآن، واژه «فهم» یکبار

در آیه «فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ...» (انبیاء/۷۹) آمده است. در تفسیر قرآن، برخی فهم و تفسیر را مترادف دانسته‌اند، برخی آن را مقدمه تفسیر و برخی دیگر نتیجه تفسیر می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۱۷ق: ۱۵۶). در این تحقیق، «فهم معانی قرآن» به معنای دانستن مدلول و مضمون قرآن است.

در خصوص فهم معانی قرآن، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد: قرآن فقط برای عده خاصی مانند پیامبر و ائمه علیهم‌السلام قابل فهم است (نقی پور، ۱۳۸۴: ۶۰).

برخی معتقدند فهم قرآن به معنای درک حقیقت آن است، نه صرف فهم ظاهر آیات (خوبی، ۱۳۸۲: ۲۳۴).

نظریه غالب این است که قرآن برای عموم افراد به تناسب استعدادها قابل فهم است. علامه طباطبایی معتقد است که فهم قرآن بدون نیاز به بیان پیامبر امکان‌پذیر است و دور لازم نمی‌آید (طباطبایی: ۸۵/۳). امام خمینی نیز همین نظر را دارند و می‌فرمایند فهم قرآن برای همه افراد به تناسب ظرفیت‌ها و استعدادها ممکن است (خمینی، ۱۳۵۸: ۱۷۰). در این تحقیق، نگارنده بر اساس دیدگاه سوم، به تبیین فهم قرآن از منظر ملاصدرا و نص‌گرایان پرداخته است.

### ۳. جایگاه عقل در فهم معانی قرآن

امکان و شرایط نقش‌آفرینی عقل در فهم معانی قرآن از مباحث کلیدی علم تفسیر است که از گذشته تاکنون مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است. دیدگاه‌های مختلفی در این زمینه وجود دارد که به تفاوت نظرها درباره نقش عقل در تفسیر قرآن باز می‌گردد. این اختلافات منجر به ظهور دو دیدگاه عمده عقل‌گرایی و نص‌گرایی شده است. در ادامه، به بررسی دیدگاه ملاصدرا که به عقل‌گرایی (به معنای تأثیر عقل برهانی و فلسفی در تفسیر) اعتقاد دارد و همچنین نظر نص‌گرایان پرداخته می‌شود.

#### ۳-۱. ملاصدرا

ملاصدرا در میان متفکران مسلمان بیش از دیگران به هم‌ساز کردن آموزه‌های دینی و عقلانی پرداخته است. او توانسته است سه راه رسیدن به حقیقت (وحی، برهان، و کشف) که پیش‌تر متعارض یا بی‌ارتباط به نظر می‌آمدند، در یک مسیر مشترک جمع کند. یکی از نتایج این نظریه، توفیق میان عقل و وحی است. وی معتقد است که عقل و دین دو حجت الهی هستند که یکی به صورت ظاهری و دیگری به صورت باطنی عمل می‌کنند و در یک راستا حرکت می‌کنند (نیکزاد،

۱۹: ۱۳۸۶-۲۰). از نظر ملاصدرا، عقل و دین مکمل یکدیگرند؛ دین بدون عقل نمی‌تواند به هدف خود برسد و عقل بدون دین کافی نیست. او عقل را به چشم سالم و دین را به نور خورشید تشبیه کرده است، زیرا هیچ‌کدام بدون دیگری نمی‌توانند مؤثر باشند (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۳۸) ملاصدرا قرآن را به عنوان معجزه پیامبر ﷺ امری عقلی می‌داند و معتقد است که پس از ختم ارسال کتاب و شریعت، تنها حجت باطنی عقل پاک باقی می‌ماند. اهل بصیرت کسانی هستند که با نور عقل و درک نبوت، راه الهی را می‌پیمایند، در حالی که اهل حجاب نیاز به رهبری خارجی دارند (صدرالمتالهین، ۱۳۶۶: ۱/۵۶۶-۵۶۸). او همچنین بر این باور است که برتری پیامبران به کمال عقلانی آن‌هاست و آن‌ها برای آموختن علم، نه زهد یا عبادت، برانگیخته شده‌اند (صدرالمتالهین، ۱۳۶۶: ۱/۳۶۲). به طور کلی، عقل به عنوان ابزاری مهم برای فهم معانی قرآن مطرح است و دیدگاه ملاصدرا در این زمینه با آموزه‌های قرآن مطابقت دارد.

### ۳-۲. نص گرایان

معتقدان به نص‌گرایی جایگاهی برای عقل در فهم معانی قرآن قائل نیستند و معمولاً نقل را بر عقل مقدم می‌دارند. تکیه‌گاه اصلی نص‌گرایان در تفسیر قرآن، روایات منقول از پیامبر ﷺ و اهل بیت (در میان شیعیان) یا روایات پیامبر و اقوال صحابه و تابعین (در میان اهل سنت) است. (عمید زنجانی، ۱۳۶۶: ۱۰۰) مالک بن انس از امامان اهل سنت که یکی از بزرگ‌ترین چهره‌های نص‌گرا به شمار در تفسیرهای خود هیچ‌جایی برای عقل در نظر نگرفته است. یکی از مفسران نص‌گرا نیز بر این باور است که قرآن فقط با کلام خدا، رسول خدا ﷺ یا لغت عرب تفسیر می‌شود و تفسیر بر اساس ظنون و استنباط‌های شخصی را مردود می‌داند. در نتیجه، بین دیدگاه ملاصدرا که برای عقل در فهم قرآن اهمیت زیادی قائل است و نص‌گرایی که صرفاً به ظواهر آیات بسنده می‌کنند، تضاد و تعارضی اساسی وجود دارد. عقل‌گرایان برای فهم آیات علاوه بر تفسیر ظاهر آیات از «تائویل» بهره می‌برند. تائیلدست یابی به معنای عمیق‌تر و فراتر از ظاهر نصوص است که نیازمند درک و بهره‌گیری از عقل و اجتهاد فقهی می‌باشد. تائویل می‌تواند به عنوان روشی در تحلیل معانی قرآن مطرح شود که در آن، علاوه بر توجه به ظواهر آیات، به تأملات عقلانی و دلالات پنهانی نیز پرداخته می‌شود، از این رو، تفاوت اساسی میان تائویل و تفسیر ساده ظاهری آیات در همین است که تائویل به دنبال کشف معانی ضمنی و پیچیده‌تر قرآن است که با استفاده از عقل و اجتهاد صورت می‌گیرد.

## ۴. اصول فهم معانی قرآن از منظر ملاصدرا و نص‌گرایان

برای ارزیابی دیدگاه ملاصدرا و نص‌گرایان در زمینه نقش عقل در فهم معانی قرآن، به بررسی اصول فهم معانی قرآن پرداخته و در ادامه به اشتراک و افتراق این دو دیدگاه می‌پردازیم.

### ۴-۱. اصل حجیت عقل در تفسیر

مشهور عالمان اصول امامیه از عقل به عنوان دلیل چهارم برای استنباط احکام شرعی یاد کرده و حجیت آن را بررسی نموده‌اند. مراد از حکم عقل، دستورات عقلانی است که انسان بدون جهت تشریحی به آن‌ها حکم می‌کند یا از انجام آن‌ها نهی می‌شود. حجیت حکم عقل نیز به این معناست که این حکم می‌تواند انسان را به حقیقت حکم خداوند برساند و او را از اشتباه معذور سازد؛ زیرا طبق دیدگاه توحیدی، تنها شارع خداوند است و وظیفه انسان کشف احکام است که خداوند برای او وضع کرده است. این وظیفه در عصر حضور از طریق انبیاء و امامان تحقق یافته و در عصر غیبت به وسیله اجتهاد فقیهان قابل دستیابی است. در نوشتار نص‌گرایان در حجیت حکم عقل اختلافاتی مشاهده می‌شود. طیف وسیعی از نص‌گرایان به علت عدم پذیرش قاعده ملازمه، این حکم عقل را زیر سؤال برده‌اند (ر.ک. علیدوست، ۱۳۸۳: ۷۶). بنابراین، مسئله حجیت حکم عقل به علت وجود چنین اختلافاتی به مسئله‌ای نسبتاً چالش‌برانگیز تبدیل شده است و دو گروه عقل‌گرا و نص‌گرا را مقابل یکدیگر قرار داده است. در بین دانشمندان اسلامی، صدرالمتهلین شیرازی (۱۰۵-۹۷۹ق) جهان را به سه جهان مادی، مثالی و عقلانی تقسیم می‌کند و قرآن را به عنوان مظهر این سه‌گانه جهان‌ها، دارای مراتب معنایی می‌داند. در این دیدگاه، درجه نخست آن از سنخ الفاظ است، اما درجات دیگر آن ورای الفاظ بوده و باطن قرآن محسوب می‌شود (ناجی اصفهانی، ۱۳۷۵: ۵۶). ملاصدرا رویکرد خاصی به حدود شناخت عقل و کارکرد آن در فهم قرآن به عنوان یک متن وحیانی دارد. حکمت متعالیه او در عین حال که برای هرکدام از عقل، شهود و وحی استقلال قائل است، عقل و شهود را با محوریت وحی به دلیل اطلاق و سعه وجودی وحی نسبت به وجودهای مقید عرفان و برهان جداناپذیر می‌داند (صدرالمتهلین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۲۸). او معتقد است که میان فهم قرآن و هستی هماهنگی وجود دارد و ضمن باور به این هماهنگی، بر نقش عقل تأکید می‌کند. او با استفاده از آیه «وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (شوری/۵۲) قرآن را نور عقلی معرفی می‌کند که با آن نور، شناخت به مبدأ و معاد حاصل شده، حقایق اشیاء

مشاهده و درک می‌شود (صدرالمتالهین، ۱۳۶۰: ۱۳). مقصود از این نمونه آن است که در نظری، نور قرآن موجب فهم و درک حقایق اشیاء می‌شود. او در توضیح صفات و نام‌های قرآن در لغت، قرآن را به معنای جمع و فرقان را به معنای فرق و تفصیل می‌داند و نتیجه می‌گیرد که کلمه قرآن در آیه ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (قیامت/۱۷) به کلمه‌ای اجمالی (معروف به عقل بسیط) اشاره دارد که همان علم به کلیه موجودات به صورت بسیط اجمالی است (صدرالمتالهین، ۱۳۶۰: ۱۲). در مقابل این اندیشه ملاصدرا، کسانی از جمله نص‌گرایان معتقدند که عقل از دسترسی به فهم قرآن ناتوان است. یکی از این افراد، شیخ حر عاملی است که به جمع‌آوری احادیثی از مصادر شیعی پرداخته تا لزوم نص‌گرایی در تفسیر قرآن را ثابت کند (حرعاملی، بی تا: ۴۵۰/۱). طبق باور نص‌گرایان، نمی‌توان در تفسیر قرآن بر عقل تکیه کرد، بلکه باید از دخالت دادن آن در تفسیر آیات پرهیز نمود. از جمله این روایت‌ها، روایت امام باقر علیه السلام است که می‌فرماید: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ بطناً و للبطن بطناً و له ظهر و للظهر ظهر. یا جابر، لیس شیء أبعد من عقول الرجال من تفسیر القرآن» (برقی، ۳۰۰/۱). همچنین در این باره می‌توان به فرمایش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در رابطه با تفسیر آیه ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران/۱۹) اشاره نمود که حضرت می‌فرماید: «وای بر کسی که آیات قرآن را بخواند و در آیات خداوند درباره آفرینش تفکر و تدبر نکند». در نهایت، تاویل در دیدگاه ملاصدرا به عنوان ابزاری برای دستیابی به فهم‌های عمیق‌تر و پنهانی از قرآن مطرح می‌شود، در حالی که نص‌گرایان از تاویل به عنوان دخالت در معنای قرآن اجتناب کرده و تنها به ظاهر آیات اعتماد دارند. این تفاوت در نگاه‌ها به نقش عقل و تاویل در تفسیر قرآن باعث ایجاد تفاوت‌های عمده‌ای میان این دو دیدگاه می‌شود.

#### ۴-۲. اصل مطابقت فهم قرآن و فهم هستی

برخی تصور می‌کنند که فهم قرآن و تفسیر آن تنها مختص معصومین است و هیچ‌کس دیگر حق ندارد قرآن را تفسیر کند. این افراد معمولاً به روایت «إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ حُوِّطَ بِهِ» (مجلسی: ۲۳۷/۲۴) استناد می‌کنند. به نظر می‌رسد این برداشت نادرست باشد و بسیاری از مفسران و علمای ما، از جمله علامه طباطبائی، شیخ طبرسی، شیخ طوسی و سایر مفسران بزرگ، نه تنها تفسیر قرآن را جایز می‌دانند بلکه آن را عبادت نیز به شمار می‌آورند. در این میان، استاد مصباح بهترین دلیل برای فهم‌پذیری و استقلال دلالتی قرآن را احادیثی عرضی می‌داند. (مصباح، ۱۳۸۵: ۷۳/۲) این احادیث به مخاطبان فرمان می‌دهند که

حدیث را به قرآن عرضه کنند. به عنوان مثال، در روایتی از امام صادق آمده است: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ»، یعنی هر چیزی باید به کتاب خدا و سنت بازگردانده شود و هر حدیثی که با کتاب خدا موافق نباشد، باطلی آراسته است. این روایت به روشنی دلالت می‌کند بر اینکه فهم قرآن امکان‌پذیر است. (کافی، ۱۳۹۰: ۶۹/۱) در میان دانشمندان اسلامی، ملاصدرا قرآن را به عنوان مظهر جهان‌های سه‌گانه هستی می‌داند و بر این باور است که قرآن دارای مراتب معنایی مختلف است. به این ترتیب، کلمات قرآنی نمادهایی از حقیقت و باطن قرآن هستند. از نظر او، شناخت صورت موجودات، تفاوت‌ها، ناسازگاری‌ها و حالات آن‌ها، نشانه‌هایی برای شناخت باطن قرآن به شمار می‌روند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۹۵-۲۳). ملاصدرا تاویل قرآن را ابزار مهمی برای دست‌یابی به معانی پنهانی آن می‌داند. از سوی دیگر، معتقدان به نص‌گرایی برای عقل در فهم تفسیر قرآن جایگاهی قائل نیستند و غالباً نقل را بر عقل مقدم می‌دارند. آنان از تاویل آیات قرآن بر اساس دریافت‌های عقلی خود جلوگیری می‌کنند و تنها به ظاهر آیات اکتفا می‌کنند. این رویکرد با دیدگاه ملاصدرا در تضاد است، زیرا او بر این باور است که هماهنگی موجود در عالم هستی می‌تواند به فهم بهتر قرآن کمک کند. طبق نظر ملاصدرا، با شناخت بیشتر از عالم هستی و مراتب مختلف آن، و همچنین با شناخت صورت و حالات موجودات، امکان کسب معرفت نسبت به مراتب بالاتر معانی قرآن فراهم می‌شود. در مقابل، نص‌گرایان عقل بشر را از درک حقایق ماوراءالطبیعی قرآن و روایات ناتوان می‌دانند و معتقدند که بشر نمی‌تواند از ظاهر آیات قرآن فراتر برود. آنها در این زمینه به تعبد و تسلیم در برابر نصوص دینی اعتقاد دارند (مطهری، ۴۵: ۴۷). بر این اساس، نص‌گرایان تاویل آیات قرآن را به‌ویژه بر اساس عقل بشری، مردود می‌شمارند و معتقدند که فهم قرآن باید محدود به ظاهر آیات و متون باشد. این در حالی است که ملاصدرا با استفاده از روش‌های فلسفی و عقلانی، تاویل را ابزاری برای کشف مراتب عمیق‌تر و پنهانی قرآن می‌داند.

#### ۴-۳. اصل مطابقت فهم انسان و درک قرآن

فهم برای انسان از ارزش حیاتی برخوردار است، به‌گونه‌ای که سایر توانایی‌های آدمی تحت کنترل فهم قرار دارند و بر اساس آن سیر کمال طی می‌شود (معادخواه، ۱۳۷۰: ۳۸/۸). اگرچه فهم در میان مردم یکسان نیست و هیچ‌کس به دلیلنداشتن مراتب عالی‌تر از فهم قابل انتقاد و سرزنش نیست، اما هر انسانی

که از همان مقدار بهره عقلی خود استفاده نکرده و آن را برای یافتن طریق حق به کار نگیرد، قطعاً فکر خود را به تباهی و ضلالت خواهد کشاند. چنین فردی، حتی اگر از فهم برخوردار باشد، قابل سرزنش است و خداوند این گونه افراد را توبیخ کرده و آن‌ها را پست‌تر از چهارپایان و موجودات فاقد فهم و شعور می‌شمارد: ﴿إِنَّهُمْ إِلَّاكَا لَا تَعْمَلُونَ مَبْلَغًا ضَلَّ سَبِيلًا﴾ (فرقان/۴۴). در این زمینه، ملاصدرا نیز به تناسب درجات قرآن برای انسان درجات مختلفی قائل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۳۹). او معتقد است که کلام خداوند برای همه انسان‌ها از جهت قرآن بودن قابل فهم نیست، اما به اعتبار فرقان بودن، به تناسب مرتبه ادراک ادراک‌کننده قابل فهم و درک است. به گفته او، حقیقت قرآن و فرقان که از عالم امرند، بر صفحه‌ها به صورت مکتوب در نمی‌آیند، بلکه جای واقعی آن‌ها در قلب‌های عالمان است و تنها کلمات و الفاظ آن‌ها در الواح و صفحات نقش می‌بندند. بنابراین، هر کسی قرآن را به قدر درک خود می‌فهمد، اما کلام حقیقی قرآن را تنها انسان‌های پاک می‌توانند درک کنند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۷).

از سوی دیگر، نص‌گرایان معتقدند که خداوند طبق آیه ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (نحل/۴۴)، تبیین و تفسیر قرآن را تنها بر عهده پیامبر ﷺ قرار داده است و هیچ‌یک از انسان‌های دیگر چنین شأنی را برای تفسیر قرآن ندارند. این دیدگاه گاهی به این صورت مطرح می‌شود که پیامبر اکرم ﷺ تمام معانی قرآن را برای اصحاب خود بیان کرده است (ابن تیمیه، ۱۴۲۳: ۹) و سخن منقول از ابن مسعود درباره روند تعلیم قرآن به قالب ده آیه ده آیه (طبری، ۱۴۱۲: ۲۷/۱) نیز موید همین مطلب است. بر اساس این نظر، دیگران باید تنها از طریق بیان‌ها و احادیث پیامبر به تفسیر قرآن بپردازند. لازمه این نظر آن است که رسیدن به مراد خداوند از طریق عقل و تلاش عقلی ممکن و جایز نیست (ذهبی، ۱۳۹۶: ۲۵۷). در نتیجه، هر دو گروه، یعنی ملاصدرا و نص‌گرایان، به مطابقت میان انسان و قرآن اعتقاد دارند، با این تفاوت که نص‌گرایان معتقدند این هماهنگی فقط مختص به پیامبر ﷺ است و راه فهم برای سایر انسان‌ها بسته است، در حالی که ملاصدرا برای همه انسان‌ها درجات مختلفی از فهم قرآن را قائل است و هر فرد به تناسب درجه ادراک خود می‌تواند قرآن را درک کند.

#### ۴-۴. اصل ذو بطن بودن قرآن

مقصود از بطن آیه، مفهوم گسترده و دامنه‌داری است که در پس پرده ظاهر (یعنی ظاهر که در بند خصوصیات مورد نزول است)، نهفته است که تحت شرایطی

این مفهوم وسیع بایستی از بطن آیه استخراج شود (معرفت، ۱۳۷۹: ۹۱) از میان اندیشمندان اسلامی زرکشی نیز فهم ظاهر قرآن را مقدمه و کلید راه یابی به اسرار قرآن دانسته و بر فراگیری تفسیر ظاهر تأکید کرده است. (زرکشی، ۱۴۲۱: ۱۷۱). برخی دیگر از مفسران نیز بر اهمیت ضابطه در دستیابی به معانی پنهان قرآن تأکید کرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۷۰/۱) و همچنین طبق دیدگاه صدر المتالهین علم ظاهری نسبت به قرآن، برای فهم حقیقت کافی نیست، و تفسیر باطنی تاویل امری ضروری در تفسیر آن است؛ زیرا ورای معنای ظاهری، معنای باطنی پیچیده‌ای وجود دارد که با تفسیر ظاهری قابل دسترسی نمی‌باشند (صدر المتالهین، ۱۳۶۳: ۱۶۲، ۴) بلکه خروج از تنگنای الفاظ و دیدن معانی حقیقی آن هاست (صدر المتالهین، ۱۳۶۳: ۸۳) او تاویل آیات را، ضمن حفظ ظاهر الفاظ تفسیر به رای نمی‌داند؛ زیرا شرح، استنباط و استقلال در فهم آیات را نهی نکرده است. صدرا اگر چه پسند کرده به ظاهر الفاظ، روایات منقول و یا نظر مفسران گذشته را جایز نمی‌داند، تفسیر به رای به قرآن و نیز شتاب زدگی بدون تعمق کافی در تفسیر قرآن را ممنوع می‌داند (صدر المتالهین ۱۳۶۳: ۷۱-۷۲).

او معتقد به جدا ناپذیری شریعت و اصول عقلی است (صدر المتالهین، ۱۹۸۱: ۳۲۹/۷) و نیز دریافت معانی باطنی از راه نبوت و ولایت (صدر المتالهین، ۱۳۶۳: ۴۸۵)، شایستگی روحی تاویل کننده، (صدر المتالهین، ۱۳۶۴: ۲۹۸/۳) عدم تناقض با اصول و عقاید صحیح و یقینی دینی را (صدر المتالهین، ۱۳۶۴: ۱۵۸/۴) از دیگر شرایط تاویل صحیح می‌داند. به گفته وی، گنجایش این عالم برای بیان حقایق کافی نبوده بلکه تنها مثال آنها قابل مشاهده است (صدر المتالهین، ۱۳۶۳: ۹۴/۳) در مقابل دیدگاه ملامت‌گرایان نص‌گرایان بر این عقیده هستند که قرآن با همان مفاهیمی که نزد عموم مردم معهود بوده، سخن گفته است و با این مبنا پیش فرض آنها، این است که مردم عرب اسلام معانی و مقاصد قرآن را در همه زمینه‌ها به خوبی درک می‌کردند و نتیجه دیگری نیز که گرفته‌اند، این است که همان درک و برداشت آنها برای ما نیز حجت است. از این رو، کسی حق ندارد آیات و مفاهیم قرآن را تاویل نماید. (شمخی، ۱۳۹۱: ۹۵-۱۱۶) و معتقدند اعتماد به عقل در تفسیر قرآن مصداق تفسیر به رای می‌باشد. آنها روایات نهی از تفسیر به رای را پشتوانه این دلیل می‌دانند (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۱۶/۱) این روایت تقریباً در حد استفاضه است و برخی از نص‌گرایان آنها را متواتر معنوی می‌دانند (استرآبادی، ۱۴۲۴: ۳۵۴) این روایات با تعابیر مختلفی ذکر شده است در برخی تفسیر به رای نشانه ایمان داشتن به خداوند است (حرعاملی، ۴۵/۲۷) و

کفر (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۸) محسوب می شود. در تعدادی از روایات ذکر شده قول به رای درباره قرآن نهی شده و وعده آتش داده شده است. (حرعاملی، ۱۴۱۲: ۳۳/۲۷) دلیل بعضی از این ها، این است که مفسر به رای اگر هم به حقیقت دست یابد باز هم دچار اشتباه شده و خطا کار است (حرعاملی، ۱۴۱۲: ۲۰۲) از دیدگاه نص گرایان هر گونه تفسیر غیر ظاهری قرآن که با اتکا به عقل بدست می آید تفسیر به رای محسوب می شود و تفسیر به رای هم در روایات به شدت مورد نهی قرار گرفته است (طباطبایی، ۷۶/۳) در نتیجه بر خلاف شخص ملاصدرا که قرآن را دارای بطون مختلف می داند، و تاویل و یا همان تفسیر آیات را امری ضروری تلقی می کند نص گرایان به شدت مخالف این عمل هستند و از آن خودداری می کنند.

### ۵. اشتراک و افتراق ملاصدرا و نص گرایان

با تامل در نظر ملاصدرا و نص گرایان در خصوص نقش عقل در فهم معانی آیات قرآن، می توان گفت که هر دو رویکرد (عقل گرا و نص گرا) قائل به امکان فهم قرآن هستند، به این معنا که انسان ها می توانند معانی آیات قرآن را درک کنند. اما نص گرایان تنها راه فهم و درک معانی آیات قرآن را از طریق روایات می دانند و معتقدند که آیات قرآن کریم باید بر اساس و مبنای روایات منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سایر ائمه معصومین علیهم السلام تاویل و معنا شوند. در مقابل، ملاصدرا که رویکرد ایشان را در تفسیر و فهم معانی آیات قرآن می توانیک نوع رویکرد عقل گرا دانست، معتقد است که فهم و درک معانی آیات قرآن باید بر اساس عقل صورت گیرد. به همین مبنا، ایشان به تاویل معنای برخی از آیات پرداخته و در مجموع قائل به این نکته است که عقل بهترین راه برای فهم معانی آیات قرآن است. هر چند ملاصدرا سایر ابزارهای تفسیر مانند روایات و توجه به قرائن و صدور و ذیل آیات را انکار نکرده است و مطالعه آثار تفسیری او نشان می دهد که ایشان در برخی از موارد برای فهم معانی آیات قرآن از این ابزارها نیز استفاده می کند. اما ملاصدرا آن ابزارها را با محوریت عقل سنجش و مورد ارزیابی قرار می دهد، در حالی که نص گرایان تنها ابزار فهم معانی آیات قرآن را در روایات منحصر کرده و برای عقل هیچ گونه جایگاه و ارزشی در خصوص فهم معانی آیات قرآن قائل نیستند. این رویکرد (رویکرد نص گرایان) در فهم معانی آیات قرآن ممکن است منجر به جحودگرایی و تحجر گردد. با تامل در مطالب مذکور، می توان گفت که ملاصدرا و نص گرایان در خصوص امکان فهم معانی آیات قرآن اشتراک نظر دارند، اما در چگونگی فهم معانی، اختلاف نظر دارند.

نص‌گرایان در فهم معانی آیات قرآن، یقین عقل را به طور کلی نفی می‌کنند، اما ملاصدرا مهم‌ترین ابزار برای فهم معانی آیات قرآن را عقل می‌داند و برای عقل در این خصوص جایگاه ویژه‌ای قائل است.

### نتیجه

از منظر عقل‌گرایان، به ویژه ملاصدرا، تاویل آیات قرآن از طریق عقل و تدبر در معانی واژگان آن امکان‌پذیر است. در این دیدگاه، عقل می‌تواند معانی پنهان و عمیق آیات را کشف کرده و به تاویل صحیح آن‌ها دست یابد. این رویکرد موجب می‌شود که تفسیر قرآن از حالت ایستا و محدود به فهم ظاهری فراتر رود و به درک‌های عمیق‌تری از معانی آیات دست یابد. ملاصدرا با تأکید بر جایگاه ویژه عقل در تاویل، به دیگر ابزارهای تفسیری همچون روایات و توجه به قرائن و صدر و ذیل آیات نیز توجه دارد و معتقد است که عقل باید در کنار این ابزارها، در فرایند تاویل آیات قرآن نقش ایفا کند. این تلفیق، موجب پویایی و بالندگی تفسیر اجتهادی می‌شود و به فهم معانی قرآن عمق و غنای بیشتری می‌بخشد. در مقابل، نص‌گرایان تنها به تاویل آیات قرآن از طریق روایات منقول از پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام اعتقاد دارند و هیچ‌گونه جایگاهی برای عقل در فرایند تاویل قائل نیستند. این نگرش، در نهایت منجر به تفاسیر سطحی و نادرست از برخی آیات قرآن می‌شود و زمینه‌ساز برداشت‌های التقاطی و ناصواب در دنیای معاصر گردیده است. لذا پیشنهاد می‌شود برای تبیین نادرستی این رویکرد، تحقیقاتی مستقل در زمینه تاویل آیات قرآن و نقش عقل در آن انجام شود تا از استناد ناصواب به آیات قرآن در جهت عقاید غلط و جهل فکری جلوگیری گردد.

## منابع

### قرآن کریم

آریان، حمید، (۱۳۸۹): «شان و کارکرد عق در تفسیر قرآن از دیدگاه نص گرایان»، قم: نشریه قرآن شناخت. آلوسی، شهاب الدین، (۱۶۱۵): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، تحقیق عبدالباری عطیه، دارالفکر العالمیه.

ابن حزم، علی بن احمد بن سعید، (۱۴۲۴ق): «المحلی بالاثار»، بیروت: تحقیق لجنة احیاء التراث العربی. ابن منظور، محمد، (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر. ابو صعلیک، محمد عبدالله، ابن حزم، (۱۴۲۳ق): «و آراوه فی علوم القرآن و التفسیر»، عمان - اردن: انتشارات دار البشیر.

ابن تیمیه، (۱۴۲۳ق): «مجموع الفتاوی ۱» مدینه: مجمع فهد لطباعه المصحف الشریف. بابایی، علی اکبر، (۱۳۸۰): «امکان جواز تفسیر»، قم: موسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق): «المحاسن»، قم: دارالکتب الاسلامیه. پونا والا، اسماعیل، (۱۳۸۶): «تأویل قرآن در نگاه اسماعیلیان»، ترجمه: محمد حسن محمدی، هفت آسمان، ش. ۳۴.

پالمر، فرانک، (۱۳۷۸): «نگاهی تازه به معناشناسی»، ترجمه کورش صفوی، تهران: نشر مرکز. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴): «حیات حقیقی انسان در قرآن»، قم: انتشارات اسراء. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۶۸): «شرح حکمت متعالیمه»، تهران: انتشارات الزهر. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق): «الوسائل الشیعه»، قم: انتشارات موسسه آل البيت (ع). حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۲ق): «الوسائل الشیعه»، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام. حائری اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۰۴ق): «الفصول الغریبه فی الاصول الفقهیة»، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه.

خویی، ابوالقاسم، (۱۳۸۲): «بیان در علوم و مسائل کلی قرآن»، مترجم: محمد صادق نجفی، هاشم هاشم زاده هریسی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

خمینی، روح الله، (۱۳۸۵): «تفسیر سوره حمد»، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). دهقان منگابادی، بمانعلی، (۱۳۷۵): «تاثیر دیدگاه های کلامی در تفسیر قرآن»، تهران: انتشارات در قرآن در آیین پژوهش.

ذهبی، محمد حسین، (۱۳۹۶): «التفسیر المفسرون»، بیروت: دارالحدیثه. ر.ک. «مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهین»، ۱۳۷۵: تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی. ر.ک. علیدوست، قاسم، (۱۳۸۳): «فقه و عقل»، چ دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. زرگر، نرگس، عبداللهی، محمد علی، (۱۳۹۲): «عقل در فهم آیات قرآن از منظر ملاصدرا»، قم: اندیشه نوین دینی.

زرکشی، بدرالدین، (۱۴۲۱ق): «البرهان فی علوم قرآن»، بیروت: انتشارات دار الفکر. سجادی، جعفر، (۱۳۷۵): «فرهنگ علوم فلسفی و کلامی»، تهران: انتشارات امیر کبیر. شیرازی، صدرالمتهین، (۱۳۶۸): «الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه»، مکتبه المصطفوی. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸): «التوحید»، قم: انتشارات اسلامی.

طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق): «جامع البیان عن ای القرآن»، بیروت: دارالمعرفه. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۱۷ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۶۶): «مبانی و روش های تفسیر قرآن»، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰): «التفسیر»، تهران: چاپخانه علمیه. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق): «العین»، بیروت: موسسه الاعملی للمطبوعات. قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱ش): «قاموس القرآن»، تهران: دارالکتب الاسلامیه. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۹۰): «کافی»، ترجمه فریده مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات دارالثقلین.

- کردی، علی، (۱۳۸۷ش)، گروه فرقان، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- لحمر، حمید، (۲۰۰۰م)، الامام مالک مفسرا، بیروت: دارالفکر.
- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق): «بحار الانوار»، بیروت: موسسه الوفاء.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۵): «اندیشه‌های استاد مطهری»، ج ۵، تهران: انتشارات صدرا.
- معادیخواه، عبدالمجید، (بی تا): «فرهنگ آفتاب»، تهران: انتشارات ذره.
- معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۹): «علوم قرآنی»، تهران: موسسه فرهنگی التمهید و سازمان سمت.
- معین، محمد، (۱۳۸۶): «فرهنگ معین»، تهران: انتشارات زرین.
- مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۵): «قرآن شناسی»، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مهدوی راد، محمد علی، زرگر، نرگس، (۱۳۹۰): «نقش عقل در فهم آیات قرآن (مقایسه دو دیدگاه ملاصدرا و احساسی)»، تهران: نشریه فلسفه دین.
- نजारزادگان، فتح الله، (۱۳۸۷): «رهیافتی به مکاتب تفسیری»، قم: دانشکده اصول دین.
- نیشابوری، فتال، (۱۳۶۶): «روضه الواعظین»، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- نوری، میرزا حسین، (۱۴۰۸ق): «مستدرک الوسائل»، قم: انتشارات آل البيت.
- نقی پور، ولی الله، (۱۳۸۴): «پژوهش تدبیر در قرآن»، تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه.
- ملاصدرا، (۱۳۹۱): «شرح اصول کافی»، تهران: انتشارات المکتبه المحمودی

## References

### The Holy Quran

- Arian, Hamid, (1389): "The Glory and Function of the Aq in the Interpretation of the Quran from the Perspective of Textualists", Qom: Quran Knowledge Publication.
- Alousi, Shihab al-Din, (1415): "The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Quran", research by Abdul Bari Atiyah, Dar al-Fikr al-Alamiyah.
- IbnHazzam, Ali bin Ahmad bin Saeed, (1424 AH): "Al-Muhallibal-Athar", Beirut: Research by the Committee for the Revival of the Arab Heritage.
- IbnManzur, Muhammad, (1414 AH): "Lisan al-Arab", Beirut: Dar al-Fikr for Printing and Publishing.
- Abu Sa'ilik, Muhammad Abdullah, IbnHazzam, (1423 AH): "And his insight into the sciences of the Quran and interpretation", Amman-Jordan: Dar al-Bashir Publications.
- IbnTaymiyyah, (1423 AH): "Majmoo' al-Fatawa 1" Medina: Fahd Assembly for Printing the Holy Quran.
- Babai, Ali Akbar, (1380): "The Possibility of Permissibility of Interpretation", Qom: Hawza and University Research Institute.
- Barqi, Ahmad bin Muhammad bin Khalid, (1371 AH): "Al-Mahasin", Qom: Dar al-Kutb al-Islamiyya.
- Poonawalla, Ismail, (1386): "The Interpretation of the Quran from the Perspective of the Ismailis", translated by Muhammad Hassan Mohammadi, Haft Aseman, vol. 34
- Palmer, Frank, (1378): "A New Look at Semantics", translated by KouroshSafavi, Tehran: Markaz Publishing House.
- JavadiAmoli, Abdullah, (1384): "The True Life of Man in the Quran", Qom: Israa Publishing House.
- JavadiAmoli, Abdullah, (1368): "Explanation of the Supreme Wisdom" Tehran: Al-Zahra Publications.
- Haramili, Muhammad bin Hassan, (1409 AH): "Al-Wasa'il al-Shi'ah", Qom: Al-Bayt Institute (PBUH) Publications.
- Haramili, Muhammad bin Hassan, (1412 AH): "Al-Wasa'il al-Shi'ah", Qom: Al-Bayt Institute (PBUH).
- Ha'iriIsfahani, Muhammad Hussein, (1404 AH): "Al-Fusul al-Gharyah fi al-Usul al-Fiqhiyyah", Qom: Dar Ihya' al-Uloom al-Islamiyyah.
- Khoei, Abu al-Qasim, (1382): "Explanation on the Sciences and General Issues of the Quran", Translated by: Muhammad SadeqNajafi, HashimHashimzadeh-Harisi, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Khomeini, Ruhollah, (2006): "Interpretation of Surah Hamad", Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works (RA).
- DehghanMangabadi, Bemanali, (2006): "The Influence of Theological Perspectives on Interpretation of the Quran", Tehran: Publications in the Quran in the Mirror of Research.
- Dhahabi, Mohamad Hossein, (2017), "Interpretation of the Interpreters", Beirut: Dar al-Hadithah.
- See also: "Collection of Philosophical Treatises of Sadr al-Mutalahin", 2006: Edited and researched by HamedNajiIsfahani.
- See also: Alidoust, Qasem (2004): "Jurisprudence and Reason", Part 2, Tehran: Institute for Islamic Culture and Thought.
- Zargar, Narges, Abdullahi, Muhammad Ali (1392): "Reason in Understanding the Verses of the Quran from the Perspective of MullaSadra", Qom: New Religious

Thought.

- Zarkashi, Badr al-Din, (1421 AH): "Al-Burhan fi Ulum al-Quran", Beirut: Dar al-Fikr Publications.
- Sajjadi, Jafar, (1375): "Farhang al-Ulum fi fil-Isfah al-Kabir", Tehran: Amir Kabir Publications.
- Shirazi, Sadr al-Mutalahin, (1368), "Al-Hikmah al-Mutala'ilah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah", Maktaba al-Mustafawi.
- Saduq, Muhammad ibn Ali, (1398): Al-Tawhid, Qom: Islamic Publications.
- Tabari, Muhammad ibnJarir, (1412 AH): "Jami' al-Bayan an-i-Quran", Beirut: Dar al-Marfa.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1217 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Quran", Qom: Islamic Publications Office.
- Amid Zanjani, Abbas Ali, (1366): "Fundamentals and Methods of Interpreting the Quran", Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Ayyashi, Mohammad bin Masoud, (1380): "Tafsir", Tehran: Ilmiyyah Printing House.
- Farahidi, Khalil bin Ahmad, (1410 AH): "Al-Ain", Beirut: Al-Amal Institute for Printing.
- Qurashi, Ali Akbar, (1371 AH): "Quamus al-Quran", Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyyah.
- Kulani, Mohammad bin Yaqoob, (1390): "Kafi", translated by FaridehMahdaviDamghani, Tehran: Dar al-Thaqlain Publishing House.
- Kurdi, Ali, (1387), Furqan Group, Tehran: Islamic Revolution Documents Center Publications. Lahmar, Hamid, (2000), Imam Malik Commentaries, Beirut: Dar al-Fikr.
- Majlisi, Mohammad Baqir, (1404 AH): "Bihar al-Anwar", Beirut: Al-Wafa Institute.
- Motahari, Morteza, (1385): "Thoughts of Professor Motahari", Vol. 5, Tehran: Sadr Publications.
- Maadikhah, Abdul Majid, (2006): "Afta Culture" B, Tehran: Zarza Publications.
- Marefat, Mohammad Hadi, (1379): "Quranic Sciences", Tehran: Al-Tamheed Cultural Institute and Samt Organization.
- Moeen, Mohammad, (1386): "Moeen Culture", Tehran: Zarrin Publications.
- MesbahYazdi, Mohammad Taqi, (2006): "Quranic Studies", Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA).
- Mahdavi Rad, Mohammad Ali, Zargar, Narges, (2011): "The Role of Reason in Understanding the Verses of the Quran (Comparing the Two Views of MullaSadra and Ahsa'i)", Tehran: Philosophy of Religion Publication.
- Najarzadegan, Fathullah, (2008): "An Approach to the Schools of Interpretation", Qom: Faculty of Principles of Religion.
- Neyshaburi, Fattal, (2007): "Rawzat al-Wa'ezin", translated by Mahmoud MahdaviDamghani, Tehran: Nay Publication.
- Nouri, MirzaHossein, (1408 AH): "Mustadrak al-Wasa'il", Qom: Al-Al-Bayt Publications.
- Naghypour, Valiullah, (2005): "Research on Reflection in the Quran", Tehran: Endowments and Charity Affairs Organization.
- MullaSadra, (2012): "Explanation of the Principles of Al-Kafi", Tehran: Al-Makto-be Al-Mahmoudi Publications.



## A study of the interpretations of commentators regarding the phrase “by my hands” in verse 75 of Surah “ص”

Javad Faramarzi 

1. Assistant Professor, Dept Quran and Hadith Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Amol  
Faculty of Quranic Sciences [faramarzi@quran.ac.com](mailto:faramarzi@quran.ac.com)

### Abstract

Interpretation is one of the matters that is intertwined with the history of Muslim belief and thought, and it is rare to find a commentator who has not attempted to interpret some of the verses of the Quran when examining them. Among these verses that most commentators have attempted to interpret is the phrase (by My hands) in verse 75 of Surah S (He said, O Satan, what prevented you from prostrating to that which I created with My hands). However, the interpretations offered by commentators regarding this verse are diverse, apart from their intellectual origins. The issue under study is what are the interpretations of commentators regarding (by My hands) in verse 75 of Surah S? The results of the study indicate that commentators have expressed various interpretations such as utmost care and attention, honor and veneration, power and additional power, and the light of Muhammad and the black light of Satan. The evaluation of the interpretations indicates that interpretations, without considering linguistic evidence, are a matter of context; because in some verses of this surah, including the verses that refer to creation and conquest, there is evidence that God's purpose in these verses is to express creation rather than the quality of creation. Another criticism of the interpretations is the failure to consider the custom of the Arabic language; because interpretations must be in line with the rules of the language and must be in accordance with it in terms of interpretation. Another criticism is related to the failure to pay attention to the art of Quranic imagery, according to which God, by using the element of simile and metaphor - which is God's method of depicting spiritual and otherworldly matters - shows Himself as a craftsman who has created a work

**Keywords:** Quran· interpretation, Yadi, commentators, verse 75 of Surah «ص»

#### Research Article



Received: 2025-02-27 ; Received in revised from: 2025-03-09 ; Accepted: 2025-03-11 ; Published online: 2025-03-11

◆ How to cite: faramarzi, J. (2025). A study of the interpretations of commentators regarding the phrase "by my hands" in verse 75 of Surah "ص". (e217127). *Qur'anic Ta'wil Studies*, 6(12) , p8-23 , e217127. doi: 10.22034/qc.2025.509231.1152



## بررسی تاویلات مفسران پیرامون عبارت (بِیَدَیْ) در آیه ۷۵ سوره (ص)

جواد فرامرزی<sup>۱</sup> ID

۱. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی آمل.

faramarzi@quran.ac.com

### چکیده

تاویل از اموری است که با تاریخ عقیده و تفکر مسلمانان آمیخته شده و کمتر مفسری را می‌شود یافت که در بررسی آیات قرآن، اقدام به تاویل برخی از آنان ننموده باشد. از جمله این آیات که اغلب مفسران اقدام به تاویل آن نموده‌اند، عبارت (بِیَدَیْ) در آیه ۷۵ سوره ص (قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِیَدَیْ) است. اما تاویلات ارایه شده از سوی مفسران پیرامون این آیه، جدای از خاستگاه فکری آنان، گوناگون است. مساله مورد پژوهش این است که تاویلات مفسران پیرامون بِیَدَیْ در آیه ۷۵ سوره ص چگونه است؟ نتایج تحقیق گویای این است که مفسران تاویلات گوناگونی از قبیل نهایت اهتمام و توجه، تشریف و تعظیم، قدرت و قدرت اضافی و نور محمدی و نور سیاه ابلیسی پیرامون آیه بیان نموده‌اند ارزیابی تاویلات بیانگر این است که تاویلات، بدون در نظر گرفتن شواهد زبانی، از جمله مساله سیاق است؛ زیرا در برخی از آیات این سوره از جمله در آیاتی که به خلقت و تسخیر اشاره شده است، شواهدی وجود دارد که هدف خداوند از این آیات بیشتر بیان خلقت می‌باشد نه کیفیت خلقت. نقد دیگر بر تاویلات، عدم در نظر گرفتن عرف زبان عربی است؛ زیرا تاویلات باید در راستای قواعد زبان بوده و از لحاظ دلالتی باید در مطابقت با آن باشد. نقد دیگر مربوط به عدم توجه به فن تصویرگری قرآنی است که براساس آن، خداوند با استفاده از عنصر تشبیه و تمثیل - که روش خداوند در به تصویر کشیدن امور روحانی و اخروی است - خود را در مقام یک صنعتگر نشان می‌دهد که یک اثری را بوجود آورده است.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، تاویل، بِیَدَیْ، مفسران، آیه ۷۵ سوره ص.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۲۱

♦ استناد به این مقاله: فرامرزی، جواد. (۱۴۰۳). بررسی تاویلات مفسران پیرامون عبارت "بِیَدَیْ" در آیه ۷۵ سوره "ص". (۲۱۷۱۲۷). *مطالعات تاویلی قرآن*, ۶(۱۲), ۸-۲۳. doi: 10.22034/qc.2025.509231.1152 .e۲۱۷۱۲۷

## ۱. طرح مسأله

رویکرد تاویلی به آیات قرآن - گذشته از مذهب و روش مفسر - همواره قرین و همراه تفاسیر بوده و کمتر تفسیری را می‌شود یافت که در بررسی آیات، به تاویل برخی از آنان نپرداخته باشد (برای آگاهی از روشهای تاویلی ر.ک.، شاکر، سرتاسر کتاب)؛ در این میان، تنها در بین برخی از گروه‌های اهل سنت، مفسرانی یافت می‌شوند که به جز معدودی از آیات، به مقوله تاویل با دیده تردید نگریسته و بصورت مصداقی تعداد انگشت شماری از آیات و روایات را مشمول تاویل دانسته‌اند تاویل از ماده «أول»، در لغت به معنی بازگشت و بازگشت به اصل است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸: ۴۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳۲/۱۱؛ ازهری، ۱۳۸۳ق: ۳۱۴/۱۵). در اصطلاح، تعاریف گوناگونی برای آن در نظر گرفته‌اند؛ معرفت آن را توجیه متشابه دانسته (معرفت، ۱۴۳۲: ۲۵/۳)؛ ذهنی نیز با تفکیک تعاریف متقدمین و متاخرین براداشت آنان از مقوله تاویل را با عباراتی از قبیل تفسیر کلام و بیان معانی آن، مقصود از کلام، انصراف از معنی راجح به معنای مرجوح و... بیان می‌کند (ذهبی، بی تا: ۱/۱۵). اما وجه مشترک تمام آنان را می‌توان در فهم خلاف ظاهر محدود نمود. یک گونه از آیتی که غالب مفسران به تاویل آن می‌پردازند، آیات صفات خبری می‌باشد.

صفات خبری عبارت هستند از صفاتی که منشا آنان نقل و خبر - اعم از قرآن و حدیث - بوده و راهی دیگر برای شناسایی آنان وجود ندارد؛ صفاتی از قبیل یدالله، وجه الله، عین الله و... (سبحانی، ۱۳۸۹: صص ۷۰-۷۱) و وجه تسمیه آنان به خبری نیز بدین جهت است. از طرفی در کتب کلامی و تفسیری بویژه در بین شیعه و معتزله عنوان مستقلی نمی‌شود برای صفات خبری یافت و نوعاً این نوع صفات ذیل صفات سلبی مورد بررسی قرار می‌گیرند (ر.ک. سلطانی، ۱۳۹۱: ۱۲۹). رفتاری که نیز متقابلاً در باب این دسته از صفات می‌شود، رویکرد تاویلی است و به جز اندکی از مفسران همچون طبری - که از گفته‌های آنان تشبیه و تجسیم فهمیده می‌شود - (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۱۹/۲۳)، بیشتر آنان به شیوه‌های گوناگون، روی به تاویل آورده‌اند. از جمله این صفات خبری، تعبیر ید می‌باشد که بصورت مفرد، مثنی و جمع در چندین موضع از قرآن نسبت به خداوند بکار رفته است (فتح/ ۱۰؛ یس/ ۷۱؛ ص/ ۷۵) که در هریک از این موارد، مفسران روی به تاویل و فهمی خلاف ظاهر آورده‌اند که تنوع تاویلات صورت گرفته، انبوهی از توجیهاات گاه متناقضی است که مفسران براساس مشربهای فکری خود آن را بیان نموده‌اند. شکل مثنی ید، تنها در آیه ۷۵ سوره ص بکار رفته است: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾. این آیه که در فضای ماجرای

خلقت حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام آمده، خطاب خداوند به ابلیس پس از امتناع از سجده است. کاربرد شکل مثنی ید در این آیه نسبت به کاربرد مفرد و جمع آن، برابها م این آیه افزوده و آن را مد نظر مفسران قرار داده است. دشواری تاویل شکل مثنی ید نسبت به شکل مفرد و جمع آن از این جهت است که در تاویل بیدئ، بسیاری همان تاویل مفرد آن را بویژه براساس آیه ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ بیان می‌کنند. این درحالیست که تفاوت شکل مفرد و مثنی، لازمه تفاوت در معنا می‌باشد و این نکته هرچند مد نظر برخی از مفسران قرار گرفته، اما در توجیه تاویلی آن درمانده‌اند. پیشینه پژوهش حاضر، تنها منحصر در اظهارات پراکنده مفسران ذیل آیه مربوطه است؛ سیوطی در نوع محکم و متشابه الاتقان بصورت محدود به کاربرد ید در قرآن پرداخته (سیوطی، بی‌تا: ج ۴/۱۳۶۴)؛ معرفت نیز ذیل محکم و متشابه متعرض صفت ید شده و اشکال گوناگون ید و از جمله یدی را در آیه ﴿حَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ به تاویل برده (معرفت، ۱۴۳۲: ۱۲۹/۴)؛ اما آنچه که در این پژوهش مدنظر است بررسی دیدگاه‌های تاویلی مفسران ذیل عبارت (بیدئ) در آیه ۷۵ سوره ص و روش تاویل هریک از آنان در برداشت تاویلی و انتخاب دیدگاه درست در راستای روشن ساختن یکی از آیات متشابه قرآن است. روش تحقیق بصورت توصیفی تحلیلی می‌باشد.

## ۲. دیدگاه‌های تاویلی مفسران از آیه ۷۵ سوره ص»

نکته قابل توجهی که در تاویلات یدی در آیه ﴿حَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ وجود دارد این است که تاویلات مفسران از آیه - وراى مناقشات مذهبی شیعه و اهل سنت - در جنس تاویل به یکدیگر نزدیک بوده و گذشته از اختلاف تاویلات، خاستگاه این اختلاف برآمده از پایگاه‌های مذهبی آنان نیست و بیشتر ناشی از اختلاف در روش می‌باشد. اما تاویلات ارایه شده توسط مفسران به قرار ذیل است:

### ۲-۱. نهایت اهتمام و توجه

در بین تاویلات ارایه شده برای (بیدئ)، از لحاظ کمیت، بیشترین آن متعلق است به کسانی که (بیدئ) را دال بر اهتمام ویژه و خاص خداوند در خلقت آدم عَلَيْهِ السَّلَام گرفته‌اند. صاحبان این تاویل، گذشته از فاصله زمانی طولانی که از مفسران اولیه تا متاخران را شامل می‌شود؛ گاهی با نهایت ایجاز و گاه در نهایت شرح و بسط، ذیل تئوریهای پیچیده عرفانی، در صدد تاویل و فهم صحیح و خلاف ظاهر از آیه برآمدند. یقیناً نوع گزینش این تاویل از جانب این مفسران، ناشی از وجود ضمیر بارز «ت» در فعل خلقت و همنشینی آن با بیدئ می‌باشد. نکته جالب توجه در این تاویل، اصناف مفسران از نحله‌های گوناگون فکری اعم از کلامی، فلسفی،

عرفانی و... است. گذشته از اشتراك در نوع تائویل مفسران از آیه، آنچه که تائویلات آنان را در نگاه اول متفاوت می‌سازد، ادبیات بکار رفته در بیان این تائویلات است که این تفاوت ناشی از خاستگاه فکری مفسر است. نکته پیدا و پنهان مفسران در این تائویل، استفاده از عنصر کنایه و مجاز است.

