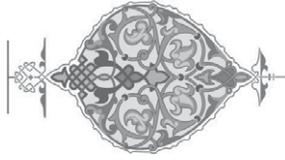


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم  
دانشکده علوم قرآنی آمل

# دوفصلنامه مطالعات تأویلی قرآن

دوره هشتم، شماره چهاردهم، بهار و تابستان ۱۴۰۴  
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: ۰۵۶۵۳۹-۴۶۱۱۷۶  
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 آبندانسری، 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:

- ❖ 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

## شیوه‌نامه نگارش مقالات

### \* شرایط علمی:

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

### \* شیوه‌نامه نگارش مقاله:

#### \* شیوه تنظیم مقاله:

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

#### \* نحوه تنظیم ارجاعات:

- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان: شماره جلد/صفحه) استفاده شود.
- \* منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله منابع به شیوه APA آورده شود:

- کتب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «نام کتاب»، نام مترجم یا مصحح یا محقق، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ.  
 - مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره صفحات مقاله.  
 - مجموعه مقالات یا دایره المعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.  
 - سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام (آخرین تاریخ و زمان تجدیدنظر در پایگاه اینترنتی): «عنوان و موضوع»، نام و آدرس سایت اینترنتی.

- مقاله باید حداکثر در ۲۰ صفحه ۲۳ سطری تنظیم شود.  
 - عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.  
 - مقاله در کاغذ A۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم 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 ۱۴ دو فصلنامه «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 تَقْنَىٰ عَجَابُهُ وَلَا تَقْضِيٰ غَرَائِبُهُ وَلَا تَكْشِفُ الظُّلُمَاتِ 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

تحلیل ابعاد تفسیری و تأویلی سوره فجر در روایات «تفسیر نور الثقلین»

- سجاد محمدفام ..... ۸
- تحلیل مفهوم واژه "ضلال" در قرآن در پرتو قواعد روایات تأویلی (مطالعه موردی: روایات اصول کافی)
- فاطمه رامیار، سید علی اکبر ربیع نتاج، زهرا طباطبایی ..... ۳۸
- بررسی دیدگاه های تأویلی «معیت» در آیه «و هو معکم این ما کنتم»
- محمد ابراهیم نتاج، جلیل تاری ..... ۶۲
- معنای تأویلی آیات ابتدای سوره الرحمن در پرتو حدیث رضوی علیه السلام
- مهدی حیاتی، قدسیه پوراقبال ..... ۸۸
- واکاوی مبانی معرفت شناختی اختلاف در تأویل عبارت (عَهْدِي) در آیه ۴۰ سوره بقره از دیدگاه امامیه و اهل سنت
- رضا ملازاده یامچی ..... ۱۱۶
- تحلیل تطبیقی جایگاه تأویل قرآن به مثابه کانون نزاع معرفت شناختی دینی در نظام های کلامی اسلام
- محمدباقر فرضی ..... ۱۳۶
- تحلیل معنای تأویلی عرش در قرآن از نگاه مفسران فریقین و ارتباط آن با اسما و صفات الهی
- کاوس روحی برندق، مهدیه سادات ذریه زهرا ..... ۱۶۲
- روش شناسی تأویل در التبیان: بازخوانی ضوابط تأویلی شیخ طوسی
- محمدرضا قنادان، ابراهیم فلاح، حمید نیکزاد ..... ۱۹۲
- از خوانش تاریخی تا تأویل باطنی: تبارشناسی تفسیری «بنی اسرائیل» در آیه ۴۷ سوره بقره
- فرزاد دهقانی، رضا ملازاده یامچی ..... ۲۱۴
- نقش اختلاف قرائات در مهندسی تلاوت با رویکرد زبان شناختی اجتماعی
- سلیم جوهرچی، علیرضا عبدالرحیمی، بهنام بهاری اودلو ..... ۲۳۴
- نقد تأویل های آیه نخست سوره مریم (کهیص) بر واقعه عاشورا
- سمیه ارجمندی نژاد، احمد بوعدار، ابراهیم فلاح ..... ۲۶۰
- تاویل گرایی در باب معناشناسی اسما و صفات الهی در مقارنه دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی و رشیدرضا
- حسنعلی نوروزی آزارکی ..... ۲۸۰



University of Science and Quranic Knowledge  
Tehran Faculty of Quranic Sciences

## An Analysis of the Exegetical and Hermeneutical Dimensions of Sūrat al-Fajr in the Narrations of Tafsīr Nūr al-Thaḳalayn

Sajjad Mohammadfam<sup>1</sup> 

1. Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran.

[mohammadfam@azaruniv.ac.ir](mailto:mohammadfam@azaruniv.ac.ir)

### Abstract

With its rich content of divine oaths, admonitory narratives, and eschatological descriptions, the blessed Sūrat al-Fajr has consistently been a focal point of exegetical inquiry. Comprehending the profound semantic layers of this sūrah, particularly within the framework of deep Qur'anic understanding articulated in Shi'i narrative sources, necessitates careful analysis. Employing an analytical-hermeneutical approach, this study analyzes the exegetical (tafsīr) and hermeneutical (tawīl) dimensions of Sūrat al-Fajr. It does so by examining thirty narrations extracted from Tafsīr Nūr al-Thaḳalayn, which is considered one of the most comprehensive hadith-based commentaries in the Imami tradition. The findings indicate that the transmitted narrations and the Imami exegetical tradition encompass a broad spectrum, ranging from linguistic and historical elucidations to profound theological, doctrinal (walāyī), and applicative (miṣḍāqī) esoteric interpretations. This study underscores the distinct roles of tafsīr in elucidating exoteric meanings and tawīl in unveiling esoteric dimensions and resolving theological perplexities (such as hermeneutical readings concerning divine transcendence [tanzīh] and prophetic infallibility [‘iṣmah]). Furthermore, the application of the principle of jarī wa taṭbīq (perennial applicability and contextualization) is highlighted as a central function of these narrations. This is evident in applicative dimensions, such as linking the sūrah to Imam Ḥusayn (‘a) and identifying the referents of the “soul at peace” (nafs al-muṭmainnah), as well as in ethical and historico-political spheres, such as identifying contemporary currents of oppression. The results demonstrate that these narrations offer a coherent and dynamic framework for a profound understanding of Qur'anic teachings across the domains of epistemology, theology (tawḥīd), eschatology, and humanity's place in the cosmos. Ultimately, they reveal the unparalleled depth of this exegetical heritage within the Imami school of narrative commentary (tafsīr riwā’ī).

**Keywords:** Sūrat al-Fajr, Tawīl (Hermeneutics), Narrative Exegesis (Tafsīr Riwā’ī), Jarī wa Taṭbīq, Tafsīr Nūr al-Thaḳalayn.

Received: 2025-10-10 ; Received in revised from: 2025-11-05 ; Accepted: 2025-12-10 ; Published online: 2025-12-10

◆ How to cite: Mohammadfam, S. (2025). An Interpretative and Esoteric Analysis of Surah Al-Fajr in the Narrations of Tafsīr Nur al-Thaḳalayn. (e235873). *Quranic comentations*, (8-37), e235873  
doi: 10.22034/qc.2025.552469.1211



## تحلیل ابعاد تفسیری و تائوئیلی سوره فجر در روایات «تفسیر نور الثقلین»

سجاد محمدفام<sup>1</sup>

۱. استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. mohammadfam@azaruniv.ac.ir

### چکیده

سوره مبارکه فجر، با محتوای غنی از سوگندهای الهی، قصص انذاری و توصیفات معاد، همواره در کانون توجه مفسران قرار گرفته است. درک عمق لایه‌های معنایی این سوره، به‌ویژه در چارچوب فهم عمیق قرآنی که در منابع روایی شیعه تجلی یافته، نیازمند واکاوی است. این پژوهش، با رویکردی تحلیلی-هرمنوتیکی، به تحلیل ابعاد تفسیری و تائوئیلی سوره فجر می‌پردازد؛ برای این منظور، سی روایت مستخرج از تفسیر نور الثقلین را، که از جامع‌ترین کتب حدیثی-تفسیری امامیه به شمار می‌رود، مورد مطالعه قرار داده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که روایات منقول و سنت تفسیری امامیه، شامل طیف وسیعی از تبیین‌های لغوی و تاریخی تا تأویلات عمیق کلامی، ولایی و مصداقی است. این مطالعه بر تمایز نقش تفسیر در تبیین ظواهر و تأویل در کشف بطون و رفع معضلات کلامی (نظیر تأویلات در باب تنزیه الهی و عصمت انبیاء) تأکید می‌ورزد. همچنین، کاربرد اصل «جری و تطبیق» در ابعاد مصداقی (مانند پیوند سوره به امام حسین علیه السلام و تبیین مصادیق «نفس مطمئن»)، اخلاقی و تاریخی-سیاسی (در شناخت جریان‌ات ستم) به عنوان کارکردی محوری در این مجموعه روایات برجسته شده است. نتایج حاکی از آن است که این روایات، چارچوبی منسجم و پویا برای فهمی عمیق از آموزه‌های قرآنی در حوزه‌های معرفت‌شناسی، توحید، معاد و جایگاه انسان در هستی ارائه می‌دهند و عمق بی‌بدیل این میراث تفسیری در مکتب تفسیر روائی امامیه را متجلی می‌سازند.

**کلیدواژه‌ها:** سوره فجر، تائویل، تفسیر روائی، جری و تطبیق، تفسیر نور الثقلین.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۱۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۹ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۹/۱۹

♦ استناد به این مقاله: محمدفام، سجاد. (۱۴۰۴). تحلیل ابعاد تفسیری و تائوئیلی سوره فجر در روایات «تفسیر نور الثقلین». (۲۳۵۸۷۳). *مطالعات تائوئیلی قرآن*, (۸-۳۷), ۲۳۵۸۷۳. doi: 10.22034/qc.2025.552469.1211



## ۱. طرح مسأله

سوره مبارکه فجر، با ایجاز در ساختار و غنا در محتوا، در آیات آغازین به سوگندهای عظیم پرداخته، سپس با اشاره به فرجام جوامع ستمگر پیشین - که در پی طغیان و تکثیر فساد با عذابی سخت مواجه شدند- به نقد رفتار انسان‌های ناسپاس در قبال نعم الهی می‌پردازد و در نهایت، مسیر نهایی بازگشت «نفس مطمئنه» در رستاخیز را ترسیم می‌کند (بستانی، ۱۳۸۰ش: ۵/۳۳۴). درک ابعاد معنایی عمیق این سوره، فراتر از سطوح ظاهری و دلالت‌های اولیه الفاظ، ضرورتی انکارناپذیر در مطالعات قرآنی معاصر دارد. این امر مستلزم بهره‌گیری از منابعی است که قابلیت گشودن افق‌های معنایی نهفته در آیات را دارا باشند، به‌ویژه تفاسیر روایی امامیه. در سنت تفسیری امامیه، به‌ویژه در متون روایی، مفهوم «تأویل» به عنوان شیوه‌ای برای دستیابی به لایه‌های باطنی قرآن، جایگاهی خاص دارد. بر اساس مبانی کلامی امامیه، «راسخون در علم» که ائمه اهل بیت علیهم‌السلام مصداق برجسته‌ی آن هستند (ر.ک: کلینی، ۱۴۲۹: ۸/۲۱۳)، از قابلیت تبیین «تأویل الکتاب» برخوردارند (مؤدب، ۱۳۹۰ش: ۲۲۶). بنابراین، بررسی نحوه مواجهه این منابع تفسیری با آیات قرآن می‌تواند به فهم لایه‌های پنهان کلام الهی کمک کند.

پژوهش حاضر بر روایات مندرج در ذیل سوره فجر از تفسیر جامع و روایی نور الثقلین تمرکز دارد. تفسیر نورالثقلین، اثر شیخ عبد علی بن جمعه عروسی حویزی (قرن ۱۱ ق)، (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق: ۴/۳۲۸؛ حرعاملی، ۱۳۸۵ق: ۲/۱۵۴) یکی از جامع‌ترین تفاسیر روایی امامیه است که ۱۳۴۱۶ روایت را ذیل آیات قرآن گردآوری کرده است (معرفت، ۱۳۸۳: ۲/۷۸۷). هدف مؤلف، چنان‌که در مقدمه ذکر می‌کند، جمع‌آوری روایات اهل بیت علیهم‌السلام در کنار آیات بوده تا تفسیری مبتنی بر کلام معصوم ارائه دهد (حویزی، ۱۴۱۵: ۸/۲-۳). حویزی برای تألیف این اثر از بیش از چهل منبع بهره برده و شیوه او ذکر نام منبع در ابتدای هر روایت است. تحلیل آماری منابع نشان می‌دهد که او بیشترین اعتماد را به آثار شیخ صدوق و کلینی داشته و پس از آن، تفسیر قمی و مجمع البیان در رتبه‌های بعدی قرار دارند (ر.ک: مهدوی راد و همکاران، ۱۳۸۸ش: ۲۶). از ویژگی‌های روش تفسیری او، پرهیز از هرگونه شرح و تحلیل شخصی و اکتفا به نقل روایات است؛ هرچند این رویکرد سبب شده تا بسیاری از آیات بدون ذکر روایتی تفسیری رها شوند و تفسیر تمامی آیات را پوشش ندهد. این اثر، نمونه برجسته‌ای از یک تفسیر روایی محض است که در آن، فهم قرآن صرفاً از طریق روایات معصومین دنبال می‌شود.

بررسی اولیه این مجموعه نشان می‌دهد که درصد قابل توجهی از این روایات، فراتر از تبیین صرف معنای ظاهری و لغوی آیات - که در حیطه تفسیر قرار می‌گیرد- (ر.ک: پیوست شماره یک)، به ارائه تأویلات عمیق و لایه‌مندی می‌پردازند. این تأویلات گاه به حل چالش‌های کلامی - عقیدتی همچون تبیین دقیق توحید، گاه به معرفی مصادیق خاص برای مفاهیم انتزاعی قرآنی نظیر مفاهیم ولایی، و گاه به کشف پیوندهای میان نص و واقع در بستر اصل «جری و تطبیق» مبادرت می‌ورزند. این رویکرد دوگانه - تفسیری و تأویلی - در روایات، افق‌های جدیدی را به سوی معارف کلامی، اخلاقی، معادشناختی، و کاربری قرآن در ساحت‌های عملی و تاریخی می‌گشاید.

هدف اصلی در این پژوهش، نه فقط استخراج این روایات، بلکه تمییز روش مند میان کارکردهای تفسیری و تأویلی هر یک از آنها و سپس تحلیل مبانی مانند شواهد لغوی، قرآنی یا اصولی چون جری و تطبیق، ضوابط نظیر عدم تعارض با محکّمات و فواید معرفتی و وجودی هر یک از این دو رویکرد است. این رویکرد تحلیلی - هرمنوتیکی، برای دستیابی به فهمی دقیق از سوره فجر در چارچوب سنت تفسیری امامیه ضروری می‌باشد و ضمن آنکه تلاش دارد تا سهم روایات منقول در گشایش ابعاد مختلف معنایی قرآن را آشکار سازد.

بر این اساس، پرسش‌های پژوهش که این تحقیق درصدد پاسخگویی به آنها است، عبارتند از:

۱. مؤلفه‌های اصلی روش‌شناختی در ابعاد لغوی، کلامی، تاریخی، اخلاقی و وجودی در روایات تفسیری و تأویلی ذیل سوره فجر، چگونه که در تفسیر نورالثقلین گردآوری شده‌اند، کدامند؟

۲. روایات مندرج در تفسیر نورالثقلین ذیل سوره فجر، چگونه اصل «جری و تطبیق» را برای فهم آیات در بسترهای معنایی گوناگون به کار می‌گیرند؟

۳. تأویلات روایی ذیل سوره فجر در تفسیر نورالثقلین چه کارکردی در تبیین آیات متشابه و رفع چالش‌های کلامی - اعتقادی دارند؟

۴. تحلیل رویکردهای تفسیری و تأویلی موجود در تفسیر نورالثقلین، چه دستاوردهای معرفتی و الهیاتی برای فهم عمیق‌تر پیام سوره فجر ارائه می‌دهد؟ این پژوهش از نوع مطالعات کیفی - تحلیلی و توصیفی است که با رویکردی هرمنوتیکی - تاریخی، به واکاوی روایات تفسیری و تأویلی مندرج ذیل سوره فجر در تفسیر نورالثقلین می‌پردازد. این منبع به دلیل جامعیت در گردآوری روایات منقول در سنت امامیه، بستر مناسبی برای بررسی رویکردهای تفسیری و تأویلی

در این مکتب فراهم می‌آورد. اعتبار روایات مورد استناد در حوزه تفسیر و تأویل، عموماً بر «اصل تسامح در ادله شنن و فضائل» استوار است؛ هرچند ملاحظات سندی برای روایات دال بر مبانی کلامی حساس، به اختصار لحاظ می‌گردد. فرایند تحلیل داده‌ها شامل بررسی هر یک از سی روایت ذیل سوره فجر، در سه گام اصلی است: گام اول، تمییز ماهیت هر روایت به عنوان «تفسیر» (تبیین معنای ظاهری، لغوی، تاریخی، یا مصداقی) یا «تأویل» (گذر به بطون و لایه‌های پنهان، با رعایت عدم تعارض با محکّمات و اتکا به منبع روایی). گام دوم، استخراج مبانی این رویکردها (مانند اصل جری و تطبیق یا تفسیر قرآن به قرآن)، نحوه بسط مفهوم جری و تطبیق، و مهمترین نکات معرفتی-قرآنی حاصل از هر روایت است. در گام سوم، پیامدهای معرفتی و وجودی هر روایت در نسبت با پرسش‌های پژوهش تبیین می‌شود. به منظور حفظ انسجام و رعایت محدودیت حجم، تحلیل‌ها بر برجسته‌ترین ابعاد و پاسخ‌های روایات به سؤالات پژوهش متمرکز شده و از تفصیل تمامی وجوه، پرهیز گردیده است. این رویکرد تحلیلی، ضمن ارائه تصویری فنی از ماهیت و کارکرد رویکردهای تفسیری و تأویلی در سنت امامیه، به تدوین یافته‌های کلیدی پژوهش کمک می‌کند.

## ۲. پیشینه پژوهش

در زمینه‌ی مطالعات قرآنی پیرامون سوره فجر، پژوهش‌های متنوعی صورت گرفته است که از جنبه‌های گوناگون به این سوره پرداخته‌اند. با این حال، تحلیل روش‌شناسانه ابعاد تفسیری و تأویلی در روایات تفسیر نور الثقلین با تمرکز بر مؤلفه‌های هرمنوتیکی و کلامی، به‌گونه‌ای که در پژوهش حاضر پیگیری می‌شود، دارای خلأهایی است. در ادامه به مروری بر برخی از این پژوهش‌ها می‌پردازیم:

مجد فقیهی و همکاران (۱۴۰۱ش) در مقاله‌ی «تحلیل زیبا شناختی هندسی سوره فجر و نقش آن در تفسیر»، بیشتر در پی استخراج انسجام ساختاری و هدفمند سوره از منظر هندسی بوده‌اند و ورودی به تحلیل روایات تفسیری و تأویلی نداشته‌اند.

رسول محمد جعفری و همکاران (۱۳۹۳ش) در پژوهش خود تحت عنوان «نقد و بررسی سندی و متنی روایات اسباب نزول سوره‌های نبا تا فجر»، رویکرد سندی و متنی نسبت به اسباب نزول را اتخاذ کرده‌اند. در رابطه با سوره فجر، به روایتی از اهل سنت پرداخته و به روایات موجود در نورالثقلین که مستند این پژوهش هستند، نپرداخته‌اند.

طاهره دلبری (۱۳۹۷ش) در پایان نامه خود با عنوان «ارزیابی تطبیقی روایات معصومین علیهم السلام با آرای لغویان در مفردات سوره های فصلت، مرسلات، مطفین، بروج، طارق و فجر»، صرفاً به مباحث لغوی مفردات قرآنی پرداخته و به ابعاد تأویلی یا کلامی در روایات عنایتی نداشته است.

سیده زهرا یآوری (۱۹۳ش) نیز در پایان نامه‌ای با عنوان «بررسی سندی روایات تفسیر مجمع البیان جزء سی (سوره های نباء تا فجر)»، همان‌گونه که از عنوانش پیداست، هدف خود را صرفاً بررسی سندی روایات موجود در تفسیر مجمع البیان قرار داده و به تحلیل هرمنوتیکی محتوایی یا کلامی روایات ورود نکرده است.

مرضیه السادات کدخدایی (۱۳۹۸ش) در مقاله‌ی «بازخوانی معناشناسی سوگندها در سوره فجر با محتوای آن» به جنبه‌های معناشناختی سوگندها پرداخته است که هرچند مرتبط است، اما به تحلیل روش‌شناختی ابعاد تأویلی و تمایز آن از تفسیر در روایات اهل بیت علیهم‌السلام به شکلی که در این پژوهش هدف قرار گرفته، نپرداخته است.

حسین غفوری (۱۳۹۰ش) در پایان‌نامه‌ی خود تحت عنوان «تفسیر تطبیقی روایی سوره های فجر و بلد از اهم تفاسیر مأثور فریقین»، به ارزیابی سندی روایات نور الثقلین پرداخته و گونه‌شناسی دلالت‌های آن‌ها را انجام داده است (ر.ک: غفوری، ۱۳۹۰ش: سراسر اثر). اما تحلیل ابعاد هرمنوتیکی تأویل و تفسیر این روایات، مبانی روش‌شناختی خاص تأویلات صورت‌گرفته، و پیامدهای عمیق کلامی و اخلاقی آنها به شکل جامع در پژوهش او مورد بررسی قرار نگرفته است.

لاله افتخاری در کتاب خود با عنوان «پژوهشی در روایات تفسیری امام باقر و امام صادق علیهما السلام» به تحلیل روایاتی از نور الثقلین که مستقیماً از امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام نقل شده‌اند، پرداخته است (ر.ک: افتخاری، ۱۳۸۷ش: سراسر اثر). اما با توجه به اینکه بخش قابل توجهی از روایات تفسیر نور الثقلین ذیل سوره فجر از سایر ائمه علیهم‌السلام یا از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل گردیده‌اند، این پژوهش‌ها به صورت جامع و کلی به تمام روایات این سوره از منظر تأویلات منقول در این منبع روایی امامیه نمی‌پردازد.

وجه تمایز و نوآوری پژوهش حاضر در آن است که ضمن گردآوری تمامی سی روایت مندرج ذیل سوره فجر از تفسیر نور الثقلین، با ارائه یک روش‌شناسی تحلیلی، تمایز روشن و روش‌مند بین «تفسیر» و «تأویل» را در این روایات ایجاد کرده و سپس به تحلیل مبانی، ضوابط، و کارکردهای هرمنوتیکی و کلامی هر یک از این رویکردها (در ابعادی چون تنزیه الهی، عصمت انبیا، ولایت و جایگاه انسان)

می‌پردازد. این جامعیت در بررسی منبع واحد و عمق در تحلیل روش شناختی رویکرد دوگانه تفسیر و تأویل در سنت روایی امامیه، این پژوهش را از مطالعات پیشین متمایز می‌سازد و به غنای مباحث تخصصی تفسیری کمک می‌کند.

### ۳. مبانی نظری تأویل در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام

فهم عمیق کلام الهی در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام بر مبنای دیدگاهی استوار است که قرآن را واجد لایه‌های معنایی متعدد می‌داند (ر.ک: مؤدب، ۱۳۹۰: ۱۶۴ به بعد)، به گونه‌ای که افزون بر ظاهری در دسترس برای عموم، باطنی نیز در آن مستور است. این تفکیک میان «ظاهر» و «باطن»، نه تنها به صراحت در روایات اهل بیت علیهم‌السلام تصریح شده (ر.ک: مؤدب، ۱۳۹۰ ش: ۱۶۶ بعد)، بلکه از نفس تحدی قرآن و ابعاد بی‌انتهای آن بر می‌خیزد. این باطن مندی، لزوم رویکردی فراتر از صرف تفسیر ظاهری، یعنی تأویل، را در گره‌گشایی از حقایق آیات مطرح می‌سازد. تأویل در اینجا، بازگرداندن یک آیه از معنای ظاهری آن به معنای باطنی و نهفته‌اش است، معنایی که با آن در تعارض نیست و حتی آن را تأیید می‌کند (معرفت، ۱۴۲۷: ۳۳؛ خالدی، ۱۴۱۶: ۳۶).

در منظومه معرفتی شیعه، تنها کسانی که دارای مقام عصمت و «راسخون در علم» هستند، از مرجعیت و اذن الهی برای کشف این بطون برخوردارند (بابایی، ۱۳۸۱ ش: ۱۶/۲). اهل بیت علیهم‌السلام بنا بر آیات قرآنی چون «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران/۷) و روایات متعدد نبوی (نظیر «أنا مدينة العلم و علي بابها»)، به عنوان مصادیق اتم و اکمل راسخون در علم شناخته می‌شوند. علم لدنی ایشان، ورای دانش اکتسابی و فهم‌های بشری صرف، راهگشای دست‌یابی به تأویل صحیح قرآن است.

یکی از اصول حیاتی و پویا در روش‌شناسی فهم اهل بیت علیهم‌السلام، مفهوم «جری و تطبیق» است. این اصل بیان می‌دارد که قرآن، محدود به شأن نزول خاص و مصادیق اولیه خویش نیست، بلکه آیات آن در تمام اعصار و مکان‌ها جاری و بر مصادیق نوظهور، اعم از اشخاص، گروه‌ها و وقایع، قابل انطباق است. «جری» اشاره به پویایی دائمی و فراتاریخی معانی قرآن دارد، و «تطبیق» فرایند عملی انطباق آن معانی بر واقعیات خارجی است (طباطبایی، ۱۳۸۷ ش: ۸۳). این جریان‌پذیری در ابعاد گوناگون زمانی همچون انطباق «لیال عشر» بر دهه محرم، مصادقی نظیر تطبیق «نفس مطمئنه» بر امام حسین علیهم‌السلام و ماهوی-وجودی -تأویل صفات الهی به امر او برای تنزیه ذات- نمود می‌یابد. تأویلات روایی اهل بیت علیهم‌السلام، دارای تمایزات بنیادینی با سایر انواع تأویلات نظیر تأویل‌های عرفانی

یا فلسفی است. تأویل عرفانی که بر پایه کشف و شهود صوفی شکل می‌گیرد و تأویل فلسفی که بر مبنای براهین عقلی استوار است، اگرچه می‌توانند غنی‌کننده باشند (ر.ک: محمدنام، ۱۳۹۶: ۱۸۷ به بعد)، اما از حجیت شرعی برای عموم بی‌بهره‌اند. در مقابل، تأویل اهل بیت علیهم‌السلام، به دلیل صدور از مصدر عصمت، واجد حجیت الهی و اعتبار تشریعی است و به مثابه نوری از علم لدنی به بطون قرآن می‌تابد.

پذیرش تأویل، به معنای هرج و مرج در فهم قرآن یا نادیده گرفتن ظاهر آن نیست، بلکه این رویکرد نیز تابع ضوابط و موانع مشروع است. مهم‌ترین این ضوابط شامل عدم تعارض با محکّمات قرآن (یعنی آیاتی که معنای آنها صریح و بدون ابهام است)، سازگاری با عقل صریح و سلیم (برای حفظ تنزیه الهی و عدالت مطلق او) و عدم تضاد با سنت قطعی نبوی است (فتحی، ۱۴۰۰: ۱۷۳ به بعد). این ضوابط تضمین می‌کنند که تأویل، به تأویلات سلیقه‌ای یا نامعقول نینجامد، بلکه در چارچوبی مستحکم، فهم قرآن را تعمیق بخشد.

#### ۴. تحلیل روایات تفسیری و تأویلی سوره فجر از منظر اهل بیت علیهم‌السلام

مجموعه‌ی سی روایت استخراج شده از تفسیر نورالثقلین در ذیل سوره فجر، به مثابه‌ی منبعی غنی، تصویری جامع از شیوه‌های مواجهه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام با متن قرآنی را ارائه می‌کند. این روایات، از تبیین‌های صریح لغوی و تاریخی گرفته تا تأویلات عمیق کلامی، وجودی، و مصداقی، دامنه‌ی وسیعی را پوشش می‌دهند که به تفکیک و در قالب‌های معنایی مرتبط، مورد تحلیل قرار می‌گیرند.

##### ۴-۱. تأویلات مربوط به هویت و جایگاه سوره (روایت ۱ و ۲)

شاید برجسته‌ترین و محوری‌ترین روایت در فهم سوره فجر، که هویتی تأویلی به کلیت این نص قرآنی می‌بخشد، در روایت اول از امام صادق علیه‌السلام متجلی است: (أَقْرَأُوا سُورَةَ الْفَجْرِ فِي فَرَائِضِكُمْ وَ نَوَافِلِكُمْ، فَإِنَّهَا سُورَةُ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ...) (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۱۲۳؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵۷۱/۵) این انتساب، نه تبیینی لغوی یا تفسیری صرف، بلکه تأویلی ماهوی است که جان و جوهر سوره را با شخصیت و حماسه امام حسین علیه‌السلام گره می‌زند. مبنای روش شناختی این تأویل بر «بیان مصداق اتم و اکمل» استوار است. همان‌گونه که آیه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» با الف و لام جنس (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴۷۷/۱۰)، شامل هر نفسی است که بر اثر ایمان و ذکر به اطمینان رسیده باشد و قابلیت انطباق بر مصداق گوناگون را دارد (افتخاری، ۱۳۸۷ش: ۴۶۷)، امام حسین علیه‌السلام در واقعه عاشورا،

تجلی کامل و بی بدیل چنین نفسی بودند که در برابر دنیاپرستی و استبداد، فجر حقیقت را با نهایت رضایت به قضاء الهی رقم زدند. سوگند به «فجر» به مثابه‌ی طلوع حق و نقد طغیانگران (چون عاد و فرعون) در سوره، تماماً در راستای تجلیل از این مصداق اعظم قرار می‌گیرد. کارکرد هرمنوتیکی این انتساب، علاوه بر هویت بخشی ولایی به سوره، فراهم آوردن الگویی جامع از ظلم‌ستیزی، وارستگی و ثبات قدم برای امت است تا سوره فجر را به دستورالعملی زنده برای هدایت و عمل تبدیل سازد. در واقع، تأکید روایت بر قرائت سوره در «فرائض و نوافل» نیز به همین پیام زنده و جاری اشاره دارد؛ این تکرار و استمرار یادآور آن است که چون جریان ظلم در تاریخ همیشگی است، جبهه‌ایمان نیز باید همواره با الهام از روح حسینی، آماده مبارزه باشد و بدین ترتیب، سوره فجر به دستورالعملی زنده برای هدایت و عمل تبدیل می‌شود.

در امتداد فضائل تلاوت سوره فجر، روایت دوم به نقل از ابی بن کعب از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، به پاداش مغفرت برای قاری آن در «لیالی عشر» و کسب نور در روز قیامت می‌پردازد: «...وَمَنْ قَرَأَهَا فِي لَيَالِي عَشْرِ غُفْرَةٍ لَهُ، وَمَنْ قَرَأَهَا سَائِرَ الْأَيَّامِ كَانَتْ لَهُ نُورًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ.» (طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۰/۷۲۰؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵/۵۷۱). پذیرش و استناد مفسرانی چون طبرسی و حویزی به این روایت، علی‌رغم ضعف سند (ارسال)، می‌تواند مبتنی بر چند اصل باشد: اولاً، قاعده «تسامح در ادله سنن» که در خصوص روایات فضائل اعمال کاربرد دارد و سخت‌گیری سندی را ضروری نمی‌داند؛ ثانیاً، شهرت نسبی اینگونه روایات در سنت تفسیری (برای مثال در تفاسیر کشاف، انوار التنزیل، تفسیر طبرانی، ابوالسعود، اطیب البیان، همیان الزاد و...)؛ و ثالثاً، سازگاری محتوای آن با اصول کلی قرآنی مبنی بر پاداش تلاوت. علاوه بر این دلایل، محتوای روایت به دلیل سازگاری با اصل «جری و انطباق»، پتانسیل تأویلی بالایی در تفکر شیعی می‌یابد. حتی اگر منشأ آن منابع اهل سنت (مانند تفسیر ثعلبی) باشد (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۰/۱۹۰)، این سازگاری محتوایی و کارکردی، زمینه را برای نقل و تحلیل آن در منابع شیعی فراهم آورده است.

در خصوص عبارت کلیدی «لیالی عشر» (ده شب)، اگرچه مشهورترین مصداق آن، طبق روایتی از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ده شب اول ماه ذی‌الحجه است، اما مفسران مصادیق دیگری چون ده شب آخر ماه رمضان و ده شب اول محرم را نیز محتمل دانسته‌اند و جمع میان این معانی را ممکن می‌دانند (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۲ ش: ۲۶/۴۴۳). در پرتو تأویل کل سوره به امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام (روایت اول)، پتانسیل تطبیق «لیالی عشر» بر دهه اول محرم تقویت می‌گردد. این فرآیند،

نمونه‌ای از «جری زمانی معنوی» است؛ یک کارکرد هرمنوتیکی که مبتنی بر ادله و قرائن مشخصی عمل می‌کند. در اینجا، قرینه عددی (تناسب «ده شب» با «دهه محرم») و قرینه محتوایی (پیوند هویتی سوره با امام حسین علیه السلام طبق روایت معصوم) به مفسر اجازه می‌دهد تا یک مصداق تأویلی برجسته برای این عبارت بیابد. این تطبیق، با هیچ‌یک از مسلمات عقلی و دینی در تعارض نیست و کارکرد آن، گره زدن تلاوت سوره در این مناسبت خاص با ابعاد حماسی واقعه کربلاست. هدف مفسر شیعی، حویزی، از گردآوری چنین روایتی، غنابخشی به تجربه عبادی و ولایی شیعیان است؛ به گونه‌ای که تأکید کند پاداش وعده داده شده برای تلاوت سوره در «لیالی عشر» می‌تواند در پرتو عباداری و توجه به قیام سیدالشهدا علیه السلام بیش از پیش محقق شود.

#### ۴-۲. تبیین سوگندهای الهی و دلالت‌های آن

در آغاز سوره فجر، خداوند متعال به سوگندهای عظیمی به (وَالْفَجْرِ)، (وَلَيَالٍ عَشْرٍ)، (وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ) مبادرت می‌ورزد که روایات اهل بیت علیهم السلام ابعاد تفسیری و تأویلی متعددی را برای آن‌ها گشوده‌اند. این روایات هم به تبیین ظاهری الفاظ پرداخته‌اند و هم به تأویلات عمیق مصداقی و وجودی.

#### الف) تفسیر و تأویل «وَالْفَجْرِ»، «وَلَيَالٍ عَشْرٍ»، «وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ» (روایت ۳ و ۴):

روایت سوم (از تفسیر مجمع البیان) مجموعه‌ای از اقوال صحابه (چون ابن عباس، حسن، قتاده، ضحاک و...) و ائمه علیهم السلام را در تفسیر این سوگندها گردآوری می‌کند. مثلاً در مورد «وَالْفَجْرِ» اشاره دارد: «قِيلَ: أَرَادَ بِالْفَجْرِ النَّهَارَ كُلَّهُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ» و در تفسیر «وَلَيَالٍ عَشْرٍ» نقل می‌کند: «يَعْنِي الْعَشْرَ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَالْحَسَنِ وَقَتَادَةَ وَمُجَاهِدٍ وَالضَّحَّاكَ وَالسُّدِّيَّ». (طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۰/۷۳۶؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵/۵۷۱). این اقوال تفسیری، در چارچوب بیان مصداقی متعدد و ظرفیت‌های معنایی گسترده‌ای قرار می‌گیرند که همگی از نظر لغوی و عرفی می‌تواند قابل قبول باشد و از سطح تبیین ظاهری تجاوز نمی‌کنند (طباطبایی، ۱۳۵۲ش: ۲۰/۲۸۶). این تنوع در تفاسیر نشان می‌دهد که یک لفظ قرآنی می‌تواند مدلول‌های ظاهری گوناگونی اعم از اصلی، تبعی، حقیقی و مجازی داشته باشد که بسته به قرائن، مفسران یکی از مدلول‌ها را بیان کرده‌اند (برای آگاهی از نظرات ر.ک: طبری، ۱۴۲۲: ۲۴/۲۸؛ طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۰/۷۳۶).

اما روایت چهارم که فقط در تفسیر قمی آمده، علاوه بر اشاره به نکته‌ای قرائتی در مورد «وَالْفَجْرِ» که: «لَيْسَ فِيهَا وَأَوَّانَمَا هُوَ «الْفَجْرُ»»، و تفسیری در مورد «وَلَيَالٍ

عَشْرٍ» که «عَشْرُ ذِي الْحِجَّةِ» است، به وضوح وارد حیطه‌ی تأویل می‌شود، آنجا که در مورد «وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ» می‌فرماید: «وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ قَالَ: «الشَّفْعُ الْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ وَالْوَتْرُ» أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ». (قمی، ۱۴۰۴: ۴۱۹/۲؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵/۵۷۱) این تأویل، فراتر از دلالت‌های عددی («زوج» و «فرد» در نماز یا ایام خاص)، به مصادیق وجودی ویژه‌ای می‌پردازد (برای مشاهده موارد مشابه در اهل سنت ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۷۳/۸). مبنای روش شناختی تأویلات این روایات بر «تعالی معنا»<sup>۱</sup> و «تطبیق بر مصداق اکمل»<sup>۲</sup> استوار است. مفسران عموماً هر آنچه را که مفهوم زوجیت و مقارنه در آن نهفته و از اهمیتی برخوردار است که بتوان بدان سوگند یاد کرد، مصداق «الشفع»؛ و هر چه را که معنای یگانگی و تفرد در برابر زوجی در آن قرار دارد، به عنوان «الوتر» آورده‌اند (افتخاری، ۱۳۸۷ش: ۲۳۸). از این منظر، ائمه علیهم‌السلام با تکیه بر علم لدنی خویش و احاطه‌ی جامع بر مراتب وجود، سوگندهای «شفع و وتر» را بر برجسته‌ترین و والاترین مصادیق این مفاهیم منطبق ساخته‌اند. این انطباق، نه تنها با معنای لغوی «زوجیت» و «تفرد» در تعارض نیست، بلکه غنی‌ترین تجلی این مفاهیم را در حقایق وجودی اهل بیت علیهم‌السلام نشان می‌دهد. ایشان به مثابه مظاهر تامه اسماء و صفات الهی، بالاترین مصداق زوج و فرد (نظیریگانه بودن امیرالمؤمنین علیه‌السلام در مقام امامت بلافصل و زوج بودن حسنین علیهم‌السلام به عنوان دو امام و دو سبط) را بازتاب می‌دهند. این رهیافت، بیانگر «تطابق هستی‌شناسانه»<sup>۳</sup> میان کلام الهی و اولیای اوست؛ به گونه‌ای که کلمات قرآن در اوج خود بر والاترین انسان‌های عالم امکان تطبیق می‌یابند.

تفسیر کنز الدقائق، با سلسله سند «عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرَةَ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع» و «قَوْلُهُ تَعَالَى وَالْفَجْرِ هُوَ الْقَائِمُ وَاللَّيَالِي الْعَشْرُ الْأَيْمَةُ ع مِنَ الْحَسَنِ إِلَى الْحَسَنِ وَ الشَّفْعِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ فَاطِمَةَ ع وَ الْوَتْرِ هُوَ اللَّهُ وَ حِدَّةٌ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ اللَّيْلُ إِذَا يَسَّرَ هِيَ دَوْلَةٌ حَبَّتْ فِيهَا نَسْرِي إِلَى قِيَامِ الْقَائِمِ ع» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش: ۱۴/۲۶۷)، ابعاد گسترده‌تری از تأویل ولایی این سوگندها را طرح می‌کند. در این روایت، «وَالْفَجْرِ» به حضرت قائم (عج) تأویل می‌شود که فجر رهایی و نور عدل الهی را در آخرالزمان رقم خواهد زد. «وَاللَّيَالِي الْعَشْرُ» به ائمه علیهم‌السلام از امام حسن تا امام حسن (عسکری) تأویل می‌گردد که (بنابر تبیین علامه مجلسی) تعبیر به

«لیالی» می‌تواند اشاره به دوران مغلوبیت و اختفاء ایشان در ترس از مخالفین باشد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۸/۲۴). ﴿وَالشَّفْعِ﴾ بر امیرالمؤمنین علیه السلام و فاطمه (س)، و ﴿وَالْوَتْرِ﴾ بر ذات مقدس «اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ» منطبق می‌گردد. اوج تأویل سیاسی-تاریخی نیز در انطباق ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرُّ﴾ بر «دولة حَبْتَر» (که در ادبیات شیعه کنایه از حاکمان جائر پیش از ظهور است و بیان می‌کند که این دولت ظالم تا قیام قائم (عج) در جریان است) آشکار می‌شود (افتخاری، ۱۳۸۷ ش: ۲۳۶).

#### ب) تفسیر ﴿لِذِي حِجْرٍ﴾ و اهمیت عقل (روایت ۵):

در ادامه سوگندها، آیه پنجم با پرسشی تأمل برانگیز، مخاطب را به خردورزی فرا می‌خواند: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾. روایت پنجم از امام باقر علیه السلام به تفسیر لغوی ﴿لِذِي حِجْرٍ﴾ پرداخته و می‌فرماید: «يَقُولُ: لِذِي عَقْلٍ» (قمی، ۱۴۰۴: ۱۳۷۲/۲). این تفسیر لغوی، هرچند در ظاهر ساده است، اما با جایگزینی «حجر» با «عقل»، بر عنصر محوری «تعقل» در فهم پیام سوره تأکید می‌کند. مؤلفه‌های معنایی «عقل» در این سیاق، فراتر از درک صرف است. «حجر» در لغت به معنای «منع» است و از آنجا که عقل، انسان را از کارهای ناشایست باز می‌دارد، به آن «حجر» گفته شده است (رک: طریحی، ۱۳۷۵: ۲۵۸/۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۲ ش: ۲۶/۴۴۸). بنابراین، «ذی حجر» کسی است که دارای قوه بازدارندگی درونی، ضبط نفس و توانایی تمییز حق از باطل است (رک: طباطبایی، ۱۳۵۲: ۲۸۰/۲۰). کارکرد هرمنوتیکی این تفسیر روایی آن است که مخاطب حقیقی این سوگندها را نه هر شنونده‌ای، بلکه فردی معرفی می‌کند که از عقل خود به عنوان ابزاری برای مهار نفس و تدبیر بهره می‌برد. بدین ترتیب، این آیه زمینه‌ای برای پذیرش هشدارهای بعدی سوره فراهم می‌آورد (قطب، ۱۴۰۸: ۳۹۰۳/۶؛ بستانی، ۱۳۸۰ ش: ۳۳۴/۵) و تأکید می‌کند که درک سرانجام طغیانگران و عبرت‌آموزی از تاریخ، تنها برای صاحبان خردی ممکن است که خود را از تهافت در ورطه غفلت «منع» می‌کنند (رک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۴/۴).

#### ۳-۴. تبیین قصص اقوام ستمگر و دلالت‌های عبرت‌آموز آن

بخش دوم سوره فجر، به ذکر مصادیقی از اقوام طاغی (عاد، ثمود و فرعون) می‌پردازد تا درس عبرت و هشدار برای بشر باشد. در این راستا، روایات اهل بیت علیهم السلام به تبیین دقیق ابعاد شخصیت این ستمگران می‌پردازند.

#### الف) تفسیر ﴿وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ﴾ (روایت ۶ و ۸):

درباره تعبیر قرآنی ﴿وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ﴾ (الفجر: ۱۰)، روایات اهل بیت علیهم السلام به

تبيين وجه تسميه‌ی اين وصف و ابعاد ستمگرى فرعون مى‌پردازند. كلمه‌ی «الأوتاد» جمع «وَتِد» است كه ريشه در معنای ثبات و پايدارى به همراه قوت و قدرت دارد (ابن سيده، ۱۴۲۱: ۹/۴۱۴) و از همين رو به كوه‌ها «أوتاد الأرض» و به بزرگان قوم «أوتاد البلد» اطلاق مى‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳/۴۴۵). روايت ششم (از امام صادق عليه السلام در علل الشرايع)، در مقام بيان اين وجه تسميه اشاره دارد: «لِأَنَّهُ كَانَ إِذَا عَذَّبَ رَجُلًا بَسَطَهُ عَلَى الْأَرْضِ عَلَى وَجْهِهِ وَمَدَّ يَدَهُ وَرَجَلَيْهِ فَأَوْقَدَهَا بِأَرْبَعَةِ أَوْتَادٍ فِي الْأَرْضِ ... حَتَّى يَمُوتَ فَسَمَّاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِرْعَوْنَ ذَا الْأَوْتَادِ.» (ابن بابويه، ۱۳۸۵ ش: ۱/۷۰؛ حويزى، ۱۴۱۵: ۵/۵۷۲-۵۷۱) اين تفسير، واژه‌ی «أوتاد» (ميخ‌ها) را با شيوه‌های وحشيانه‌ی شكنجه فرعون گره زده و او را نمادى از نهايت ستمگرى در اعمال قوت و ثباتش قرار مى‌دهد. اين روايت از نظر سندى (وجود افرادى چون: حسين بن ابراهيم مؤدب رازى، على بن ابراهيم بن هاشم قمى، محمد بن ابى عمير و ابان در سلسله رجال آن) داراى اعتبار كافى است (افتخارى، ۱۳۸۷ ش: ۲۴۲) و با متون مشابه سازگار است. اين تفسير، با ارائه تصويرى عيني از سببيت فرعون، براى ملموس‌سازى عمق مفهوم ظلم كارگرد حياتى دارد.

در مقابل، تفسير ديگرى [روايت هشتم] (به نقل از تفسير على بن ابراهيم قمى) به وجه دوم معنایى «أوتاد» اشاره دارد: «عَمِلَ الْأَوْتَادَ الَّتِي أَرَادَ أَنْ يَصْعَدَ بِهَا إِلَى السَّمَاءِ.» (قمى، ۱۴۰۴ ق: ۲/۴۲۰؛ حويزى، ۱۴۱۵: ۵/۵۷۲-۵۷۱) اين وجه، «أوتاد» را به پايه‌های عظيم بناهاى (همچون «صرح») تائويل مى‌كند كه فرعون در تكبر خویش براى صعود به آسمان ساخته بود؛ همانگونه كه در آيات ديگر قرآن از جمله: «فَأَوْقَدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى» (قصص/ ۳۸) بدان اشاره شده است. با توجه به عدم استناد صريح به معصوم در تفسير قمى براى اين بيان، احتمال آنكه اين سخن، قول تفسيرى خود على بن ابراهيم قمى باشد، قوت مى‌گيرد. با اين وجود، اين تفسير نيز در چارچوب ظرفيت لغوى واژه «وتد» مى‌گنجد و بُعدى ديگر از تكبر، جهالت و طغيان جامع فرعون را (يعنى ادعای نيل به غيب و مبارزه با خداوند از طريق قدرت مادى) نمايان مى‌سازد و از نمونه‌های «تفسير قرآن به قرآن» به شمار مى‌رود.

### ب) جايگاه فرعون در «شَرَّ خَلْقِ اللَّهِ» (روايت ۷):

فرعون، فراتر از يك ستمگر تاريخى، به عنوان نمادى براى طغيانگران اعصار در سوره فجر مورد تذكر قرار گرفته است. روايت هفتم (از پيامبر اكرم صلى الله عليه وآله وسلم) در الخصال، او را در صدر «بدترين خلق خدا» جاي مى‌دهد: «شَرُّ خَلْقِ اللَّهِ خَمْسَةٌ:

إِبْلِيسُ وَابْنُ آدَمَ الَّذِي قَتَلَ أَحَاهُ، وَفِرْعَوْنَ ذُو الْأَوْتَادِ...» (ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش: ۸۱؛ ۳۱۹؛ حویزی، ۱۴۱۵/۵: ۵۷۲). این تفسیر مصداقی نبوی، جایگاه فرعون را در سلسله مراتب شرارت جهانی تثبیت می‌کند و او را الگویی فرازمانی برای طغیان در تاریخ معرفی می‌نماید. این تذکر نبوی، تأکیدی بر پیام محوری سوره فجر در تقبیح مطلق ظلم و ضرورت عبرت‌گیری دائمی از فرجام طاغوت‌هاست.

#### ۴-۴. معاد و حسابرسی: جزئیات «مرصاد» و اهمیت اعمال

سوره فجر با تذکرات عمیق خود پیرامون ستمکاری اقوام گذشته، انسان را آماده مواجهه با روز حسابی عظیم می‌کند؛ روزی که جزئیات آن، در تأویلات و تفاسیر اهل بیت علیهم‌السلام به روشنی تبیین شده است. مفهوم محوری ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ (همانا پروردگارت در کمینگاه است)، در این روایات ابعاد وجودی، عملی و کلامی متفاوتی یافته است.

#### الف) تفسیر و تأویل ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ (روایات ۹ تا ۱۳):

روایت دوازدهم (مجمع البیان، منقول از امام علی علیه‌السلام) آیه را چنین تفسیر می‌کند: ﴿إِنَّ رَبَّكَ قَادِرٌ أَنْ يَجْزِيَ أَهْلَ الْمَعَاصِي جَزَاءَهُمْ﴾ (پروردگارت تو بر کیفر معصیت‌کاران قادر است). (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۷۳۹؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۵۷۲) این تبیین، مفهوم «مرصاد» (کمینگاه) را به «قدرت مطلقه‌ی الهی بر مجازات» گناهکاران پیوند داده و ضمن ارائه‌ی هشدار صریح، مؤکداً بر حتمیت جزا و پنهان‌نماندن هیچ عملی از دیدگاه احاطی ربوبی تأکید می‌کند؛ این خود تبیینی از زیربنای تحقق عدل اخروی است. علامه طباطبائی (۱۳۵۲ ش: ۲۰/۲۸۷) این رویکرد تفسیری را «استعاره تمثیلی» (استعاره تمثیلی) می‌داند؛ بدین معنا که عبارت ﴿لَبِالْمِرْصَادِ﴾ صرفاً تمثیلی است از احاطه و سلطه الهی در محاسبه و مکافات دقیق اعمال، و نه دال بر مفهوم فیزیکی کمین. این بیان روش‌شناختی، عمق رویکرد تفسیری معصوم را در پرهیز از تجسیم‌گرایی و تثبیت تنزیه الهی آشکار می‌سازد. این تصویر با کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام در روایت یازدهم (از نهج البلاغه، ناظر به توبیخ اصحاب بر تناقل از جهاد) تکمیل می‌شود: «وَلَيْسَ أَهْلَ اللَّهِ الظَّالِمَ فَلَنْ يَفُوتَ أَخْذُهُ وَهُوَ لَهُ.» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۹۷/۱۴۱؛ حویزی، ۱۴۱۵/۵: ۵۷۲-۵۷۳) (و اگر خداوند به ظالم مهلت دهد، هرگز از دست او رها نخواهد شد و او (ظالم) در قبضه‌ی اوست.) این کلام، سنت الهی «امهال» (مهلت دادن) را تبیین می‌کند؛ تأخیر در عقاب نشان‌دهنده غفلت نیست، بلکه به حتمیت «أخذ» (مجازات) ظالم اشاره دارد، که زیربنای عدل الهی است.

اما جامع ترین تفصیل درباره‌ی «مرصاد» (واژه‌ای از ریشه‌ی «رصد» به معنای کمینگاه و راهی که فرد بر آن در کمین دیگری می‌نشیند) (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/ ۷۴۸) در روایات، به تبیین وجوه اخروی این آیه می‌پردازد. با توجه به اینکه تصور مکان برای خداوند متعال ناممکن است، آیه «إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ» (الفجر/ ۱۴) (همانا پروردگار تو در کمینگاه است) به معنای حقیقی خود (حضور در مکان) نیامده، بلکه در آن استعاره‌ی تمثیلی به کار رفته (طباطبایی، ۱۳۵۲ ش: ۲۰/ ۲۸۱) تا از این طریق، احاطه‌ی آگاهی خداوند بر اعمال بندگان و توانایی او بر عقوبت گناهکاران بیان شود. در همین راستا، روایت نهم (از امام باقر علیه السلام در روضة الکافی) «مرصاد» را با صراط و سه قنطره‌ی (ایستگاه) محوری در قیامت گره می‌زند: «ثَلَاثَةُ قَنَاطِرَ الْأُولَىٰ عَلَيْهَا الْأَمَانَةُ وَالرَّحْمَةُ، وَالثَّانِيَةُ عَلَيْهَا الصَّلَاةُ، وَالثَّلَاثَةُ عَلَيْهَا عَدْلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ». (کلینی، ۱۴۲۹ ق: ۷۰۰/۱۵؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵/ ۵۷۲). (سه پل [ایستگاه]: بر اولی امانت و رحم، بر دومی نماز، و بر سومی عدل پروردگار جهانیان.) این تبیین، فراتر از یک تفسیر لغوی صرف، تأویلی عملیاتی از سیستم دقیق حسابرسی الهی است. امام صادق علیه السلام در روایت سیزدهم همین معنا را به طور خاص روشن می‌سازند: «الْمِرْصَادُ قَنْطَرَةٌ عَلَى الصِّرَاطِ، لَا يَجُوزُهَا عَبْدٌ بِمَطْلَمَةِ عَبْدٍ». (طبرسی، ۱۴۰۸: ۷۳۹/۱۰؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۵/ ۵۷۲). (مرصاد، پلی است بر صراط که هیچ بنده‌ای با ظلمی بر بنده دیگر از آن عبور نمی‌کند.) در این بیان تأویلی، «مرصاد» تجلی عملی عدل الهی بر سر راه بندگان است که خداوند (به مثابه ناظری که در کنار پل نشسته) تمام اعمال را مشاهده می‌کند. این روایت به وضوح نشان می‌دهد که حیاتی‌ترین مرحله‌ی حسابرسی، به مظالم و «حقوق الناس» اختصاص دارد؛ به گونه‌ای که هیچ بنده‌ای قادر به عبور نخواهد بود در حالی که باری از ستم بر بنده دیگر را به دوش می‌کشد.

**ب) تفسیر «وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ» و توصیف وقایع قیامت:**

سوره فجر با جمله «كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ» (هرگز! هنگامی که زمین سخت کوبیده شود، کوبیدنی شدید، و فرمان پروردگارت فرارسد و فرشتگان صف در صف حاضر شوند، و جهنم در آن روز آورده شود.) اوج حوادث قیامت را به تصویر می‌کشد. روایت هجدهم (از امام باقر علیه السلام در تفسیر قمی) آیه «كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا» را تفسیر می‌کند: «قَالَ: هِيَ الزَّلْزَلَةُ» (فرمود: آن [دکّ الأرض] همان زلزله است.) (قمی، ۱۴۰۴ ق: ۲/ ۴۲۰؛ حویزی، ۱۴۱۵ ق: ۵/ ۵۷۳). واژه «دکّ» در لغت به معنای کوبیدن و دفع کردن است و «دکّ الأرض» به معنای کوبیده شدن زمین به نحوی که بناهای مرتفع

فرو ریزند و پستی و بلندی هایکسان گردند (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۳/۵۵۹). از آنجا که زلزله شدید (همانند ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ (حج/۱) سبب درهم کوبیده شدن بناها می شود و آیه نیز به علائم قیامت اشاره دارد، این تفسیر امام علیه السلام «دکّ الأرض» به «زلزله»، یک تبیین مادی-فیزیکی (افتخاری، ۱۳۸۷ش: ۲۴۴) و مستند از تغییرات عظیم آخالزمانی است. این امر زمینه ای برای فهم ابعاد هولناک وقایع معاد فراهم می آورد.

پس از بیان کوبیده شدن زمین در قیامت، آیات بعدی سوره به تفصیل جزئیات بیشتری از این روز بزرگ می پردازد. روایات نوزدهم (از پیامبر صلی الله علیه و آله در امالی شیخ طوسی) و بیست و چهارم (از پیامبر صلی الله علیه و آله در مجمع البیان) به صورتی حسی و با سند متصل تا امیرالمؤمنین علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله این توصیفات را نقل کرده اند: «إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ تَقَادُ جَهَنَّمُ بِسَبْعِينَ أَلْفَ زَمَامٍ بِيَدِ سَبْعِينَ أَلْفِ مَلِكٍ فَتَشْرُدُ شَرْدَهُ لَوْلَا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَبَسَهَا لِأَحْرَقَتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضُ». (هنگامی که روز قیامت شود، جهنم با هفتاد هزار مهار که در دست هفتاد هزار فرشته است، کشیده می شود؛ پس چنان رم می کند و می جهد که اگر خداوند متعال آن را باز نمی داشت، آسمان ها و زمین را می سوزاند.) (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۳۳۷؛ حویزی، ۱۴۱۵ق: ۵/۵۷۴). این توصیف هولناک، علاوه بر دلالت بر عظمت بی بدیل قدرت جهنم، بر قدرت مطلقه الهی در مهار و کنترل آن نیز تأکید دارد که تجلی عدل و در عین حال لطف ربوبی است.

بیش از آن، روایت بیست و چهارم انفعالات نبوی را نیز به تصویر می کشد: «لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ آيَةُ تَغْيِرُ وَجْهَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَعُرِفَ حَتَّى اشْتَدَّ عَلَى أَصْحَابِهِ مَا رَأَوْا مِنْ حَالِهِ... ثُمَّ اتَّعَرَّضُ لِحَبْسِهِ فَتَقُولُ: مَا لِي وَلَكَ يَا مُحَمَّدُ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ لِحَمَكِ عَلَيَّ فَلَا يَبْقَى أَحَدٌ إِلَّا قَالَ: نَفْسِي نَفْسِي وَإِنْ مُحَمَّدًا يَقُولُ: أُمَّتِي أُمَّتِي». (هنگامی که این آیه نازل شد، چهره رسول خدا صلی الله علیه و آله دگرگون شد و تأثر در آن نمایان گشت تا حدی که حال ایشان بر اصحابش دشوار آمد... سپس در برابر جهنم قرار می گیرم؛ پس می گوید: ای محمد! من با تو کاری ندارم، چرا که خداوند گوشت تو را بر من حرام کرده است. پس هیچ کس باقی نمی ماند مگر اینکه می گوید: خودم، خودم! و همانا محمد می گوید: امتم، امتم!) (طبرسی، ۱۴۰۸ق: ۱۰/۷۴۱؛ حویزی، ۱۴۱۵ق: ۵/۵۷۶-۵۷۵). تأثر عمیق پیامبر صلی الله علیه و آله از نزول این آیه، اصالت و حقیقت واقعه را نشان می دهد. سپس صحنه ای دراماتیک از شفاعت مطلق و بی بدیل پیامبر صلی الله علیه و آله (با وجود حرمت جسم ایشان بر آتش) برای امت، در مقابل ندای «نَفْسِي نَفْسِي» (خودم! خودم!) دیگر خلائق، تصویر می شود که اوج

رحمت نبوی و مقام شفاعت عظمی ایشان را بیانگر است. این ابعاد تصویری با روایت بیست و سوم (از پیامبر ﷺ در علل الشرایع) تکمیل می شود. این روایت پیوند ویژه‌ای میان دنیا و آخرت برقرار می کند، آنجا که ساعت زوال خورشید (ظهر شرعی) را که ساعت وجوب نماز است، «هِيَ السَّاعَةُ الَّتِي يُوتَى فِيهَا بِجَهَنَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (همان ساعتی است که در روز قیامت، جهنم را در آن می آورند) می خوانند. (ابن بابویه، ۱۳۸۵ ش: ۳۳۷/۲؛ حویزی، ۱۴۱۵ ق: ۵/۵۷۵). این پیوند زمانی (یک بُعد تائویلی-زمانی)، بر اهمیت مضاعف این ساعت برای عبادات در دنیا و نقش محوری آن در حفظ از آتش جهنم تأکید می کند (با وعده «حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ جَسَدَهُ عَلَى النَّارِ»). این مجموعه از تائویلات و تفاسیر، با ایجاد توازنی مؤثر بین خوف (از هول قیامت و جهنم) و رجا (امید به رحمت الهی و شفاعت نبوی)، مسیر تربیت دینی را ترسیم نموده و ترغیب عمیقی به عمل صالح و رعایت موازین عدل می نماید.

#### ۶-۵- مسائل توحیدی و کلامی: تنزیه و عصمت

پاره‌ای از روایات سوره فجر، به دلیل اشتغال بر عباراتی که ظواهر آن‌ها ممکن است با اصول محکم توحیدی یا عقیدتی در تعارض به نظر برسد، وارد حوزه تائویل کلامی می شوند. ائمه علیهم السلام در این موارد، با استفاده از علم لدنی خویش، به تائویل صحیح برای رفع شبهات و صیانت از مبانی دین مبادرت ورزیده‌اند.

#### الف) تائویل «وَجَاءَ رَبُّكَ» برای حفظ تنزیه الهی:

یکی از برجسته‌ترین موارد تائویل کلامی، تبیین آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (و پروردگارت فرارسد و فرشتگان صف در صف حاضر شوند) است که ظاهر آن، معنای آمدن و حرکت جسمانی را برای خداوند تداعی می کند. روایت بیستم (از امام رضا علیه السلام در عیون الاخبار) این آیه را چنین تائویل می کند: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ لَا يُوصَفُ بِالْمَجِيءِ وَالذَّهَابِ، تَعَالَى عَنِ الْإِنْتِقَالِ إِنَّمَا يَعْنِي بِدَلِكِ «وَجَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ»» (همانا خداوند سبحان به آمدن و رفتن وصف نمی شود، او از انتقال برتر است؛ بلکه منظور از آن «و فرمان پروردگارت آمد» است.) (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق: ۱/۱۲۶؛ حویزی، ۱۴۱۵ ق: ۵/۵۷۴). این تائویل، با استناد به معلوم عقلی دال بر تنزیه خداوند از صفات جسمانی (حرکت و مکان)، به مثابه مجاز عقلی با قرینه‌ی غیرلفظی (عقلی)، هرگونه جسمانیت یا انتقال را از ذات الهی نفی می کند و بر اصل «تنزیه الهی» تأکید می ورزد.

مفسران برجسته نیز در همین راستا به تبیین این مجاز بلاغی پرداخته‌اند.

زمخشری (۱۴۰۷ق: ۷۵۱/۴) در الکشاف، اسناد «مجیء» (آمدن) به خداوند را تمثیلی می‌داند برای «ظهور آیات اقتدار و تبیین آثار قهر و سلطنت الهی» (تمثیل ظهور آیات اقتداره). ابن عاشور (۱۴۲۰ق: ۲۹۸/۳۰) نیز در التحریر والتنویر، مجیء را مجاز عقلی به معنای «جاء قضاؤه» (حکم الهی فرارسید) یا استعاره‌ای که «ابتداء حساب الهی» را به آمدن تشبیه می‌کند، تفسیر می‌کند. همچنین اشاره به «جاء أمر ربك» در آیات دیگر قرآن (نظیر غافر/۷۸ و یونس/۲۴)، کاربست «تفسیر قرآن به قرآن» را در این تأویل نمایان می‌سازد. از منظر بلاغی، تعبیر از امر قطعی الهی به «آمدن» - آن‌گونه که برخی محققان (مانند صغیر، ۱۴۲۰ق: ۱۲۸) اشاره کرده‌اند - حتمیت وقوع و نفوذ فوری آن را تجسد می‌بخشد. این تأویل، ضمن حل معضل کلامی تجسیم‌انگاری، فهمی خالص‌تر و بلاغی‌تر از توحید و قدرت الهی را عرضه می‌کند.

امام علی علیه السلام در روایت بیست و یک (در کتاب الاحتجاج)، پس از اشاره به آیاتی نظیر «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (و پروردگارت فرارسد و فرشتگان صف در صف حاضر شوند)، مبانی نظری تأویل را به صورت قاعده‌مند بیان می‌کنند. ایشان ابتدا با تأکید بر عدم جسمانیت و انتقال الهی می‌فرمایند: «وَلَيْسَتْ لَهُ جُثَّةٌ جَلٌّ ذَكَرَهُ كَجُثَّةِ خَلْقِهِ» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۵/۵۷۴) (او را جسمی نیست - جل ذکره - مانند جسم آفریدگانش) یا در نقلی دیگر «وَلَيْسَتْ جِثَّتُهُ جَلٌّ ذَكَرَهُ كَجِثَّةِ خَلْقِهِ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۱/۲۵۰) (و آمدن او - جل ذکره - مانند آمدن آفریدگانش نیست). سپس، ضرورت تأویل را بدین شکل طرح می‌کنند که «رُبَّ شَيْءٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ يَكُونُ تَأْوِيلُهُ عَلَى غَيْرِ تَنْزِيلِهِ، وَلَا يُشْبَهُ تَأْوِيلُ كَلَامِ الْبَشَرِ» (بسا چیزی از کتاب خداوند عز و جل که تأویلش بر غیر تنزیلش [معنای ظاهری اش] باشد و تأویل کلام بشر را نمی‌ماند). ایشان برای تبیین این قاعده، به ارائه‌ی مثال‌های قرآنی می‌پردازند؛ از جمله تأویل «إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي» ابراهیم علیه السلام (من به سوی پروردگارم می‌روم) به «توجیه، عبادت و اجتهاد او» (به سوی خداوند)؛ و تأویل «وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ» (و آهن را که در آن قدرتی سخت است فرو فرستادیم) به «خلق آهن». در این مثال‌ها، امام علیه السلام نشان می‌دهند که افعال و صفاتی که ظاهرشان مشابه افعال و صفات بشری است، نیازمند تأویلی هستند که متناسب با عظمت و منزه بودن خالق (در مورد افعال الهی) و یا دلالت بر قصد باطنی (در مورد افعال انبیا) باشد. این تبیین جامع، نه تنها روش‌شناسی تأویل آیات متشابه برای صیانت از تنزیه الهی و عصمت انبیاء را فراهم می‌آورد، بلکه جایگاه کلام‌الله را به مثابه‌ی کلامی با ساختار ویژه که

تأویلش فراتر از کلام عادی بشر است، تبیین و تثبیت می‌کند.

### ب) توضیحاتی پیرامون مسئله عصمت انبیاء

لازم به ذکر است که در روایات چهاردهم و پانزدهم از امام صادق علیه السلام و امام رضا علیه السلام آمده است، برای تبیین مقام عصمت انبیاء و رفع شبهات پیرامون آن، به آیه «وَذَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» از سوره‌های دیگر (انبیاء/ ۸۷) استشهاد شده و سپس برای تبیین عبارت «أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ»، از آیه «وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ» (الفجر/ ۱۶) استفاده می‌شود (ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق: ۵/۵۷۲). اگرچه این روایات تأویلی‌های کلامی مهمی را در بحث عصمت انبیا (از جمله تأویل «ظَنَّ» به «یقین» و «قَدَرَ» به «تضییق») ارائه می‌دهند، اما از آنجا که آیه اصلی مربوط به حضرت یونس علیه السلام مستقیماً ذیل آیات سوره فجر قرار ندارد و صرفاً از جهت مشابهت لفظی به یک واژه از این سوره استشهاد شده است، جهت حفظ انسجام مقاله و تمرکز بر تأویلات مستقیماً ناظر بر سوره فجر، تحلیل عمیق این بخش در پژوهش حاضر در اولویت نیست.

### ۴-۶. تأویلات ولایی و مصداقی: جایگاه اهل بیت علیهم السلام و دشمنان ایشان

روایات اهل بیت علیهم السلام ذیل سوره فجر، بخش قابل توجهی را به تأویلات ولایی و مصداقی اختصاص داده‌اند که جایگاه والای ایشان و فرجام دشمنانشان را تبیین می‌کند. این تأویلات، کارکرد عمیقی در هویت بخشی مذهبی، شناخت جریان حق و باطل، و جهت دهی به سلوک ایمانی دارد.

### الف) تأویل «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» به ولایت و اهل بیت علیهم السلام:

آیه «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً» (ای نفس آرامش یافته، خشنود و پسندیده به سوی پروردگارت بازگرد)، از منظر روش شناختی شیعی، مصداقی متعددی را در بر می‌گیرد. با توجه به اینکه واژه «نفس» با «ال» جنس همراه است و آیه در مقام توصیف نفسی است که بر اثر ایمان و ذکر به اطمینان رسیده، پس دایره آن وسیع است و هر نفس مؤمنی - که به این مقام دست یابد- را شامل می‌شود. بر این مبنا، تأویلات اهل بیت علیهم السلام، عمدتاً به بیان «مصداقی اتم و اکمل» یا «بیان مصداقی روشن» می‌پردازند.

در همین راستا، روایت بیست و پنجم از امام صادق علیه السلام نفس مطمئنه را صراحتاً «يَعْنِي الْحُسَيْنَ ابْنَ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ» (منظور حسین بن علی علیهما السلام است) می‌داند. این تأویل (همان‌گونه که در بخش ۵-۱ نیز بدان اشاره شد) از باب بیان مصداق اکمل است که مقام قدسی و آرامش مطلق امام حسین علیه السلام در

اوج فداکاری و رضا به قضاء الهی را برجسته می‌سازد.

تأویل، به همین مصداق محدود نمی‌ماند. روایت بیست و نهم (از امام صادق علیه السلام در کافی)، به تفصیل لحظه احتضار مؤمن را به تصویر می‌کشد: ملک الموت به مؤمن می‌گوید: «افْتَحْ عَيْنَيْكَ فَانظُرْ... وَيُمَثِّلُ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ فَاطِمَةَ وَ الْحَسْنَ وَ الْحُسَيْنَ وَ الْأَيَّمَةَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ... فَيَنَادِي رُوحَهُ مُنَادٍ مِنْ قِبَلِ رَبِّ الْعِزَّةِ فَيَقُولُ: يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ إِلَى مُحَمَّدٍ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ، ارْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً بِالْوِلَايَةِ مَرْضِيَةً بِالثَّوَابِ، فَادْخُلِي فِي عِبَادِي يَعْني مُحَمَّدًا وَ أَهْلَ بَيْتِهِ، وَ ادْخُلِي جَنَّتِي.» (چشمانت را باز کن و بنگر... و رسول خدا صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام و فاطمه (س) و حسن علیه السلام و حسین علیه السلام و امامان از ذریه ایشان بر او نمودار می‌شوند... پس نداکننده‌ای از سوی پروردگار عزت و روحش را ندا می‌دهد و می‌گوید: ای نفس آرامش یافته به محمد و اهل بیتش! خشنود به ولایت و پسندیده به ثواب به سوی پروردگارت بازگرد؛ پس در میان بندگانم - یعنی محمد و اهل بیتش - داخل شو و به بهشت من درآی.) (کلینی، ۱۴۲۹ق: ۵/۳۳۹؛ حویزی، ۱۴۱۵ق: ۵/۵۷۷). این تأویل، «نفس مطمئنه» را به نفسی تعریف می‌کند که آرامش خود را از طریق تبعیت از «محمد و اهل بیتش» و رضایت به «ولایت» حاصل نموده است؛ و سپس «عبادی» (بندگان خاص الهی) را به همین خاندان شریف تأویل می‌کند. این تأویلات چندوجهی، «جری و تطبیق» را در اوج خود به کار می‌گیرد تا مقام شفاعت و جایگاه والای اولیاء الهی در تمام مراحل سفر اخروی مؤمنان را تبیین کند.