از نظر کمیت، فخر رازی بیشترین بحث را در تائویل یدئی در آیه مورد نظر در بین مفسران دارد. او به تفصیل تائویلات مفسران مخالف را ذکر می‌کند و تمام آنها را مورد نقد و بررسی قرار داده و رد می‌نماید. او در پایان فرایند این نقد و بررسی، دیدگاه خود را در تائویل آیه بیان می‌کند. از نظر فخر رازی، یدئی دلالت بر نهایت توجه و همچنین توجه شدید خداوند در خلقت آدم دارد، زیرا از لوازم کار با دست، نهایت دقت و توجه است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۴۱۳/۲۶). آنگونه که فخر رازی خود در ضمن تائویل آیه آورده، دلالت یدئی بر تائویل مورد نظر او، از باب مجاز است (پیشین). در حقیقت این تائویل فخر رازی از نوع تائویلات زبانی و بر مبنای مجاز است؛ زیرا در یکی از انواع مجاز مفرد، که ذکر ملزوم و اراده لازم است، ملزوم شی ذکر شده، حال آنکه مدنظر اصلی گوینده، لوازم و مقدمات آن است (ر.ک. سیوطی، بی تا: ۱۵۱۲). براساس این تائویل، خداوند در پی بیان این نکته به ابلیس بوده که چه چیزی مانع از آن شده که موجودی که من با توجه تام و تمام آن را خلق کرده‌ام سجده کنی.

علامه طباطبایی به مانند اغلب مفسران انتساب مستقیم خلقت را به خداوند در جهت شرافت انسان میدانند. و در وجه تثنیه آوردن دیدن در آیه، متعرض تائویل آن شده و به صراحت و با استفاده از عنصر کنایه، آن را به اهتمام تام، به تائویل می‌برد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۴۳/۱۷). کنایه که روش علامه طباطبایی در تائویل یدئی است و خاستگاه زبانی تائویل ایشان بوده، نوعاً در تائویل بسیاری از صفات الهی در تفسیر المیزان مورد استفاده قرار گرفته است (ر.ک. پیشین). علامه در کنار تائویل خود، تائویلات سایر مفسران از جمله قدرت، نعمت‌های دنیا و آخرت، صفات جلال و جمال و... را مورد نقد قرار می‌دهد و هیچ دلالتی در لفظ آیه برای آنان نمی‌یابد (پیشین).

جوادی آملی تائویلی همانند فخر رازی و علامه طباطبایی ولی با خاستگاهی کلامی - عرفانی و به تفصیل و در دو مرحله بیان می‌کند. ایشان انسان را موجودی می‌داند که با جامعیت اسمای جمال و جلال الهی خلق شده است و تک بعدی نیست و بین روح و جسم او ارتباط برقرار است (ر.ک. جوادی آملی، ۱۴۰۳: ۱۶۲/۶۹). ایشان ضمن نقد کلی بر کسانی که ید را در آیه صرفاً به معنای قدرت و نعمت گرفته‌اند، بر این نظر است که خداوند در خلق تمام موجودات از قدرت و نعمت استفاده کرده است (پیشین)؛ گویی از نظر ایشان بیان این نکته با تعبیر یدی خالی از فائده است.

آیت الله جوادی در جای دیگر در تاویل بیدی می‌گوید: انسان تنها موجودی است که خلیفه الله است و مسجود له ملائکه قرار گرفته و خدا با او بی‌واسطه سخن گفته و تعبیر لما خلقت بیدی در آیات مورد بحث نیز به تکریم و بی‌زه و عنایت خاص و اهتمام تام خدا به او اشاره دارد یعنی من انسان را با دو دست جمال و جلال خود آفریدم، از این رو با مخلوقات دیگر تفاوت دارد (جوادی آملی، ۱۶۱/۶۹). صاحب تفسیر تسنیم در نهایت علت یادکرد خلقت انسان را با این تعبیر در پخته بودن و احسن المخلوقین بودن انسان می‌داند (پیشین، ۱۶۳).

## ۲-۲. تشریف و تعظیم

برخی از مفسران که به تفاوت ید و یدین در آیه توجه داشته‌اند و از طرفی دیگر، اندیشه آنان عاری از مجادلات کلامی، فلسفی و عرفانی است و نوعاً متعلق به بخش رسمی تفکر اسلامی هستند، بیدی را در آیه، تشریف و تکریم در خلقت انسان از طرف خداوند به تاویل برده‌اند. این مفسران که تحت تاثیر انتساب مستقیم خلقت انسان به خداوند هستند، با استفاده از بن‌مایه‌های ادبی و زبانی، اقدام به تاویل آیه کرده‌اند. در این راستا، ابن عاشور ضمن آنکه بیدی را به قدرت تاویل می‌برد، خلق يك دفعه‌ای و مستقیم را توجهی ویژه و تشریف برای انسان می‌داند (ابن عاشور، ۱۹۱/۲۳). تاویل بیدی به عنایت خاص، مورد توجه سید قطب نیز قرار گرفته است. ایشان ضمن آنکه خداوند را خالق تمام موجودات می‌داند، در خلقت انسان خصوصیتی می‌بیند که بدین شکل از آن تعبیر نموده است. از نظر سید قطب، این خصوصیت عبارت است از عنایت ربانی و بوجود آوردن او با نفخه روح الهی (سید قطب، ۳۰۲۸/۵). این تاویل به نوعی در کلام قرطبی نیز آمده است. قرطبی در ابتدا، ضمن آنکه خداوند را خالق تمام موجودات می‌داند ولی اضافه خلقت انسان را به خداوند، تکریم و تعظیمی برای انسان در نظر می‌گیرد (قرطبی، ۲۲۸/۱۵).

## ۲-۳. قدرت و قدرت اضافی

گروهی از نفسران تحت تاثیر ید در آیه ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح/۱۰) و معنای عرفی بین مفسران، یدین را نیز به قدرت تاویل برده‌اند. تاویل یدین به قدرت در نقل طبرسی از ابومسلم نیز آمده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۵۷/۸). تاویل ید به قدرت که بر اساس مجاز صورت گرفته، در مورد یدین نیز از این روش استفاده شده است. اما نکته قابل توجه که - این مفسران نیز بر آن واقف بوده‌اند - تفاوت شکل مفرد و مثنی ید است؛ بدین جهت آن را به قدرت مضاعف و اضافی تاویل برده‌اند تا تفاوت ید و یدین آشکار گردد. ریشه و قدمت این تاویل را صرفنظر از روش زبانی می‌توان در

روایات جست. برجسته‌ترین روایت در این میان از امام باقر علیه السلام است که در پاسخ به محمد بن مسلم از تفسیر دیدن در آیه مورد نظر پرسیده بود، امام در ابتدا با استشهاد به کلام عرب، ید را عبارت از قوت و نعمت می‌داند و در ادامه چند آیه قرآن که شامل ید و مشتقات آن است، به عنوان مویدی بر تاویل خود ذکر می‌کند:

محمد بن مسلم قال: سالت ابا جعفر علیه السلام فقلت: قول الله عزو جل: يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى فقال: الید فی کلام العرب: القوه، و النعمه؛ قال الله: و ذکر عبدنا داود ذا الاید و قال: و السماء بنیناها باید ای بقوه و قال و ایدهم بروح منه ای بقوه و یقال لفلان عتدی ید بیضاء ای نعمه (حویزی، ۱۴۱۵: ۴/۴۷۲).

روایت دیگر مربوط به امام رضا علیه السلام می‌باشد که یدین را به قدرت و قوت تاویل می‌برد: عن الرضا علیه السلام یعنی بقدرتی و قوتی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴/۳۱۰).. هرچند در روایات فوق اشاره‌ای به قدرت اضافی نشده است؛ اما در برخی از تفاسیر این تاویل به صراحت آمده است؛ از جمله بیضاوی علت تشبیه آمدن ید را مزید قدرت (قدرت اضافی) ذکر کرده است (بیضاوی، ۳۴/۵)

#### ۲-۴. نور محمدی و نور سیاه ابلیسی

در این میان عرفای مسلمان نیز با روش تفسیری منحصر به فرد خود برداشتهای تاویلی گاه ضد و نقیضی از قرآن داشته‌اند که با تفاسیر رسمی از قرآن متفاوت بوده است (برای اطلاع از روش تفسیر صوفیانه و عرفانی ر.ک. فرامرزی، روش تفسیر صوفیانه: بررسی مقایسه‌ای محمد حسین ذهبی و محمد هادی معرفت؛ سرتاسر آثار). شاید نخستین مفسری که با شور و هیجان خاصی ذیل تئوری رمز- که از اقسام کنایه است- یدی را به تاویل برده، عین القضاة همدانی (۵۵۲۵.ق) است. تاویل عین القضاة از یدی در ضمن مجموعه‌ای از تاویلات است که او براساس نظام دوبنی و ثنویت زروانی<sup>۱</sup> و ذیل نور محمدی و نور سیاه ابلیسی آن را بیان می‌کند. در نظام دوبنی عین القضاة، نور محمد صلی الله علیه و آله، اصل و حقیقت آسمان است و نور ابلیس اصل و حقیقت زمین است. عین القضاة برای رسیدن خود به این مقصود، آیات و روایات گوناگونی را به تاویل می‌برد. در میان این آیات و روایات، تاویل عین القضاة از (خلقت بیدی) در دلالت بر تئوری دوبنی او کارآمدتر است؛ زیرا در این آیه همانند برخی دیگر از آیات و روایات مورد استشهاد او، بر عدد دو تاکید شده و این امر تا حدی کار عین القضاة را آسانتر نموده و لذا او با کمترین

۱- زروان به معنای زمان است و نام یکی از ایزدان باستانی است. زروان در نوشته‌های پهلوی خدای زمان است اما بنا بر آیین زروانی، زروان خدایی است که در زمانی که هیچ چیز وجود ندارد نیایش‌هایی بیجا می‌آورد تا پسری با ویژگی‌های آرمانی اورمزد داشته باشد که جهان را بیافریند این نام در اوستا به صورت زروان آمده است.

توضیحی، دو دست خداوند را در آیه ۷۵ سوره «ص»، به دو نور محمدی ﷺ و نور سیاه ابلیسی تاویل برده است (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۳: ۲۵۸).  
 ریشه تاویل عین القضاة از بیدئ، بازگشت به نگاه تاویلی او به آیه نور دارد. او در تاویل ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (نور/۳۵) سماوات را به نور محمدی تاویل می برد، هر چند او در این بخش از گفتار خود، قایل به رمزی می باشد. او در راستای بیان حقیقت این سماوات و ارض، مطالبی عرضه می دارد که به صراحت خود او، مبتنی بر روش تاویلی او یعنی کشف است؛ بدینصورت که برای فهم آن باید سیر و سلوک نمود تا به حقیقت این آیات دست یافت. از نظر او، چگونه کسی بی آنکه جمال این آیات را دیده باشد، می تواند به اصل آن پی ببرد؛ در پی آن، او دست به تاویل مجموعه ای از آیات به ظاهر متضاد و نامرتب به هم می زند. او با ذکر روایت قلب المومن بین اصبعین من أصابع الرحمن، این اصبعین را در جهان دیگر عبارت از سماء و ارض می داند و سپس برای تحکیم این تاویل آیه ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ را به (زمر/۶۷) را به عنوان شاهد می آورد و در پایان نیز برای بیان مقصود اصلی خود که همان تبیین دو نور محمدی و ابلیسی است از آیه ﴿حَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ که در چگونگی خلقت آدم ﷺ آمده، استفاده می کند و بیدئ را عبارت از دو نور می داند. عین القضاة در این گفته ی خود بویژه بواسطه ی آیه ﴿حَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، که بیدئ را به صراحت، عبارت از نور محمدی و ابلیس می داند، دو نور را به مقوله ی خلقت پیوند می زند.

### ۳. بررسی

بررسی تاویلات یدی در آیه ۷ سوره ص، به مانند سایر برداشتهای تفسیری و تاویلی مفسران می تواند براساس خاستگاهها مورد نقد و بررسی قرارگیرد. به رغم تعلق یدی به حوزه کلامی، به نوعی کمترین اختلافات فرقه یی و کلامی در تاویلات ص یافت می شود و اختلافات به نوعی از سنخ اختلافات سلیقه یی و شخصی به حساب می آید که شیعه و سنی بصورت مشترک در آن سهیم هستند. اما با وجود این، تاویلات مفسران از جنبه های متعدد مورد بررسی قرار خواهد گرفت که به قرار ذیل است.

#### ۳-۱. عدم توجه به سیاق

عدم توجه به سیاق را بطور قطع می توان جدی ترین جنبه نقد بر تاویلات مفسران پیرامون یدی در آیه ۷۵ سوره ص دانست. در تفاسیر معاصر، سیاق از یک طرف با کوشش های علامه طباطبایی و از طرف دیگر با توسعه دانش زبان شناسی، جایگاهی ویژه در تفسیر و به طور کلی در خوانش متون یافته است. مسلماً هرگونه فهمی از عبارت بیدئ در آیه فوق نیز باید در چارچوب فهم ساختار سوره ص به عنوان یک کل

در نظر گرفت. سوره ص به عنوان یک متن واحد، دارای موضوعات متنوعی است که در پی بیان هدف و پیام واحدی می باشد. این نکته مورد نظر بسیاری از مفسران واقع شده است که هر یک ذیل تفسیر سوره ص یا در کارهای تحقیقی مستقلی که پیرامون ساختار سوره ها صورت گرفته، موضوعات و اهداف این سوره را با استفاده از سیاق بیان نموده اند. آنچه که مسلم است سوره ص از موضوعات گوناگونی تشکیل شده که داستان حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام و امتناع ابلیس از سجده در قسمت های پایانی سوره در ارتباط با سایر بخشهای سوره است. برخی از محققان سوره ص را به چهار قسمت اصلی تقسیم نموده اند که بخش مربوط به داستان حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام و امتناع ابلیس از سجده در بخش چهارم آن قرار گرفته است (خامه گر، ۱۳۹۹: ۵۳). و هدف از نزول سوره را وظایف پیامبر در برابر تهمت های کافران دانسته است (پیشین). علامه طباطبایی بدون دسته بندی ریز موضوعات، سوره را پیرامون رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می داند که مردم را انداز نموده، دعوت به توحید می کند (طباطبایی، پیشین: ۲/۱۷).

با نگاهی به مجموعه داستان خلقت ابلیس که از آیه ۷۱ تا ۸۵ را دربر می گیرد و بویژه براساس آیه «خَلَقْتُ بَيْدَى» موضوع مورد تاکید مساله توحید می باشد. در وهله اول این مساله را اسباب نزول سوره تایید می کند. براساس اسباب نزول، مشرکان به نزد ابوطالب رفتند در حالیکه ابوطالب در بیماری که منجر به مرگش شده بود قرار داشت، از پیامبر و سخنان او در مورد بتها شکایت نمودند؛ ابوطالب نیز ضمن انتقال گفتار مشرکان به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، خواسته پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را از مشرکان جویا شد که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با گفتن کلمه توحید لا اله الا الله مقصود از رسالت خود را بیان نموده است (واحدی نیشابوری، ۱۴۲۹: ۲۰۴). در چنین فضایی است که خداوند در حقیقت با اشاره به داستان حضرت آدم و امتناع ابلیس، بر وحدانیت خود تاکید دارد؛ شاهد بر این امر همراه شدن خلقت بایدی است. در آیه از یک طرف بر مساله خلقت تاکید شده و از طرف دیگر در تصویری کاملاً عرفی از دو دست یاد شده است. این نکته در اصل حلقه مفقوده اغلب تاویلات یاد شده می باشد که بدون در نظر گرفتن سیاق و فضای آیات و موضوعات حاکم بر سوره بیان شده است و این آیه را منفک از آیات دیگر مورد بررسی قرار داده اند.

با دقت نظر در این سوره، موارد دیگری از مساله خلقت نیز بدست می آید؛ از جمله در آیه ۲۷ سوره (ص) از خلقت آسمان، زمین و آنچه را که آنهاست به میان آمده است که خداوند همانند آیه ۷۶ آن را به خود نسبت داده است «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا». در این راستا در مواضعی دیگر با کاربرد ماده تسخیر نیز در صدد تاکید بر این قدرت مطلقه خود در امر توحید است «إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشِيِّ

وَالْإِشْرَاقُ» (ص/۱۷) «فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابُ» (ص/۳۶). بی‌شک فهم از آیه خلقت بیدی نیز در راستای این آیات و جهت‌گیری کلی سوره می‌باشد؛ لذا در آیه ۷۵ نیز تاکید بر اصل خلقت است و بیدئ فرع بر آن است کما اینکه براساس بلاغت عربی نیز مقدم دارای اهتمام بیشتری نسبت به موخر است (سیوطی، بی‌تا: ۴۰/۳) و در اینجا نیز خلقت مقدم بر بیدئ است. بنابراین غرض اصلی از عبارت «خَلَقْتُ بِيدِي» نه چگونگی خلقت بلکه در انحصار خلقت به خود است و اگر تاویلی از بیدی صورت می‌گیرد باید در راستای سیاق کلی سوره باشد. لذا این یکی از ایرادات عمده‌ای است که به اغلب تاویلات مفسران وارد است.

### ۲-۳. عدم توجه به دلالت عرفی زبان

مساله مهمتر دیگری که در زمینه عبارت خلقت بیدی وجود دارد و در نوع تاویلات مفسران از این عبارت یافت نمی‌شود، دلالت عرفی زبان است. این اصل اساسی که ریشه در قرآن دارد، مورد پذیرش دانشمندان اسلامی نیز نمی‌باشد که قرآن براساس قواعد زبان و فرهنگ عرب معاصر پیامبر نازل شده است. آیاتی در قرآن از قبیل: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ / عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ / بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء/۱۹۳-۱۹۵) «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم/۴) که بصراحت براین نکته تاکید دارند. رویکرد کلی مفسران در طول تاریخ نیز در هماهنگی با این دیدگاه بوده است، لذا، نوعاً مفسران در تفسیر با مراجعه به کتب لغت که خود برآمده از امثال و اشعار عرب جاهلی بوده است، اقدام به فهم آیات می‌نمودند. در این راستا در تاویل آیات مربوط به صفات الهی نیز ضمن حفظ گستره این صفات از جمله صفات خبری و واژه‌ید، دلالت عرفی زبان را نیز باید در نظر داشت. واژه‌ید گذشته از آیه ۷۵ سوره ص در موارد دیگر از قرآن نیز بکار رفته است؛ از جمله، در قسمت دیگری از سوره ص آیه ۱۷ در شروع اشاره به داستان داود عليه السلام می‌فرماید: «اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَادْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ». در آیه دیگر برای داود عليه السلام واژه ایدی جمع ید بکار رفته است. قطعاً کاربرد ایدی در راستای هماهنگی با واژه‌ید در آیه ۷۵ است. مفسران با مراجعه به عرف لغت و همین‌طور سیاق، ایدی را به معنای نیرو و قوت به تاویل برده‌اند؛ ابن عطیه آن را به ذالاید فی الدین والشرع به تاویل برده و الاید را به صراحت، قوت دانسته است (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۴/۴۹۶). زمخشری آن را به ذالقهوه فی الدین- صاحب قوت و نیرو در دین- به تاویل برد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۸/۴)؛ علامه طباطبایی، ایدی را در آیه به معنای نیرو گرفته است (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۲۸۸/۱۷). نکته حائز اهمیت این است که حضرت داود به عنوان يك انسان، کاربرد ایدی برای او جایگاهی نداشته و اگر دست مادی برای او منظور بوده، حداکثر واژه یدی برای او باید بکار می‌رفته باشد و

کاربرد آیدی در معنای لغوی وجهی در آیه نداشته است و این نکته ای است که مفسران طبق زبان عرفی عرب به آن پی برده اند و به درستی آن را به تاویل برده اند. کاربرد دیگری در قرآن در حوزه ای به غیر از گستره صفات الهی در نمونه چنین فهم های عرفی از سایر کاربردهای قرآنی واژه آیدی نیز فهمیده می شود؛ از جمله برای واژه آیدی در کاربرد عرفی آن در ماجرای بیعت رضوان در آیه ۱۰ سوره فتح نیز قابل تامل است. اما نکته مهم این است که هرگونه فهم تاویلی و خلاف ظاهر، این فهم عرفی باید مورد ملاحظه قرار گیرد و به اصطلاح تاویلی نظام مند ارایه گردد. در راستای تاویل مفسران از آیه - ضمن درک دغدغه آنان مبنی بر عدم ورود به مقوله تشبیه و تجسیم - باید اظهار داشت که در آیه مربوطه و در راستای ساختار سوره خداوند درصدد بیان خلقت آدم توسط خود می باشد. هر چند این مطلب در تاویلات برخی از مفسران تحت عنوان خلقت بی واسطه بیان شده است؛ اما یقیناً اقدام ابلیس در عدم سجده بر آدم مربوط به خلق بی واسطه و یا با واسطه آدم توسط خداوند نیست که خداوند در مقام پاسخ، صرفاً خلقت بی واسطه و یا با واسطه با دو دست خود را بیان کند یا با واسطه این گفتار صرفاً قدرت مضاعف خود را که بر ابلیس اثبات شده بود، اظهار کند. این ایراد زمانی خود را بیشتر در تاویلات نشان می دهد که ضمن وقوف بر تفاوت معنایی شکل مفرد و مثنی ید، یدی را به قدرت مضاعف تاویل برده اند. این در حالیست که کاربرد مفرد و مثنی برای قدرت خداوند یکسان است و اگر یدی دلالت بر قدرت مضاعف دارد، شکل مفرد آن نیز می تواند همان معنا را افاده کند و در واقع در موضوع قدرت خدا شکل مفرد و مثنی کاملاً بی فائده می باشد؛ لذا تاویل مفسرانی که ید را به مزید قدرت به تاویل برده اند، نادرست می باشد.

### ۳-۳. عدم استفاده از عنصر تصویرگری

عدم اشاره به عنصر تصویرگری را می توان یکی دیگر از ضعف های تاویلات ارایه شده دانست. در این میان تنها در تفسیر التحریر و التنویر ذیل عنصر تمثیل اندک اشاره ای به این مساله داشته است. (ابن عاشور، ۱۹۱/۲۳). عنصر تصویرگری فراوان در قرآن بکار رفته و با استفاده از علوم بلاغت از قبیل تشبیه، تمثیل، استعاره، مجاز و... درصدد بیان رساتر معانی می باشد. از جمله این موارد که با کاربرد واژه ید همچون آیه ۷۵ سوره ص همراه است، ماجرای مربوط به بیعت رضوان در آیه ۱۰ سوره فتح است. در این آیه که مسلمانان تحت عنوان بیعت رضوان، دستان خود را بر اساس رسم و آداب زمانه برای بیان پیمان بر روی دستان یکدیگر می گذاشتند، خداوند نیز جهت بیان مشارکت خود در این پیمان، بیان می کند که دست او بالای دست آنان است: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾.

یقیناً منظور از دست خداوند در این آیه، دستی همچون دست انسان ها نیست و ید در آیه باید مورد تاویل قرار گیرد. اما نکته مهم این است که تاویل مورد نظر باید در چارچوب تصویرگری صورت گیرد که خداوند ارایه داده است. در این آیه، خداوند تایید و مشارکت خود را در این پیمان، به مانند افراد شرکت کننده نشان داده است. در واقع در آیاتی از این دست، دو موضوع باید جداگانه مورد بررسی قرارگیرد؛ نخست عنصر تصویرگری؛ دوم تاویل براساس تصویر ارایه شده.

در خصوص تاویل آیه ۷۵ سوره ص نیز چنین رویکردی صادق است و در تاویل آن باید این دو عنصر را در نظر گرفت. یقیناً خداوند با عبارت بیدئ، در پی تصویرگری از مقوله خلقت انسان است. خداوند متعال در این تصویرگری هنری، خود را همچون صنعتگر و کوزه‌گری نشان می‌دهد که با دو دست خود- که اوج هنر و ظرافت آن با دو دست صورت می‌گیرد- مشغول ساخت محصول هنری خود است. این در واقع نکته ظریف در عبارت ﴿حَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ است و تاویل مورد نظر قطعاً باید بر این اساس انجام گیرد.

### ۳-۴. عدم دلالت بر دیدگاه دوبنی (ثنوی)

در بخش تاویلات گذشت که عین اقصات همدانی از عرفای مفسر، یدی را به دو نور محمدی و نور سیاه ابلیسی به تاویل برده است. به نوعی این تاویل را می‌توان در بین تمام تاویلات ارایه شده، تاویلی خاص و پیچیده دانست که یقیناً دارای ریشه‌های تاریخی در تفکر مفسر آن است (برای اطلاع از ریشه‌های تفکر عین القضاة همدانی ر.ک. فرامرزی؛ ریشه‌های تاریخی نگرش عین القضاة همدانی از حدیث اطلبوا العلم ولو بالصین؛ سرتاسر آثار). در مجموع تفکر اسلامی، اندیشه ثنوی و دوبنی جایگاهی ندارد و خالق مطلق خداوند است و تمامی موجودات از جمله پیامبر اسلام ﷺ و ابلیس جزء مخلوقات محسوب می‌شوند و جایگاهی در خالقیت ندارند. نقد جدی که بر این تاویل وارد است این می‌باشد که این تاویل فاقد هرگونه شاهد و دلیل قرآنی و روایی است و صرفاً مبتنی بر رمز انگاشتن قرآن و از جمله آیه شریفه است. هر چند تاویل یدی به دو نیروی خیر و شر در برخی از تاویلات دیگر مفسران یافت می‌شود؛ یعنی انسان در مرحله خلقت خود شامل دو نیروی خیر و شر است؛ در اینکه منشأ نیروی شر ابلیس است، امری پذیرفته شده از لحاظ قرآنی و روایی است؛ اما آنچه که براساس این تاویل امری نو و جدید تلقی می‌شود، سرمنشأ خیر دانستن پیامبر است که هیچگونه مبنای قرآنی و روایی ندارد و مطلبی ذوقی از جانب عین القضاة است؛ برخلاف اندیشه عین القضاة، آنچه که در تفکر اسلامی و بر مبنای قرآن می‌توان بدست داد، این است که خداوند در این مقوله در برابر ابلیس قرار دارد و سر منشأ خیر می‌باشد. به هر روی

آنچه که در زمینه اندیشه تائیلی عین القضاة بطور عام و تائویل (یدئی) بطور خاص عین القضاة باید مورد تامل قرار گیرد، رمز انگاری او از آیات است. این تامل در اندیشه رمزی او، کار بررسی تائویل او را راحتتر می سازد.

برخی از مفسران، با مبانیی بجز مبانی عین القضاة، تائیلی همخوان با تائویل او ارایه می نمایند که در واقع تقریری دیگر از نظریه او می باشد. بر طبق این تائویل، منظور از دو دست خداوند، دو صفت لطف و قهر اوست که به نوعی خود شامل تمامی صفات خداوند نیز می باشد و تمامی موجودات به جزء انسان، یا بواسطه ی صفت لطف او بوجود آمده اند که در این صورت از سنخ ملک می باشند یا بواسطه ی صفت قهر، که لاجرم از جنس شیطان می باشند و این تنها انسان است که بواسطه ی این دو صفت توأمان بوجود آمده است و بدین خاطر است که شایستگی این را دارد که مورد سجود موجوداتی قرار گیرد که تنها نمایانگر یک صفت از دو صفت لطف و قهر خداوند هستند. با وجود این، تائویل عین القضاة از آیه ذوقی است و در بسیاری از ارکان خود فاقد دلیل کافی می باشد.

آنچه که در نهایت در خصوص تائویلات (یدئی) می توان گفت این است که خداوند با هنر تصویرگری و با استفاده از تشبیه، خود را مثل صنعتگری نشان می دهد که انسان را با دو دست خود خلق نموده است نه آنکه دارای دو دست باشد. در این اندیشه خداوند از امور مادی منزه است کما اینکه خود در چگونگی بهشت و جهنم از تمثیل استفاده کرده است و مفسران نوعاً براساس مباحث هستی شناختی، جهان آخرت را عاری از امور مادی دانسته، آن را به تائویل می برند.

### نتیجه

۱- مفسران تائویلات گوناگونی در زمینه (یدئی) در آیه ۷۵ سوره ص بدست دادند. نکته حائز اهمیت در این تائویلات، عدم ورود مناقشات مذهبی در آن است؛ تا آنجا که بسیاری از این تائویلات، گذشته از اختلافات مذهبی صاحب تائویل، دارای نقاط اشتراك فراوانی هستند. تائویلات ارایه شده را می توان در چهار نوع دسته بندی کرد. برخی از مفسران همچون علامه طباطبایی، جوادی آملی و فخر رازی (یدئی) را به نهایت اهتمام و توجه تائویل برده اند. گروهی همچون قرطبی، سید قطب و ابن عاشور، آن را به تشریف و تعظیم تائویل بردند. گروهی دیگر از جمله فیض کاشانی، بیضاوی که بخشی از تائویل آنان مبنای روایی در منابع شیعی دارد، فهمشان از یدی، قدرت و قدرت اضافی بوده است. برخی از عرفایی که در لابلای آثار عرفانیشان دست به تائویل آیات زده اند، از جمله عین القضاة همدانی، در فرایند تفسیری پیچیده، یدی را عبارت از نور محمدی و نور سیاه

ابلیسی دانسته‌اند که خداوند بواسطه آنان جهان خلقت را بوجود آورد است.

۲- بطور کلی نقدهای چندی به تاویلات (بیدئ) در آیه ۷۵ سوره ص وارد است. نقد نخست مربوط به عدم توجه به سیاق است که در هیچ يك از آنان، به عنوان شاهدهی برای فهم تاویلی آنان یکار نرفته است. در بحث مربوط به سیاق، آیاتی در سوره ص قرار دارند که دال بر قدرت خداوند در جهان هستی است؛ از جمله آنان آیاتی هستند که دلالت بر خلقت آسمان و زمین است: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بِإِلَافٍ﴾ (ص/۲۷) و آیاتی که تسخیر را به خداوند نسبت می‌دهد: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعِشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ﴾ (ص/۱۸). در کنار این آیات، سبب نزولی که برای این سوره نقل شده نیز غرض از نزول این سوره را بیان کلمه توحید لا اله الا الله دانسته است؛ بنابراین با توجه به سیاق سوره خداوند در تعبیر (بیدئ) در ۷۵ سوره (ص) انحصار خلقت را در خود منظور داشته است و کیفیت خلقت در درجه دوم بوده است. نقد دومی که در بررسی دیدگاههای تاویلی مفسران وجود دارد، مربوط به عدم توجه به دلالت عرفی زبان است. قرآن براساس آیات خود بر طبق فرهنگ عرب نازل شده و کلیه قواعد این زبان در آن لحاظ شده است؛ بنابراین هر تاویلی که از (بیدئ) در آیه مورد نظر صورت گیرد، باید منطبق بر این قواعد باشد. در زبان عربی واژه ید به معنای لغوی دست بکار رفته و در کنار آن با توجه به آیات قرآن در معانی مجازی دیگر از جمله در معنای قدرت نیز بکار رفته است که یک نمونه آن در سوره (ص) و در اشاره به داستان حضرت داود آمده است. اما در آیه مورد تاویلف شکل مثنی ید گویای آن است که تاویلاتی از قبیل قدرت اضافی و اهتمام ویژه نادرست است و خداوند براساس دلالت عرفی خود را جایگاه صنعتگری که با دو دست خود اشیایی از قبیل مجسمه و کوزه و... را درست می‌کند، نشان داده است. از همین بخش، عدم توجه به فن تصویرگری قرآنی به عنوان نقدی دیگر بر تاویلات (بیدئ) خود را نشان می‌دهد. در مورد تاویلات عُرفایی از قبیل عین القضاة همدانی باید گفت که تاویلات امثال عین القضاة که مسبوق به اندیشه نظام دوبنی است بیشتر ذوقی بوده و دلیل و شاهد قرآنی، روایی و عقلی آن را تایید نمی‌نماید. آنچه که در نهایت در خصوص تاویلات (بیدئ) می‌توان گفت این است که، خداوند با هنر تصویرگری و با استفاده از تشبیه، خود را مثل صنعتگری نشان می‌دهد که انسان را با دو دست خود خلق نموده است نه آنکه دارای دو دست باشد. در این اندیشه، خداوند از امور مادی منزّه است کما اینکه خود در چگونگی بهشت و جهنم از تمثیل استفاده کرده است و مفسران نوعاً براساس مباحث هستی شناختی، جهان آخرت را عاری از امور مادی دانسته، آن را به تاویل می‌برند.

## منابع

قرآن کریم

- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲): *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق): *لسان العرب*. بیروت: دارصادر.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰): *التحریر و التئویر*. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ازهری، محمد بن احمد (۱۳۸۴ق): *تهذیب اللغه*. قاهره: الدار المصریه للتالیف و الترجمه.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۲): *تفسیر البیضاوی*. دمشق - بیروت: دارالرشید.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۳): *تسنیم*. قم: مرکز نشر اسراء.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵): *تفسیر نور الثقلین*. قم: اسماعیلیان.
- خامه‌گر، محمد، (۱۳۹۹): *ساختار سوره‌های قرآن کریم*. قم: آیه نور.
- ذهبی، محمد حسین (بی تا): *التفسیر و المفسرون*. قاهره: مکتبه وهبه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۸ق): *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دارالمعرفه.
- زمخشری، جارالله (۱۴۳۰): *تفسیر الکشاف*. بیروت: دارالمعرفه.
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۳): *منشور عقائد امامیه*. قم: توحید.
- سلطانی، مصطفی (۱۳۹۱): *صفات خبری از دیدگاه معتزله و امامیه با تاکید بر اندیشه سید مرتضی و قاضی عبدالجبار*. فصلنامه اندیشه دینی، شماره ۲۹، تابستان ۱۳۹۱، ص ۱۳۲.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (بی تا): *الاتقان فی علوم القرآن*. قم: منشورات الشریف الرضی. بیدار- عزیز.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶): *روشهای تائویل قرآن*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴): *ترجمه تفسیر المیزان*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه دفتر انتشارات اسلامی
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. بهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲): *جامع البیان عن تائویل آی القرآن*. بیروت: دار المعرفه.
- عین القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۳ش): *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران. تهران: انتشارات منوچهری.
- فخر رازی، محمود بن عمر (۱۴۲۰): *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فرامرزی، جواد (۱۳۹۷): *ریشه‌های تاریخی نگرش عین القضات همدانی به حدیث اطلبوا العلم و لو بالصین*. فصلنامه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۶۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۷.
- ، (۱۳۹۹): *روش تفسیر صوفیانه: بررسی مقایسه‌ای محمد حسین ذهبی و محمد هادی معرفت*. فصلنامه پژوهشنامه مذاهب اسلامی، شماره سیزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۹.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵): *الصادق فی تفسیر القرآن*. تهران: مکتبه الصدر.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- قطب، سید ابن ابراهیم شاذلی (۱۴۲۵): *فی ظلال القرآن*. بیروت: دار الشروق.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۳۲ق): *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- واحدی نیشابوری، علی بن احمد (۱۴۲۹): *اسباب النزول*. لبنان: بیروت.

## Resources

The Holy Quran

- ‘Ayn al-Qadat Hamadani (1373 AH): Introductions, corrected by Afif Asiran. Tehran: Manuchehri Publications.
- Azhari, Muhammad bin Ahmad (1384 A.H.): Tahzeeb al-Lagheh. Cairo: Al-Dar al-Masriyyah for compilation and translation.
- Baydawi, Abdullah bin Omar (1412): Al-Baydawi’s Tafsir. Damascus-Beirut: Dar Al-Rasheed.
- Dhahabi, Mohammad Hossein (Bita): Al-Tafsir and Al-Mufsarun. Cairo: Wehbeh School.
- Fakhr Razi, Mahmud ibn Umar (1420): Tafsir al-Kabir (Keys to the Unseen). Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-Arabi.
- Faramarzi, Javad (2017): The historical roots of Hamedani’s Ain-al-Qadat’s attitude towards the Hadith of Atalba Al-Ilam and Lou Balsin. Quarterly Journal of Historical Studies of Quran and Hadith, Number 64, Autumn and Winter 2017.
- Faramarzi, Javad (2019): The method of Sufi interpretation: a comparative study of Mohammad Hossein Zahabi and Mohammad Hadi Marafet. Quarterly Research Journal of Islamic Religions, number 13, spring and summer 2019.
- Fayd Kashani, Muhammad ibn Shah Murtaza (1415): Al-Safi fi Tafsir al-Quran. Tehran: Maktabat al-Sadr.
- Hawizi, Abdul Ali bin Juma (1415): Tafsir Noor Al-Thaqalayn. Qom: Ismailian.
- Ibn Ashur, Muhammad bin Taher (1420): Al-Tahrir wa Al-Tanwir. Beirut: Arab History Foundation.
- Ibn Atiyah, Abdul Haq bin Ghalib (1422): Al-Muharrir Al-Wajeez fi Tafsir Al-Kitab Al-Aziz. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyyah.
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram (1414 AH): The Arab Language. Beirut: Dar Sader.
- Javadi Amoli, Abdullah (1403): Tasnim. Qom: Israa Publishing Center.
- Khamehgar, Muhammad (1399): Selected Surahs of the Holy Quran. Qom: Ayat Noor.
- Marafah, Muhammad Hadi (1432 AH): Talmahid fi Ulum al-Qur’an. Qom: Talmohid Publishing Cultural Institute.
- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1364), Jami’ li Ahkam al-Quran. Tehran: Nasir Khosrow.
- Qutb, Sayyid (1425): In the Shade of the Quran. Beirut: Dar al-Shorouk.
- Raghib Isfahani, Hussein bin Muhammad (1428 AH): Al-Mufradat fi Gharib Al-Qur’an. Beirut: Dar Al-Ma’rifah.
- Shaker, Muhammad Kadhim (1376): Roshhai Tawil of the Qur’an. Qom: Publications of the Islamic Notice Book, Qom Seminary.
- Soltani, Mustafa (1391): Characteristics of Khabari Az Didgah Mu’tazila and Imamiyya with confirmation of Bar Andishah Sayyid Murtada and Qadi Abdul Jabbar. Fasnama Andisheh Religious, Shamara 29, Tabistan 1391, p. 132.
- Subhani, Jaafar (1393): A publication of the Imami’s doctrines. Qom: Monotheism.
- Suyuti, Jalal al-Din Abd al-Rahman (Beta): Perfection in the Sciences of the Qur’an, Qom: Sharif al-Radi Publications. Bidar-Dear.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412): Jami’ al-Bayan an Tawil Ayat al-Quran. Beirut: Dar al-Ma’rifah.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1372): Majma’ al-Bayan fi Tafsir al-Quran. Bahran: Nasir Khosrow.
- Tabatabai, Muhammad Husayn (1374): Translation of Tafsir al-Mizan. Qom: Seminary of Seminary Teachers Islamic Publications Office
- Wahidi Nishapuri, Ali bin Ahmad (1429): Reasons for Revelation. Lebanon: Beirut. Zamakshari, Jar Allah (1430): Al-Kashaf’s Tafsir. Beirut: Dar Al-Ma’rifa.



## An Inquiry into the Hermeneutical Foundations of Qur'anic Anthropology in Ayatollah Javadi Amoli's Thought"

Mohamad Taghi Smaeilpor<sup>1</sup>  ; Seyed Maasom Hosini<sup>2</sup>  ; Zahra Khodadadi<sup>3</sup> 

1. Assistant Professor of Quran and Hadith Studies and a faculty member at the University of Mazandaran Babolsar, Iran. [m.smaeilpour@umz.ac.ir](mailto:m.smaeilpour@umz.ac.ir)

2. Assistant Professor at the University of Quranic Sciences and Teachings, and a faculty member at the Faculty of Quranic Sciences in Amol, Iran. [masoomhosseini@gmail.com](mailto:masoomhosseini@gmail.com)

3. Seminary student at the Level Four program, Rukn al-Huda Specialized Seminary, Kerman Iran. [zahraKhodadadiakbar@gmail.com](mailto:zahraKhodadadiakbar@gmail.com)

### Research Article



### Abstract

This article focuses on the place of the human being within the interpretive system of Ayatollah Jawadi Amoli, offering a conceptual clarification and theoretical analysis of Qur'anic hermeneutics concerning human identity, innate nature (fiṭrah), and ultimate purpose. The main objective is to examine how Qur'anic anthropology is formulated in light of the principles of transcendent philosophy (ḥikmat-i muta'aliyah), Islamic mysticism ('irfān), and hermeneutical exegesis. Adopting an analytical and conceptual approach, the article reconstructs Jawadi Amoli's intellectual framework in the field of ta'wil (esoteric interpretation) and explores key notions such as divine vicegerency, sacred intellect ('aql-i qudsī), monotheistic nature (fiṭrat al-tawḥīd), and substantial motion (ḥarakat jawhariyah). Within this framework, the human being is presented not only as an interpreter of the Qur'an but as its very axis of interpretation. His hermeneutical methodology is grounded in the dynamic interplay of reason, intuition, and spiritual wayfaring, all of which are deeply interwoven with his ontological and epistemological foundations. The article highlights the role of the Perfect Human as a mirror of the Divine Names and a medium for the manifestation of the Truth, offering a hermeneutical reinterpretation of the human as the vicegerent of God and proposing a unifying model for the inner understanding of the Qur'an. The findings of this study contribute to the development of a ta'wil-based anthropology within contemporary Islamic theology.

**keywords:** Anthropology, Ta'wil (Hermeneutics), Ayatollah Jawadi Amoli, Divine Vicegerency, Fitrah (Innate Nature), Divine Names, Transcendent Philosophy (Hikmat al-Muta'aliyah).

Received: 2025-05-14 ; Received in revised from: 2025-05-11 ; Accepted: 2025-05-26 ; Published online: 2025-05-26

◆ How to cite: taghi smaeilpor, M. , hosini, S. and khodadadi, Z. (2025). "The Status of Human Being in the Qur'anic Hermeneutics of Ayatollah Javadi Amoli. (e221696). *Qur'anic Ta'wil Studies*, 6(12), p42-69, e221696. doi: 10.22034/qc.2025.518970.1165



## تأملی در مبانی تائوولی انسان شناسی قرآنی آیت الله جوادی آملی

محمد تقی اسماعیل پور<sup>۱</sup> ID، سید معصوم حسینی<sup>۲</sup> ID، زهرا خدادادی<sup>۳</sup> ID

۱. استادیار علوم قرآن و حدیث و عضو هیئت علمی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. [m.esmaeilpour@umz.ac.ir](mailto:m.esmaeilpour@umz.ac.ir)

۲. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم و عضو هیئت علمی دانشکده علوم قرآنی آمل، ایران.

[masoomhosseini@gmail.com](mailto:masoomhosseini@gmail.com)

۳. طلبه مقطع سطح چهار مدرسه علمیه تخصصی رکن الهدی کرمان، ایران. [zahrahodadadiakbar@gmail.com](mailto:zahrahodadadiakbar@gmail.com)

### بیروشنی



### چکیده

این مقاله با تمرکز بر جایگاه انسان در نظام تائوولی آیت الله جوادی آملی، به تبیین مفهومی و تحلیل نظری تائویلات قرآنی در باب هویت، فطرت و غایت انسانی می پردازد. هدف اصلی، بررسی نحوه صورت بندی انسان شناسی قرآنی در پرتو مبانی حکمت متعالیه، عرفان اسلامی و اصول تفسیر تائوولی است. مقاله با اتخاذ رویکردی تحلیلی و مفهومی، به بازسازی دستگاه فکری جوادی آملی در حوزه تائویل می پردازد و ضمن تحلیل مفاهیمی چون خلافت الهی، عقل قدسی، فطرت توحیدی و حرکت جوهری، انسان را نه تنها به مثابه مفسر قرآن، بلکه به عنوان محور تائویل معرفی می کند. ویژگی تائویل در اندیشه ایشان، بر تعامل عقل، شهود، و سلوک باطنی استوار است که در پیوندی وثیق با مبانی هستی شناختی و معرفت شناختی، ساختار انسان شناختی تائویلات قرآنی را سامان می دهد. دستاورد مقاله در برجسته سازی نقش انسان کامل به مثابه آئینه اسماء و واسطه تجلی حق، بازخوانی تائوولی از انسان به مثابه خلیفه الله و ارائه الگویی وحدت گرا از فهم باطنی قرآن است. یافته های این مطالعه زمینه ای برای توسعه نظام انسان شناسی تائوولی در الهیات اسلامی معاصر فراهم می آورد.

**کلیدواژه ها:** انسان شناسی، تائویل، آیت الله جوادی آملی، خلافت الهی، فطرت، اسماء الهی، حکمت متعالیه.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۴ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۵ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۳/۰۵

◆ استناد به این مقاله: اسماعیل پور، محمد تقی، حسینی، سید معصوم و خدادادی، زهرا. (۱۴۰۴). تأملی در مبانی تائوولی انسان شناسی قرآنی آیت الله جوادی آملی. (۵۲۲۱۶۹۶). *مطالعات تائوولی قرآن*. ۶۹-۴۲، ۶(۱۲). ۵۲۲۱۶۹۶.

doi: 10.22034/qc.2025.518970.1165

## ۱. طرح مسئله

مسئله انسان و چیستی هویت او، یکی از بنیادین‌ترین دغدغه‌های اندیشه دینی، فلسفی و عرفانی در سنت اسلامی است. این مسئله نه تنها به نحوه فهم انسان از خود، بلکه به درک جایگاه او در هستی و نسبت او با خالق، آفرینش و دیگر مخلوقات مرتبط می‌شود. انسان‌شناسی اسلامی، به‌ویژه در قالب‌های حکمی و تفسیری، همواره کوشیده است تا تصویری جامع، غایی و توحیدی از انسان ارائه دهد؛ تصویری که در آن انسان نه صرفاً موجودی طبیعی، بلکه آینه‌ای از اسماء و صفات الهی و ظرفی برای تجلی حقیقت مطلق تلقی می‌شود.

در این میان، اندیشه‌های آیت‌الله جوادی آملی، به‌عنوان یکی از نمایندگان برجسته حکمت متعالیه در عصر معاصر، واجد ظرفیت‌هایی کم‌نظیر در تبیین تأویلی از حقیقت انسان است. ایشان با اتکا به مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی حکمت صدرایی، و با بهره‌گیری از روش تفسیری تأویلی، کوشیده است لایه‌های گوناگون هویت انسان را در پرتو متون و حیانی کشف و تحلیل کند. از نظر وی، انسان نه تنها یک موجود طبیعی یا اجتماعی، بلکه حقیقتی ذو مراتب و متحرک است که از «ناسوت» تا «لاهوت» سیر می‌کند و در نهایت به مقام «خلیفه‌اللهی» دست می‌یابد.

پژوهش حاضر با هدف واکاوی و تحلیل تأویلات انسان‌شناختی در نظام فکری آیت‌الله جوادی آملی سامان یافته است. پرسش اصلی آن است که: تأویلات قرآنی و فلسفی آیت‌الله جوادی آملی چگونه به تبیین ساختار وجودی، هویت معرفتی و غایت هستی‌شناختی انسان می‌پردازد؟ در پاسخ به این پرسش، تلاش خواهد شد تا با تمرکز بر روش تأویلی ایشان، ساحت‌های گوناگون انسان و نسبت او با خدا، عالم و خویشتن مورد تحلیل قرار گیرد.

از حیث روش‌شناسی، این مقاله با تکیه بر روش تحلیل مفهومی و خوانش تأویلی از متون تفسیری و فلسفی آیت‌الله جوادی آملی، در پی بازسازی الگوی انسان‌شناسی وی در چهارچوبی نظام‌مند است. نوآوری مقاله حاضر در آن است که با عبور از توصیف‌های کلی و سطحی، به سطوح تأویلی، لایه‌های معنایی و ساختارهای بنیادین اندیشه انسان‌شناختی در نظام فکری جوادی آملی می‌پردازد.

در ادامه مقاله، ابتدا مروری انتقادی بر پیشینه پژوهش و جایگاه انسان‌شناسی در مطالعات پیشین ارائه می‌شود. سپس، چارچوب نظری مقاله با تمرکز بر مبانی تأویل در نظام فکری آیت‌الله جوادی آملی طرح می‌گردد. در بخش‌های بعدی،

تحلیل محتوای تأویلات انسان‌شناسی ایشان بر اساس مفاهیم کلیدی همچون خلافت، مراتب وجودی، فطرت و وحدت اسمائی تبیین خواهد شد.

## ۲. مفهوم‌شناسی

مفهوم تأویل در سنت اسلامی از سویی به معنای بازگشت به اصل و غایت، و از سوی دیگر ناظر به کشف بطون آیات و دریافت سطوح عمیق‌تر معانی است (راغب، ۱۴۰۴:ق:۳۱). در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، تأویل، سلوکی وجودی برای دستیابی به مراتب معنایی آیات و درک حقایق هستی است (جوادی آملی، ۱۳۹۸:الف:۷۵/۱) تأویل نزد وی با حقیقت هستی‌شناختی انسان پیوندی وثیق دارد؛ زیرا انسان به عنوان آیت الهی، خود موضوع تأویل و مسیر فهم آن است. از سوی دیگر، انسان در تلقی جوادی آملی، ذاتی دارای مراتب و قابلیت برای سیر در مراتب وجود است و همین ساختار مراتب‌مند، امکان فهم تأویلی را برای او فراهم می‌کند (همان: ۱۰۵-۱۰۵). به همین سبب، مفهوم‌شناسی تأویل و انسان در نگاه ایشان، امری پیوسته و تنیده در یکدیگر است که در پرتو مبانی قرآنی و حکمی، هویت انسان را بازخوانی می‌کند.

## ۳. پیشینه

مطالعه انسان به مثابه یکی از اساسی‌ترین موضوعات در حوزه فلسفه، عرفان و تفسیر اسلامی، مورد توجه گسترده‌ای قرار گرفته است. در این میان، تلاش‌هایی برای بازسازی انسان‌شناسی اسلامی بر پایه منابع نقلی و عقلی صورت پذیرفته است. با این حال، پژوهش‌هایی که به طور خاص به تحلیل تأویلی و ساختارمند اندیشه‌های آیت‌الله جوادی آملی در باب انسان پرداخته باشند، چندان گسترده و نظام‌مند نیستند.

نخست باید به رویکرد کلان‌نگر در انسان‌شناسی اسلامی اشاره کرد که بر مبنای تلفیق آموزه‌های قرآنی، روایی و فلسفی، تلاش دارد هویتی ترکیبی برای انسان تعریف کند. (مصباح یزدی، ۱۳۹۲) در این سنت، انسان نه صرفاً یک موجود طبیعی یا روان‌شناختی، بلکه حقیقتی مرکب از ماده و معنا، و واجد سیر تکاملی در مراتب وجود معرفی می‌شود. در این میان، مفهوم فطرت الهی، خلافت، و مراتب نفس از مفاهیم کلیدی هستند که مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

برخی از آثار نیز به بررسی تطبیقی انسان‌شناسی در آرای متفکران اسلامی پرداخته‌اند؛ برای مثال، پژوهش‌های انجام‌شده درباره دیدگاه‌های علامه طباطبایی، ملاصدرا (نشلجی، ۱۳۹۳) کوشیده‌اند تفاوت‌های نگرش وجودی،

معرفتی و غایت شناختی به انسان را تحلیل کنند. با این حال، تأکید این آثار بیشتر بر مبانی انسان‌شناسی بوده و جنبه تأویلی و تحلیلی اندیشه‌ها، به‌ویژه در حوزه تفسیر قرآن، کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

از سوی دیگر، آثار خود آیت‌الله جوادی آملی واجد ظرفیت‌های گسترده‌ای در حوزه انسان‌شناسی است. مجموعه تفاسیر «تسنیم»، کتاب‌هایی چون صورت و سیرت انسان در قرآن (جوادی آملی، ۱۳۹۳) و حیات حقیقی انسان در قرآن (جوادی آملی، ۱۳۹۴) و نیز مباحث طرح‌شده در دیگر کتابهای ایشان، تأملاتی عمیق درباره حقیقت انسان، مراتب وجودی او، رابطه‌اش با عالم و خدا، و نیز غایت سلوک انسانی ارائه داده‌اند. در این آثار، تأویل به مثابه ابزاری برای کشف مراتب باطنی معنا و ساختارهای حقیقت انسان نقش اساسی ایفا می‌کند.

با این حال، بررسی‌ها نشان می‌دهند که اکثر مطالعات مرتبط با اندیشه‌های جوادی آملی در حوزه انسان، یا به توصیف‌های کلی بسنده کرده‌اند، یا به صورت موضوع‌محور به بررسی مفاهیمی چون فطرت، عقل، یا معاد پرداخته‌اند، (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۲، خوش‌زبان، ۱۴۰۳) بی‌آن‌که نظام انسان‌شناختی تأویلی ایشان را در قالبی منسجم و در پیوند با مبانی تفسیری و حکمی تحلیل کنند. بنابراین، پژوهش حاضر درصدد است تا این خلأ را با تمرکز بر نظام تأویلی انسان‌شناسی در اندیشه جوادی آملی و با بهره‌گیری از روش تحلیل مفهومی و تفسیر تطبیقی برطرف سازد.