در واقع، این روایات ضمن تصدیق گسترده‌ی مفهومی «نفس مطمئنه» برای هر مؤمنی، بر این حقیقت تأکید دارند که راه دستیابی به این مقام اطمینان و آرامش، همانا «راه اهل بیت علیهم السلام» است؛ راهی که پرچمدارانش امامان معصوم‌اند و هر مؤمن با ایمانی که پوینده راه آنان باشد، به میزان ایمانش به مقام اطمینان می‌رسد و مورد خطاب «ارْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَةً» واقع می‌گردد (افتخاری، ۱۳۸۷ش: ۴۶۷). در نهایت، هیچ چیز برای او محبوب‌تر از مرگ نیست. با این حال، روایت سی‌ام (از امام صادق علیه السلام در محاسن برقی)، به شرط اساسی وصول به این مقام و بهره‌مندی از ولایت عملی می‌پردازد: (ذَلِكَ لِمَنْ كَانَ وَرِعًا مُؤَاسِيًا لِإِخْوَانِهِ وَ صُؤْلًا لَهُمْ) (این [نفس مطمئنه] برای کسی است که پرهیزگار، همدردی‌کننده با برادرانش و وصل‌کننده با آنان باشد.) (برقی، ۱۳۷۱ق: ۱۷۷/۱؛ حویزی، ۱۴۱۵ق: ۵/۵۷۸). این تأویل، سعادت اخروی را نه فقط با محبت لسانی، بلکه با پایبندی عملی به فضائل اخلاقی و اجتماعی (تقوا، مواسات و

صله رحم) پیوند می‌زند و هشدار جدی است: «إِنَّ كَانَ غَيْرَ وَرَعٍ... قِيلَ لَهُ: مَا مَنَعَكَ عَنِ الْوَرَعِ وَالْمُوَاسَاةِ لِإِخْوَانِكَ أَنْتَ مِمَّنْ اتَّخَذَ الْمَحَبَّةَ بِلِسَانِهِ وَلَمْ يُصَدِّقْ ذَلِكَ بِفِعْلِهِ، وَإِذَا لَقِيَ رَسُولَ اللَّهِ... لَقِيَهُمَا مُعْرِضِينَ مُعْضَبِينَ فِي وَجْهِهِ، غَيْرَ شَافِعِينَ لَهُ.» (اگر پرهیزگار نباشد... به او گفته می‌شود: چه چیزی تو را از پرهیزگاری و همدردی با برادرانت بازداشت؟ تو از کسانی هستی که محبت را به زبان گرفته‌ای ولی آن را با عمل تصدیق نکرده‌ای. و چون رسول خدا ﷺ و امیرالمؤمنین علیه السلام را ملاقات کند، ایشان را روگردان و خشمگین در چهره‌اش می‌یابد و برایش شفاعت نمی‌کنند.) این تبیین جامع، تأکیدی قاطع بر جامعیت ایمان (عقیده و عمل) در پرتو ولایت است.

**ب) تأویل و قرائات «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ» در تبیین فرجام ستمگران:**

آیه «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ» (الفجر/۲۵-۲۶)، فرجام بی‌سابقه‌ی معذبین در قیامت را به تصویر می‌کشد. روایات بیست و پنجم و بیست و هفتم آن را به عنوان تأویلی مصداقی برای استحقاق شدیدترین عذاب تلقی کرده‌اند. روایت ۲۵ (در گفتگوی سلمان با عمر بن خطاب) در این سیاق به شخص خاصی اشاره می‌کند؛ و روایت ۲۷ (تفسیر قمی) صراحتاً «التَّائِي» را مصداق می‌داند (حویزی، ۱۴۱۵ ق/۵/۵۷۶).

تأویل این روایات همانطور که در روایت ۲۶ نیز به آن اشاره شده بر مبنای قرائت مجهول (با فتح عین در «يُعَذِّبُ» و «يُوثِقُ») است که به فرد معذب ارجاع می‌دهد (حویزی، ۱۴۱۵ ق/۵/۵۷۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ ش: ۱۴/۲۷۶). توضیح اینکه بر اساس قرائت متواتر و مشهور، که افعال «لَا يُعَذِّبُ» و «لَا يُوثِقُ» را به صورت معلوم (با کسر ذال و ثاء) می‌خواند، «أحد» به عنوان فاعل این افعال و ضمائر «عَذَابَهُ» و «وَتَأَقَهُ» ناظر به خداوند هستند. بدین ترتیب، مراد از آیه این است که «هیچ انسانی نمی‌تواند در دنیا، عذاب یا به بند کشیدنی معادل با آنچه خداوند در آخرت رقم می‌زند، انجام دهد.» در مقابل، قرائت کسائی و یعقوب، افعال یادشده را به صورت مجهول (با فتح ذال و ثاء در «لَا يُعَذِّبُ» و «لَا يُوثِقُ») قرائت کرده‌اند. در این وجه، ضمائر باز هم به «فرد معذب» ارجاع دارند، اما معنا به این صورت تحول می‌یابد: «در قیامت، هیچ کس به مانند این شخص خاص (که صفات ناپسندش در آیات پیشین مذکور شد، مانند نادیده گرفتن یتیم) دچار حسرت، اندوه و عذاب نشده و به بند کشیده نمی‌شود.» (حویزی، ۱۴۱۵ ق/۵/۵۷۶) با این توضیح، هر که دارای چنین ویژگی‌هایی باشد، می‌تواند مصداق آیه مذکور

واقع شود و سخن امام به یکی از همین مصداق اشاره دارد (افتخاری، ۱۳۸۷ ش: ۲۴۶).

لازم به ذکر است که اعتبار این قرائت مجهول در علم قرائات مورد مناقشه است. ابن خالویه نقل می‌کند که ابو عمرو بن العلاء این قرائت با فتح را - با وجود اسناد واحد به پیامبر ﷺ - مرجوح دانسته و از آن صرف نظر کرده است. دلیل وی، «أَتَهُمُ الْوَاحِدَ الشَّادُ» (به راوی یکتا و نادرم مشکوکم) و کثرت طرق نقل قرائت مشهور (با کسر ذال و ساختار معلوم) بوده است (ابن خالویه، ۱۴۱۳: ۴۸۰/۲). این نقد روش شناختی نشان می‌دهد که قرائت مجهول به دلیل «شدوذ» و «قلت طرق نقل»، از مبانی قطعی لازم برای این سطح از تأویلات مصداقی برخوردار نیست.

### نتیجه

پژوهش حاضر، با بهره‌گیری از رویکرد تحلیلی-هرمنوتیکی بر سی روایت استخراج شده از تفسیر نور الثقلین ذیل سوره مبارکه فجر، به گشایش ابعاد نوین و عمیق از کارکرد تفسیری و تأویلی در سنت امامیه نائل آمد. این بررسی، نظام روش شناختی منسجم و بی‌بدیلی را که در مواجهه با متن مقدس در این مکتب متجلی شده است، آشکار ساخت و به طور خاص، چهار یافته‌ی بنیادین را در پاسخ به پرسش‌های پژوهش تبیین می‌نماید:

۱. در خصوص مؤلفه‌های اصلی روش شناختی تفاسیر و تأویلات ذیل سوره فجر (پرسش اول)، دریافتیم که رویکرد متجلی در روایات منقول امامیه چندلایه و از حیث طیف عملکردی، کاملاً یکپارچه است. این مؤلفه‌ها نه صرفاً در تفسیر لغوی و بیان مصداق عینی (همچون «لِذِي حَجْرٍ» به «عقل» یا «دَكَّتِ الْأَرْضُ» به زلزله) محدود می‌ماند، بلکه در پیوند با آنچه از علم امامان معصوم علیهم‌السلام در این روایات منعکس است، به تبیین تأویلات وجودی و ولایی (مانند تأویل ماهوی سوره به امام حسین علیه‌السلام و پیوند (الشَّفْعُ وَالْوَتْرُ) به اهل بیت علیهم‌السلام)، و تأویلات کلامی برای صیانت از اصول اعتقادی (چون تنزیه و عصمت) ارتقا می‌یابد. این طیف جامع، روایات را از تفسیر صرف فراتر برده و مبنای تدوین نظامی روش مند از ابزارهای فهم در مکتب تفسیر روایی امامیه قرار می‌دهد.

۲. در پیوند با بسط و تعمیق اصل «جری و تطبیق» (پرسش دوم)، این مطالعه نشان داد که این تأویلات (یعنی آنهایی که در نورالثقلین آمده است) در سوره فجر گستره‌ی شگفت‌انگیزی از «جری» را شامل می‌شوند. «جری» در اینجا تنها انطباق عام بر اعصار مختلف نیست، بلکه دربرگیرنده‌ی «تطبیقات زمانی معنوی» (چون پیوند «لیالی عشر» با دهه محرم)، «تطبیقات مصداقی-

وجودی» (نظیر «نفس مطمئنه» به امام حسین علیه السلام به مثابه مصداق اتم و اکمل)، «تطبیقات اخلاقی-عملی» (مانند شروط ورع و مواسات برای نفس مطمئنه) و «تطبیقات سیاسی-تاریخی» (از جمله در شناخت جریانات ستم و ارجاع به «الثانی» به عنوان مصداق فرجام سخت در قیامت) می‌گردد. این بسط مفهومی و کاربردی «جری و تطبیق»، نشان از آن دارد که فهم قرآن در این مکتب را به عنوان یک «بیانیه‌ی راهبردی پویا» در تمام ساحت‌های فردی، اجتماعی و تاریخی معرفی کرده‌اند.

۳. در تبیین کارکرد هرمنوتیکی این تأویلات در حل معضلات کلامی-عقیدتی (پرسش سوم)، یافته‌ها تأکید دارند که این تأویلات ابزاری استراتژیک برای صیانت از بنیان‌های اعتقادی امامیه بوده‌اند. کارکرد آنها به‌ویژه در تأویل عباراتی چون «وَ جَاءَ رَبُّكَ» برای حفظ قاطعانه «تنزیه الهی» (با اتکا به مجاز عقلی)، و در تأویل «ظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» (در خارج از سوره فجر، به دلیل شباهت واژگان) برای اثبات بی‌خدشه‌ی «عصمت انبیا»، برجسته است. این رویکرد ضمن وفاداری مطلق به نص، بر پایه‌ی براهین عقلی و علمی خاص، هرگونه شبهه‌ی تعارض ظاهر با محکّمات عقلی را دفع می‌نماید و «نشان از جایگاه مرجعیت علمی این تفاسیر در تبیین مراد واقعی الهی» دارد؛ در نتیجه، این سنت تفسیری بین عقل و نقل آشتی برقرار می‌سازد و ضوابط عملی تأویل مشروع را عملاً ترسیم می‌کند.

۴. در باب دستاوردهای معرفتی و الهیاتی حاصل از این رویکردها برای فهم حقیقت قرآن (پرسش چهارم)، این مطالعه نشان داد که روایات سوره فجر نتایج چندوجهی و عمیقی برای قاری قرآن در مکتب تفسیر روائی امامیه به ارمغان می‌آورند. از حیث معرفتی، بر «لایه‌مندی حقیقت قرآن» و «نظام معرفت‌شناختی جامع این مکتب» (که توازن پویایی میان عقل و نقل برقرار می‌سازد) تأکید دارد. از بُعد وجودی و سلوکی، توصیفات تفصیلی از معاد (مرصاد، صراط، قناطر امانت و عدل) و حضور جهنم، موجب «خوف»ی کارآمد از ظلم و گناه می‌گردد و همزمان، شفاعت بی‌همتای پیامبر صلی الله علیه و آله و وعده همراهی با اهل بیت علیهم السلام (مشروط به ورع و مواسات)، «رجا» و امید را تقویت می‌کند. این رویکرد، در نهایت به «پایبندی عمیق و آگاهانه به ولایت» در ساحت نظر و عمل می‌انجامد و «نفس مطمئنه» را به مثابه غایت وجودی انسان در مسیر بازگشت به مبدأ معرفی می‌کند.

در مجموع، نتایج این پژوهش نشان داد که تفاسیر و تأویلات منقول در مکتب تفسیر روائی امامیه از سوره فجر، به مثابه «صورتبندی دقیق مبانی و ضوابط

عملی تأویل مشروع در سنت روایی» عمل می‌کنند و «رابطه پیچیده میان ظواهر و بطون قرآنی، مفاهیم عقیدتی و اخلاقی را در پرتو این روایات به طور منسجم تبیین می‌کند».

### پیوست شماره یک: نمای کلی از روایات تفسیر نورالتقلین

شماره روایت	آیه ذیل روایت	منبع روایت	راوی اصلی (امام)	ماهیت روایت (تفسیر/ تأویل)	محتوای کلیدی و کاربرد (خلاصه)
۱	سوره فجر (کلی)	ثواب الأعمال	امام صادق <small>علیه السلام</small>	تأویل	هویت بخشی سوره به امام حسین؟ و پیوند با «نفس مطمئه»
۲	سوره فجر (کلی)	مجمع البیان	پیامبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله</small>	تفسیر (بیان فضیلت با پتانسیل تأویل زمانی)	فضیلت تلاوت سوره در «لیالی عشر» (دهه محرم)
۳	و الفجر، و لیال عشر، و الشفع و الوتر	مجمع البیان	ائمہ <small>علیهم السلام</small> ، ابن عباس و ...	تفسیر	تبیین مصادیق متعدد ظاهری سوگندها (زمان، عبادت)
۴	و الفجر، و لیال عشر، و الشفع و الوتر	تفسیر قمی	امام باقر/ صادق <small>علیهم السلام</small>	تفسیر و تأویل	تأویل «شفع» به حسنین <small>علیهم السلام</small> و «وتر» به امیرالمؤمنین <small>علیه السلام</small> ، تفسیر «لیال عشر» به ذی الحجه
۵	لذی حجر	تفسیر قمی	امام باقر <small>علیه السلام</small>	تفسیر	تفسیر «حجر» به «عقل» و تأکید بر جایگاه خرد
۶	و فرعون ذی الأوتاد	علل الشرايع	امام صادق <small>علیه السلام</small>	تفسیر	تبیین علت تسمیه فرعون ذی الأوتاد: شیوه‌های شکنجه او با میخ
۷	فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ ...	الخصال	پیامبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله</small>	تفسیر و جری و تطبیق	ذکر «فرعون ذو الأوتاد» در جمع «شر خلق الله» و تطبیق سیاسی راوی (سلمان) بر معاویه

شماره روایت	آیه ذیل روایت	منبع روایت	راوی اصلی (امام)	ماهیت روایت (تفسیر/ تأویل)	محتوای کلیدی و کارکرد (خلاصه)
۸	و فرعون ذی الأوتاد	تفسیر قمی	(مربوط به امام <small>علیه السلام</small> )	تفسیر	تبیین علت تسمیه فرعون ذی الأوتاد: ساختن میخ برای صعود به آسمان
۹	إن ربك لبالمرصاد	روضه الکافی	پیامبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله</small> از امام باقر <small>علیه السلام</small>	تفسیر (جزئیات معاد)	تفسیر "مرصاد" به صراط و قناطر سه گانه (امانت، رحم، نماز، عدل)
۱۰	و جیء یومئذ بجهنم	تفسیر قمی	امام باقر <small>علیه السلام</small>	ارجاع (شاهد تأیید)	تأیید مضمون روایت ۹ از روضه الکافی در این منبع
۱۱	(ارتباط معنایی با مرصاد)	نهج البلاغه	امام علی <small>علیه السلام</small>	تفسیر	سنت اِمهال ظالم و حتمیت مجازات
۱۲	إن ربك لبالمرصاد	مجمع البیان	امام علی <small>علیه السلام</small>	تفسیر	تفسیر "مرصاد" به قدرت خداوند بر مجازات اهل معصیت
۱۳	إن ربك لبالمرصاد	(در مجمع البیان)	امام صادق <small>علیه السلام</small>	تفسیر	تبیین "مرصاد" به "قنطره حقوق الناس" بر صراط
۱۴	و ذا النون إذ ذهب مغاضبا	غوالی اللئالی	امام صادق <small>علیه السلام</small>	تأویل (کلامی)	تأویل «طَنَّ» به «اشتیقن» و «نقدر» به «تنگی روزی» برای عصمت یونس <small>علیه السلام</small>
۱۵	و ذا النون إذ ذهب مغاضبا	غوالی اللئالی	امام رضا <small>علیه السلام</small>	تأویل (کلامی، مناظره)	تأیید تأویل روایت ۱۴ در بستر مناظره برای حفظ عصمت انبیاء
۱۶	كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ	تفسیر قمی	(مربوط به امام <small>علیه السلام</small> )	تأویل (سیاسی-اجتماعی)	پیوند عدم اکرام یتیم با غضب حق آل محمد <small>صلی الله علیه و آله</small> و ظلم به اتباعشان
۱۷	لا تکرمون الیتیم	مجمع البیان	پیامبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله</small>	تفسیر	تعریف یتیم، بیان ابعاد اکرام یتیم و استناد به حدیث نبوی

شماره روایت	آیه ذیل روایت	منبع روایت	راوی اصلی (امام)	ماهیت روایت (تفسیر/تأویل)	محتوای کلیدی و کارکرد (خلاصه)
۱۸	كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا	تفسیر قمی	امام باقر <small>علیه السلام</small>	تفسیر	تفسیر «دَكًّا دَكًّا» به «زلزله» قیامت
۱۹	كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا	أمالی شیخ الطائفة	پیامبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله</small> از امیرالمؤمنین <small>علیه السلام</small>	تفسیر (جزئیات معاد)	توصیف حضور جهنم در قیامت با ۷۰ هزار زمام و رم کردن آن
۲۰	و جاء ربك و الملك صفاً صفاً	عیون الاخبار	امام رضا <small>علیه السلام</small>	تأویل (کلامی)	تأویل «جاء ربك» به «جاء أمر ربك» برای تنزیه خداوند از انتقال
۲۱	و جاء ربك ... و آیات دیگر	الاحتجاج	امیرالمؤمنین <small>علیه السلام</small>	تثوری تأویل (کلامی)	ارائه چارچوب نظری تأویل و نمونه‌های آن (برای تنزیه الهی و رفع تعارضات)
۲۲	و جىء یومئذ بجهنم ... إن ربك لبالمrصاد	تفسیر قمی	پیامبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله</small> از امام باقر <small>علیه السلام</small>	تفسیر (جزئیات جامع معاد)	توصیف مفصل صراط، قناطر سه گانه، و هولناکی جهنم (تکمیل کننده ۹)
۲۳	أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ ...	علل الشرايع	پیامبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله</small> از امام حسن <small>علیه السلام</small>	تفسیر و تأویل (زمانی- کلامی)	تأویل «يُصَلِّي رَبِّي» (در ساعت زوال) و پیوند ساعت زوال با حضور جهنم
۲۴	و جىء یومئذ بجهنم	مجمع البيان	پیامبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله</small> از ابی سعید خدری	تفسیر (جزئیات عاطفی معاد)	توصیف تأثر پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small> از آیه، هولناکی جهنم و شفاعت «أمتي أمتي»
۲۵	فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ ...	الاحتجاج	پیامبر اکرم <small>صلی الله علیه و آله</small>	تأویل (سیاسی- مصداقی)	تأویل آیه بر یک شخصیت شرّ (دشمن اهل بیت) و تطبیق سلمان بر معاویه
۲۶	فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ ...	مجمع البيان	(روایت از ابی قلابه)	تفسیر (قرائت)	تبیین معنای آیه با قرائت «فتح عين» و فاعل عذاب (همان کافران قبلی)

شماره روایت	آیه ذیل روایت	منبع روایت	راوی اصلی (امام)	ماهیت روایت (تفسیر/ تأویل)	محتوای کلیدی و کارکرد (خلاصه)
۲۷	فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابُهُ أَحَدًا ...	تفسیر قمی	(مربوط به امام <small>علیه السلام</small> )	تأویل (سیاسی- مصداقی)	تأویل «هذا الكافر/ هذا الصنف» بر «الثانی»
۲۸	يا أَيُّهَا النَّفْسَ الْمُطْمَئِنَّةَ	تفسیر قمی	امام صادق <small>علیه السلام</small>	تأویل (ولایی- مصداقی)	تطبیق نفس مطمئنه بر امام حسین <small>علیه السلام</small> و پیوند آن با ولایت علی <small>علیه السلام</small>
۲۹	يا أَيُّهَا النَّفْسَ الْمُطْمَئِنَّةَ	الکافی	امام صادق <small>علیه السلام</small>	تأویل (ولایی- وجودی)	توصیف تمثیل اهل بیت <small>علیهم السلام</small> در لحظه مرگ و ندای الهی با اشاره به ولایت
۳۰	يا أَيُّهَا النَّفْسَ الْمُطْمَئِنَّةَ ...	المحاسن	امام صادق <small>علیه السلام</small>	تأویل (اخلاقی- ولایی)	تبیین شروط نفس مطمئنه (ورع، مواسات، صلح) و عدم شفاعت بدون عمل

## منابع

### قرآن کریم

نهج البلاغه (۱۴۱۴): صبحی صالح، قم: هجرت.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ش): «الخصال»، محقق علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵ش): «علل الشرائع»، قم: کتاب فروشی داوری.

ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱): «المحکم و المحيط الأعظم»، بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴): «لسان العرب»، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.

ابن خالویه، حسین بن احمد (۱۴۱۳): «إعراب القراءات السبع و عللها»، قاهره: مکتبة الخانجی.

افتخاری، لاله (۱۳۸۷ش): «پژوهشی در روایات تفسیری امام باقر و امام صادق علیهما السلام»، قم:

پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.

بابایی، علی اکبر (۱۳۸۱ش): «مکاتب تفسیری»، تهران: سمت.

بستانی، محمود (۱۳۸۰ش): «التفسیر البنایی للقرآن الکریم»، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس

رضوی.

ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲): «الکشف و البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش): «تسنیم»، قم: نشر اسراء.

حزّ عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۵ق): «أمل الآمال»، بغداد: مکتبة الآندلس.

حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵): «تفسیر نور الثقلین»، قم: اسماعیلیان.

خالدی، صلاح عبدالفتاح (۱۴۱۶): «التفسیر و التأویل فی القرآن»، عمان: دار النفائس.

زیبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴): «تاج العروس من جواهر القاموس»، بیروت: دار الفکر.

زمخشری محمود بن عمر. (۱۴۰۷): «الکشاف»، بیروت: دار الکتب العربی.

صغیر، محمد حسین علی (۱۴۲۰): «مجاز القرآن»، بیروت: دار المؤرخ العربی.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۵۲ش): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طباطبایی، حیدر (۱۳۸۷ش): «پژوهش تطبیقی در بطون قرآن»، قم: پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳): «الإحتجاج علی أهل اللجاج»، مشهد: نشر مرتضی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸): «مجمع البیان»، بیروت: دار المہعرفة.

طبری محمد بن جریر (۱۴۲۲): «جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، قاهره: هجر.

طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵ش): «مجمع البحرين»، تهران: مرتضوی.

طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴): «الأمالی»، قم: دار الثقافة.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۵): «رجال الشیخ الطوسی»، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

غفوری، حسین (۱۳۹۰ش): «تفسیر تطبیقی روایی سوره های فجر و بلد از اهم تفاسیر مأثور فریقین»، پایان

نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم حدیث.

فتحی، علی (۱۴۰۰ش): «اصول و مقدمات تفسیر»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۷): «تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب»، تهران: مؤسسة الطبع و النشر.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹): «الکافی»، قم: دار الحدیث.

مؤدب، سید رضا (۱۳۹۰ش): «مبانی تفسیر قرآن»، قم: انتشارات دانشگاه قم.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳): «بحار الأنوار»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

محمد نام، سجاد (۱۳۹۶ش): «بازنگری شاخص های طبقه بندی تفاسیر»، رساله دکتری تخصصی در رشته

تفسیر تطبیقی. دانشگاه قم.

معرفت، محمد هادی (۱۴۲۷): «التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء»، قم: المجمع العالمی للتقرب.

معرفت، محمد هادی (۱۳۸۳): «التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب»، مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم

الاسلامیة.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۲ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

مهدوی زاد، محمد علی، عباس مصلائی پور، حمیدرضا فهیمی تبار (۱۳۸۸): «اجتهاد در تفسیر روایی نور

الثقلین»، حدیث پژوهی، سال اول، شماره اول، صص ۴۴-۲۲.

یوسفیان، حسن (۱۳۸۳ش): «عقل و وحی»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

## References

- The Holy Qur'an.  
Nahj al-Balāghah. (1414 AH). Edited by Ṣubḥī al-Ṣāliḥ. Qom: Hijrat.
- The Holy Qur'an.  
Nahj al-Balāghah. (1414 AH). Edited by Ṣubḥī al-Ṣāliḥ. Qom: Hijrat.
- Bābāyī, 'Alī Akbar. (1381 SH). Makātib-i Tafsīrī. Tehran: SAMT.
- Buṣṭānī, Maḥmūd. (1380 SH). Al-Tafsīr al-Binā'ī lil-Qur'an al-Karīm. Mashhad: Bunyād-i Pazhūheshhā-yi Islāmī-yi Āstān-i Quds-i Raḍavī.
- Fathī, 'Alī. (1400 SH). Uṣūl wa Muqaddamāt-i Tafsīr. Qom: Pazhūheshgāh-i Ḥawzah wa Dāneshgāh.
- Ghaffūrī, Ḥusayn. (1390 SH). "Tafsīr-i Taṭbīqī-yi Riwā'ī-yi Sūrahā-yi Fajr wa Balad az Aḥamm-i Tafāsīr-i Māthūr-i Farīqayn." Maṣṭer's Thesis, Faculty of Hadith Sciences.
- Harr al-'Āmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1385 AH). Amal al-Āmāl. Baghdad: Maktabat al-Andalus.
- Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī ibn Jum'ah. (1415 AH). Tafsīr Nūr al-Thaqalayn. Qom: Ismā'īliyyān.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1362 SH). Al-Khiṣāl. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī. Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1385 SH). 'Ilal al-Sharā'ī'. Qom: Kitāb-furūshī-yi Dāvarī.
- Ibn Khālawayh, Ḥusayn ibn Aḥmad. (1413 AH). I'rāb al-Qirā'āt al-Sab' wa 'Ilalī-hā. Cairo: Maktabat al-Khānjī.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414 AH). Lisān al-'Arab. Beirut: Dār al-Fīkr lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'-Dār Ṣādir.
- Ibn Sīdah, 'Alī ibn Ismā'īl. (1421 AH). Al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-A'ẓam. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ifṭikhārī, Lāleh. (1387 SH). Pazhūheshī dar Riwayāt-i Tafsīrī-yi Imām Bāqir wa Imām Ṣādiq 'Alayhimā al-Salām. Qom: Pazhūheshhā-yi Tafsīr wa 'Ulūm-i Qur'an.
- Jawādī Āmulī, 'Abdullāh. (1388 SH). Tasnīm. Qom: Nashr-i Isrā'īl.
- Khālidī, Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ. (1416 AH). Al-Tafsīr wa al-Tawīl fī al-Qur'an. Amman: Dār al-Nafā'is.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1429 AH). Al-Kāfī. Qom: Dār al-Ḥadīth.
- Mahdavi Rād, Muḥammad 'Alī, 'Abbās Muṣallā'īpūr, and Ḥamīdrezā Fahīmī Tabār. (1388 SH). "Ijtihād dar Tafsīr-i Riwā'ī-yi Nūr al-Thaqalayn." Ḥadīth Pazhūhī 1, no. 1: 22-44.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. (1403 AH). Biḥār al-Anwār. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1372 SH). Tafsīr-i Namūnah. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī. (1383 SH). Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thawbihi al-Qashīb. Mashhad: Al-Jāmi'ah al-Raḍawīyyah lil-'Ulūm al-Islāmiyyah.
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī. (1427 AH). Al-Tawīl fī Mukhtalaf al-Madhāhib wa al-Ārā'. Qom: Al-Majma' al-'Ālamī lil-Taqrīb.
- Mu'addab, Sayyid Riḍā. (1390 SH). Mabānī-yi Tafsīr-i Qur'an. Qom: Intishārāt-i Dāneshgāh-i Qom.
- Muḥammadnām, Sajjād. (1396 SH). "Bāz'nigarī-yi Shākhiṣhā-yi Ṭabaqahbandī-yi Tafāsīr." PhD Dissertation in Comparative Exegesis, University of Qom.
- Qummī Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad Riḍā. (1367 SH). Tafsīr Kanz al-

- Daqā'iq wa Baḥr al-Gharā'ib. Tehran: Mu'assasah al-Ṭab' wa al-Nashr.
- Ṣaghīr, Muḥammad Ḥusayn 'Alī. (1420 AH). Majāz al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Mu'arrikh al-'Arabī.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1422 AH). Jāmi' al-Bayān 'an Tawīl Āy al-Qur'ān. Cairo: Hajar.
- Ṭabarsī, Aḥmad ibn 'Alī. (1403 AH). Al-Ihtijāj 'alā Ahl al-Lijāj. Mashhad: Nashr-i Murtaḍā.
- Ṭabarsī, Faḍl ibn al-Ḥasan. (1408 AH). Majma' al-Bayān. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ṭabāṭabā'ī, Ḥaydar. (1387 SH). Pazhūhesh-i Taṭbīqī dar Buṭūn-i Qur'ān. Qom: Pazhūheshhā-yi Tafsīr wa 'Ulūm-i Qur'ān.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1352 SH). Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt.
- Toriḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. (1375 SH). Majma' al-Baḥrayn. Tehran: Murtaḍavī.
- Tha'labī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1422 AH). Al-Kashf wa al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1414 AH). Al-Amālī. Qom: Dār al-Thaqāfah.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1415 AH). Rijāl al-Shaykh al-Ṭūsī. Qom: Int-ishārāt-i Jāmi'at al-Mudarrisīn.
- Yūsefiyān, Ḥasan. (1383 SH). 'Aql wa Waḥy. Tehran: Pazhūheshgāh-i Farhang wa Andīshah-i Islāmī.
- Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. (1414 AH). Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs. Beirut: Dār al-Fikr.
- Zamaksharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1407 AH). Al-Kashshāf. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.



## Analysis of the Concept of the Word “Ḍalāl” in the Qur’an in Light of the Rules of Interpretive Narratives (Case Study: Narratives from Uṣūl al-Kāfi)

Fatemeh Ramyar<sup>1</sup>  ; Seyed Ali Akbar Rabi' Nataj<sup>2</sup>  ; Zahra Tabatabaei<sup>3</sup> 

1. h.D. Student, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. (Corresponding Author) [ramyarfatmh@gmail.com](mailto:ramyarfatmh@gmail.com)
2. Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. [RABi@umz.ac.ir](mailto:RABi@umz.ac.ir)
3. MB. Student, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. [zahratabataba208@gmail.com](mailto:zahratabataba208@gmail.com)

### Abstract

In the teachings of the Ahl al-Bayt (peace be upon them), interpretive narratives hold a special status as an important tool for understanding the divine intent. However, the role of interpretive rules in comprehending key Qur’anic concepts such as “Ḍalāl” has received less attention. This issue has posed a challenge to accessing a portion of Qur’anic knowledge. The present research, using a descriptive-analytical method, examines the semantic levels of the word “Ḍalāl” in the verses cited by Kulaynī in the book *Al-Kāfi*. The findings of this research clearly show that the concept of “Ḍalāl” in the Noble Qur’an has a coherent and multi-layered semantic structure that can only be grasped through a comprehensive approach to different semantic levels (apparent, esoteric, and exemplificative). The conducted analyses confirm that the central core meaning of “Ḍalāl” is the denial of monotheism and the rejection of prophethood, and other instances of misguidance are, in a way, traceable back to these two principles. Consequently, it can be emphasized that the primary and ultimate instance of misguidance is deviation from monotheism and prophethood. This study further reveals the necessity of employing interpretive rules and multi-level exegesis for an accurate and profound understanding of such key concepts in the Noble Qur’an.

**Keywords:** Rules of Interpretive Narratives, Apparent Meaning, Esoteric Meaning, Instances, “Ḍalāl”.

### Research Article



Received: 2025-07-30 ; Received in revised from: 2025-09-18 ; Accepted: 2025-12-13 ; Published online: 2025-12-13

◆ How to cite: Ramyar, F., Rabi' Nataj, S. A. A. and Tabatabaie, Z. (2025). Analysis of the Concept of the Word "Ḍalāl" in the Qur'an in Light of the Rules of Interpretive Narratives (Case Study: Narratives from Uṣūl al-Kāfi). (e236066). *Qur'anic commentations*, (38-61), e236066  
doi: 10.22034/qc.2025.536340.1192



## تحلیل مفهوم واژه "ضلال" در قرآن در پرتو قواعد روایات تائوولی ( مطالعه موردی: روایات اصول کافی )

فاطمه رامیار<sup>۱</sup>، سید علی اکبر ربیع نتاج<sup>۲</sup>، زهرا طباطبایی<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

(نویسنده مسئول) [ramyarfatmh@gmail.com](mailto:ramyarfatmh@gmail.com)

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

[RAbi@umz.ac.ir](mailto:RAbi@umz.ac.ir)

۳. دانشجوی کارشناسی گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

[zahratataba208@gmail.com](mailto:zahratataba208@gmail.com)

پژوهشی



### چکیده

در آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام، روایات تائوولی به عنوان ابزاری مهم برای فهم مراد الهی جایگاه ویژه‌ای دارند. با وجود این، نقش قواعد تائوولی در شناخت مفاهیم کلیدی قرآن مانند «ضلال» کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این مسأله دستیابی به بخشی از معارف قرآنی را با چالش مواجه ساخته است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی سطوح معنایی واژه «ضلال» در آیات مورد استناد کلینی در کتاب کافی پرداخته است. یافته‌های این پژوهش به وضوح نشان می‌دهد که مفهوم «ضلال» در قرآن کریم، یک ساختار معنایی منسجم و چندلایه دارد که تنها از طریق رویکردی جامع‌نگر به سطوح مختلف معناشناختی (ظاهری، باطنی و مصداقی) قابل دریافت است. تحلیل‌های انجام شده، مؤید این نکته است که هسته مرکزی معنای «ضالت»، انکار توحید و تکذیب نبوت است و دیگر مصادیق ضلال، به نوعی به این دو اصل بازمی‌گردند. در نتیجه، می‌توان تأکید کرد که مصداق اصلی و نهایی گمراهی، انحراف از توحید و نبوت است و این مطالعه لزوم به کارگیری قواعد تائوولی و تفسیر چندسطحی را برای فهم دقیق و عمیق چنین مفاهیم کلیدی در قرآن کریم بیش از پیش آشکار می‌سازد.

**کلیدواژه‌ها:** قواعد روایات تائوولی، ظاهر، بطن، مصادیق، «ضلال»

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۶/۲۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۲ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۹/۲۲

♦ استناد به این مقاله: رامیار، فاطمه، ربیع نتاج، سید علی اکبر و طباطبایی، زهرا. (۱۴۰۴). تحلیل مفهوم واژه "ضلال" در قرآن در پرتو قواعد روایات تائوولی (مطالعه موردی: روایات اصول کافی). *مطالعات تائوولی قرآن*, (۶۱-۳۸), ۲۳۶-۲۶۶. doi: 10.22034/qc.2025.536340.1192

## ۱. طرح مسئله

تفسیر قرآن کریم همواره یکی از مهم‌ترین عرصه‌های پژوهش در علوم اسلامی بوده است. در این میان، مفاهیم عمیق و چند بعدی قرآن، گاه در لایه‌های ظاهری آیات پنهان شده و دستیابی به مراد الهی را مستلزم ژرف‌نگری و بهره‌گیری از روش‌های دقیق تفسیری می‌کند. دو اصطلاح بطن و تأویل به عنوان مراتبی از تفسیر، نقش کلیدی در کشف معانی پنهان قرآن ایفا می‌کنند (معرفت، ۱۳۷۹: ۱۱۵)؛ اما استفاده صحیح از این روش‌ها نیازمند ضوابط و معیارهای استوار است تا تأویل‌های مبتنی بر دلایل عقلی، قرآنی و روایی از تأویل‌های سلیقه‌ای و بی‌پایه متمایز شود. دانشمندان علم اصول همواره بر این نکته تأکید داشته‌اند که تأویل بدون دلیل، نه تنها به فهم درست قرآن کمک نمی‌کند، بلکه موجب تحریف معنایی و دوری از مقصود واقعی خداوند متعال می‌گردد (شاکر، ۱۳۸۱: ۲۹۱). یکی از واژگان کلیدی قرآن که نیازمند بررسی دقیق و همه‌جانبه است، مفهوم "ضلال" می‌باشد؛ زیرا که در آیات متعدد با بار معنایی عمیق و گاه متناقض نما به کار رفته است؛ به گونه‌ای که فهم سطحی و ظاهری آن نه تنها گویای مقصود الهی نیست، بلکه ممکن است به برداشت‌های نادرست و انحرافی بینجامد.