#### ۴. مبانی نظری

چارچوب نظری این مقاله بر بنیان‌های حکمت متعالیه، رویکرد تأویلی در فهم قرآن، و مبانی انسان‌شناسی عرفانی استوار است. در این چارچوب، انسان موجودی ذو مراتب و مظهر اسماء الهی تلقی می‌شود که حقیقت او با سیر در مراتب هستی، از نشئه خاکی تا مقام لاهوتی، قابل فهم است. تأویل در این منظومه، نه صرفاً ابزاری تفسیری، بلکه شیوه‌ای وجودشناختی برای کشف ساحت‌های باطنی و ملکوتی انسان است. مدل مفهومی پژوهش بر اساس مفاهیمی چون فطرت توحیدی، خلافت الهی، وحدت اسمائی، و حرکت جوهری، نظام‌مندی تأویل‌پذیری انسان را صورت‌بندی می‌کند. بدین‌سان، چارچوب نظری مقاله تلاشی است برای بازسازی الگوی انسان در افق حکمت قرآنی که آیت‌الله جوادی آملی در آثار تفسیری و فلسفی خود بر آن تأکید ورزیده است.

#### ۴-۱. مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی

در تحلیل قرآنی-فلسفی، حقیقت انسان تنها با سنجش نسبت‌های وجودی او

با مراتب هستی و نوع ارتباط معرفتی‌اش با مبدأ مطلق قابل درک است؛ چراکه انسان در این نگرش، موجودی سطحی و صرفاً طبیعی تلقی نمی‌شود، بلکه دارای مراتب مختلف وجودی است که از ماده تا عقل و نور امتداد دارد. این تحلیل، با عبور از برداشت‌های صرفاً زیستی، افق‌هایی فراتر از ساحت طبیعی انسان را می‌گشاید و او را برخوردار از ظرفیتی می‌داند که می‌تواند نه تنها دریافت‌کننده معارف الهی باشد، بلکه به مقام مظاهریت اسماء و صفات الهی نیز نائل آید. بر همین اساس، آیت‌الله جوادی آملی با تکیه بر حکمت متعالیه و تفسیر تأویلی قرآن، انسان را موجودی می‌داند که مسیر کمال او با عبور از نشئه طبیعت و ورود به نشئه عقل و نور طی می‌شود؛ چنان‌که در نهایت به مقام آینه‌گی حق تعالی می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۴۷). بنابراین، شناخت انسان در این چارچوب نه در گرو تعریف‌های صوری یا تجربی، بلکه در گرو فهم مراتب وجودی و سلوک معرفتی او به سوی مبدأ است، که خود ناظر به پیوند تنگاتنگ هستی‌شناسی و انسان‌شناسی در منظومه فکری قرآن و حکمت اسلامی است.

در منظومه معرفت‌شناسی دینی، فهم حقیقت انسان بدون توجه به هم‌افزایی عقل و وحی، فهمی ناقص و یک‌سویه خواهد بود؛ زیرا در این چارچوب، عقل و وحی به‌عنوان دو مسیر مکمل برای کشف حقیقت به‌شمار می‌آیند، نه منابعی متعارض یا مستقل از یکدیگر. آیت‌الله جوادی آملی با تمایز نهادن میان عقل به‌مثابه «حجت باطنی» و وحی به‌منزله «حجت ظاهری» (کلینی، ۱۳۷۸: ج ۱/ ۳۵)، بر این اصل تأکید دارد که تنها از رهگذر تعامل این دو حجت است که می‌توان به فهمی عمیق و فراگیر از انسان دست یافت. او عقل را نه در معنای محدود تجربی یا جدلی، بلکه در افق عقل استعلایی و تأویلی تحلیل می‌کند؛ عقلی که توانایی درک لایه‌های باطنی و حقیقت‌مدار آیات قرآن را دارد و می‌تواند در پرتو حکمت و تأویل، معارف بلند انسان‌شناختی وحی را تبیین کند. از این رو، جوادی آملی بر ضرورت به‌کارگیری دستگاه فلسفی و حکمی برای فهم انسان‌شناسی قرآنی تأکید می‌ورزد؛ زیرا تنها عقل حکمی است که توان درک و فعلیت‌بخشیدن به معنای باطنی انسان در متن وحی را داراست (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۸/ ۶۶۴). بدین‌سان، تحلیل وی نشان می‌دهد که کشف حقیقت انسان، فرآیندی معرفتی است که در آن، عقل با هدایت وحی، به فهم تأویلی از انسان دست می‌یابد؛ فهمی که ریشه در عقلانیت فلسفی دارد و در متن و حیانی تعین می‌یابد.

#### ۴-۱. عقل و وحی در تبیین حقیقت انسان

دستیابی به شناختی جامع و ژرف از حقیقت انسان تنها از مسیر تلفیق عقلانیت

فلسفی با هدایت و حیانی میسر است. تحلیل آیت الله جوادی آملی از جایگاه انسان در نظام هستی، متکی بر این پیش فرض کلیدی است که انسان موجودی ذوابعاد است: از یک سو در عالم مُلک، یعنی ساحت مادی و طبیعی، ریشه دارد و از سوی دیگر با عالم ملکوت، یعنی ساحت غیبی و قدسی، مرتبط است. بر این اساس، عقل بشری به رغم توانایی‌هایی که در تحلیل و کشف ابعاد طبیعی و محسوس انسان دارد، در مواجهه با لایه‌های باطنی و متعالی وجود او - همچون روح، فطرت، و حرکت صعودی انسان به سوی حق - دچار محدودیت ذاتی است. از نظر جوادی آملی، وحی الهی قادر است این خلأ را پر کند؛ اما این بدین معنا نیست که وحی را می‌توان جدا از عقل فهمید. بلکه او بر آن است که دریافت صحیح از مفاهیم و حیانی، نیازمند پشتیبانی عقل و تفسیر حکیمانه است.

در اندیشه آیت الله جوادی آملی، رویکرد به انسان‌شناسی نه بر پایه افراط در عقل‌گرایی شکل می‌گیرد و نه به تجربه‌گرایی غیرعقلانی می‌انجامد، بلکه بر مبنای تعامل حکیمانه عقل و وحی سامان می‌یابد. تأکید وی بر «تأویل عقلانی متون دینی» و «فهم حکیمانه از وحی» گویای این تلاش است که حقیقت انسان را در پرتو هر دو ساحت عقلی و شهودی فهم کند. بر این اساس، عقل فلسفی زمینه‌ساز تحلیل‌های مفهومی و تبیین‌های برهانی درباره انسان است، در حالی که وحی، با برخورداری از ساحت شهود نبوی، افق‌های متعالی تری از وجود انسان را مکتشف می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۲۶۵/۸). این رویکرد تلفیقی، زمینه‌ساز ارائه تصویری قرآنی و جامع از انسان است که نه در حدود طبیعت و تجربه محصور می‌ماند و نه از عقلانیت و استدلال فاصله می‌گیرد. از این منظر، انسان موجودی است الهی سرشت و آیت حق، که تنها در پرتو هماهنگی عقل و وحی می‌توان به کنه حقیقت او و امکان سیر الی‌الله‌اش دست یافت.

#### ۴-۱-۲. رابطه وجودی انسان و هستی مطلق

در فلسفه الهی، هستی مطلق به مثابه حقیقتی نامتناهی و مستقل از غیر، منشأ و مقوم همه مراتب وجود تلقی می‌شود؛ موجودات، از جمله انسان، نه تنها از حیث صدور، بلکه در مقام بقا نیز وابسته به اویند و در پرتو او معنا می‌یابند. رابطه انسان با هستی مطلق، در منظومه فکری آیت الله جوادی آملی، صرفاً در سطح معرفتی یا اعتقادی قرار نمی‌گیرد، بلکه نوعی نسبت حضوری و وجودی است که هویت انسانی را تشکیل می‌دهد.

ویژگی ممتاز انسان در این میان، برخورداری از عقل، فطرت و نفس ملکوتی است؛ قوایی که او را قادر می‌سازند تا به شهودی حضوری از نسبت وجودی

خویش با هستی مطلق نائل آید. این درک حضوری - برخلاف شناخت حصولی که متکی بر مفاهیم و تعابیر است - نوعی حضور وجودی در ساحت حق را ممکن می‌سازد؛ حضوری که مبنای سلوک باطنی انسان و زمینه تجلی اسماء و صفات الهی در مراتب وجودی اوست.

تحلیل جایگاه انسان در منظومه هستی‌شناسی اسلامی، به‌ویژه از منظر آیت‌الله جوادی آملی، نشان می‌دهد که انسان صرفاً موجودی در حاشیه جهان نیست، بلکه نقطه‌ای کانونی و محوری در ساختار آفرینش به‌شمار می‌آید. این جایگاه ویژه، ناشی از ظرفیت انسان برای تجلی اسماء و صفات الهی در وجود خویش است؛ ظرفیتی که با فعلیت بخشیدن به استعدادهاى فطری و الهی سرشت خود، به فعلیت می‌رسد. جوادی آملی در این زمینه تصریح می‌کند که انسان، با پیمودن مسیر معرفت و بندگی، می‌تواند آینه تمام‌نمای حق گردد و حقیقت الهی را در خود منعکس کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۵/۱). این نگرش، علاوه بر تبیین مرتبه وجودی ممتاز انسان، بر اهمیت خودشناسی به‌عنوان مقدمه‌ای بنیادین برای خداشناسی تأکید دارد؛ چرا که تا انسان از حقیقت خود آگاه نشود، مسیر سلوک الهی و تحقق عبودیت ناب نیز بر او روشن نخواهد شد. از این رو، در نظام فکری جوادی آملی، انسان نه تنها مخلوقی هدفمند، بلکه خلیفه‌اللهی است که مسیر کمال او، از شناخت خویش تا شهود خداوند امتداد می‌یابد.

#### ۴-۲. رویکرد تأویلی در تحلیل انسان‌شناسی

تأویل در اندیشه جوادی آملی نه صرفاً یک ابزار تفسیری، بلکه راهبردی معرفتی برای کشف حقیقت باطنی آیات الهی و مفاهیم وجودی است. از نظر وی، تأویل به معنای بازگشت معنا به منشأ و غایت حقیقی آن است؛ (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۳/۱۰۴) لذا تأویل انسان نیز مستلزم بازشناسی حقیقت او در نسبت با خداوند، اسماء الهی و مراتب هستی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۱۵). او با تکیه بر تفکیک میان «تنزیل» و «تأویل»، (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۲۷۵/۱) بر این نکته تأکید دارد که ظاهر آیات تنها یکی از سطوح فهم است، و فهم حقیقت انسان در قرآن، نیازمند عبور از لایه‌های ظاهری به معانی باطنی است. بر این اساس، تأویلات انسان‌شناسی در نگاه وی، نوعی خوانش لاهوتی از هویت انسانی‌اند که در آن انسان مظهر جامع هستی تلقی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۶۵/۸). این نوع نگرش، پیامدهای نظری مهمی برای انسان‌شناسی دینی دارد. نخست آن که انسان در این نظام تأویلی، صرفاً موضوع شناخت نیست، بلکه خود راهی برای شناخت حقیقت می‌شود. دوم آن که پیوند وثیقی میان انسان، وحی و هستی

برقرار می‌شود، به‌گونه‌ای که فهم انسان مستلزم مشارکت در مراتب نوری معرفت است، نه صرفاً تحلیل عقلانی یا تجربی. در نتیجه، تأویل در این معنا، به مثابه حلقه اتصال میان ظاهر متکثر آیات و حقیقت واحد وجودی انسان و هستی عمل می‌کند، و بر نوعی هم‌افقی میان انسان کامل و قرآن کریم دلالت دارد؛ هر دو به عنوان دو جلوه از کلمه تام الهی.

#### ۴-۲-۱. جایگاه تأویل در نظام فکری آیت‌الله جوادی آملی

رویکرد تأویلی در انسان‌شناسی آیت‌الله جوادی آملی، صرفاً تفسیر متنی یا ابزاری برای کشف لایه‌های معنایی قرآن نیست، بلکه نوعی بنیان معرفتی برای درک حقیقت وجودی انسان در نسبت با مراتب هستی و اسماء الهی به شمار می‌رود. در این منظومه فکری، قرآن نه تنها کتابی برای هدایت عملی، بلکه بازتابی از حقیقت نفس انسانی و تجلی‌گاه مراتب نوری وجود انسان است؛ به‌گونه‌ای که هر آیه، قابلیت برای فهم تدریجی و عمق حقیقت انسان دارد.

برخلاف تفسیرهای محدود به سطح الفاظ یا معناشناسی صرف، جوادی آملی با اتکا به مبانی حکمت متعالیه و اصول تأویل عرفانی، قائل به وجود مراتب طولی معنا در آیات قرآن است. در این چارچوب، معنای قرآن نه ایستا و متوقف در ظاهر الفاظ، بلکه سیال و وابسته به سلوک عقلانی و شهودی مخاطب است. از این منظر، تأویل نه تنها کشف معانی پنهان، بلکه بازگشت عقل و قلب انسان به باطن وحدانی آیات است؛ باطنی که حاوی حقایق هستی‌شناختی درباره انسان و مراتب کمال اوست.

یکی از نتایج بنیادی این رویکرد، تفسیر انسان در قرآن به مثابه موجودی صرفاً طبیعی یا زیستی نیست، بلکه انسانی که در جایگاه «خلیفه‌الله» و به‌منزله مظهر اسماء و صفات الهی تصویر شده است. این تصویر وجودی، فراتر از چارچوب‌های انسان‌شناسی تجربی یا فلسفی قرار می‌گیرد و تنها در پرتو تأویل و تدبیر ژرف در ساحت‌های باطنی معنا قابل فهم است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۱۰). به تعبیر دیگر، تأویل در این نظام فکری، نه صرفاً ابزار فهم متن، بلکه ابزار کشف «انسان متعالی» است؛ انسانی که هستی‌اش در نسبت با حق تعالی و مراتب وجود تبیین می‌شود.

یکی از ویژگی‌های برجسته رویکرد تأویلی در انسان‌شناسی جوادی آملی، نگاه تشکیکی و تدریجی به حقیقت انسان است. او به جای ارائه تعریفی ایستا از انسان، انسان را در فرآیند تکامل وجودی و معرفتی ترسیم می‌کند؛ بدین معنا که انسان بالفعل، تمامی مراتب وجودی خویش را محقق نساخته و باید در پرتو

سیر باطنی و تهذیب نفس، به مرتبه انسان کامل نائل گردد. (دولت، ۱۳۹۵: ۴۱) در این چارچوب، تأویل آیات مربوط به «روح»، «نفس»، «قلب» و «فؤاد» به فهم ژرف‌تری از ساختار وجودی انسان منجر می‌شود که در آن، عقل، فطرت، اراده و عشق، وجوه اصلی شخصیت انسانی‌اند.

رویکرد تأویلی همچنین زمینه‌ساز پیوند میان انسان‌شناسی و الهیاتی و حیاتی در اندیشه جوادی آملی است، چرا که او فهم صحیح انسان را در گرو شناخت ربّ و سیر به سوی او می‌داند. به تعبیر دیگر، آیات انسان‌شناختی قرآن بدون درک صحیح از آیات ربوبی و توحیدی، ناقص خواهند بود. در این میان، تأویل به مثابه ابزاری برای عبور از ظاهر به باطن و از کثرت به وحدت، درک یکپارچه‌ای از هستی و انسان ارائه می‌دهد. جوادی آملی از این منظر، تفسیری تأویلی از جایگاه انسان به مثابه مظهر اسماء، مسئول اخلاقی، و موجودی مختار و موحد ارائه می‌کند. چنین نگاهی، انسان را در متن هستی توحیدی قرار داده و به جایگاه او در نظام آفرینش معنا می‌بخشد. این دستگاہ تأویلی، بنیان انسان‌شناسی قرآنی را در نسبت با حکمت و عرفان اسلامی تثبیت می‌کند.

#### ۴-۲-۲. مبانی تأویل در تفسیر انسان‌شناختی

تأویل در تفسیر انسان‌شناختی، در نظام فکری آیت‌الله جوادی آملی، بر مبانی‌ای متقن استوار است که از حکمت متعالیه، عرفان نظری و اصول تفسیری قرآن سرچشمه می‌گیرد. مبنای نخست، اعتقاد به مراتب طولی وجود و مراتب معانی قرآن است؛ (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۲۲۸/۱۳) بدین معنا که همان‌گونه که هستی دارای سطوح گوناگون است، الفاظ و معانی قرآن نیز از ظاهر تا باطن، مراتبی متناسب با مراتب وجود دارند. مبنای دوم، تطابق میان ظاهر و باطن و نفی تعارض میان آن‌هاست؛ زیرا تأویل نباید نافی نص باشد، بلکه باید ناظر به حقیقت نهایی آن باشد. سطوح تأویل نیز از تأویل لفظی و مفهومی آغاز می‌شود و تا تأویل وجودی، که در آن حقیقت انسان با حقایق هستی و اسماء الهی مرتبط می‌شود، امتداد می‌یابد. در نتیجه، تأویل انسان‌شناختی در اندیشه جوادی آملی نه تنها کشف باطن آیات، بلکه تبیین هویت وجودی انسان در نسبت با حقیقت مطلق است.

#### ۴-۳. مؤلفه‌های ساختاری تأویلات انسان‌شناسی

مؤلفه‌های ساختاری تأویلات انسان‌شناسی در منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی، بر ترکیبی از مبانی فلسفی، عرفانی و قرآنی استوار است که در یک چارچوب

معرفتی منسجم تبلور یافته‌اند. نخستین مؤلفه، فهم وجودی از انسان است؛ بدین معنا که انسان نه صرفاً موجودی طبیعی یا زیستی، بلکه حقیقتی ذو مراتب و متحرک در قوس صعودی وجود تلقی می‌شود. مؤلفه دوم، جایگاه انسان به مثابه آیت و مظهر اسماء الهی است که امکان تأویل را از نشانه‌شناسی ظاهری به ساحت انکشافات باطنی و معنایی سوق می‌دهد. سوم، ارتباط میان انسان و قرآن به مثابه دو چهره از حقیقت واحد (کون جامع و کتاب مبین) است که هر یک آینه تأویل دیگری به شمار می‌روند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۰۷) در نهایت، این تأویلات، از سطح لفظی و مفهومی عبور کرده و به ساختاری هستی‌شناختی و سلوکی می‌رسند که در آن، انسان موضوع و فاعل تأویل به صورت هم‌زمان است.

#### ۳-۱. انسان به مثابه موجودی ذو مراتب

انسان در نگرش حکمی-تأویلی، موجودی است که از نشئه طبیعت آغاز کرده و با فعلیت یافتن قوا و استعدادهای فطری خویش، می‌تواند به عوالم بالاتر یعنی مثال، عقل و نهایتاً لاهوت ارتقا یابد. این سیر، بر پایه حرکت جوهری، اختیاری و عقلانی شکل می‌گیرد و در آن، انسان می‌تواند به مقام شهود اسماء الهی نائل شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ب: ۹۶) تحلیل این منظومه انسان‌شناختی، لوازم معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی مهمی در پی دارد. نخست آن‌که، انسان نه در چارچوب یک موجود صرفاً مادی و محدود، بلکه به عنوان حامل حقیقتی متعالی و قابل ارتقاء به مراتب وجودی بالاتر تبیین می‌شود. دوم آن‌که، تحقق این سیر صعودی در گرو مشارکت فعال انسان در فرآیند معرفت، تزکیه و تهذیب نفس است؛ بدین معنا که مسیر تکامل نه تحمیل شده از بیرون، بلکه فرایندی درون‌زاد و مبتنی بر آگاهی و اراده است. در نتیجه، نگرش حکمی-تأویلی به انسان، طرحی از انسان کامل ارائه می‌دهد که در آن، انسان با عبور از مراتب محسوس و عقلی، به شهود حقیقت می‌رسد و در مقام خلافت الهی قرار می‌گیرد؛ مقامی که نه تنها غایت انسان، بلکه غایت هستی نیز با آن معنا می‌یابد.

#### ۳-۲. رابطه نفس و بدن

برخلاف دیدگاه‌های مادی‌گرایانه یا دوگانه‌انگارانه، جوادی آملی با پیروی از ملاصدرا، نفس را حقیقتی مستقل و مجرد می‌داند که در آغاز تعلق به بدن دارد، ولی با مرگ، از قید آن رها می‌شود. رابطه نفس و بدن از دید وی نه تقابلی، بلکه طولی و ارتقایی است. (بهاروند، ۱۴۰۱: ۲۳۵۶) در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، رابطه نفس و بدن، رابطه‌ای هماهنگ و هدفمند است که در چارچوب جهان‌بینی

توحیدی و بر پایه تأویلات قرآنی تبیین می‌شود. او با تکیه بر آیات قرآن کریم، نفس انسان را حقیقتی مستقل و مجرد می‌داند که بدن را به مثابه ابزار و ظرف ظهور خود به کار می‌گیرد. در این رویکرد، بدن نه تنها محدودکننده نیست، بلکه میدانی برای فعلیت بخشی به استعدادهای نفسانی تلقی می‌شود. بر این اساس، انسان موجودی ذو مراتب است که با استفاده از بدن، می‌تواند سیر تکاملی خود را در جهت قرب الهی طی کند. از این منظر، بدن و نفس نه در تقابل، بلکه در تعاضد برای تحقق انسان کامل قرار دارند. (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۸۷) در نتیجه، پیوند نفس و بدن در این نگرش، پیوندی همساز و هدف‌مند است که هم در تفسیر آیات مربوط به خلقت انسان و هم در تحلیل هستی‌شناسی انسانی، نقش بنیادین دارد. این پیوند نه تنها مانع تأویل‌های عقلانی و عرفانی از وجود انسان نمی‌شود، بلکه آن‌ها را بر بستری فلسفی-قرآنی مستقر می‌سازد و تصویر انسان کامل را در منظومه خلقت الهی معنا می‌کند.

آیت‌الله جوادی آملی با بهره‌گیری از روش تفسیری تأویلی، به تحلیل لطایف قرآنی درباره پیوند میان نفس و بدن می‌پردازد و تأکید می‌کند که بدن، مجرای تحقق یافتن صفات و افعال نفسانی در عالم مادی است. او بر این باور است که مرگ، جدایی بدن از نفس نیست، بلکه انتقال نفس از مرتبه‌ای از وجود به مرتبه‌ای دیگر است، که نشان‌دهنده دوام و اصالت نفس در مقایسه با بدن می‌باشد. در نتیجه، کرامت انسانی در نظام فکری او نه از جسم، بلکه از مقام نفسانی و وجه الهی انسان ناشی می‌شود. این نگاه، اساس تبیین انسان‌شناسی قرآنی در منظومه فکری جوادی آملی را تشکیل می‌دهد، که در آن انسان به عنوان «خلیفه‌الله» همواره در نسبت وجودی با خداوند و جهان قرار دارد.

#### ۴-۳-۳. انسان به مثابه مظهر اسماء الهی

در آموزه‌های دینی، انسان به مثابه مظهر اسماء الهی جایگاهی بس بلند در هستی دارد. آیات شریفه‌ای همچون آیه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص/۷۲) و «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/۳۱)، انسان را آئینه‌ای از تجلیات اسمای حسنی الهی می‌داند که قابلیت انعکاس کمالات خداوند را داراست. در این نگرش انسان نه موجودی صرفاً طبیعی، بلکه دارای شأنی فراتاریخی و فراجهانی تلقی می‌شود. در این چارچوب، خلافت الهی انسان نتیجه همین مظهریت است، به‌گونه‌ای که انسان می‌تواند بر اساس تجلی اسماء، جهان را بشناسد و در آن تصرف کند. بنابراین، شناخت انسان بدون درک نسبت او با اسماء الهی، ناقص و تقلیل‌گرایانه خواهد بود. جوادی آملی انسان را «آیت کبرای الهی» و «مظهر جامع

اسماء و صفات» می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۹۸ ج: ۱/ ۲۵۷) در این نگاه، آفرینش انسان غایت خلقت است و انسان کامل، آینه تمام‌نمای ذات حق می‌شود و این غایت‌مندی بدان معناست که هستی به‌سوی ظهوری اکمل در انسان کامل جهت دارد و انسان، نقطه کانونی در نظام تجلیات حق است.

مظهریت انسان نسبت به اسماء الهی را امری تدریجی و تشکیکی است که در فرایند تکامل روحی و اخلاقی انسان تحقق می‌یابد. انسان در سایه تربیت الهی و تهذیب نفس، به مرتبه‌ای می‌رسد که می‌تواند اسم «علیم»، «رحیم» یا «حکیم» را در مقام خلیفه‌اللهی بازتاب دهد. این رویکرد، پیوندی عمیق میان ساحت انسان‌شناختی و الهی‌شناختی برقرار می‌کند و نقش انسان را در عالم، نقشی فعال و قدسی می‌نمایاند. چنین انسان کاملی، واسطه فیض میان خالق و مخلوق و حامل رسالت الهی در عالم ماده می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۹۸ الف: ۳/ ۲۱۱-۲۱۳) بدین‌سان، مظهریت اسماء الهی نه صرفاً عنوانی معنوی، بلکه بنیانی هستی‌شناختی در تبیین جایگاه انسان در قرآن است. بر این اساس، آفرینش انسان نه رخدادی در امتداد خلقت دیگر موجودات، بلکه تجلی‌نهایی و نقطه اوج نظام خلقت است. انسان کامل، چونان آینه‌ای تمام‌نما، نه تنها مظهر اسماء، بلکه محل تجلی ذات حق می‌شود؛ جایگاهی که وی را به مقام «خلیفه‌اللهی» و مدار معنا و غایت هستی ارتقا می‌دهد.

### ۵. ویژگی‌های تأویل آیت‌الله جوادی آملی در فهم آیات انسان‌شناختی

ویژگی‌های تأویل آیت‌الله جوادی آملی در فهم آیات انسان‌شناختی مبتنی بر پیوند وثیق میان عقل برهانی، شهود عرفانی و نص قرآنی است که در چارچوب حکمت متعالیه سامان می‌یابد. ایشان با تفکیک دقیق میان «تفسیر» و «تأویل»، تفسیر را ناظر به ظاهر لفظی و دلالات زبانی آیات می‌داند، در حالی که تأویل را فرایندی می‌داند که از رهگذر تطهیر نفس، تأمل عقلی و دریافت شهودی، انسان را به حقایق باطنی قرآن رهنمون می‌سازد. در این رویکرد، آیات انسان‌شناختی نه صرفاً گزارش‌هایی از وضعیت بشر، بلکه آینه‌هایی از ساختار وجودی انسان در نسبت با حق تعالی، عالم هستی و نفس خویش تلقی می‌شوند. جوادی آملی با بهره‌گیری از تفسیر موضوعی تأویلی، با جست‌وجوی مفاهیم بنیادینی همچون «فطرت»، «نفس»، «روح»، «خلافت» و «امانت» در سراسر قرآن، به بازسازی تصویری هماهنگ، توحیدمحور و غایت‌مدار از هویت انسان می‌پردازد. در این روش، عقل قدسی و شهود ایمانی جایگاهی بنیادین دارند و تأویل صرفاً بازی ذهنی یا تأثر از باطن‌گرایی منفصل از ظاهر دین تلقی نمی‌شود، بلکه

فرایندی هدفمند و ناظر به کشف حقیقت است که در خدمت تبیین نظام‌واره انسان‌شناسی قرآنی قرار دارد.

### ۱-۵. تمایز تائویل از تفسیر

جوادی آملی تائویل را فراتر از تفسیر می‌داند. تفسیر ناظر به کشف معنای ظاهر بر پایه قواعد زبانی و تفسیری است، اما تائویل به کشف بطون آیات و سطوح بالاتر از معنا می‌پردازد که تنها برای راسخان در علم ممکن است. نمونه آیه: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص/۷۲) نحوه تائویل: تفسیر ظاهری این آیه به انتقال نوعی روح به انسان اشاره دارد؛ اما جوادی آملی این «روح» را پرتوی از حقیقت قدسی و مرتبه‌ای از وجود می‌داند که انسان را به مرتبه خلافت و اتصال به عالم غیب ارتقاء می‌دهد. جوادی آملی روح را به مثابه مرتبه‌ای از وجود می‌داند که به انسان ظرفیت «ظهور اسماء الهی» را می‌بخشد. تعبیر «رُوحِي» به معنای انتساب تشریفی به خداوند است؛ نه حلول یا اتحاد. (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۲۲۱/۳-۲۲۳) ایشان بر اساس مبانی فلسفی تشکیک وجود و تجرد نفس، بر این باور است که این نفخه روح، منشأ تمایز انسان از دیگر مخلوقات و پایه خلافت الهی اوست.

### ۲-۵. مبانی عقلانی در تائویل

تائویل قرآنی بر پایه عقل قدسی استوار است، نه عقل تجربی یا منفعل. جوادی آملی با تکیه بر عقل فلسفی فعال، از مفاهیم عقلی همچون امکان اشرف (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱-۳: ۸۴-۸۲)، تجرد نفس و مراتب هستی برای تائویل آیات انسان‌شناختی بهره می‌گیرد. نمونه آیه: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره/۳۰) ایشان خلافت را تنها به انسان اختصاص می‌دهد، چرا که تنها انسان است که به واسطه عقل و اراده، استعداد تجلی اسماء الهی را دارد. در نگاه جوادی آملی، خلافت الهی منحصر در نوع انسان است و با استعداد بالقوه او برای تجلی اسماء حسناى الهی تعریف می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۴۳۱/۱۴-۴۳۴) این تائویل ناظر بر نظامی فلسفی است که در آن انسان «اشرف موجودات» به سبب قابلیت حمل «امانت الهی» معرفی می‌شود. بر این اساس، خلافت نه منصبی ظاهری، بلکه جایگاه وجودی انسان در هستی است.

### ۳-۵. نقش شهود ایمانی در تائویل

تائویل صرفاً عقلانی نیست؛ بلکه نیازمند شهود ایمانی و قلب سلیم است. جوادی آملی بر آن است که فهم مراتب باطنی آیات، به طهارت باطن، یقین عرفانی و

اتصال به منبع نور وابسته است نمونه آیه: ﴿الَّتِیْ تُبْرِکُكُمْ﴾ (اعراف / ۱۷۲) نحوه تأویل: جوادی آملی این میثاق را نه یک پیمان لفظی یا تاریخی، بلکه شهودی فطری می‌داند که با نور ایمان در فطرت انسان نهاده شده و بازشناسی آن نیازمند صفای باطن و ایمان قلبی است). جوادی آملی، ۱۳۹۸، ن: ۴۱۰/۸ - ۴۱۲) این آیه درباره «میثاق فطری» انسان است. شهید مطهری (۱۳۹۸: ۸۲-۸۳) و علامه طباطبایی (۱۳۹۹: ۳۲۷/۸ - ۳۲۸) در مورد این آیه تعبیری مشابه ارائه کرده‌اند. جوادی آملی این میثاق را خارج از زمان و مکان دانسته و آن را حکایتی از «ادراک شهودی» انسان در مرتبه فطرت و وجود مجرد می‌داند. این تأویل مبتنی بر معرفت حضوری و شهود قلبی است. به تعبیر ایشان، آیه از واقعه‌ای حقیقی سخن می‌گوید که در عمق باطن انسان حک شده و قابل یادآوری از طریق تزکیه و تعلیم است.

#### ۴-۵. تفسیر موضوعی تأویلی

روش تفسیری آیت‌الله جوادی آملی، به ویژه در حوزه انسان‌شناسی قرآنی، مبتنی بر نگرشی نظام‌مند و تأویلی است که فراتر از معنای ظاهری آیات، به کشف لایه‌های باطنی و پیوندهای درونی میان مفاهیم می‌پردازد. او با بهره‌گیری از تفسیر موضوعی، آیات مرتبط با موضوعاتی چون روح، فطرت، خلافت، امانت و میثاق را در قالبی یک پارچه گرد می‌آورد و در پرتو تأویل فلسفی، ساختاری منسجم از حقیقت انسان و مراتب وجودی او ترسیم می‌کند. برای نمونه، در تأویل آیه ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ..﴾ (احزاب / ۷۲)، وی «امانت» را نه صرفاً به معنای تکلیف یا ولایت، بلکه به منزله مجموعه‌ای از ظرفیت‌های وجودی، شناخت‌های حضوری، و مسئولیت‌های هستی‌شناختی انسان تحلیل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ن: ۱۱۳/۳ - ۱۱۵). این تأویل بر بنیان فلسفی حمل شئون الهی به انسان و توان او در تجلی صفات فعلی خداوند استوار است؛ چنان‌که «امانت» در پیوندی درونی با عقل، اختیار، علم حضوری و خلافت معنا می‌یابد. در جمع‌بندی، می‌توان گفت رویکرد تأویلی جوادی آملی، با اتکا به نظام بین‌متنی قرآن، زمینه‌ای برای بازسازی انسان‌شناسی‌ای فراهم می‌آورد که در آن، انسان موجودی الهی سرشت با رسالتی قدسی در هستی تلقی می‌شود.

#### ۵-۵. تأویل ساختارمند و منظومه‌وار

خدا، هستی، انسان، و معاد اجزای یک منظومه تأویلی‌اند که هریک در نسبت با دیگری معنا می‌یابند. تأویلات جوادی آملی پراکنده نیستند، بلکه در قالب یک

نظام معرفتی منسجم قرار دارند. نمونه آیه: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس/ ۹) تزکیه نفس در نگاه جوادی آملی، صرفاً پالایش اخلاقی نیست، بلکه فرایندی وجودی است که به واسطه آن، انسان از مراحل قوه به فعلیت وجودی و نورانی شدن نفس می‌رسد. (جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۵۶-۵۵) این تأویل، متکی بر مبانی فلسفی حرکت جوهری و مجرد نفس است و نشان می‌دهد که سیر انسان به سوی کمال، سیر وجودی و نه صرفاً تربیتی است.

#### ۵-۶. تأویل متکی بر وحدت موضوعی قرآن

در دستگاه تفسیری آیت‌الله جوادی آملی، تأویل آیات قرآن مبتنی بر اصل وحدت موضوعی است؛ بدین معنا که همه آیات، در نهایت، به حقیقتی یگانه یعنی توحید بازمی‌گردند و نباید به صورت منفصل و گسسته تفسیر شوند. این اصل، مبنای انسجام معنایی در تأویل متون دینی است. بر همین اساس، جوادی آملی آیات مربوط به سرنوشت انسان، مانند «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/ ۱۵۶) تا «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» (فجر/ ۲۷) را نه فقط اخباری از مراحل هستی‌شناختی انسان، بلکه حلقه‌هایی در زنجیره‌ای واحد از سیر توحیدی انسان می‌داند که با آیاتی درباره آغاز خلقت، فطرت، نفس، معاد و سایر مفاهیم کلیدی مرتبط‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۵۶۱-۵۶۲). این پیوندها نشان می‌دهد که بازگشت انسان به خداوند، تنها با نگاهی کل‌گرایانه و توحیدمحور قابل فهم است. بنابراین، تأویل در منظومه فکری جوادی آملی، فرایندی است که باید در پرتو وحدت محتوایی قرآن سامان یابد تا ساختار معنایی یکپارچه‌ای از حقیقت انسان و نسبت او با خداوند به دست آید.

#### ۵-۷. پرهیز از تأویل ذوقی و التقاطی

در رویکرد تفسیری آیت‌الله جوادی آملی، تأویل نه یک فرایند ذوقی یا شهودی صرف، بلکه عملی علمی، عقلانی و مبتنی بر ضوابط معرفت‌شناختی دقیق است. وی با حساسیت ویژه‌ای مرز میان تأویل مشروع و نامشروع را روشن می‌سازد تا از ورود به ورطه عرفان‌زدگی و تاویلات سلیقه‌ای جلوگیری شود. جوادی آملی تأکید می‌کند که تأویل باید در چارچوب ظاهر آیات، انسجام با سیاق، و تأیید عقلانی انجام گیرد، نه بر اساس حدس یا ذوق فردی. نمونه بارز این رویکرد در تفسیر آیه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ...» (آل عمران/ ۷) دیده می‌شود، آن‌جا که در تبیین آیات متشابه، تصریح می‌کند تأویل باید از طریق رجوع به محکمات، عقل، و قواعد منطقی سامان یابد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱/ ۱۶۸-۱۶۹). بر

همین اساس، تأویل از نظر او نه ابزار فرار از ظاهر دین، بلکه شیوه‌ای برای کشف مراتب باطنی معنا در پرتو عقل و حکمت است. در نتیجه، روش تأویلی جوادی آملی ضمن گشودن افق‌های باطنی قرآن، هم‌زمان از انحرافات معناشناختی نیز جلوگیری کرده و تفسیری متوازن، خردپایه و نظام‌مند از وحی ارائه می‌دهد.

**۶. تحلیل محتوای تأویلات انسان‌شناسی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی**  
 براساس حکمت متعالیه، انسان موجودی ذو مراتب است که از عالم طبیعت آغاز کرده و تا مرتبه خلافت الهی و مظهریت اسماء پیش می‌رود. تحلیل محتوای تأویلات انسان‌شناسی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی نشان می‌دهد که وی با بهره‌گیری از روش تأویلی، لایه‌های باطنی آیات قرآن را در تبیین حقیقت انسان می‌کاود و تفسیری حکمی-قرآنی از ماهیت، غایت و مقام انسانی ارائه می‌دهد. او با اتکا بر مبانی در این چارچوب، مفاهیمی چون «روح الهی»، «علم الاسماء»، «عبودیت»، و «قرب الهی» عناصر کلیدی در ترسیم هویت انسانی‌اند. جوادی آملی با تأکید بر «توحید» به عنوان بنیاد معرفت انسان شناختی، تفاوت انسان با سایر موجودات را در قابلیت او برای تجلی اسماء و صفات حق می‌داند. این تأویلات، تصویری بلند از انسان به دست می‌دهد که از صرف وجود طبیعی فراتر رفته و در پرتو پیوند با حقیقت مطلق، معنا می‌یابد. از این‌رو، انسان‌شناسی در اندیشه او، هم‌زمان ناظر به ساحت‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و اخلاقی است. در این بخش، برخی از مفاهیم کلیدی این منظومه انسان‌شناختی تحلیل می‌شود.

### ۶-۱. انسان در مقام خلیفه الهی

خلافت الهی نقطه تلاقی وجودشناسی و انسان‌شناسی در قرآن است و فهم آن نیازمند تأویل باطنی آیات مربوط به آفرینش، تعلیم اسماء و سجده ملائکه است. یکی از مفاهیم بلند در قرآن، خلافت الهی انسان است. علامه جوادی آملی آیه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره/۳۰) را به معنای «ظهور جامع اسماء الهی در انسان» تأویل می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۱/۲) انسان، نه به دلیل شرافت نژادی یا گونه‌ای، بلکه به واسطه قابلیت ذاتی برای تجلی اسماء الهی و سلوک اختیاری در مسیر الهی، واجد مقام خلافت است. با این نگاه خلافت، مفهومی صرفاً اعتباری یا تشریفاتی نیست، بلکه حقیقتی تکوینی است که در انسان کامل محقق می‌شود.

### ۶-۱-۱. انسان کامل به مثابه آینه اسماء و صفات

در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، انسان کامل آینه تام و تمام اسماء و صفات

الهی است و این نقش نه صرفاً تشبیهی، بلکه هستی‌شناختی و عینی تلقی می‌شود. وی با تأسی از مبانی عرفانی و حکمی، به‌ویژه آراء ملاصدرا، معتقد است که انسان کامل به مرتبه‌ای از وجود می‌رسد که همه اسماء حسناى الهی در او تجلی می‌یابد. این تجلی به معنای اتحاد در عین کثرت است؛ یعنی انسان کامل نه عین خداوند، بلکه مظهر جامع و وجه‌اللهی او در نظام آفرینش است. چنین انسانی واسطه فیض، میزان تأویل، و ترازوی سنجش سایر مراتب هستی است و از همین رو، شناخت او شناخت خداوند را در پی دارد. این مقام آینه‌گونگی، مبنای فلسفه خلافت، ولایت و جایگاه انسان در هستی‌شناسی قرآنی جوادی آملی است. (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۶۶/۹) این تجلی اسمائی، نه به معنای حلول یا اتحاد وجودی با ذات حق، بلکه در چارچوب نظریه «مظهریت» و بر پایه اصل «وحدت در عین کثرت» تفسیر می‌شود. انسان کامل «عین حق» نیست، اما چون آینه‌ای تمام‌نما، حقیقت الهی را در تمامی ابعاد اسمائی و صفاتی آن منعکس می‌سازد. او وجه‌الله در عالم، مظهر جامع الهی و واسطه فیض میان حق و خلق است. به عبارت دیگر، انسان کامل، مرجع‌نهایی در معرفت‌شناسی قرآنی، و شاخص هدایت در ساحت‌های گوناگون وجودی تلقی می‌شود.

### ۶-۱-۲. خلیفه الهی به عنوان غایت تأویلی خلقت

در منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی، مقام خلیفه‌اللهی نه تنها جایگاهی تشریحی یا اجتماعی، بلکه غایت تأویلی خلقت انسان و هدف‌نهایی تکوین او در نظام هستی است. (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۲۸۶ و ۱۳۹۸: ۱۳۹۸) انسان، با برخورداری از مراتب وجودی و ظرفیت فعلیت یافتن به مظهریت اسماء الهی، به‌گونه‌ای آفریده شده که بتواند آینه تمام‌نمای حضرت حق و جانشین او در عرصه هستی گردد. این خلافت، در سطح تأویلی، به معنای انکشاف حقیقت انسانی در افق توحیدی و عبور از کثرت به وحدت است؛ فرآیندی که در بستر تزکیه، علم لدنی و معرفت‌شهودی تحقق می‌یابد. بنابراین، خلافت الهی مقصد‌نهایی سیر انسان است که تنها در پرتو تأویل باطنی از آیات نفس و آفاق قابل درک است. از این منظر، خلیفه‌اللهی، نقطه تلاقی انسان‌شناسی، الهیات و تأویل قرآنی در اندیشه جوادی آملی است. (عباسی، ۱۳۹۱/۱۸۹) بر اساس این تلقی، خلافت الهی فرآیندی که از مرحله کثرت‌های وجودی آغاز می‌شود و به وحدت‌شهودی در افق توحید منتهی می‌گردد. انسان در این مسیر، از رهگذر تزکیه نفس، دستیابی به علم لدنی، و شهود باطنی، به مرتبه‌ای نائل می‌شود که در آن، به منزله آینه‌ای تمام‌نما، تجلی‌گاه اسماء حسناى الهی و جانشین خداوند در عرصه وجود می‌شود. این

خلافت، برخلاف برداشت‌های سطحی، نه آغاز راه، بلکه مقصد نهایی انسان است و تنها از رهگذر فهم تأویلی آیات «انفس» و «آفاق» قابل کشف و درک خواهد بود.

## ۶-۲. سیر وجودی و مراتب کمال انسان

از منظر جوادى آملی، انسان موجودی است که در سیر کمالی خود از نشئه طبیعت آغاز کرده و در پرتو اختیار، علم و ایمان، می‌تواند مراتب ملکوتی و لاهوتی را طی کند. وی با بهره‌گیری از حرکت جوهری و وحدت تشکیکی وجود، مراتب انسان را در قالب ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت تحلیل می‌کند (دولت، ۱۳۹۵: ۴۱). این نظام مراتبی، تنها توصیفی طبقه‌بندی شده از مراتب وجود انسان نیست، بلکه دارای پیامدهای معرفت‌شناختی و تربیتی مهمی است: از جمله آنکه انسان در این سیر، نه تنها خود را می‌شناسد، بلکه در پرتو این شناخت، به درک عمیق‌تری از حقیقت هستی و اسماء الهی دست می‌یابد. افزون بر این، صعود انسان از ناسوت به لاهوت، مستلزم فعلیت یافتن استعدادهای فطری و الهی او در مسیر خودسازی، تهذیب و معرفت‌شهودی است. بدین سان، تصویر انسان در اندیشه جوادى آملی، تصویر سالکی حقیقت‌جو و مختار است که با بهره‌گیری از عقل، ایمان، و سلوک معنوی، می‌تواند به مقام خلیفه‌اللّٰهی و مظهریت تام اسماء الهی نائل شود.

این تبیین، تفسیری تأویلی از آیه «یا اَیَّتِهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ اِرجِیْ اِلی رَبِّکِ» (فجر/ ۲۷-۲۸) را ممکن می‌سازد؛ به‌گونه‌ای که «بازگشت» نفس، نه حرکتی مکانی، بلکه رجوع وجودی انسان از نشئه کثرت به مقام وحدت تلقی می‌شود. این سیر از طریق تجلی تدریجی اسماء الهی در نفس طی می‌شود و انسان را به مقام فنا فی الله و بقای بالله رهنمون می‌سازد. (جوادى آملی، ۱۳۹۳: ۳/ ۴۴) این تبیین مبتنی بر رویکرد تأویلی، امکان درک عمیق‌تری از آیه «یا اَیَّتِهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ اِرجِیْ اِلی رَبِّکِ» (فجر/ ۲۷-۲۸) را فراهم می‌آورد؛ به‌گونه‌ای که مفهوم «بازگشت» نفس نباید به عنوان یک حرکت صرفاً مکانی یا زمانی فهم شود، بلکه باید آن را رجوع وجودی و تحول هستی‌شناختی انسان از نشئه کثرت به سوی مقام وحدت و یگانگی مطلق تفسیر کرد. در این چارچوب، «بازگشت» نفس فرایندی است تدریجی که از طریق تجلی مستمر و افزایشده اسماء و صفات الهی در ذات نفس محقق می‌شود و زمینه‌ساز وصول به مقام فنا فی الله و بقای بالله است.

## ۶-۲-۱. حرکت جوهری انسان از نشئه طبیعت به عالم عقل

حرکت جوهری انسان از نشئه طبیعت به عالم عقل، یکی از بنیادهای انسان‌شناسی فلسفی در نظام فکری آیت‌الله جوادی آملی است که با تکیه بر حکمت متعالیه و آموزه‌های قرآنی، تبیین می‌شود. (عباسی، ۱۳۹۰: ۳) بر این اساس، انسان موجودی سیال و متحرک در ذات خویش است که مسیر کمالش نه صرفاً عرضی و تدریجی، بلکه جوهری و وجودی است؛ (آهنگران ۱۳۹۸: ۱۰۹) بدین معنا که با تزکیه، علم و عمل صالح، حقیقت وجود او از مرتبه طبیعت و مادیت عبور کرده و به ساحت عقل، روح، و در نهایت قرب الهی ارتقا می‌یابد. این حرکت، مصداقی از «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» و تأویلی وجودی از آیه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ» است. از دیدگاه جوادی آملی، این سیر جوهری، نه حرکتی مکانی یا صرفاً معرفتی، بلکه دگرگونی وجودی و شکوفایی لایه‌های باطنی نفس انسانی در پرتو اتصال با عقل فعال و نور الهی است. چنین نگرشی، پیوندی عمیق میان معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و سلوک معنوی برقرار می‌سازد.

## ۶-۲-۲. نقش عقل، فطرت و ایمان در مسیر کمال

در چارچوب انسان‌شناسی معرفتی آیت‌الله جوادی آملی، تحقق تعالی وجودی انسان منوط به هماهنگی و تعامل سه مؤلفه بنیادین عقل، فطرت و ایمان است. عقل، به مثابه قوه‌ای تحلیلی و تمییزگر، نقش اولیه و اساسی را در شناسایی مراتب وجود و تفکیک حق از باطل ایفا می‌کند، اما ظرفیت عقل به تنهایی برای دستیابی به حقیقت کامل محدود است؛ زیرا در غیاب نور هدایت درونی فطرت و انوار ایمان، عقل ممکن است گرفتار خطاهای شناختی و حجاب‌هایی گردد. از این رو، فطرت به عنوان گرایش فطری و ذاتی به سوی حق، بستر طبیعی پذیرش حقایق متعالی و انس با عالم ملکوت است؛ امری که به عقل جهت می‌دهد و آن را به فراسوی صرف تحلیل منطقی سوق می‌دهد.

همزمان، ایمان در این منظومه، تنها به معنای باور قلبی صرف نیست؛ بلکه اتصال وجودی و تجربه‌ای عمیق نسبت به غیب و اطمینان به هدایت الهی محسوب می‌شود که به مثابه نیروی محرک و عامل فعلیت‌بخش، عقل و فطرت را در مسیر رشد و کمال روحانی هدایت می‌کند. بنابراین، اندیشه جوادی آملی این ساختار سه‌گانه را به مثابه چارچوبی کلان برای فهم و تحلیل سلوک انسان و تفسیر عمیق مفاهیم قرآنی معرفی می‌کند که مبنای حرکت از سطح طبیعی به عوالم بالاتر معرفتی و معنوی را فراهم می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۲۵). این تعامل سه‌گانه، نظامی تأویلی-فلسفی است که در آن، سیر انسان از مرتبه

طبیعت به سوی عقل و نهایتاً قرب الهی تبیین می‌شود؛ فرآیندی که بر اساس آن، هر مؤلفه مکمل و تقویت‌کننده دیگری است و بدون هماهنگی میان آن‌ها، تحقق کمال وجودی امکان‌پذیر نخواهد بود.

### ۳-۶. فطرت: رمز معرفت شهودی و الهی انسان

فطرت نه صرفاً یک میل طبیعی، بلکه حقیقتی وجودی و بعدی الهی در نهاد انسان است که پیوندی اصیل با توحید دارد. این تلقی، فطرت را بنیان معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی انسان در ارتباط با خداوند قرار می‌دهد؛ چراکه انسان پیش از هر تجربه حسی یا آموزش بیرونی، برخوردار از معرفتی حضوری و شهودی نسبت به مبدأ هستی است. جوادی آملی با استناد به آیه ﴿فَطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (روم/۳۰)، تصریح می‌کند که این سرشت توحیدی، خاستگاه استعداد انسان برای بندگی، اخلاق و خلافت الهی در زمین است (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۸). در پرتو این نگاه، فطرت نه تنها مبنای گرایش دینی، بلکه اساس هویت انسان به مثابه موجودی الهی سرشت است که مسیر کمال او با بیدارسازی این سرمایه درونی آغاز می‌شود. از این رو، در منظومه انسان‌شناسی جوادی آملی، فطرت نقشی محوری در تبیین ارتباط میان انسان و خداوند ایفا می‌کند و زمینه‌ساز تحقق عبودیت و خلافت در نظام آفرینش است.

وی تأکید می‌کند که فطرت، نه صرفاً میل اخلاقی یا گرایش روان‌شناختی، بلکه نوعی شناخت حضوری و بی‌واسطه نسبت به خداوند است که در اثر غفلت و انحراف ممکن است مستور گردد. بنابراین، رسالت پیامبران، «تذکیر» و نه «تعلیم» فطرت است؛ چراکه ایشان حقیقتی را یادآوری می‌کنند که در جان آدمی نهادینه است. (جوادی آملی، ۱۳۹۸: م ۷۸) این رویکرد، پیامدهای نظری مهمی در فهم رابطه انسان و خداوند، جایگاه معرفت ذاتی و امکان بازگشت به اصل توحیدی خود دارد و تبیین می‌کند که چگونه فطرت به عنوان سرچشمه اصیل هدایت و سلوک معنوی، نقش مرکزی در تحقق کمال انسان ایفا می‌کند.

### ۴-۶. تأویلات قرآنی در باب خلقت و هویت انسان

در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، تأویلات قرآنی پیرامون خلقت و هویت انسان، رویکردی وجودی و باطنی به آیات مرتبط با آفرینش انسان را نمایندگی می‌کند که فراتر از برداشت ظاهری و لفظی، به جوهره و غایت هستی انسان می‌پردازد. وی معتقد است آیات کلیدی مانند ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي﴾ و ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ بیش از آنکه صرفاً به ابعاد مادی و جسمانی انسان اشاره کنند، مؤید

شأن الهی و روحانی انسان‌اند و دلالت بر هویتی فراتر از طبیعت دارند. تحلیل تأویلات قرآنی آیت‌الله جوادی آملی در موضوع خلقت، نشان می‌دهد که وی از مرز تفسیر لفظی فراتر می‌رود و با نگاهی فلسفی و هستی‌شناختی، چارچوبی معرفتی برای فهم حقیقت انسان ارائه می‌دهد. این تأویلات، صرفاً گزارشی از آفرینش انسان نیستند، بلکه در بستر مفاهیمی چون «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»، «فَطَرْتُ اللَّهُ»، و «خَلِيفَةُ اللَّهِ»، نقش انسان را به عنوان موجودی الهی سرشت و آئینه اسماء و صفات الهی تبیین می‌کنند. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۲). جوادی آملی با بهره‌گیری از سنت حکمت متعالیه، آیات خلقت را به گونه‌ای تأویل می‌کند که پیوند وثیقی میان حقیقت انسان و سیر او به سوی حق تعالی برقرار می‌گردد. در این چارچوب، انسان نه مخلوقی صرفاً طبیعی، بلکه موجودی قدسی و دارای شأنی متعالی در نظام هستی است. از این منظر، تأویلات وی کلیدهایی برای درک هویت جامع انسانی‌اند که در پیوند با قرآن، عقل فلسفی و شهود عرفانی قابل فهم‌اند.

#### ۵-۶. وحدت و کثرت در ذات انسان (فرد، نوع، انسانیت کلی)

مفهوم وحدت و کثرت در ذات انسان، در نگرش آیت‌الله جوادی آملی، از جمله موضوعات پیچیده و چندبُعدی است که به ویژه در سطح تأویلی، چشم‌اندازی نوین به فهم جایگاه انسان ارائه می‌دهد؛ چشم‌اندازی که انسان را از سطح فردیت محدود به افق گسترده نوعیت و از مرزهای انسانیت جزئی به قلمرو انسانیت کلی ارتقاء می‌بخشد. در این چارچوب، انسان به عنوان موجودی فردی، حامل کثرتی ظاهری است که در قالب ویژگی‌های جسمانی، روان‌شناختی و شخصیتی متجلی می‌شود. این کثرت ظاهری گرچه در سطح عینی محسوس است، اما جوادی آملی تأکید می‌کند که نباید موجب غفلت از وحدت بنیادین و مشترکی شود که در پشت این تفاوت‌ها وجود دارد و آن را به عنوان سرشت کلی و ماهیت حقیقی انسانیت مطرح می‌سازد.

بر پایه این دیدگاه، عقل و فطرت به عنوان سازوکارهای معرفتی و هستی‌شناختی انسان، ظرفیت بالقوه تحقق وحدت وجودی و کمال‌نهایی را فراهم می‌آورند. این کمال‌نهایی، مرحله‌ای است که فردیت از طریق پیوندی ژرف با حقیقت کلی انسان به فعلیت می‌رسد و از حالت تکثر ظاهری فراتر می‌رود. این وحدت که درون‌نگرانه و در سطح باطنی تحقق می‌یابد، نقطه‌ای است که در آن مرزهای کثرت ذاتی شکسته شده و انسان به مظهری جامع از اسماء و صفات الهی تبدیل می‌گردد.

در منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی، انسان نه یک موجود مستقل و منفرد، بلکه مظهر انسانیت کلی و تجلی‌گاه حقیقتی واحد در کثرت افراد است. این نگاه مبتنی بر وحدت در عین کثرت، پیوندی ژرف با مبانی عرفان اسلامی و فلسفه وجود دارد؛ جایی که وجود حقیقتی واحد است و انسان کامل، مظهر تام آن. جوادی آملی با الهام از مبانی قرآن و حکمت متعالیه، انسان را به مثابه آینه‌ای از اسماء و صفات الهی می‌بیند که این شأن قدسی در تمامی افراد انسان، به نحو بالقوه حضور دارد و در مراتب وجودی مختلف تجلی می‌یابد. به تعبیر او، انسانیت کلی، مقامی است که فراتر از فردیت‌ها معنا پیدا می‌کند و درک این حقیقت برای فهم نسبت انسان با خداوند و با جهان ضروری است (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۵۰۷). از این رو، این برداشت از وحدت و کثرت، صرفاً یک تأمل نظری نیست، بلکه ریشه‌ای عمیق در هستی‌شناسی قرآنی دارد و نقش بنیادینی در تبیین مقام انسان در نظام آفرینش ایفا می‌کند؛ مقامی که انسان را به عنوان حلقه اتصال بین کثرت مخلوقات و وحدت خالق معرفی می‌سازد.

## ۷. بررسی انتقادی نقاط قوت و چالش‌های تأویلات آیت‌الله جوادی آملی

تأویل آیت‌الله جوادی آملی در تبیین آیات انسان‌شناختی از نقاط قوت چشم‌گیری برخوردار است که آن را به الگویی برجسته در مطالعات تفسیری و فلسفی بدل می‌سازد. انسجام درونی، اتکای بر مبانی عقلی و فلسفی متقن، التزام به ظاهر قرآن، و توجه به پیوستار معنایی میان آیات، از مهم‌ترین امتیازات این روش‌اند که مانع از فروغلتیدن در تأویلات ذوقی یا باطنی‌گری افراطی می‌شوند. افزون بر این، جوادی آملی با بهره‌گیری از عقل قدسی و شهود ایمانی، توانسته است لایه‌های عمیق‌تری از معنا را بدون گسست از متن قرآن استخراج کند و تصویری منسجم از جایگاه انسان در نظام هستی ارائه دهد. با این حال، تأویلات وی با چالش‌هایی نیز مواجه است؛ از جمله دشواری تبیین معیارهای عینی برای تشخیص صحت تأویلات باطنی، خطر خلط مرز میان معانی تأویلی و تفسیری، و وابستگی شدید به بن‌مایه‌های فلسفی خاص که ممکن است در پذیرش عام آن در میان مفسران سنتی یا مخاطبان ناآشنا با فلسفه اسلامی خلل ایجاد کند. افزون بر آن، دشواری تأویل در انتقال مبانی عقلی-اشراقی به حوزه علوم انسانی مدرن، نیازمند بازسازی زبانی و مفهومی دقیق‌تری است. از این رو، تأویل انسان‌شناختی جوادی آملی در عین غنای معرفتی، نیازمند توسعه نقادانه و بازخوانی بینارشته‌ای برای کاربرست در ساحت معرفت‌دینی معاصر است.

## نتیجه گیری

تحلیل نظری مبتنی بر چارچوب تأویلی ارائه شده در نظام فکری آیت الله جوادی آملی نشان داد که الگوی اصلی در انسان شناسی وی، بر مبنای «مراتب وجودی انسان» و «تجلی اسماء الهی» شکل گرفته است. در این مدل، رابطه ای ساختاری میان سطوح ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت ترسیم شده که با حرکت جوهری و وحدت تشکیکی وجود هم راستا است. تحلیل آثار تفسیری و فلسفی نشان می دهد که مفاهیم خلافت، فطرت، تعلیم اسماء و رجعت به رب، به صورت نظام مند در این چارچوب تعبیه شده اند و شبکه ای معنادار از دلالت های وجودی را در توصیف انسان رقم می زنند.

یافته ها حاکی از آن بود که در بستر مفروضات حکمت متعالیه و مبنای وجودشناختی تأویل، امکان بازتعریف مؤلفه هایی چون شناخت، اختیار، و کرامت ذاتی انسان فراهم شده است. به ویژه، روشن شد که مفهوم فطرت در این خوانش نه صرفاً تمایل یا ظرفیت، بلکه معرفت حضوری توحیدی تلقی می گردد که در سطح لاهوتی انسان قرار می گیرد. همچنین، تغییر در فرض نسبت انسان با حقیقت الهی (از «مخلوق» صرف به «مظهر» اسماء) موجب بازآرایی مدل مفهومی انسان در این نظریه گردید، که به تمایز آن با مدل های کلاسیک فلسفی و کلامی انجامیده است.

نتایج حاصل از این مطالعه نشان داد که خوانش تأویلی ارائه شده از انسان، ساختاری منسجم و لایه مند از مراتب وجودی انسان را ترسیم می کند که در آن برخی عناصر همچون وحدت اسمائی و فطرت شهودی، ویژگی های محوری را ایفا می نمایند. در این میان، مشاهده شد که برخی مفاهیم به صورت غیرمنتظره، از ساحت نظری به سطح تبیینی ارتقاء یافته اند؛ مانند تلقی از تعلیم اسماء به مثابه انکشاف ذات انسان و نه صرفاً اکتساب دانش.

ویژگی تأویل انسان شناختی در اندیشه آیت الله جوادی آملی، با اتکای هم زمان بر مبانی فلسفی، عرفانی و قرآنی، زمینه ساز بازخوانی حقیقت انسان در چارچوب الهیات اسلامی و بازتعریف او به مثابه موجودی ذو مراتب، غایت مدار و متصل به هستی الهی است. این رویکرد، با تأکید بر مفاهیمی چون فطرت توحیدی، مظهریت اسمای الهی، خلافت الهی و قوس نزول و صعود، بستر تأویل آیات انسان شناختی قرآن را از ساحت ظاهر رفتاری و طبیعی به لایه های عمیق وجودی و غایی انسان می گشاید. در پرتو چنین نگاهی، مفهوم «انسان کامل» در منظومه معارف اسلامی بازسازی شده و الگویی جامع برای تفسیر انسان در عرصه های

اخلاق، عرفان، فلسفه و علوم تفسیری فراهم می‌شود. نتایج این تأویلات، تأثیراتی بنیادین در تحول علوم انسانی اسلامی به جای نهاده و با تبیین رابطه وجودی علم و عمل، جایگاه مراتب قلب، عقل، نفس و اراده، و همچنین فهمی نواز حقیقت معاد و تجسم اعمال، بنیان‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی نوینی را برای رشته‌هایی چون روان‌شناسی، تعلیم و تربیت، جامعه‌شناسی و کلام اسلامی فراهم می‌سازد. افزون بر این، بازخوانی مفاهیم کلیدی‌ای همچون قلب، فؤاد، روح و عقل در پرتو سلوک توحیدی و معادباوری، افقی نو برای تفسیر معنای زندگی، مرگ، هدایت و کمال انسانی در نسبت با خداوند می‌گشاید.

## منابع

قرآن کریم.

اخلاقی، مرضیه؛ عباسی حسین آبادی، حسن؛ نوری، ابراهیم؛ صفایی مقدم، زهرا، (۱۴۰۱): «بررسی نقش اسماء خداوند بر حوزه‌های وجودی، معرفتی و عملکردی انسان از دیدگاه ملاصدرا»، حکمت صدرایی، سال ۱۰، شماره ۲ (پیاپی ۲۰)، بهار و تابستان، صص ۸۹-۱۲۳.  
اسلامی نسلجی، اعظم؛ اکبریان، رضا، (۱۳۹۳): «بررسی تطبیقی دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی در باب سلوک عرفانی»، حکمت معاصر، دوره ۵، شماره ۲، شهریور: صص ۱-۱۹.  
بهاروند، لیلیا؛ صافحیان، محمد؛ عبایی کوپایی، محمود، (۱۴۰۱): «حرکت جوهری و تجسم اعمال از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی»، ماهنامه جامعه‌شناسی سیاسی ایران، دوره ۵، شماره ۱۲، اسفند، صص ۲۳۵۴-۲۳۶۵.  
جعفری، حشمت‌الله، (۱۳۹۵): «انسان‌شناسی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه رازی.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲): «انسان در اسلام»، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶): «تفسیر انسان به انسان»، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶): «سروش هدایت» (جلد ۲)، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹): «امام مهدی (عجل‌الله تعالی فرجه) موجود موعود»، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۳ الف): «تحریر تمهید القواعد» (جلد ۳)، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۳ ب): «رحیق مختوم» (جلد ۱ تا ۳)، چاپ پنجم، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۳ ج): «صورت و سیرت انسان در قرآن»، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۴ الف): «حیات حقیقی انسان در قرآن»، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۴ ب): «نسیم اندیشه»، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۷): «جامعه در قرآن»، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۸ الف): «اسلام و محیط زیست»، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۸ ب): «بنیان مرصوص امام خمینی (ره)»، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۸ ج): «فلسفه صدرا» (دو جلدی)، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۸ چ): «ولایت فقیه، ولایت عدالت و فقهت»، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۸ د): «سیره رسول اکرم در قرآن» (جلد ۹)، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۸ م): «فطرت در قرآن»، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۸ ن): «تفسیرتسنیم»، جلد ۱ تا ۸۰، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۸ و): «حق و تکلیف در اسلام»، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۹): «توحید در قرآن»، قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۴۰۰): «مراحل اخلاق در قرآن»، قم: اسراء.

خوش‌زبان، الهه؛ ایزدی، محسن، (۱۴۰۳): «تحلیل دینی-فلسفی «نفخ روح» در انسان از دیدگاه استاد

جوادی آملی و علامه جعفری»، مجله انسان پژوهی دینی، بهار و تابستان، شماره ۵۱، صص ۴۷-۶۷.

دولت، محمدعلی؛ محمدی‌آشنائی، علی، (۱۳۹۵): «دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره رابطه تکوینی انسان و

قرآن»، نشریه، دوره ۱، شماره ۲، خرداد، صص ۴۱-۶۲. زارع، یارعلی؛ عظام‌نژاد، مرضیه، (۱۳۹۲)، «چیستی

ادراکات فطری در نگاه آیت‌الله جوادی آملی»، نشریه، دوره ۵، مسلسل ۱۷، مهر، صص ۸۹-۱۲۳.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۰۴ ق): «المفردات فی غریب القرآن»، قم: نشر الکتاب.

طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۹)، «تفسیر المیزان» (جلد ۸)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عباسی، اکرم، (۱۳۹۰): «حرکت جوهری نفس از منظر آیت‌الله جوادی آملی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد،

دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

علوی فر، مهدیه؛ آهنگران، محمدرسول؛ فلاح‌نژاد، عبدالحمید؛ ضمیری، محمدرضا، (۱۳۹۸): «تکامل

نفس انسانی: بررسی دو تفسیر از حرکت جوهری در اندیشه ملاصدرا»، دوفصلنامه انسان‌پژوهی

دینی، سال ۱۶، شماره ۴۲، پاییز و زمستان، صص ۱۰۷-۱۲۶.

مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۲): «انسان‌شناسی در قرآن»، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی، (۱۳۹۸): «فطرت در قرآن»، چاپ دوم، تهران: صدرا.

## References


The Holy Qur'an.

- Javadi Amoli, Abdollah (2010). *The Promised Being: Imam Mahdi (may God hasten his reappearance)*, Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah (1993). *Man in Islam*, Tehran: Raja Cultural Publishing Center.
- Javadi Amoli, Abdollah (2019b). *The Solid Foundation of Imam Khomeini (r.a.)*, Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah (2007). *Interpretation of Man to Man*, Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah (2019). *Tasnīm: Volumes 1–18*, Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah (2018). *Society in the Qur'an*, Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah (2019w). *Right and Duty in Islam*, Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah (2015). *The True Life of Man in the Qur'an*, Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah (2014). *The Form and Nature of Man in the Qur'an*, Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah (2019a). *Islam and the Environment*, Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah (2019c). *The Philosophy of Sadra (Two Volumes)*, Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah (2007). *The Breeze of Guidance, Vol. 2*, Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah (2019d). *The Biography of the Prophet Muhammad in the Qur'an, Vol. 9*, Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah (2019). *Guardianship of the Jurist: The Guardianship of Justice and Jurisprudence*, Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah (2014). *Sharh Tamheed al-Qawa'id, Vol. 3*, edited by Ali Eslami, Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah (2019m). *Innate Nature (Fitrah) in the Qur'an*, Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah (2020). *Monotheism in the Qur'an*, Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah (2015). *The Breeze of Thought*, Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah. (2014b). *The Sealed Nectar, Vols. 1–3, 5th Edition*, Qom: Isra Publications.
- Javadi Amoli, Abdollah. (2021). *The Stages of Ethics in the Qur'an*, Qom: Isra Publications.
- Raghib Esfahani, Hossein ibn Mohammad (1404 AH). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*, Qom: Nashr al-Ketab.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. (2020). *Tafsir al-Mizan, Vol. 8*, Qom: Islamic Publications Office.
- Motahari, Morteza. (2019). *Fitrah in the Qur'an, 2nd Edition*, Tehran: Sadra Publications.
- Mesbah Yazdi, Mohammad-Taqi (2013). *Anthropology in the Qur'an*, Qom: Imam Khomeini Institute.
- Jafari, Heshmatollah (2016). *Anthropology from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli*, Master's thesis, Razi University.
- Abbasi, Akram (2011). *The Substantial Motion of the Soul from Ayatollah Javadi Amoli's Viewpoint*, Master's thesis, Baqir al-Olum University.
- Akhlaqi, Marzieh; Abbasi Hosseinabadi, Hassan; Noori, Ebrahim; Safa'i Moghadam, Zahra (2022). "The Role of Divine Names in Human Ontological, Epis-

- temological, and Practical Domains from Mulla Sadra's Perspective", *Sadrian Wisdom*, Vol. 10, No. 2 (Issue 20), Spring and Summer, pp. 89–123.
- Eslami Nashlaji, Azam; Akbarian, Reza (2014). "A Comparative Study of Mulla Sadra and Allameh Tabatabaei on Mystical Wayfaring", *Contemporary Wisdom*, Vol. 5, No. 2, September, pp. 1–19.
- Bahramvand, Leila; Safhian, Mohammad; Abaeikoopae, Mahmoud (2022). "Substantial Motion and the Embodiment of Actions from the Viewpoint of Ayatollah Javadi Amoli", *Iranian Political Sociology Monthly*, Vol. 5, No. 12, Esfand, pp. 2354–2365.
- Dowlat, Mohammad-Ali; Mohammadi Ashnani, Ali (2016). "Ayatollah Javadi Amoli's View on the Ontological Relationship Between Man and the Qur'an", *Journal*, Vol. 1, No. 2, Khordad, pp. 41–62.
- Zare', Yareali; Ezamnejad, Marzieh (2013). "The Nature of Innate Cognitions in the Thought of Ayatollah Javadi Amoli", *Journal*, Vol. 5, Serial No. 17, Mehr, pp. 89–123.
- Alavi-Far, Mahdich; Ahangaran, Mohammad Rasoul; Fallahnejad, Abdolhamid; Zamiri, Mohammadreza (2019). "The Evolution of the Human Soul: Analyzing Two Interpretations of Substantial Motion in Mulla Sadra's Philosophy", *Biannual Journal of Religious Anthropology*, Vol. 16, No. 42, Fall and Winter, pp. 107–126.
- Khoshzaban, Elaheh; Izadi, Mohsen (2024). "A Religious-Philosophical Analysis of the 'Breath of the Spirit' in Man from the Perspective of Professor Javadi Amoli and Allameh Jafari", *Religious Anthropology*, Spring and Summer, No. 51, pp. 47–67.



## A Theological–Hermeneutical Inquiry into the Possibility of Divine Vision in Qur'anic Verses Based on Nahj al-Balāghah and Rūmī's Masnavī

Seyed Hassan Hosseiny Alašt<sup>1</sup> ; Mehran Rezaee<sup>2</sup> ; Mahmood Dayyani<sup>3</sup> 

1. PhD student in Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

[Hasan\\_alasht@yahoo.com](mailto:Hasan_alasht@yahoo.com)

2. Assistant Professor, Dept. of Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

[m.rezaee@umz.ac.ir](mailto:m.rezaee@umz.ac.ir)

3. Assistant Professor, Dept. of Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

[m.dayyani@umz.ac.ir](mailto:m.dayyani@umz.ac.ir)

### Research Article



### Abstract

Qur'anic verses and Islamic narrations have long served as foundational sources for divergent theological and mystical interpretations by schools such as the Ash'arites, the Mu'tazilites, and Imāmiyya. One of the central debates among these traditions is the nature of the \*ru'yat Allāh\* (vision of God): whether God can be perceived sensorially or through spiritual intuition. This article addresses this theological issue through a comparative hermeneutic analysis of relevant Qur'anic verses, focusing specifically on interpretive principles drawn from \*Nahj al-Balāghah\* and Rūmī's \*Masnavī Ma'navī\*. Employing a comparative-analytical methodology, the study examines the perspectives of the Ash'arites and the Mu'tazilites while seeking to determine whether Rūmī's understanding of divine vision aligns more closely with sensory perception or spiritual intuition (\*shuhūd\*). Subsequently, it explores the points of similarities and their differences between this interpretation and the teachings of Imam Alī in Nahj al-Balāghah. Unlike previous studies, this research uniquely juxtaposes the \*Nahj al-Balāghah\* with the works of Rūmī and does a comparative research. The findings indicate that Imam Alī (peace be upon him), in \*Nahj al-Balāghah\*, explicitly rejects sensory vision of God, instead emphasizing inner spiritual intuition as the valid path to divine knowledge. Although Rūmī exhibits theological tendencies akin to the Ash'arite tradition, he similarly distances himself from a corporeal vision of God, affirming the primacy of heart-centered intuition. Nonetheless, his writings suggest that in the afterlife, an experiential encounter with the Divine may encompass both sensory and spiritual dimensions. Given the explicit emphasis in certain verses on inner witnessing (\*shuhūd qalbī\*), verses that appear to suggest sensory perception must be interpreted metaphorically. **Keywords:** The Holy Qur'an, Hermeneutics (Ta'wil), Nahj al-Balāghah, Rūmī (Mawlānā Jalāl al-Dīn), Vision of God, inspiration (Shuhūd Qalbī), Ash'arism, Mu'tazilism

Received: 2025-04-20; Received in revised form: 2025-06-30; Accepted: 2025-07-09; Published online: 2025-07-09

◆ How to cite: Hosseiny Alašt, S. H., Rezaee, M. and Dayyani, M. (2025). A Theological–Hermeneutical Inquiry into the Possibility of Divine Vision in Qur'anic Verses Based on Nahj al-Balāghah and Rūmī's Masnavī. (e224568). *Qur'anic Ta'wil Studies*, 6(12), p70-93, e224568 doi: 10.22034/qc.2025.518132.1164



## بررسی کلامی - تاویلی رؤیت پذیری خداوند در آیات قرآنی مبتنی بر نهج البلاغه و مثنوی معنوی

سید حسن حسینی الست<sup>۱</sup> (ID)، مهران رضایی<sup>۲</sup> (ID)، محمود دینانی<sup>۳</sup> (ID)

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. Hasan\_alast@yahoo.com

۲. نویسنده مسئول؛ استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. m.rezaee@umz.ac.ir

۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. m.dayyani@umz.ac.ir

### چکیده

آیات قرآنی و روایات اسلامی، از طرف اشاعره، معتزله و امامیه، مبنای برداشتهای متفاوت کلامی و عرفانی بوده‌اند. یکی از مباحث مهم محل اختلاف نحللهای گوناگون، چگونگی رؤیت خداوند است. اینکه خداوند به حس قابل رؤیت است یا به شهود، موضوع مقالات و کتاب‌های بسیاری در آثار محققان بوده است. مسئله خاص پژوهش حاضر، بررسی و تحلیل کلامی و تاویلی آیات قرآنی با محوریت مبنای موجود در نهج البلاغه و مثنوی معنوی می‌باشد. این مقاله با روش تحلیلی تطبیقی، ضمن بیان نظرات اشاعره و معتزله، در پی یافتن پاسخ این سوال است که در فهم و تاویل آیات قرآنی، نظر مولانا به کدام نوع رؤیت (حسی یا شهودی) در آثارش نزدیکتر است و سپس با رجوع به آموزه‌های نهج البلاغه، نقاط اشتراک و افتراق تحلیل گردد. تفاوت این پژوهش با مطالعات پیشین، پرداختن به آثار مولانا و نهج البلاغه و تطبیق با یکدیگر است. نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد امام علی علیه السلام در نهج البلاغه ضمن رد رؤیت بصری، شهود قلبی را به عنوان مسیر شناخت خداوند مورد تأکید قرار می‌دهد. مولوی، علی رغم گرایش کلامی به اشاعره، از رؤیت حسی خداوند فاصله گرفته و شهود قلبی را نیز به عنوان ابزار شناخت خداوند تأیید می‌کند؛ اما در آخرت، نحوه مواجهه با خداوند هم به صورت حسی و هم شهودی از آثار مولانا قابل برداشت است که به دلیل صراحت برخی آیات بر شهود قلبی، باید آیات دال بر شهود حسی را تاویل نمود.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن کریم، تاویل، نهج البلاغه، مولوی، رؤیت خداوند، شهود قلبی، اشاعره، معتزله.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۳۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۰۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۸ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۱۸

♦ استناد به این مقاله: حسینی الست، سید حسن، رضایی، مهران و دینانی، محمود. (۱۴۰۴). بررسی کلامی - تاویلی رؤیت پذیری خداوند در آیات قرآنی مبتنی بر نهج البلاغه و مثنوی معنوی. (مطالعات تاویلی قرآن، ۶(۱۲)، ۹۳-۷۰، ۰۲۲۴۵۶۸. doi: 10.22034/qc.2025.518132.1164

## ۱. طرح مسئله

بحث رؤیت خداوند از منظر کلام و عرفان، یکی از پیچیده‌ترین و بحث‌برانگیزترین موضوعات در تاریخ اندیشه اسلامی است. در این حوزه، دو دسته رؤیت قابل بررسی است: رؤیت حسی (با چشم سر) و رؤیت قلبی (شهود باطنی). اختلاف دیدگاه میان اشاعره و معتزله در این خصوص، بستری برای تبیین مفاهیم عمیق‌تر در عرفان اسلامی فراهم کرده است. کشف در لغت به معنای برداشتن حجاب و بازشدن درهای غیب بر انسان و حالتی که انسان به اموری حقیقی دست می‌یابد (جرجانی، ۱۳۷۰: ۸۰؛ صلیبا، صناعی دره بیدی، ۱۳۶۶: ۳۰۴) و در هر مرحله از کشف، شهود به معنای اتحاد شاهد و مشهود و آن در اصطلاح عبارت است از حضور، همان بودن با مشهود است. همچنین این واژه به معنای ادراکی به‌کار می‌رود که در آن حواس ظاهری و باطنی گرد هم آمده و در ادراک متحد می‌شوند (کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۲/۴۷۷). البته از نظر عرفا تعریف اصطلاحی مقداری متفاوت است به این معنی که بر خلاف گفته کاشانی دریافت از طریق حواس ظاهر و باطن همراه هم نیست چرا که جنس شهود، جنسی است که فقط از طریق حواس باطنی قابل درک است که در قلب انسان تجلی می‌کند؛ چنانچه جرجانی در کتاب التعریفات درباره شهود می‌گوید: «هو رؤیة الحق بالحق» (جرجانی، ۱۳۷۰: ۵۷، کاشانی، ۱۴۲۶ق: ۱/۲۷؛ احمد نگری، ۱۹۷۵م: ۲/۲۲۸؛ عجم، ۲۰۰۴م: ۲/۲۳۸) که حد مشترک تعاریف بین تعاریف اصطلاحات صوفیه است. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی صورت پذیرفته است. جمع‌آوری اطلاعات، به روش کتابخانه‌ای و با فیش‌نگاری از منابع مکتوب و دیجیتال بوده است.

در این مقاله سعی بر این است که بعد از تبیین مبانی دو دیدگاه رؤیت حسی و رؤیت شهودی، تلاشی در فهم دیدگاه مولوی در آثارش و امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه در باب شرح و تاویل آیات قرآن کریم در باب رؤیت خداوند صورت گیرد. در این مقاله به وضوح به نحوه رؤیت خداوند در این آثار که ریشه در مبانی عرفانی آنها دارد، پرداخته شده است و سؤال اصلی این پژوهش با بررسی و تحلیل آیات قرآنی از جنبه کلامی و تاویلی این است که دیدگاه‌های مولوی، به عنوان یکی از برجسته‌ترین عرفای اسلامی و تعلق او به مکتب کلامی اشاعره در باب رؤیت خداوند با آموزه‌های امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه چه نسبتی دارد.

در زمینه پیشینه پژوهش نیز باید گفت، پژوهش‌های متعددی در زمینه رؤیت خداوند از منظر کلامی انجام شده است. چگونگی و کیفیت رؤیت خداوند همواره در میان پژوهشگران از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است. شاید بتوان

ادعا کرد که این سوال همواره با ادیان همراه بوده است. در میان مسلمانان نیز به خصوص در کلام اشعری و معتزلی، در موافقت یا مخالفت رؤیت خداوند استدلال‌هایی را آورده‌اند و مقالاتی نیز به رشته تحریر درآمده است؛ برای نمونه نظر قاضی عبدالجبار معتزلی مورد نقد قرار گرفته است (فاطمی و خادمی، ۱۳۹۹، ۱۶۳-۱۹۲). محمد هادی توکلی، در چندین مقاله رؤیت‌پذیری خداوند را بررسی نموده است (توکلی، ۱۴۰۲، ۹-۲۷؛ توکلی، ۱۴۰۱، ۸۱-۹۶؛ توکلی، ۱۴۰۰، ۱۹۵-۲۱۰، توکلی، ۱۴۰۳، ۳۰-۷). رؤیت خداوند از نگاه فخرالدین رازی و علامه طباطبایی از دیگر مواردی است که کنکاشی در این‌باره نموده است. (عرفانی، نوری و یعقوبی، ۱۳۹۵، ۱۲۷-۱۳۶) به عنوان مثال، اشاعره رؤیت حسی در آخرت را با استناد به ظاهر آیات قرآن ممکن می‌دانند، در حالی که معتزله، این نوع رؤیت را با دلایل عقلی و نقلی رد کرده‌اند. با وجود این، تفاوت دیدگاه مولوی با اشاعره و شباهت او با آموزه‌های امامیه در باب رؤیت خداوند، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. نهج البلاغه نیز به عنوان یک منبع اصیل اسلامی، علاوه بر نقد رؤیت بصری، شهود قلبی را به عنوان راهی برای شناخت خداوند مطرح کرده است. تفاوت این پژوهش با مطالعات پیشین در آن است که به‌طور تطبیقی دیدگاه‌های مولوی و آموزه‌های نهج البلاغه را بررسی کرده و ضمن تحلیل نقاط اشتراک و افتراق، پیوندهای این دو منبع را آشکار سازد.

## ۲. دیدگاه اشاعره و معتزله در باب رؤیت خداوند - تاویلات و تفاسیر مختلف

### این دو گروه

نظرات مختلف اشاعره، معتزله و امامیه در مورد کشف و شهود عرفانی، برخاسته از قرآن و روایات، برداشت‌های متفاوتی را در دو علم کلام و عرفان به جای گذاشته است، برداشت‌هایی که گاه زیربنای علوم و گاهی در زمره موضوعات فرعی قرار می‌گیرد. در مورد کشف و شهود عرفانی نیز که از موضوعات بحث برانگیز بین فرق اسلامی است به نظر می‌رسد ریشه مسأله به قرآن و تفسیر آیاتی برمی‌گردد که در آنها به گونه‌ای بحث رؤیت مطرح است. حول محور دو آیه قرآن، شهود عرفانی بسط یافته‌اند، اولین آیه مربوط به ملاقات موسی با خداوند در میعادگاه است. او به خدا گفت تمنای دیدار تو را دارم و جواب شنید که هرگز، به‌کوه بنگر، اگر ماند من آنم و ..... (اعراف/۱۴۳). از این آیه که مربوط به درخواست موسی از خداوند برای دیدن اوست، وجه افتراقی آغاز گردیده است که گروهی به دلیل درخواست موسی، رؤیت را در اصل تأیید و به دلیل "لن ترانی" بعضی از آنها، منکر رؤیت این جهانی شده‌اند. در این میان، برخی قائل به اثبات رؤیت آن جهانی بر

مبنای دوآیه ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت شده‌اند که در آن روز چهره‌هایی شاداب و درخشان‌اند، به پروردگارشان نظر می‌کنند. تفاسیر و تاویل‌هایی از آیات معراج<sup>۱</sup> و نیز حدیثی از جریر بن عبد الله البجلی بین متکلمین در مورد شهود، سبب رشد و تحول دیدگاه‌های مختلفی درباره کشف و شهود در بین عرفا شد. آن حدیث این است که در شب چهاردهم ماه، در خدمت پیامبر ﷺ نشستیم بودیم؛ پیامبر ﷺ به ماه نگاه کرد و فرمود شما بدون شك با خدای خود دیدار خواهید کرد و همچنانکه این ماه را می‌بینید او را می‌بینید بدون آنکه در رؤیت او ستمی روا بدارید<sup>۲</sup> (بخاری، ۱۴۰۷ ق: ۱/ ۲۵۳).

فارغ از سابقه تاریخی رؤیت خداوند، که ارتباط این نزاع را به قبل از اسلام اثبات می‌کند، در طول تاریخ اسلام آنچنان گستردگی در خود یافت که فرقه‌هایی را موافق یا مخالف رؤیت حسی، چه در این دنیا و چه در آخرت برانگیخت. از فرقه‌هایی که به شکلی موافق رؤیت با چشم سر بودند، اشاعره، مشبهه، جسمیه و صفاتیه را می‌توان نام برد و در طرف مخالف، جهمیّه، معتزله و امامیه که منکر رؤیت با چشم سر بودند و در این نوشته به دو جریان اصلی که عقاید و تفکرات آنها در دیگر فرقه‌ها نیز مشهود گشته و از طرفی محل بحث ما می‌باشد، به طور خلاصه اشاره خواهد شد (ر. ک پورجوادی، ۱۳۷۵: ۴۴-۵۸). معتزله همچون امامیه معتقد به عدم رؤیت بصری خداوند در دنیا و آخرت هستند، آنها با استناد به دلیل عقلی محدود بودن جسم به مکان و زمان، خداوند را مبری از هرگونه جسمیت دانسته و ضمن رد امکان رؤیت با چشم به عنوان یکی از حواس پنج‌گانه، خود را از تشبیه به دور می‌دارند. آنها آیات مربوط به رؤیت پروردگار را دارای تاویل دانسته و به ظاهر آنها اکتفا نمی‌کنند و معتقدند که ظاهر آیات هم بر خلاف دلیل عقلی، و هم بر خلاف ظاهر بعضی آیات مبنی بر عدم رؤیت است؛ آیه‌هایی مانند آیه ۱۰۳ سوره انعام که چشم‌ها او را در نمی‌یابند، ولی او چشم‌ها را درمی‌یابد<sup>۳</sup>، هرگونه رؤیت‌بصری و به عبارت دیگر آفاقی را رد می‌کنند و از طرفی با استناد به لن‌ترانی، لن را نفی دیدن تا ابد می‌دانند و همچنین با تمسک به آیه ۵۵ سوره بقره که به موسی گفتند هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم، مگر آنکه خدا را آشکارا ببینیم و خدا بر آنها صاعقه‌ای فرستاد،<sup>۴</sup> آن را دلیل بر رد ادعای رؤیت بصری از جانب خداوند می‌دانند.

دوره هفتم  
شماره دوازدهم  
بهار و تابستان  
۱۴۰۳

۱. آیه اول سوره اسراء و آیات ۶ تا ۱۸ سوره نجم  
۲. عن جریرین عبد الله قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انكم ترون ربكم جل وعز يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته (بخاری، ۱۴۰۷ ق: ۱/ ۲۵۳).  
۳. «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (سوره انعام: ۱۰۳)  
۴. «وَإِذْ قُلْنَا يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْنَاكُم بِالصَّاعِقَةِ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (سوره بقره: ۵۵)

اما اشاعره با استناد به ظاهر آیات، مدت زمان صدق لَنْ تَرَانِي وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ را مربوط به این دنیا دانسته و در آخرت با تکیه بر آیاتی همچون آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) (قیامت/ ۲۲ و ۲۳) و با حدیثی که صحت آن و صدق راوی آن محل بحث است: "إنکم ترون ربکم جل وعزیزوم القیامة کما ترون القمر"، استدلال به عدم رؤیت در دنیا و رؤیت با چشم حسی در آخرت می‌نمایند. اشعری در کتاب خود، در مخالفت با معتزله گفته است: ما بر این باوریم که خداوند در آخرت با چشم‌ها دیده می‌شود، همان‌طور که ماه در شب بدر - شب چهاردهم - دیده می‌شود؛ و مؤمنان او را مشاهده خواهند کرد، همان‌گونه که روایات از رسول خدا ﷺ بیان شده است. همچنین معتقدیم که کافران از دیدار خداوند محروم خواهند بود، درحالی‌که مؤمنان در بهشت او را مشاهده می‌کنند؛ همان‌گونه که خداوند متعال فرموده است: «نه چنین است! آنان در آن روز از پروردگارشان محجوب خواهند بود.» (سوره مطففین/ آیه ۱۵) و اینکه موسی عَلَيْهِ السَّلَام از خداوند درخواست دیدار در دنیا کرد، اما خداوند با تجلی بر کوه، آن را متلاشی ساخت و به این وسیله به موسی نشان داد که امکان دیدار خداوند در دنیا وجود ندارد. (اشعری، ۲۰: ۱۳۹۷). بدین ترتیب اشعری علاوه بر اعتقاد به صحت روایت لیله البدن، بر ظاهر آیات حکم می‌کند، و دربارہ موسی چنین حکم کرده است که او از خداوند رؤیت در دنیا را خواست و خداوند به کوه تجلی کرد، کوه خرد شد و بدان به این استناد موسی خداوند را در دنیا ندید و از طرفی هم معتزله را به تاویل آیات متهم می‌کند. اما آنچه که مولوی را در میان اشاعره متمایز کرده است تخلف از مکتب کلامی خود، اشاعره است به طوری که رؤیت با چشم سر را در دنیا و آخرت نفی کرده، که در ادامه به تفصیل به آن پرداخته خواهد شد.

### ۳. مثنوی معنوی و تاویل و تفسیر رؤیت خداوند

در این بخش، آرای مولوی با محوریت کتاب مثنوی معنوی، بررسی می‌گردد.

#### ۳-۱. رؤیت به مثابه مواجهه با اسمای الهی در منظومه فکری مولوی

در دیدگاه مولوی آنچه که حائز اهمیت است، نوع تعریف او از رؤیت است که در موعظه ایشان در مجالس سبعة مشهود است، هنگامی که در خلال سخن خود به آیه قرآن استناد می‌کند، تعریفی ناهماهنگ با اشاعره ارائه می‌دهد که از ناظره در آیه ۲۳ سوره قیامت، تعبیر به لطف می‌کند؛ تا نظرم به خود است و به قوت خود، ضعیفم، ناتوانم، از همه ضعیفان ضعیف‌تر، بیچاره‌ام از همه بیچارگان

بیچاره‌ترم، اما چون نظرم را گردانیدی تا به خود ننگرم به عنایت و لطف تو نگرم که: (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) چرا ضعیف باشم؟ چرا بیچاره باشم؟ چرا چاره‌گر نباشم؟ چرا آدمی باشم؟ چرا آدمی نباشم؟ (مولوی، ۱۳۷۹: ۲۶)

در عبارت بالا، تاویلی از آیه قرآن صورت گرفته است، او که در حال وعظ بر منبر است و مردم و مریدان را مخاطب خود قرار داده، اینگونه تعبیر از خود انسان به ضعف و به سمت خدا نظر کردن را چون قدرتی، چون بینشی متأثر از منبع فیض می‌داند. اینجا اصلاً سخن از رویت حسی نیست، بلکه دیدن لطف و آثار اوست. گویا بخشش و عنایت را ببینیم اما سخی را نه و این مصداق رسیدن از معلول به علتی است که به رویت در نیاید.

### ۳-۲. مثنوی معنوی و عدم رؤیت خدا به علت عدم وجود ضد

ذهن انسان به واسطه ضد شیء، شیء را می‌شناسد و به آن آگاهی می‌یابد که این تفکر بر مبنای عبارت معروف بین حکما «تعرف الاشياء باضدادها»، قوت گرفته است. مرحوم فروزانفر در شرح مثنوی به آن اشاره کرده است (ر.ک. فروزانفر، ۱۳۶۷: ۴۳۶/۲) و ضمن بحث، شاهدهی را از ابن سینا در توجه به ضد اشياء می‌آورد که طبیعت انسان‌ها این است که به دنبال علت چیزهایی که واضح و نزدیک به نظر می‌رسند، نمی‌روند؛ زیرا مشاهده مکرر این پدیده‌ها حس شگفتی را در آن‌ها از بین می‌برد، و وقتی شگفتی از بین برود، تلاش برای یافتن علت نیز کنار گذاشته می‌شود (ر.ک. ابن سینا: ۲۵۵/۲). این که ابن سینا نقلی به این مضمون دارد دلیل بر شناخت به واسطه ضد نیست، بلکه بیشتر به مفهوم غفلت در اثر تکرار است و این مفهومی است دیگر، چنانچه آن کسی که برایش سوزاندگی آتش جلب توجه نمی‌کند نه به خاطر عدم شناخت بلکه به دلیل غفلت از موضوع است. به بیان ساده‌تر، وقتی انسان‌ها با چیزی به طور مکرر روبه‌رو می‌شوند و آن برایشان عادی می‌شود، دیگر در مورد آن کنجکاو نمی‌کنند و انگیزه‌ای برای جستجوی علت آن ندارند. این پدیده می‌تواند توضیح دهد چرا افراد در برابر اتفاقات روزمره یا مسائل عادی بی‌تفاوت هستند، اما در برابر چیزهای غیرمعمول به دنبال علت می‌گردند.

البته می‌توان اینگونه نیز بیان کرد در ابتدای امور انسان به علت توجه داشته است اما به مرور زمان دچار ذهول شده و بر اثر تکرار فراموش شده‌است. ذهول برخلاف نسیان است، چرا که در حالت نسیان صورت معقول از نفس انسانی به کلی زایل شده است در حالی که در ذهول غفلت رخ داده است (ملکشاهی، ۱۴۰۲:

(۱۹۸/۱).

سخن مولوی - شناخت چیزی با ضد آن - (مولوی، ۱۳۸۱: ۱۵، ۱۱۳۳) متفاوت با نظر مرحوم فروزانفر میباشد؛ چه اینکه منظور مولوی خود شناخت است، و نه تکرار شدن امری که نتیجه آن غفلت یا ذهول است. در تعریف ملاصدرا از اضداد نیز شرط تضاد بین دو چیز عدم امکان اجتماع آنها در موضوع واحد بیان شده است که در نتیجه وجود هریک در موضوع واحد در تعاقب دیگری و پس از زوال آن خواهد بود (کبیر، ۱۴۰۱: ۱/۱۲۱) و شناختی که به وسیله رنگ، طعم، اندازه و سایر عوارض بر ذات در ضد یک شیء دلیل بر شناخت خود آن شیء می‌شود، مانند صحت و مرض، شادی و غم، تاریکی و نور از این قبیل امور است. و چون خداوند جسم نیست تا بر آن عرضی عارض شود، و چون عرضی ندارد، ضدی ندارد و چون ضدی ندارد به حس شناخته نمی‌شود و به هیچ وجه به رؤیت ما نمی‌رسد.

مولوی ابتدا شناخت هر چیز را با ضد آن مطرح می‌کند:

رنج و غم را حق پی آن آفرید      تا بدین صد خوشدلی آید پدید  
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۵، ۱۱۳۰)

پس به ضد نور دانستی تو نور      ضد ضد را می‌نماید در صدور  
(همان: ۱۵، ۱۱۳۳)

و سپس خداوند را تنزیه از داشتن ضد می‌نماید و دیدن او را به چشم سر رد می‌کند و در بیت آخر دقیقاً اشاره همان آیه‌ای می‌کند که امامیه بر مبنای آن، استدلال بر عدم رؤیت بصری می‌نماید.

نور حق را نیست ضدی در وجود      تا به ضدّ او توان پیدا نمود  
لاجرم ابصارنا لا تدرکه      و هویدرک بین از موسی و که  
(همان: ۱۵، ۱۱۳۴-۱۱۳۵)

### بیت اول:

در نظام فلسفی و عرفانی، شناخت بسیاری از پدیده‌ها از طریق ضد آنها ممکن است؛ برای مثال، ما تاریکی را به واسطه نور، و سردی را در مقابل گرما می‌شناسیم. اما نور حق بی‌نهایت است و ضدی ندارد که بتوان آن را از طریق مقایسه یا تضاد شناخت. این بیانگر یگانگی و بی‌همتایی خداوند است که هیچ مشابه یا متضادی ندارد.

### بیت دوم:

بیت دوم بیان‌کننده این حقیقت است که به دلیل بی‌ضدی و بی‌همتایی نور

حق، چشم‌های ما قادر به درک و دیدن مستقیم خداوند نیستند. زیرا ابزارهای حسی ما برای شناخت چیزهایی طراحی شده‌اند که محدود، مادی یا قابل مقایسه باشند. اما خداوند فراتر از محدودیت‌های مادی و حسی است.

### ۳-۳. تحلیل ابیات دال بر اعتقاد به رؤیت حسی

آنچه مولوی را بار دیگر متمایز می‌کند، صبغه کلامی متفاوت اوست؛ او در ابیات زیر علاوه بر اثبات جمله معروف «عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود» (ر.ک. فروزانفر، ۱۳۶۷: ۲/۵۱۸؛ خالدیان، ۱۳۸۸: ۱۹۳؛ محرمی، ۱۳۹۱: ۱۱۶) به دو نکته اعتقادی صحّح می‌گذارد؛ در بیت اول اشاره‌ای است به روایت لیله البدر<sup>۱</sup> (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۷۳) که اعتقاد اشاعره مبنی بر رؤیت بر همین مبنی شکل گرفته است و در سه بیت بعد بحث حجاب را مطرح می‌کند که در صورتی که انسان نفس شوم را از خود براندگویی حجاب‌ها برداشته می‌شود و انسان به دیدار یار نایل می‌گردد و البته نه اشاره‌ای به نوع رؤیت می‌کند و نه به محل رؤیت و برداشت ظاهری از این ابیات منطبق با نظر اشاعره و نیز روایت لیله البدر است.

حق پدید است از میان دیگران	همچو ماه اندر میان اختران
دو سر انگشت بر دو چشم نه	هیچ بینی از جهان انصاف ده
گر نبینی این جهان معدوم نیست	عیب جز زانگشت نفس شوم نیست
توز چشم انگشت را بردار هین	و آن گهانی هر چه می‌خواهی ببین

(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۵؛ ۱۴۰۰-۱۴۰۳)

در باب رویت حسی در مثنوی، ابیاتی هست که تداعی کننده رویت بصری و جسمانی است. در مقالهای به سه مورد آن اشاره شده است. (خاتمی، ۱۳۸۶: ۲۴۱) در این مقاله به چهار مورد دیگر که بیانگر نوعی تمایل به نظر اشاعره است و رویت به حس را تایید می‌کند بیان می‌گردد.

۳-۳-۱- در داستان کنیزک و پادشاه در دفتر اول، وقتی حسام الدین از مولانا می‌خواهد تا سر یار را آشکار بگوید؛

گفت مکشوف و برهنه بی غلول <sup>۲</sup>	بازگو دفعم مده ای بوالفضول <sup>۳</sup>
--	---

در بیت بعد معشوق الهی را بی پیراهن می‌خواهد، و این نشان دهنده نوعی تجسیم است.

دوره هفتم  
شماره دوازدهم  
بهار و تابستان  
۱۴۰۳

۱. قال النبی ص إنکم ترون ربکم کما ترون القمر فی لیلۃ البدر لأتضامون فی رؤیته (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۷۳).  
۲. بی غلول: بی کم و کاست.  
۳. بوالفضول: صاحب فضیلت.

پرده بردار برهنه گو، که من  
می نخسیم با صنم با پیرهن  
و مولانا در خلال این گفتگو می‌گوید؛

گفتم: ار عریان شود او در عیان  
نی تو مانی، نی کنارت، نی میان  
(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۵؛ ۱۳۷-۱۳۹)

این بیت شاید اشاره به تجلی خداوند در طور دارد، که موسی از خود بی خود شد و تاب تحمل نداشت، چنانچه مولانا خداوند را همانند خورشید می‌داند که در حجاب و دوری منفعت به همه رساند و چون حجاب برافتد و نزدیک گردد همه بسوزند و از میان بروند.

۳-۳-۲. با شاهدهی از کتاب مناقب العارفین، نظر مولوی به رویت حسی قوی‌تر می‌شود. نقل است که وقتی شیخ صدر الدین قونوی از شاگردان برجسته ابن عربی به عیادت مولانا آمد در حالی که در اواخر عمر در بستر بود، به او گفت: شفاک الله شفاء عاجلا و برای او آرزوی صحت نمود، مولانا فرمود که بعد از این شفاک الله شما را باد که میان عاشق و معشوق جز پیراهنی نمانده است. نمیخواهید که بیرون کشند و نور به نور بییوندند؟ (افلاکی عارفی، ۱۳۹۶: ۵۶۷/۳)

این عبارت در کنار ابیاتی دیگر مقوم رویت حسی هستند.

جسم، جسمانه تواند دیدنت؟  
در خیال آرد غم و خندیدنت

(همان: ۱۵-۱۷۹۰)

کریم زمانی معتقد است که باید این بیت را به حالت استفهام انکاری خواند (زمانی، ۱۳۷۵: ۴۸۶)، اما با توجه به ابیات قبل و بعد میتوان بر خلاف این ادعا آن را فقط استفهامی خواند و این باز نشانه‌ای از رویت حسی در این بیت است. و سپس در ادامه می‌گوید:

ده زکات روی خوب ای خوب رو  
شرح جان شرحه شرحه باز گو

کز کرشم<sup>۱</sup> غمزه غمازه‌ای<sup>۲</sup>  
بر دلم بنهاد داغی تازه‌ای

(مولوی، ۱۳۸۱: ۱۵، ۱۷۹۵-۱۷۹۶)

۳-۳-۴. مولانا در دفتر پنجم اشارهای به داستان زنان مصر که در آیه ۳۱ سوره یوسف آمده است نموده، آنجا که زنان از حسن یوسف از خود بی خود شدند و داستان خود را بریدند؛

۱. حرکات دل انگیز چشم و ابرو که معشوقان و زیبا رویان به کار برند.  
۲. غمازه: در اینجاست خوش اندام، پر غمزه. غمزه به معنی اشاره چشم و مژگان است.

آن زنان چون عقل‌ها درباختند  
بر رواق عشق یوسف تاختند  
(مولوی، ۱۳۸۱: ۵۵، ۳۲۳۷)

اصل صد یوسف جمال ذوالجلال  
ای کم از زن شو فدای آن جمال  
(مولوی، ۱۳۸۱: ۵۵، ۳۲۳۹)

ضمن بیان زیبایی چندین برابر خداوند در برابر یوسف به عشق به او پیشنهاد می‌دهد و این بیت نیز همانند ابیات دیگری که بیان شد نوعی مقایسه جسم انسانی با خداوند است که می‌تواند به رویت حسی تفسیر گردد. این ابیات همگی نشان دهنده نوعی رویت بصری است، نوعی مواجهه با معشوقی که با اشارات خود عاشق را فرا می‌خواند. بودن این شواهد در ابیات شاید تداعی کننده این نظر باشد که مولانا در ابتدای مثنوی اعتقاد به رویت بصری داشته و بعد ها مسیر خود را از اشاعره جدا کرده است. اما ملاقات قونوی با مولانا در اواخر عمر او و در بستر احتضار این نگاه را تضعیف می‌کند.

### ۳-۴. تحلیل ابیاتدال بر اعتقاد به رؤیت قلبی

و در ابیاتی دیگر در دیوان شمس ضمن رد نظر معتزله، مبنی بر عدم رؤیت این جهانی چه با چشم سر و چه با چشم دل، طعنه‌وار اعتقاد خود را مبنی بر رؤیت قلبی، مشروط به عدم پیروی از هوای نفس بیان می‌دارد:

اگر دمی بگذاری هوا و نااهلی	بینی آنچه نبی دید و آنچه دید ولی
خاندانی خود را و خاص بنده شوی	خدای را بینی به رغم معتزلی
گر تو روند تمامی زاحمقان بگذر	گشا دو چشم دلت را به نور لم یزلی
برآر نعره ارنی به طور موسی وار	بزن تو گردن کافر غزا بکن چو علی

(مولوی، ۱۳۷۴: ص ۱۵۷۶، غ ۳۰۹۱)

و در ابیاتی دیگر رؤیت با دیده سر را به انتقاد گرفته و اعتقاد معتزله مبنی عدم رؤیت وارد می‌کند. یکی از دلایل مهم انتقاد مولانا از معتزله این است که آنها عقل نظری را چنان بال و پر داده‌اند که جایی برای شهود قلبی باقی نمانده‌است. در ابیات زیر معتزله را اسیر حواس ظاهری دانسته و از گمراهی خود را سنی نشان می‌دهند یعنی خود را در زمره عارفان صاحب‌دل می‌نمایند:

چشم حس را هست مذهب اعتزال  
دیده‌ی عقل است سنی<sup>۲</sup> در وصال

۱. سرپرده، ایوان  
۲. سنی در لغت به فرقه اکثریت مسلمین گفته میشود که همان اهل سنت و جماعت هستند. اما در اینجا عارف و سالکی به نحو شهودی و قلبی حقایق و اسرار را درک میکند.