با وجود تلاش‌های لغت‌شناسان (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸ / ۱۴۸؛ راغب، ۱۴۱۲: ۱۵۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۲: ۱۱ / ۴۱۵؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۵ / ۴۱۵) در تبیین معنای «ضلال»، بسیاری از زوایای پنهان این مفهوم تنها در پرتو روایات اهل بیت علیهم‌السلام قابل کشف است؛ روایاتی که همچون چراغی فراروی پژوهشگران قرار گرفته‌اند تا مرزهای میان تأویل صحیح و تفسیرهای سلیقه‌ای را روشن سازند. کتاب "الکافی" اثر محمد بن یعقوب کلینی (ره) به عنوان یکی از معتبرترین منابع حدیثی شیعه، گنجینه‌ای ارزشمند از روایات تفسیری را در خود جای داده است. این اثر با ارائه روایاتی در حوزه‌های مختلف معارفی، از جمله تفسیر باطنی و تأویلی، می‌تواند به عنوان منبعی قابل اعتماد برای تبیین ابعاد ناپیدای مفاهیم قرآنی مورد استفاده قرار گیرد (طبرسی، ۱۴۱۷: ۱ / ۴۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۱ / ۱۰۵).

پژوهش حاضر با تمرکز بر مفهوم "ضلال" در قرآن و با استناد به روایات تأویلی موجود در کتاب الکافی، در پی آن است تا با رعایت معیارهای صحیح تأویل، به تحلیل این واژه بپردازد. پرسش اصلی این است که بر اساس روایات اهل بیت علیهم‌السلام در کتاب الکافی، چه لایه‌های معنایی از واژه «ضلال» را می‌توان در چارچوب معیارهای روایات تأویلی شناسایی کرد؟ و چگونه می‌توان بین روایات تأویلی و تحلیل معناشناسی واژگان قرآن پیوند برقرار کرد؟ برای پاسخ

به این پرسش‌ها، در گام نخست به بررسی مفهوم تأویل و بطن و تفاوت آن با تفسیر ظاهری می‌پردازد. سپس معیارهای صحیح تأویل را از منظر اهل بیت علیهم‌السلام در آیات قرآن و روایات مورد واکاوی قرار می‌دهد. در ادامه، با استفاده از روش معناشناسی، ابعاد مختلف واژه «ضلال» در قرآن تحلیل می‌شود و با استناد به روایات کتاب الکافی، لایه‌های باطنی این مفهوم تبیین می‌گردد. سرانجام، با ترکیب یافته‌های حاصل از تحلیل‌های روایی و معناشناختی، تصویر جامعی از مفهوم «ضلال» در قرآن ارائه می‌شود که می‌تواند به درک عمیق‌تر این واژه کلیدی بینجامد.

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، درصدد است تا با استخراج و بررسی روایات مرتبط با تأویل "ضلال" در الکافی بر مبنای چارچوب‌ها و معیارهای صحیح تأویل، گامی در جهت فهم دقیق‌تر مراد الهی از این واژه بردارد. در واقع، تبیین دقیق مفهوم ضلال از منظر روایات اهل بیت علیهم‌السلام نه تنها در حوزه مطالعات قرآنی حائز اهمیت است، بلکه می‌تواند مبنای نظری مناسبی برای پاسخ به شبهات کلامی و ارائه الگوی تربیتی صحیح در مواجهه با پدیده گمراهی در جامعه اسلامی باشد. پژوهش حاضر با آشکار کردن ابعاد مختلف ضلالت در قرآن، می‌تواند به درک بهتر سازوکارهای هدایت و ضلالت در نظام تربیتی اسلام کمک کند و راه را برای ارائه راهکارهای عملی در مواجهه با چالش‌های اعتقادی و اخلاقی جامعه هموار سازد.

تاکنون مطالعات پژوهش‌های متعددی درباره معنا و مفهوم «ضلال» انجام شده است، از جمله: سید مهدی مسبوق و علی حسین غلامی یلقون آقاج (۱۳۹۶ش) در پژوهش خود با عنوان «تحلیل معنی‌شناختی واژه «ضلال» و اوصاف آن در قرآن» با تمرکز بر ساختارهای صرفی و ترکیب نحوی آیات مشتمل بر این واژه، به بررسی معانی «ضلال» و کاربردهای آن پرداخته‌اند. این پژوهش میزان کاربرد واژه «ضلال» را در ترکیب با این اوصاف مورد تحلیل قرار داده است. محمد قاسمی و زینب ایزدخواستی (۱۳۹۷ش) در مقاله «معناشناسی «ضلال» و «غی» در قرآن کریم به تفاوت‌های معنایی این دو واژه پرداخته و نشان داده‌اند که «ضلالت» به معنای انحراف از مسیر با آگاهی نسبی به هدف است، در حالی که «غی» به انحراف ناشی از فراموشی و غفلت اشاره دارد. فتحیه فتاحی زاده و همکاران (۱۳۹۶ش) در پژوهش «معناشناسی «اضلال الهی» در قرآن کریم»، لایه‌های معنایی این مفهوم و حوزه‌های مرتبط با آن را بررسی کرده‌اند. نتایج نشان می‌دهد که «اضلال الهی» در تقابل با «هدایت» قرار دارد و شامل افرادی

می‌شود که دارای ویژگی‌هایی چون کفر، ظلم، فسق، نفاق و اسراف هستند. زینب فریسات و همکاران (۱۳۹۲ ش) در پایان‌نامه «معناشناسی واژه ضلالت در قرآن»، این مفهوم را از سه منظر تاریخی، توصیفی و پیامدهای آن تحلیل کرده‌اند. یافته‌ها حاکی از آن است که در دوران جاهلیت، ضلالت صرفاً به زندگی دنیوی محدود می‌شد، اما در کاربرد قرآنی، این واژه در همنشینی با این مفاهیم تحت تأثیر واژگان مجاور، معنای گسترده‌تری یافته است. پژوهش‌های یاد شده صرفاً به تحلیل معناشناسی واژه «ضلال» ای در مقایسه با سایر مفاهیم پرداخته‌اند، اما نوآوری در مقاله حاضر با روشی نوین، نقش روایات تأویلی اهل بیت علیهم‌السلام در شناخت معانی واژگان را پررنگ نشان می‌دهد، به گونه‌ای که به صورت منسجم به بررسی سطوح مختلف معنایی واژه «ضلال» با تکیه بر قواعد صحیح روایات تأویلی اهل بیت علیهم‌السلام پرداخته است که می‌تواند الگویی جدید برای تحلیل سایر مفاهیم کلیدی قرآن قرار گیرد.

## ۲. چارچوب نظری پژوهش

در باب تطور معنایی واژه تأویل در طول تاریخ، معانی مختلف مصدري و وصفی آن و استعمال‌های قرآنی و روایی این واژه پژوهش‌های محققانه‌ای صورت گرفته است (شاکر، ۱۳۸۱: ۲۵). در روایات، تأویل در بسیاری از موارد در برابر تنزیل به کار رفته است؛ نه در برابر تفسیر؛ مراد از تأویل در این روایات گاهی معنای بطنی آیه (بابایی، ۱۳۸۹: ۲/۲۰) است و گاهی افراد و مصادیقی غیر از افرادی که در ابتدا آیه درباره آنها نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳/۷۲). مقصود از «ظاهر» چیزهایی است با چشم یا احساس بدان آگاهی داریم و مقصود از «باطن» چیزهایی است که با شناخت می‌توان آن را درک کرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۳۰؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱/۲۲۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴/۵۲۰؛ فراهیدی، ۴۰۹: ۱۴/۳۷؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۷/۱۶۶؛ أزهری، ۲۰۵: ۶/۱۳۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۲/۱۵۵). کلمات «ظهر و بطن» در اصطلاح نیز با معانی لغوی شان بیگانه نیستند؛ زیرا «بطن» لایه‌های ژرف «ظهر» است و «در آیاتی که دعوت به تدبیر، تفکر و تعقل در قرآن می‌کنند (ص: ۲۹، نساء: ۸۲، محمد: ۲۴، نحل: ۴۴، یوسف: ۱)، اشاره به لایه‌های عمیق نهفته در ورای آیات است. ذهبی مقصود و مراد الهی را همان باطن می‌داند (رک: ذهبی، ۱۳۹۶: ۲/۳۵۳). در برخی روایات، بطن قرآن به مفهوم عام و قابل انطباق بر مصادیق و موقعیت‌های جدید اشاره دارد. «ظهر قرآن کسانی هستند که آیه در مورد آن‌ها نازل شده و بطن قرآن کسانی هستند که همان اعمال آن‌ها را انجام می‌دهند، آنچه درباره آنان نازل شده در مورد اینان

نیز جاری است» (صدوق، ۱۳۱۶: ۱/۲۵۹).

اصطلاح «تأویل» به فرآیندی اشاره دارد که تأویل‌گر میان ظاهر آیه و باطن آن ارتباط برقرار کرده و معنای آیه را از توجه به ظاهر، به تطبیق بر مصادیق نوین هدایت می‌کند» (بهجت پور، ۱۳۹۱: ۱۲۰) و روایات فراوانی در باب تأویل آیات در نصوص روایی موجود است. برخی از محدثین نیز باب مفصلی درباره بطن قرآن نوشته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۹، ۹۷؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/۷۸). در واقع ارتباط و علاقه بطن و روایات تأویلی در اینست که ظهور مصادیق خفی از اهداف بطن قرآن است که برای رسیدن به آنها نیاز به تدبیر و روایات تأویلی از جانب اهل بیت علیهم السلام می‌باشد (رک: سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۰۶-۲۰۵؛ معرفت، ۱۴۱۰: ۳/۲۸).

### ۳. قواعد تأویل

«همان‌گونه که تفسیر روش‌های خاص خود را دارد که آن را از تفسیر به رأی متمایز می‌کند، دستیابی به بطن قرآن نیز دارای روش‌ها و ضوابطی است که آن را از تأویلات نادرست و بی‌پایه جدا می‌سازد» (معرفت، ۱۳۸۷: ۱/۲۸). شرط نخست برای تأویل صحیح و پذیرفته‌شده، در مقابل تأویل نادرست و مردود، رعایت تناسب و ارتباط معنادار بین معنای ظاهری و باطنی آیات است. تأویل، همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، به معنای استخراج مفهوم کلی از عمق و فحوای کلام است. بنابراین، در فرآیند استخراج این مفهوم کلی، باید تناسب لفظی یا معنوی بین ظاهر و باطن حفظ شود (رک: معرفت، ۱۳۷۹: ۱/۲۹). اگرچه مصادیق مرتبط با باطن، خارج از دایره مصادیق ظاهری قرار می‌گیرند، اما بین این دو نوع مصداق، رابطه تناسب و هماهنگی وجود دارد که در نهایت به شکل‌گیری یک قاعده کلی منجر می‌شود. این قاعده کلی در تناسب مصادیق ظاهری و باطنی، به‌طور گسترده در روایات تأویلی اهل بیت علیهم السلام مشاهده می‌شود. امام باقر علیه السلام در پاسخ به پرسش حمران بن أعین درباره ظاهر و باطن قرآن فرمودند: «ظَهَرُ الَّذِينَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ، وَبَطْنُهُ الَّذِينَ عَمِلُوا بِمِثْلِ أَعْمَالِهِمْ، يَجْرِي فِيهِمْ مَا نَزَلَ فِي أَوْلَئِكَ» (صدوق، ۱۳۶۱: ۱/۲۵۹/مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۹/۸۳)؛ یعنی «ظاهر قرآن مربوط به کسانی است که قرآن درباره آن‌ها نازل شده است، و باطن قرآن مربوط به کسانی است که مانند آن‌ها عمل می‌کنند؛ هر آنچه درباره آن‌ها (افراد مورد نزول) جاری بوده است، در مورد اینان نیز جریان دارد». بر اساس این روایت و روایات مشابه دیگر (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۰/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۹/۱۷۶۹؛ بحرانی، ۱۳۸۰: ۴۹/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۹۱)، قرآن تنها به افراد یا رویدادهای عصر نزول محدود نمی‌شود، بلکه بطن قرآن شامل تأویل و مصادیق آیات در طول زمان نیز می‌گردد.

#### ۴. معناشناسی «ضلال» در روایات کافی

شناخت معیارهای تأویل در مباحث معناشناسی، به ویژه تعیین مصادیق آنها، از جایگاه بسیار مهمی برخوردار است. این موضوع در انواع معناشناسی مورد توجه قرار می‌گیرد؛ به طوری که در یک نوع، معناشناسی به دلالت‌های مفهومی می‌پردازد و در نوع دیگر، با توجه به جهان واقع و با کمک مصادیق، معنا را به مفاهیم شکل می‌دهد (رک: صفوی، ۱۳۸۷: ۶۲). روایات تأویلی گردآوری شده پیرامون یک کلمه، به دنبال تفسیر آن نیستند، بلکه با الغای خصوصیت، آن را بر مصادیق جهان واقع تطبیق می‌دهند. البته این تطبیق هرگز گستره شمول و عموم آیه را محدود به بازه زمانی خاصی نمی‌کند و آیه همچنان به عموم خود باقی است. در ادامه برای شناخت مفاهیم واژه «ضلال» در چارچوب معیارهای روایات تأویلی بررسی می‌شود:

##### ۴-۱. عدم اطاعت

آیه: ﴿قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَّنَّا بِهِ وَ عَلَيهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (ملک/۲۹)

##### ۴-۱-۱. معنای ظاهری «ضلال»

با توجه به مفردات، شأن نزول و سیاق آیه به دست می‌آید که «این آیه در حقیقت نوعی دلداری به پیغمبر اسلام ﷺ و مؤمنان است که تصور نکنند در این مبارزه گسترده حق و باطل تنها هستند» (مکارم، ۱۳۷۴: ۲۴/۳۵۷). محور اصلی آیه درباره اعتماد و توکل کردن به خداوند توسط مومنان که از آن تعبیر به حق و رحمت و از طرفی اعتماد مشرکان به بزرگان و اموال و بت‌های شان که تعبیر «ضلال» به آن‌ها نسبت داده می‌شود (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹، ۶۱۱؛ طبرسی، ۱۳۷۵: ۶/۳۸۵؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲۳/۱۳۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۵۸۳؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۹/۳۲۲)، بنابراین غرض آیه در باب توحید است و با توجه به تفاسیر، قاعده کلی واژه «ضلال» در آیه به معنای منحرف شدن از توکل به خداوند و اعتماد به غیر خداست که غیر خدا شامل اموال، فرزندان، قدرت و توانایی و پذیرش ولایت شیطان و غیره می‌شود (یونس: ۱۰۶؛ هود: ۱۱۳ و ۱۲۳) و در همین راستا امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «لَا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيحَةً فَلَا تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ فَإِنَّ كُلَّ سَبَبٍ وَ نَسَبٍ وَ قَرَابَةٍ وَ بَدْعَةٍ وَ شُبُهَةٍ مُنْقَطِعٌ إِلَّا مَا أَتَبَتْهُ الْقُرْآنُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۹/۱) «به جز خدا پشت و پناهی نگیرید که مومن نخواهید بود. هر نسبت و پیوند و خویشاوندی و پشت و پناه و بدعت و شبهه ای منقطع و نابود است، مگر آنچه را که قرآن آن را اثبات کرده باشد».

#### ۴-۱-۲. معنای بطنی «ضلال»

در این سطح، از معنای ظاهری با الغای خصوصیت و تنقیح مناط می‌توان به بطن کلمه «ضلال» در آیه دست یافت. البته معنای بطن کلمه نباید با ظاهر آن منافات داشته باشد و آن را نفی کند. این معیار راهیابی به بطن از طریق روایات میسر است. در این باره روایاتی وجود دارد که آیه شریف را بر ولایت علی علیه السلام (طبری، ۱۴۲۲: ۱۳۸) و دشمنی با آن حضرت تطبیق می‌کند، که البته منظور از آنها تفسیر نیست، بلکه تطبیق کلی بر مصداق است (قمی، ۱۳۶۳: ۲/۳۷۹) از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: "فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ" (ملک/۲۹). يَا مَعْشَرَ الْمُكذِبِينَ حَيْثُ أَنْبَأْتُمْ رَسُولَ رَبِّي فِي وِلَايَةِ عَلِيِّ عليه السلام وَ الْأَيْمَةِ عليه السلام. وَ فِي قَوْلِهِ: "فَلَنذِيقَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا (فصلت/۲۷) بِتَرْكِهِمْ وِلَايَةَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَشْوَأَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ" (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۴۱۲). در خصوص کلمه "ضلال" که در آیه آمده، از معنای ظاهری گمراهی از حق به انحراف و ترک ولایت علی علیه السلام تأویل شده است.

#### ۴-۱-۳. مصادیق معنای «ضلال»

همان‌طور که گفته شد، تأویل و بطن آیه تنها به مصادیق عصر نزول منحصر نمی‌گردد، بلکه بر مصادیق همه زمان‌ها منطبق است؛ زیرا دشمنی با ولایت علی علیه السلام به عنوان تأویل «ضلال» در آیه، با گسترش مصادیق آن در عصر حاضر بهتر درک می‌شود. اطاعت از ولایت فقیه به عنوان جانشین اهل بیت علیهم‌السلام در عصر غیبت امام زمان (عج) تکلیف است (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴/۲۱۱-۲۰۷). هنگامی که رهبری ولایت فقیه سبب هدایت به سوی پیشرفت جامعه می‌گردد، دشمنی و نافرمانی از او امر او پیامبران الهی، به اذن خداوند، از حق ولایت و حاکمیت بر جوامع بشری برخوردار بودند و به صورت پی در پی مأموریت یافتند تا برای برقراری توحید و عدالت در میان مردم ایفای نقش کنند. با بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به عنوان خاتم الانبیاء، این حق الهی ولایت و حاکمیت به آن حضرت واگذار شد، چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب/۶) اما از آنجا که با آمدن کامل‌ترین دین، هنوز شرایط برای تحقق نهایی حکومت توحیدی جهانی فراهم نبود، خداوند برای دوران پس از رحلت آخرین پیامبر، یعنی عصر امامت، تکلیف را روشن نمود. بنابراین، در تداوم رسالت نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله، خط ولایت و امامت ترسیم شد و

همان ولایتی که برای پیامبر قرار داده شده بود، برای امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز ثابت گردید. سپس پیامبر صلی الله علیه و آله با تبیین بیشتر این مسیر، امامان پس از علی علیه السلام تا امام زمان (عج) را به عنوان اولوالامر معرفی فرمودند تا مسلمانان بدانند در امور دین و دنیای خویش باید از چه کسی اطاعت کنند. عصر امامت تا دوران امام عصر (عج) ادامه یافت و با آغاز غیبت آن حضرت، دوران جدیدی فرا رسید. ائمه معصومین علیهم السلام و به ویژه خود حضرت مهدی (عج)، برای این عصر فقاقت نیز تکلیف امت را روشن نموده و زمامداری جامعه اسلامی را در زمان غیبت به فقهای عادل و آگاه واگذار کرده‌اند. بر این اساس، ولایت فقیه از نظر سلسله مراتب، به ولایت امامان معصوم علیهم السلام، ولایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (رک: صحیفه نور، ۱۳۷۰: ۸۸/۱۰-۲۷) و در نهایت به ولایت مطلقه خداوند متعال متصل می‌شود و ادامه همان مسیر الهی هدایت و حکومت بر جامعه است.

تنها از طریق رویکردی جامع‌نگر است که سه سطح معناشناختی ظاهری، باطنی و مصداقی را به صورت همزمان و مکمل می‌توان در نظر گرفت تا به لایه‌های عمیق معنایی واژه «ضلال» در آیه دست یافت. در سطح ظاهری، ضلال به معنای انحراف از توکل بر خدا و اعتماد به غیر اوست که در شأن نزول آیه و سیاق کلی آیات توحیدی قرآن ریشه دارد. در سطح باطنی، با استناد به روایات اهل بیت علیهم السلام، این معنای کلی بر مهم‌ترین مصداق عینی انحراف از مسیر الهی، یعنی ترک ولایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام و ائمه معصومین علیهم السلام تطبیق می‌یابد. سرانجام، در سطح مصداقی، این مفهوم به صورت پویا و فرازمانی در هر دوره‌ای جاری می‌شود؛ به گونه‌ای که در عصر غیبت، نافرمانی از ولایت فقیه عادل که استمرار همان خط ولایت معصومین علیهم السلام و متصل به ولایت الهی است، مصداق بارز «ضلال مبین» محسوب می‌گردد. بنابراین، فهم کامل این واژه کلیدی، نیازمند در نظرگیری توأمان معنای لغوی، تفسیر روایی و تطبیق آن بر مصادیق عینی در هر عصری است.

#### ۲-۴. غفلت

آیه «مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ» (نجم/۲) «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (نجم/۳)  
 «إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم/۴)

#### ۱-۲-۴. معنای ظاهری "ضَلَّ"

غرض آیه مذکور، یادآوری یکی از اصول سه‌گانه اسلام (توحید، نبوت و معاد) است، با تأکید خاص بر اصل نبوت. در این آیه، وحی که به رسول خدا صلی الله علیه و آله نازل

شده، مورد تصدیق و توصیف قرار گرفته است (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۴۰). یکی از مباحث مهم مرتبط با مقام نبوت، مسئله عصمت نبی است. در این آیه، عصمت گفتاری پیامبر ﷺ با کلمه «ضَلَّ» به چالش کشیده می‌شود؛ به این معنا که رسول خدا ﷺ به دلیل مقام عصمت، در گمراهی و ضلالت قرار ندارد تا بر اساس هوای نفس یا جهل سخن بگوید (رک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۰/۵۵؛ طیب، ۱۳۶۹: ۱۲/۳۲۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۲/۴۷۷).

در این آیه، دو کلمه «ضَلَّ» و «غَوَى» به کار رفته‌اند. نَضَلَّ به معنای نفی جهل و گمراهی است، در حالی که «غَوَى» در کتب لغت به انحراف در عقیده تعبیر شده است (رک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۵۳؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۵/۱۳۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۴/۴۵۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵/۱۴۱). کاربرد «ضَلَّ» در این آیه به معنای منحرف شدن از مقام نبوت است؛ مقامی که دارای عصمت در گفتار و رفتار است. بنابراین، این واژه در آیه به طور ضمنی بر حفظ عصمت پیامبر ﷺ و دوری ایشان از هرگونه گمراهی تأکید می‌کند.

#### ۴-۲-۲. معنای بطن «ضَلَّ»

کلینی در کتاب «الکافی» روایتی نقل کرده است که در آن رسول خدا ﷺ به موضوع وحی نازل شده از سوی خداوند در خصوص فضیلت اهل بیت  اشاره می‌کنند. ایشان با استناد به آیات قرآن، به ویژه سوره النجم، بر جایگاه ویژه اهل بیت  تأکید کرده و گمراهی و انحراف از مسیر حق را ناشی از عدم پذیرش فضیلت‌های اهل بیت  و فساد در عقاید می‌دانند. رسول خدا ﷺ در تفسیر آیه «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ» (نجم/۱) فرمودند: «سوگند به قبض روح محمد ﷺ هنگامی که از دنیا برود، همانا صاحب شما (پیامبر) گمراه نشده است.» این گمراهی ناشی از عدم پذیرش فضیلت‌های اهل بیت  است. در آیه دوم، می‌فرماید (ما ضَلَّ صاحبُکُمْ)، مقصود از صاحب، پیامبر ﷺ است، یعنی پیامبر هدایت‌کننده و هدایت یافته، ارشادکننده و ارشاد شده است (طوفی، ۱۴۲۶: ۱، ۶۰۶). سپس در ادامه آیه «وَمَا غَوَىٰ» (نجم/۲) اشاره می‌کند که این گمراهی از فساد در عقاید آنان نشأت گرفته است. همچنین در آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (نجم/۳) تأکید می‌شود که پیامبر ﷺ از روی هوی و هوس سخن نمی‌گوید، بلکه آنچه می‌گوید وحی الهی است: «إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم/۴). در ادامه، خداوند به پیامبر ﷺ می‌فرماید: «قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَقُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ» (انعام/۵۸). پیامبر ﷺ در تفسیر این آیه فرمودند: «اگر مأمور بودم که آنچه را در دل‌های شما از شتاب برای مرگم پنهان کرده‌اید، آشکار کنم، تا پس

از من به اهل بیتم ستم کنید، آنگاه مثل شما همچون کسی است که خداوند در قرآن فرموده: «كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ» (بقره/۱۷)، یعنی زمین با نور محمد ﷺ روشن شد، همان گونه که خورشید روشن کننده است. «يَقُولُ أَضَاءَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ مُحَمَّدٍ كَمَا نُضِيءُ الشَّمْسُ فَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلِ مُحَمَّدٍ ص الشَّمْسِ وَمَثَلِ الْوَصِيِّ الْقَمَرِ وَهُوَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ «جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا» (یونس/۵)» «خداوند محمد ﷺ را به خورشید و وصی او (امام علی ﷺ) را به ماه تشبیه کرده است، چنان که در آیه آمده است» (رک: کلینی، ۱۴۰۷: ۸ / ۳۸۰).

#### ۴-۲-۳. مصادیق معنای «ضَلَّ»

در آیات ۲ و ۳ سوره النجم، فساد در عقیده و عمل به عنوان مصادیق گمراهی «ضَلَّ» مطرح شده است. این گمراهی سبب نفی عصمت پیامبر ﷺ و نافرمانی مشرکان از ایشان گردیده است. در حالی که عقل و وحی، اطاعت از فرد معصوم را واجب می دانند (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/۲۰۵؛ صادقی تهرانی، ۱۳۸۸: ۵/۳۱۴؛ عمیدزنجانی، ۱۳۶۷: ۲۳۲). در روایت مورد بحث، رسول خدا ﷺ راهکار جلوگیری از گمراهی را پیروی از اهل بیت ﷺ معرفی می کنند. این موضوع مطابق نص قرآن و جزء ضروری دین اسلام است (خمینی، بی تا: ۱۷۶-۱۷۵). شناخت الگوهای هدایت، مانند اهل بیت ﷺ، برای نجات انسان از گمراهی ضروری است، چنان که در حدیث ثقلین نیز بر این امر تأکید شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۸۸).

در واقع، این روایت به سه مرجع اصلی اطاعت اشاره می کند: «خدا»، «پیامبر» و «أولی الأمر». این سه مرجع در آیه ۵۹ سوره نساء بیان شده اند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ». این سه مرجع، شعاعی از اطاعت خداوند هستند که در طول یکدیگر قرار دارند. با توجه به مصداق «أولی الأمر»، تنها اهل بیت ﷺ هستند که حتی در زمان غیبت، امت را به حال خود رها نکرده اند، بلکه آنان را به پیروی از فقها و اسلام شناسان عادل و باتقوا دعوت کرده اند. این فقها و علماء، نواب عام امام زمان (عج) محسوب می شوند.

«وجوب اطاعت از «أولی الأمر» از جانب خداوند نشان دهنده این است که حکومت اسلامی باید یکپارچه و واحد باشد تا از هر ج و مرج جلوگیری شود» (خمینی، ۱۳۷۸: ۳/۵۶۱)؛ اگرچه کلمه «صاحبکم» در آیه به مصاحبت رسول اکرم ﷺ با معاصرانش اشاره دارد» (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸: ۵/۱۶۸) اما با گسترش مصادیق «ضَلَّ»، یکی از مصادیق گمراهی در این روایت، عدم اطاعت از «أولی الأمر» در هر عصر است. این عدم اطاعت، پیامدهای منفی گسترده ای در جامعه به دنبال دارد.

در سطح ظاهری، این واژه به نفی هرگونه گمراهی و انحراف از مسیر حق از

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشاره دارد و بر مقام عصمت ایشان در دریافت و ابلاغ وحی تأکید می‌کند. در سطح باطنی، با استناد به روایات اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، این گمراهی ناشی از عدم پذیرش ولایت و فضایل اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ تفسیر شده است، به گونه‌ای که انحراف از مسیر ایشان به منزله انحراف از مسیر نبوت و وحی تلقی می‌گردد. سرانجام، در سطح مصداقی، این مفهوم به صورت پویا در هر دوره‌ای جاری می‌شود؛ به طوری که در عصر حاضر، نپذیرفتن جایگاه اولی الامر (اعم از ائمه معصومین در زمان حضور و فقهای عادل در زمان غیبت) به عنوان مصداق بارز «ضَلٌّ» و عامل گمراهی و فساد در عقیده و عمل شناخته می‌شود. بنابراین، فهم کامل این واژه در آیات مذکور، مستلزم در نظرگیری توأمان معنای لغوی، تفسیر روایی و تطبیق آن بر مصداق عینی در هر عصر است تا بتوان به تصویر کاملی از دامنه شمول این مفهوم در انسجام فکری اسلام دست یافت.

#### ۴-۳. انکار

آیه: «يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا» (فرقان/۲۸) «لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا» (فرقان/۲۹)

#### ۴-۳-۱. معنای ظاهر «أَضَلَّنِي»

مراد از «ذکر» در آیه، مطلق احکام و دستوراتی است که رسولان آورده‌اند، و یا خصوص کتب آسمانی است که از نظر مورد با قرآن کریم منطبق می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵/۲۸۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷/۲۶۳؛ مکارم، ۱۳۷۱: ۲۱/۱۵؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۴/۱۲). سیاق آیات نشان می‌دهد که علت اصلی این گمراهی، غفلت از ذکر یعنی بی‌توجهی به احکام، دستورات الهی و قرآن است. این غفلت، خود نتیجه عامل بنیادی تری است که همان پیروی از هوای نفس و دوستی و اطاعت از اولیای شیطان است (رک: طبرسی، ۱۳۷۵: ۶/۳۶۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۴/۴۵۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳/۲۷۷). در حقیقت، هرگونه دوستی با غیر خدا و تبعیت از شیطان، انسان را به سوی غفلت از «ذکر» خدا سوق می‌دهد و این غفلت، نهایتاً به ضلالت منجر می‌شود. بنابراین، «ذکر» به عنوان معیار و مسیر حق عمل می‌کند و غفلت از آن، برابر با انحراف از آن مسیر و در دام ضلالت افتادن است.

#### ۴-۳-۲. معنای بطنی «أَضَلَّنِي»

«فَأَنَّا الذِّكْرُ الَّذِي عَنْهُ ضَلَّ وَ السَّبِيلُ الَّذِي عَنْهُ مَالٌ وَ الْإِيمَانُ الَّذِي بِهِ كَفَرُوا الْقُرْآنُ الَّذِي إِپَاهَهُ هَجَرُوا وَ الَّذِينَ الَّذِي بِهِ كَذَّبُوا وَ الصِّرَاطُ الَّذِي عَنْهُ نَكَبُوا وَ لَئِن رَتَعَا فِي الْخَطَاةِ الْمُنْتَصِرِينَ وَ الْعُرُورِ الْمُنْقَطِعِ وَ كَانَا مِنْهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/۲۸). امام

علی علیه السلام در توصیف کسی که از او کناره گرفت، فرمود: «من همان ذکری هستم که فراموشم کردند، همان راهی هستم که از آن منحرف شدند، همان ایمانی هستم که به آن کفر ورزیدند، همان قرآنی هستم که رهایم کردند، همان دینی هستم که تکذیبام نمودند، و همان صراطی هستم که از آن کناره گرفتند». در این روایت، لایه عمیق تری از معنای «ذکر» با اشاره به امام علی علیه السلام بیان شده است. به این معنا که پس از عرضه ولایت امام علی علیه السلام، دوستی با شیطان مانع پذیرش آن شده و باعث گمراهی می‌گردد (قمی، ۱۳۶۳/۳۵۷: ۱۴۱۵/۴). در این ذکر عمیق و فصیح از امام علی علیه السلام، به وضوح ابعادی از مفهوم ولایت، هویت اسلامی و رابطه میان آن و ایمان و کفر بیان شده است. هر یک از عناصر بیان شده در این روایت، حکایت از این دارد که ولایت و رهبری امام علی علیه السلام نه تنها باید در مقام یک رهبری سیاسی مورد توجه قرار گیرد، بلکه به عنوان رکن اساسی در دین و ایمان نیز شناخته شود. ذکر به معنای یادآوری و یادکردن است. در این روایت، امام علی علیه السلام خود را به عنوان «ذکر» معرفی می‌کند که مردم از آن غفلت کرده و آن را فراموش کرده‌اند. امام علی علیه السلام اشاره به «سبیل» دارد که مردم از آن منحرف شده‌اند. این نکته تأکید بر این است که پیروی از امام علی علیه السلام نه تنها راه نجات و رستگاری بلکه تنها راهی است که می‌تواند مؤمنان را به سعادت برساند. انحراف از این راه به معنای بی‌اعتنایی به رهبری و تعالیم ایشان و در نتیجه، گمراهی و انحطاط در زندگی دینی و اجتماعی است.

امام علی علیه السلام در ادامه می‌گوید که او «ایمانی» است که به آن کفر ورزیده‌اند. این جمله تأکید بر این دارد که ایمان واقعی و صحیح باید در پیروی از ولی خدا و امام معصوم تبلور یابد. کفر به واقع به معنای انکار این ولایت و رها کردن آن است که دلالت بر عدم شناخت و درک عمیق از حقیقت دین می‌کند. در اینجا، امام علی علیه السلام به قرآن و دین اشاره می‌کند که متأسفانه، برخی از مسلمانان آن را رها کرده و تکذیب کرده‌اند. این نکته به نوعی انتقاد از افرادی است که نه تنها به تعالیم قرآن بلکه به سرپرستی و رهبری امام علی علیه السلام پشت کردند. این رد شدن و تکذیب، در حقیقت نشان‌دهنده فقدان فهم صحیح از دین و تهی کردن خود از منابع حقیقی معرفت است. امام علی علیه السلام به «صراط» اشاره می‌کند که از آن کناره‌گیری کرده‌اند. این تعبیر می‌تواند نشانه‌ای از مسؤلیت جمعی مسلمانان باشد که باید در شناخت و پیروی از حقایق دین کوشا باشند و در غیر این صورت، به گمراهی و انحراف مبتلا خواهند شد. در نهایت، این روایت، دعوت به شناخت و پذیرش ولایت امام علی علیه السلام و دیگر اهل بیت علیهم السلام است و نشان می‌دهد که انحراف از

این خط مشی، به معنای انحراف از اصول و پایه‌های ثابت دین اسلام خواهد بود. شفقت و خیرخواهی امام علیه السلام در این بیان دارد که حقیقت دین و ایمان را نمی‌توان بدون شناخت و تبعیت از ولایت واقعی آن حضرت درک کرد. این روایت، جایگاه امامت را به عنوان استمرار رسالت و تنها معیار تشخیص مرز بین ایمان و کفر، هدایت و ضلالت، ترسیم می‌نماید

#### ۴-۳-۳. مصادیق «أَصْلَنِي»

درباره شأن نزول آیات مذکور روایت شده است: «هنگامی که عقبه، پیامبر صلی الله علیه و آله را به مهمانی دعوت کرد، پیامبر پذیرش دعوت او را مشروط به ایمان آوردن او نمود و عقبه شهادتین گفت. اما وقتی امیه از این موضوع مطلع شد، عقبه را واداشت تا برای جبران این عمل، به صورت پیامبر صلی الله علیه و آله آب دهان بیندازد» (طبری، ۱۴۱۲: ۸۹/۱۲). قرطبی نیز بنا به قولی در این باره می‌گوید: «این دو در دنیا دوستانی صمیمی بودند، اما در آخرت، دوستی آنان به دشمنی تبدیل خواهد شد» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۸/۸۳)؛ اگرچه این آیات درباره افراد خاصی نازل شده‌اند، اما مفاهیم آن عام است و شامل همه کسانی می‌شود که به دلیل دوستی با افراد منحرف، به گمراهی کشیده شده‌اند. در این آیه، مصادیق «ذکر» شامل دوستی با قرآن و اهل بیت علیهم السلام است، و مصادیق «أَصْلَنِي» شامل دوستی با انسان‌های شیطان‌صفت و در تفسیر باطنی، دشمنی با امام علی علیه السلام می‌باشد. در حقیقت، این آیه به نقش و تأثیر دوستی با کسانی اشاره دارد که به جای پیروی از دستورات خدا و اهل بیت علیهم السلام، به تمسخر و عناد می‌پردازند. این موضوع تا حدی اهمیت دارد که آیه، سعادت و شقاوت انسان را در گرو این نوع دوستی‌ها قرار می‌دهد (رک: کلینی، ۱۴۰۷: ۸/۲۸). در سطح ظاهری، این واژه به معنای گمراه شدن از «ذکر» یعنی یاد خدا، احکام الهی و کتاب آسمانی در پی دوستی با اولیای شیطان و پیروی از هوای نفس است. در سطح باطنی، با استناد به روایات اهل بیت علیهم السلام، «ذکر» به وجود مطهر امام علی علیه السلام و ائمه معصومین علیهم السلام تأویل می‌شود؛ به گونه‌ای که گمراهی واقعی، انحراف از ولایت آنان و دشمنی با ایشان معرفی شده است. این معنا نه تنها نافی معنای ظاهری نیست، بلکه آن را تعمیق و تکمیل می‌کند. سرانجام، در سطح مصداقی، این مفهوم به صورت فرازمانی در هر دوره‌ای جاری است؛ به طوری که در عصر حاضر، دوستی با دشمنان اسلام و اولیای شیطان اعم از داخلی و خارجی و همچنین دشمنی با ولی فقیه عادل به عنوان جانشین معصومین علیهم السلام، مصداق بارز «أَصْلَنِي» و عامل گمراهی از «ذکر» الهی محسوب می‌شود. بنابراین، فهم کامل این واژه در آیات مذکور، مستلزم در نظرگیری توأمان معنای لغوی و

تفسیری، عمق بخشی روایی-تأویلی و تطبیق آن بر مصادیق عینی و متغیر در هر عصر است. این نگاه جامع، تصویر کاملی از دامنه شمول این مفهوم و نقش کلیدی ولایت در تشخیص مسیر هدایت از ضلالت ارائه می دهد.