سخره‌ی حس‌اند اهل اعتزال خویش را سنی نمایند از ضلال  
(مولوی، ۱۳۸۱: ۲۵؛ ۶۱-۶۲)  
هر که در قید حس گرفتار آید معتزلی است هر چند به یاوه بگوید که اهل شهود  
است:

هر که در حس ماند او معتزلی ست گر چه گوید سنیم از جاهلی ست  
(همان: ۲۵؛ ۶۳)  
سنی واقعی کسی است که از حس ظاهر برون شد و با بینش و عقل فرخنده خود  
به شهود پی برد:

هر که بیرون شد ز حس سنی وی است اهل بینش چشم عقل خوش پی است  
(همان: ۲۵؛ ۶۴)  
و در ادامه رؤیت به چشم سر را نیز هم پایه دیدن حیوانات دانسته و آن را فاقد  
ارزش می‌داند. در اینجا مولانا مخالفت خود را با نظر اشاعره مبنی بر دیدن  
خداوند به حواس ظاهری نشان داده است:

گر بدیدی حس حیوان شاه را پس بدیدی گاو و خر الله را  
(همان: ۲۵؛ ۶۵)  
و در ادامه می‌گوید اگر بنی‌آدم مکرم شده‌اند به دلیل تفاوت آنها با حیوان است،  
چگونه می‌شود که به حس مشترک بین انسان و حیوان محرم اسرار الهی شد؟  
پس بنی‌آدم مکرم کی بدی؟ کی به حس مشترك محرم شدی؟  
(همان: ۲۵؛ ۶۶)

و نیز در مقایسه چشم حسی با چشم دل در داستان پیل و تاریکی، چشم سر را  
ناکارآمد و ناقص معرفی می‌کند و آن را مانند کف دست می‌داند که فقط توانایی  
لمس ظاهر را دارد و از کنه حقیقت و چیستی آن بی‌خبر است (محرمی، ۱۳۹۱:  
۱۱۶).

چشم حس همچون کف دست است و بس نیست کف را بر همه‌ی او دست رس  
(همان: ۳۵؛ ۱۲۶۹)  
کف در بیت زیر کاملاً معنای متفاوتی با بیت مذکور دارد. در این بیت کف روی  
آب منظور است و مولانا می‌گوید که چشم دریا بین داشته باشید و به کف که ظاهر  
است خیره نشوید:

چشم دریا دیگر است و کف دگر کف بهل وز دیده‌ی دریا نگر  
(همان: ۳۵؛ ۱۲۷۰)

باز در ابیات دیگری شاهد تاکید مولانا بر حس شهودی هستیم و اینکه حس ظاهری در رسیدن به خداوند ناکارآمد است وحسی که بتوان خدا را با آن دریافت این جهانی نیست:

آن حسی که حق بر آن حس مظهر است      نیست حس این جهان، آن دیگر است  
(همان: ۶۵؛ ۲۲۰۶)

و بعد در ادامه حس ظاهری را مشترک بین انسان و حیوان دانسته و می‌گوید اگر قرار بود که تجلیات الهی با حواس حیوانی درک شود، گاوها و خرها می‌توانستند به مقام بایزید بسطامی برسند:

حس حیوان گر بدیدی آن صور      بایزید وقت بودی، گاو و خر  
(همان: ۶۵؛ ۲۲۰۷)

بنابراین شواهد و از روی تعداد قابل توجهی از ابیات می‌توان اعتقاد مولوی به رؤیت قلبی در هر دو جهان را برداشت نمود و به تفاوت اصلی او با اشاعره نیز رسید که همان تفاوت در ابزار رؤیت است، مولوی رؤیت با قلب را دارای ارزش و امکان پذیر می‌داند. اما در نهایت آنچه که نتیجه‌گیری قطعی را درباره نظر مولانا سخت می‌کند شواهدی برای رویت بصری است. چنانچه گذشت، با وجود ابیاتی دال بر رؤیت حسی در اشعار مولانا، به نظر می‌رسد وجه رؤیت قلبی کاملاً غالب بوده است و شاید بتوان ابیات مربوط به سیر آفاقی را تاویل به سیر انفسی نمود. در بیتی دیگر در دفتر دوم، بین حس ظاهری و درونی تفکیک می‌کند و حس ظاهری را چومس در برابر طلای سرخ می‌داند:

پنج حسی هست جز این پنج حس      آن چوز سرخ و این حس ها چومس  
(همان: ۲۵؛ ۴۹)

و در نهایت از بیتی از خود مولانا نتیجه گرفت که مولانا از اشاعره فاصله گرفته و در نهایت در تقابل بین حس ظاهری و حس باطنی، حس شهودی و باطنی را برگزیده است:

چشم سَر با چشم سِر در جنگ بود      غالب آمد چشم سِر حجت نمود  
(همان: ۵۵؛ ۳۹۳۵)

#### ۴. نهج البلاغه و مسئله رؤیت خداوند

آنگونه که گذشت، سابقه این تعارض و اختلاف در رؤیت به برداشت‌هایی از آیات قرآن برمی‌گردد که راه تاویل آنها باز است، و در این میان گفتار امام علی علیه السلام در نهج البلاغه ما را به حقیقت این آیان رهنمون می‌سازد. گفتگوی معروف بین امام

علی علیه السلام و ذعلب یمانی محل بحث است و شاید علت اینکه این خطبه مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته صریح بودن سائل و نیز صراحت پاسخ دهنده باشد که دیدگاه را به روشنی بیان می‌دارد. والبته شواهد بسیار دیگری در نهج البلاغه به هماهنگی و انسجام درونی قرآن اشاره دارد. (سید رضی، ۱۳۸۶: ۹۲) بدین معنی که تمامی آیات قرآن به گونه‌ای بیان شده‌اند که پیام آن‌ها در هماهنگی کامل با یکدیگر است و هیچ تناقض یا تضادی در مضامین آن دیده نمی‌شود. این اصل همچنین می‌تواند الهام‌بخش این دیدگاه باشد که پیام قرآن یکپارچه و ثابت است و فهم آن نیازمند توجه به کل کتاب و تأیید متقابل آیات و کمک گرفتن از روایات معتبر است. (سید رضی، ۱۳۸۶: خطبه ۱۷۹)

هنگامی که امام علی علیه السلام ندای "سَلُونِي" را بر منبر دادند فردی به نام ذعلب یمانی بلند شد و پرسید: آیا پروردگارت را دیده‌ای، ای امیرالمؤمنین؟ و امام علیه السلام با پرسشی، فرمودند: آیا آنچه را نبینم می‌پرستم؟ و ذعلب ادامه داد: چگونه می‌بینی؟ و پاسخ شنید: چشم‌ها او را با دیدن ظاهری درک نمی‌کنند، اما دل‌ها او را با حقایق ایمان می‌شناسند.

این سخن امام علیه السلام نظیر همان آیه ۱۰۳ سوره انعام است و امام علی علیه السلام در نهج البلاغه در سخنی دیگر، ضمن تضمینی به این آیه می‌فرماید: هیچ نگاه و دیدی به ذات تو نمی‌رسد و هیچ چشمی قادر به درک تو نیست، اما تو همه دیدگان را درک می‌کنی. (سید رضی، ۱۳۸۶: ۴۷۰) این عبارات به عظمت بی‌پایان خداوند و ناتوانی انسان در درک کامل ذات الهی اشاره دارد. همچنین هیچ مخلوقی توانایی فهم کامل او را ندارد، اما خداوند به تمامی امور آگاه است، تمام اعمال بندگان را می‌بیند و اما با حواس خود قادر به دیدن تو نیستیم. ابن ابی الحدید، سخن امام علیه السلام را اینگونه تفسیر نموده است: آیا کسی را که نبینم، می‌پرستم فقط از آن مقام رفیعی است که کسی به غیر از علی علیه السلام صلاحیت گفتن این سخن را ندارد و در ادامه نیز امام علیه السلام به نوع این رؤیت اشاره میکند که با چشم نیست، بلکه با بصیرت و درک قلبی است. (ابن ابی الحدید: ۶۵/۱۰) و البته سخن ابن ابی الحدید همان است که خود امام علی علیه السلام فرمود: لَوْ كُشِفَ الْعُظَاءُ مَا ارْذَدَّتْ يَقِينَةُ (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۵۶۶) که در رویت قلبی، حجابی در میان نیست.

در اینجا باید اشاره داشت که در مقابل آن گروه از آیات قرآن که مبنای استدلال رؤیت با چشم ظاهری قرار گرفته، آیات دیگری نیز وجود دارد. به عنوان نمونه در مقابل آیاتی که رؤیت را از آن‌ها برداشت کرده‌اند، مانند سوره اعراف آیه ۱۴۳ و نیز

دو آیه ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت، آیاتی نیز هستند که در ظاهر و بدون نیاز به تاویل، رؤیت با حواس ظاهر را رد می کند؛ اهل کتاب از تو می خواهند که برایشان کتابی از آسمان نازل کنی. اینان بزرگتر از این را از موسی طلب کردند و گفتند خدا را به آشکار به ما بنمای. به سبب این سخن کفرآمیزشان صاعقه آنان را فرو گرفت. (نساء/ ۱۵۳)

چنانچه دیدن با چشم، امکان داشت و نیز قبیحی برای آن نبود، چرا خداوند بنی اسرائیل را به خواسته آنها مبني بر رؤیت عذاب نمود؟ و نیز آیه ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (انعام/ ۱۰۳) به شرحی که گذشت با آیه مذکور دلالت بر عدم امکان رؤیت بصری می نماید. علاوه بر این، مضمون رؤیت با حواس ظاهری با اصول مسلم اخبار رسیده از ائمه معصوم علیهم السلام سازگار نیست، زیرا اخبار آن حضرات و مخصوصا خطبه های امیرالمؤمنین علیه السلام و حضرت رضا علیه السلام مملو است از داستان تجلی و رؤیت به قلب (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳۳۳/۸) که نمونه هایی از آنها جهت نزدیکی به این معنی ذکر می شود:

**الف- خطبه ۹۱ نهج البلاغه؛ سند و شاهی بسیار قوی در رد رؤیت حواس ظاهری**  
این خطبه را امام صادق علیه السلام از امام علی علیه السلام نقل می نماید. آنچه که امام صادق علیه السلام در مقدمه خطبه ذکر کرده است، نشان دهنده یک سئوالی است که از امام علی علیه السلام پرسیده شده است و امام علیه السلام به شدت ناراحت شده اند تا جائی که رنگ چهره ایشان هنگامی که بر بالای منبر رفتند تا پاسخ او را گویند دگرگون گشته بود و جای پرسش است که چه تفاوتی بین دو پرسش سائل در این خطبه و ذعلب یمانی در خطبه ۱۷۹ است. آنچه سیر در طول این خطبه نشان می دهد این است که تفاوت آنها در نوع پرسش است، در این خطبه، منظور سائل از رؤیت، همان رؤیت با حواس ظاهری است؛ آنچه که امام علیه السلام به رد آن می پردازد نفس تشبیه از ذات اقدس اله است و این کاملاً در فراز های خطبه مشهود است. موید این منظور، سخن علامه شوشتری است: که سوال آن مرد را همانند پرسش بنی اسرائیل از موسی می داند که غضب الهی را برانگیخت و موید آن نیز آیه ای از قرآن است به قسمی که گذشت. (شوشتری، ۱۳۷۶: ۱، ۱۹۷)

**ب- خطبه ۱۶۰ نهج البلاغه؛ عدم امکان رؤیت توسط انسان و احاطه پروردگار بر**

**دیدگان ما**

در فراز لَمْ يَنْتَه إِلَيْكَ نَظْرٌ وَلَمْ يُدْرِكْكَ بَصَرٌ (سید رضی، ۱۳۸۶: ۵۵۸) که امام علیه السلام به بیان صفات پروردگار و عجز انسان از فهم این صفات می پردازد، به این نکته

دوره هفتم  
شماره دوازدهم  
بهار و تابستان  
۱۴۰۳

نیز اشاره می‌دارد که با تضمینی زیبا به آیه ۱۰۳ سوره انعام ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ اشاره کرده و بر این نکته تأکید میکند که هیچ چشمی تو را درنیابد و دیدگان همگان در احاطه تو است.

### ج- خطبه ۱۸۲ نهج البلاغه؛ در بیان عجز حواس از درک پروردگار

امام علی علیه السلام در این خطبه، خدا را از درک به حواس و رؤیت با چشم تنزیه می‌کند و بیان میدارد که او به چشم دیده نمی‌شود، و نمی‌توان گفت در کجا است. بحواش درک نمی‌گردد، زیرا خداوند جسم نیست که این ویژگی‌ها، که از خصوصیات اجسام هستند، در او وجود داشته باشد. او به انسان‌ها شبیه نمی‌شود، زیرا هیچ همتایی برای او نیست (فیض الاسلام، ۱۳۷۹: ۵۹۳).

این بخش از نهج البلاغه تصویری از خدا ارائه می‌دهد که از هر گونه صفات انسانی و محدودیت‌های مادی مبرا است. خداوند نه به حواس نیاز دارد، نه به مکان، و نه به شریک یا همتا. او کاملاً فراتر از ذهن و تصور انسان و ذات الهی فراتر از ابزارهای حسی انسانی است. حواس ما محدود به شناخت مادیات و محسوسات است، اما خداوند از این قلمرو فراتر است. این موضوع تأکید دارد که شناخت خداوند تنها از طریق ایمان ممکن است. سپس مدعیان به وصف خداوند را به تحدی می‌خواند که اگر می‌توانی وصف کنی، مخلوقین او را مانند جبرئیل و میکائیل را وصف کن .... (سید رضی، ۱۳۸۶: ۵۵۸) حقیقتی را بیان می‌دارد؛ انسانی که با درک حسی خود عاجز از درک صفات مخلوقین است چگونه خدای خود را که به حواس درنیاید را می‌تواند وصف کند چنانکه آن را دیده است؟ نظیر این مفهوم در خطبه ۱۱۲ نیز عیان است که امام علیه السلام پس از ذکر عجز انسان از توصیف مرگ و ملک الموت و کیفیت مرگ کودکی در جنین، انسان را عاجز از وصف از خالق می‌داند که انسان از وصف مخلوقش عاجز است. (سید رضی، ۱۳۸۶: ۳۴۰)

### د- خطبه ۱۸۳ نهج البلاغه؛ شناخت خداوند بدون رؤیت

این خطبه با جمله‌ی ستایش مخصوص خداوندی است که شناخته شده است، بدون آن که دیده شود، شروع می‌شود. (سید رضی، ۱۳۸۶، ۵۶۶) و خداوند را توصیف می‌کند. این جمله بر این نکته تأکید دارد که خداوند با چشم ظاهری قابل دیدن نیست، زیرا او فراتر از ماده و جسم است؛ اما انسان می‌تواند خدا را از طریق آثار، نشانه‌ها و صفاتش بشناسد. شناخت خداوند از راه عقل، دل، و مشاهده نظام دقیق هستی ممکن است. حدیثی از امام رضا علیه السلام مویذ

عدم امکان رؤیت خداوند می‌باشد. خداوند با چگونگی شناخته نمی‌شود، مکان ندارد و با حواس درک نمی‌شود و با چیزی مقایسه نمی‌شود و به عبارت دیگر به چیزی شبیه نیست. (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۱۹۴). شواهد قرآنی، نصوص نهج البلاغه و سخنان ائمه معصومین علیهم‌السلام نشان دهنده یک حقیقت لیس إِدْرَاكُهُ بِالْأَبْصَارِ (سید رضی، ۱۳۸۶: ۷۱۸) است.

امام علی علیه‌السلام در خطبه‌ای اینگونه خدا را حاضر در ما و غایب از حواس ظاهری بیان می‌کند: بر دیدگان بینا پنهان است؛ پس نه چشمان کسی که او را نمی‌بیند می‌توانند او را انکار کنند، و نه دل کسی که او را در درون خود ثابت کرده است، قادر به دیدن او خواهد بود (سید رضی، ۱۳۸۶: ۱۵۰) و این بیان به ما یادآوری می‌کند که خداوند از منظر حواس مادی قابل رؤیت نیست. همان‌طور که خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ این حقیقت به معنای عدم امکان مشاهده خداوند با چشم انسان است. بنابراین خداوند به‌گونه‌ای است که قابل رؤیت با حواس ظاهری نیست، چرا که تنزیه پروردگار از جسم و جهت است که مختص مخلوقات است و منزّه است خدا از این صفات که او را به دیده درآورد (ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۲/۵۵۱؛ بحرانی، ۱۳۷۵: ۳/۶۸۳؛ موسوی، ۱۳۷۶: ۱/۳۴۳؛ مدرس وحید، ۱۳۷۵: ۱/۲۰۶؛ ۴/۳۷-۳۸؛ هاشمی خوئی، ۱۳۵۸: ۴/۲۸۰) هر چیزی که با چشم عادی یا حتی با استفاده از ابزارهای پیشرفته‌ای چون میکروسکوپ و تلسکوپ قابل مشاهده باشد، حتماً باید جسمی باشد که ویژگی‌های مادی دارد و در فضایی خاص قرار گیرد تا چشم بتواند با آن ارتباط برقرار کند. برخی از اندیشمندان، دیدن خداوند را با همین چشم‌های ظاهری ممکن می‌دانند. اما با توجه به توضیحات فوق، باید دیدگاه آنان را در خصوص امکان دیدن خداوند تأویل کنیم، و در صورتی که تأویلی برای آن امکان‌پذیر نباشد، باید آن را نادرست و قابل رد دانست. (جعفری، ۱۳۷۸: ۲۷/۲۱۶)

البته تفاوتی بین رؤیت در دنیا و آخرت نیست، بلکه در آخرت شهود به معنای درک واقعیت با تمام وجود و فهم انسانی است؛ چرا که آیات عظیم هستند و انسان هنگامی که خود را در آیات می‌بیند به درک و فهمی می‌رسد که نهایت خضوع و خشوع را به همراه دارد و این همان علم‌الیقینی است که از آن به شهود و رؤیت تعبیر می‌شود و علامه شوشتری نیز دلالت رؤیت وارده از روایات و آیات قرآن را همان علم‌الیقینی ذکر کرده‌اند. (شوشتری، ۱۳۷۶: ۱/۲۸۸).

## ۵. تفاوت‌ها و شباهت‌های مسئله رؤیت خداوند در نهج البلاغه و مثنوی

معنوی

در تطبیق دیدگاه مولوی و امام علی علیه السلام درباره رؤیت خداوند، دو محور اساسی مورد بررسی قرار گرفت:

#### ۵-۱. مقایسه دیدگاه‌ها در باب رؤیت قلبی

امام علی علیه السلام و مولوی، بر امکان شناخت خداوند از طریق شهود قلبی تأکید دارند. در عرفان اسلامی، شهود قلبی حالتی است که در آن، دل انسان حقیقت را بی واسطه درک می‌کند. این مفهوم در آثار امام علی علیه السلام به وضوح دیده می‌شود. مولوی نیز مفهوم شهود قلبی را بارها مطرح کرده و بر آن تأکید نموده است. او در ابیاتی، چشم دل را تنها ابزار واقعی برای رؤیت حقیقت معرفی می‌کند. او همچنین در ابیات دیگری، چشم دل را از چشم سر برتر دانسته و معتقد است که تنها از طریق رهایی از تعلقات نفسانی، می‌توان به رؤیت حقیقی رسید.

#### ۵-۲. مقایسه دیدگاه‌ها در باب رؤیت حسی

در اندیشه اسلامی، یکی از مسائل مهم کلامی و عرفانی، امکان رؤیت خداوند است. برخی متکلمان، همچون اشاعره، بر اساس ظاهر برخی آیات قرآنی، امکان رؤیت خداوند را در آخرت با چشم سر پذیرفته‌اند. اما در مقابل، معتزله و امامیه با استدلال عقلی و نقلی این دیدگاه را رد کرده‌اند. امام علی علیه السلام امکان رؤیت بصری خداوند را در دنیا نفی کرده و شناخت الهی را در ساحت شهود قلبی می‌داند. اما در آثار مولوی چنانچه معدود اشعاری که دلالت بر رویت بصری دارند را تاویل نمود به همراه ابیاتی که به وضوح رویت بصری را نفی می‌کنند به نتیجه یکسان به رویت شهودی امام علی علیه السلام خواهیم رسید. نتیجه آنکه هر دو دیدگاه، در رد رؤیت بصری خداوند اتفاق نظر دارند. امام علی علیه السلام در قالب زبان استدلالی و کلامی، و مولوی در قالب زبان شاعرانه و عرفانی، تأکید دارند که چشم ظاهری از دیدن خداوند ناتوان است. از منظر نهج البلاغه، این دریافت هم شامل دنیای مادی می‌شود و هم آخرت، چرا که خداوند فراتر از جسم و مکان است. اما در دیدگاه مولانا آنچه نتیجه این پژوهش به ما نشان می‌دهد، رد رویت حسی در این دنیا اثبات شده است ولی درباره رؤیت در آخرت، هم شهود قلبی و هم حسی قابل برداشت است و البته شواهد به نفع شهود قلبی بسیار بیشتر است.

#### نتیجه

۱. اشاعره با استناد به ظاهر آیات قرآن، رؤیت حسی خداوند را در آخرت امری ممکن دانسته و معتقدند که مؤمنان در روز قیامت، با چشم سر، پروردگار خویش را خواهند دید. این دیدگاه بر آیاتی همچون آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت تکیه

دارد و رؤیت الهی را مشابه مشاهده‌ی ماه در شب چهاردهم تعبیر می‌کند. در مقابل، معتزله با اتخاذ رویکردی عقلانی و تنزیهی، رؤیت بصری خداوند را محال دانسته و آن را مستلزم تجسیم و محدودیت پروردگار می‌دانند. این مکتب، بر آیاتی همچون آیه ۱۵۳ سوره انعام تکیه کرده و بر این باور است که خداوند فراتر از ادراک حسی و محدودیت‌های جسمانی است. به این ترتیب، معتزله ضمن رد رؤیت حسی، بر امکان معرفت عقلی و قلبی به ذات الهی تأکید دارند، معرفتی که نه از طریق چشم سر، بلکه با بصیرت و شهود باطنی حاصل می‌شود.

۲. بررسی دیدگاه مولوی در آثار او نشان می‌دهد که عقایدش در مسئله رؤیت خداوند، برخلاف سنت اشعری که به آن تعلق داشته، به آموزه‌های امامیه نزدیک‌تر است. این پژوهش نشان داد که مولوی، رؤیت خداوند را مختص شهود قلبی دانسته و رؤیت حسی با چشم سر را در این جهان رد کرده و هرگونه ادعایی درباره رویت حسی این دنیا را صرفاً اشاره‌ای ناتمام می‌داند، اما درباره رؤیت خداوند در آخرت، هم شهود قلبی و هم رؤیتحسی قابل برداشت است؛ مگر اینکه در برداشت از اشعاری که به رویت حسی اشاره دارند، دست به تاویل بزنیم. ۳. از سوی دیگر، نهج البلاغه نیز با تأکید بر تنزیه الهی، رؤیت حسی خداوند را غیرممکن شمرده و شناخت الهی را از طریق شهود قلبی و ایمان عمیق ممکن می‌داند. امام علی علیه السلام صریحاً رؤیت بصری خداوند را رد کرده و بر شهود قلبی تأکید دارد.

۴. هر دو دیدگاه، در رد رؤیت بصری خداوند در این دنیا، هم‌نظرند. امام علی علیه السلام از منظری کلامی و بر پایه‌ی تنزیه الهی، امکان مشاهده‌ی خداوند با چشم سر را نفی می‌کند و معرفت الهی را تنها در ساحت شهود قلبی ممکن می‌داند. مولوی نیز، در قالب زبان شاعرانه و عرفانی، رؤیت خداوند را وابسته به تطهیر قلب و رهایی از قیود نفسانی می‌داند و بر این باور است که چشم سر، توانایی درک حقیقت را ندارد. با این حال، تفاوتی ظریف در برداشت این دو دیدگاه از رؤیت در آخرت وجود دارد. امام علی علیه السلام، همچنان که در دنیا رؤیت بصری را نفی کرده، در آخرت نیز آن را ممکن ندانسته و معرفت الهی را تنها در قالب یقین قلبی مطرح می‌کند. اما در برخی ابیات مولوی، نوعی از رؤیت در آخرت مطرح شده است که می‌توان آن را به شهود قلبی تاویل کرد، اما احتمال برداشت رؤیت حسی نیز وجود دارد. این نکته، اختلافی میان دو دیدگاه ایجاد می‌کند. و در نهایت، این پژوهش بیان می‌کند که تفاوت درک خداوند در دنیا و آخرت، به کیفیت و عمق شهود قلبی مربوط است. از منظر نهج البلاغه در آخرت، رؤیت، همچنان از جنس حسی

نبوده و فراتر از توانایی چشم سر است. اما از منظر مثنوی رسیدن به یک نتیجه واحد نیازمند تاویل برخی از اشعار به نفع رؤیت شهودی است که ابیات صریح درباره آن وجود دارد. در غیر اینصورت درباره رؤیت در آخرت، هم شهود قلبی و هم حسی از آثار مولانا قابل برداشت است.

## منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد (۱۳۳۷): «شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید»، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ ق): «معانی الأخبار، تصحیح علی اکبر غفاری»، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

احمد نگرى، قاضى عبد النبى (۱۹۷۵): «جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء»، بيروت: بينا.

الأشعري، علي بن إسماعيل بن أبي بشر (۱۳۹۷): «الإبانه عن أصول الديانة»، تحقيق د. فوقية حسين محمود، بی جا، بينا.

افلاکی عارفی، شمس الدین احمد (۱۳۹۶): «مناقب العارفين»، تصحیح تحسين یازجی، تهران: انتشارات دوستان.

بحرانی، میثم بن علی بن میثم (۱۳۷۵): «ترجمه شرح نهج البلاغه»، ترجمه قربانعلی محمدی مقدم، علی اصغر نوابی یحیی زاده، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

البخاری، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة (۵۱۴۰ هـ ق): «الجامع الصحيح المختصر (صحيح البخاری)»، تحقیق د. مصطفی ديبالغا، بيروت: دار ابن كثير، اليمامة.

بلخی (مولوی)، جلال الدین محمد (۱۳۸۱): «مثنوی معنوی»، تصحیح قوام الدین خرماشاهی، تهران: انتشارات دوستان.

بلخی (مولوی)، جلال الدین محمد (۱۳۷۴): «دیوان کبیر شمس»، تهران: انتشارات فردوس.

بلخی (مولوی)، جلال الدین محمد (۱۳۷۹): «مجالس سبعة»، تهران: کیهان.

پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۵): «رؤیت ماه در آسمان»، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.

تیمی می آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۴۱۰ ق): «غرر الحکم و درر الکلم»، تصحیح سید مهدی رجائی، قم: دار الکتاب الإسلامي.

توکلی، محمد هادی (۱۴۰۰): «نقد و بررسی دیدگاه سیدمرتضی درباره تائویل آیه «رب ارنی انظر الیک»، نشریه معرفت کلامی، ۱۹۵ تا ۲۱۰.

توکلی، محمد هادی (۱۴۰۱): «نقد و بررسی تفسیر رؤیت خداوند به تعلق علم ضروری به خداوند»، نشریه معرفت کلامی، شماره ۲۸، ۸۱ - ۹۶.

توکلی، محمد هادی (۱۴۰۲): «بررسی انتقادی تفسیر شارحان روایت محمد بن عبید از امام رضا (علیه السلام) در نفی رؤیت پذیری خداوند» فرهنگ رضوی، ۱۱ (۴۲)، ۹-۲۷.

توکلی، محمد هادی (۱۴۰۳): «بازخوانی روایتی منسوب به امام رضا علیه السلام در نفی رؤیت پذیری خداوند» فرهنگ رضوی، ۱۳ (۴۷)، ۳۰-۷.

جرجانی، سید شریف علی بن محمد (۱۳۷۰): «کتاب التعريفات»، تهران: ناصر خسرو.

جعفری، محمد تقی (۱۳۸۶): «ترجمه و تفسیر نهج البلاغه»، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

حلی، حسن بن سلیمان بن محمد (۱۴۲۱ ق): «مختصر البصائر»، تحقیق: مشتاق مظفر، قم، مؤسسه النشر الإسلامي.

خاتمی، احمد، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، «پنهان ز دیده ها و همه دیده ها از اوست (بررسی کلامی مسئله رؤیت خدا و نظر مولانا)»، مجله فرهنگ شماره ۶۳ و ۶۴، ۱۶ صفحه از ۲۲۹ تا ۲۴۴.

خالدیان، محمد علی (۱۳۸۸): «تحلیل و تطبیق اندیشه های کلامی در مثنوی مولوی با نگاهی به دیگر متکلمان»، تهران: نشر احسان.

زمانی، کریم ک: (۱۳۷۵): «شرح جامع مثنوی معنوی»، تهران: موسسه اطلاعات.

شوشتری، محمد تقی (۱۳۷۶): «بهج الصباغه فی شرح نهج البلاغه»، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.

شیخ الرئیس ابن سینا (۱۴۰۴ ق): «الشفاء (الطبیعیات)»، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

دوره هفتم
شماره دوازدهم
بهار و تابستان
۱۴۰۳

صلیبا، جمیل، صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۶۶): «فرهنگ فلسفی»، تهران: انتشارات حکمت.  
 طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۴): «المیزان فیتفسیر القرآن»، ترجمه سید محمد باقر موسوی  
 همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عجم، رفیق (۲۰۰۴ م): «موسوعة مصطلحات ابن خلدون و الشریف علی محمد الجرجانی»، بیروت: مکتبة  
 لبنان ناشرون.

عرفانی، مرتضی؛ نوری، ابراهیم، و یعقوبی، هانیه (۱۳۹۵): «رؤیت خداوند از نگاه فخرالدین رازی و علامه  
 طباطبایی». الهیات تطبیقی. ۷ (۱۵)، ۱۲۷-۱۳۶.

فاطمی، سیدرضا و خادمی، عین اله (۱۳۹۹): «سنجش نظر قاضی عبدالجبار معتزلی پیرامون رویت  
 خداوند بر اساس قاعده نفی تشبیه. پژوهش های اعتقادی کلامی (علوم اسلامی)»، ۱۰ (۴۰)، ۱۶۳-  
 ۱۹۲.

فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۶): «شرح مثنوی شریف»، تهران: انتشارات زوار.

کاشانی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق): «لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام»، قاهره: مکتبة الثقافة الدينية.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق): «کافی (ط - دار الحديث)»، تحقیق دار الحديث، قم: دار الحديث.

کبیر، یحیی (۱۴۰۱)، «ترجمه، شرح و تحقیق شواهد الربوبیه صدرالدین شیرازی»، قم: موسسه بوستان  
 کتاب، چاپ سوم.

محرمی، رامین (۱۳۹۱): «دیدگاه عرفانی امام محمد غزالی و جلال الدین مولوی در باب رؤیت خداوند»،  
 مجله ادیان و عرفان، شماره چهل و پنج، ص ۱۰۵-۱۲۴، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه  
 تهران.

مدرس وحید، احمد (بی تا)، «شرح نهج البلاغه»، قم: بی نا.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵): «پیام امام شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه»، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

ملکشاهی، حسن (۱۴۰۲): «ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا»، تهران: سروش، چاپ دوازدهم.

موسوی، سید عباس (۱۳۷۶): «شرح نهج البلاغه»، بیروت: دارالرسول الاکرم، دارالمحجة البيضاء.

هاشمی خوئی، میرزا حبیب الله (۱۳۵۸): «منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه»، تصحیح سید ابراهیم میانجی،  
 تهران: مکتبة الاسلامیه.

## References

Glorious Qur'an

Nahj al-Balāghah.

Ibn Abī al-Ḥadīd, 'Izz al-Dīn Abū Ḥāmid. (1377 SH). Sharḥ Nahj al-Balāghah Ibn Abī al-Ḥadīd. Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Qom: Kitāb-khānah-yi 'Umūmī-yi Āyatullah Mar'ashī Najafī.

Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1404 AH). Ma'ānī al-Akhbār. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī, affiliated with Jāmi'ah-yi Mu-darrisīn-yi Ḥawzah-yi Ilmiyyah-yi Qom.

Aḥmad Nagrī, Qāḍī 'Abd al-Nabī. (1975). Jāmi' al-'Ulūm fi Iṣṭilāḥāt al-Funūn al-Mu-laqqab bi-Dustūr al-'Ulamā'. Beirut: n.p.

al-Ash'arī, 'Alī ibn Ismā'īl ibn Abī Bishr. (1397 SH). al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah. Edited by Dr. Fawqīyyah Husayn Mahmūd. n.p.: n.p.

Aflākī Ārifī, Shams al-Dīn Aḥmad. (1396 SH). Manāqib al-'Ārifin. Edited by Taḥsīn Yāzjī. Tehran: Intishārāt-i Dūstān.

Baḥrānī, Maytham ibn 'Alī ibn Maytham. (1375 SH). Tarjumah-yi Sharḥ Nahj al-Balāghah. Translated by Qurbān 'Alī Muḥammadī Muqaddam and 'Alī Aṣghar-Nawā'ī Yahyāzādah. Mashhad: Bunyād-i Pizhūhishhā-yi Islāmī-yi Āstān-i Quds-i Raḍawī.

al-Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah. (1407 AH). al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī). Edited by Dr. Muṣṭafā Dīb al-Bughā. Beirut: Dār Ibn Kathīr, al-Yamāmah.

Balkhī (Mawlawī), Mawlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad. (1381 SH). Masnavī-yi Ma'navī. Edited by Qawām al-Dīn Khurshāhī. Tehran: Intishārāt-i Dūstān.

Balkhī (Mawlawī), Mawlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad. (1374 SH). Dīwān-i Kabīr-i Shams. Tehran: Intishārāt-i Firdaws.

Balkhī (Mawlawī), Mawlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad. (1379 SH). Majālis-i Sab'ah. Tehran: Kayhān.

Pūrjawādī, Naṣr Allāh. (1375 SH). Ru'yat-i Māhdar Āsmān. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, First edition. DOI: <https://doi.org/10.22034/farzv.2022.345996>. 1771.

Tamīmī Āmadī, 'Abd al-Wāḥid ibn Muḥammad. (1410 AH). Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim. Edited by Sayyid Mahdī Rajā'ī. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī.

Tavakkolī, Muḥammad Hādī. (1400 SH). "Naqd wa Barrasī-yi Dīdgāh-i Sayyid Mur-taḍādar bārah-yi Tāwīl-i Āyah-yi 'Rabbi Arinī Anzur Ilayk.'" Ma'rifat-i Kalāmī 2021: 195–210.

Tavakkolī, Muḥammad Hādī. (1401 SH). "Naqd wa Barrasī-yi Tafsīr-i Ru'yat-i Khudāwand bih Ta'alluq-i 'Ilm-i Ḍarūrī bih Khudāwand." Ma'rifat-i Kalāmī, no. 28: 81–96.

Tavakkolī, Muḥammad Hādī. (1402 SH). "Barrasī-yi Intiqādī-yi Tafsīr-i Shāriḥān-i Riwayat-i Muḥammad ibn 'Ubayd az Imām Riḍā ('alayhi al-salām) dar Nafy-i Ru'yat-pazīrī-yi Khudāwand." Farhang-i Raḍawī 11 (42): 9–27.

Tavakkolī, Muḥammad Hādī. (1403 SH). "Bāz khwānī-yi Riwayat-i Mansūbbi-hlīmām Riḍā ('alayhi al-salām) dar Nafy-i Ru'yat-pazīrī-yi Khudāwand." Farhang-i Raḍawī 12 (47): 30–37.

Jurjānī, Sayyid Sharīf 'Alī ibn Muḥammad. (1370 SH). Kitāb al-Ta'rīfāt. Tehran: Nāṣir Khusraw.

Ja'farī, Muḥammad Taqī. (1386 SH). Tarjumah wa Tafsīr-i Nahj al-Balāghah. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī.



Hillī, Ḥasan ibn Sulaymān ibn Muḥammad. (1421 AH). Mukhtaṣar al-Baṣā'ir. Edited by Mushtāq Muẓaffar. Qom: Mu'assasah al-Nashr al-Islāmī.

- Khātāmī, Aḥmad. (1386 SH). "Pinhān zi Dīdagānwa Hama Dīdagānaz Ūst: Barra sī-yi Kalāmī-yi Mas'alah-yi Ru'yat-i Khudāwa Nazar-i Mawlānā." Farhang 63-64: 229-244.
- Khāldiyān, Muḥammad 'Alī. (1388 SH). Taḥlīl wa Taṭbīq-i Andīshah-hā-yi Kalāmīdar Masnavī-yi Mawlawībā Nigāhibih Dīgar Mutakallimān. Tehran: Nashr-i Ilhāsān.
- Zamānī, Karīm. (1375 SH). Sharḥ-i Jāmi'-i Masnavī-yi Ma'navī. Tehran: Mu'assasah-yi Ittilā'āt.
- Shūstari, Muḥammad Taqī. (1376 SH). Bahj al-Ṣabāghah fi Sharḥ Nahj al-Balāghah. Tehran: Mu'assasah-yi Intishārāt-i Amīr Kabīr.
- Ibn Sīnā, Shaykh al-Rāis. (1404 AH). al-Shifā' (al-Ṭabī'īyyāt). Edited by Sa'īd Zāyid. Qom: Maktabat Āyatullāh al-Mar'ashī.
- Ṣalībā, Jamīl, and Manūchīr Ṣanā'ī Darrehbīdī. (1366 SH). Farhang-i Falsafī [Philosophical Dictionary]. Tehran: Intishārāt-i Ḥikmat.
- Ṭabātabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1374 SH). al-Mīzān fi Tafsīr al-Qur'ān. Translated by Sayyid Muḥammad Bāqir Mūsawī Hamadānī. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- 'Ajām, Rafiq. (2004). Mawsū'at Muṣṭalahāt Ibn Khaldūn wa al-Sharīf 'Alī Muḥammad al-Jurjānī. Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn.
- 'Irfānī, Murtazā, Ibrāhīm Nūrī, and Hāniyah Ya'qūbī. (1395 SH). "Ru'yat-i Khudāwand az Nigāh-i Fakhr al-Dīn Rāzī wa 'Allāmah Ṭabātabā'ī." Ilāhiyyāt-i Ṭabīqī 7 (15): 127-136.
- Fāṭimī, Sayyid Riḍā, and 'Ayn Allāh Khādīmī. (1399 SH). "Sanjish-i Nazar-i Qāḍī 'Abd al-Jabbār-i Mu'tazilī Pirāmūn-i Ru'yat-i Khudāwand bar Asās-i Qā'idah-yi Nafy-i Tashbīh." Pazhūhish-hā-yi 'Iṭiqādī wa Kalāmī ('Ulūm-i Islāmī) 10 (40): 163-192.
- Furūzānfar, Badī' al-Zamān. (1376 SH). Sharḥ-i Masnavī-yi Sharīf. Tehran: Intishārāt-i Zavvār.
- Kāshānī, 'Abd al-Razzāq. (1426 AH). Laṭā'if al-'Alām fi Shārāt Ahl al-Ilhām. Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīnīyah.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1429 AH). Kāfi. Edited by Dār al-Ḥadīth. Qom: Dār al-Ḥadīth.
- Kabīr, Yahyā. (1401 SH). Tarjumah, Sharḥ wa Taḥqīq-i Shawāhid al-Rubūwiyyah-yi Ṣadr al-Dīn Shīrāzī. Qom: Mu'assasah-yi Būstān-i Kitāb, 3rd edition.
- Mahramī, Rāmīn. (1391 SH). "Dīdgāh-i 'Irfānī-yi Ilmām Muḥammad Ghazālī wa Jalāl al-Dīn Mawlawīdar Bāb-i Ru'yat-i Khudāwand." Majallah-yi Adyān wa 'Irfān, no. 45: 105-124.
- Mudarris Waḥīd, Aḥmad. n.d. Sharḥ-i Nahj al-Balāghah. Qom: n.p.
- Makāram Shīrāzī, Nāsir. (1375 SH). Payām-i Ilmām: Sharḥ-i Tāzah wa Jāmi' bar Nahj al-Balāghah. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Malakshāhī, Ḥasan. (1402 SH). Tarjumah wa Sharḥ-i Shārāt wa Tanbīhāt-i Ibn Sīnā. Tehran: Soroush, 12th edition.
- Mūsawī, Sayyid 'Abbās. (1376 SH). Sharḥ-i Nahj al-Balāghah. Beirut: Dār al-Rasūl al-Akram, Dār al-Mahajjat al-Bayḍā'.
- Hāshimī Khū'ī, Mīrzā Ḥabīb Allāh. (1358 SH). Minhāj al-Barā'ah fi Sharḥ Nahj al-Balāghah. Edited by Sayyid Ibrāhīm Miyānjī. Tehran: Maktabat al-Islāmīyah.



University of Science and Quranic Knowledge  
Shah Faculty of Quranic Sciences

## A Critical Study of Scientific Allegorical Interpretation of the Supernatural in the Qur'an in Contemporary Iran

Firuz Aslani<sup>1</sup> ; Mohammad Sobhani Yamchi<sup>2</sup> 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Maragheh University of Medical Sciences, Maragheh, Iran.

[fz002813@gmail.com](mailto:fz002813@gmail.com)

2. Associate Professor, Holy Quran University of Sciences and Education, Maragheh, Iran. [sobhani@quran.ac.ir](mailto:sobhani@quran.ac.ir)

### Research Article



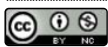
### Abstract

The rise of empiricism in the modern era extended its influence into all dimensions of existence, prompting empirical science—originally concerned with the natural world—to comment on non-empirical matters. Influenced by this perspective, some Iranian religious reformists have applied scientific allegorical interpretations to the Qur'an's supernatural phenomena. These interpretations, by stripping such phenomena of their metaphysical and miraculous aspects, reframe them as natural occurrences. This research, using a descriptive-analytical method based on library resources, aims to explore which supernatural elements of the Qur'an have been subject to scientific reinterpretation in contemporary Iran and how valid these interpretations are. According to the findings, various supernatural events have been interpreted in naturalistic terms: the parting of the sea as a tidal event; the gushing of a spring by Moses' staff as a mechanical reaction; the shining hand (Yad Baydā') as radioactivity; the positioning of a mountain as its slope; the raising of the dead by Jesus as enlightenment of the ignorant; the term Namlah as a human tribe; 'Ifrīt as dark-skinned people; the Hudhud as a messenger; Abābīl as a smallpox outbreak; and the Prophet's ascension (Mi'rāj) as a cosmic journey. These interpretations, however, are inconsistent with the apparent and contextual meaning of the Qur'anic verses.

**Keywords:** Qur'anic Interpretation; Positivism; Scientific Allegory; Contemporary Iran.

Received: 2025-03-28; Received in revised form: 2025-07-07; Accepted: 2025-07-13; Published online: 2025-07-13

◆ How to cite: aslani, F. and sobhani yamchi, M. (2025). A Study of the Scientific Interpretation of the Extraordinary Matters of the Quran in Contemporary Iran. (e224893). *Qur'anic Ta'wil Studies*, 6(12), p94-119, e224893. doi: [10.22034/qc.2025.514220.1159](https://doi.org/10.22034/qc.2025.514220.1159)



## بررسی تأویل علمی از امور خارق العاده قرآن در ایران معاصر

فیروز اصلانی<sup>۱</sup>، محمد سبحانی یامچی<sup>۲</sup>

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم پزشکی مراغه، مراغه، ایران. [fz002813@gmail.com](mailto:fz002813@gmail.com)

۲. دانشیار، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مراغه، ایران. [sobhani@quran.ac.ir](mailto:sobhani@quran.ac.ir)

### چکیده

رشد تجربه‌گرایی در دوران معاصر، موجب گسترش آن به همه ابعاد هستی گردید و علم تجربی که کارکرد آن بررسی امور طبیعی بود، به اظهار نظر در امور غیرحسی واداشت. برخی از نوآندیشان ایرانی نیز با تأسی از چنین نگرشی به تأویل علمی از امور خارق العاده قرآن پرداختند. از آنجا که چنین نگاهی، امور خارق العاده را از جنبه غیبی و خارق العاده تهی و به امری طبیعی تبدیل می‌نماید، پژوهش حاضر در پی آن است که با روش توصیفی تحلیلی از نوع کتابخانه‌ای به تبیین این مسئله بپردازد که تأویل علمی از امور خارق العاده در ایران معاصر، شامل چه مواردی بوده و این گونه تأویل‌ها از جهت صحت و سقم چگونه ارزیابی می‌شوند؟ طبق یافته‌های تحقیق، شکافته شدن دریا، به جزر و مد؛ جاری شدن چشمه با عصای موسی، به اعمال مکانیکی؛ ید بیضاء، به رادیواکتیو؛ واقع شدن کوه، به شیب آن؛ زنده کردن مرده به دست عیسی، به عالم شدن جاهل؛ نمله، به قبیله‌ای از انسان؛ عفريت، به رنگین پوستان؛ هدهد، به خبررسان؛ ابابیل، به بیماری آبله و معراج پیامبر، به سفرهای کیهانی؛ تأویل شده‌اند. این تأویل‌ها با سیاق، دلالت لفظی و ظاهری آیات سازگار نیست.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، خارق العاده، تأویل علمی، ایران معاصر.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۱۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۲ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۲۲

استناد به این مقاله: اصلانی، فیروز و سبحانی یامچی، محمد. (۱۴۰۴). بررسی تأویل علمی از امور خارق العاده قرآن در ایران معاصر. (۵۲۲۴۸۹۳). *مطالعات تأویلی قرآن*, ۶(۱۲), ۱۱۹-۹۴. [doi: 10.22034/qc.2025.514220.1159](https://doi.org/10.22034/qc.2025.514220.1159)

## ۱. طرح مسأله

جهان غرب در دوران رنسانس، شاهد تحول اساسی با پیشرفت‌های علم تجربی گردید. این پیشرفت‌ها به‌گونه‌ای بود که تمام عرصه‌های زندگی را در نوردید و علم تجربی را ملاک تشخیص درست از نادرست قرار داد. در مبنای معرفت شناختی، روش تجربی، تنها روش قابل اعتماد برای وصول به معرفت اعلام شد و ماده تنها واقعیت جهان تلقی گردید، بدین ترتیب، علم تجربی مبنایی ماده‌گرایانه یافت (ر.ک: باربور، ۱۳۶۲ ش: ۱۴۴). شکل‌گیری مبنای ماده‌گرایانه بدین نحو بود که در غرب آگوست کنت پایه‌گذار مکتب تحقیقی (پوزیتیویسم)<sup>۱</sup> گردید. این مکتب تنها علم تجربی را به عنوان علم باور داشته (فولکیه، ۱۳۶۶: ۱۴۹) و با توجه به این که تنها ابزار معرفت علم تجربی، حس بود، منتهی به ماتریالیسم علمی گردید<sup>۲</sup> و به خاطر اثرگذاری شگرف آن در غرب متوقف نشد و به کشورهای اسلامی و ایران هم راه یافت، یکی از پیامدهای ماتریالیسم علمی؛ رویکرد طبیعت‌گرایانه به امور خارق‌العاده بود، بطوری که امور خارق‌العاده را به پدیده‌های طبیعی، تأویل کردند. منظور از تأویل، منتقل شدن از مفهوم ظاهری به معنای غیر ظاهری است (شاگرد، ۱۳۷۶: ۲۶-۲۷). یک نوع انتقال از معنای ظاهری به معنای غیر ظاهری، ناشی از ملاک قرار دادن علم تجربی در تشخیص درست از نادرست است؛ در این نوع از تأویل، اموری که در چارچوب علم تجربی نمی‌گنجد، به امور محسوس تأویل می‌گردد.

برخی از نواندیشان ایرانی هم در مواجهه با امور خارق‌العاده قرآنی، آن را با قوانین عالم طبیعت ناسازگار دانسته و با توجه به این که تنها قوانینی را باور داشتند که از طریق عادی تحقق یابد، از این رو نپذیرفتند که معجزات از طریق غیر عادی ایجاد شوند. دوره پیدایش این جریان به زمان مشروطه بر می‌گردد که از طریق مستشرقان و روشنفکران به جامعه ایران راه یافت. این جریان در بدو ورود، حالت تهاجمی نسبت به مفاهیم غیبی و امور خارق‌العاده داشته و غالباً آن مفاهیم را انکار می‌نمود. حالت تهاجمی از یک طرف به ماهیت پوزیتیویستی آن بر می‌گشت؛ زیرا پوزیتیویسم که در قرن نوزدهم به وسیله آگوست کنت بنیان‌گذاری شد، حالت تقابل با دین داشت و بر اساس مبنای پوزیتیویستی هر معرفتی را که

دوره هفتم  
شماره دوازدهم  
بهار و تابستان  
۱۴۰۳

1. positivism

۲. ماتریالیسم علمی یا ماده‌گرایی که ناشی از علم‌گرایی است، مبتنی بر دو اصل است: یک روش علمی، تنها راه قابل اعتماد برای کسب معرفت است. دو ماده (یا ماده و انرژی) تنها واقعیت اساسی جهان است. اصل اول، حکمی معرفت‌شناختی درباره روش تحصیل علم و اصل دوم، حکمی فلسفی یا هستی‌شناختی درباره واقعیت جهان است (ر.ک: باربور، ۱۳۶۲: ۱۴۴).

از طریق غیرتجربی حاصل می‌شد، موهوم انگاشته و انکار می‌کرد (سبحانی، ۱۳۹۸: ۴۰۴/۲) و نسبت علم و دین را متضاد می‌دانست. از طرف دیگر، این افکار پوزیتویستی در زمانی به ایران وارد شد که در غرب، حاکمیت بلامنزاع داشت (زرشناس، ۱۳۷۰: ۱۹). علاوه بر این، تجددخواهی در غرب بر اساس ضدیت با کلیسا و عالمان مسیحی شکل گرفته بود (کچوییان، ۱۳۸۳: ۱۶۷) و همین افکار مبتنی بر پوزیتویسم نخستین، در چنین فضای بلامنزاع و ضد دینی غربی به وسیله مستشرقین و روشنفکران ایرانی همانند ملک‌خان (۱۲۸۶-۱۲۱۲ ش)، آخوندزاده (۱۱۹۱-۱۲۵۶ ش) و طالبوف (۱۲۱۳-۱۲۹۰ ش)، به ایران راه یافته و موجب تقابل با مفاهیم دینی مخصوصاً مفاهیم خارق‌العاده گردید. آنان، به انفکاک علم و دین، باور داشته و به جهت خارج بودن این امور از چارچوب تجربی، آن را غیرمعرفتی و امری موهوم دانسته و انکار کردند (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۱۰۴-۱۰۵). اما از سال ۱۳۲۰ شمسی فضای دیگری در مواجهه با امور خارق‌العاده و در حالت کلی نسبت به مفاهیم غیبی در ایران معاصر متأثر از پوزیتویسم به وجود آمد. از یک سو فعالیت‌های قرآنی از جانب افراد نواندیش گسترش یافت و از سوی دیگر به خلاف دوره مشروطه، انکار مفاهیم غیبی کمتر صورت گرفت. اندیشمندان زیادی در این عرصه فعالیت وسیعی داشتند و اکثر آنان درصدد سازگار نشان دادن مفاهیم غیبی با علم تجربی بودند تا در فضایی که عده قابل توجهی مسحور علم تجربی شده بودند، با سازگار نشان دادن این مفاهیم با علم، موجب حفظ ایمان آنان شوند. در این دوره، نسبت به امور خارق‌العاده قرآن دیدگاه‌های جدیدی از سوی نواندیشان مطرح گردید که عبارتند از:

- ۱- تأویل علمی گسترده از امور خارق‌العاده قرآن: برای نمونه، تطبیق شیاطین در زمان حضرت سلیمان به مردم صیدا (خزائی، ۱۳۷۱: ۷۹). تطبیق نمله در آیه ۱۸ سوره نمل به قبیله‌ای از انسان‌ها (همان: ۲۸۸) و...
- ۲- استفاده از تبیین علمی از امور خارق‌العاده: برای نمونه از قانون نسبیت اینشتین، برای تبیین معجزاتی همانند معراج پیامبر و ... استفاده گردید. بدین بیان که پیامبر ﷺ در معراج به جای این که طبق معمول در فضای سه بعدی زندگی کرده باشد، به روش حلول و حضور در فضای چهاربعدی قرار گرفته بود (بازرگان، ۱۳۸۵: ۲۹۷).

۴- تلقی تمثیل از قصص خارق‌العاده قرآن: برخی، قصص خارق‌العاده قرآن را از حالت خارق‌عادت تهی ساخته و گفتند که قرآن درصدد بیان تمثیل است؛ همانند جریان شخصی که پس از مرگ صدساله زنده شد (بقره/۲۴۰)؛ برخی از

مفسران نواندیش با تهی سازی جنبه خارق العاده این گونه آیات، گفتند که قرآن درصدد بیان تمثیل بوده است (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۷۱/۲-۱۷۳).

در این دوره، از قرآن پژوهان نواندیشی همانند محمد تقی شریعتی، مهدی بازرگان، سید محمود طالقانی، علی شریعتی، محمد خزائلی و ... می توان نام برد. این فعالیت ها که از سال ۱۳۲۰ شمسی شروع شد، در دهه ۱۳۴۰ شمسی به اوج خود رسید و در این دهه، پوزیتویسم به جریان غالب روشنفکری در ایران بدل شد و بازار تفسیرهای پوزیتویستی از قرآن، گرم تر و مفاهیم خارق العاده قرآن نیز، به امور طبیعی تأویل برده شدند (زرشناس، ۱۳۷۰: ۱۹).

نوشتار حاضر از میان انواع رویکرد طبیعت گرایانه به امور خارق العاده، به بررسی تأویل های علمی از امور خارق العاده می پردازد که در ایران معاصر اتفاق افتاده است؛ با توجه به این که، امور خارق العاده، از مسائل اساسی قرآن بوده و ریشه غیبی و اعتقادی دارند و تأویل طبیعی امور خارق العاده، منتهی به نفی جنبه خارق العاده آن می شود، از این رو مقاله حاضر، در صدد استبه شیوه توصیفی تحلیلی از نوع بررسی کتابخانه ای به نقد و بررسی این مسأله پردازد که نواندیشان ایرانی چه مواردی از امور خارق العاده قرآنی را تأویل علمی کرده اند و این تأویل ها از جهت صحت و سقم، چگونه ارزیابی می شوند؟

در مورد پیشینه تحقیق، از آثار زیر می توان نام برد:

اصول تفکر قرآنی، داود قاسمی، بیتا، انتشارات بقا: نویسنده برخی از مفاهیم غیبی همانند مفهوم فرشته را به فروغ ها و شعله های حیات، جبرئیل را به تراکم قدرت حیات، غیب را به مرحله نهانی و مخفیانه انقلاب و مفاهیم معنوی همانند نماز را به صفوف فشرده مؤمنان تأویل برده است.

نقد و معرفی قرآن شناسی دکتر فولادوند، سید مصطفی احمدزاده، ۱۳۸۲ ش، پژوهش های قرآنی، شماره ۳۵-۳۶: نویسنده مقاله، گذرا به برخی از تأویل های مادی اعم از تأویل های مربوط به امور خارق العاده و تأویل دیگر پدیده های غیبی اعم از جن و شیطان پرداخته است.

آسیب شناسی تفسیر علمی با محوریت تفسیر پرتوی از قرآن، علیرضا نوبری، ۱۳۹۰ ش، مطالعات تفسیری: نویسنده، برخی تأویل های صورت گرفته همانند تأویل نازعات در آیه اول سوره نازعات به پدیده های عصر حاضر همانند هواپیما، وسایل نقلیه صنعتی و ... را ناجا می داند.

تحلیل و بررسی علمگرایی در اندیشه روشنفکر دینی: مطالعه موردی یکی از روشنفکران ایران معاصر (بازرگان)، عیسی مولوی وردنجایی، ۱۳۹۷ ش، فصلنامه

علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی: وی افکار مهدی بازرگان را در این مورد بررسی می‌کند؛ از جمله علمگرایی در ضروریات دین و این که به اعتقاد نویسنده، بازرگان تلاش می‌کند خدا و ماورای طبیعت را در چارچوب علم و قوانین علمی تأویل کند.

ارزیابی رویکرد مادی به مفاهیم غیبی در تفسیر نوین: فیروز اصلانی، ۱۴۰۳ش، دوفصلنامه حکمت بالغه، نویسنده، تأویل‌های علمی محمد تقی شریعتی که در برگزیده برخی از امور خارق‌العاده و دیگر امور غیبی است، مورد بررسی قرار داده است.

پیشینه‌های مذکور به صورت جسته و گریخته و در لابلای مباحث دیگر به موارد اندکی از تأویل‌های علمی اشاره کرده‌اند؛ اما تأویل علم‌گرایانه، آن هم از امور خارق‌العاده به صورت یکجا در ایران معاصر مورد بررسی قرار نگرفته است؛ با توجه به این که تأویل علمی از امور خارق‌العاده، حقیقت‌اساسی آن امور را که همان جنبه ماورایی و خارق‌العاده آن است، مورد هدف قرار داده؛ از این رو نوشتار حاضر تأویل علمی نسبت به این امور در ایران معاصر را نقد و بررسی قرار نموده است.

## ۲. تأویل‌های مادی‌گرایانه از امور خارق‌العاده در ایران معاصر

امور خارق‌العاده که در قرآن بیان گردیده‌است، شامل پدیده‌هایی است که مجرای تحقق آنها مغایر با روشی است که در نظایر این نوع پدیده‌ها به آن عادت شده و مشاهده می‌شود و علل آن، متفاوت با علل سایر پدیده‌هایی است که در این موارد با آنها انس و الفت گرفته شده‌است. به عنوان مثال، آنچه که در طول زندگی به آن انس گرفته شده، این است که مار کوچک به تدریج بزرگ شود و سرانجام افعی گردد، و یا آب‌های زیرزمینی با حفر قنات بر روی زمین جاری شود، و یا بیماران از طریق دارو و مراقبت‌های پزشکی بهبودی یابند؛ اما نه از طریق عادی و نه از طریق علمی مشاهده نشده‌است که چوب خشک در یک لحظه افعی گردد و یا با زدن عصا، چشمه‌هایی از سنگ سرازیر شود و با کشیدن دست، بیماران مبتلا به بیماری‌های خطرناک بهبودی یابند. بر همین اساس، گفته می‌شود: «معجزه» يك نوع «خرق عادت» است. (ن.ک: سبحانی، ۱۳۷۴: ۷۱)؛ عده‌ای از نواندیشان ایرانی در مواجهه با این پدیده‌ها که در قرآن بیان شده‌است نخواستند بپذیرند که از مجرای غیرطبیعی محقق شده‌اند؛ از این رو در جهت عادی و طبیعی نشان دادن تحقق آن‌ها برآمده و به تأویل مادی و طبیعی این امور پرداخته‌اند که مورد نقد و ارزیابی قرار می‌گیرد:

## ۱-۲. تأویل علمی خوارق عادات مرتبط به حضرت موسی علیه السلام

قرآن موارد متعددی از معجزات و خوارق عادات مربوط به حضرت موسی علیه السلام را بیان می‌کند. برخی از نواندیشان ایرانی در صدد تأویل مادی آن برآمده‌اند که بررسی می‌شود:

### الف- تأویل شکافته شدن دریا به جزر و مد

محمد خزائلی، عبور موسی علیه السلام و قومش از دریا را با ساختن پل‌های متحرک امروزی منطبق می‌داند. به اعتقاد وی، موسی علیه السلام به راه‌ها آشنایی داشت و از برزخ‌های دریای سرخ گذشته و به جزیره سینا رسید. در ادامه می‌گوید: «این تعبیر با مفاد آیه *«وَاضْرِبْ لَهُم مَّطَرِيْقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا»* (طه/۷۷) منافات ندارد و شکافته شدن بحر هم با برزخ‌های دریایی سازگار است.» (خزائلی، ۱۳۷۱: ۶۲۲) و بدین ترتیب، جنبه اعجازی شکافته شدن دریا با عصای موسی علیه السلام را کاملاً طبیعی جلوه می‌دهد. به اعتقاد فولادوند نیز موسی علیه السلام از جزر و مد دریا با خبر بود و بنی اسرائیل را نیمه شب، به وسیله یکی از نهرهای دریای سرخ عبور داد. در این میان، فرعونیان اوایل روز که مد دریا آغاز شده بود، غرق گردیدند (ر.ک: فولادوند، ۱۳۸۰: ۴۸۳). در تبیین دیگری، فولادوند می‌گوید: «معجزات یک جنبه ناشناخته علمی دارند به خاطر آن که *«أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأُمُورَ إِلَّا بِأَسْبَابِهَا»*؛ از این روی عبور حضرت موسی و پیروان او از رود نیل و غرق شدن فرعونیان را معجزه می‌داند. به اعتقاد وی، این امر به وسیله جزر و مد اتفاق افتاد و موسی علیه السلام زمان جزر را می‌دانست؛ بنابراین بنی اسرائیل از آب عبور کردند و خود این دانستن معجزه است، اما فرعونیان گرفتار مد دریا شده و غرق گردیدند و دلیل آن را آیه ۷۷ سوره طه می‌داند (ر.ک: فولادوند، ۱۳۸۰: ش: ۴۹۳).

فولادوند در تکمیل نظر خود می‌گوید: «عالم بر اساس سبب‌ها اداره می‌شود و اگر می‌توان طبیعت را به کمک معجزه آورد، دلیلی ندارد که معجزه را به جنگ طبیعت ببریم و عالم، عالم اسباب بوده و عقل نمی‌پذیرد که خداکاری را بدون سبب انجام دهد.» (فولادوند: ۱۳۸۰، ش: ۴۹۳)

### ارزیابی

الف - این امر که موسی علیه السلام زمان جزر و مد را می‌دانست و خود این دانستن معجزه است قابل پذیرش نیست؛ زیرا معجزه امری خارق العاده است که نیرویی خارج از جهان طبیعت در تحقق آن دست دارد و آن‌ها را برخلاف روال معمول

۱. *«وَاضْرِبْ لَهُم مَّطَرِيْقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا»*.

انجام می‌دهد. از این رو دانستن زمان جزر و مد، همچنین مقایسه آن با پل‌های متحرک را نمی‌توان معجزه دانست؛ زیرا این امور خلاف روال جاری طبیعت نیست. (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۱).

قرآن در آیات زیر نیز به عبور موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و قومش از دریا اشاره کرده است: «وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (بقره/۵۰) در مورد واژه «فَرَقَ» در آیه مذکور گفته شده: «الْفَرَقُ هُوَ الْفَضْلُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ إِذَا كَانَتْ بَيْنَهُمَا فُرْجَةً» (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۲۷/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۵۶/۱)؛ بنابراین «فَرَقْنَا» در آیه دلالت می‌کند که در آب دریا فاصله‌ای بین دو طرف آن به وجود آمد و بنی‌اسرائیل از آن فاصله عبور کردند، نه این که جزری رخ دهد. «فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اصْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فَرَقٍ كَالطُّوْدِ الْعَظِيمِ» (شعرا/۶۳) راغب اصفهانی «فِرْقٍ» را به معنای «القطعه المنفصله» می‌داند و به اعتقاد راغب «فِرْقٍ» از جهت معنایی قریب به فلق است با این تفاوت که فلق به اعتبار شکسته شدن و فرق به اعتبار انفصال و جدایی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۲). بنابراین انفلاق دریا نیز به معنای شکستن آب با زدن عصا اتفاق افتاد و دلالتی بر ته نشین شدن آب به وسیله جزر نمی‌کند. «وَأَثْرُكَ الْبَحْرَ رَهْوًا إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُّغْرَقُونَ» (دخان / ۲۴) «رَهْوًا» به دو معنا به کار رفته است؛ معنای اول آن، «ساکن» و «آرام» است؛ بدین معنا که خدا از موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ خواست دریا را آرام و به حال خود رها کند تا فرعونیان وارد آن شوند در معنای دوم «رَهْوًا» شکاف بزرگ معنا شده است؛ یعنی دریا را باز و شکافته بگذار (طبرسی، ۱۴۱۲: ۸۶/۴) بنابراین مفهوم آیه این است که وقتی از دریا عبور کردی آن را همچنان ساکن و یا باز به حال خود بگذار تا فرعون و لشکرش به امید دستیابی به بنی‌اسرائیل داخل دریا گردیده و در آن غرق شوند. در واقع جمله «إِنَّهُمْ جُنْدٌ مُّغْرَقُونَ» تعلیل جمله «وَأَثْرُكَ الْبَحْرَ رَهْوًا» است (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴۰/۱۸). این آیه نیز به پس از عبور بنی‌اسرائیل اشاره می‌کند. شاید موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در این فکر بود که فرعونیان از همین راه باز شده در دریا آنان را تعقیب کنند و در صدد بود که با زدن دوباره عصا، آب‌ها به هم پیوندند تا فرعونیان نتوانند آنان را تعقیب کنند؛ اما خداوند فرمود: آب را به همین حالت رها کن؛ زیرا خواست خداست که فرعونیان غرق شوند. بنابراین عامل طبیعی اتفاق نیفتاده است که موجب مد شود؛ بلکه ظاهر آیه می‌رساند دست غیبی در ابتدا آب را می‌شکافت؛ اما بعد از عبور بنی‌اسرائیل، آب به هم متصل نمی‌شود تا فرعونیان وارد دریا شوند، سپس آب به هم می‌پیوندد تا اراده الهی که غرق فرعونیان است،

محقق شود. پس، دلالت لفظی عباراتی همانند «فَرَقْنَا»، «فَأَنْفَلَقَ»، «كُلُّ فِرْقٍ»، «رَهْوًا» در سه آیه مذکور دلالت می‌کند که جریان مذکور به صورت خارق العاده رخ داده و تلقی جزو و مد مخالف ظاهر این آیات و دلالت لفظی عبارات آن است (دژآباد، ۱۳۹۲: ۲۵-۲۶).

ب- این که گفته شده موسی عَلَيْهِ السَّلَام از دریای سرخ عبور کرد، با اشکالاتی مواجه است: یک) شواهد امر دلالت می‌کند که موسی عَلَيْهِ السَّلَام و قومش در صدد عبور از رود نیل بودند؛ زیرا دریای سرخ از آبادی‌های مصر که نزدیک رود نیل بودند، فاصله داشته و طی این مسافت در یک شب یا نصف یک شب بعید به نظر می‌رسد. (دو) برای عبور از مصر و رسیدن به سرزمین مقدس نیازی به گذشتن از دریای احمر نبود؛ زیرا قبل از حفر کانال سوئز، راه خشکی برای رفتن به سرزمین مقدس وجود داشته است؛ مگر این که گفته شود در آن زمان چنین راه خشکی وجود نداشت و چنین فرضیه‌ای ثابت نیست. (سه) قرآن در جریان انداختن موسی عَلَيْهِ السَّلَام به آب که توسط مادرش انجام گرفت، تعبیر (يَمِّ) (طه / ۳۹) به کار برده است.<sup>۱</sup> در سوره اعراف، آیه ۱۳۶ نیز در مورد غرق شدن فرعونیان، از همین واژه استفاده کرده است.<sup>۲</sup> به نظر می‌رسد منظور از (يَمِّ) در هردو مورد یک چیز است و با توجه به این که یقین داریم مادر موسی عَلَيْهِ السَّلَام او را به رود نیل انداخت، می‌توان استنباط کرد که فرعون نیز در همین «يَمِّ» و همین رود نیل غرق شده باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۵/۳۴۸).

در هر حال اصل قضیه که اعجاز الهی است و انفلاق هم که از ظاهر آیه برمی‌آید نتیجه زدن عصای موسی عَلَيْهِ السَّلَام به دریاست. پس این که گفته شود، انفلاق بحر با برزخ‌های دریایی سازگار است (خزائلی، ۱۳۷۱: ۶۲۲) با ظاهر این آیه و آیات دیگری که ذکر گردید، سازگار نیست.

ج- اما این که با استناد به قاعده «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأُمُورَ إِلَّا بِأَسْبَابِهَا» گفته شود معجزات یک علت طبیعی ناشناخته دارند، صحیح نیست؛ زیرا اسباب اعم از مادی و معنوی است و معجزه، خارق العاده بودنش به این است که امری غیر طبیعی است و با تصور علت طبیعی برای معجزات چیزی به نام معجزه قابل تصور نخواهد بود و جای شگفتی است که گفته شود، اگر بتوان طبیعت را به کمک معجزه آورد، دلیلی ندارد که معجزه را به جنگ طبیعت ببریم؛ چرا که خارق العاده بودن معجزه به جنگ طبیعت رفتن نیست؛ زیرا زمانی معجزه معادل

۱. «فَإِذَا خِفَّتْ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ» (طه / ۳۹).

۲. «فَأَعْرَفْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ» (اعراف / ۱۳۶).

جنگ با طبیعت است که تصور کنیم هرچیزی تنها علت طبیعی دارد و معجزه اگر علت طبیعی نداشته باشد، به معنای جنگ با طبیعت تلقی می‌شود در حالی که این تصور غلط است که همه چیز علت طبیعی دارد؛ بلکه برخی از امور دارای علتی فوق طبیعی هستند و معجزه نیز از زمره این دسته از امورات عالم‌اند.

### ب- تأویل علمی از جاری شدن چشمه با عصا

به اعتقاد خزائلی، بنی‌اسرائیل موقع حرکت به کنعان، هرگاه در بیابان تشنه می‌شدند و آبی نمی‌یافتند، موسی عَلَيْهِ السَّلَام عصا را به سنگ می‌زد و از آن دوازده چشمه می‌جوشید و این اعمال نظیر اعمال شیمیایی و مکانیکی امروز است. سپس نظر سید احمدخان هندی را مطرح می‌کند که موسی عَلَيْهِ السَّلَام مأمور شده بود؛ عصازنان از کوه بالا رود تا با وحی الهی به چشمه‌های آب در وادی دیلم برسد (خزائلی، ۱۳۷۱: ۶۲۳).

### ارزیابی

۱- نمی‌توان بین جاری شدن چشمه با ضرب عصای موسی عَلَيْهِ السَّلَام با اعمال شیمیایی و مکانیکی مقایسه کرد؛ زیرا همچنان که گفته شد معجزه امری خارق‌العاده است و نیرویی خارج از جهان طبیعت در تحقق آن دست دارد و آن‌ها را برخلاف روال معمول انجام می‌دهد، مقایسه آن با اعمال شیمیایی و مکانیکی که امروز برای کشیدن آب به صورت معمول در طبیعت استفاده می‌شود، نادرست بوده و قیاسی مع الفارق است.

۲- در ادبیات عرب، ضرب زمانی معنای رفتن می‌دهد که با واژه «فی» متعدی شود و معمولاً در چنین حالت با عبارت «فی الارض» نیز همراه است «تَقُولُ الْعَرَبُ: صَرَبْتُ فِي الْأَرْضِ إِذَا سَمَرْتُ لِتِجَارَةٍ أَوْ غَزَوْتُ أَوْ غَيْرِهِ، مُقَارِنَةٌ بِ «فِي» (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۹۶/۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸: ۳۸۱/۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۳۶/۵). در قرآن نیز اگر ضرب به معنای رفتن آمده به همین کیفیت با «فی» متعدی شده و ۶ بار همراه با واژه فی الارض و یکبار نیز با واژه فی سبیل الله آمده است (دژآباد، ۱۳۹۲: ۲۸).

۳- با توجه به این که حَجَر در لغت به معنای سنگ و صخره آمده (ابن منظور، ۱۴۱۳: ۱۶۵/۴) و ضرب نیز به معنای زدن است، و با توجه به تصریح آیه که موسی عَلَيْهِ السَّلَام پس از زدن سنگ به عصا، آب با فشار خارج شد و تعبیر «انْفَجَرَتْ» نیز بر آن دلالت دارد؛ از این روی معنای ظاهری آیه این است که وقتی قوم موسی عَلَيْهِ السَّلَام آب طلب کردند، موسی عَلَيْهِ السَّلَام عصای خود را به سنگ زد و ۱۲ چشمه با فشار جاری گردید؛ بنابراین تأویل کلماتی همانند «حجر» به کوه و «ضرب» به

رفتن، خلاف دلالت لفظی آیات است و این که موسی علیه السلام عصا زنان کوهستان را بیمود تا به وادی دیلم برسد، مغایر معنای ظاهری آیه است.

### ج- تأویل ید بیضا به رادیو اکتیو

فولادوند ید بیضاء موسی علیه السلام را به رادیو اکتیو تأویل نموده است. وی در جهت بیان صحت چنین تطبیقی از فردی به نام استانلی یاد می‌کند که وقتی از کوه طور بالا رفت، دید که کوه غالباً با صاعقه‌های وحشتناک و رعد و برق مواجه است و از این جهت کوه حالت رعب‌انگیز و تهدیدآمیزی داشته است؛ بنابراین حضرت موسی معروض نوعی رادیو اکتیویته گردیده و ید بیضاء نیز از همین رادیو اکتیویته الهی ناشی شده بود. (فولادوند، ۱۳۸۰: ۴۸۳)

### ارزیابی

جریان ید بیضاء در سوره نمل<sup>۱</sup>، قصص<sup>۲</sup> و طه آمده است؛ اما تأویل آن به رادیو اکتیو با نقدهایی مواجه است. یک) ظاهر این آیات بیان معجزات موسی علیه السلام است؛ پس ید بیضا نیز یک معجزه است. بنابراین اگر منظور وی نفی جنبه اعجازی ید بیضا باشد، مغایر با ظاهر آیات است مخصوصاً که در سوره قصص می‌فرماید: ﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ﴾ (قصص/۳۲) بدین معنا که خداوند موسی علیه السلام را با دو معجزه برای غلبه به فرعون فرستاد؛ یکی عصا و دیگری ید بیضا که دلالت بر معجزه بودن هردو می‌کند.

دو) اگر وی ید بیضا را معجزه می‌داند و در عین حال آن را در اثر رادیو اکتیو می‌داند، چنین تطبیقی درست نیست؛ زیرا از شاخص‌های اساسی معجزات، خارق العاده بودن آن است (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۱۶)، اما اگر در اثر رادیو اکتیو باشد، جنبه خارق العاده بودن آن نفی می‌گردد.

سه) اگر ید بیضاء را ناشی از رادیو اکتیو بدانیم، مخالف صریح آیات قرآن است؛ زیرا قرآن از یک طرف ید بیضا را دارای عوارض نمی‌داند و می‌فرماید: (وَاضْمُمْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ) (طه/۲۲) دلالت می‌کند. سفیدی دست و ید بیضا بدون عیب بوده است، در حالی که گرفتاری به رادیو اکتیو نوعی عیب محسوب می‌شود و از سوی دیگر قرآن علت ید بیضا را انضمام به پهلو می‌داند نه عوارض موجود رادیو اکتیوی که به نظر وی در کوه طور بوده است.

چهار) ید بیضاء موسی پس از این که دست خود را به پهلو می‌زد و درخشندگی

۱. «وَأَدْخَلَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ»؛ (نمل/۱۲).  
۲. «وَأَسْلَمَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ»؛ (قصص/۳۲).

پیدا می‌کرد، دوباره آن درخشندگی زایل می‌شد. اما اگر بر اثر رادیواکتیو باشد، نمی‌شود در یک لحظه درخشان شود و سپس زایل گردد.

پنج) این که استانلی چه کسی بوده و سخنش در مورد کوه طور چقدر صحیح است، دلیلی ارائه نکرده و بر فرض صحت آن، ربط آن به ید بیضا را بیان نکرده است؛ بدین معنا که اگر فرض شود، رادیواکتیو صحیح بوده و موسی علیه السلام را متأثر کرده باشد، مستلزم آن نیست که ربطی به ید بیضا داشته باشد و اگر ربطی دارد، آن را بیان نکرده است که ثابت کند ید بیضاء به طور قطع ناشی از رادیواکتیو بوده است. همچنین دلیلی برای این که موسی علیه السلام گرفتار رادیواکتیو بوده ارائه نکرده است.

### د- تأویل واقع شدن کوه به شیب آن

محمد خزائلی بر اساس آیه **﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ﴾** (بقره / ۶۱) و نیز آیه **﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ...﴾** (اعراف / ۱۷۱) که گفته شده کوه بر سر آن‌ها قرار گرفت؛ ضمن رد این دیدگاه معتقد است عبارت **﴿وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ﴾**<sup>۱</sup> مشعر به بلندی و شیب کوه است؛ به طوری که احساس می‌کردند بر سرشان فرو می‌آید (خزائلی، ۱۳۷۱: ۴۰۲).

### ارزیابی

این تفسیر از آیه با ظاهر کلمه «رَفَع» و «نَتَق» سازگار نیست؛ زیرا رفع به معنای بلند کردن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۶۰). و «نَتَق» به معنای از بیخ کردن چیزی است (همان، ۸۹؛ ابن اثیر، ۱۳۹۹ق: ۱۳/۵) و ظاهر این آیات بر معجزه بودن این جریان دلالت دارد (ن.ک: سبحانی، ۱۳۹۰: ۱۹۱/۱۲). و «دلیلی در دست نیست که با تکیه بر آن بتوان، آیاتی که ظهور در معجزه دارند، تاویل کرده و از معنای ظاهری منصرف نمود؛ مگر این که به حکم عقل چنین امری محال باشد (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۶/۱). از سوی دیگر روایات متعددی مؤید معنای اعجازی آیه هست از جمله تفسیر قمی در معنای **﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ﴾** از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که وقتی تورات نازل شد بنی اسرائیل زیر بار آن نرفتند، خداوند کوه طور را از جای کند و بالای سرشان نگهداشت و فرمود: اگر قبول نکنید کوه را بر سرتان می‌کوبم. بنی اسرائیل در حالی که سرهایشان را از ترس دزدیده بودند، ناگزیر تورات را پذیرفتند. (ن.ک: قمی، ۱۳۶۳: ۲۴۶).

### ۳-۲. تأویل علمی خوارق عادات مرتبط به حضرت عیسی علیه السلام

۱. همان سوره و آیه.

فولادوند، معجزه عیسی علیه السلام را که مرده را زنده می‌کرد؛ به زنده کردن نادان از جهل تأویل می‌کند و بدین نحو جنبه اعجازی آیه را نادیده می‌گیرد (فولادوند، ۱۳۸۰: ۴۸۳).

### ارزیابی

تأویل فوق به دلایلی قابل مناقشه است:

الف) ظاهر عبارت (وَ أَحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ) (آل عمران / ۴۹) ظهور در احیای مردگان دارد نه هدایت گمراهان.

ب) آیه ۴۹ سوره آل عمران، در مقام بیان معجزات عیسی علیه السلام است که می‌فرماید: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران / ۴۹) و از جمله معجزاتی که در آیه بیان شده، آن است که پرنده‌ای را از گل می‌ساخت و با دمیدن روح و به اذن الهی زنده می‌کرد؛ بنابراین سیاق آیه، بیان معجزات است و یکی از معجزات، احیای مردگان است که در این آیه اشاره شده است.

ج) سیاق آیات قبل نیز که از آیه ۴۵ شروع می‌شود، در مقام بیان معجزات مرتبط با عیسی علیه السلام است. ابتدا از تولد عیسی علیه السلام خبر می‌دهد و این که او در گهواره به اذن خدا سخن می‌گوید (آل عمران / ۴۹) و در پاسخ حضرت مریم که گفت ﴿أَنِّي يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسَّ سِنِي بِشَرٍّ﴾ (آل عمران / ۴۷) می‌فرماید ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾ (آل عمران / ۴۹) سپس به مقام آمریت پروردگار اشاره می‌کند که ظاهراً در این مقام، خدای متعال فراتر از قانون‌های طبیعی عمل می‌کند و می‌فرماید: ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ بنابراین سیاق آیات در مقام بیان معجزات است و تردیدی باقی نمی‌ماند که آیه ﴿وَ أَحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (آل عمران / ۴۹) سخن از زنده کردن مردگان دارد.

### ۳-۳. تطبیق علمی خوارق عادات مرتبط به حضرت سلیمان

قرآن کریم امور خارق العاده متعددی را به حضرت سلیمان نسبت می‌دهد که برخی درصدد تأویل آن برآمده‌اند:

الف- تطبیق مورچه (نمل) به قبیله ای از انسان‌ها: قرآن از زبان مورچه‌ای نقل می‌کند که گفت: ﴿يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطَمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَسْعُرُونَ﴾ (نمل / ۱۸) به اعتقاد فولادوند مورچه قدرت درک این

مسائل را ندارد و در این گونه موارد لازم است که محتوا با خرد و دانش بشر تطبیق گردد (فولادوند، ۱۳۸۰: ۵۰۳)؛ از این رو در صدد تأویل آن برآمده و به اعتقاد وی، قرآن به سخن رئیس قبیله‌ای که اسم قبیله مورتبار بوده اشاره می‌کند و در ضمن احتمال می‌دهد، در آن قبیله، زن سالاری رواج داشته و رئیس قبیله که زن بوده، به افراد قبیله چنین سخنی را گفته باشد (فولادوند، ۱۳۸۰: ۴۸۲). به اعتقاد محمد خزائلی نیز نام موری را که به دیگر مورها هشدار داد که (ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ...) (نمل / ۱۸)؛ طاخیه یا خرمی بوده و نمل نام قبیله بوده است (خزائلی، ۱۳۷۱: ۳۸۸).

### ارزیابی

این که گفته شد منظور از نمل، مورتبار است با اشکالاتی مواجه است:

۱. آیا واقعا حضرت سلیمان به عنوان نبی خدا و لشکریانش آن اندازه بی‌مبالات، ظالم و ستمگر بوده‌اند که رئیس قبیله‌ای از ترس آنان به مردم خود هشدار دهد که در خانه‌های خود مخفی شوند؟ با توجه به این که پیامبران اهل لطف، رحمت و اخلاق حسنه بوده‌اند، قابل پذیرش نیست که رئیس قبیله از مشاهده سپاه سلیمان وحشت کرده و نه تنها لشکریان بلکه خود سلیمان را به بی‌توجهی متهم کند. مضافا بر اینکه سخن از جنگ با آن قبیله به میان نیامده تا علت مخفی شدنشان این باشد که سلیمان علیه السلام با آنان قصد جنگ داشت؛ بلکه در آیه سخن از این است که او (سلیمان) درک نمی‌کند.

۲. اگر منظور قرآن، مورتباران بود، ایجاب می‌کرد واژه‌هایی همانند: یا معشر النمل یا آل نمل و ... استعمال شود؛ چنانچه قرآن وقتی به تبار انسان‌ها اشاره می‌کند از آن واژه‌ها استفاده نموده است همانند: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا...﴾ (سبأ / ۱۳)؛ اما وقتی «نمله» به تنهایی مورد خطاب قرار گرفته باشد، چنین دلالتی از لفظ آن قابل استنباط نیست که دلالت کند در صدد اشاره به مورتبارها است.

۳. رفتار سلیمان در برابر سخن «نمل» که ابتدا تبسم کرد، سپس از خدا طلب کرد که به او توفیق شکرگزاری در برابر نعمت‌هایش را بدهد؛ ظاهرش دلالت می‌کند که منظور آیه مورچه‌گان بوده است و گرنه ترس و فرار انسان از مقابل لشکر مجهز و در حال حرکت و هشدار در این مورد امری نیست که موجب اعجاب و خنده شود.

۴. آن چه ظاهر آیه ۱۸ سوره «نمل» بر آن دلالت می‌کند، این است که مورچه به دیگر مورچه‌گان این هشدار را داده است و سیاق آیات قبل و بعد آیه مذکور در

سوره نمل نیز در صدد بیان امور خارق العاده است.<sup>۱</sup> پس با استناد به سیاق آیات قبل و بعد و ظاهر آیه ۱۸ سوره نمل، استنباط می شود که منظور آیه امری خارق العاده و تکلم مورچه بوده است که مورچگان را مخاطب قرار داده است. از سوی دیگر، مواردی که فولادوند مطرح می کند، به عنوان احتمال بیان می کند و در حد دلیل یقین آور نبوده و دلایل متقنی ارائه نکرده است و غالب مفسران متقدم و متأخر نیز این گونه احتمالات را به دیده اعتبار ننگریسته اند و در حدی نیست که کسی را مجاب کند تا از ظاهر آیه عدول نماید. مضاف بر این که فولادند مراعات سیاق آیات را از اصول تفسیری می داند. (فولادوند، ۱۳۸۰: ۵۲۳) و سیاق آیات در بیان معجزات بوده است. بنابراین نادیده گرفتن سیاق آیات و تهی کردن آیه از جنبه اعجازی و تطبیق مورچه به مورتبار، حتی با اصول تفسیری خود وی ناسازگار است.

ب - تطبیق عفريت به رنگين پوست: فولادوند، آیه ۳۹ سوره نمل را که از زبان «عفريتی از جن» نقل می کند که به سلیمان عليه السلام گفت من تخت بلقیس را قبل از این که از جای بلند شوی، حاضر می کنم (نمل / ۳۹) «عفريت» را به رنگين پوستان تطبیق داده است. به نظر وی، عفیر شهری در ساحل دریای سرخ بود که سلیمان کارگران و متخصصان خود را از رنگين پوستان این شهر می آورده است (فولادوند، ۱۳۸۰: ۴۸۳). وی همچنین گفته است که «عفريت» از ماده «عفیر» آمده و احتمال داده است که عفريت، سرپرست خدمه هوایی حضرت سلیمان بوده است که به حضرت سلیمان گفت: تا از مجلس بلند نشده ای، تخت بلقیس را می آورم. (همان)

در جای دیگر می گوید: جن به معنای موجود نامرئی و پنهان زیستان است و در سوره نمل و اشارات قرآنی، کسانی که برای سلیمان ظروف بزرگ از مس و مفرغ می ساختند، از ریشه janana به معنی اندیشنده، در زبان سانسکریت آمده و جماعتی مهندس بوده اند (فولادوند، ۱۳۸۰: ۴۲۲)

خزائلی نیز احتمال داده است که شیاطین در این مورد یا به طور مطلق مأخوذ از ماده صیدون باشد؛ زیرا مردم صیدا در غواصی و شنا مهارت داشتند و برای حضرت سلیمان غواصی می کردند و احتمال می دهد که بعداً کلمه «صیدا» یا «صیدون» به صورت فعل درآمد و در ادوار مختلف، معنی آن نیز توسعه یافته باشد. (خزائلی: ۱۳۷۱: ۷۹)

دوره هفتم  
شماره دوازدهم  
بهار و تابستان  
۱۴۰۳

۱. در آیه ۹ به مکالمه خداوند به موسی اشاره می کند در آیه ۱۰ به تبدیل عصای موسی عليه السلام به مار می پردازد. در آیه ۱۲ به یدبضا اشاره می کند. در آیه ۱۶ معجزه منطق الطیر حضرت سلیمان را بیان می کند و در آیه ۱۷ به اجتماع لشکریان حضرت سلیمان اعم از جن و انس می پردازد و در آیات بعدی مثل آیه ۲۲، به مکالمه هدهد با سلیمان عليه السلام اشاره می کند.

## ارزیابی

این که عفریت از ریشه «عفیر» شهری در ساحل دریای سرخ باشد، با احتمالات دیگر در تضاد است به طوری که آرتور جفری<sup>۱</sup> برای واژه عفریت ریشه ایرانی قائل است؛ بدین بیان که این واژه به معنای دیو بوده و مشتق از «عفر» به معنای در خاک مالیدن است و گفته می‌شود این واژه به معنای جن یا انسان و به معنای کسی است که دشمن خود را در خاک می‌مالد (جفری: ۱۳۸۶: ۳۱۶). به اعتقاد برخی نیز، واژه عفریت به طور مستقیم از فارسی میانه به عربی رفته و از آن جا به زبان انگلیسی راه یافته است (آقازاده گل، ۱۳۸۸: ۳۸). و تبار واژگانی عفریت برخلاف گفته فولادوند که از عفیر گرفته شده از آفرید فارسی است (نوروزی، ۲۰۲۳: ۸۶). بنابراین بر اساس این شواهد «عفریت» معرب و از واژگان تک کاربرد و به عنوان نامی برای یکی از جنیان که مسئولیت آوردن تخت بلقیس برای سلیمان علیه السلام بود، در قرآن به کار رفته است (همان: ۱۱۰).

به گفته برخی نیز «عفریت» در زمان نزول قرآن، طبق بیان صریح قرآن، اکثراً به جن‌ها اطلاق می‌شده است و همچنین روایات باقی‌مانده از این دوره، نشان می‌دهد عفریت‌های جن به ویژه گی‌های خبثت و پلیدی متصف بودند تا حدی که پیامبر صلی الله علیه و آله برای مقابله و طرد آن‌ها دعا‌های خاصی قرائت می‌نمودند. (ن.ک: همان: ۱۰۷) بر این اساس، نه تنها که فولادوند دلیل قابل قبولی برای گفته خود نیاورده، بلکه آن چه گفته با نظرات دیگران در تضاد است و در آیه ۳۹ سوره نمل<sup>۲</sup>؛ تصریح شده که «عفریت» از نژاد جن است و مفهوم عرفی جن نیز از نگاه قرآن همان موجود زنده مکلف غیر قابل مشاهده است؛ بنابراین ظاهر آیه به معنای عرفی جن دلالت دارد و این که عفریت هم از جنیان بوده است و تحقیقات این افراد که عفریت از رنگین پوستان باشد، قطعیت ندارد که بتواند توجیهی برای عدول از دلالت ظاهری آیاتی باشد که عفریت را از جن به معنای عرفی می‌داند و آن را به رنگین پوستان که به عنوان مهندس، کارگر، سرپرست خدمه هوایی تأویل نماید؛ مخصوصاً که قرآن تصریح می‌کند که عفریتی از جن گفت من تخت بلقیس را قبل از این که از جایگاهت برخیزی حاضر می‌کنم (نمل/ ۳۹). از سوی دیگر، امروز که علم فضاوردی پیشرفت کرده چنین چیزی ممکن نیست تا چه رسد به زمان سلیمان علیه السلام که خدمه پروازی آن حضرت چنین قدرتی داشته باشد که با بالن‌های هوایی چنین کاری را انجام دهد. پس کار عفریت جنی، در آوردن

۱. آرتور جفری (Arthur, Jeffery) پژوهشگر قرآنی است و کتابی در مورد واژه‌های دخیل در قرآن تدوین کرده است.

۲. «قَالَ عَفْرَيْتُ مِنَ الْجِنِّ».

تخت بلقیس در آن زمان بسیار اندک، امری خارق العاده بوده است. خزائلی نیز که احتمال داده شیاطین از ریشه صیدون بوده و به مردم صیدا اشاره دارد؛ اولاً شیاطین ظهور در مردم صیدا ندارد و دلیل معتبری آن را تأیید نمی‌کند و خود وی نیز صرفاً به عنوان احتمال گفته است. ثانیاً، سیاق آیات در مقام بیان معجزات سلیمان علیه السلام است. در آیه ۳۶ سوره صاد می‌فرماید: ما باده‌ها را برای سلیمان مسخر کردیم و در آیه ۳۷ سوره صاد نیز از تسخیر شیاطین جنی خبر می‌دهد؛ مخصوصاً که در سوره سبأ پس از اشاره به تسخیر باده‌ها برای سلیمان علیه السلام به تسخیر جن تصریح می‌کند و می‌فرماید: ﴿وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾ (سبأ / ۱۲) بنابراین سیاق آیات در مقام بیان معجزات سلیمان علیه السلام بوده و شیاطین ارتباطی به مردم صیدا ندارد.

ج- به نظر فولادوند، منظور از «هدهد» در آیه ﴿لَا أَرَى الْهَدُودَ...﴾ (نمل / ۲۰) خبررسان است و عرب خبررسان را «هدهد» می‌گفتند پس معلوم می‌گردد که «هدهد» نقش خبرگزار را داشته و به وسیله پرواز هوایی به وسیله بالن راه یک ماهه را یک روزه طی می‌کرده است (فولادوند، ۱۳۸۰: ۴۸۲-۴۸۳) به نظر وی در قرآن نیز «هدهد» سمبل یا نماد خبررسانی است (همان: ۱۹).

خزائلی هم «هدهد» را به لشکریان سلیمان علیه السلام تأویل می‌کند و می‌گوید: شاید هم هدهد تحریف شده از هدد اسم فرد خاصی باشد (خزائلی، ۱۳۷۱: ۳۷۶). چه بسا نام یکی از سران سپاه او بوده است؛ زیرا در تورات «هدهد» نام یکی از سران لشکر است که با سلیمان علیه السلام به مخالفت برخاست (همان: ۳۶۵) و ممکن است شخص دیگری به نام «هدهد» از سرداران لشکر حضرت سلیمان بوده است (همان: ۱۹).

### ارزیابی

این که منظور از «هدهد» خبررسان باشد، نادرست است؛ زیرا در آیه ۱۶ همین سوره از زبان سلیمان علیه السلام می‌فرماید: ﴿عَلِمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ﴾ (نمل / ۱۶) و در آیه ۱۸ این سوره از اجتماع سپاه حضرت سلیمان اعم از جن و انس و پرنندگان خبر می‌دهد (نمل / ۱۷) و در آیه مورد نظر هم می‌فرماید: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهَدُودَ...﴾ (نمل / ۲۰) بنابراین از ظاهر این آیات که سلیمان علیه السلام فرمود خدا به من منطق طیر آموخت و آن حضرت لشکریان متشکل از جن و انس و طیر داشت و در این آیه که در حال بازرسی از پرنندگان بود و «هدهد» را ندید، از ظاهر این آیات و دلالت لفظی واژه «طیر» و «هدهد» معلوم می‌گردد که منظور از «هدهد» همان پرنده است و تأویلاتی همانند خبررسان و ... مغایر با ظاهر آیات و دلالت لفظی آن است. (ن.ک: ابراهیم سلامه، ۱۴۰۰: ۱۶۷/۱؛ ن.ک: طوسی، ۱۳۸۹: ق: ۹۰/۸)

### ۳-۴. امور خارق العاده مربوط به پیامبر اسلام ﷺ

این امور، اعم از ارهاصات النبی و دیگر خوارق عادات است که مورد بررسی قرار می‌گیرد:

#### الف- تأویل علمی سوره فیل

خزائلی دو دیدگاه را در مورد جریان اصحاب فیل مطرح می‌کند؛ اول آن که «ابابیل» جمع «آبله» است و مؤید آن را روایتی می‌داند که می‌گوید: سپاه ابرهه به وسیله بیماری و بلاء جدری که همان آبله است نابود شدند. وی در جهت عدم پذیرش جنبه اعجازی این جریان می‌گوید: کلمه «طیر» در آیه موجب این تصور شده ... در حالی که احتمال دارد «طیر» به معنای ناگهان و سریع باشد. وی «سَجِیل» را لغتی از «سجین» می‌داند که نامی از درکات جهنم است. بنابراین سپاه ابرهه بیماری «آبله» گرفتند و با این بیماری به درکات جهنم افتادند.

احتمال دوم این که اگر سجیل را معرب از سنگ و گِل بدانیم، در این صورت آیه اشاره به یورش ایران به یمن خواهد داشت که در سال ۵۷۰ تا ۵۷۶ میلادی اتفاق افتاد و موجب شکست لشکر یمن گردید در این صورت «طیر» با تیار یا تیاره که به سپاهیان ساسانی نسبت داشته - گاهی نیز تیرهای بابلی گفته می‌شد - بی ارتباط نخواهد بود و در این صورت «مِنْ سَجِیلٍ» در آیه «تَرْمِیْهِمْ بِحِجَارٍ مِنْ سَجِیلٍ» (فیل / ۳) به منجنیق‌های سپاه ایران تأویل خواهد شد که از قتل مرتفع سنگ پرتاب می‌کردند. (خزائلی، ۱۳۷۱: ۱۵۹)

در این میان محمدتقی شریعتی سعی کرده، تأویل مادی در ظاهر آیه صورت نپذیرد؛ در عین حال در صدد تبیین وقوع حادثه از مجرای طبیعی است؛ از این رو ضمن رد سخن کسانی که «ابابیل» را از ماده آبله دانسته‌اند در صدد جمع بین گفتار برخی از مورخان که معتقدند سپاه ابرهه به وسیله آبله نابود شدند و فرمایش قرآن که می‌فرماید: به وسیله سنگریزه‌های پرندگان از بین رفتند، برآمده و گفته است: چه بسا پرندگان سنگ یا گلی را که با خود حمل می‌کردند و با آن سنگ‌ها سپاه ابرهه را نابود ساختند، آغشته به میکروب آبله بود و بدین صورت نظر قرآن بانظر مورخان را قابل جمع می‌داند و با این نحوه جمع، هم اعجاز آیه و هم نظر مورخان را مورد توجه قرار می‌دهد (شریعتی، بی‌تا: ۳۳۶-۳۴۱).

#### ارزیابی

الف- بطور کلی در نقد احتمال اول و دوم که خزائلی مطرح نمود، ظاهر آیه به اعجاز این جریان دلالت می‌کند و این که سپاه ابرهه با سنگریزه نابود شدند، اما

در خصوص احتمال اول، نقدهایی متوجه آن است؛ اولاً این که «طیر» به معنای سریع و ناگهانی باشد، مستلزم آن است که در زبان عربی در این معنا کاربرد داشته باشد، اما چنین استعمالی یافت نمی‌شود (آریان، ۱۳۸۴: ۶۵). ثانیاً، این که «ابابیل» جمع آبله باشد، بدون دلیل است و در منابع لغوی که دارای اعتبارند، «ابابیل» جمع اباله، ابول و ابیل می‌باشد و برخی هم معتقدند که ابابیل اساساً مفردی ندارد (آذرنوش، ۱۳۷۰: ۵۸۱/۲). مضافاً بر این که اساساً آبله در عربی برای بیماری خاصی به کار نرفته است؛ بلکه در زبان فارسی است که اسم برای بیماری خاصی به شمار می‌رود (آریان، ۱۳۸۴: ۶۵)؛ همچنین معروفترین معنای «ابابیل» دسته‌ها، دسته دسته و پرندگانی که دسته دسته دنبال هم می‌آیند (ن.ک: فراهیدی، ۱۴۱۴: ۳۴۳/۸؛ آذرتاش، ۱۳۷۰: ۵۸۱/۲)؛ بنابراین ظاهر آیه دلالت می‌کند که «طیراً ابابیل» دسته‌هایی از پرندگان هستند و «سجیل» نیز به معنای درکات نبوده؛ بلکه مفهوم سنگریزه را می‌رساند. در واقع وی برای تهی کردن آیه از جنبه اعجازی آن، در احتمال اول واژه «ابابیل»، «طیر»، و «سجیل» را از معنای ظاهری آن منصرف ساخت؛ روایتی هم که در بیان احتمال اول بدان استناد جسته، از عکرمه است که محل گفتگو است (ابن اثیر، ۱۴۰۷: ۲۶۳/۱)؛ علاوه بر آن، روایت عکرمه در این حد دلالت می‌کند که آن سال در مکه بیماری جدری یا آبله ظاهر گردید؛ اما دلالت نمی‌کند که به لشکر ابرهه سرایت کرد (آریان، ۱۳۸۴: ۵۱). مضافاً بر این که در واژگان عربی جدری به معنای تاول و آماس بوده و بعدها در مورد آبله هم به کار رفته است؛ همچنان که بر هر بیماری واگیر نیز اطلاق گردیده است (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۹۴/۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۰/۱)

در نقد احتمال دوم، براساس ظاهر آیه ﴿تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ﴾ (فیل/۴) بیان برای «طِيراً أَبَابِيلَ» (فیل/۳) است از این روی مفهوم منجنيق خلاف ظاهر آیه است. «طیر» نیز که معادل تیر بابلی انگاشته شد، به دنبال آن به منجنيق‌های پارسیان تأویل گردید؛ مغایر با دلالت لفظی آیات است، بدون این که دلیل عقلی و نقلی معتبری موجود باشد. بنابراین پذیرش احتمال اول و دوم خزائلی، مستلزم پذیرفتن این همه خلاف ظواهر و خلاف دلالت لفظی در آیات مذکور خواهد بود؛ در حالی که دلیلی برای عدول از این ظواهر، وجود ندارد.<sup>۱</sup>

ب- نسبت به دیدگاه محمد تقی شریعتی؛ خزائلی این سوره را طوری تفسیر کرده که هیچ یک از مفسران قدیم و جدید چنین تفسیری نکرده‌اند؛ مثلاً ابابیل را جمع آبله و طیر را به معنی سریع گرفته و آیه ترمیه‌م را احتمال داده‌اکه مربوط به جنگ ایران با حبشی‌های یمن باشد. (شریعتی، بی تا: ۳۴۱)

اعجاز الهی و تنها به واسطه سنگریزه نابود شدند.

اما این که در جهت طبیعی نشان دادن نابودی سپاه ابرهه گفته شود که سنگریزه‌ها آغشته به ویروس آبله بودند، نیازمند دلیل قطعی است که نه تنها دلیل قطعی وجود ندارد، بلکه دلایل موجود، خلاف آن را اثبات می‌کند؛ زیرا علاوه بر این که بدون دلیل قطعی نمی‌توان ظاهر آیه را نادیده گرفت؛ از سوی دیگر بیماری وبا با چنین سرعتی در یک روز قادر به کشتن آن همه انسان نیست و اساساً هیچ بیماری مسری چنین نیست که در چند ساعت بساط لشکری را متلاشی کند

در کل همه این احتمالات علیرغم خلاف ظاهر بودن با تعدد مواجه هستند و «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»؛ بنابراین خود تعدد احتمالات، نشانگر نادرستی هرگونه احتمالی است که در صدد طبیعی نشان دادن این جریان است. به اعتقاد آیت‌الله سبحانی این گونه تفسیرها از آیه، در جهت علم زدگی انجام می‌گیرد که در صدد است همه معجزات و امور خارق‌العاده انبیا را به یافته‌های علمی روز تأویلی کرده و طبیعی جلوه دهد (ن.ک: سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۳۰). در حالی که ظاهر آیه دلالت می‌کند که سپاه ابرهه به غضب الهی گرفتار شدند و تنها عامل نابودی آنان سنگریزه‌هایی بود که پرندگان به سوی آنان پرتاب کردند؛ بر این اساس، هرگونه توجیهی که با ظاهر آیات مخالف باشد تا زمانی که دلیل قطعی بر درستی آن اقامه نشود، نمی‌توان آیات الهی را بر آن حمل کرد (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۳۱).

### ب- تطبیق مادی از معراج پیامبر ﷺ

برخی منظور از معراج پیامبر ﷺ که ابتدای سوره اسری بدان اشاره شده؛ به مسافرت‌های فضایی تأویل کرده اند که امروزه توسط فضانوردان اتفاق می‌افتد (زمانی، ۱۳۴۹: ۱۱-۱۲).

### ارزیابی

سؤال این است که سفرهای فضایی چه دستاوردی برای رسالت پیامبر ﷺ می‌تواند داشته باشد؟ آیا پیامبران مبعوث شده‌اند تا همانند یک دانشمند طبیعی بشر را با طبیعت هرچه بیشتر آشنا کنند و او را به کرات دیگر ببرند؟ یا این که مأموریت اصلی پیامبران، نشان دادن عوالمی غیر از عالم طبیعت در جهت رغبت و سیر باطنی انسان به آن عوالم است؟ قطعاً هدف اساسی پیامبران، رشد ایمانی، معنوی و تقرب هرچه بیشتر بشر به درگاه الهی بوده است.