#### ۴-۴. کفر نعمت

آیه: «كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ فَقَالُوا أَبَشَرًا مِنَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ إِنَّا إِذًا لَفِي ضَلَالٍ وَسُعْرٍ أَلْقِي الذِّكْرَ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌّ» (قمر/۲۴).

#### ۴-۴-۱. معنای ظاهری «ضلال»

معنای آیه این است که قوم ثمود، پیامبر خود، صالح علیه السلام، را تکذیب کردند و گفتند: «آیا باید از انسانی مانند خودمان که تنهاست و نه نیرویی دارد و نه جمعیتی با اوست، پیروی کنیم؟ اگر چنین کنیم، قطعاً در گمراهی و شقاوتی عجیب خواهیم بود». (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۰/۱۹؛ کاشانی، ۱۳۴۰: ۶۱/۶۴). «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْعَبَّاسِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي بصير عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ: «كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ فَقَالُوا أَبَشَرًا مِنَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ إِنَّا إِذًا لَفِي ضَلَالٍ وَسُعْرٍ أَلْقِي الذِّكْرَ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌّ» (قمر/۲۴) «قَالَ هَذَا كَانَ بِمَا كَذَّبُوا بِهِ صَالِحًا وَمَا أَهْلَكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قَوْمًا قَطُّ حَتَّى يَبْعَثَ إِلَيْهِمْ قَبْلَ ذَلِكَ الرُّسُلَ فَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ فَيَبْعَثَ اللَّهُ إِلَيْهِمْ صَالِحًا فَدَعَاهُمْ إِلَى اللَّهِ فَلَمْ يُجِيبُوا وَعَتَوْا عَلَيْهِ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تُخْرَجَ لَنَا مِنْ هَذِهِ الصَّخْرَةِ نَاقَةً عَشْرَاءَ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۷/۱۸۷). در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «قوم ثمود به هشدارهای صالح علیه السلام پاسخ دادند و گفتند: آیا باید از انسانی مانند خودمان پیروی کنیم؟ اگر چنین کنیم، قطعاً در گمراهی و شقاوت خواهیم بود. آیا وحی تنها بر او نازل شده است؟ او دروغگویی متکبر است». با توجه به روایت امام صادق علیه السلام درباره پاسخ قوم ثمود به حضرت صالح علیه السلام، می توان دریافت که انکار آنان صرفاً یک بهانه جویی ساده نبود، بلکه ریشه در باورهای عمیق فرهنگی و اجتماعی داشت. آنان با استناد به معیارهای مادی مانند موقعیت اجتماعی، رفاه و فوق بشر نبودن پیامبر، ادعا کردند که پیروی از حضرت صالح علیه السلام منجر به «ضلال» و شقاوت می شود (مغنیه، ۱۴۲۴: ۷/۳۲۴؛ طیب، ۱۳۶۹: ۱۲/۳۵۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۱۰/۴۳). این نگرش در واقع مصداق بارز «کفر نعمت» است؛ زیرا خداوند نعمت هدایت و پیامبری را در اختیار آنان قرار داده بود، ولی آنان به جای شکرگزاری و پذیرش، این نعمت را انکار کردند و با معیارهای مادی به مقابله با آن برخاستند. از منظر قرآن، کفر نعمت تنها

به معنای ناسپاسی مالی یا رفاهی نیست، بلکه شامل انکار هدایت الهی و ردّ نشانه‌های ربوبی نیز می‌شود. قوم ثمود با تکبر و خودبرتربینی، نعمت نبوت را تحقیر کردند و به جای بهره‌گیری از آن، خود را در ورطه ضلالت واقعی انداختند. بنابراین، محور ضلالت از نگاه آنان، ناشی از جهل به حقیقت نعمت الهی و جایگزینی معیارهای بشری به جای ارزش‌های وحیانی بود. در آیه «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفِي الْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ» (عنکبوت/۶۷) به وضوح کفران نعمت الله را در مقابل ایمان به باطل قرار می‌دهد. نعمتی که خداوند در این آیه به آن اشاره می‌کند، تنها امنیت مادی نیست، بلکه همان امنیت و هدایتی است که در سایه توحید و پذیرش رسالت پیامبر ﷺ حاصل می‌شود.

#### ۴-۲-۴. معنای بطنی «ضلال»

مسأله عدم پذیرش نبوت صالح ﷺ توسط قوم ثمود، به نفی نبوت پیامبر اکرم ﷺ در عصر نزول نیز قابل تطبیق است. در روایتی از امام عسکری ﷺ آمده است که عبدالله بن امیه مخزومی به پیامبر ﷺ گفت: «اگر خدا می‌خواست رسولی در میان ما بفرستد، کسی را می‌فرستاد که از همه ثروتمندتر و نیکوحال‌تر باشد. چرا این قرآن بر یکی از بزرگان مکه یا طائف نازل نشد؟» امام ﷺ در پاسخ فرمود: «آیا این مشرکان رحمت پروردگار تو را تقسیم می‌کنند؟ ما معیشت آن‌ها را در زندگی دنیا تقسیم کرده ایم» (احتجاج، ۱۴۰۳: ۷۵/۱-۷۲). معنای بطنی «ضلال» در این روایت نشان می‌دهد که خداوند مقام نبوت را به عنوان رحمت و نعمتی الهی به بندگان صالح خود عطا کرده است. اما برخی افراد با معیارهای ارزشی نادرست، که از نیاکان خود به ارث برده‌اند، سعی کرده‌اند با پذیرفتن نبوت، دچار کفر نعمت شوند. امام باقر ﷺ در تفسیر آیه ۲۸ سوره ابراهیم «کسانی که نعمت خدا را به کفر بدل کردند» فرمودند: «مقصود همه قریش هستند که نعمت خدا را به کفر تبدیل کردند و خود را به هلاکت کشاندند» «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُرْمَدِ بْنِ أَوْرَمَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا أَلَايَةً قَالَ عَنِّي بِهَا قَرِيشًا قَاتِبَةَ الَّذِينَ عَادُوا رَسُولَ اللَّهِ ص وَنَصَبُوا لَهُ الْحَرْبَ وَجَحَدُوا وَصِيَّةَ وَصِيَّتِهِ» (کلینی، ۱۳۸۲: ۲۰۴/۱). عامل گمراهی، وجود معیارهای اشتباه در پذیرش رحمت الهی است که سرانجام به کفر نعمت و هلاکت می‌انجامد.

#### ۴-۴-۳. مصادیق «ضلال»

یکی از مصادیق گمراهی، زیر سؤال بردن عدالت خداوند است که از شرک نشأت می گیرد. قوم ثمود با معیارهایی مانند ثروت، جاه و موقعیت اجتماعی درباره مقام نبوت قضاوت می کردند و این انتخاب الهی را دلیل بر عدم عدالت خداوند می دانستند. اما عدالت به معنای مساوات نیست، بلکه به معنای قرار دادن هر چیز در جای خود است. «وجود سلسله مراتب در یک سازمان یا کشور دلیل بر ظلم نیست، بلکه تفاوت‌های طبیعی است که نباید بهانه ای برای استثمار انسان توسط انسان دیگر شود» (رک: مکارم، ۱۳۷۱: ۲۱/۵۳-۵۰؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۸/۳۴۸). زندگی بشر یک زندگی جمعی است که با به کارگیری استعداد‌های مختلف افراد، نیازهای متفاوت برطرف می شود. هر فرد با استعداد و شغل خود به دیگران خدمت می کند و اینجا عدالت تحقق می یابد. رحمت و نعمت‌هایی مانند مقام نبوت نیز با حکمت و عدالت خداوند تقسیم می شود، نه توسط کسانی که رزق شان وابسته به رازق است.

در سطح ظاهری، این واژه نشان دهنده دیدگاه قوم ثمود است که پیروی از یک انسان عادی (پیامبر صالح) را نشانه گمراهی و حماقت می دانستند. آنان با معیارهای مادی مانند ثروت و موقعیت اجتماعی به قضاوت پرداخته و پذیرش رسالت یک انسان معمولی را دلیل بر ضلالت می پنداشتند. در سطح باطنی، با استناد به روایات اهل بیت علیهم السلام، این گمراهی ریشه در کفر نعمت و انکار حکمت الهی دارد. خداوند مقام نبوت را به عنوان رحمتی ویژه به بندگان شایسته خود عطا می کند، اما قومی که با معیارهای مادی به قضاوت می نشینند، نه تنها این نعمت را نمی پذیرد، بلکه آن را دلیل بر عدم عدالت خداوند می پندارد. این نگرش، خود مصداق بارز ضلالت است. در سطح مصداقی، این مفهوم به صورت پویا در تمام ادوار تاریخ جاری است. در عصر حاضر، هرگونه انکار یا تردید در حقانیت اولیای الهی (اعم از پیامبران، ائمه معصومین و در زمان غیبت، فقهای عادل) بر اساس معیارهای مادی و ظاهری، مصداق همان ضلالت قوم ثمود است. همچنین، زیر سؤال بردن عدالت الهی در تقسیم نعمت‌ها و مقامات، بدون در نظر گرفتن حکمت و مصلحت الهی، از دیگر مصادیق این گمراهی به شمار می رود. این نگاه جامع، تصویر کاملی از پیوند میان «کفر نعمت» و «ضلالت» ارائه داده و نشان می دهد که چگونه انتخاب معیارهای نادرست در تشخیص حق از باطل، می تواند به گمراهی فردی و اجتماعی بینجامد.

نتایج لایه های معنایی واژه "ضلال" بر مبنای قواعد روایات تأویلی:

قواعد روایات تأویلی

آیه	کلمه	مقام	ظاهر	بطن	مصادیق
« قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ أَمَّنَا بِهِ وَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسْتَغْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (ملک/ ۲۹)	"ضلال"	توحید	انحراف از حق و توکل به خدا	دشمنی با ولایت علی <small>علیه السلام</small>	عدم اطاعت از ولایت فقیه
« يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا » (فرقان/ ۲۸) « لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَ كَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خُدُولًا » (فرقان/ ۲۹)	"أضلّنی"	نوحید	غفلت از یاد خدا	دشمنی با امام علی <small>علیه السلام</small>	دوستی با انسان های غافل
« مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا غَوَى » (نجم/ ۲) « وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى » (نجم/ ۳) « إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى » (نجم/ ۴)	"ضَلَّ"	نبوت	انکار مقام نبوت	عدم پذیرش فضیلت های اهل بیت <small>علیهم السلام</small>	عدم اطاعت از أولی الأمر
« كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ فَقَالُوا أَبَشَرًا مِمَّنَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ إِنَّا إِذًا لَفِي ضَلَالٍ وَسُعْرٍ أَلْقَى الْقِيَ الدِّكْرَ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا لَلْهُوَ كَذَّابٌ أَشِيرٌ » (قمر/ ۲۴)	"ضلال"	توحید و نبوت	انکار نبوت صالح <small>علیه السلام</small>	کفر نعمت	ظفره رفتن از عدالت خداوند

تحلیل مفهوم واژه "ضلال" در قرآن در پرتو قواعد روایات تأویلی (مطالعه موردی: روایات اصول کافی)

## نتیجه

نتایج این بررسی نشان می‌دهد که واژه «ضلال» در هر آیه، علاوه بر معنای ظاهری، دارای لایه‌های عمیق‌تر باطنی و مصداقی است. در سوره ملک، آیه ۲۹ معنای «ضلال» در ظاهر: انحراف از حق، بطن: دشمنی با ولایت امام علی علیه السلام و در مصدایق: عدم اطاعت از ولایت فقیه. در سوره فرقان، آیه ۲۹: ظاهر: غفلت از یاد خدا، بطن: دشمنی با امام علی علیه السلام و مصدایق: دوستی با انسان‌های غافل. در سوره نجم، آیه ۲: ظاهر: اشاره به نبوت، بطن: انکار نبوت و مصدایق: عدم اطاعت از اولی الامر. در سوره قمر، آیه ۲۴: ظاهر: انکار نبوت حضرت صالح علیه السلام، بطن: کفران نعمت و مصدایق: طفره رفتن از عدالت خداوند. برآورد معناشناسی این واژه بر اساس قواعد روایات تائوایی حاکی از آن است که دامنه معنایی آن در قرآن کریم بر دو محور انکار توحید و تکذیب نبوت استوار است. این بررسی نشان می‌دهد که واژه «ضلال» بر مبنای قواعد روایات تائوایی، فهم جامع‌تری از مفاهیم این واژه و ارتباط آن با دیگر مفاهیم قرآنی را ارائه می‌دهد.

## منابع

- قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی (۱۳۸۹ش): قم: امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).  
ابن منظور، محمد ابن مکرّم (۱۶۱۴ ق): «لسان العرب»، محقق جمال الدین میردامادی، بیروت: دارالفکر.  
ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق): «البحرالمحیط فی التفسیر»، محقق صدقی محمد جمیل، بیروت: دارالفکر.  
أزهري، ابومنصور محمد بن محمد (۲۰۰م): «التهدیب اللغه»، محقق محمد عوض مرعب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
اسعدی، محمد (۱۳۸۵): «لایه ها و سایه های معنایی»، قم: بوستان کتاب.  
اسعدی، محمد؛ طیب حسینی، سید محمود (۱۳۹۸): «پژوهشی در محکم و متشابه»، قم: جعفری.  
بابایی، علی اکبر (۱۳۸۹): «مکاتب تفسیری»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.  
بحرانی، هاشم (۱۳۸۰ ق): «لبرهان فی تفسیر القرآن»، محقق بعثت، تهران: مکتبه العلمیه الإسلامیه.  
بهبخت پور، عبد الکریم (۱۳۹۱): «تفسیر فریقین»، قم: آثار نفیس.  
تونی، عبدالله بن محمد (۱۴۱۶ ق): «هدی الطالب فی شرح المکاسب»، قم: دارالکتاب.  
ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ ق): «الکشف و البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ ق): «تاج العروس من جواهر القاموس»، محقق علی هلالی و علی سیری، بیروت: دارالفکر.  
حکیم، سید محمد تقی (۱۴۱۸): «الاصول العامه فی الفقه المقارن»، قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع).  
حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵): «تفسیر نورالثقلین»، مصحح هاشم رسولی، قم: اسماعیلیان.  
خالدی، صلاح عبدالفتاح (۱۴۲۷): «کلینی و تأویلاته الباطنیة للآیات القرآنیة فی کتابه الکافی»، عمان: دار عمار.  
خراسانی، محمد کاظم (۱۴۱۰): «دررالفوائد فی الحاشیه علی الفرائد»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.  
خمینی، سید روح الله (۱۴۱۰): «الرسائل»، قم: اسماعیلیان.  
خمینی، روح الله (۱۳۷۰): «صحیفه نور»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.  
خمینی، روح لله (۱۳۷۸): «تنقیح الأصول»، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).  
خویی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۴۱۸ ق): «موسوعة الإمام الخوئی»، قم: موسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.  
ذهبی، محمد حسین (۱۳۹۶): «التفسیر و المفسرون»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲): «مفردات أفاظ القرآن»، محقق صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالشامیه.  
رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۷): «منطق تفسیر قرآن»، قم: جامعه المصطفی.  
رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۷): «تفسیر قرآن مهر»، قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.  
زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل»، مصحح مصطفی حسین احمد، بیروت: دارالکتاب العربی.  
سبحانی، جعفر (۱۳۸۵): «الإیمان و الکفر فی الکتاب و السنه»، قم: موسسه امام صادق (ع).  
سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳): «مهذب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام»، قم: موسسه المنار.  
سیوطی، عبد الرحمان بن ابی بکر (۱۴۲۱): «الإتقان فی علوم القرآن»، بیروت: دار الکتب العربی.  
شاکر، محمد (۱۳۸۱): «روش های تأویل قرآن»، قم: بوستان کتاب.  
شاکر، محمد (۱۳۸۲): «مبانی و روش های تفسیری»، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.  
صادقی تهرانی، محمد (۱۳۸۸): «ترجمان فرقان: تفسیر مختصر قرآن کریم»، قم: شکرانه.  
صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۱): «معانی الأخبار»، قم: دفتر انتشارات اسلامی.  
صفوی، کورش (۱۳۸۷): «درآمدی بر معنی شناسی»، قم: سوره مهر.  
طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴): «ترجمه تفسیر المیزان»، مترجم محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.  
طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۰): «قرآن در اسلام»، تهران: دار الکتب الإسلامیه.  
طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۷ ق): «اعلام الوری بأعلام الهدی»، تحقیق موسسه آل البيت، قم: نشر آل البيت.  
طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ ق): «الإحتجاج علی اهل اللجاج»، محقق محمد باقر خراسان، مشهد: نشر

مرتضی.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۵ ق): «ترجمه تفسیر جوامع الجامع»، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ق): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، مصحح هاشم رسولی، تهران: ناصر خسرو.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفة. طریحی، فخرالدین محمد (۱۳۷۵ ق): «مجمع البحرین»، محقق احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی. طوفی، سلیمان بن عبد القوی (۱۴۲۶ ق): «الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية القرآن العظيم»، بیروت: دارالکتب العلمیة.

طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹): «اطیب البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: اسلام. عابدینی، احمد (۱۳۸۲): «ژرفای قرآن و شیوه های برداشت از آن»، اصفهان: مبارک. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق): «التفسیر (تفسیر العیاشی)»، محقق هاشم رسولی، تهران: مکتبه العلمیة الاسلامیة.

عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۶۷): «مبانی و روش های تفسیر قرآن»، هران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. فتاحی زاده، فتحیه؛ جلالی کندی، سهیلا؛ آبادی، فاطمه (۱۳۹۶): «معناشناسی «اضلال الهی» در قرآن کریم»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره دهم، صص ۲۱۶-۱۹۹.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق): «کتاب العی»، قم: هجرت. فریسات زینب؛ امام زاده، سید احمد؛ شاهرودی، عبد الوهاب (۱۳۹۲): «معناشناسی واژه ضلالت در قرآن»، تهران: دانشگاه خوارزمی، دانشکده ادبیات و زبانها.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۶ ق): «القاموس المحيط»، به کوشش محمد نعیم العرقسوسی، دمشق: مؤسسه الرساله.

فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ ق): «الوافی»، اصفهان: مکتبه الإمام امیر المومنین علی علیه السلام.

قاسمی، محمد؛ ایزد خواستی، زینب (۱۳۹۷): «معناشناسی «ضلال» و «عی» در قرآن کریم»، مجله نامه الهیات، سال یازدهم، شماره ۴۳، صص ۸۶-۶۷.

قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۰): «معناشناسی شناختی قرآن»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ ق): «الجامع لأحكام القرآن»، تهران: ناصر خسرو.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ ق): «تفسیر قمی»، محقق طیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق): «الکافی»، تهران: دارالکتب الاسلامیة.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۲ ق): «الروضة من الکافی یا گلستان آل محمد علیهم السلام»، مترجم محمد باقر کمره ای، تهران: کتابفروشی اسلامیة.

کاشانی، فتح الله بن شکرالله (۱۳۴۰ ق): «منهج الصادقین فی الزام المخالفین»، تهران: کتابفروشی اسلامیة. مسبوق، سید مهدی؛ غلامی یلقون آقاج، علی حسین (۱۳۹۶): «تحلیل معنی شناختی واژه «ضلال» و اوصاف آن» در قرآن»، فصلنامه پژوهش های زبان شناختی قرآن، سال ششم، شماره دوم، شمارپیاپی ۱۲، صص ۴۴-۲۳.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق): «بحار الأنوار الجامعه لدرر اخبار الأئمة الأطهار»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

معرفت، محمد هادی (۱۳۷۹): «تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، قبسات، ش ۱۷، صص ۱۱۵-۱۰۵.

معرفت، محمد هادی (۱۳۸۷): «التفسیر الاثري الجامع»، قم: مؤسسه التمهید. معرفت، محمد هادی (۱۳۷۹): «تفسیر و مفسران»، قم: مؤسسه التمهید.

معرفت، محمد هادی (۱۳۸۴): «بطن و تاویل قرآن»، کتاب نقد، شماره ۳۵، صص ۲۴۴-۲۰۷. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۰ ق): «التمهید فی علوم القرآن». قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجماعه المدرسین.

معرفت، محمد هادی (۱۳۸۸ ش): «مقدمه ای بر علوم قرآنی-ترجمه التمهید فی علوم القرآن»، مترجم ابو محمد وکیلی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ ق): «التفسیر الکاشف»، قم: دارالکتب الإسلامیة.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الإسلامیة.

## Refrence

- Qom: Imam Ali ibn Abi Talib (AS).. The Noble Qur'an, Translation by Makārim Shīrāzī
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram.(1414 AH). Lisān al-'Arab. Ed. Jamāl al-Dīn Mīrdāmādī. Beirut: Dār al-Fikr.
- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf.(1420 AH). Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr. Ed. Šidqī Muḥammad Jamīl. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Azharī, Abū Maṣṣūr Muḥammad ibn Muḥammad.(2001 CE). Tahdhīb al-Lughah. Ed. Muḥammad 'Awaḍ Mur'ib. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Tha'labī, Aḥmad ibn Muḥammad.(1422 AH). Al-Kashf wa al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Ḥusaynī al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā.(1414 AH). Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs. Ed. 'Alī Hilālī & 'Alī Sirī. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī ibn Jum'ah.(1415 AH). Tafsīr Nūr al-Thaqalayn. Ed. Hāshim Rasūlī & Ismā'īliyyān. Qom: Ismā'īliyyān.
- Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad.(1412 AH). Mufradāt Alfāz al-Qur'ān. Ed. Šafwān 'Adnān Dāwūdī. Beirut: Dār al-Shāmīyah.
- Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar.(1407 AH). Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl. Ed. Muṣṭafā Ḥusayn Aḥmad. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr.(1412 AH). Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Al-Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan.(1372 SH). Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Ed. Hāshim Rasūlī. Tehran: Nāšir Khusraw.
- Al-Ṭūfī, Sulaymān ibn 'Abd al-Qawī. (1426 AH). Al-Ishārāt al-Ilāhīyah ilā al-Mabāḥith al-Uṣūliyah fī al-Qur'ān al-'Aẓīm. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Al-'Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas'ūd. (1380 AH). Tafsīr al-'Ayyāshī. Ed. Hāshim Rasūlī. Tehran: Maktabat al-'Ilmīyah al-Islāmīyah.
- Al-Farāhīdī, Khālīl ibn Aḥmad.(1409 AH). Kitāb al-'Ayn. Qom: Hijrat.
- Al-Fīrūzābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb.(1426 AH). Al-Qāmūs al-Muḥīṭ. Ed. Muḥammad Nu'aym al-'Arqasūsī. Damascus: Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad.(1364 SH). Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān. Tehran: Nāšir Khusraw.
- Al-Qummī, 'Alī ibn Ibrāhīm.(1363 SH). Tafsīr al-Qummī. Ed. Ṭayyib Mūsawī Jazā'irī. Qom: Dār al-Kitāb.
- Al-Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb.(1407 AH). Al-Kāfi. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Al-Majlisī, Muḥammad Bāqir.(1403 AH). Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li-Durar Akhbār al-'A'imma al-Aṭṭhar. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Šadūq, Muḥammad ibn 'Alī.(1361 SH). Ma'ānī al-Akhbār. Qom: Daftar-i Int-ishārāt-i Islāmī.
- Persian Books & Articles
- Asadī, Muḥammad.(1385 SH). Lāyihā va Sāyihā-yi Ma'nāyī (Semantic Layers and Shadows). Qom: Bušān-i Kitāb.
- Asadī, Muḥammad & Ṭayyib Ḥusaynī, Sayyid Maḥmūd. (1398 SH). Pazhūhishī dar Muḥkam va Mutashābih(A Study on the Firm and the Analogous). Qom: Ja'farī.
- Bābā'ī, 'Alī Akbar.(1389 SH). Maktab-hā-yi Tafsīrī (Schools of Exegesis). Qom: Pizhūhishgāh-i Ḥawzah va Dānishgāh.
- Bahjatpūr, 'Abd al-Karīm.(1391 SH). Tafsīr-i Farīqayn (Exegesis of the Two Schools [Shi'a and Sunni]). Qom: Āthār-i Nafis.

- Fāṭihī Zādeh, Faṭḥīyah; Jalālī Kandarī, Suhaylā; Ābādī, Fāṭimah.(1396 SH). “Ma’nāshināsī-i Iḍlāl-i Ilāhī dar Qur’ān-i Karīm (Semantics of ‘Divine Mis-guidance’ in the Noble Qur’an)”. Pizhūhishnāmah-’i Tafsīr va Zabān-i Qur’ān., No. 10, pp. 199-216.
- Farīsat, Zaynab; Imāmzādeh, Sayyid Aḥmad; Shāhrūdī, ‘Abd al-Wahhāb.(1392 SH). “Ma’nāshināsī-i Vāzhah-’i Ḍalālat dar Qur’ān (Semantics of the Word ‘Ḍalālat’ in the Qur’an)”. Tehran: Kharazmī University, Faculty of Literature and Languages.
- Qāsimī, Muḥammad; Īzd-Kh<sup>w</sup>āstī, Zaynab.(1397 SH). “Ma’nāshināsī-i ‘Ḍalāl’ va ‘Ghayy’ dar Qur’ān-i Karīm (Semantics of ‘Ḍalāl’ and ‘Ghayy’ in the Noble Qur’an)”. Nāmah-’i Ilāhīyāt, Year 11, No. 43, pp. 67-86.
- Qā’imī Niyyā, ‘Alī Riḍā.(1390 SH). Ma’nāshināsī-i Shinākhtī-yi Qur’ān (Cognitive Semantics of the Qur’an). Tehran: Pizhūhishgāh-i Farhang va Andīshah-i Islāmī.
- Ma’rifat, Muḥammad Hādī.(1379 SH). “Ta’wīl az Dīdgāh-i ‘Allāmah Ṭabātabā’ī dar Tafsīr al-Mīzān (Hermeneutics from the Perspective of Allamah Tabatabai in Tafsīr al-Mīzan)”. Qabasāt., No. 17, pp. 105-115.
- Ma’rifat, Muḥammad Hādī. (1387 SH). Al-Tafsīr al-Atharī al-Jāmi’ (The Comprehensive Traditional Exegesis). Qom: Mu’assasat al-Tamhīd.
- Ma’rifat, Muḥammad Hādī.(1379 SH). Tafsīr va Mufasssīrān (Exegesis and Exegetes). Qom: Mu’assasat al-Tamhīd.
- Ma’rifat, Muḥammad Hādī. (1384 SH). “Baṭn va Ta’wīl-i Qur’ān(The Esoteric and Hermeneutics of the Qur’an)”. Kitāb-i Naqd, No. 35, pp. 207-244.
- Masbūq, Sayyid Mahdī; Ghulāmī Yalqūn Āqāj, ‘Alī Ḥusayn.(1396 SH). “Taḥlīl-i Ma’nāshināsī-i Vāzhah-’i ‘Ḍalāl’ va Awsāf-i Ān dar Qur’ān (Semantic Analysis of the Word ‘Ḍalāl’ and its Attributes in the Qur’an)”. Faṣḥnāmah-’i Pizhūhish-hā-yi Zabānshināsī-i Qur’ān, Year 6, No. 12, pp. 23-44.
- Muqniyah, Muḥammad Jawād.(1424 AH). Al-Tafsīr al-Kāshif. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmī
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir.(1371 SH). Tafsīr-i Nimūnah (The Model Exegesis). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Şafawī, Kūrūsh.(1387 SH). Darāmādī bar Ma’nāshināsī (An Introduction to Semantics). Qom: Sūrah-i Mihr.
- Şādiqī Tihrānī, Muḥammad.(1388 SH). Tarjumān-i Furqān: Tafsīr-i Mukhtaṣar-i Qur’ān-i Karīm (The Interpreter of Furqan: A Concise Exegesis of the Noble Qur’an). Qom: Shukrānah.
- Shākīr, Muḥammad.(1381 SH). Ravesh-hā-yi Ta’wīl-i Qur’ān (Methods of Qur’anic Hermeneutics). Qom: Buṣṭān-i Kitāb.
- Shākīr, Muḥammad.(1382 SH). Mabānī va Ravesh-hā-yi Tafsīrī (Foundations and Methods of Exegesis). Qom: Intishārāt-i Markaz-i Jahānī-i ‘Ulūm-i Islāmī.
- Ṭabātabā’ī, Muḥammad Ḥusayn.(1374 SH). Tarjumah-’i Tafsīr al-Mīzān (Translation of Tafsīr al-Mīzan). Trans. Muḥammad Bāqir Mūsawī Hamadānī. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- Ṭabātabā’ī, Muḥammad Ḥusayn.(1370 SH). Qur’ān dar Islām (The Qur’an in Islam). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Ṭayyib, ‘Abd al-Ḥusayn. (1369 SH). Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān. Tehran: Islām
- Jurisprudential and Theological Sources
- Al-Baḥrānī, Hāshim.(1380 AH). Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur’ān. Ed. Ba’tḥah. Tehran: Maktabat al-‘Ilmīyah al-Islāmīyah.
- Al-Ḥakīm, Sayyid Muḥammad Taqī.(1418 AH). Al-Uṣūl al-‘Āmmah li al-Fiḥq al-

- Muqāran. Qom: Majma‘ al-‘Ālamī li Ahl al-Bayt (a).
- Al-Khālidi, Ṣalāh ‘Abd al-Fattāh. (1427 AH)..Al-Kulaynī wa Ta‘wīlātuh al-Bāṭiniyah li al-Āyāt al-Qur‘āniyah fi Kitābih al-Kāfi.. Amman: Dār ‘Ammār.
- Al-Khurasānī, Muḥammad Kāzim.(1410 AH). Durar al-Fawā‘id fi al-Ḥāshiyah ‘alā al-Farā‘id. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Al-Khomeinī, Sayyid Rūh Allāh.(1410 AH). Al-Rasā‘il. Qom: Mu‘assasat Ismā‘iliyān.
- Al-Khomeinī, Rūh Allāh.(1370 SH). Ṣaḥīfah-‘i Nūr. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Al-Khomeinī, Rūh Allāh.(1378 SH). Tanqīh al-Uṣūl. Tehran: Mu‘assasat-i Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khomeinī (ra).
- Al-Khū‘ī, Sayyid Abū al-Qāsim Mūsawī.(1418 AH). Mawsū‘at al-Imām al-Khū‘ī. Qom: Mu‘assasat Iḥyā’ Āthār al-Imām al-Khū‘ī.
- Al-Ṭabarsī, Aḥmad ibn ‘Alī.(1403 AH). Al-Iḥtijāj ‘alā Ahl al-Lijāj. Ed. Muḥammad Bāqir Khurāsān. Mashhad: Nashr-i Murtaḍā.
- Al-Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan.(1417 AH). I‘lām al-Warā bi-A‘lām al-Hudā. Ed. Mu‘assasat Āl al-Bayt. Qom: Nashr Āl al-Bayt.
- Al-Tūnī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad.(1416 AH). Hudā al-Ṭālib fi Sharḥ al-Makāsib. Qom: Dār al-Kitāb.
- Al-Fayḍ al-Kāshānī, Muḥammad Muḥsin ibn Shāh Murtaḍā.(1406 AH). \*Al-Wāfi. Isfahan: Maktabat al-Imām Amīr al-Mu‘minīn ‘Alī (a).
- Al-Kāshānī, Faṭḥ Allāh ibn Shukr Allāh.(1340 SH). Manhaj al-Ṣādiqīn fi Ilzām al-Mukhālifīn. Tehran: Kitābfurūshī-i Islāmīyah.
- Subḥānī, Ja‘far.(1385 SH). Al-Īmān wa al-Kufr fī al-Kitāb wa al-Sunnah. Qom: Mu‘assasat al-Imām al-Ṣādiq(a).
- Sabzawārī, Sayyid ‘Abd al-A‘lā.(1413 AH). Muhadhdhab al-Aḥkām fi Bayān al-Ḥalāl wa al-Ḥarām. Qom: Mu‘assat al-Manār.
- Al-Suyūfī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr.(1421 AH). Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur‘ān. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabīyah.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar.(1420 AH). Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Turayḥī, Fakhr al-Dīn Muḥammad.(1375 SH). Majma‘ al-Baḥrayn. Ed. Aḥmad Ḥusaynī Ashkūrī. Tehran: Murtaḍawī.
- ‘Ābidīnī, Aḥmad.(1382 SH). Jarfā-yi Qur‘ān va Shīvah-hā-yi Bardāshat az Ān (The Depth of the Qur‘an and Methods of Its Extraction). Isfahan: Mobārak.
- ‘Amīd Zanjānī, ‘Abbās ‘Alī.(1367 SH). Mabānī va Ravesh-hā-yi Tafsīr-i Qur‘ān (Foundations and Methods of Qur‘anic Exegesis). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Riḍā‘ī Iṣfahānī, Muḥammad ‘Alī.(1387 SH). Mantiq-i Tafsīr-i Qur‘ān (The Logic of Qur‘anic Exegesis). Qom: Jāmi‘at al-Muṣṭafā.
- Riḍā‘ī Iṣfahānī, Muḥammad ‘Alī.(1387 SH). Tafsīr-i Qur‘ān-i Mihr (The Qur‘an of Mercy Exegesis). Qom: Pizhūhish-hā-yi Tafsīr wa ‘Ulūm-i Qur‘ān.
- Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn.(1396 AH). Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.