بنابراین، با ملاحظه حقیقت غیبی و غیر مادی پروردگار عالمیان و با توجه به

روح غیر مادی انسان که در صدد رسیدن به قرب الهی است، می‌توان معراج پیامبر ﷺ را تبیین کرد نه بر اساس سیر آن حضرت به کرات دیگر همانند سیری که امروزه به وسیله فضانوردان انجام می‌گیرد؛ بر این اساس معراج برای آن است که انسان به عوالم فرامادی توجه نماید؛ از این رو «معراج آن حضرت در واقع عروج از عالم مادی به عالم ماورای ماده بوده است. همانجایی که ملائکه مکرمین منزل دارند و اعمال بندگان بدانجا منتهی و اقدار از آنجا صادر می‌شود. پیامبر ﷺ بدان جایگاه عروج کرد، تا آیات کبرای پروردگارش را مشاهده نماید. حقایق اشیاء و نتایج اعمال برایش مجسم شود و فرشتگان و ارواح انبیای عظام را ملاقات و با آنان گفتگو کند» (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۳/۱۳).

### نتیجه

با توجه به این حقیقت که امور خارق العاده از مفاهیم اساسی قرآن محسوب می‌شوند و جنبه غیبی و اعتقادی دارند؛ تأویل علمی امور خارق العاده؛ آن مفاهیم را از جنبه اعجازی تهی ساخته و به امری کاملاً طبیعی تبدیل می‌کند؛ از این رو مقاله حاضر به بررسی آن در ایران معاصر پرداخته و در صدد پاسخ به این سؤال برآمد که تأویل علمی از امور خارق العاده در ایران معاصر بر چه موضوعاتی متمرکز بوده و این تأویل‌ها از جهت صحت و سقم چگونه ارزیابی می‌شوند؟ طبق یافته‌های تحقیق حاضر، این تأویل‌ها شامل معجزات و خوارق عادات مربوط به حضرت موسی همانند تأویل شکافته شدن دریا به جزر و مد، جاری شدن آب با زدن عصا به سنگ با اعمال شیمیایی و مکانیکی، ید بیضاء به تأثیرات رادیو اکتیو، واقع شدن کوه بر سر بنی اسرائیل به شیب آن، در مواجهه با معجزات حضرت عیسی، زنده کردن مرده را به زنده کردن نفوس نادان تأویل نموده‌اند.. تأویل‌های مادی نسبت به خوارق عادات حضرت سلیمان نیز مورچه به مورتبار؛ عفريت به رنگین پوست؛ شیطان به مردم صیدا؛ هدهد به خبر رسان، به لشگریان سلیمان، نام یکی از سرداران سلیمان ﷺ تأویل گردید. در مورد خوارق عادات مرتبط با پیامبر اسلام ﷺ، ابابیل در سوره فیل به بیماری آبله، طیر به تیرهای بابلی که شامل لشکر ایران در جنگ با یمن بود و «ترمیمه بحجاره من سجیل» به منجنیق‌های سپاه ایران تأویل شدند؛ همچنین معراج پیامبر ﷺ نیز به سفرهای کیهانی تأویل شد.. بیشترین تأویل‌های مادی از امور خارق العاده در ایران، از جانب محمد خزائلی و محمد مهدی فولادوند صورت گرفته است.

این نوع از تأویل‌ها با اثر پذیری از ماتریالیسم علمی و با معیار قرار دادن

تجربه گرایي اتفاق افتاده و موجب شده است که گاهی دلالت لفظی، دلالت ظاهری، سیاق آیات و گاهی همه این موارد، همچنین روایات متعددی که مؤید ظاهر آیات بوده و مغایر با تأویل مادی است، نادیده گرفته شوند؛ بدون این که تأویل گرایان دلیل عقلی یا نقلی معتبری اقامه کرده باشند و گاهی تنها به صرف احتمال بسنده کرده اند و با همین احتمال، از ظاهر آیه عدول نموده اند. همین امر موجب شده است که تأویل گرایان امور خارق العاده از تشتت آراء و تعدد احتمالات زیادی برخوردار باشند و خود این امر نشانه بی پایه بودن این گونه از تأویل هاست. پژوهش حاضر اهمیت تجدید نظر و دقت در معیارها و ضوابط تأویل را روشن می سازد.

## منابع

- قرآن کریم.
- آقاگل زاده، فردوس (۱۳۸۸): بررسی ریشه شناختی نام‌های فارسی در زبان های انگلیسی، مجله مطالعات ایرانی، ش ۱۶، صص ۳۵-۴۸، doi: 10.22103/jis.16.2017.2017.2017.2017.2017.
- آلوسی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۵ق): «روح المعانی»، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۳ق): «لسان العرب»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۰۷ق): «الکامل فی التاریخ»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن اثیر، مجدالدین (۱۳۹۹ق): «النهایه فی غریب الحدیث»، بیروت: المکتبة العلمیة.
- ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز»، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق): «مقاییس اللغة»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۹۵): «مکتوبات کمال الدوله»، به کوشش علی اصغر حقدار، تهران: انتشارات باشگاه ادبیات، چاپ اول.
- آذرنوش، آرتاش (۱۳۷۰): مدخل «ابابیل»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرة المعارف اسلامی.
- آریان، حمید (۱۳۸۴): لشکرکشی ابرهه به مکه به روایت تاریخ و قرآن، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، ش ۷، صص ۲۵-۸۲.
- اصلانی، فیروز (۱۴۰۳): «بررسی رویکرد مادی‌گرایانه به مفاهیم غیبی قرآن در تفسیر نوین»، دوفصلنامه حکمت بالغه، ش ۵، صص ۱۳۱-۱۵۰.
- باربور، ایان (۱۳۶۲): «علم و دین»، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق): «جواهر الحسان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جفری، آرتور (۱۳۸۶): «واژه‌های دخیل در قرآن»، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- خزائی، محمد (۱۳۷۱): «اعلام القرآن»، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم.
- دژآباد، حامد (۱۳۹۲): بررسی معجزات انبیا در کتاب تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، پژوهشنامه معارف قرآنی، س ۴، ش ۱۴، صص ۲۲-۳۸، doi: 10.22054/ijqk.16.2017.2017.2017.2017.
- راغب اصفهانی، حسین بن علی (۱۴۱۲ق): «المفردات فی غریب القرآن»، بیروت: دار الشامیة.
- زرشناس، شهریار (۱۳۷۰): بنیادهای فلسفی پوزیتویسم، مجله سوره، دور اول، ش ۳۱، صص ۱۴-۱۹.
- زمانی، مصطفی (۱۳۴۹): «پیشگویی‌های علمی قرآن»، قم: انتشارات پیام اسلام.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۴): «رسالت جهانی پیامبران و برهان رسالت»، قم: انتشارات مکتب اسلام، چاپ اول.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۵): «فروع ابدیت»، قم: بوستان کتاب.
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۰): «منشور جاوید»، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق.
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۸): «دانشنامه کلام اسلامی»، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق.
- سیمپسون، جان (۱۹۸۹): «لغت‌نامه آکسفورد»، بریتانیا: دانشگاه آکسفورد.
- شاکر، محمدکاظم (۱۳۷۶): «روش‌های تأویل قرآن: معناشناسی و روش‌شناسی تأویل در سه حوزه روایی، باطنی و اصولی»، قم: بوستان کتاب.
- شریعتی، محمدتقی (بی‌تا): «تفسیر نوین»، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صادقی‌تهرانی، محمد (۱۳۸۰): «ستارگان آسمان از دیدگاه قرآن»، تهران: نشر امید.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲): «اعجاز قرآن»، تهران: مرکز نشر فرهنگ رجاء، چاپ اول.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق): «تفسیر جوامع الجامع»، قم: حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت.

- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۹ق): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- عبدالفتاح، ابراهیم سلامه (۱۴۰۰ق): «المعجزات والغیبات بین بصائر التنزیل و دیاجیر الإنکار والتأویل، المدینة المنورة: الجامعة الاسلامیة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق): «العین»، تحقیق مهدی محزومی و ابراهیم سامرایی، قم: اسوه. فولادوند، محمد مهدی (۱۳۸۰): «قرآن شناسی»، تهران: انتشارات الست فردا.
- فولکبه، پل (۱۳۶۶): «فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه»، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- قاسمی، داوود (بی تا): «اصول تفکر قرآنی»، بی جا: انتشارات بقا.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: ناصر خسرو، چاپ اول.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳): «تفسیر قمی»، تهران: دار الکتب، چاپ سوم.
- کچوئیان، حسین (۱۳۸۳): دوره اول هویت ایرانی، مطالعات فرهنگ ارتباطات، ش ۱۰، ص ۱۵۵-۱۸۸.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴): «تفسیر نمونه»، تهران: انتشارات دار الکتب الاسلامیة، چاپ اول.
- مولوی وردنجانی، عیسی (۱۳۹۷): تحلیل و بررسی علم‌گرایی در اندیشه روشنفکر دینی: مطالعه موردی یکی از روشنفکران ایران معاصر، فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، ش ۵۲، ص ۶۳-۸۲.
- نوبری، علیرضا (۱۳۹۰): آسیب‌شناسی تفسیر علمی با محوریت تفسیر پرتوی از قرآن، فصلنامه مطالعات تفسیری، ش ۸، صص ۶۵-۸۴.
- نوروزی، مجتبی (۲۰۲۳): تبارشناسی و سیر تحول معنایی واژه معرب «عفریت» در قرآن کریم، نشریه الدراسات الادبیة، صص ۸۵-۱۱۶.

## References

Qur'an-e Karim.

- Aghagholzadeh, Ferdows (1388). "Barrasi-ye rishe-shenakhti-ye namha-ye farsi dar zaban-haye engelisi", \*Majalle-ye Motale'at-e Irani\*, sh.16, ss. 35–48, doi: 10.22103/jis.2017.1697.
- Alusi, Mohammad ibn Abdollah (1415q). \*Ruh al-Ma'ani\*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, chap-e avval.
- Ibn Manzur, Mohammad ibn Makram (1413q). \*Lisan al-Arab\*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.
- Ibn Athir, Ali ibn Mohammad (1407q). \*al-Kamel fi al-Tarikh\*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.
- Ibn Athir, Majd al-Din (1399q). \*al-Nihayah fi Gharib al-Hadith\*, Beirut: al-Maktabah al-Ilmiyyah.
- Ibn Atiyyeh Andalusi, Abd al-Haqq ibn Ghaleb (1422q). \*al-Moharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Ketab al-Aziz\*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah, chap-e avval.
- Ibn Faris, Ahmad (1404q). \*Maqayis al-Lughah\*, Qom: Maktab al-E'lam al-Eslami.
- Akhoundzadeh, Mirza Fath-Ali (1395). \*Maktubat-e Kamal al-Dowleh\*, be koshesh-e Ali Asghar Haqdar, Tehran: Entesharat-e Bashgah-e Adabiat, chap-e avval.
- Azarnoush, Azartash (1370). "Madkhal-e 'Aabil'", \*Da'erat al-Ma'arif-e Bozorg-e Eslami\*, j.2, zir-e nazar-e Kazem Mousavi Bojnourdi, Tehran: Markaz-e Da'erat al-Ma'arif-e Eslami.
- Arian, Hamid (1384). "Lashkarkeshi-ye Abraheh be Meccah be Revayat-e Tarikh va Qur'an", \*Tarikh-e Eslam dar Ayeneh-ye Pazhuhesh\*, sh.7, ss. 25–82.
- Aslani, Firooz (1403). "Barrasi-ye roykard-e madi-garayaneh be mafahim-e gheysi-ye Qur'an dar tafsir-e novin", \*Do Fasname-ye Hikmat-e Baleqeh\*, sh.5, ss. 131–150.
- Barbour, Ian (1362). \*Elm va Din\*, tarjomeh-ye Baha' al-Din Khoramshahi, Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Sa'alebi, Abd al-Rahman ibn Mohammad (1418q). \*Jawaher al-Hesan fi Tafsir al-Qur'an\*, Beirut: Dar Ihya' al-Torath al-Arabi.
- Jeffery, Arthur (1386). \*Vajeh-haye Dakhil dar Qur'an\*, tarjomeh-ye Fereydoun Badraei, Tehran: Toos.
- Kha'eli, Mohammad (1371). \*A'lam al-Qur'an\*, Tehran: Mo'assese-ye Entesharat-e Amir Kabir, chap-e chaharom.
- Dezabad, Hamed (1392). "Barrasi-ye mo'jezat-e Anbiya dar ketab-e Tafsir al-Qur'an va Howa al-Hoda va al-Furqan", \*Pazhuheshnameh-ye Ma'aref-e Qur'ani\*, s.4, sh.14, ss. 22–38, doi: 10.22054/rjqk.2014.33.
- Ragheb Esfahani, Hossein ibn Ali (1412q). \*al-Mofradat fi Gharib al-Qur'an\*, Beirut: Dar al-Shamiyyah.
- Zarrinshenas, Shahriar (1370). "Bonyadha-ye falsafi-ye Positivism", \*Majalle-ye Sureh\*, doreh-ye avval, sh.31, ss. 14–19.
- Zamani, Moštafa (1349). \*Pishgooyi-haye Elmi-ye Qur'an\*, Qom: Entesharat-e Payam-e Eslam.
- Sobhani, Jafar (1374). \*Resalat-e Jahani-ye Payambaran va Borhan-e Resalat\*, Qom: Entesharat-e Maktab-e Eslam, chap-e avval.
- Sobhani, Jafar (1385). \*Forough-e Abadiyat\*, Qom: Boostan-e Ketab.
- Sobhani, Jafar (1390). \*Manshoor-e Javid\*, Qom: Mo'assese-ye Emam Sadeq.
- Sobhani, Jafar (1398). \*Dāneshnāmeh-ye Kalām-e Eslāmi\*, Qom: Mo'assese-ye Emam Sadeq.

- Simpson, John (1989). \*Loghatnameh-ye Oxford\*, Biritania: Daneshgah-e Oxford.
- Shaki, Mohammad Kazem (1376). \*Ravashhā-ye Ta'vil-e Qur'an: Ma'nashenāsi va Ravashshenāsi-ye Ta'vil dar Se Hozeh-ye Revāyi, Bāṭini va Osuli\*, Qom: Boostān-e Ketāb.
- Shari'ati, Mohammad Taghi (bi-ta). \*Tafsir-e Novin\*, Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami.
- Sadeqi Tehrani, Mohammad (1380). \*Setaregan-e Aseman az Didgāh-e Qur'an\*, Tehran: Nashr-e Omid.
- Tabataba'i, Mohammad Hossein (1362). \*E'jaz-e Qur'an\*, Tehran: Markaz-e Nashr-e Farhangi-ye Raja', chap-e avval.
- Tabataba'i, Mohammad Hossein (1390q). \*al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an\*, Beirut: Mo'asseseh al-A'lamī le-Matboo'at, chap-e dovvom.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1412q). \*Tafsir-e Jawame' al-Jame'\* Qom: Hozeh-ye Elmīyeh Qom, Markaz-e Modiriyat.
- Tusi, Mohammad ibn Hasan (1389q). \*al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an\*, Beirut: Dar Ihya' al-Torath al-Arabi, chap-e avval.
- Abd al-Fattah, Ebrahim Salameh (1400q). \*al-Mo'jezat wa al-Gheybiyyat bayna Basayer al-Tanzil wa Diyajir al-Enkar wa al-Ta'wil\*, al-Madinah al-Munawwarah: al-Jame'ah al-Islamiyyah.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1414q). \*al-'Ayn\*, tahqiq-e Mahdi Mahzumi va Ebrahim Samara'i, Qom: Osveh.
- Fouladvand, Mohammad Mehdi (1380). \*Qur'an-shenasi\*, Tehran: Entesharat-e Alašt Farda.
- Foulkieh, Paul (1366). \*Falsafeh-ye 'Omoumi ya Ma'bad al-Tabi'eh\*, tarjomeh-ye Yahya Mahdavi, Tehran: Daneshgah-e Tehran, chap-e sevvom.
- Ghasemi, Davood (bi-ta). \*Osul-e Tafakor-e Qur'ani\*, bi-ja: Entesharat-e Baqa.
- Qurtubi, Mohammad ibn Ahmad (1364). \*al-Jame' le-Ahkam al-Qur'an\*, Tehran: Naserkhosrow, chap-e avval.
- Qomi, Ali ibn Ebrahim (1363). \*Tafsir-e Qomi\*, Tehran: Dar al-Ketab, chap-e sevvom.
- Kachouyan, Hossein (1383). "Dowreh-ye avval-e hoviyyat-e Irani", \*Motale'at-e Farhang-e Ertebatat\*, sh.10, ss. 155–188.
- Mowlavi Vardanjani, Isa (1397). "Tahlil va barrasi-ye elm-garayi dar andisheh-ye roshanfekr-e dini: motale'eh-ye moredi-ye yeki az roshanfekran-e Iran-e mo'aser", \*Fasnameh-ye Elmi-Pajuheshi-ye Andisheh-ye Novin-e Dini\*, sh.52, ss. 63–82.
- Nobari, Alireza (1390). "Asib-shenasi-ye tafsir-e elmi ba mehvariyat-e tafsir-e Par-tovi az Qur'an", \*Fasnameh-ye Motale'at-e Tafsiri\*, sh.8, ss. 65–84.
- Norouzi, Mojtaba (2023). "Tabarshenasi va seyr-e tahavvol-e ma'nayi-ye vajeh-ye mo'arrab-e 'Ifrit dar Qur'an-e Karim", \*Al-Dirasat al-Adabiyyah\*, ss. 85–116.



## Analysis of Al-Shanqiti's View on Metaphor in the Verses Concerning God's Descriptive Attributes (Sifat Khabariyya)

Abdollah Mirahmadi<sup>1</sup> ; Zahra Khodadadbeigi<sup>2</sup> 

1. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Kharazmi University, Tehran, Iran

[mirahmadi\\_a@khu.ac.ir](mailto:mirahmadi_a@khu.ac.ir)

2. Level-Four Student in Comparative Exegesis, Rafiat al-Mustafa Seminary, Tehran, Iran. [zahra.kh.135957@gmail.com](mailto:zahra.kh.135957@gmail.com)

### Research Article



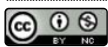
### Abstract

The issue of metaphor (majāz) in the Qur'an is one of the most critical topics in the field of semantics and the interpretation of sacred texts. It has long been a point of contention among exegetes and various theological schools, especially Salafi interpreters. One of the primary arenas where this disagreement emerges is in the interpretation of God's descriptive attributes (ṣifāt khabariyya), with some scholars affirming them literally, while others offer metaphorical interpretations based on rhetorical principles. Among contemporary Salafi exegetes, Muhammad al-Amin al-Shanqiti stands out for his unique attention to the connection between these attributes and the concept of metaphor in his exegetical work *Aḍwā' al-Bayān*. Drawing upon his own theological and linguistic foundations, he endeavors to formulate a reasoned and coherent position in opposition to widespread interpretive rationalism. Although Shanqiti (d. 1973) is firmly situated within the Salafi intellectual tradition, his approach in *Aḍwā' al-Bayān* occasionally reflects a more analytical and ijtihād-based methodology, recognizing metaphor in certain contexts. Exploring his theoretical foundations on metaphor and comparatively analyzing his exegetical stance on divine attributes opens new horizons for understanding intra-Salafi diversity in Qur'anic interpretation. This research, using a library-based method and an analytical-descriptive approach, examines Shanqiti's theological and linguistic principles regarding metaphor, and evaluates his treatment of ṣifāt khabariyya in light of his acceptance or rejection of metaphor in Qur'anic verses. The key findings are as follows: He limits the use of metaphor in the Qur'an to specific and conditional cases, emphasizes adherence to the apparent meaning based on linguistic and contextual principles, adopts a balanced view between literalism and rational interpretation, and relies on Salafi theology to avoid excessive metaphor and preserve the doctrine of divine unity (tawḥīd al-ṣifāt). He utilizes tools such as interpreting the Qur'an by the Qur'an, rhetorical analysis, and contextual examination to uncover apparent meanings, offering a holistic and cohesive interpretation while avoiding conceptual distortion of verses related to divine attributes. His exegetical methodology, compared to other Salafi commentators, demonstrates innovation—particularly in his systematic use of Qur'an by Qur'an, his effort to balance literal adherence with avoidance of anthropomorphism, and the clarity and distinctiveness of his interpretive framework—all of which establish his unique position within the Salafi exegetical tradition.

**Keywords:** God, Descriptive Attributes, Shanqiti, *Aḍwā' al-Bayān*, Metaphor, Anti-Interpretation.

Received: 2025-04-28; Received in revised form: 2025-07-15; Accepted: 2025-07-16; Published online: 2025-07-16

◆ How to cite: Mirahmadi, A. and Khodadadbeigi, Z. (2025). Analysis of the Shanqiti Viewpoint on the Permissible in the Quran with an Emphasis on Divine Attributes. (e225179). *Qur'anic Ta'wil Studies*, 6(12), P120-147, e225179. doi: 10.22034/qc.2025.519947.1170



## واکاوی دیدگاه شنقیطی درباره «مجاز» در آیات ناظر بر صفات خبریه خداوند

عبدالله میراحمدی<sup>۱</sup>، زهرا خدادادیگی<sup>۲</sup>

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. mirahmadi\_a@khu.ac.ir

۲. دانش پژوه سطح چهار تفسیر تطبیقی حوزه علمیه رفیعة المصطفی، تهران، ایران. zahra.kh.135957@gmail.com

### چکیده

مسئله مجاز در قرآن از مهم‌ترین مباحث در حوزه معناشناسی و تفسیر متون مقدس است که همواره محل نزاع میان مفسران و نحله‌های کلامی مختلف، به‌ویژه مفسران سلفی، بوده است. یکی از اصلی‌ترین میدان‌های بروز این اختلاف، تفسیر صفات خبری الهی است که برخی آن‌ها را بر حقیقت حمل کرده و برخی دیگر، با استناد به قواعد مجاز، تائولاتی ارائه داده‌اند. در این میان، محمد امین شنقیطی از شاخص‌ترین مفسران سلفی معاصر، در کتاب «أضواء البیان»، به پیوند میان صفات خبری و مسئله مجاز توجهی ویژه نشان داده و با تکیه بر مبانی کلامی و زبان‌شناختی خاص خود، تلاش کرده است موضعی مستدل و منسجم در برابر تائویل‌گرایی اتخاذ کند. شنقیطی (۱۳۹۳ م) در اثر تفسیری خود، با آنکه در منظومه فکری سلفی تعریف می‌شود، اما در مواجهه با برخی آیات، نگاهی تحلیلی‌تر و اجتهادی‌تر از خود نشان داده و در برخی موارد، کاربرد مجاز را نیز به رسمیت شناخته است. بررسی مبانی نظری شنقیطی در باب مجاز و تحلیل تطبیقی رویکرد تفسیری او در تبیین صفات خبری الهی، می‌تواند افق تازه‌ای در شناخت تفاوت‌های درون‌جریانی در مکتب تفسیری سلفیه بگشاید. این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و با رویکردی تحلیلی و توصیفی، به بررسی مبانی نظری و کلامی شنقیطی در موضوع مجاز، نحوه مواجهه او با صفات خبری از منظر پذیرش یا رد مجاز در آیات قرآنی به ارزیابی پرداخته است و بدین نتیجه‌های مهم نائل آمد: ۱- محدود و مشروط دانستن وقوع مجاز در قرآن، تأکید بر وفاداری به ظاهر آیات با توجه به اصول زبان‌شناختی و سیاقی، نگرش میانه (بین ظاهرگرایی و تائویل منطقی) در صفات خبری و تأثیر مبانی کلامی سلفی در پرهیز از تائویل‌های گسترده و حفظ توحید صفات، در بخش دوم پژوهش. ۲- بهره‌گیری از ابزارهای تفسیر قرآن به قرآن، سیاق و بلاغت برای فهم معانی ظاهری، توجه دقیق به ابعاد سیاقی، بلاغی و محتوایی آیات برای ارائه تفسیری جامع و منسجم، تأکید بر فهم کل‌نگر و جلوگیری از تحریف مفهومی در آیات صفات خبری، در بخش سوم. ۳- پرداختن به ابعاد نوآورانه روش تفسیری شنقیطی در مقایسه با دیگر مفسران سلفی در مسئله مجاز در صفات خبری مانند تأکید نظام‌مند بر روش قرآن به قرآن، ایجاد تعادل میان حفظ ظاهر الفاظ قرآنی و پرهیز از تجسیم و تشبیه، انسجام و تمایز مبانی تفسیری او و روشن شدن جایگاه خاص وی در منظومه فکری سلفیان در بخش پایانی.

**کلیدواژه‌ها:** خداوند، صفات خبری، شنقیطی، اضواء البیان، مجاز، تائویل‌گریزی..

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۲۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۵ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۲۵

◆ استناد به این مقاله: میراحمدی، عبدالله و خدادادیگی، زهرا. (۱۴۰۴). واکاوی دیدگاه شنقیطی درباره مجاز در قرآن با تأکید بر صفات خبریه. (۲۲۵۱۷۹). *مطالعات تائولی قرآن*, ۱۲(۶), ۱۴۷-۱۲۰, ۲۲۵۱۷۹. doi: 10.22034/qc.2025.519947.1170

## ۱. طرح مسئله

یکی از مباحث بنیادین در حوزه تفسیر قرآن کریم، بحث از زبان قرآن و ظرفیت‌های آن در حمل معانی گوناگون به‌ویژه معانی غیرصریح بوده است. در این میان، موضوع مجاز به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ظرفیت‌های زبان عربی برای انتقال معانی ثانوی، همواره محل گفت‌وگو و چالش میان‌نحله‌های تفسیری و کلامی قرار داشته است. یکی از کانون‌های اصلی در این زمینه، نحوه تفسیر و تحلیل صفات خبری خداوند در آیات قرآن بود؛ آیاتی که در آن‌ها اوصاف یا افعالی خاص به خداوند نسبت داده شده و از منظر معناشناسی، مورد بحث در نسبت با حقیقت و مجاز قرار گرفته‌اند. بررسی پیشینه پژوهش نشان داد که هرچند آثار متعددی در زمینه دیدگاه مفسران سلفی درباره مجاز در قرآن نگاشته شده، اما تحلیل دقیق و جامع اندیشه تفسیری محمدامین شنقیطی، به‌ویژه در پیوند با مسئله صفات خبری الهی، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از جمله پژوهش‌های انجام‌شده در این زمینه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- مقاله محمد معینی‌فر و همکاران با عنوان «بررسی انتقادی اسلوب عربی شنقیطی در جایگزینی مجاز قرآنی» (مجله مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، شماره ۱۳، ۱۴۰۰) که عمدتاً بر جنبه‌های زبانی تحلیل شنقیطی تمرکز داشته است.  
 ۲- مقاله «بررسی ادله منع مجاز در قرآن (با تأکید بر آراء ابن تیمیه و شیخ شنقیطی)» از یوسف محمدی (مجله پرتو وحی، شماره ۱، ۱۳۹۶) که بیشتر به دلایل کلامی مخالفت با مجاز پرداخته است.

۳- مقاله کاظم قاضی‌زاده و همکاران با عنوان «مقایسه و نقد مفهوم مجاز از دیدگاه طباطبایی و شنقیطی» (مجله پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، شماره ۴، ۱۳۹۵) که دیدگاه شنقیطی را در تقابل با نظر علامه طباطبایی بررسی کرده، اما پیوند منظومه‌وار مبانی نظری و کاربست‌های تفسیری شنقیطی را به‌صورت مستقل تحلیل نکرده است.

بر این اساس، پژوهش حاضر با هدف تحلیل منظومه فکری شنقیطی درباره مجاز در قرآن و تفسیر صفات خبری الهی شکل گرفت. در این پژوهش تلاش شد با تحلیل مبانی زبانی و کلامی وی، چگونگی تفسیر صفات خبری بدون استناد به نظریه مجاز تبیین گردد. همچنین دیدگاه شنقیطی از حیث انسجام نظری و نوآوری در مقایسه با دیگر مفسران سلفی ارزیابی شد. در حالی که بسیاری از سلفیان صرفاً بر تأویل ناپذیری این صفات و توقف در ظاهر الفاظ تأکید دارند، شنقیطی کوشید با بهره‌گیری از عناصر سیاقی، بلاغی و ساختاری در متن قرآن،

رویکردی تفسیری و معناشناسانه ارائه دهد که ضمن التزام به مبانی سلفی، از دقت تحلیلی بیشتری برخوردار است. پیوند تحلیلی میان اصول نظری و شیوه تفسیری در برخورد با صفات خبری، وجهی بود که در پژوهش‌های پیشین کمتر به صورت مستقل و ساخت‌یافته مورد توجه قرار گرفته بود و این مطالعه درصدد پوشش این خلأ علمی برآمد. پرسش اصلی مقاله عبارت است از: دیدگاه شنیقی درباره مجاز در قرآن و تفسیر صفات خبری الهی در مقایسه با سایر مفسران سلفی چیست و این جایگاه چگونه قابل تحلیل و ارزیابی است؟

## ۲. مفاهیم بنیادین و پیشینه نظری

پیش از ورود به بحث، تبیین مفاهیم بنیادینی چون «مجاز»، «صفات خبری» و غیره، جهت فهم دقیق دیدگاه‌ها و زمینه‌سازی برای تحلیل آنها، ضروری است که در ابتدا برخی مفاهیم کلیدی روشن شده و زمینه نظری بحث به صورت مقدماتی ترسیم گردد...

### ۲-۱. چیستی «مجاز» در قرآن و انواع آن

مفهوم مجاز، یکی از بنیادی‌ترین مباحث تفسیری در تبیین معانی آیات قرآن کریم است. فهم درست مجاز و مرزبندی آن با حقیقت، نقش بسزایی در تحلیل زبانی، کلامی و محتوایی آیات ایفا می‌کند. به‌ویژه در حوزه صفات الهی، پذیرش یارد مجاز تأثیر مستقیمی بر تفسیر و جهت‌گیری عقیدتی مفسران دارد. در این بخش، ابتدا به تعریف لغوی و اصطلاحی مجاز پرداخته و سپس مهم‌ترین تقسیمات آن را در قرآن، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

### ۲-۱-۱. مفهوم لغوی و اصطلاحی مجاز

«مجاز» در لغت، از ریشه «جوز» به معنای عبور کردن و گذشتن گرفته شده است. این واژه در اصل به معنای «محل عبور» یا «طریق عبور» به‌کار می‌رفته و بر این اساس، در اصطلاح بلاغت نیز به‌کار برده شده تا به معنای عبور از معنای اصلی و حقیقی، به معنایی دیگر و غیرمعهود دلالت کند؛ یعنی در مجاز، معنا از جایگاه اصلی خود عبور می‌کند و به مفهومی دیگر که به نحوی با آن مرتبط است، منتقل می‌شود (فراهیدی، ۲: ۳۴۹/۲۵۲). همچنین گفته شده مجاز، بر انتقال معنای یک لفظ به چیزی دیگر، که بر اساس شباهت یا نسبت خاص میان دو مفهوم رخ می‌دهد، دلالت دارد (راغب اصفهانی، ۲۵۰: ۴۲۳).

در اصطلاح علم بلاغت، مجاز به معنای «استعمال لفظ در غیر ما وضع له به قرینه» صارفه» تعریف می‌شود؛ یعنی کاربرد واژه‌ای در معنایی غیر از معنای حقیقی آن،

مشروط به وجود قرینه‌ای که مانع از اراده معنای اصلی باشد (جرجانی، ۱۴۰۴: ۲۲۵). این تعریف، از بنیان‌های مهم علم بیان است. ابن‌منظور نیز مجاز را در اصطلاح، همان انتقال معنای لفظ از اصل به معنای استعاری یا کنایی با توجه به قرائن لفظی یا مقامی، می‌داند (ابن‌منظور، ۱۹۹۰: ۱۵/۴۷).

### ۲-۱-۲. گونه‌های مجاز در قرآن

مفسران و علمای بلاغت، «مجاز» را در قرآن به دو گونه اصلی تقسیم کرده‌اند: مجاز لغوی: به معنای استعمال واژه در غیر معنای وضعی اولیه آن است. مانند استعمال «ید» در آیه «ید الله فوق ایدیهم» (فتح/۱۰) که به جای معنای اصلی (عضو خاصی از بدن)، برای «قدرت»، به کار رفته است (سیوطی، ۱۴۱۸: ۱۵/۱). مجاز عقلی: به معنای نسبت دادن فعلی به فاعلی غیر واقعی است؛ برای نمونه در آیه «وَإِذَا مَرَّ ضُفَّهٖو یَسْفِینِ» (شعراء/۸۰)، شفا دادن به خداوند نسبت داده شده است، در حالی که فعل شفا در ظاهر توسط طبیب انجام می‌شود (ر.ک. زرکشی، ۱۴۱۵: ۱۴۵/۲).

مفسران و علمای بلاغت در پذیرش گستردگی استفاده از مجاز در قرآن اختلاف نظر دارند؛ برخی از مفسران به ویژه در دوره‌های اولیه معتزله، به کارگیری مجاز را در قرآن بلامانع دانسته و آن را به عنوان ابزار بلاغی برای گسترش معانی قرآن به کار بردند (ر.ک. سیوطی، ۱۹۹۷: ۵۶/۲). برخی هم مانند زمخشری و فخر رازی، بهره‌گیری از مجاز را شرط فهم دقیق بلاغت قرآن دانسته‌اند (ر.ک. زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۴/۱؛ ر.ک. فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۹/۲).

### ۳-۱-۲. ارتباط «مجاز» با «حقیقت» و «تأویل»

«حقیقت»، در زبان‌شناسی اسلامی و تفسیر قرآن به معنای واقعیت‌هایی است که هیچ‌گونه پوششی ندارند و به طور آشکار بیان شده و با فهم مستقیم قابل درک است. به عبارت دیگر، به معنای آن چیزی است که مطابق با واقعیت است و از هر گونه اشتباه یا انحراف به دور است (ر.ک. مطهری، بی‌تا: ۱۰۳/۱؛ ر.ک. جوهری، ۱۴۰۷: ۱۴۶۱/۴؛ ر.ک. ابن‌منظور، ۱۹۹۰: ۴۹/۱۰).

مجاز و حقیقت در زبان‌شناسی دینی همواره در یک رابطه متقابل و تعامل با یکدیگر قرار دارند. بسیاری از مفاهیم قرآنی که به طور مجازی بیان شده‌اند، حقیقت‌های عمیقی را منتقل می‌کنند که بدون استفاده از مجاز، بیان آن‌ها دشوار یا حتی غیرممکن است.

برای نمونه، بکار بردن واژه «اوتاد» به معنای «میخ چادر» در آیه‌ی «وَالْجِبَالِ

أَوْتَادًا﴾ (النبا/۷)، استعاره از استحکام و پایداری کوه‌ها می‌باشد. این مجاز به طور غیرمستقیم، به حقیقتی عمیق در خصوص قدرت الهی در خلق کوه‌ها اشاره داشته و به‌عنوان ابزار انتقال حقیقت در مورد استحکام طبیعت عمل می‌کند (ر.ک. طبری، ۱۴۲۱: ۱۵۳/۲). همچنین استعمال واژه «نسینا» در آیه ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنَّا نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ (بقره/۲۸۶)، به‌طور مجازی به معنای فراموشی یا بی‌دقتی دلالت می‌نماید؛ یعنی به‌طور استعاری برای اشاره به غفلت‌ها یا خطاهای انسانی به‌کار می‌رود (همان).

«تأویل» هم در اصل لغت به معنی بازگشت دادن چیزی است، بنابراین هر کار و یا سخنی را که به هدف نهایی برسانیم تاویل نامیده می‌شود (ر.ک. راغب اصفهانی، ۱: ۹۹/۲۵). در اصطلاح به معنای فرآیند تفسیر و استخراج معنای عمیق‌تر از یک متن است که در سطح اولیه قابل درک نیست و در قرآن اشاره به تفسیرهایی دارد که مفاهیم ظاهری را به معانی پنهان و باطنی تبدیل می‌کنند. برخی از آیات قرآن که «آیات متشابه» نامیده می‌شوند، برای تبیین معنای خود و درک دقیق‌تر و جامع‌تر از حقیقت، نیاز به تأویل دارند (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۷/۳). به‌عنوان مثال واژه «نور» در آیه ﴿الْأَنُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (نور/۳۵)، در واقع استعاره‌ای از صفات الهی است که به‌وسیله آن، خداوند از هرگونه نقص و محدودیتی مبرا است و برای درک دقیق این آیه و حقیقت آن، نیاز به تأویل می‌باشد. تأویل کمک می‌کند تا از معنای ظاهری «نور» به معنای باطنی آن؛ یعنی روشنی بخشیدن و هدایت، پی برد (ر.ک. ابن‌کثیر، ۱۴۰۷: ۳۵۴؛ ر.ک. طبری، ۱۴۲۱: ۱۲۲/۱۸؛ ر.ک. طبرسی، ۱۴۲۶: ۳۷۸/۷؛ ر.ک. طوسی، بی‌تا: ۴۳۶/۷).

در نتیجه ارتباط میان مجاز، حقیقت و تأویل در قرآن و تفسیر اسلامی به‌گونه‌ای است که مجاز نه‌تنها از حقیقت دور نمی‌شود؛ بلکه به‌عنوان ابزار انتقال حقیقت‌های پنهان و پیچیده‌تر عمل می‌کند. تأویل نیز به‌عنوان فرآیند تفسیر، برای عبور از مجاز و دست یافتن به حقیقت‌های نهفته در متن‌های دینی، ضروری خواهد بود. پس شناخت دقیق حقیقت در قرآن، تنها از طریق تعامل میان مجاز و تأویل امکان‌پذیر است.

## ۲-۲. تحلیل مفهومی «صفات خبری خداوند»

در قرآن، صفات خبری خداوند در گستره‌ای وسیع به‌کار رفته است. بابررسی تفصیلی آیات قرآن و روایات، می‌توان به حدود پنجاه صفت خبری برای خداوند دست یافت که در برخی از تفاسیر کمتر به آن‌ها پرداخته شده است. این صفات در ظاهر، دارای دلالت‌های جسمانی یا انسانی می‌باشند؛ از این رو، تحلیل

معنایی و بلاغی آن‌ها در میان مفسران جایگاه ویژه‌ای دارد. عبارت‌های قرآنی مانند «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح/ ۱۰)، «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/ ۵)، «وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن/ ۲۷)، «إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» (نساء/ ۵۸)، «وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران/ ۱۸۹)، «وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (نساء/ ۱۰۶)، «وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا» (نساء/ ۱۴۷)، «وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا» (هود/ ۳۷)، «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» (مائده/ ۱۱۹)، «عَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ» (فتح/ ۶)، «فَلَمَّا أَسْفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ» (زخرف/ ۵۵)، «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. لِالَّتِي بَهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت/ ۲۲ و ۲۳)، «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء/ ۱۶۴) و «هُوَ اللَّهُ الَّذِي... الْجَبَّارُ الْمَتَكَبِّرُ» (حشر/ ۲۳)، نمونه‌هایی از این صفات را در بردارند که در تحلیل معنای آن‌ها می‌توان به تفاوت‌های تفسیری زیادی در میان مفسران اشاره کرد.

### ۲-۲-۱. تعریف و جایگاه صفات خبری

در دیدگاه مفسران، «صفات خبری» به آن دسته از اوصاف الهی اطلاق می‌شود که در قرآن یا سنت نقل شده‌اند؛ اما عقل بشر به‌طور مستقل، قادر به درک کامل یا تبیین جزئیات آن‌ها نیست. این صفات، به‌ویژه در مواردی که با ظاهری جسمانی یا تشبیهی توصیف شده‌اند، بنا به تصریح شماری از مفسران، ناظر به حقیقتی متعالی و غیرمحسوس‌اند. مقصود اصلی از این‌گونه تعابیر، تشبیه خداوند به مخلوقات یا نسبت دادن ویژگی‌های جسمانی به ذات الهی نیست؛ بلکه تأکید بر عظمت، اقتدار یا حضور فعال خداوند در عالم است (ر.ک. شیخ صدوق، بی‌تا؛ ص ۵؛ ر.ک. مفید، ۱۴۱۴ ق: ۲۷؛ ر.ک. سبحانی، ۱۳۸۶: ۶۶).

### ۲-۲-۲. مواجهه مفسران با صفات خبری

در طول تاریخ تفسیر قرآن، دیدگاه‌های متفاوتی درباره صفات خبری خداوند ارائه شده است. منشأ این اختلاف‌نظرها، تفاوت در مبانی معرفت‌شناختی، روش‌شناسی تفسیر و نسبت میان عقل و نقل در فهم متون مقدس است که در ادامه به بررسی این رویکردها خواهیم پرداخت:

#### الف) رویکرد ظاهرگرایانه (اثبات بدون کیفیت)

مفسرانی همچون طبری، در مواردی بر لزوم پذیرش ظاهر نصوص دینی، بدون ورود به بحث از چگونگی و کیفیت (کیفیت‌گرایی) تأکید داشته و در تفسیر خود تصریح می‌کند که باید آنچه را خداوند درباره خود فرموده، همان‌گونه که نازل شده، پذیرفت؛ بدون آنکه کیفیت آن صفات را بررسی یا آن‌ها را تأویل کرد. این

رویگرد ناظر به پذیرش بدون تحریف، تعطیل، تأویل یا تشبیه است و در چارچوب اصل «بلا کیف» قرار دارد؛ یعنی صفات الهی را همان گونه که در نص آمده‌اند، باید اثبات کرد، اما چگونگی آن‌ها را به خداوند سپرد (ر.ک. طبری، ۱۴۲۱ق: ۱/۴۳۰). ابن کثیر نیز با تبعیت از همین روش، تأویل صفات را جایز ندانسته و آن‌ها را به صورت تسلیمی و تفویضی به خداوند واگذار می‌کند. او با استناد به سیره سلف، از هرگونه تفسیر تشریحی یا عقل‌گرایانه نسبت به صفات خبری پرهیز کرده و تصریح می‌کند که معنا را باید همان گونه که در ظاهر الفاظ آمده، پذیرفت، اما از تشبیه خداوند به مخلوقات یا ورود به کیفیت، باید اجتناب ورزید. این رویکرد، در واقع نوعی توازن میان اثبات و تنزیه ایجاد می‌کند: اثبات صفات بر اساس ظاهر، اما بدون مشابهت با صفات مخلوق (ر.ک. ابن کثیر، ۱۴۰۷ق: ۷/۲۷۳).

### ب) رویکرد تأویلی عقل‌گرایانه

در مقابل دیدگاه اثباتی و ظاهرگرایانه مفسران سلفی، برخی مفسران دیگر رویکردی تأویلی اتخاذ کرده‌اند. این گروه، با تکیه بر اصول عقل‌گرایی و تنزیه، تلاش کرده‌اند معانی مجازی استعاری برای صفات خبری ارائه دهند تا از شائبه تشبیه و تجسیم دور شوند. برای نمونه:

فخر رازی صفت «ید» در آیه «بَلَّ يَدَا مَبْسُوطَتَانِ» (مائده/۶۴) را به «قدرت» و «بخشش» تأویل کرده و ظاهر این واژه را منافی با تنزیه خداوند دانسته است (ر.ک. فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۶/۲۱۷)، زمخشری «وجه» را به «ذات» و «استواء» را به «استیلا» تفسیر می‌کند (ر.ک. زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/۳۴)، بیضاوی «ید» را کنایه از «قدرت و نعمت» و «وجه» را اشاره به «ذات الهی» می‌داند (ر.ک. بیضاوی، بی تا: ۱/۲۲۹)، طنطاوی «استواء» را به معنای «سلطه و چیرگی» بر عرش و هستی می‌گیرد (ر.ک. طنطاوی، ۱۳۵۰ق: ۹/۸۴) و نسفی نیز «وجه» را به «بقای الهی» و «ید» را به «قدرت» تأویل می‌کند (ر.ک. نسفی، ۱۴۲۰ق: ۲/۲۶۵). این رویکرد تأویلی، غالباً بر پایه دو اصل استوار است: تنزیه ذات الهی از ویژگی‌های جسمانی، و تفسیر معانی صفات به گونه‌ای که با عقل و انسجام درونی متن هماهنگ باشد.

### ج) رویکرد بینابینی (تفویض همراه با تنزیه)

برخی مانند قرطبی و آلوسی راه میانه‌ای را برگزیده‌اند. قرطبی در تفسیر آیه استواء بیان می‌کند که این الفاظ بر معنای حقیقی خود حمل نمی‌شوند، اما تأویل نیز در همه موارد مطلوب نیست، بلکه باید بدون تشبیه به خداوند ایمان آورد و تأویل

را به اهل آن سپرد (ر.ک. قرطبی، ۱۳۸۴: ۲۱۹/۷). آلوسی نیز در روح المعانی با ذکر دیدگاه‌های مختلف، بر تنزیه ذات باری و عدم تجسیم تأکید دارد (ر.ک. آلوسی، ۱۴۱۵: ق ۴۹/۵).

### ۲-۳. رویکرد مفسران سلفی درباره مجاز و صفات خبری

یکی از مهم‌ترین مسائل در فهم قرآن، نوع مواجهه با زبان آن، به ویژه در مواجهه با عبارات غیرصریح، تعبیرات کنایی و صفاتی است که در ظاهر مشابه صفات مخلوقات اند. مفسران سلفی که عمدتاً بر مبنای ظاهر نصوص دینی و التزام به سنت سلف صالح حرکت می‌کنند، در برابر مسئله مجاز در قرآن، موضعی خاص اتخاذ کرده‌اند که بر بسیاری از مباحث کلامی و تفسیری، از جمله تفسیر صفات خبری خداوند، تأثیر گذاشته است. در این گفتار، ابتدا به تحلیل دیدگاه کلی سلفیه نسبت به زبان قرآن، روش فهم آن و موضع آن‌ها درباره مجاز در قرآن پرداخته و سپس تحلیل آنان از صفات خبری، مورد توجه قرار می‌گیرد. این مباحث برای فهم بنیان‌های تفسیری سلفیه و تمایز آن‌ها با دیگر مکاتب تفسیری و کلامی ضرورت دارد.

### ۲-۳-۱. رویکرد کلی مفسران سلفی به زبان قرآن

مفسران سلفی با تأکید بر اصالت ظواهر متنی، زبان قرآن را دارای شفافیت و روشنی ذاتی دانسته و از هرگونه تأویل و تفسیر مجازی پرهیز می‌کنند. از نگاه این جریان تفسیری، زبان قرآن به گونه‌ای نازل شده که با عرف زبانی مردم زمان نزول مطابقت دارد و لذا درک معانی آن، نیازی به تمسک به مجاز و تأویل‌های دور از ذهن ندارد. آن‌ها معتقدند که اصل در الفاظ قرآن، حمل بر معنای حقیقی است، مگر آنکه قرینه قطعی بر وجود معنای مجازی در کار باشد، که چنین قرینه‌ای را غالباً نادر و استثنایی می‌دانند. ابن تیمیه در تبیین این رویکرد، تأکید می‌کند که «قرآن به لسان عربی مبین نازل شده و زبان عربی بر استعمال حقیقت در اکثر موارد استوار است و مجاز در آن نادر است؛ پس اصل، عدم مجاز است مگر در مواردی که ضرورت آن را ایجاب کند» (ابن تیمیه، بی‌تا: ۲۰۸). وی همچنین در آثار متعدد خود با تأویل‌گرایی متکلمان مخالفت ورزیده و آن را منجر به نفی بسیاری از مفاهیم و نصوص دینی دانسته است (ر.ک. همو، ۱۳۹۹: ۲۳۶/۱).

از نگاه این دسته از مفسران، کاربرد مجاز در تفسیر قرآن ممکن است موجب ابهام، گسست ارتباط مستقیم با ظاهر آیات و حتی تأویل ناروا در مسائل عقیدتی شود. بر همین اساس، تمایل جدی به «فهم سلف» از نصوص قرآنی دارند و

برآنند که درک صحابه و تابعین از آیات، بدون نیاز به مجاز و پیچیدگی‌های فلسفیا بلاغی، بهترین و صحیح‌ترین درک ممکن است.

این رویکرد همچنین بر اصلاتی که برای زبان قرآن قائل است، مبتنی است. از منظر آنان، قرآن کتاب هدایت عمومی است و باید به زبان رایج و متعارف فهمیده شود، نه زبانی پیچیده و رمزآلود. بنابراین، فهم حقیقی از آیات، از طریق ظاهر عبارات، در چارچوب قواعد عربی و با توجه به سیاق و سنت سلف صالح ممکن و مطلوب تلقی می‌شود (ر.ک. ابن قیم، ۱: ۱۴۲۵/۱۲۵).

بسیاری از متفکران و مفسران سلفی، اساساً اصل وجود مجاز در قرآن را زیر سؤال برده و آن را با حکمت و بلاغت قرآن ناسازگار دانسته‌اند. در نگاه این گروه، پذیرش مجاز در الفاظ قرآنی راه را برای تأویل‌های بی‌ضابطه و تفسیر به رأی هموار می‌سازد و زمینه‌ساز تضعیف اعتقادات توحیدی و صفات الهی می‌شود.

از جمله چهره‌های شاخص این رویکرد، ابن تیمیه است که در آثار گوناگون خود به صراحت با مفهوم مجاز مخالفت کرده و آن را پدیده‌ای بدعت‌آمیز در علوم زبانی و تفسیری دانسته است. وی بیان می‌دارد: «قول به وجود مجاز، اصلی است فاسد که موجب می‌شود بسیاری از معانی حقیقیقرآن، با ادعای مجاز بودن کنار گذاشته شوند» (ابن تیمیه، ۲۰: ۱۹۸۹/۵۰۹). وی همچنین تصریح می‌کند که هیچ‌یک از سلف امت، اصطلاح «مجاز» را به‌کار نبرده‌اند و این اصطلاح پس از تأثیر علوم یونانی و منطق، وارد گفتمان اسلامی شده است (همان: ۷: ۸۹).

ابن قیم الجوزیه نیز در پی استاد خود، نظری مشابه دارد و در کتاب الصواعق المرسله به نقد گسترده مفهوم مجاز پرداخته است. او استدلال می‌کند که اگر مجاز در قرآن راه یابد، هیچ نصی از تحریف در امان نمی‌ماند؛ چرا که هر لفظی ممکن است به بهانه مجاز، از معنای اصلی خود منحرف شود (ر.ک. ابن قیم، ۱: ۱۴۲۵/۱۲۶). با این حال، برخی از متأخران سلفی با نگاهی منعطف‌تر، احتمال پذیرش مواردی محدود از مجاز را در قرآن مطرح کرده‌اند، مشروط بر آنکه این موارد منجر به تأویل صفات الهی یا تغییر باورهای ایمانی نگردد. این دسته بیشتر مجاز را در حوزه‌های بی‌ربط به مسائل اعتقادی (مانند مجاز استعاری در قصص یا امثال) می‌پذیرند، اما همچنان در حوزه صفات خبری و توحید، اصل را بر حمل بر حقیقت و پرهیز از مجاز می‌دانند (ر.ک. السعدی، بی تا: ۶۵/۱؛ ر.ک. شنیقی، ۵: ۱۴۲۷/۳۲۲).

به‌طور کلی، از منظر سلفیه، تمایز روشنی بین دو حوزه باید برقرار شود: در حوزه‌های غیرعقیدتی، امکان وجود برخی تعابیر مجازی با قرینه ممکن است

پذیرفته شود، اما در مسائل توحیدی و صفات الهی، مجاز در حکم تعطیل صفات خداوند تلقی می‌شود و مردود است. بنابراین، نگرش این جریان نسبت به مجاز، به شدت تابع فضای اعتقادی و کلامی است.

### ۲-۳-۲. صفات خبری و دیدگاه سلفیه نسبت به آن

صفات خبری، اصطلاحی است برای اشاره به صفاتی که خداوند در قرآن و سنت به خود نسبت داده است و ظاهر آن‌ها دلالت بر اوصاف جسمانی حسی دارد، مانند «وجه»، «ید»، «استواء»، «نزل» و «ضحک». این صفات به دلیل بار معنایی خاص و ظاهری انسان‌وار، همواره محل بحث و جدال کلامی بوده‌اند. مفسران سلفی در مواجهه با این صفات، رویکردی متمایز و قاعده‌مند اتخاذ کرده‌اند. آنان اصل را بر اثبات صفات خبری بر ظاهرشان، بدون تشبیه و بدون تأویل قرار داده‌اند؛ یعنی نه این صفات را نفی می‌کنند (مانند معتزله) و نه آن‌ها را تأویل عقلی می‌نمایند (مانند اشاعره)، بلکه معتقدند باید این صفات را همان‌گونه که آمده‌اند، با ایمان و تنزیه، بدون وارد شدن به کیفیت آن‌ها، پذیرفت.

آنها در مواجهه با این صفات، رویکردی خاص اتخاذ کرده و تأکید دارند که صفات خبری باید به طور مستقیم و بدون تأویل پذیرفته شوند، بدون اینکه کیفیت آن‌ها مشخص گردد و یا به گونه‌ای تشبیه شوند. ابن تیمیه در آثار خود تأکید می‌کند که باید صفات خداوند را بر اساس ظاهر نصوص پذیرفت و از هر گونه تحریف، تأویل، یا تجسیم دوری جست. او معتقد است که هیچ‌کدام از سلف امت اسلامی، برای صفات خبری خداوند تأویل نکرده‌اند و پذیرش این صفات باید به گونه‌ای باشد که هیچ‌گونه تجسیم یا تشبیهی به ذهن نرسد. به عبارت دیگر، او حفظ ظاهر نصوص را ضروری می‌داند و از تفاسیر و تأویل‌های متأثر از عقل‌های بشری انتقاد می‌کند (ر.ک. ابن تیمیه، ۱: ۲۵۲/۱۳۹۹). همچنین، ابن قیم الجوزیه نیز در تفسیرهای خود، تأکید دارد که صفات خبری باید به طور مباشر و بدون تغییر در معنای ظاهری آن‌ها پذیرفته شوند. او هرگونه تأویل را نقض معنای نصوص می‌داند و معتقد است که تأویل صفات خبری به معنای محروم کردن قرآن از دلالت‌های حقیقی‌اش است. به نظر او، اصل در فهم این صفات، تنزیه خداوند از هرگونه مشابهت با مخلوقات است، بدون اینکه وارد جزئیات تفاسیر خاص شویم (ر.ک. ابن قیم، ۱: ۲۵۸/۱۴۲۵).

اندیشمندان سلف به طور معمول با پذیرش محدودی از مجاز در قرآن مواجهه داشته‌اند و به‌ویژه در صفات خبری خداوند، از هرگونه مجازگویی دوری جست‌ه‌اند و ترجیح داده‌اند که تنها به معانی حقیقی واژه‌ها بسنده کنند (ر.ک. ابن تیمیه،

۴: ۱۱۵/۱۹۸۹). این تفاوت رویکردها سبب شده است که در برخی از آیات، مانند آیات بردارنده صفات خبری خداوند، اختلافات چشمگیری در تفسیر و برداشت معانی به وجود آید. آیات صفاتی چون «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح/۱۰) و «نُورٌ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (اعراف/۵۴) نمونه‌هایی از مجاز در قرآن به ویژه در صفات خداوند است که برخی مفسران سلفی این صفات را به طور حقیقی و جسمانی تفسیر کرده‌اند، در حالی که برخی دیگر بر مجازی بودن این صفات تأکید دارند. رویکرد سلفیه نسبت به صفات خبری مبتنی بر چهار اصل اصلی است: اثبات صفات بدون تشبیه و تمثیل، تنزیه خداوند از هرگونه نقص، ایمان به ظاهر نصوص بدون تأویل و سکوت در خصوص کیفیت این صفات. این اصول از دیدگاه سلفیه به گونه‌ای عمل می‌کنند که نه تنها از تحریف نصوص جلوگیری می‌کنند، بلکه از انحرافات کلامی و ایجاد بدعت‌ها نیز پیشگیری می‌نمایند. بنابراین، در نظر سلفیه، صفات خبری باید به طور ظاهری و بدون هرگونه تأویل یا تغییر، پذیرفته شوند. هرگونه تأویل مجاز یا تغییر در معنای این صفات از دیدگاه آنان، منجر به محروم شدن از معانی و حیانی و ایجاد انحراف در تفکر اسلامی خواهد شد.

### ۳. مبانی نظری شنقیطی در موضوع مجاز

موضوع مجاز در قرآن یکی از مباحث پیچیده و پراهمیت در تفسیر متون دینی است که نیازمند دقت و تحلیل عمیق در دلالت‌های لغوی و سیاق‌های آیات می‌باشد. در این زمینه، شنقیطی با رویکرد خاص خود به تبیین مفهوم مجاز در قرآن پرداخته است که در این بخش، مورد بحث قرار خواهد گرفت و نقش اصول کلامی وی در فهم مجاز قرآن روشن خواهد شد.

#### ۳-۱. اصول زبان‌شناختی و تفسیری در منظومه فکری شنقیطی

محمد امین شنقیطی یکی از مهم‌ترین مفسران معاصر است که در تفسیر قرآن با بهره‌گیری از روش‌های خاص تفسیری، از جمله توجه به اصول زبان‌شناختی، به تحلیل متون قرآن پرداخته است. در منظومه فکری شنقیطی، رویکرد زبان‌شناختی جایگاه ویژه‌ای دارد و او در تحلیل آیات قرآن، به شیوه‌ای تحلیلی و تفسیری پیش می‌رود که با توجه به ویژگی‌های زبانی و سیاق آیات، معنای دقیق‌تر و درست‌تری از آیات به دست می‌آورد (ر.ک. شنقیطی، ۱۴۲۰: ۴۲). یکی از اصول کلیدی تفسیری شنقیطی، توجه به دلالت‌های زبانی و ساختار نحوی آیات است. او معتقد است که برای درک دقیق معنای قرآن، باید از دلالت‌های

لغوی و نحوی بهره برد و همچنین سیاق کلام (یعنی ارتباط معنایی و ساختاری میان آیات) را در نظر گرفت. شنقیطی بر این باور است که هر واژه در قرآن، معنای خاص خود را دارد و برای فهم آن باید به زبان شناسی قرآن توجه ویژه داشت (همان: ۱۰۳/۲).

اصول زبان شناختی شنقیطی به ویژه در فهم مجاز و حقیقت در قرآن کاربرد دارد. از دیدگاه او، در مواردی که ظاهر آیه ممکن است به مجاز اشاره کند، باید گزینه های لفظی و معنوی به طور دقیق بررسی شوند تا بتوان بین معنای مجازی و حقیقی تمایز قائل شد. شنقیطی بر این باور است که مجاز در قرآن با توجه به سیاق و کاربردهای زبانی و همچنین مبنای عقلانی باید پذیرفته شود، به ویژه در مواقعی که این مجاز در راستای تقویت پیام اصلی قرآن باشد (همان: ۱۵۰/۱). وی در کتاب خود اعضاء البیان، به بررسی مباحث زبان شناسی قرآن و مجاز پرداخته است. او در این تفسیر تأکید می کند که درک مجاز در قرآن نباید موجب تغییر در اصل معنا و مفهوم آیات شود. برای مثال، در تحلیل آیات صفات خبری خداوند، شنقیطی مجاز را به طور خاص در قالب معانی مستعار و با توجه به ظروف و سیاق آیات به کار می برد و از تأویل های پیچیده و بعید خودداری می کند (همان: ۲۸۵/۳).

یکی دیگر از اصول زبان شناختی شنقیطی، توجه به مفهوم «تأویل» است. او تأویل را به عنوان فرآیند تطبیق معنای عمیق تر یا پنهانی آیات می بیند، اما در عین حال بر این نکته تأکید دارد که تأویل باید در چهارچوب قرائن لفظی و معنوی قرار گیرد و نباید موجب انکار معنا یا ظاهر آیات گردد. برای شنقیطی، تأویل تنها زمانی جایز است که آیه از نظر لغوییا منطقی قابل تطبیق با معنای دیگری باشد، ولی در این حال، اصل در تفسیر قرآن باید بر ظاهر لفظ باشد (همان: ۵۹/۲). بنابراین، در منظومه فکری شنقیطی، زبان شناسی نه تنها ابزاری برای تحلیل دقیق و علمی قرآن است، بلکه روشی برای درک صحیح مجاز و حقیقت در قرآن به شمار می رود. شنقیطی با بهره گیری از اصول زبان شناختی، سعی دارد مفاهیم پیچیده قرآن را با دقت بیشتری تبیین کند و از هرگونه تحریف یا تأویل های بی اساس جلوگیری نماید (همان: ۱۸۷/۱).

### ۳-۲. رابطه حقیقت و مجاز در قرآن از منظر شنقیطی

محمد امین شنقیطی در تفسیر قرآن، به ویژه در بحث حقیقت و مجاز، رویکردی خاص و روش مند دارد. او به طور کلی بر این باور است که حقیقت و مجاز دو مفهوم متفاوت اما در ارتباط با یکدیگر هستند که در تفسیر قرآن باید به تفکیک

و تطابق آن‌ها توجه ویژه داشت (ر.ک. شنیقی، ۱/۱۴۲۰: ۷۵). شنیقی معتقد است که حقیقت در قرآن به معنای ظاهر لفظی آیات است که مطابق با دلالت لغوی واژه‌ها و سیاق آیه می‌باشد. از نگاه او، ظاهر آیه باید به عنوان معنای اصلی و صریح آن پذیرفته شود، مگر اینکه قرینه‌ای قوی از سیاق یا دلالت‌های معنوی وجود داشته باشد که به مجاز بودن آن آیه اشاره کند. بنابراین، در بیشتر موارد، او بر این باور است که قرآن باید طبق ظاهر لفظی تفسیر شود و از تأویلیا مجاز در مواردی که ضرورت ندارد، اجتناب می‌شود (همان: ۱۸۹/۲).

مجاز به عنوان استفاده از معنی غیر مستقیمیا استعاره در قرآن از نگاه شنیقی تنها در موارد خاص و با توجه به قرائن لفظی و معنوی قابل پذیرش است. او به طور خاص بر این نکته تأکید دارد که مجاز نباید موجب تغییر در معنای اصلی آیات شود، بلکه باید برای توضیح و تبیین مفاهیم عمیق‌تر یا پیچیده‌تر قرآن استفاده گردد (همان: ۱۴۳/۱). از نظر او، در مواردی که یک کلمه یا عبارت به صورت مجازی به کار می‌رود، این مجاز باید در چارچوب سیاق و با توجه به قرائن تعیین شود و نمی‌تواند به طور مستقل و بدون در نظر گرفتن زمینه معنایی آیه فهمیده شود. شنیقی در تحلیل آیات قرآن، به ویژه در مسائل صفات خبری، بین حقیقت و مجاز تمایز قائل است و معتقد است که برای درک درست آیات صفاتی خداوند، باید به این تمایز توجه ویژه‌ای داشت. برای مثال، در تفسیر آیات مربوط به دست خدا یا چهره خداوند، او به صورت مجاز درک می‌کند که این‌ها به معنای واقعی جسمانیت نیست، بلکه استعاره‌هایی برای بیان مفهوم نزدیک به حقیقت هستند. این رویکرد نشان‌دهنده تعامل شنیقی با دلالت‌های مجازی است که در عین حال با احترام به اصل حقیقت آیات، به تبیین معنای غیرمستقیم و مجازی آن‌ها پرداخته می‌شود (همان: ۲۵۵/۳).

در مجموع، شنیقی در تفسیر قرآن به گونه‌ای رویکرد مجازی را می‌پذیرد که در آن حقیقت در بیشتر موارد به عنوان معنای اصلی و اولیه آیه قرار می‌گیرد و مجاز تنها در صورت وجود قرائن قوی و به منظور تبیین معانی عمیق‌تر یا استعاری مورد استفاده قرار می‌گیرد. او از تأویل‌های بعید و استفاده از مجاز در مواردی که موجب انحراف از معنی اصلی آیه می‌شود، خودداری می‌کند (همان: ۸۲/۲).

### ۳-۳. تأثیر مبانی کلامی بر نگرش شنیقی نسبت به مجاز

بررسی رویکرد تفسیری محمد امین شنیقی نشان می‌دهد که نگرش او نسبت به مجاز در قرآن، گرچه تحت تأثیر مبانی کلامی او، به ویژه گرایشش به مشرب سلفی و مکتب اهل حدیث شکل گرفته، اما در عین حال از دیدگاه رایج در میان

بسیاری از سلفیان - که اصولاً منکر وقوع مجاز در قرآن هستند - اندکی فاصله دارد. او ضمن تأکید بر اصالت ظاهر و پرهیز از تأویل‌های گسترده، در موارد معدودی و با تکیه بر قرائن قطعی، پذیرش مجاز را ممکن می‌داند؛ امری که او را در زمره‌ی دیدگاه‌های خاص و استثنائی در میان مفسران سلفی قرار می‌دهد (ر.ک. شنقیطی، ۲: ۱۸۹/۱۴۲۰).

مبانی کلامی شنقیطی را می‌توان در سه محور خلاصه کرد: نخست، اعتقاد به حجیت ظاهر نصوص؛ دوم، تمایل به تفسیر قرآن به قرآن؛ و سوم، اجتناب از تأویل صفات الهی مگر در صورت وجود قرینه بین. این سه اصل موجب شده است که او در مواجهه با آیاتی که در ظاهر متضمن صفات جسمانی برای خداوند هستند، همچون «ید الله» یا «وجه ربك»، از تأویل‌های عقل‌گرایانه و تأثیرپذیری از مبانی معتزلی پرهیز کند و به همان معنای ظاهری بسنده نماید، البته با نفی مشابهت با مخلوق (همان: ۳/ ۲۵۵). شنقیطی در جای جای تفسیر خود بر این نکته تأکید دارد که استعمال مجاز نباید راه را برای نفی صفات حقیقی خداوند باز کند، چراکه این امر با اصل توحید اسماء و صفات که سلفیه بر آن تأکید دارند، منافات دارد. وی صراحتاً بیان می‌کند که تأویل ناصحیحیا استفاده نابه‌جا از مجاز می‌تواند به تعطیل صفات الهی بینجامد؛ از این رو، در برابر چنین رویه‌ای موضعی نقادانه دارد (همان: ۲/ ۱۴۱).

تأثیر اندیشه کلامی سلفی بر شنقیطی همچنین در مخالفت او با روش تأویلی اشاعره و معتزله نیز قابل مشاهده است. او معتقد است که در تفسیر آیات صفات، نباید مانند آنچه در تفسیر فخر رازیبا زمخشری دیده می‌شود، معنا را از ظاهر به معنای مجازی کشاند، مگر آنکه دلیل قطع وجود داشته باشد که ظاهر آیه مراد نیست (همان: ۱/ ۲۳۸). به طور کلی، گرایش شنقیطیه تثبیت معانی ظاهر قرآن و احتیاط در پذیرش مجاز، برخاسته از مبانی کلامی اوست که ریشه در اعتماد به نصوص دینی و تأکید بر تنزیه الهی دارد، بی‌آنکه در دام تأویل‌گرایی افراطی یا تشبیه‌گرایی گرفتار شود.

#### ۴. رویکرد تفسیری شنقیطی در تبیین صفات خبری

صفات خبری خداوند از جمله موضوعاتی هستند که همواره محل مناقشه در میان مفسران و متکلمان بوده‌اند. نحوه درک و تفسیر این صفات، مرز ظریفی میان پذیرش ظواهر الفاظ و تأویل معانی پیچیده است. شنقیطی، در «أضواء البیان» به شیوه‌ای که مبتنی بر اصول تفسیری، زبان‌شناختی و کلامی خاصی است، با این آیات برخورد می‌کند.

#### ۴-۱. شیوه مواجهه تفسیری شنقیطی با آیات صفات خبری

شنقیطی در تفسیر خود اُضواء البیان، در برخورد با آیات مشتمل بر صفات خبری خداوند، رویکردی مبتنی بر التزام به ظاهر الفاظ، احتراز از تأویل و تأکید بر روش سلف صالح اتخاذ می‌کند. از دیدگاه او، فهم آیات صفات باید با پرهیز از تشبیه، تأویل و تعطیل صورت گیرد، چراکه تأویل عقل‌گرایانه - که در برخی مکاتب کلامی متأخر مشاهده می‌شود - می‌تواند به انحراف در فهم مراد الهی منجر گردد (ر.ک. شنقیطی، ۱۴۲۰: ۱۸۵/۲). شنقیطی در موارد متعدد، بر این اصل تأکید دارد که الفاظ قرآن، به‌ویژه در باب صفات الهی، باید بر معنای ظاهری خود حمل شوند، مگر آنکه قرینه قطعی وجود داشته باشد که دلالت بر مجازی بودن آن کند. او معتقد است که سلف امت، آیات صفات را بدون تأویل پذیرفته و ایمان به آن را بدون تعیین کیفیت، به مثابه نشانه تسلیم‌پذیری در برابر وحی دانسته‌اند (همان: ۲۲۲/۳). وی همچنین هرگونه ورود به حوزه تأویلیا تلاش برای هماهنگ کردن آیات با قواعد فلسفیا کلامی متأخر را مذموم می‌شمارد و آن را نوعی «تحمیل» بر نص قرآن می‌داند (همان: ۹۸/۴).

در نگاه شنقیطی، اتکا به سیاق آیات، انسجام معنایی در تفسیر و تفسیر قرآن به قرآن، از جمله روش‌های اصیل برای درک صحیح معانی صفات است. او مکرراً نشان می‌دهد که درک بسیاری از صفات خبری، نه از راه تأویل لفظی، بلکه از طریق ارجاع به آیات مشابه و بررسی کاربردهای قرآنی آن الفاظ ممکن است. به عنوان نمونه، در تبیین صفت «استواء»، با استناد به آیات متعدد، روشن می‌سازد که مقصود، اثبات صفتی در شأن خداوند است که نه مشابه استواء مخلوق و نه قابل تحلیل عقلانی در قالب مفاهیم جسمانی است (همان: ۳۲۵/۶). به‌طور کلی، شیوه مواجهه شنقیطی با آیات صفات خبری، تلفیقی از التزام به ظاهر، رجوع به سیاق و پیروی از روش سلفی است؛ شیوه‌ای که ضمن پرهیز از مجازگرایی افراطی، به حفظ حریم الهی و صیانت از باورهای توحیدی کمک می‌کند.

#### ۴-۲. تحلیل نمونه‌هایی از آیات صفات خبری در اُضواء البیان

شنقیطی در تفسیر اُضواء البیان با بررسی نمونه‌های متعددی از آیات صفات خبری، روش تفسیری خود را به خوبی نمایان می‌سازد. تحلیل او از این آیات نشان‌دهنده پایبندی به روش سلف، همراه با بهره‌گیری از ابزارهای تفسیر قرآن به قرآن، توجه به سیاق و دوری از تأویل‌گرایی عقل‌محور است. در ادامه به چند مورد اشاره می‌نماییم:

#### ۴-۲-۱. استواء بر عرش

شنقیطی در تفسیر آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه/۵)، با ردّ تأویلات متکلمان، بیان می‌دارد که «استواء» از صفات ثابت الهی است که نباید به معنای سلطه یا غلبه تقلیل‌یابد. وی معتقد است که خداوند بر عرش «استواء» دارد؛ اما کیفیت آن نامعلوم بوده و مشابه استواء مخلوقات نیست. شنقیطی با استناد به روش سلف در پذیرش نصوص صفات، بدون تفسیر عقل‌گرایانه، بر لزوم توقف در معنای ظاهری تأکیدورزیده و تصریح می‌کند که «استواء» در آیه، نه به معنای نشستن یا تکیه‌زدن است و نه می‌توان آن را به مفاهیمی چون سلطه و غلبه تقلیل داد؛ بلکه باید آن را بر وجهی لائق به خداوند، بدون تشبیه و تکییف حمل کرد (ر.ک. شنقیطی، ۶: ۳۲۵/۱۴۲۰).

#### ۴-۲-۲. آمدن صف به صف

شنقیطی در آیه ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (قصص/۷۵)، به جای حمل واژه «جاء» بر معنای مجازی، آن را در معنای ظاهری می‌پذیرد، مشروط بر آنکه از شائبه تشبیه به حرکات مخلوق دور بماند. وی در این جا بر آن است که «مجيء» صفتی ثابت برای خداوند است و همانند سایر صفات خبری، باید به آن ایمان آورد بدون تعیین چگونگی و ورود به تأویل‌های عقل‌محور (همان: ۵/۳۵۵).

#### ۴-۲-۳. کشف از ساق

مفسران در مورد معنای «ساق» در این آیه ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (قلم/۴۲)، اختلاف نظر دارند، شنقیطی به صراحت دیدگاه سلف را برگزیده و اظهار دارد که این تعبیر از صفات الهی است و نباید آن را بر معنای شدت یا شقاوت تأویل کرد، همان‌گونه که برخی متأخران معتقدند. وی این تأویل‌ها را ناشی از ضعف در تسلیم در برابر نصوص می‌داند (همان: ۸/۳۴۴).

#### ۴-۲-۴. رو کردن به وجه خداوند

شنقیطی آیه ﴿فَأَيُّهَا تَوَلُّوا فَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (بقره/۱۱۵)، را شاهدی بر آن می‌داند که خداوند دارای «وجه» است، اما نه به معنای صورت جسمانییا جهت مکانی، و نه به طور مجازی به معنای رضایتیا ذات. او تأکید می‌کند که حمل این تعبیر بر معنای مجازی، راه را برای نفی صفات می‌گشاید و این با اصول توحیدی و قواعد اهل حدیث ناسازگار است. از نگاه شنقیطی، «وجه» در این آیه از صفات خبری ثابتی است که باید بدان ایمان آورد، بی‌آنکه چگونگی آن دانسته شود (همان: ۱/۴۰۱).

#### ۴-۲-۵. مغلولیت دست خداوند

شنقیطیدر تفسیر آیه «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» (مائده/۶۴)، با ردّ نسبتی که یهود به خدا داده‌اند، بر معنای حقیقی «ید»، برای خداوند تأکید می‌کند. او با استناد به بخش دوم آیه، یعنی «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ»، بیان می‌کند که خداوند خود به اثبات «ید» پرداخته و آن را رد نکرده، بلکه توصیفی مثبت از آن ارائه داده است. شنقیطی با ردّ تأویل‌هایی مانند قدرت یا نعمت، به صراحت تأکید دارد که صفت «ید» برای خداوند ثابت است؛ اما باید آن را به وجهی لائق به شأن الهی و دور از تشبیه و تجسیم فهم کرد (همان: ۲۲۳/۲).

#### ۴-۲-۶. در قبضه خداوند بودن

شنقیطی تعبیر «قبضه» در آیه «وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (زمر/۶۷)، را به عنوان یکی از صفات خبری تلقی می‌کند و آن را کنایه‌ها مجاز نمی‌داند. او اعتقاد دارد که این آیه، همانند بسیاری دیگر از آیات صفات، نیازمند تسلیم در برابر نص و پرهیز از تأویل‌گرایی عقل محور بوده و حمل «قبض» بر معنای سلطه یا استیلا، با ظاهر آیه و روش سلف سازگار نیست. از نظر وی، زمین در قبضه خدا بودن، به معنای حقیقی آن، اما بدون تجسیم، از قدرت مطلق الهی حکایت دارد (همان: ۳۱۲/۷).

#### ۴-۲-۷. ملاقات بنده و پروردگار

شنقیطیدر خصوص تعبیر «فملاقيه» (انشقاق/۶)، تأکید می‌کند که این ملاقات، به معنای حقیقی آن است؛ نه مجازی. یعنی بنده در روز قیامت با پروردگار خود مواجه شده و این دیدار، دیداری حقیقی خواهد بود؛ اما نه به معنای مکان‌یابی یا رویارویی فیزیکی؛ زیرا خداوند از هرگونه مشابهت با مخلوق، منزه است. مبنای وی در تفسیر این آیه نیز مبتنی بر پذیرش اصل دیدار الهی (رؤیت) در قیامت است که دیدگاه سلفیه در مقابل انکار معتزله را نشان می‌دهد. او حتی از تأویلاتی که امکان انکار رؤیت را فراهم کند، پرهیز می‌نماید (همان: ۲۴۳/۸).

#### ۴-۲-۸. در جنب خداوند قرار گرفتن

واژه «جنب الله» در آیه «يَا حَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ» (زمر/۵۶)، از جمله تعابیری است که برخی آن را به ظاهر جسمانی گرفته‌اند، اما مفسران عموماً بر معنای مجازی یا تقدیری آن تأکید داشته‌اند. شنقیطی در أضواء البیان با بررسی اقوال مختلف، توضیح می‌دهد که این تعبیر به معنای کوتاهی در حق

خدا، یا ترک فرمان و طاعت اوست، نه این‌که «جنب» به معنای کناره یا پهلوئی جسمانی باشد. وی در عین وفاداری به ظاهر آیات، در این مورد خاص، به سیاق و زمینه معنایی آیه توجه کرده و «جنب الله» را از زمره الفاظی می‌داند که در آن احتمال مجاز تقویت شده با قرائن پذیرفتنی است. او تصریح می‌کند که اطلاق صفات جسمانی به خداوند، بدون قرینه معتبر، نارواست و در این آیه معنای مورد نظر، تقصیر در طاعت و عبادت است نه بیان صفت ذاتی برای خداوند (همان: ۲۹۹/۷). این نمونه از معدود مواردی است که شنقیطی، برخلاف رویه غالب خود، با پذیرش معنای غیر ظاهری، راه را برای نوعی کاربرد مجازی در قرآن باز می‌گذارد؛ البته مشروط به وجود قرینه و با هدف حفظ اصل توحید صفات.

با تحلیل گسترده‌تری از آیات صفات خبری در أضواء البیان، به روشنی مشخص می‌شود که شنقیطی، با اتخاذ روش سلف و التزام به اصول اهل حدیث، رویکردی یک‌دست و منسجم در مواجهه با این دسته از آیات دارد. وفاداری به ظاهر آیات، تنزیه خداوند از مشابَهت با خلق، پرهیز از تأویل و مقابله با تعطیل صفات، ارکان این رویکرد را شکل می‌دهند. شنقیطی از ابزارهایی چون لغت، سیاق و تفسیر قرآن به قرآن بهره می‌گیرد، اما هیچ‌گاه این ابزارها را به منظور تأویلیا تغییر معنای ظاهری آیات صفات به کار نمی‌برد. از این رو، تفسیر او را می‌توان نمونه‌ای کامل از استمرار سنت تفسیری سلف در عصر معاصر دانست.

#### ۳-۴. بررسی ابعاد سیاقی، بلاغی و محتوایی در رویکرد عملی شنقیطی

یکی از ویژگی‌های برجسته در رویکرد تفسیری شنقیطی، توجه عمیق به جنبه‌های سیاقی، بلاغی و محتوایی آیات قرآن، به ویژه در تفسیر صفات خبری است. برخلاف برخی مفسران سلفی که عمدتاً به جنبه اثباتی صفات بسنده می‌کنند، شنقیطی تلاش می‌کند تا پیوند معنای صفات را با سیاق کلام الهی، بافت بلاغی آیات و مفاهیم کلان قرآنی نشان دهد. از منظر سیاق، شنقیطی به صراحت معتقد است که هر آیه در دل مجموعه‌ای از مفاهیم قرار دارد که فهم دقیق آن بدون توجه به قبل و بعد ممکن نیست. در تفسیر آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه/۵)، او به این نکته اشاره می‌کند که این آیه در سیاق آیات مربوط به عظمت و تدبیر الهی آمده و لذا مقصود از استواء، بیانی از تسلط الهی در چارچوب ربوبیت است، نه به معنای مادی و جسمانی آن (ر.ک. شنقیطی، ۳۲۵/۱۴۲۰:۶).

از حیث بلاغی، شنقیطی در تحلیل آیات صفات، به ابزارهای بیانی قرآن همچون استعاره، کنایه، تکرار، تضاد و ایجاز توجه دارد، اما در عین حال تأکید می‌کند که

استعمال این ابزارها نباید منجر به انکار معنای ظاهری صفات شود. او به ویژه در مورد آیاتی مانند «يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ» (قلم/۴۲) تأکید می‌کند که اگرچه واژه «ساق» در زبان عرب کاربردهای مجازی دارد، اما هیچ قرینه قطعی در سیاق وجود ندارد که ما را به ترک معنای ظاهری و پذیرش معنای استعاری ملزم کند (همان: ۳۴۴/۸). از منظر محتوایی نیز، رویکرد شنقیطی متأثر از نگاه توحیدی اوست؛ یعنی تمام صفات الهی باید در چارچوب تعظیم، تنزیه و اثبات بدون تشبیه درک شوند. به باور او، فهم صفات باید تقویت‌کننده ایمان به عظمت، قدرت و رحمت خداوند باشد. او در تفسیر آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا» (فجر/۲۲) این معنا را با تأکید بر هیبت و شکوه الهی در روز قیامت برجسته می‌سازد و معتقد است که چنین تصویرسازی‌هایی در قرآن، هدفی جز تقویت ترس و خشیت مؤمنان ندارند (همان: ۳۵۵/۵).

در مجموع، بررسی ابعاد سیاقی، بلاغی و محتوایی در رویکرد شنقیطی به صفات خبری، نشان می‌دهد که او تلاش کرده است تفسیر صفات را در چهارچوب فهم کل نگر، با لحاظ لایه‌های گوناگون معنایی قرآن سامان دهد، بدون آنکه از اصول سلفی خود در اثبات صفات عدول کند. جمع هر دو مورد، در نگاه اول ممکن است چالش برانگیز باشد، اما با رویکردی دقیق و اصولی می‌توان به تفسیر جامع و منسجمی رسید که هم به سیاق قرآن وفادار باشد و هم از تحلیل‌های معنایی و سیاقی بهره برد. در این فرآیند، باید دقت کرد که هیچ‌گونه تحریف مفهومی در آیات صورت نگیرد و فهم عمومی از آن‌ها همچنان حفظ شود. به ویژه در تبیین‌های ساده‌تر و کاربردی‌تر، باید مفاهیم پیچیده به زبان ساده و با مثال‌های ملموس و تشبیه‌های عینی بیان شوند تا برای توده مردم قابل فهم‌تر گردد.

## ۵. تحلیل تطبیقی و ارزیابی نهایی دیدگاه شنقیطی

در ادامه، دیدگاه شنقیطی درباره مجاز و صفات خبری در سه محور بررسی می‌شود: مقایسه با دیگر مفسران سلفی، ارزیابی روش شناختی و محتوایی و تحلیل جایگاه تفسیری او در چارچوب اندیشه سلفی. این تحلیل، تصویری جامع از نوآوری‌ها و حدود نظریه تفسیری او به دست خواهد داد.

### ۵-۱. تطبیق دیدگاه شنقیطی با دیگر مفسران سلفی در مسئله مجاز

شنقیطی در حوزه مسئله مجاز، به‌رغم وفاداری به مبانی اندیشه سلفی، برخوردی نسبتاً تحلیلی و گاه متفاوت با دیگر مفسران سلفی دارد. برای تبیین این تفاوت‌ها، باید دیدگاه او را در کنار نظرات شاخص‌ترین چهره‌های مکتب

سلفی مانند ابن تیمیه، ابن قیم و آلوسی قرار داد. از منظر اصل بودن معنای حقیقی، شنقیطیه طور کامل با روش سلفی کلاسیک همسو است و تأکید می‌کند که الفاظ قرآن در اصل برای معانی حقیقی وضع شده‌اند و به کارگیری مجاز تنها با وجود قرینه قطعی پذیرفتنی است (ر.ک. شنقیطی، ۲۰۱۴/۲۸). این دیدگاه شباهت زیادی با مبنای ابن تیمیه دارد که معتقد بود قرآن خالی از مجاز است، چرا که پذیرش مجاز مستلزم بی‌ثباتی در معنا و ایجاد راه نفوذ برای تأویل‌گرایان است (ر.ک. ابن تیمیه، بی‌تا: ۴۷۴). با این حال، تفاوت اساسی در نگاه تفسیری شنقیطی با ابن تیمیه در نوع مواجهه با متون است. ابن تیمیه معمولاً بر پایه اصل «اثبات بلا تشبیه» و با نوعی احتیاط کلامی، از تحلیل‌های زبانی گسترده پرهیز دارد، در حالی که شنقیطی تلاش می‌کند با رویکرد قرآنی-قرآنی، زمینه فهم طبیعی و سیاقی واژگان را نیز لحاظ کند، حتی اگر در نهایت به اثبات صفت برگردد (ر.ک. المطعنی، ۲۰۰۴: ۳۶۴؛ ر.ک. شنقیطی، ۲۰۰۶: ۱۴۲۵/۳۲۵).

ابن قیم نیز گرچه به تبع استاد خود ابن تیمیه، منکر مجاز در قرآن است، اما گاه در تحلیل‌های عرفانی-بلاغی خود، عملاً به نوعی از تأویل مجازی نزدیک می‌شود، به ویژه در مدارج السالکین که نگاه‌های عاطفی و شهودی به صفات را می‌پذیرد. در حالی که شنقیطی چنین گرایشینداشته و با تأکید بر ظواهر الفاظ، اصول لغوی و اصول فقهی، از هرگونه تأویل ذوقی یا عاطفی پرهیز کرده و بر تفسیر آیات بر مبنای قواعد زبان عربی کلاسیک و انسجام درونی قرآن تکیه دارد (ر.ک. ابن قیم، بی‌تا: ۳/۳۶۰؛ ر.ک. شنقیطی، ۲۰۰۵: ۱۴۲۵/۳۵۵). در مقایسه با آلوسی، که در روح المعانی نگاه بازتری نسبت به مجاز دارد و در مواردی با ذکر وجوه بلاغی به تحلیل مجازی صفات پرداخته، شنقیطی بیشتر به اصالت معنا و دوری از تأویل متمایل است، گرچه هر دو از سیاق بهره‌برداری بلاغی می‌کنند (ر.ک. آلوسی، ۲۰۱۵/۱۴۹۲).

در نتیجه، دیدگاه شنقیطی را می‌توان در میان طیف مفسران سلفی، در نقطه‌ای میانه ارزیابی کرد: او از یک سو متأثر از اصول سنتی سلف در نفی مجاز بدون قرینه است و از سوی دیگر، از توان تحلیلی و زبان‌شناختی برای تفسیر بهره می‌گیرد. این ترکیب، رویکردی متمایز و درعین حال قابل تأمل در منظومه سلفی ایجاد کرده است.

## ۲-۵. ارزیابی روش شناختی و محتوایی دیدگاه شنقیطی در تفسیر صفات خبری

مطالعه روش تفسیر شنقیطی در زمینه صفات خبری، نشان می‌دهد که وی کوشیده است میان اصول سلفی، تحلیل‌های زبان‌شناختی و روش تفسیری مبتنی

بر قرآن به قرآن، نوعی توازن ایجاد کند. این رویکرد، در مجموع از انسجام نسبتاً مطلوبی برخوردار است، اما در برخی مواضع، می‌توان به ارزیابی‌های دقیق‌تری از نقاط قوت و چالش‌های آن پرداخت. از منظر روش شناختی، استفاده شنقیطی از تفسیر قرآن به قرآن، یکی از نقاط برجسته رویکرد اوست. او به جای اتکالی صرف بر مبانی کلامی آرای تفسیری متقدم، تلاش می‌کند با آوردن آیات مشابه و مفیّر، فهم طبیعی‌تری از صفات الهی به دست دهد. این سبک، ضمن حفظ چارچوب سنتی، امکان تحلیل دقیق‌تری از واژگان صفاتی مانند «وجه»، «ید»، یا «استواء» را فراهم می‌سازد (ر.ک. شنقیطی، ۲۰۰۶: ۱۴۲/۳۲۵). اما در عین حال، پایبندی شنقیطی به اصول کلامی سلف، گاه موجب نوعی تقلیل در لایه‌های معنایی واژگان صفات می‌شود. به عنوان نمونه، در تبیین آیه «وَيَبْقَوْنَ فِيهَا» (الرحمن/۲۷)، او به اثبات صفت وجه بدون ورود به وجوه بلاغی و استعاری آن بسنده می‌کند (همان: ۲۳۸/۷). این رویکرد اگرچه با روش اهل حدیث سازگار است، اما از منظر تحلیل زبانی، ممکن است به نادیده گرفتن ظرفیت‌های تأویلی مشروع منجر گردد.

از سوی دیگر، نظم محتوایی در آثار شنقیطی نیز از نقاط مثبت کار او به شمار می‌آید. او کوشیده در بیان صفات، نه صرفاً به نقل آرای گذشتگان، بلکه به دسته‌بندی نظام‌مند آیتی که در آن‌ها صفات خبری آمده پردازد. با این حال، در برخی موارد، نوع استدلال او بیشتر به اثبات‌گرایی کلامی نزدیک می‌شود تا تحلیل تفسیری مبتنی بر لایه‌های معنایی متن (همان: ۳۵۵/۵).

در مجموع، می‌توان گفت روش شنقیطی از انسجامی قابل قبول برخوردار است؛ چرا که در عین وفاداری به اصول اعتقادی مکتب سلف، تلاش کرده است با تکیه بر زبان قرآن، صفات الهی را تحلیل کند. با این حال، گاه این روش در مقام اجرا، محدود به همان چارچوب اثبات‌گرایانه مشهور می‌گردد و به ظرفیت‌های تأویلی و بلاغی متن قرآن توجه کامل ندارد. از این رو، رویکرد او را می‌توان در امتداد سنت سلفی، اما با گرایش تحلیلی‌تر و ساختاریافته‌تر ارزیابی کرد.

### ۳-۵. جایگاه تفسیری و نوآوری‌های شنقیطی در منظومه اندیشه سلفی

شنقیطی را می‌توان یکی از برجسته‌ترین نمایندگان جریان سلفی در قرن چهاردهم هجری دانست که در ضمن پایبندی به اصول اعتقادی این مکتب، رویکردی نو به تفسیر و تحلیل مفاهیم قرآنی، به ویژه در زمینه صفات خبری، ارائه داده است. نوآوری او بیش از آن که در عرصه محتوایی اعتقادات باشد، در شیوه و نظم تفسیری اش جلوه می‌یابد. یکی از مهم‌ترین وجوه نوآوری شنقیطی، تأکید

نظام مند بر روش تفسیر قرآن به قرآن است؛ روشی که در میان برخی سلفیان کم‌تر مورد توجه قرار گرفته و بیشتر جای خود را به نقل اقوال یا تمسک به سنت داده است. شنقیطی این روش را نه تنها در موضوعات فقهی، بلکه در موضوعات اعتقادی از جمله صفات خبری نیز به کار گرفته و کوشیده است مفاهیم مورد نظر را در پرتو آیات مشابه تفسیر کند (ر.ک. شنقیطی، ۱: ۲۸/۱۴۲۰؛ همان: ۳۲۵/۶). از دیگر نکات قابل توجه، اهتمام او به حفظ تعادل میان حفظ ظاهر الفاظ قرآنی و پرهیز از تشبیه و تجسیم است. وی با تأکید بر اصل «بلاکیف» و نفی تعطیل در باب صفات، مسیر اعتدالی را برگزیده که با روش ابن تیمیه هم‌سو است، اما در بیان و استدلال، از نثر ادبی و استنباط قرآنی بیشتری برخوردار است. برای مثال، در توضیح آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵)، با استناد به آیات دیگر، کوشیده است استواء را در چارچوبی قرآنی و در عین حال تنزیهی معنا کند (همان: ۱۹۶/۵). در کنار این موارد، توانایی شنقیطی در تلفیق تحلیل‌های لغوی، تفسیری و اصولی، موجب شده است آثار او، به‌ویژه «أضواء البیان»، به الگویی نسبتاً منسجم برای تفسیر در سنت سلفی بدل شود؛ الگویی که در آن تعهد به سلف، با نوگرایی در ارائه و تحلیل همراه است. این مسئله، خصوصاً در مقایسه با برخی دیگر از مفسران متأخر سلفی که بیشتر رویکرد تقلیدی دارند، برجسته‌تر به چشم می‌آید. (ر.ک. ذهبی، بی تا: ۸۳/۲). بنابراین، جایگاه تفسیری شنقیطی را می‌توان در تداوم سنت سلفی، اما با ارتقایی در نحوه تعامل با متن و نظام‌مندی روش دانست؛ نوآوری‌ای که اگرچه در چارچوب سلف باقی می‌ماند، اما از جهت زبان و ساختار، گامی به سوی تحلیل مدرن‌تر و نظام‌یافته‌تر از قرآن کریم محسوب می‌شود.

### نتیجه‌گیری

مسئله مجاز در قرآن و نسبت آن با صفات خبریه الهی، همواره یکی از مباحث چالش‌برانگیز در حوزه تفسیر و الهیات اسلامی بوده است. جریان سلفی، با محوریت نفی مجاز در آیات صفات و التزام به ظاهر نصوص، راهی متفاوت از دیگر مکاتب تفسیری پیموده است. در این میان، شنقیطی به عنوان مفسری سلفی مسلک، با حفظ اصول اعتقادی سلف، کوشیده است با بهره‌گیری از شیوه‌ای استدلالی، لغوی و ساختاری، فهمی متوازن از این آیات ارائه دهد. بررسی مبانی نظری و روش تفسیری شنقیطی نشان داد که وی ضمن اعتقاد به حجیت ظاهر، رویکرد تفسیری خود را بر پایه تحلیل‌های درون‌متنی، به‌ویژه تفسیر قرآن به قرآن، استوار ساخته است. او از یک سو با پذیرش حقیقت‌گرایی در زبان

قرآن، امکان تحقق مجاز در آیات را به شدت محدود می‌سازد و از سوی دیگر، در مواردی، با استناد به سیاق، لغت و مقایسه آیات، به فهمی عمیق‌تر از نصوص می‌رسد.

در بحث صفات خبری، شنقیطی ضمن وفاداری به مبناي «اثبات بدون تشبیه و تعطیل»، نوآوری‌هایی در شیوه بیان و ساختار تحلیلی ارائه داده است. تلاش او برای تحلیل نظام‌مند و تنزیه‌ی صفات، در عین التزام به نص، نشان‌دهنده رویکردی عقلانی و مفسرانه درون چارچوب سلفی است.

در نهایت، می‌توان گفت رویکرد شنقیطی نه در نفی یا اثبات مجاز، بلکه در نحوه تعامل با متن مقدس و تلاش برای حفظ توازن میان ظاهرگرایی و تحلیل تفسیری نوآورانه اهمیت می‌یابد. او را باید حلقه‌ای مهم در تداوم و بازسازی سنت سلفی دانست؛ مفسری که بدون خروج از منظومه فکری سلف، تلاش کرده است به پرسش‌های نو، پاسخ‌های قرآنی، دقیق و روش‌مند ارائه دهد. با این حال، باید توجه داشت که مبانی سلفی مورد التزام شنقیطی، به ویژه در پیروی از اندیشه‌های ابن تیمیه، مورد نقد جدی برخی اندیشمندان قرار گرفته است؛ به خصوص از آن جهت که این مبانی در دوره‌های بعد، زمینه‌ساز شکل‌گیری قرائت‌هایی ظاهرگرایانه و در مواردی خشونت‌محور از دین شده‌اند که در برخی جریان‌های افراطی نظیر وهابیت، طالبان و گروه‌های تکفیری بروز یافته‌اند. در این زمینه، نقدهایی از سوی متفکرانی مانند نصر حامد ابوزید در کتاب *دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، حسن حنفي در کتاب التراث والتجديد، محمد عماره در الإسلام و حقوق الإنسان، یوسف قرضاوی در الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف* و دیگران مطرح شده که ضرورت تأمل در پیامدهای معرفتی و اجتماعی این رویکرد را دوچندان می‌سازد.

## منابع

قرآن کریم.

آلوسی، شهاب‌الدین سید محمود (۱۴۱۵ق): «روح المعانی»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.  
ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا): «الاعتقادات فی دین الامامیه»، به تحقیق غلامرضا مازندرانی، قم: المطبعة العلمية.

ابن جریر طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق): «جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، بیروت: دار هجر.  
ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق): «تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دارالفکر.  
ابن قیّم جوزیه، محمد بن أبی بکر (۱۴۱۸ق): «الصواعق المرسله علی الجهمیه والمعطله»، محقق: علی بن محمد الدخیل الله، ریاض: دار العاصمة.

ابن قیّم جوزیه، محمد بن أبی بکر (۱۴۲۵ق): «مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه والمعطله»، ریاض: أضواء السلف.

ابن قیّم جوزیه، محمد بن أبی بکر (بی تا): «مدارج السالکین»، بیروت: دارالکتب العلمیه.  
ابن قیّم جوزیه، محمد بن أبی بکر (بی تا): «الفوائد المشوّق إلى علوم القرآن و علم البیان»، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۹۰م): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر.  
ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۹۸۹م): «مجموع الفتاوی»، بیروت: دارالفکر.  
ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (بی تا): «الرد علی المنطقیین»، محقق: محمد رشاد سالم، ریاض: دار عالم الکتب.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۳۹۹ق): «درء تعارض العقل والنقل»، محقق: محمد رشاد سالم، ریاض: جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامیه.

بیضاوی، ناصرالدین عبدالله بن عمر (بی تا): «أنوار التنزیل وأسرار التأویل»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

جرجانی، عبدالقاهر (۱۴۰۴ق): «أسرار البلاغه»، محقق: محمود محمد شاکر، بیروت: دار المعارف.  
جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق): «الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربیه»، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، چاپ چهارم، بیروت: دارالعلم للملایین.

ذهبی، محمد حسین (بی تا): «التفسیر والمفسرون»، قاهره: مکتبه وهبه.  
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۲۰۱۰م): «مفردات ألفاظ القرآن»، بیروت: دارالکتب العلمیه.  
رشید رضا، محمد (۲۰۰۳م): «تفسیر المنار»، بیروت: دارالکتب.

زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله (۱۴۱۵ق): «البرهان فی علوم القرآن»، محقق: محمد أبو الفضل إبراهیم، بیروت: دار المعرفه.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دارالکتب العربی.  
سحانی، جعفر (۱۳۸۶ش): «سیمای عقاید شیعه»، ترجمه محدثی، جواد، تهران: نشر مشعر.  
سعدی، عبدالرحمن بن ناصر (بی تا): «تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان»، بیروت: مؤسسه الرساله.

سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۹۹۷م): «الاتقان فی علوم القرآن»، بیروت: دارالکتب العلمیه.  
شنقیطی، محمد امین (۱۴۲۷ق): «أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن»، بیروت: عالم الکتب.  
شقیطی، محمد امین (۱۴۳۰ق): «مقدمات التفسیر»، بیروت: دارالفکر.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۱): «المیزان فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات اسلامی.  
طبرسی، احمد بن علی (۱۴۲۶ق): «مجمع البیان لعلوم القرآن»، تهران: دار الأسود.  
طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۱ق): «جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر الطبری)»، بیروت: دارالفکر.

طنطاوی جوهری، محمد (۱۳۵۰ق): «الجواهر فی تفسیر القرآن»، قاهره: المطبعة الحلبيه.  
طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار الفکر.  
فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۲۰۱۲م): «العین»، بیروت: دارالکتب.  
قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۸۴ق): «الجامع لأحكام القرآن»، قاهره: دارالشعب.  
مطعنی، محمد (۲۰۰۴م): «المجاز فی اللغة و القرآن الکریم بین الاجازه و المنع»، قاهره: مکتب وهبه القاهر.  
مطهری، مرتضی (بی تا): «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، قم: دفتر انتشارات اسلامی.  
مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق): «تصحیح اعتقادات الامامیه»، به تحقیق حسین درگاهی، بیروت: دارالمفید.  
نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۲۰ق): «مدارک التنزیل و حقائق التأویل»، بیروت: دارالکتب العلمیه..

## References

The Holy Qur'an.

- Al-Alusi, Shihab al-Din Sayyid Mahmoud (1415 AH). Ruh al-Ma'ani, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn 'Ali (n.d.). Al-I'tiqadat fi Din al-Imamiyyah, edited by Gholamreza Mazandarani, Qom: Al-Matba'ah al-'Ilmiyyah.
- Ibn Jarir al-Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412 AH). Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an, Beirut: Dar Hijr.
- Ibn Kathir, Isma'il ibn 'Umar (1407 AH). Tafsir al-Qur'an al-'Azim, Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad ibn Abi Bakr (1418 AH). Al-Sawa'iq al-Mursalah 'ala al-Jahmiyyah wa al-Mu'attillah, edited by 'Ali ibn Muhammad al-Dakhilallah, Riyadh: Dar al-'Asimah.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad ibn Abi Bakr (1425 AH). Mukhtasar al-Sawa'iq al-Mursalah 'ala al-Jahmiyyah wa al-Mu'attillah, Riyadh: Adwa' al-Salaf.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad ibn Abi Bakr (n.d.). Madarij al-Salikin, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad ibn Abi Bakr (n.d.). Al-Fawa'id al-Mushawwiq ila 'Ulum al-Qur'an wa 'Ilm al-Bayan, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram (1990). Lisan al-'Arab, Beirut: Dar Sadir.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn 'Abd al-Halim (1989). Majmu' al-Fatawa, Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn 'Abd al-Halim (n.d.). Al-Radd 'ala al-Mantiqiyin, edited by Muhammad Rashad Salim, Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn 'Abd al-Halim (1399 AH). Dar' Ta'arud al-'Aql wa al-Naql, edited by Muhammad Rashad Salim, Riyadh: Imam Muhammad ibn Saud Islamic University.
- Al-Baydawi, Nasir al-Din 'Abdullah ibn 'Umar (n.d.). Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Al-Jurjani, 'Abd al-Qahir (1404 AH). Asrar al-Balaghah, edited by Mahmoud Muhammad Shakir, Beirut: Dar al-Ma'arif.
- Al-Jawhari, Isma'il ibn Hammad (1407 AH). Al-Sihah: Taj al-Lughah wa Sihah al-'Arabiyyah, edited by Ahmad 'Abd al-Ghafur 'Attar, 4th ed., Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin.
- Al-Dhahabi, Muhammad Husayn (n.d.). Al-Tafsir wa al-Mufasssirun, Cairo: Maktabat Wahbah.
- Al-Raghib al-Isfahani, Husayn ibn Muhammad (2010). Mufradat Alfaz al-Qur'an, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Rashid Rida, Muhammad (2003). Tafsir al-Manar, Beirut: Dar al-Kutub.
- Al-Zarkashi, Badr al-Din Muhammad ibn 'Abdullah (1415 AH). Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an, edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Zamakhshari, Mahmud ibn 'Umar (1407 AH). Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi.
- Subhani, Ja'far (2007/1386 SH). The Features of Shi'a Beliefs (Simā-yē 'Aqāyēd-e Shi'a), translated by Jawad Mohaddesi, Tehran: Nashr-e Mushar.
- Al-Sa'di, 'Abd al-Rahman ibn Nasir (n.d.). Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan, Beirut: Mu'assasat al-Risalah.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman (1997). Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Shanqiti, Muhammad Amin (1427 AH). Adwa' al-Bayan fi Idah al-Qur'an bi

- al-Qur'an, Beirut: 'Alam al-Kutub.
- Al-Shanqīti, Muhammad Amin (1430 AH). Muqaddimat al-Tafsir, Beirut: Dar al-Fikr.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn (2012/1391 SH). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Islamic Publications.
- Al-Tabrisi, Ahmad ibn 'Ali (1426 AH). Majma' al-Bayan li 'Ulum al-Qur'an, Tehran: Dar al-Aswad.
- Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir (1421 AH). Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an (Tafsir al-Tabari), Beirut: Dar al-Fikr.
- Tantawi Jawhari, Muhammad (1350 AH). Al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an, Cairo: Al-Matba'ah al-Halabiyyah.
- Al-Tusi, Muhammad ibn Hasan (n.d.). Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar al-Fikr.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar (1420 AH). Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb), Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad (2012 CE). Al-'Ayn, Beirut: Dār al-Kutub.
- Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad (1384 AH). Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān, Cairo: Dār al-Sha'b.
- Maṭ'anī, Muḥammad (2004 CE). Al-Majāz fi al-Lugha wa al-Qur'ān al-Karīm bayna al-Ijāza wa al-Man', Cairo: Maktabat Wahbah.
- Muṭahharī, Murtaḍā (n.d.). Uṣūl-i Falsafah va Ravesh-i Ri'ālism (The Principles of Philosophy and the Method of Realism), Qom: Daftar-i Nashr-i Islāmī.
- Al-Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad (1414 AH). Taṣḥīḥ al-I'tiqādāt al-Imāmiyya, edited by Ḥusayn Dargāhī, Beirut: Dār al-Mufīd.
- Al-Nasafī, 'Abd Allāh ibn Aḥmad (1420 AH). Madārik al-Tanzīl waḤaq'iq al-Tāwīl, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.