## A study of the interpretive views of “Ma’it” in the verse “And She is the One Who has made us.”

Mohamad ebrahim nataj <sup>1</sup> ; Jalil Tari <sup>2</sup>

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Payame Noor University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)  
[Mohamad.nataj@pnu.ac.ir](mailto:Mohamad.nataj@pnu.ac.ir)

2. Instructor, Islamic Studies Department, Payam Noor University, Tehran, Iran. [clahibzorg@pnu.ac.ir](mailto:clahibzorg@pnu.ac.ir)

### Abstract

In some cases, misunderstanding of the verses of the Quran and the distortion in understanding its true meaning and limiting knowledge to the apparent meaning of the verses leads to cognitive deviation of Muslims and sometimes leads to misunderstanding at the level of the principles of religion and even the essential and non-essential attributes of God Almighty. Therefore, although in a number of verses it is possible to be satisfied with the interpretation of the verses, in others it is necessary to go beyond interpretation and reach interpretation. In the Holy Quran, some verses have an interpretative and apparent meaning and some also have an esoteric and true meaning, which is called interpretation. One of these explanatory verses is the verse “4 of Surah Hadid”, which, according to the most important Shiite and Sunni commentators, has an interpretation and esoteric meaning in such a way that understanding it can lead those interested in Quranic truths to the semantic purpose of this verse and increase their knowledge of true monotheism and divine attributes and actions, and provide accurate knowledge to the audience. But so far, the interpretation of the verse “4 Surah Al-Hadid” has not been examined and criticized in the form of a short or long research; therefore, an attempt is made to present the views of Muslim scholars in the field of exegetical sciences, to evaluate the interpretative concepts around this verse, and to arrive at a correct view by comparing different views and criticizing and analyzing them. Therefore, the present study, which was written using an analytical-descriptive method, seeks to answer the question of what is the interpretation of the word “companion” in the above verse? According to Islamic commentators, this word has multiple interpretative meanings, the most important of which are examined in this study. It seems that all commentators whose views have been examined and studied in this article are opposed to “companion” and “physical and material companionship”, but they have many differences of opinion in interpreting “companion” as “God’s non-material companionship with His servants”.

**Keywords:** Interpretation, companionship, companionship of God, verse 4 of Hadid, material companionship, existential companionship

Received: 2025-11-10 ; Received in revised from: 2025-12-14 ; Accepted: 2025-12-21 ; Published online: 2025-12-21

◆ How to cite: ebrahim nattaaj,M. and Tari,J. (2025). A study of the interpretive views of "Ma'it" in the verse "And He is the One Who has made us. (e236729). *Quranic comentations*, (62-87), e236729  
doi: 10.22034/qc.2025.557735.1223



## بررسی دیدگاه های تائوئیلی «معیت» در آیه «و هو معکم این ما کنتم»

محمد ابراهیم نتاج<sup>۱</sup> ID، جلیل تازی<sup>۲</sup> ID

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) [Mohamad.nataj@pnu.ac.ir](mailto:Mohamad.nataj@pnu.ac.ir)

۲. مربی گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. [elahibzorg@pnu.ac.ir](mailto:elahibzorg@pnu.ac.ir)

### چکیده

در برخی موارد فهم نادرست از آیات قرآن و کجراهگی در درک مراد واقعی آن و محدود کردن شناخت به معنای ظاهری آیات، منجر به انحراف معرفتی مسلمانان می گردد و گاهی نیز به بدفهمی در سطح اصول دین و حتی اوصاف ذاتی و غیر ذاتی خدای متعال کشانده می شود. بدین جهت گرچه می توان در تعدادی از آیات به تفسیر آیات اکتفا کرد، اما در بعضی دیگر باید از تفسیر عبور کرده و به تائویل رسید. در قرآن کریم عده ای از آیات دارای معنای تفسیری و ظاهری و پاره ای نیز معنای باطنی و حقیقی دارند که از آن به تائویل نام برده می شود. یکی از این آیات تائوئیلی، آیه «۴ سوره حدید» است که به اتفاق مهمترین مفسران شیعه و سنی دارای تائویل و معنای باطنی است به طوری که فهم آن می تواند علاقه مندان به حقایق قرآنی را به هدف معنایی این آیه برساند و بر معرفتشان به توحید حقیقی و اوصاف و افعال الهی بیافزاید و شناختی دقیق به مخاطبین ارائه دهد. اما تاکنون تائویل آیه «۴ سوره حدید» در قالب یک پژوهش کوتاه یا بلند، مورد بررسی و نقد قرار نگرفته است؛ ازین رو تلاش می شود تا با ارائه دیدگاه اندیشمندان مسلمان در حوزه علوم تفسیری، حول محور این آیه مفاهیم تائوئیلی ارزیابی گردد و با مقایسه نظرات مختلف و نقد و تحلیل آنها به یک دیدگاه درستی دست. بنابراین پژوهش حاضر که با روش تحلیلی - توصیفی به نگارش در آمده است به دنبال پاسخ به این پرسش است که تائویل واژه «معیت» در آیه فوق چیست؟ این واژه از نظر مفسرین اسلامی دارای معنای متعدد تائوئیلی می باشد که مهمترین این دیدگاه ها در این نگاره مورد بررسی قرار گرفته است و به نظر می رسد همه مفسرینی که آرائشان در این نوشتار بررسی و مطالعه شده است با «معیت» و «همراهی جسمی و مادی» مخالفند، اما در تائویل «معیت» به «همراهی غیر مادی خدا با بندگان» اختلاف نظر فراوان دارند.

**کلیدواژه ها:** تائویل، معیت، همراهی خدا، آیه ۴ حدید، معیت مادی، معیت وجودی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰

◆ استناد به این مقاله: ابراهیم نتاج، محمد و تازی، جلیل. (۱۴۰۴). بررسی دیدگاه های تائوئیلی «معیت» در آیه «و هو معکم این ما کنتم». *مطالعات تائوئیلی قرآن*، (۸۷-۶۳)، ۲۳۶۷۲۹. doi: 10.22034/qc.2025.557735.1223



## ۱. طرح مسئله

تأویل یکی از مسائل مهم علوم قرآنی است که در فهم درست آیات قرآنی و حتی احادیث معصومین نقش مهم و کاربردی دارد؛ یکی از مهمترین مباحث تأویلی در آیات قرآن مربوط به اوصاف و افعال الهی است که در برخی از آیات متشابه آمده است به طوری که معنای ظاهری آیات را با معنای باطنی آن بسیار متفاوت می گرداند. از ابتدای اسلام تاکنون دانشمندان اسلامی به ویژه متکلمین و مفسرین درباره تأویل آیات دیدگاه های مختلفی داشته اند و تلاش کرده اند تا به دام تشبیه و تجسیم نیفتند. از سوی دیگر به نظر می رسد تأویل مسئله ای بین رشته ای میان علم تفسیر، کلام و حکمت اسلامی است که در علوم قرآنی مورد بررسی قرار می گیرد و تقریباً همه گروه ها و فرقه های اسلامی در همه یا برخی از آیات متشابه ناگزیر به تأویل شده اند (غزالی، ۱۳۸۱: ۸۵) پس از ظهور اسلام پویایی دین اسلام مبتنی بر آموزه های قرآنی، و رشد علم کلام و فلسفه اسلامی و استعمال واژگان تأویلی در قرآن مسیر را برای تأویل برخی از آیات قرآنی گشوده است تا اهل معنی بتوانند با درک درست آیات قرآنی شناخت معرفت خویش را تعمیق بخشند. حدوداً از اواخر قرن سوم واژه «تأویل» برای بیان معنای آیات بکار می رفته است و تقریباً از یک قرن بعد واژه تفسیر جایگزین آن شده است. (الیاده، ۲۰۰۵: ۱۴).

درباره آیه مورد پژوهش در این نوشتار «حدید/۴» غیر از بررسی و اشاراتی کوتاهی در کتب تفسیری در طول قرن ها نگاشته شده است، تا کنون کتاب یا مقاله ای جداگانه در بررسی این آیه به نگارش در نیامده است. بر اساس آنچه که گفته شد پژوهش حاضر به دنبال این پرسش ها است که آیا واژه معیت و همراهی خدا با بندگان در آیه «۴ سوره حدید» معنای ظاهری خود را دارد؟ و باید در این مورد قائل به تجسیم شد؟ و یا آنکه دارای معنای باطنی و تأویل در معنی است؟ و اساساً دیدگاه مفسران شیعه و سنی در این مسئله چیست؟ البته روشن است که بررسی معنای تأویلی این آیه علاوه بر روشن شدن معنای واقعی آیه برای مخاطبان و علاقه مندان به تفسیر و تأویل آیات، بر انطباق معنای باطنی این آیه با معرفت عمیق به خدا پیوندی محکم ایجاد می نماید؛ بدین صورت که بر اساس معرفت مطابق با واقع، خدا محدود و جسمی نیست، پس با تبیین غیر جسمی و غیر مکانی بودن معیت خدا با بندگان و بلکه معیت ذاتی، وجودی و غیر مادی خدا با بندگان، معنی و تفسیر این آیه به وضوح مشخص و بر معرفت توحیدی اهل ایمان افزوده خواهد شد. از سوی دیگر

چون حق تعالی از همه جهت بر بندگان احاطه دارد، ممکن است همراهی خدا با بندگان دارای ابعاد و جنبه‌های مختلفی باشد که در دیدگاه‌های تأویلی این آیه بیان خواهد شد. بر این اساس عده زیادی از مفسرین جهان اسلام تلاش کرده‌اند تا تأویل درستی از این آیه بیان نمایند؛ ازین رو ما در پژوهش حاضر به برخی از مهمترین تأویلات اشاره خواهیم کرد، زیرا تاکنون پژوهش مدوئی از تفاسیر تأویلی این آیه نگارش نشده است، بنابراین تلاش می‌گردد در این پژوهش به این سوال پاسخ داده شود که آیا واژه «معکم» در آیه «۴ سوره حدید» معنایی ظاهری و لفظی دارد؟ و یا اگر دارای معنایی غیر ظاهری است به کدام معنی باطنی تأویل برده می‌شود؟ به نظر می‌رسد واژه «مع» در آیه بر اساس اجماع مفسرین معنای تأویلی دارد، اما میان مفسران اعم از شیعه و سنی اختلاف نظرهایی وجود دارد که به مهمترین آن ذیل اقسام چهارگانه اشاره خواهیم کرد.

## ۲. تأویل به ذات الهی

### ۲-۱. تأویل معیت به احاطه ذاتی

ذات خدا وجودی بسیط، نامتناهی و منزّه از هرگونه قید و حدّ است. به عبارت دیگر، خداوند متعال، وجودی است که عین وحدت است و هیچگونه کثرتی در او راه ندارد. صفات الهی نیز عین ذات او هستند و هیچگونه جدایی بین ذات و صفات وجود ندارد. ذات الهی با این ویژگی‌ها همراه اشیاء و موجودات مادی نمی‌تواند باشد زیرا خدا حضور جسمی، مکانی و یا آمیزشی با مادیات ندارد، بلکه خداوند به عنوان خالق هستی بخش با همه موجودات بویژه مادیات رابطه دارد و این موجودات هستند که در تحققشان به خدا وابسته اند. بر این اساس نویسنده کتاب «البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید» می‌نویسد: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ بِالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْإِحَاطَةَ الذَّاتِيَّةَ»؛ بنابراین معیت در این آیه را معیت و احاطه ذاتی می‌داند. (ابن عجبیه، ۲۰۱۰م: ۳۰۹/۷) و چون علم و قدرت از صفات ذات است احاطه نیز ذاتی می‌باشد. چون این صفات عین ذات خدا هستند. (طباطبایی، ۱۳۹۳ش: ۹۰/۶) این تأویل میان تأویلاتی که در آینده بدان اشاره می‌گردد بهترین تأویل است، زیرا تنها ارتباط و همراهی خدای متعال با بندگان خود فقط از طریق افاضه و احاطه وجودی است؛ بدین سبب که تمام هستی انسان‌ها از خالق هستی است و علاوه بر اینکه خدای متعال مالک وجود محدود بندگان خویش است،

بلکه خود دارای وجودی نامتناهی است که بر کل عالم هستی هیمنه، سیطره و احاطه ذاتی دارد.

## ۲-۲. تأویل به معیت وجودی

حق تعالی به موجودات احاطه (حضوری وجودی) دارد و در هیچ مکان و پوششی از او غایب نیست. در اینجا سؤالی پیش می‌آید، و آن این است که خدای تعالی در هر حال بر ما احاطه دارد و در هر زمان و مکان محیط به ما است، با این فرض چرا تنها مساله مکان آمده، و چرا نفرمود: و هو معکم اینما کنتم و فی ایّ زمان و ایّ حال کنتم - او با شما است هر جا و هر زمان و در هر حال که باشید؟ در پاسخ می‌گوییم: درست است که احاطه خدای تعالی به ما تنها احاطه مکانی نیست، (بلکه احاطه فرامکانی و فرا زمانی است) و در همه احوال و اوقات به ما احاطه دارد، لیکن از آنجایی که معروف ترین ملائک در جدایی چیزی از چیزی دیگر و غایب شدنش از آن، جدایی مکانی است، و هر کس بخواهد از کسی دیگر جدا شود، مکان خود را عوض می‌کند، از این جهت تنها معیت مکانی را ذکر کرد (زیرا بیان غیبت مکانی جهت ظاهرترین و بارزترین مصداق غیبت است)، و گرنه نسبت خدای تعالی به مکانها و زمانها و احوال يك نسبت است. (طباطبایی، ۱۳۷۸ ش: ۱۹/۲۵۵) مولف کتاب «التأویلات النجمیه فی التفسیر الإشاری الصوفی» نیز معیت را در آیه فوق به «احاطه وجودی» می‌داند و می‌گوید: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (الحدید/۴) یعنی «وجودکم مستفاد من نظر وجودیتهم» وجود شما از ملاحظه وجود او حاصل شده است. (نجم الدین کبری، ۱۳۸۸ ش: ۶/۹۱) یعنی حیثیت و جوی موجودات عوالم هستی به خصوص انسان ها از حیث وجود خداست و با نبود وجود الهی انسانها و بلکه همه موجودات وجود نخواند داشت. پس معیت الهی به معیت وجود خدا با ممکنات تأویل برده می‌شود. برخی دیگر نیز این معیت را به همراهی حضوری و وجودی و جمعی خدا به موجودات تأویل برده اند. (صالح، بی تا: ۱۱/۳۸۱) همچنین صالح می‌نویسد: «وَهُوَ مَعَكُمْ... و هو حاضر معکم. و الظرف يدل على الاجتماع والمصاحبة متعلق بخبر «هو»» (همان)

برخی نیز اساسا اعلام نظر و قضاوت خاصی نکردند و فقط گفتند حمل بر ظاهر نمی‌شود بدین معنی که در هر حال این واژه «معکم» باید به تأویل برده شود اما به طور دقیق به تأویل خاصی اشاره نکرده اند. در تفسیر البسیط آمده است: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ و لا يجوز إجراؤه على الظاهر حتى يعتقد أنه مع كل واحد في مكانه وجهته وإذا جاء التأويل في بعض جاز في الكل». (واحدی، ۱۴۳۰ ق: ۲۱/۲۷۷)

و اینکه برخی از مفسران معیت را به احاطه شهودی می دانند در واقع به معنی احاطه وجودی است، زیرا هر جا وجود الهی باشد، شهود الهی هم هست، زیرا همه عالم هستی به ویژه بندگان خدا نیز در محضر و مشهد الهی هستند. (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ)؛ جمله حال و بیان معیت قیومیه و احاطه شهودی آفریدگار نسبت به بشر است از نظر اینکه به هر کجا که بشر رو آورد از حیطة شهود پروردگار خارج نخواهد شد و رابطه تعلق محض بشر به ساحت کبریائی گسسته شده و از شهود او پنهان نخواهد گشت. و مبنی بر تفسیر استواء بر عرش امکانی است و محصول استیلاء بر عرش و نظام جهان احاطه شهودی پروردگار بر بشر است. (حسینی همدانی، بی تا: ۱۶/ ۱۵۷)

روایاتی هم نقل شده است که بر احاطه وجودی خدا بر بندگان خود دلالت دارد، چون خدا نامحدود است و در هر مکان و زمانی حضور دارد، این حضور، حقیقی و وجودی است؛ لذا در حدیثی از پیغمبر گرامی اسلام ﷺ نقل شده است که فرمود: «ان من افضل ایمان المرء ان یعلم ان الله تعالی معه حیث کان» (کنز العمال: خطبه ۶۶). یعنی برترین مرحله ایمان انسان این است که بداند هر جا باشد خدا با او است. در حدیث دیگری می خوانیم که موسی ع عرض کرد: این اجدک یا رب؟ «کجا تو را بیابم ای پروردگار؟» قال: یا موسی اذا قصدت الی فقد وصلت الی! خطاب آمد که ای موسی هر زمان اراده من کنی به من رسیده ای. اصولاً این «معیت» (همراه بودن خدا با بندگان) به قدری ظریف و دقیق است که هر انسان متفکر و مؤمنی به مقدار اندیشه و ایمانش آن را درک می کند و از عمق آن با خبر می گردد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/ ۲۳۰۳)

گستره وجودی خدا و اوصاف او سبب می شود تا بنده هرگاه اراده جدی کند خدا را بیابد و در محضر او باشد. این خود معیت دائمی با خدا را برای بندگان فراهم می کند.

### ۱-۳. تأویل معیت به معنی علو و برتری خدا

خداوند به دلیل توفیق و علو وجودی، معیت علمیه و احاطه علمی بر تمام جوانب و زوایای وجودی و حیاتی بندگان دارد. طبری در جامع البیان می گوید: (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ). یَقُولُ: وَهُوَ شَاهِدٌ لَكُمْ أَيْهَا النَّاسُ أَيْنَمَا كُنْتُمْ يَعْلَمُكُمْ، وَ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ، وَ مَتَقَلَّبَكُمْ وَ مَثَوَاكُمْ، وَ هُوَ عَلَى عَرْشِهِ فَوْقَ سَمَاوَاتِهِ السَّبْعِ)، وی در تأویل این آیه می گوید: (او با شماست هر جا که باشید. می فرماید: و او گواه بر شماست ای مردم، هر جا که باشید. او شما را می شناسد و از اعمال و حرکات و محل استراحت شما آگاه است و او بر عرش خود بر فراز

هفت آسمانش قرار دارد. (طبری، ۱۴۲۲ق: ۲۲/۳۸۷)

در تفسیر نمونه در تأویل معیت الهی با بندگان خود آمده است؛ معیت الهی با انسان ها نه یک «مجاز و کنایه» بلکه یک «حقیقت» است که مسئولیت انسان ها را بیشتر می کند. خواستگاه احاطه و معیت خداوند بر بندگان؛ نیاز و اتکا بندگان به خدا، علو و برتری خدا بر بندگان و علم خدا بر بندگان می باشد و او همه جا حاضر و ناظر و مراقب است. این اعتقاد بزرگترین درس تربیت و ریشه اصلی تقوی و پاکی و درستکاری و هم رمز عظمت و بزرگی اوست. و نیز به بیان پیامبر اسلام ﷺ نشان از بالاترین درجه ایمان یک انسان است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش: ۲۳/۳۰۳) زیرا علم به اینکه خداوند متعال از نظر وجود، علم، حکمت و ذات بر دیگران علو و برتری دارد و موجودات ممکن را با خدا نتوان مقایسه کرد و قدرت مطلق خداوند بر همه ممکنات سیطره دارد و هیچ کس را توان مقابله با او را نباشد، این علو و برتری به معنی پیروزی کامل و توفیق بی نهایت خالق هستی بر کل عالم وجود است و معرفت به آن نیز سبب تعالی ایمان به خدای یگانه می گردد. علو و برتری خدا بر بندگان به دلیل احاطه ذاتی و وجودی خدا بر بندگان است که معیت خدا را نسبت به بندگان محیا می سازد و در واقع معیت به معنای علو و برتری ذیل همان معیت ذاتی تفسیر می گردد.

### ۳. تأویل به صفات الهی

#### ۳-۱. تأویل معیت به قیومیت الهی

در آیه چهار سوره حدید، همراهی خدا با ممکنات به همراهی قیومی تأویل برده می شود. قیوم بودن خدا به معنی این است که خدا به ذات خود قائم است به این معنی که خودش موجود است و به هیچ چیز دیگری وابسته نیست، بکه همه موجودات به او نیازمند و وابسته اند؛ بنابراین قیومیت الهی به این است که امور خلق و تدبیر عالم در همه حال قائم و پاینده به اوست و خداوند متعال مبدا و تکیه گاه همه موجودات است و بی او هیچ موجودی محقق نخواهد شد و بقا و دوام همه عالم به اوست. بر این اساس معیت خدا را می توان به قیام موجودات به خدا تأویل برد.

در قرآن کریم در سه آیه واژه «قیوم» آمده که در کنار واژه حی بکاربرده شده است. قیوم اسمی از اسماء الله است که به معنی «قائم به تدبیر خلق» اعم از أجل، روزی و اعمال آمده است. (طوسی، ۱۳۸۳ق: ۲/۳۰۷ و طبری، ۱۴۰۵ق: ۳/۱۶۴). صاحب کتاب «مخزن العرفان فی تفسیر القرآن» در تأویل آیه کریمه «و

هو معکم این ما کنتم» معتقد است مراد از «مع» معیت قیومیه است، و معیت قیومیه یعنی وجود خدا مقوم و محیط بر وجود ممکنات است و در واقع قوام موجودیت ممکنات از اوست. از نظر وی کسی آگاهی به این معیت علمی ندارد، مگر راسخون در علم که بنور بصیرتشان و صفای قلبشان مشاهده می‌نمایند (امین اصفهانی، ۱۳۶۲ش: ۱۱۹/۱۳) به طوری که موجودیت اشیاء عبارت از انتساب و ارتباط آنها به موجود حقیقی است و وجود موجودات، وجود ربطی و ظلّی است، بلکه بمعنی لطیف‌تر می‌توان گفت؛ وجود ممکنات عین ربط اند به قیوم تعالی و قوام وجود آنها به مبدء آفرینش است، زیرا که ممکن از حیث ذات و حقیقتش خالی از وجود است و وجود زائد بر او است؛ پس وجود، نسبت بحق تعالی ذاتی و عین ذات او است و نسبت به ممکن عرضی است و همچنین هر کمالی و جمالی و بهایی که در ممکنات دیده می‌شود ترشّحی است که از سرچشمه فیض رحمت رحمانی حق تعالی صادر گردیده و به ممکن رسیده یعنی همه صادر از او، و حق تعالی محیط بر اشیاء و مقوم وجود آنها است. اما باید دانست که معیت او همانند معیت جسم با جسم دیگر و عرض با موضوعش و صورت با ماده‌اش و صفت با موصوفش و امثال اینها نیست، زیرا که ارتباط بین واجب و ممکن بحال و محلّ نیست، بلکه حقیقت حق تعالی، اجلّ و اعلی از آن است که حال در غیر یا ممزوج یا متحد بغیر گردد، بلکه وجود ممکن در مقابل وجود واجب هیچ می‌نماید. و قیام موجودات به مبدء شبیه قیام ظلّ است به ذی ظل خود. (همان) سلطان علی شاه در کتاب «بیان السعاده فی مقامات العباد» در تفسیر آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» می‌گوید معیت در این آیه، قیومیه ای است که لازمه رحمت فراگیر رحمانیه می‌باشد؛ زیرا حق تعالی، به واسطه وجود فعلی اش، هستی همه چیز، جوهر و اثر آنها، آغاز و انجام و ظاهر و باطن آنهاست. بر این اساس این آیه می‌تواند هم تهدید (وعید) و هم تشویق (وعده) باشد. (سلطان علی شاه، ۱۴۰۸ق: ۱۴/۱۴۴) بنابراین معیت قیومیه؛ بر اساس رحمت رحمانیه برای همه بندگان و بر اساس رحمت رحیمیه برای بندگان خاص در تمام نشأت است؛ «كذلك و منه قیومیا هُوَ مَعَكُمْ بحقیقة مطلقه، رحمانیه للكل ورحیمیه للبعض أَيْنَ مَا كُنْتُمْ فی نشأتكم». (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق: ۱/۵۳۸ و شنقیطی، ۱۴۲۷ق: ۷/۵۲۸)

### ۲-۳. تأویل معیت به احاطه با قدرت و نصرت

احاطه قدرت و نصرت الهی به معنی احاطه تام و شمول کلی حق تعالی بر همه موجودات و امور عالم هستی است. به طوری که هیچ چیزی از حیطة قدرت و

نصرت الهی خارج نیست، بلکه قادر و ناصر مطلق موجودات خداست. و تمام ممکنات و حوادث از مجرای قدرت، سلطه و نصرت الهی ظهور می یابند و بدون یاری و اراده الهی تحقق نمی یابند. این قاعده از عوالم غیب شروع و تا جهان شهود ادامه می یابد؛ بنابراین یکی از تأویلات معیت می تواند همراهی خدا به نصرت و قدرت باشد. (مرغای، ۱۴۳۵ق: ۲۸/۳۴) بر اساس کتاب «الکشف و البیان فی تفسیر القرآن» فخر رازی در تأویل معیت می نویسد: «وَهُوَ مَعَكُمْ بِالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ» (تعلی، ۱۴۲۲ق: ۲۳۱/۹) همانطور که نویسنده کتاب «الأساس فی التفسیر» بر آن تأکید دارد. (حوی، ۱۴۲۴ق: ۱۰/۵۷۳۶) یعنی همراهی خدا با بندگان خود همراهی فیزیکی و مادی و یا با امور دیگر نیست، بلکه چون خدا نسبت به بندگان خود نوعی احاطه و سلطه دارد و همه نصرت ها و یاری ها از خداست پس خدا همواره همراه بندگان خود می باشد. اما کاشانی در تفسیر کبیر منهج الصادقین خود، «معیت» را به دو قسم مطرح می کند و می گوید: معیت علم و قدرت برای همه بندگان و معیت فضل و رحمت رحیمیه برای بندگان خاص الهی است. وی می گوید: «وَهُوَ مَعَكُمْ»، او با شما است با «علم و قدرت عموماً و بفضل و رحمت خصوصاً». البته «أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» یعنی هر جا که باشید، چون معیت علم و قدرت او به هیچ حال از شما منفک نیست، پس هیچ چیز از احوال و اعمال شما بر او مخفی نخواهد بود. (کاشانی، ۱۳۳۶ش: ۱۶۸/۹) همانطور که فیض کاشانی در کتاب تفسیر خود می گوید: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ فَلَا يَنْفَكُ عِلْمُهُ وَقُدْرَتُهُ عَنْكُمْ بِحَالٍ». (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق: ۲/۱۲۶۴) پس علم و قدرت و نصرت، ارتباط دائمی و همیشگی وجودی با مقدور، معلوم و منصور خود دارد. فخر رازی در جلد ۲۹ کتاب خود «مفاتیح الغیب» در تأویل معیت الهی در آیه «و هو معکم این ما کنتم» می نویسد: همراهی پروردگار با بندگان خود به اقتضای حضور خدا بین ذات و وجود ممکنات و حافظیت الهی و معیت علمی خداست، پس به خاطر «قدرت» و آفرینش او و کمک و اعانه او بر ماست. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۹/۴۴۸)

### ۳-۳. تأویل معیت به لطف و رحمت الهی

خداوند همانند رحمت خود دارای دو نوع لطف است؛ لطف عام و لطف خاص. اولی فضل و رحمت فراگیر است که شامل همه موجودات و ممکنات می گردد، اما دومی شامل عنایت به بندگان خاص و ویژه می گردد. لطف خاص الهی درجات و مراتب بسیار بالایی نیز دارد که بندگان خاص الهی برای رسیدن به آن باید تلاش فراوانی در مراقبات و اعمال صالح انجام دهند. ازین رو

طنطاوی مفسر اهل سنت در تأویل آیه ذیل می گوید: «و قوله سبحانه: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ أَي: و هو معکم بلطفه و رحمته.. اینما کنتم و حیثما وجدتم» یعنی؛ خدا فرمود: او با شماست هر جا که باشید، یعنی او با شماست با لطف و رحمتش... هر جا که باشید و هر جا که خود را بیابید. (طنطاوی، ۱۹۹۷م: ۱۱۴/۱۹۹) در واقع «لطف الهی» به معنای اعمال فضل، رحمت و مدارا توسط خداوند متعال نسبت به بندگان است. این لطف شامل بخشش گناهان، اعطای نعمات، هدایت و شفاعت در روز قیامت است. این لطف الهی، نه به دلیل شایستگی انسان، بلکه به لطف و رحمت خداوند است، و نه به دلیل صرفا اراده و اعمال نیک انسان، بلکه به دلیل رحمت و رأفت خداوند متعال می باشد. به عبارت دیگر، لطف الهی یک جایزه نیست، بلکه یک هدیه است که خداوند به بندگان می دهد. این لطف شامل موارد مختلفی مثل رفع سختی ها، آسان کردن کارها، اعطای علم و حکمت، و اعطای نعمات مادی و معنوی می شود؛ ازین رو این لطف الهی به عنوان یک وجه مهم از صفات و اسماء حسنی خداوند مطرح می شود.

### ۳-۴. تأویل معیت به علم الهی

شناخت علم الهی و اقسام آن بویژه علم او به مخلوقات از بحث های مهم و مشکل در مسئله خداشناسی است. تردیدی وجود ندارد که حق متعال دارای علم به بندگان خود است و این علم، تفصیلی و با تمام جزئیات خود می باشد؛ (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۱۷ق: ۱۲۵/۷) زیرا «کلید های غیب تنها دست اوست» (انعام/۵۹) البته این علم عین معلول است. (ملاصدرا، بی تا: ۳۸۴/۶) خداوند با این علم خود بر همه بندگان، موجودات و کل عالم هستی احاطه دارد. ازین رو سیوطی در تأویل (و هو معکم) از پیامبر ﷺ روایت کرده است که مردم پیوسته از همه چیزی می پرسند تا اینکه می گویند: خدا قبل از هر چیزی بوده است، پس قبل از خدا چه بوده است؟ اگر این را به شما گفتند، بگویند: او اول، قبل از هر چیزی است و او آخر است، پس چیزی بعد از او نیست، و او آشکار و برتر از هر چیزی است، و او پنهان و پایین تر از هر چیزی است، و او به هر چیزی داناست. به نظر می رسد این عبارت بر تلازم احاطه وجودی و احاطه علمی تاکید دارد، زیرا علم از صفات ذاتی خداست و تا هر جا مرز وجودی خدا باشد و گستره هستی او ادامه داشته باشد علم او نیز گسترده است. (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۱۷۱/۶) «ابن جزی» نیز معیت در این آیه را به احاطه و حضور علمی تأویل برده و برای این نوع از نگرش خود به آیه، ادعای اجماع نیز کرده است.

(ابن جزی، بی تا: ۲/۳۴۳) اما برای این تأویل و ادعای اجماع دلیلی اقامه و مستندات بیانی نکرده است.

در تفسیر «الإبداع البیانی فی القرآن العظیم» با نفی معیت ذاتی و وجودی در آیه «و هو معکم» بر معیت علمی به عنوان تأویل درست این آیه تأکید دارد. وی معتقد است آیه ۴ سوره حدید بیانگر فراگیری علم خدا به بندگان است، به هر کجا که روی آورند و به هر کجا که سفر کنند؛ «و المراد بالمعیه هنا وَهُوَ مَعَكُمْ، معیه العلم، لا معیه الذات» (و مراد از «وَهُوَ مَعَكُمْ» حضور و معیت علم الهی است و نه معیت ذات) (صابونی، ۱۴۲۸ق: ۱/۳۳۷) صاحب کتاب «البحر المحیط فی التفسیر» نیز ادعای اجماع بر تأویل آیه بر «معیت علمی» کرده و صراحتاً بر نفی معیت ذاتیه در تأویل «آیه ۴ سوره حدید» تأکید کرده است. (ابوحیان، ۱۴۲۰ق: ۱۰۰/۱۰۰)

یکی دیگر از مفسرین معیت را در «و هو معکم» به معیت به علم، قدرت و سلطنت تأویل برده است و در این باره ادعای اجماع امت اسلامی کرده است و صراحتاً معیت ذاتی را نفی نموده است. زحیلی می گوید: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ؛ أَي وَاللَّهُ سَبْحَانَهُ مَعَ عِبَادِهِ بِقُدْرَتِهِ وَسُلْطَانِهِ وَعِلْمِهِ، أَيْنَمَا كَانُوا فِي الْبُرُوجِ وَالْبَحْرِ وَالْجَوِّ، وَاللَّهُ رَقِيبٌ عَلَيْهِمْ بِصِيرٍ بِأَعْمَالِهِمْ، لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْهَا. قَالَ أَبُو حَيَّانٍ: وَهَذِهِ آيَةُ أَجْمَعَتِ الْأُمَّةَ عَلَى هَذَا التَّأْوِيلِ فِيهَا، وَأَنَّهَا لَا تَحْمِلُ عَلَى ظَاهِرِهَا مِنَ الْمَعِيَةِ بِالذَّاتِ. يَعْنِي «وَأَوْ بِلِشْمَاسْتِ هَرَجَا كَمَا بَشَيْدٍ وَخَدَاوْنِدِ بِأَنْجَاحِ مَعِيَةِ بَيْنَانَسْتِ. وَخَدَاوْنِدِ مَتَعَالٍ بِأَقْدَرْتِ، بِأَقْدَارِ وَعِلْمِ خُودِ بِلِشْمَاسْتِ هَرَجَا كَمَا فِي خَشْكِي، دَرِيَا يَا هُوَا بَاشِنْدِ. وَخَدَاوْنِدِ بِرَأْيِهَا نَظَرِ اسْتِ وَاعْمَالِشَانِ رَا مِي بِينْدِ، هِيْجَ چيزِ اَزْ أُنْهَآ بِرِ اَوْ پَنْهَانِ نَيْسْتِ. أَبُو حَيَّانِ كَفْتِ: اَيْنِ آيَةِ اسْتِ كَمَا اِمْتِ بِرِ اَيْنِ تَأْوِيلِ اِجْمَاعِ دَارَنْدِ وَنَبَايْدِ اَنْ رَا بِه مَعْنَايِ وَاقْعِي يَعْنِي مَعِيَةِ بِالذَّاتِ كَفْتِ». (زحیلی، ۱۴۱۸ق: ۲۷/۲۹۲) اما از نظر شیخ طبرسی (ره) معیت در آیه تأویل به علم به احوال و اعمال برده می شود. می گوید: «وَهُوَ مَعَكُمْ» یعنی بالعلم لا يخفى عليه حالكم وما تعملونه. (طبرسی، ۱۴۰۸ق: ۱۹/۳۴۷ و طوسی، بی تا: ۱۹/۵۱۹) یعنی همه احوال، امور و حالات و همه آنچه را که بندگان می دانند بر خداوند پوشیده نیست و نخواهد بود.

صاحب کتاب التفسیر الوسیط للقرآن الکریم نیز معیت را به علم الهی می داند و از آلوسی و بیهقی این «تأویل» را نقل می کند: قال الآلوسی؛ قوله تعالی؛ و هو معکم أینما کنتم تمثیل لإحاطه علمه تعالی بهم، و تصویر لعدم خروجهم

عنه أينما كانوا،.... وأخرج البيهقي في الأسماء والصفات عن ابن عباس أنه قال فيها: عالم بكم أينما كنتم. وأخرج - أيضا - عن سفیان الثوري انه سئل عنها فقال: علمه معكم. وفي البحر: أنه أجمعت الأمة على هذا التأويل فيها. (یعنی آلوسی گفته است: فرموده سبحان الله: و او با شماست هر جا که باشید، مثالی است از علم فراگیر او به آنها و تصویری است از اینکه او آنها را در هر جا که باشند، رها نمی‌کند.... بیهقی (نیز) در «الاسماء والصفات» از ابن عباس روایت کرده است که در مورد آن گفته است: «می‌داند تو را هر جا که باشی». او همچنین از سفیان ثوری روایت کرده است که از او در مورد آن پرسیده شد و او گفت: علم او با شماست). (طنطاوی، ۱۹۹۷ م: ۱۴ / ۱۹۹). همانطور که در تفسیر الجلالین آمده است. (محلّی، ۱۴۱۶: ۵۴۱ / ۱). اما اگر معیت الهی با بندگان به همراهی و تسلط علمی الهی تأویل شود باید دانست که هیچگاه علم خدا از قدرت الهی منفک نیست، پس معیت به علم و قدرت با هم است. همانطور که در تفسیر صافی آمده «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ لَا يَنْفَكُ عِلْمُهُ وَقَدْرَتُهُ عَنْكُمْ بِحَالٍ». (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۵ / ۱۳۲) و نیز در کتاب «تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب» آمده «لَا يَنْفَكُ عِلْمُهُ وَقَدْرَتُهُ عَنْكُمْ بِحَالٍ». (قمی مشهدی، ۱۴۱۱ ق: ۱۳ / ۷۹)

بعضی از مفسرین هم که معیت را مجازی دانسته اند، منظورشان از آن احاطه علمی است. (طباطبایی، ۱۳۷۸ ش: ۱۹ / ۲۵۵) برخی نیز معیت و احاطه علمی خدا بر بندگان را صرفا محدود به علم به خفیات و اسرار بندگان کردند. به عنوان مثال صاحب کتاب متشابه القرآن می گوید: «المراد بها (معیت) الإخبار عن كونه سبحانه عالما أبدا بخفي أحوالنا وأسرارنا» (ابن شهر آشوب، بی تا: ۶۵ / ۱)

### ۳-۵. تأویل معیت به خلاقیت الهی

خلاقیت الهی از اوصاف الهی است و بیانگر نیروی نامحدود الهی در ایجاد و نوآوری در خلقت می باشد. این صفت تمام آفرینش الهی را در برمی گیرد به طوری که در وجودشان این صفت الهی تجلی می بخشد؛ بر اساس خلاقیت الهی، آفرینش از عدم خلق می گردد و نوعی ابداع و تولید در آفرینش نهفته است که تنها به خداوند تعلق دارد، البته انسان ها و برخی حیوانات هم در حد سعه وجودی خود از خلاقیت بهرمنند هستند و نوآوری هایی را در محدوده وجودی خود دارد و صفتی است که خداوند جهت تکامل انسان ها در نهاد آنها به ودیعه گذاشته است تا او را جانشین خود در زمین گرداند. نویسنده کتاب «الفرقان فی

تفسیر القرآن بالقرآن و السنه» در تأویل آیه ۴ حدید می نویسد: «معیت و همراهی با انسان قبل و بعد از وجود مادی انسان و نیز در تمام نشأت وجودی انسان در عوالم هستی. این همراهی و معیت به علم، حفظ و «خلاقیت» در وجود انسان هاست» (صادقی تهران، ۱۴۰۶ق: ۲۲۸/۱۲۵) بر اساس این دیدگاه خلاقیت خدا از عالم عقل تا عالم ماده نقش آفرینی می کند و هر موجودی را بر اساس ویژگی های آن و بر اساس صفات نشئه خاص متعلق به آن موجود، نوآفرینی، ابداع و خلق می کند. در بین خلاقیت و خلق الهی تفاوت های ظریفی وجود دارد که باید در مقالات پژوهشی مرتبط بررسی گردد.

### ۳-۶. تأویل معیت به وکیل بودن الهی

خدای متعال خالق همه موجودات است و زمام همه امور دست اوست بنابراین او حافظ و مکفایت کننده همه است و وکیل حقیقی همه به ویژه انسان ها اوستو تدبیر امور و مراقبت از انسان ها نیز بر عهده خدای متعال است و در همه امور اعم از تکوینی و تشریحی نیز تکیه گاه آدمیان خدا است.

بر اساس دیدگاه برخی از مفسرین «معیت» به وکیل بودن الهی برای بندگان تأویل برده شده است. عبدالقادر آل غازی می گوید: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ أَي يَكُونُ لَيْلِ نَهَارِ صَبَاحِ مَسَاءِ أَيْ قَاطِئًا وَ نِيَامًا» خداوند همراه شماست تا وپیش آن است که خدا وکیل شما در هر شب و روز و در هر حال از خواب و بیداری است. (آل غازی، ۱۳۸۲ق: ۶/۳) صاحب کتاب «محاسن التائویل» نیز معیت الهی را به معنی حافظ و وکیل بودن خدا بر بندگان تأویل می برد. وی می نویسد: «إِنَّ اللَّهَ مَعَكَ أَي بِالْحِفْظِ وَالْكَلاَةِ. وَلِذَلِكَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِيمَا أَخْبَرَ عَنْ نَبِيِّهِ ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ (التوبة/۴۰) (قاسمی، ۱۴۱۸ق: ۹/۱۳۸) اما لفظ «وکیل» در قرآن کریم ۲۴ بار وارد شده و در ۱۴ مورد، وصف خداوند متعال قرار گرفته است. (سبحانی، ۱۳۷۶ش: شماره ۱۲) صاحب تفسیر المیزان می نویسد: اینکه انسان خدای تعالی را وکیل بگیرد، به این است که آدمی تمامی امور را از آن خدا و به دست او بداند، اما در امور خارجی و حوادث عالم، به این است که نه برای خودش و نه برای هیچ يك از اسباب ظاهری، استقلال در تاثیر قائل نباشد، چون در عالم وجود، هیچ مؤثری به جز خدا وجود ندارد، و در نتیجه داشتن چنین اعتقادی، در احوال مختلف؛ رضایت، خشم، مسرت، تاسف و غیره، دل به هیچ سببی نبندد، بلکه در مقاصد و آرزوهایش متوسل به آن سببی شود که خدای تعالی معرفی کرده است، آن هم نه به طوری که برای آن سبب استقلال در تاثیر قائل باشد و بدان مطمئن گردد، بلکه ظفر یافتن به مطلوب را از خدا بداند، تا هر چه خدا برایش

صلاح دانست اختیار کند. (طباطبایی، ۱۴۰۲ق: ۲۰/ ۱۰۳) البته باید توجه نمود که اگر وکالت های عرفی به معنی نائب گیری و یا اعتماد به دیگری است، ولی وکیل گرفتن خدا، معنایی بالاتر از این دارد و آن واگذاری کار به او است به هر صورتی که بخواهد، و به همین جهت می فرماید: (وقالوا حسبنا الله ونعم الوکیل) (آل عمران/ ۱۷۳) وکالت خدا به تنهایی بدون کوچکترین ناتوانی و نیاز به دیگران انجام می گیرد، چون دانتر و توانمند تر از همه است، چنان که می فرماید: (و کفی بربک وکیلا) (اسراء/ ۶۵). اما از آنجا که وکیل پیوسته حافظ منافع موکل است، گاهی به مناسبتی در معنی «حفیظ» نیز به کار می رود چنان که می فرماید: (الله حفیظ علیهم و ما انت علیهم بوکیل) (شوری: ۴۱).

### ۳-۷. تائویل معیت به تدبیر الهی

به نظر می رسد تدبیر الهی به معنی برنامه ریزی و مدیریت الهی امور جهان و انسان است. به عبارت دیگر، تدبیر الهی به این معناست که خداوند، حکیمانه و از روی علم و آگاهی، امور عالم را به بهترین شکل ممکن اداره می کند و برای هر پدیده و رویدادی، برنامه ای دقیق دارد. اما در اصطلاح قرآنی تدبیر الهی بدین معناست که خداوند، خالق و مدبر جهان است و تمام امور عالم با اراده و خواست او رقم می خورد. چنین تدبیری شامل همه جوانب هستی، از جمله خلقت، رزق، مرگ و میر، و همچنین حوادث و اتفاقات زندگی انسان ها می شود. در آیه مورد بحث (حدید/ ۴) همراه بودن خدا با بندگان، در واقع همراهی و معیت به معنی تدبیر و چاره جویی برای امور بندگان و به صورت عموم برای همه موجودات در هر زمان و مکان است. بدین معنا که خداوند برای هر چیزی در عالم، طرح و برنامه ای ویژه دارد و تمام اتفاقات، حوادث و وقایع با توجه به حکمت و مصلحت الهی رخ می دهد و پیش می رود. صاحب کتاب «التفسیر القرآنی للقرآن» می گوید: «قوله تعالى: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ - إشارة إلى أنه سبحانه مع سعة هذا الملك، هو موجود بعلمه و قدرته و تدبیره، فی کل مکان منه، و فی کل ذره فیه (خطیب، ۱۴۲۴ق: ۱۴/ ۷۴۸)

### ۳-۸. تائویل معیت به وعید الهی

در قرآن کریم واژه «وعید» شش مرتبه به کار برده شده است و انسان ها را از تحقق وعیدهای الهی بیم داده و برای کسانی که وعید الهی را جدی نگرفته اند عاقبت بدی برایشان رقم زده است. در برخی از این آیات وعیدهایی نسبت به کفار (مدثر/ ۸)، منافقین (مائده/ ۴۱)، بنی اسرائیل (اعراف/ ۱۷۶) و کم

فروشان (مطففین/۷) بیان شده است. بنابر برخی تفاسیر سوره (حدید/۴) نیز ناظر به وعید الهی به بندگان خود است و به این معنی تأویل برده می شود. معیت به معنای وعید از سوی خدا به این صورت است که اعمال طاغیان، عاصیان و ظالمان نزد خدا محفوظ و مورد محاسبه و معاقبه است. مغنیه می نویسد: (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ، هذا تهديد و وعيد لكل طاغ و باغ بان أعماله محفوظة عند الله، و أنه مرتهن بها و محاسب عليها حسابا دقيقا و عسيرا، و معاقب بعذاب و بيل و أليم). خدا با شماست هر کجا که باشید، و خدا به آنچه انجام می دهید بیناست. این تهدید و هشدار است برای هر ظالم و ستمگر به اینکه اعمالش نزد خدا ثبت است، و آنها در گرو اعمالشان هستند و با حسابرسی دقیق و شدید، از آنها حسابرسی خواهد شد، و به عذابی سخت و دردناک مجازات خواهد شد. (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ۷/ ۲۳۹) بنابر این تأویل بیان معیت الهی در آیه اشاره به جنبه عذاب الهی و هشدار به اهل معصیت است تا در دنیا مراقب اعمالشان باشند و دست از عاصیان و ظلم بردارند.

#### ۴. تأویل معیت به افعال الهی

##### ۴-۱. تأویل معیت به قرب الهی

قرب الهی به معنای این نیست که خدا از حیث مکان و زمان به موجودات و یا انسان ها نزدیک است، زیرا مکان و زمان محدود، معلول و مخلوق خالق یکتاست و اساسا خدا نسبت پذیر نیست تا محدود به نسبت زمان و مکان با اشیاء دیگر گردد. بلکه قرب الهی در واقع قرب وجودی خدا به بندگان خود است که بر اثر مجاهدت های معنوی و تکامل در جهت لقاء الهی برای بندگان حاصل می گردد تا مورد عنایت خاص پروردگار قرار گیرند به طوری که شاهد نزدیکی درونی خود به خدا می شوند و احساسات و ذهنیات و حالات درونی خود را هم رنگ با خدا می بینند و خدا را با شهود قلبی خود مشاهده می کند. بر اساس آنچه که گفته شد معیت در آیه می تواند به معنی قرب وجودی تأویل برده شود، زیرا خدا اصل و جوهر ماده است و بر این اساس به همه موجودات قرب وجودی دارد؛ ازین رو صاحب کتاب «التفسیر الصوفی الفلسفی للقرآن الکریم» معتقد است با عنایت به این آیه (و هو معکم أين ما کنتم) روشن می شود که خدا دور اما نزدیک است. دور، نه به معنای فاصله شناخته شده، بلکه به معنای تمایز نور از ماده و نیز به معنای تنزیه مطلق.

او نزدیک است، زیرا او مبدأ ماده و جوهر آن است. به همین دلیل، خداوند متعال در جای دیگری فرموده است: «پس به هر کجا که رو کنید، همانجا وجه خداست» [بقره / ۱۱۵]. پس ای کسانی که به دنبال خدا هستید، او را در خود بجویید و او را خواهید یافت. (عربی، ۱۳۸۵ ش: ۲ / ۱۰۶۴) عبدالکریم خطیب معیت را قرب خدا به بندگان تفسیر نمود. (خطیب، ۱۴۲۴ ق: ۱۴ / ۷۴۸) البته نباید معیت به معنی قرب را مکانی و یا زمانی و به طور کلی کیفی بدانیم، زیرا کیف از اعراض است و خدا عرض نمی پذیرد؛ بلکه این قرب نوعی از قرب وجودی خدا به بندگان خود است. پانی پتی می گوید: (وَهُوَ مَعَكُمْ معیه غیر متکیفه اَیْنَمَا كُنْتُمْ فان نسه جمیع الامکنه الی الله تعالی علی السواء). (پانی پتی، ۱۴۱۲ ق: ۹ / ۱۸۸)

#### ۲-۴. تأویل معیت به فعلیت الهی برای ممکنات

معیت یعنی خدا فعلیت همه اشیاست. فعلیت اشیا بدین معنی است که موجودات بعد از ظهورشان در عرصه عوالم وجود، مطابق همان مرتبه از عالم دارای آثاری متناسب با جهان باشند. مثلاً فعلیت موجود ماده در ظهور آثار مادی از آن وجود است و فعلیت موجود مجرد در ظهور آثار مثالی، خیالی و یا عقلی از آن موجود است. در تفسیر «بیان السعاده فی مقامات العباده» آمده است خدای تعالی با وجود فعلی اش همه‌ی اشیاست و قوام و فعلیت اشیا و اول و آخر و ظاهر و باطن آنهاست، (و تأویل) این آیه (۴ حدید) تهدید و ترغیب است (سلطان علی شاه، ۱۳۲۷ ق: ۱۳ / ۵۶۰)

#### ۳-۴. تأویل معیت به همراهی با ملائکه الهی

فرشتگان موجوداتی مجرد از ماده اما عاقل، با شعور و بنده گرامی خدا (انبیاء / ۲۶) و مطیع فرمان او (انبیاء / ۲۷) هستند و به دلیل نداشتن اراده مستقل هرگز معصیت نمی کنند (همان) و به جهت جسمانی نبودن امکان خوردن و آشامیدن و زاد و ولد ندارند. آنها پیوسته تسلیم خدا هستند و همواره مشغول تسبیح و تقدیس الهی اند (شوری / ۵). البته گاهی نیز به شکل انسان‌ها در می آیند (مریم: ۱۷) همچنین آنها واسطه فیض الهی هستند و مأموریت‌های مختلفی مانند حمل عرش، قبض ارواح و پیام آوری از جانب خدا دارند. بر اساس آنچه گفته شد فرشتگان الهی در قرآن کریم مکرر مورد توجه آیات قرار گرفته اند. در این آیات از ویژگیها، مأموریت‌ها و وظائف فرشتگان سخن به میان آمده است و به انسان بر ایمان به فرشتگان الهی تأکید شده و آن را

همردیف با ایمان به خدا و پیامبران الهی و کتب آسمانی قرار داده است (بقره/ ۲۸۵). این مسئله دلالت بر جایگاه مهم ملائکه الهی در قرآن دارد. در این کتاب آسمانی فرشتگان دارای ویژگی هایی هستند که به برخی از آنها اشاره می‌گردد: فرمان بردار خدا و دور از معصیت ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (انبیاء/ ۲۷)، مدبّرات امر (نازعات/ ۵) و امداد گران الهی به مؤمنان در جنگها (احزاب/ ۹). فرشتگان الهی نه می‌خوابند، نه سست و غافل می‌شوند، و نه عقلشان گرفتار سهو و نسیان می‌شود. (مجلسی، بحار الانوار: ۵۹/ ۱۷۵) بنابراین با توجه به ماهیت و کارکرد فرشتگان برخی از مفسرین مانند نویسنده کتاب «المتشابه القرآن» معیت در آیه ۴ سوره حدید را تأویل برده و آن را همراهی ملائکه می‌دانند که همواره اعمال بندگان را می‌نویسند و اقوالشان را شمارش می‌نمایند: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ؛ یعنی ملائکته معکم تکتب أعمالکم و تحصي علیکم أقوالکم و هو یراکم و یسمعکم و لا یخفی علیه شیء من أعمالکم﴾. (حلی، ۱۴۳۵ق: ۱/ ۵۵۱)

#### ۴-۴. تأویل معیت به همراهی مظاهر الهی با بندگان

به نظر می‌رسد «مظاهر الهی» به معنای تجلیات خداوند، یا افرادی که تجلیات و صفات الهی را در خود متجلی می‌کنند، می‌باشد. این مظاهر، اعم از انبیاء الهی ﷺ، ائمه اطهار علیهم السلام و یا حتی برخی از صالحین هستند که با اخلاق، رفتار و کردار خود، صفات الهی مانند رحمت، علم، قدرت و عدالت را در خود نمایان می‌کنند. در واقع مظاهر الهی نیز مانند آینه‌هایی هستند که نور و صفات خداوند را به بهترین شکل انعکاس می‌بخشند. البته این بدان معنا نیست که خداوند از مقام خود تنزل کرده باشد، بلکه فقط رحمت، فیض، صفات و اسماء او در این آیینه‌ها و انسان‌های کامل تجلی می‌نمایند. بنابراین مظاهر الهی، مریبان و راهنمایی برای بشر هستند که راه سعادت و قرب به خداوند را نشان می‌دهند. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸ش: مجله اسراء، شماره ۴)

صاحب کتاب «تفسیر الجیلانی» معیت را به همراهی مظاهر الهی با بندگان تأویل می‌برد و معتقد است «بالجملة هو سبحانه بذاته معکم، أیتها المظاهر؛ أین ما کُنْتُمْ لامعیه ذاتیه و لازمانیه، و لا بطریق المقارنه و المخالطه، و لا بطریق الحلول و الاتحاد، بل بطریق الظهور و الظلیه، و الحضور و رشّ النور و بالجملة اللّهُ المحیط بکم المظهر لأشباحکم بمدّ ظلّه علیکم». یعنی «خدای سبحان در ذاتش با شماست، ای مظاهر الهی!، در هر کجا که باشید، نه در همراهی ذاتی و زمانی، نه از طریق مقایسه و اختلاط، و نه به صورت تجسم و اتحاد، بلکه به

صورت ظاهر، سایه و حضور. بنابراین خداست که شما را احاطه کرده و شبح های شما را با گستردن سایه خود بر شما آشکار می سازد». (جیلانی، ۱۴۳۰ق: ۶/۷) ابن عربی نیز خدا را همواره به دلیل اینکه اصل و مبدأ وجود انسان ها و ظهور یافته در مظاهر و متجلی در آنهاست، با بندگان همراه می داند و می گوید: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ لَوْ جُودَكُمْ بِهِ وَظَهْرَهُ فِي مَظَاهِرِكُمْ». (ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ۲/۳۱۷) از نظر وی تجلی از او همیشه به همه چیز حاصل می شود، زیرا او نور است و نور در حقیقت خود، تجلی و ظهور بر فضاها و مظاهر است. حضور او با اشیاء همانند حضور جسم با بدن، یا جسم، یا حادث با حادثه نیست. خلاصه آنکه حضورش نه در مقام و مکان، نه در زمان و لحظه، نه در مکان و حالت، نه در کنش و عکس العمل، و نه در حرکت و گذار است؛ زیرا او بالاتر از این اوصاف، تشبیهات و مصادیق است؛ بلکه حضور او نوع دیگری از حضور است که ماهیت آن معلوم نیست. در حدیث نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است که حق تعالی همه چیز را از عظمت خود پر کرده است به طوری که هیچ زمین، آسمان، دریا، خشکی و هوایی بدون او نیست. او اولین کسی است که قبل از او چیزی نبود. او آخرین کسی است که پس از او چیزی نیست. و در احادیث قرب نوافل این معانی و مفاهیم بسیار است؛ همانطور که حق تعالی به موسی ع فرمود: من پشت سر شما و در مقابل شما، در سمت راست و در سمت چپ شما هستم؛ من با کسی هستم که مرا یاد کند و اگر مرا بخواند با او هستم. (ملاصدرا، ۱۳۶۶ش: ۶/۱۵۷) خلاصه اینکه هیچ ذره ای در عالم از نور حق، تجلی و ظهور آن خالی نیست، اما دستیابی به این معرفت و رسیدن به این تجلی، اکسیر سرخی است که از دریای عمیق قرآن بیرون آمده است.

#### ۴-۵. تأویل معیت به بایگانی اعمال نزد خدا

صاحب کتاب «تفسیر کاشف» در تأویل آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» می گوید: خداوند به همه ستمگران و سرکشان هشدار می دهد که اعمال آنها در نزد خدا بایگانی می شود و او آنها را به خاطر این اعمال، مورد حسابرسی دقیق و سختی قرار خواهد داد و با عذابی سخت و دردناک، مجازاتشان خواهد کرد (مغنیه، ۱۳۸۶ش: ۷/۴۰۰) شاید مراد از بایگانی همان لوح محفوظ باشد. در متون دینی، لوح محفوظ به جایگاه یا مرتبه ای از وجود اشاره دارد که تمام مقدرات و سرنوشت ها در آن ثبت و ضبط شده و از هرگونه تغییر و تحریفی مصون است. (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۲/۱۳۲) همچنین به گفته برخی از مفسران شیعه، در این لوح همه اتفاقات مربوط به انسان ها که قطعاً رخ خواهند داد،

ثبت شده است. (سبحانی، ۱۴۴۰ق: ۱۴۴) در مقابل لوح محفوظ، لوح دیگری به نام لوح محو و اثبات، وجود دارد که حوادث عالم در آن به صورت قطعی نوشته نشده و قابل تغییر است. (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۲/ ۱۳۲)

### ۵. تأویل معیت به تمثیل، کنایه و مجاز

در زبان و ادبیات فارسی و نیز عربی، تمثیل، کنایه و مجاز هر سه از انواع بیان غیرمستقیم اهداف و انگیزه‌ها هستند، اما در جزئیات با هم تفاوت دارند. در این ادبیات تمثیل، کنایه و مجاز از آرایه‌های ادبی هستند که هر کدام به نوعی با انتقال معنای غیرحقیقی یا مجازی یک کلمه یا عبارت سروکار دارند، اما تفاوت‌های ظریفی در چگونگی این انتقال معنا وجود دارد. تمثیل برای انتقال یک مفهوم کلی استفاده می‌شود. کنایه یک عبارت یا جمله است که یک معنای غیرمستقیم و غالباً پنهان را می‌رساند که با توجه به شرایط و بافت جمله قابل درک است. مجاز نیز کاربرد یک کلمه یا عبارت در معنای غیرحقیقی آن است، به شرط وجود علاقه و قرینه‌ای که این ارتباط مجازی را مشخص کند. (سید رضا حسینی، ۱۳۷۸ش: ۱۳۴) برخی از مفسرین اهل سنت تأویل بعیدی از «معیت» در آیه دارند که نوعی از کنایه می‌باشد و بر آن تأکید می‌ورزند و معتقدند که معیت به معنی همراهی با نصر و کمک نسبت به مومنین و همراهی با انتقام نسبت به معاندین خدا تأویل برده می‌شود. بر این اساس می‌نویسد: «وَهُوَ مَعَكُمْ يَتَوَجَّهُ الْمَعْنَى فِيهِ لِاخْتِلَافِ الْأَحْوَالِ؛ يَقُولُ: إِنَّ كُنْتُمْ مُحِبِّينَ لَهُ، خَاضِعِينَ مَطِيعِينَ، فَهُوَ مَعَكُمْ بِالنَّصْرِ لَكُمْ وَالْمَعُونَةَ عَلَى أَعْدَائِكُمْ، وَإِنْ كُنْتُمْ مُعْرِضِينَ عَنْهُ مَعَانِدِينَ فَهُوَ مَعَكُمْ بِالْمَعُونَةِ عَلَيْكُمْ، وَالْإِنْتِقَامَ مِنْكُمْ». (ماتریدی، ۱۴۲۶ق: ۹/ ۵۱۳)

برخی هم معیت را نوعی تأویل تمثیلی دانسته‌اند و معتقدند معیت و همراهی خدا با بندگان گونه‌ای از تمثیل برای احاطه علمی و قدرت و فضل و رحمت خدا به بندگان است. می‌گوید: «هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ بِالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْفَضْلِ وَالرَّحْمَةِ وَهُوَ تَمَثِيلٌ لِإِحَاطَةِ عِلْمِهِ تَعَالَى بِهِمْ، أَيْنَمَا دَارُوا، وَحَيْثَمَا سَارُوا». (منصوری، ۱۴۱۷ق: ۵/ ۱۸۸) طنطاوی نیز می‌گوید: «گفته شده که «معیت» مجاز و استعاره‌ای است برای علم (خدا به اعمال بندگان) با رابطه‌ی سببی (میان عالم و معلوم)، و شاهد آن سیاق و ملحقات ذیل آن است، اگرچه حقیقت غیرممکن است. سلف این آیه را اینگونه تفسیر کرده‌اند. (طنطاوی، ۱۹۹۷م: ۱۴/ ۱۹۹)

به نظر می‌رسد مبنای همه مفسران در این پژوهش این باشد که خدا جسم

نیست و مکان، زمان و محدودیت ندارد، همانطور که از اصول قرآنی و روایی این حقیقت برمی آید. بنابر این در تفسیر آیه «و هو معکم این ما کنتم» مفسران «معیت» را به قرب مکانی و یا همراهی محدود به جسم و زمان و یا اوصاف مربوط به امور مادی نگرفتند، بلکه هر یک به تأویلی روی آوردند که هر کدام به جنبه‌ای از اوصاف و افعال الهی اشاره دارد. اما با دقت در این تأویلات و نیز توجه به معرفت همه جوانب اوصاف و افعال الهی می‌توان به احاطه کلی و وجودی خدا بر عوالم هستی و به ویژه بندگان پی برد؛ پس معیت هم می‌تواند قیومیه باشد، چون خدا قیوم علی الاطلاق است و هم احاطه ذاتی و وجودی بر بندگان و کل عالم داشته باشد که به صورت تدبیر و همراهی ملائکه و مظاهر الهی و یا به نحو بایگانی اعمال بندگان در لوح محفوظ و نیز به شیوه لطف و رحمت عام و خاص پروردگار جلوه گر می‌شود. بر اساس آنچه که گفته شد معیت الهی با بندگان، نوعی کنایه، تمثیل و مجاز نیست، بلکه حقیقتی جامع از همه اوصاف و افعال الهی در ارتباط با بندگان می‌باشد.

### نتیجه

تأویل آیات قرآن امری ضروری در فهم آیات است و اجتناب از آن ممکن است مخاطبین را در ورطه انحراف از معانی و تفاسیر آیات بیافکند. توجه به معانی حقیقی و باطنی آیات که به نوعی تأویل گفته می‌شود در عده‌ای از آیات به چشم می‌خورد. به اتفاق همه مفسران آیه (۴ سوره حدید) دارای تأویل است. مفسران جهان اسلام برای این آیه دیدگاه‌های متعددی بیان کردند که در ادامه بدان اشاره می‌گردد:

#### الف) تأویل معیت به احاطه ذاتی

دیدگاه اول: معیت در این آیه به احاطه ذات بر ممکنات تأویل برده می‌شود. خدا با علم و قدرت خود به ممکنات احاطه دارد و چون صفات الهی عین ذات است پس خدا احاطه ذاتی بر ممکنات خواهد داشت. این دیدگاه می‌تواند بهترین دیدگاه باشد.

دیدگاه دوم: احاطه ذاتی به معنای معیت وجودی. حیثیات وجودی ممکنات از حیث وجودی خدا ناشی شود.

دیدگاه سوم: معیت الهی با بندگان به دلیل توفیق و برتری خدا بر ممکنات است. ب) تأویل معیت به صفات الهی

دیدگاه اول: تأویل به قیومیت الهی. خدای قیوم به ذات خود متکی است و وابسته به موجودی نیست بلکه همه موجودات به او وابسته هستند.

دیدگاه دوم: تأویل معیت به احاطه با قدرت و نصرت. قادر و ناصر مطلق خداست و تمام ممکنات و حوادث از مجرای قدرت، سلطه و نصرت الهی می‌گذرد.

دیدگاه سوم: تأویل معیت به لطف و رحمت الهی. بدان معنی که انواع رحمت الهی شامل بندگان می‌گردد.

دیدگاه چهارم: تأویل معیت به علم الهی. علم الهی نامحدود و عین معلول است پس علت احاطه علمی به موجودات و ممکنات دارد.

ج) تأویل معیت به افعال الهی

دیدگاه اول: تأویل معیت به قرب الهی. خدا به بندگان خود قرب وجودی دارد و نه قرب مکانی و زمانی و انسان می‌تواند بر اثر مجاهدت‌ها به خداوند نزدیک‌تر گردد.

دیدگاه دوم: تأویل معیت به فعلیت الهی برای ممکنات، یعنی فعلیت همه ممکنات به وجود خداست و خداوند در ممکنات ظهور یافته است.

دیدگاه سوم: تأویل معیت به همراهی با ملائکه الهی از نظر آیات مختلف قرآن فرشتگان همراه با بندگان خدا هستند البته بر اساس وظایفی که خدا برای آنها تعیین نموده است.

د) تأویل معیت به تمثیل، کنایه و مجاز بر اساس این دیدگاه نصرت خدا به بندگان و انتقام او از متجاوزین و ظالمن به کنایه و تمثیل و مجاز معیت تأویل برده می‌شود.

## منابع

### قرآن کریم

- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۲ ق): «تفسیر ابن عربی»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن جزی، محمد بن احمد (بی تا): «التسهیل لعلوم التنزیل»، بیروت: نشر دار الایقلم بن ابی ارقم.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (بی تا): «متشابه القرآن و مختلفه»، جلد ۱، قم: نشر بیدار.
- ابن عجبیه، احمد (۲۰۱۰ م): «البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید»، بیروت: نشر دارالکتب العلمیه.
- ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق): «البحر المحیط فی التفسیر»، بیروت: نشر دارالفکر.
- احدی، علی بن احمد (۱۴۲۰ ق): «التفسیر البسیط»، عربستان: نشر المملکه السعودیه العربیه وزاره التعلیم العالی جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه.
- الباده، میرچاه (۲۰۰۵ م): «دائرة المعارف دین»، تهران.
- امین اصفهانی (۱۳۶۲ ش): «مخزن العرفان در تفسیر قرآن»، اصفهان: نشر انجمن حمایت از خانواده های بی سرپرست.
- آل غازی، عبدالقادر (۱۳۲۸ ش): «بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول»، دمشق: نشر مطبعه الترقی.
- پانی پتی، ثناء الله (۱۴۱۲ ق)، «التفسیر المظهری»، کویت: نشر مکتبه رشیدیہ پاکستان.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ ق): «الکشف والبیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الثعلبی)»، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربیه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ش): «مجله الکترونیکی اسراء»، شماره ۴.
- جیلانی، عبدالقادر بن ابی صالح (۱۴۳۰ ق، ۱۳۸۸ ش): «تفسیر الجیلانی»، استانبول: نشر مرکز جیلانی لبحوث العلمیه.
- حسینی همدانی، محمد (۱۳۸۰): «انوار درخشان در تفسیر قرآن»، تهران: نشر لطفی.
- حسینی، سید رضا (۱۳۷۸ ش): «آرایه های ادبی»، تهران: نشر کتابراه.
- حلی، محمد علی حسن (۱۴۳۵ ق): «المتشابه من القرآن»، بیروت: نشر عماد عزیز.
- حوی، سعید (۱۴۲۴ ق): «الأساس فی التفسیر»، جلد ۱۰، قاهره: نشر دارالسلام.
- خطیب، عبدالکریم (۱۴۲۴ ق): «التفسیر القرآنی للقرآن»، بیروت: نشر دار الفكر العربی.
- زحیلی، وهبه (۱۴۱۸ ق): «التفسیر المنیر فی العقیده والشریعة والمنهج»، بیروت: نشر دار الفكر المعاصر، بیروت.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۲ ش): «مجله مکتب اسلام»، شماره ۱۲، سرگذشت پیامبران در عهدین و قرآن.
- سبحانی، جعفر (۱۴۴۰ ق): «مع الشیعه الامامیه فی عقائدهم»، قم: نشر موسسه امام صادق (ع).
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۳۲۷ ق): «ترجمه تفسیر شریف بیان السعاده فی مقامات العباد»، ترجمه حشمت الله ریاضی، تهران: نشر وزارت فرهنگ.
- سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر (۱۴۰۸ ق): «بیان السعاده فی مقامات العباد»، بیروت: ناشر موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶ ق): «تفسیر الجلالین»، بیروت: نشر موسسه النور للمطبوعات.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ ق): «الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور»، قم: نشر مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- شنقیطی، محمد امین (۱۴۲۷ ق): «أضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن»، بیروت: نشر دارالکتب العلمیه.
- شیرازی (ملاصدرا)، محمد ابراهیم (بی تا): «الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه»، قم: نشر مکتب مصطفوی.
- شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ ش): «تفسیر القرآن الکریم»، قم: نشر بیدار.
- صابونی، محمد علی (۱۴۲۸ ق): «الإبداع البیانی فی القرآن العظیم»، لبنان، صیدا: نشر المکتبه العصیریة.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۷۷ ش): «البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن»، قم: نشر مکتبه محمد الصادقی التهرانی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ ق): «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه»، بیروت: نشر موسس الاعلمی للمطبوعات.

صالح، بهجت عبدالواحد (بی تا): «الإعراب المفصل لكتاب الله المرثل»، اردن: نشر دار الفكر. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۳ش): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: موسسه الاعلمی للمطبوعات. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۰۲ق): «ترجمه تفسیر المیزان»، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.

طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.

طباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۸ش): «المیزان فی تفسیر القرآن»، مترجم محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق و ۱۳۶۷ش): «مجمع البیان»، بیروت: نشر دارالمعرفه.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۵ق): «التفسیر»، بیروت: دارالعلم.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۲ق): «جامع البیان عن تاویل آی القرآن (تفسیر الطبری)»، جلد ۲۲، قم: نشر هجر.

طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۷م): «التفسیر الوسیط للقرآن الکریم»، مصر: نشر نهضة مصری.

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۳ق): «التبیان فی تفسیر القرآن»، به کوشش احمد حبیب قصیر عامل، بیروت: نشر معهد امیرالمومنین

طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۶ق): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربیه.

عربی، محمد غازی (۱۴۲۶ق): «التفسیر الصوفی الفلسفی للقرآن الکریم»، بیروت: نشر دارالبشائر الاسلامیه. غزالی، ابو حامد (۱۳۸۱ش): «فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه»، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار احیاء التراث العربیه.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۳ش): «تفسیر الصافی»، تهران: نشر مکتبه الصدر.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۸ق): «الأصفی فی تفسیر القرآن»، قم: نشر مکتب الاعلام الاسلامی.

قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸ق): «تفسیر القاسمی (محاسن التأویل)»، لبنان: نشر دارالکتب العلمیه.

قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۴۱۱ق): «تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب»، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران: نشر سازمان چاپ و انتشارات.

کاشانی، فتح الله بن شکرالله (۱۳۳۶ش): «تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین»، تهران: نشر کتابفروشی و چاپخانه محمد حسن علمی.

ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق): «تأویلات أهل السنة»، بیروت: نشر دارالکتب العلمیه.

متقی هندی (علاء الدین علی بن حسام) (۱۴۳۱ق): «کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مجلسی، محمد باقر (۱۳۱۵ش): «بحار الانوار»، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۴ق): «مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول ﷺ»، تهران: نشر دار الکتب الإسلامیه.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۴ق): «مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول ﷺ»، تهران: نشر دار الکتب الإسلامیه.

مغراوی، محمد (۱۴۳۵ق) «التدبر و البیان فی تفسیر القرآن بصحیح السنن»، لبنان: نشر بی نا.

مغنیه، محمد جواد (۱۳۸۶ش): «تفسیر الکاشف»، جلد ۷، مترجم موسی دانش، قم: نشر بوستان کتاب مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق): «التفسیر الکاشف»، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش): «تفسیر نمونه»، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.

منصوری، مصطفی حسنی (۱۴۱۷ق): «المقتطف من عیون التفسیر»، سوریه، دمشق: نشر دارالقلم.

## Resources

### Holy Quran

- Ibn Arabi, Muhammad Ibn Ali (1422 AH): "Tafseer Ibn Arabi", Volume 2, Beirut: Dar Ahya Al-Tarath Al-Arabi.
- Abenjazi, Muhammad bin Ahmad (Bita): "Al-Tasheil Uloom al-Tanzil", volume 2, Beirut: Dar al-Arqam bin Abi Arqam.
- Ibnshahr Ashub, Muhammad Bin Ali (Baita): "Similar to the Qur'an and Different", Volume 1, Qom: Bidar Publishing.
- Ibn Ajibah, Ahmad (2010): "Al-Bahr Al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid", volume 7, Beirut: Darul Kitab al-Alamiya Publishing House.
- Abuhian, Muhammad bin Yusuf (1420 AH): "Al-Bahr al-Muhait fi al-Tafseer", volume 10, Beirut: Dar al-Fikr publication.
- Ahadi, Ali bin Ahmad (1430 AH): "Al-Tafsir Al-Basit", Volume 21, Saudi Arabia: Saudi Arabia Ministry of Higher Education and Imam Muhammad bin Saud Islamic University.
- Al-Iyadah, Mirchah (2005 AH): "Encyclopedia of Religion", Volume 14, Tehran.
- Amin Isfahani (1362 AH): "Makhzen Al-Irfan in the Interpretation of the Quran", Volume 13, Isfahan: Association for the Support of Orphaned Families.
- Al-Ghazi, Abdul Qadir (1382 AH): "Bayan Al-Ma'ani Ali Hasb Sardun Al-Nuzul", Volume 3, Damascus: Al-Tarqi Press.
- Panipati, Sanaullah (1412 AH), "Tafsir Al-Muzhari", Volume 9, Kuwait: Maktaba Rashidiyyah Pakistan.
- Tha'labi, Ahmad bin Muhammad (1422 AH): "Al-Kashf and Al-Bayan in the Interpretation of the Quran (Tafsir Al-Tha'labi)", Volume 9, Beirut: Dar Ihya'a Al-Turaht Al-Arabiya.
- Javadi Amoli, Abdullah (1388): "Electronic Magazine of Isra", No. 4.
- Jilani, Abdul Qadir bin Abisalih (1430 AH, 1388 AH): "Tafsir al-Jilani", Volume 6, Istanbul: Jilani Center for Scientific Research Publications.
- Hosseini Hamadani, Muhammad (1380): "Bright Lights in the Interpretation of the Quran", Volume 16, Tehran: Lotfi Publications.
- Hosseini, Seyyed Reza (1378 AH): "Literary Arrangements", Tehran: Ketabrah Publications.
- Heli, Muhammad Ali Hassan (1435 AH): "The Similar from the Quran", Volume 1, Beirut: Imad Aziz Publications.
- Hawi, Saeed (1424 AH): "The Basis of Interpretation", Volume 10, Cairo: Dar al-Salam Publications.
- Khatib, Abdul Karim (1424 AH): "Tafsir al-Qurani Il Qur'an", Volume 14, Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi Publications.
- Zaheili, Wahba (1418 AH): "Al-Tafsir al-Munir fi al-Aqeedah wa Al-Sharia wa al-Manhaj", volume 27, Beirut: Dar al-Fikr al-Mawdeen, Beirut.
- Subhani, Jafar (1372): "Magazine of the School of Islam", No. 12, The Story of the Prophets in the Two Testaments and the Quran.
- Subhani, Jafar (1440 AH): "With the Imami Shiites in Their Beliefs", Qom: Imam Sadiq (AS) Institute Publication.
- Sultan Ali Shah, Sultan Muhammad bin Haidar (1327 AH): "Translation of the Holy Tafsir Bayan al-Saadah fi Maqamat al-Ibadah", Volume 13, Translated by Heshmatullah Raazi, Tehran: Ministry of Culture Publication.
- Sultan Ali Shah, Sultan Muhammad bin Haidar (1408 AH): "Bayan al-Saadah fi Maqamat al-Ibadah", Volume 4, Beirut: Al-Alami Institute for Publications Publisher.
- Suyuti, Jalal al-Din (1416 AH): "Tafsir al-Jalalin", Volume 1, Beirut: Al-Nur Insti-

- tute for Publications Publisher.
- Suyuti, Abd al-Rahman ibn Abi Bakr (1404 AH): “Al-Dur al-Manthur fi tafsir bal-Mathur”, vol. 6, Qom: Publishing of the Grand Ayatollah al-Mar’ashi al-Najafi’s School.
- Shanqiti, Muhammad Amin (1427 AH): “Adwaa al-Bayan fi Idhah al-Quran bal-Quran”, vol. 7, Beirut: Publishing of the Dar al-Kutb al-Ilmiyah.
- Shirazi (Mala Sadra), Muhammad Ibrahim (B.I.T.A): “Al-Hikmah al-Mutawaliyyah fi al-Asfar al-Arba’ah al-Aqliyyah”, Qom: Publishing of the Mustafawi School.
- Shirazi (Mala Sadra), Muhammad ibn Ibrahim (1366 AH): “Tafsir al-Quran al-Karim”, 6, Qom: Publishing of the Bidar School.
- Sabuni, Muhammad Ali (1428 AH): “Al-Ibdaa al-Bayan fi al-Quran al-Azim”, vol. 1, Lebanon, Saida: Publishing of the Asiriyyah School.
- Sadeghi Tehrani, Muhammad (1377): “Al-Balagh fi Tafsir al-Quran bi-Quran”, vol. 1, Qom: Publishing House of Muhammad al-Sadeghi Tehrani.
- Sadeghi Tehrani, Muhammad (1406 AH): “Al-Furqan fi Tafsir al-Quran bi-Quran va-Sunnah”, vol. 28, Beirut: Publishing House of Al-Alami Publications.
- Saleh, Bahjat Abdul Wahid (BTA): “Al-A’rab al-Mufasl liktab Allah al-Murtartal”, vol. 11, Jordan: Publishing House of Dar al-Fikr.
- Tabataba’i, Seyyed Muhammad Hossein (1393 AH): “Al-Mizan fi Tafsir al-Quran”, vol. 6, Qom: Publishing House of Al-Alami Publications.
- Tabataba’i, Seyyed Muhammad Hossein (1402 AH): “Translation of Tafsir al-Mizan”, vol. 20, 5th edition, Qom: Islamic Publishing House of Jamia al-Modaresin.
- Tabatabaei, Sayyid Muhammad Hussein (1417 AH): “Al-Mizan fi Tafsir al-Quran”, Volume 7, Fifth Edition, Qom: Islamic Publications Office of the Teachers’ Association.
- Tabatabaei, Muhammad Hussein (1378 AH): “Al-Mizan fi Tafsir al-Quran”, Volume 19, Translated by Muhammad Baqir Mousavi Hamadani, Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Teachers’ Association of the Qom Seminary.
- Tabarsi, Fadl ibn Hassan (1408 AH and 1367 AH): “Majma al-Bayan”, Volume 9, Beirut: Dar al-Marfa Publishing House.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1405 AH): “Tafsir”, Beirut: Dar al-Ilm.
- Tabari, Muhammad bin Jarir (1422 AH): “Jamae al-Bayan an Tawil Ai al-Qur’an (Tafsir al-Tabari)”, volume 22, Qom: Hijr Publishing.
- Tantawi, Mohammad Seyed (1997): “Al-Tafsir al-Wasit for the Holy Qur’an”, volume 14, Egypt: Nahda Masri Publishing House.
- Tousi, Muhammad bin Hassan (1383 A.H.): “Altabyan fi Tafsir al-Qur’an”, Volume 2, edited by Ahmad Habib Qusayr Amel, Beirut: Publishing House of Amir al-Momineen (A.S.).
- Tusi, Muhammad bin Hassan (1386 AH): “Education in Tafsir al-Qur’an”, volume 9, Beirut: Ahyia Al-Tarath al-Arabiya Publishing House.
- Arabi, Muhammad Ghazi (1426 AH): “The Sufi Philosophical Commentary of the Holy Qur’an”, Volume 2, Beirut: Dar al-Bashair al-Islamiya Publishing House.
- Al-Ghazali, Abu Hamid (1381): “The Cause of the Difference Between Islam and Heresy”, Beirut: Dar Ihyaa Al-Kutb Al-Arabiya.
- Fakhr Al-Razi, Muhammad ibn Omar (1420): “The Great Interpretation (Keys to the Unseen)”, Volume 29: Beirut Dar Ihyaa Al-Turat Al-Arabiya.
- Fayz Kashani, Muhammad ibn Shah Murtaza (1373): “The Interpretation of Al-Safi”, Volume 5, Tehran: Publishing Maktaba Al-Sadr.

- Fayz Kashani, Muhammad ibn Shah Murtaza (1418): “Al-Asfi in the Interpretation of the Qur’an”, Volume 2, Qom: Publishing Maktaba Al-Ilam Al-Islamiya.
- Qasimi, Jamal al-Din (1418): “The Interpretation of Al-Qasimi (The Virtues of Interpretation)”, Volume 9, Lebanon: Publishing Dar Al-Kutb Al-Ilamiya.
- Qomi Mashhadi, Muhammad bin Muhammad Reza (1411 AH): “The Treasure of Minutes and the Sea of Wonders”, published by the Ministry of Culture and Islamic Guidance, Volume 13, Tehran: Publishing Organization of Printing and Publications.
- Kashani, Fathullah bin Shukrallah (1336 AH): “The Great Interpretation of the Method of the Truthful in Obligation of the Opposites”, Volume 9, Tehran: Publishing of the Bookstore and Printing House of Muhammad Hassan Elmi.
- Matridi, Muhammad bin Muhammad (1426 AH): “Interpretations of the People of the Sunnah”, Volume 9, Beirut: Publishing of the Dar al-Kutb al-Ilmiyah.
- Muttaqi Hindi (Ala al-Din Ali bin Hussam) (1431 AH): “The Treasure of the Workers in the Sunnah of Words and Actions”, Beirut: Publishing of the Dar al-Ihya’a al-Turaht al-Arab.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1315 AH): “Bihar al-Anwar”, Tehran: Publishing of the Dar al-Kutb al-Islamiyah.
- Majlisi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi (1404 AH): “The Mirror of the Minds in the Explanation of the Stories of the Prophet’s Family (PBUH)”, Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyya Publishing House.
- Majlisi, Muhammad Baqir bin Muhammad Taqi (1404 AH): “The Mirror of the Minds in the Explanation of the Stories of the Prophet’s Family (PBUH)”, Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyya Publishing House.
- Maghrawi, Muhammad (1435 AH) “Reflection and Explanation in the Interpretation of the Qur’an with the Sahih Sunan”, Volume 34, Lebanon: Bina Publishing House.
- Mughniyeh, Muhammad Jawad (1386 AH): “Tafsir al-Kashif”, Volume 7, translated by Musa Danesh, Qom: Buṣṭān Publishing House, the Printing and Publishing Office of the Islamic Seminary.
- Mughniyeh, Mohammad Javad (1424 AH): “Al-Tafsir al-Kashif”, Volume 7, Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyya Publishing House.
- Makarem Shirazi, Nasser (1374 AH): “Tafsir al-Numne”, Volume 23, Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyya Publishing House.
- Mansouri, Muṣṭafa Hasni (1417 AH): “Al-Muktafat min ‘Uyun al-Tafsir”, Volume 5, Syria, Damascus: Dar al-Qalam Publishing Hous



University of Science and Quranic Knowledge  
Tehran Faculty of Quranic Sciences

## The Interpretive Meaning of the Beginning Verses of Surah Al-Rahman in the Light of the Hadith of Razavi (AS)

Mahdi Hayati<sup>1</sup>  ; Ghodsia poraghbal<sup>2</sup> 

1. Assistant Professor Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. (Corresponding Author)  
[mehdi.hayati@scu.ac.ir](mailto:mehdi.hayati@scu.ac.ir)

2. Ph.D. student of Quran and Hadith Studies, Ilam University, Ilam, Iran. [gh.poraghbal@gmail.com](mailto:gh.poraghbal@gmail.com)

### Abstract

Commentators have presented different views in interpreting the initial verses of Surah Ar-Rahman, especially the word “bayan” in verse 4 of this Surah. Most commentators have interpreted this word as meaning speech, speaking, understanding and comprehension. In this study, which was conducted in a descriptive-analytical manner and using library resources; by examining the chain of transmission and jurisprudence of hadith, another meaning of the word “bayan” in this Surah has been presented. The aforementioned narration has been narrated in two ways in the books Basa’ir al-Darajat and Tafsir al-Qummi and has been reflected in Shia hadith and exegetical sources. The results of the study are that the word “bayan” refers to a collection of revelations that, like the Holy Quran, were revealed to the Holy Prophet (PBUH) by God, and that Imam also taught all of that content to the Commander of the Faithful (PBUH). This meaning is mentioned more clearly in verse 19 of Surah Al-Qiyamah: “Then indeed, upon us is its explanation.” Other narrations from Imam Ali (a.s.) and the pure Imams (a.s.) also confirm this meaning.

**Keywords:** The Holy Quran, Al-Bayan, Al-Wahi Bayani, Surah Al-Rahman, Hadith of Imam Reza (AS), Interpretation.

Research Article



Received: 2025-09-10 ; Received in revised form: 2025-09-28 ; Accepted: 2025-10-19 ; Published online: 2025-12-21

◆ How to cite: hayati,M. and poraghbal,G. (2025). The Interpretive Meaning of the Beginning Verses of Surah Ar-Rahman in the Light of the Hadith of Razavi (AS). (e236758). *Qur'anic comentations*, (88-115), e236758 doi: [10.22034/qc.2025.546378.1200](https://doi.org/10.22034/qc.2025.546378.1200)



©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences  
"authors retain the copyright and full publishing rights"

[tavil.quran.ac.ir](http://tavil.quran.ac.ir)

## معنای تائوولی آیات ابتدای سوره الرحمن در پرتو حدیث رضوی علیه السلام

مهدی حیاتی<sup>۱</sup> ID، قدسیه پوراقبال<sup>۲</sup> ID

۱. نویسنده مسئول؛ استادیار دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. (نویسنده مسئول) [mehdi.hayati@scu.ac.ir](mailto:mehdi.hayati@scu.ac.ir)  
۲. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. [gh.poraghal@gmail.com](mailto:gh.poraghal@gmail.com)

### چکیده

مفسران در تفسیر آیات ابتدایی سوره الرحمن خصوصاً واژه «بیان» در آیه ۴ این سوره دیدگاه‌های متفاوتی را ارائه کرده‌اند. اغلب مفسران این واژه را به معنای نطق، سخن گفتن، فهم و تفهیم معنا کرده‌اند. در این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای صورت پذیرفته است؛ با بررسی سندی و فقه الحدیثی روایتی از امام رضا علیه السلام، معنای دیگری از واژه «بیان» در این سوره ارائه گردیده است. روایت مذکور از دو طریق در کتاب‌های بصائر الدرجات و تفسیر قمی نقل شده و در منابع حدیثی و تفسیری شیعه منعکس گردیده است، نتایج پژوهش این است که، واژه «البیان» اشاره به مجموعه وحیانی است که همچون قرآن کریم، از جانب خداوند بر رسول اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده و آن حضرت نیز همه آن محتوا را به امیرمؤمنان علیه السلام آموخت. این معنا در آیه ۱۹ سوره قیامت «تُمْ إِرْنُ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» با صراحت بیشتری ذکر شده است؛ روایات دیگری از امام علی علیه السلام و ائمه اطهار علیهم السلام نیز این معنا را تأیید می‌کند.  
**کلیدواژه‌ها:** قرآن کریم، البیان، وحی بیانی، سوره الرحمن، حدیث امام رضا علیه السلام، تائویل.

پژوهشی



تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۷/۰۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰

◆ استناد به این مقاله: حیاتی، مهدی و پوراقبال، قدسیه. (۱۴۰۴). معنای تائوولی آیات ابتدای سوره الرحمن در پرتو حدیث رضوی (ع). (۲۳۳۶۷۵۸). *مطالعات تائوولی قرآن*, (۱۱۵-۸۸), ۲۳۳۶۷۵۸. doi: 10.22034/qc.2025.546378.1200

## ۱. طرح مسئله

به منظور فهم صحیح از سخنان گهربار اهل بیت علیهم السلام، لازم است میراث مکتوب به جای مانده از حضرات معصومین علیهم السلام بررسی دلالی دقیقی شوند بررسی سندی و محتوایی احادیث اهل بیت علیهم السلام و تشکیل خانواده حدیثی به این مهم کمک خواهد کرد. از آن جایی که همه ائمه اطهار علیهم السلام به مثابه نور واحدی هستند، برای رسیدن به آموزه‌های اسلامی مبتنی بر فرهنگ رضوی، باید آنها را در نسبت با سایر احادیث اهل بیت علیهم السلام مورد ارزیابی سندی و دلالی قرار داد. در این پژوهش به بررسی یکی از روایات رضوی پرداخته شده است.

برخی تفاسیر، ذیل آیات ابتدایی سوره الرحمن ﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ \* خَلَقَ الْإِنْسَانَ \* عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمن/۲-۴) حدیثی طولانی از امام رضا علیه السلام را نقل کرده‌اند که عبارت است از: «حَدَّثَنَا إِبرَاهِيمُ بْنُ هَاشِمٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ فَقُلْتُ: قَوْلُهُ (الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ) قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَلَّمَ الْقُرْآنَ قَالَ قُلْتُ (خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) قَالَ: ذَلِكَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَّمَهُ بَيَانَ كُلِّ شَيْءٍ مِمَّا يَحْتَاجُ النَّاسَ إِلَيْهِ.» (صفار، ۱۴۰۴: ۵۰۵/۱) همین روایت در تفسیر قمی چنین نقل شده است:

«قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا علیه السلام فِي قَوْلِهِ: (الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ) قَالَ علیه السلام: اللَّهُ عَلَّمَ مُحَمَّدًا الْقُرْآنَ. قُلْتُ: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ» قَالَ: ذَلِكَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام قُلْتُ (عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) قَالَ: عَلَّمَهُ تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ يَحْتَاجُ النَّاسَ إِلَيْهِ.» (قمی، ۱۴۰۴: ۳۴۳/۲) ترجمه: (حسین بن خالد از حضرت رضا علیه السلام درباره معنای آیات: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ نقل کرده که فرمود: خداوند به محمد صلی الله علیه و آله قرآن را آموخت. گفتم: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ» معنی انسان را آفرید چیست؟ فرمود: منظور از انسان امیرالمؤمنین علیه السلام است. گفتم: (عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) فرمود: به او بیان هر چیزی را که مردم به آن نیازمندند را آموخت. در تفسیر آیات ۲ تا ۴ سوره الرحمن چند مسأله‌ی مورد اختلاف مفسران وجود دارد. که هر یک آنها تأثیر تامی در چگونگی معنا و تفسیر آیه دارند؛ اینکه در آیه ﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ مفعول اول در فعل دو مفعولی «عَلَّمَ» کیست؟ انسان است یا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله؛ در آیه ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ منظور از واژه «الْإِنْسَانَ» کیست؟ آدم، انسان یا امیرمؤمنان علیه السلام است؟ در آیه ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ منظور از ضمیر «ه» کیست؟ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، حضرت آدم علیه السلام یا عموم انسان‌ها هستند؟

در اینجا لازم است تفاوت واژه‌های تفسیر و تائویل روشن شود. تفسیر به همان معنای معروف در لغت، در حوزه قرآن نیز مصطلح است، یعنی کشف مراد گوینده

از کلام. در اصطلاح، علم تفسیر به فرایند کشف مراد خداوند و مقدمات و لوازم آن گفته می‌شود. اما تأویل از نظر لغت دارای دو معناست؛ یکی به معنای ابتدای چیزی و دیگری به معنای انتهای چیزی. این کلمه نیز در قرآن کریم جز در معنای لغوی‌اش به کار نرفته است؛ در آیاتی به معنای اول و در آیات دیگری به معنای دوم به کار رفته است. اما باید توجه داشت که این کلمه وقتی در حوزه‌ی فهم و شناخت قرآن به کار می‌رود، به معنای شناخت مراد خداوند از آیات قرآن است. رابطه‌ی منطقی بین معنای لغوی تأویل و تفسیر، عموم و خصوص مطلق است. تأویل، عام و تفسیر، خاص است. (شاکر، ۱۳۸۲: ۳۴) بنابراین هر چند هر دو تفسیر و تأویل به منظور رسیدن به کشف مراد خداوند است و در این معنا مشترک هستند، اما معنایی که از ظاهر الفاظ قرآن استنباط می‌شود تفسیر است و آن معنایی که از ظاهر الفاظ استنباط نشده بلکه با استعانت از قرائن عقلی و روایی فهم می‌شود تأویل آیات قرآن است. در نتیجه تفسیر درصدد معنای ظاهری و تأویل درصدد رسیدن به معنای باطنی و پنهانی کلام خداوند است. در این پژوهش معنای واژه بیان در آیه ۴ سوره الرحمن با استعانت از حدیث امام رضا علیه السلام تبیین شده که از ظاهر لفظ آن استنباط نمی‌شود براین اساس در حوزه علم تأویل آیات قرآن قرار می‌گیرد.

پرسش‌های اصلی این پژوهش آن است که: ۱. براساس روایت امام رضا علیه السلام - که پیشتر در بیان مسأله ذکر شد- چه معنای جدیدی از واژه «بیان» در آیه ۴ سوره الرحمن استنباط می‌شود؟ ۲. در آیه ۳ سوره الرحمن منظور از واژه «الانسان» چیست؟ هدف این پژوهش این است که در پرتو این روایت، معنای تازه‌ای از آیات ابتدایی سوره الرحمن ارائه کند. قرآن ذو وجوه است و معانی متعددی برآن قابل حمل است، هر چند این معنا تأویل آیات است نه تفسیر آنها. در پاسخ به سوالاتی که مطرح شد، اغلب مفسران در تفسیر آیات ابتدایی سوره الرحمن، نظراتی را مطرح کرده‌اند؛ اما چه در تفاسیر روایی و چه تفاسیر با دیگر روش‌ها، به بررسی دلالتی این روایت پرداخته نشده است. و نیز دلایل کافی و وافی برای وجوه معنای تفسیری واژه (بیان) در این سوره ذکر نکرده‌اند. هدف از این پژوهش، بررسی معنای آیات ابتدایی سوره الرحمن با استعانت از این روایت رضوی است. در ابتدا روایت به لحاظ سندی و رجالی مورد ارزیابی قرار گرفته و سپس در پرتو آیات قرآن و روایات مشابه و هم‌خانواده آن به بررسی محتوایی و دلالتی این روایت پرداخته شده است. و نیز با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به روش توصیفی - تحلیلی به ارزیابی جامعی از آیات ابتدایی سوره الرحمن به کمک این

روایت پرداخته شده است.

پیشینه تحقیق گویای آن است که بیشتر در خصوص معنای آیه ۴ سوره الرحمن دو مقاله نوشته شده است: کریمی؛ اصلانی، «دلالت سنجی واژه «البیان»، دوره ۷، شماره ۱۴ - شماره پیاپی ۱۴، آبان ۱۴۰۰، صص ۲۷۳-۲۹۱. در مقاله مذکور براساس آراء مشهور مفسران فریقین، واژه بیان به معنای «نطق و کلام و سخن» معنا شده است. در این مقاله آمده است: اولین معنایی که در سیاق آیات نخستین سوره الرحمن از این واژه به ذهن متبادر می‌شود، معنای تکلم است و در آیه چهارم سوره ابراهیم، تبیین به زبان نسبت داده شده است. از سوی دیگر خداوند متعال، قرآن را بیانی برای مردم (بِیَانٍ لِلنَّاسِ) می‌خواند و از آنجایی که ماهیت قرآن در عصر نزول، جز ماهیت گفتاری و زبانی نبود، مشخص می‌شود که منظور از بیان، سخن گفتن است. از طرفی، معانی دیگری که مفسران برای بیان ذکر کرده‌اند، به نحوی به زبان و تکلم مرتبط هستند.

مقاله دوم «پی‌جویی ترجمه واژه «بیان» در آیه «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» با بهره‌گیری از مربع معناشناسی گریماس» نوشته آزاده عباسی، جستارهای قرآنی و حدیثی مدرس (مطالعات ترجمه قرآن و حدیث سابق). ۱۳۹۹ش؛ ۷ (۱۴): ۱۰۴-۱۳۳. در این مقاله نیز معناشناسی واژه بیان مدنظر بوده و درنهایت به این نتیجه رسیده که این واژه در آیه ۴ سوره الرحمن به معنای سخن گفتن فصیح و اعم از نطق است. در این پژوهش سعی بر آن است تا با بهره‌گیری از این مربع، معنایی دقیق واژه «بیان» یافت شود. این پژوهش سعی دارد تا از طریق واکاوی دوگان تقابلی «سخن» و «سکوت» معنایی دقیق برای واژه «بیان» ارائه نماید. در این راستا لایه‌های معنایی متناسب با هریک از این دوگان مورد واکاوی قرار گرفته است. در نوشتار حاضر حد مشترک «گفتار انسان» در نظر گرفته شده بنابراین صدهای دیگری مثل «همس» که در برخی آیات به آن‌ها اشاره شده است موضوع این پژوهش نیست. بررسی‌های انجام شده در این پژوهش، نشان می‌دهد که معنای «بیان»، سخن گفتن فصیح و اعم از نطق است.

این مقاله معنای تازه‌ای از واژه «بیان» در آیه ۴ سوره الرحمن براساس حدیث امام رضا (ع) را ارائه داده که مقالات مذکور مورد توجه قرار نگرفته است. در ادامه به نقد و بررسی آن خواهیم پرداخت. آنچه در پژوهش پیش رو مدنظر است، بررسی معنای آیه مذکور در پرتو این حدیث رضوی است. نوآوری این مقاله عبارت است از ارائه معنایی مستند به ادله حدیثی، که فهم تازه‌ای از آیات ابتدایی سوره الرحمن را عرضه می‌کند.

## ۲. بررسی حدیث

به منظور رسیدن به دلالت و محتوای حدیث رضوی ابتدا لازم است منابع و مصادر آن بررسی شده، و سپس بررسی سندی و رجالی حدیث صورت پذیرد.

### ۲-۱. بررسی مصادر و منابع حدیث

منبع اصلی حدیث مذکور تفسیر علی بن ابراهیم قمی و بصائر الدرجات است و دیگران از ایشان حدیث را نقل کرده‌اند. برخی از منابعی که حدیث در آنها نقل شده عبارتند از:

#### ۲-۱-۱. منابع حدیثی:

بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه و سلم ص ۵۰۵؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۲۴، ص: ۶۷؛ ج ۳، ص: ۲۵۶؛ ج ۴، ص: ۱۴۳؛ ج ۵۷، ص: ۲۸۳؛ ج ۳۶، ص: ۱۶۴؛ غرر الأخبار، ص: ۱۵۸؛ تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، ص: ۶۱۱؛ مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ج ۲، ص: ۴۴۸؛ اللوامع النورانية فی اسماء علی و اهل بيته القرآنية، ص: ۶۹۰.

#### ۲-۱-۲. منابع تفسیری:

تفسیر شریف لاهیجی، ج ۴، ص: ۳۲۸؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص: ۱۸۸؛ البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص: ۲۲۹ و ۲۳۱؛ تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۱۲، ص: ۵۵۹ و ۵۶۲؛ تفسیر الصراط المستقیم، ج ۲، ص: ۱۸۳؛ تفسیر الصافی، ج ۵، ص: ۱۰۷.

آنچه از فهرست منابع و مصادر به دست می‌آید این که روایت علی بن موسی الرضا علیه السلام مورد توجه مهمترین منابع روایی و تفسیری شیعه بوده است.

### ۲-۲. بررسی سندی حدیث

سندی که محمد بن حسن صفار در کتاب بصائر الدرجات آورده از ابراهیم بن هاشم یعنی پدر علی بن ابراهیم بن هاشم است. بنابراین سند در کتاب بصائر هم عرض سند در کتاب تفسیر قمی است. سند در تفسیر قمی چنین آمده است: «قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا عليه السلام فِي قَوْلِهِ:» و سند حدیث در کتاب بصائر الدرجات چنین آمده است: «حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ هَاشِمٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ» علاوه بر آن در سلسله سند روایت تفسیر قمی، «عَلِيُّ بْنُ مَعْبُدٍ» ذکر نشده است. سند روایت

در کتاب تأویل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة «رَوَاهَا أَيْضًا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ» در این سند احمد بن ادريس قمی توسط نجاشی و شیخ طوسی توثیق شده‌اند. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۹۲؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۶۴) همچنين محمد بن احمد بن يحيى بن عمران الأشعري نیز به وصف ثقة و جليل القدر مدح شده است. (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۴۸؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۱۰) اما در سند روایت منقول از بصائر الدرجات:

**شخص اول:** ابراهيم بن هاشم ابواسحاق قمی اصالتاً اهل کوفه است و به قم انتقال یافته، اولین کسی است که به انتشار حدیث در قم اقدام کرده و گفته‌اند که امام رضا علیه السلام را ملاقات کرده، وی شاگرد یونس بن عبدالرحمن از اصحاب امام رضا علیه السلام است. هیچ کسی از اصحاب ما پیدا نمی‌شود که سخنی در مذمت وی داشته باشد؛ روایات منقول از ایشان بسیار است. و ارجحیت پذیرش سخن وی است. (حلی، ۱۴۰۲: ۵) نجاشی و شیخ طوسی در الفهرست «اصحاب ما می‌گویند وی اولین کسی است که به انتشار حدیث کوفی‌ها در قم اقدام کرد.» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۶؛ طوسی، ۱۳۲۰: ۱۲)

**شخص دوم:** علی بن معبد: وی در منابع رجالی شیعه مجهول است. (کاظمی، ۱۴۲۵: ۲/۲۱۴). اما رجالیون اهل سنت وی را توثیق کرده‌اند. قال العجلی: ثقة صاحب سنة (شوشتری، ۱۴۱۰: ۵۷۹/۷). خویی می‌نویسد: علی بن معبد از اصحاب امام هادی علیه السلام، بغدادی و صاحب کتاب است و طریق شیخ نجاشی به وی صحیح است. (خویی، ۱۳۷۲: ۱۳/۱۹۵) یکی از اسناد پرتکرار روایات کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام به این صورت است: علی بن ابراهیم بن هاشم از پدرش علی بن معبد از حسین بن خالد از امام رضا علیه السلام. این مطلب اشاره به توثیق وی دارد. علی بن معبد از اصحاب امام هادی علیه السلام و صاحب کتابی است که ابراهیم بن هاشم یکی از راویان آن است. (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۸۸؛ طوسی، الفهرست، ۱۵۱؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۷۳) ذهبی وی را از بزرگان حفاظ و فقهاء و ثقة معرفی کرده است. (ذهبی، ۱۴۰۹: ۱۵/۳۱۵)

**شخص سوم:** حسین بن خالد: تعدادی از روایات منقول از وی دلالت بر حسن عقیده و کمال در دین، وی دارد. (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴: ۳/۱۲۴) وی صحابی امام باقر علیه السلام و امام صادق علیهما السلام به شمار می‌رفت. (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۶۹)

در نتیجه راویان حدیث توثیق شده و سند روایت موثق است.

## ۲-۳. واژه بیان در لغت و اصطلاح

به منظور رسیدن به معنای صحیح واژه بیان در آیه ۴ سوره الرحمن ابتدا این واژه را از لحاظ لغوی و اصطلاحی مورد ارزیابی لغت پژوهان و مفسران قرار می‌دهیم. بین: (الباء والياء والنون) اصل واحدی دارند که به معنای دوری چیزی و آشکار سازی است. بنابراین بین به معنای فراق هست و «بان الشیء» هنگامی است که واضح و آشکار می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۲۷/۱) ماده «بین» دو استعمال دارد گاهی افاده معنای «قطع و جدایی» است. همان‌گونه که فراهیدی آورده است: البینونه مصدر است «بان، بیین، بینا و بینونه» به معنای قطع شد. البین: یعنی فراق. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۸۰/۸)

معنای دوم که استعمال این ماده در آن شایع‌تر است «آشکارسازی و ایضاح». فیومی می‌نویسد: همه کلمات ابان، ابانه، بین، تبیین و استبان به معنای وضوح و آشکار شده به کار رفته‌اند. (فیومی، ۱۴۱۴: ۷۰/۱) بان، آشکار و ظاهر شد. بیان به معنی کشف است، اسم مصدر نیز می‌آید. «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى» (آل عمران/ ۱۳۸) این کلام سخنی روشن برای مردم است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۵۷/۱) گفته می‌شود: بَانَ و استبان و تبیین مثل: عَجَلَ و استعجل و تعَجَّلَ، آشکار و ظاهر شد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۵۷/۱) خداوند می‌فرماید: «وَلَا بُيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ» (زخرف، ۶۳): «فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ» (آل عمران/ ۹۷) الْبَيِّنَةُ: دلالت آشکار عقلی یا حسی و دو شاهد را «بینه» گفته‌اند چون که در روایت است: «الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمَدْعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ» خداوند می‌فرماید: «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ» (هود/ ۱۷) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۵۷/۱) «این ماده پنج وزن دارد که عبارتند از: أَبَانَ الشَّيْءَ: اتَّصَحَّ، وَأَبْنَتْهُ: أَوْضَحْتُهُ، وَاسْتَبَانَ الشَّيْءُ: ظَهَرَ، وَاسْتَبْنَتْهُ: عَرَفْتُهُ، وَتَبَيَّنَ الشَّيْءُ: ظَهَرَ، وَتَبَيَّنْتُه أَنَا» (زبیدی، ۱۴۱۴: ۷۸/۱۸) جوهری می‌نویسد: البیان یعنی آنچه که به وسیله آن چیزی با دلالت یا به غیر از آن تبیین می‌شود. (جوهری، ۱۳۷۶: ۲۰۸۳/۵) برخی بیان را به معنای توضیح هوشمندانه معنا کرده‌اند و البین یعنی فصیح. (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۱۸۸/۴)

در نهایت، معنای حقیقی بیان، آشکار شدن و واضح شدن بعد از ابهام و اجمال است که، به واسطه تفریق و وصل صورت می‌پذیرد. گویند: «استخرجته فتبين و فرقت الاجزاء فبان و انكشفت و بنيت» یعنی آن را استخراج کردم و روشن شد و اجزاء از هم جدا شد، پس روشن و آشکار شد و آن موضوع را بعد از ابهام روشن کردم. این مسأله دو جنبه دارد: تفریق (جدا شدن) و انکشاف (آشکار شدن). اما معنای الوصل: در امری که روشن شدن آن متوقف بر جدایی و سپس وصل

است، همان‌گونه که در «بیان» به معنای فصاحت است، باید کلمات را استخراج کرد و سپس به هم متصل کرد و به زیبایی در کنار هم سامان داد. این که گفته می‌شود «بیان» هم فعل متعدی است و هم متعدی نیست چون انکشاف و ظهور دو حیثیت مانند «نور» دارند، یعنی فی نفسه آشکار است و آشکار کننده غیر خودش نیز می‌باشد. پس از جهت ظهور فی نفسه لازم است و از جهت سببیت تجلی دیگران و آشکار شدن آنها، متعدی است؛ و در هر مقامی به اعتباری به کار می‌رود. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۶۶/۱) بنابراین در مجموع واژه بیان به معنای خارج کردن از ابهام و واضح و روشن توضیح دادن معنای کلام به کار رفته است.

#### ۲-۴. مفهوم واژه بیان

در نقل بصائر الدرجات عبارت «عَلَّمَهُ بَيَانَ كُلِّ شَيْءٍ مِّمَّا يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ» آمده است و در نقل تفسیر قمی عبارت «عَلَّمَهُ تَبْيَانَ كُلِّ شَيْءٍ يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ» آمده است. سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این که چه تفاوتی بین واژه‌های «بیان» و «تبیان» وجود دارد؟

طریحی می‌نویسد: تفاوت بیان و تبیین این است که بیان آشکار شدن چیزی بدون حجت است و تبیین آشکار شدن چیزی با حجت است. ایشان همچنین می‌نویسد: بیان، به معنای آشکار شدن معنا برای نفس است، (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۱۹/۶) با این توضیح به نظر می‌رسد در نقل تفسیر قمی از این حدیث تصحیفی رخ داده و به جای واژه «بیان» واژه «تبیان» جایگزین شده است. اما معنای «بیان» چیست؟ در توضیح معنای بیان عبارات ذیل آمده است.

۱- بیان فصل ممیز انسان و غیر انسان است. «معناه علمه الکلام الذی یبیین به عن مراده و یتمیز به عن سائر الحیوان، فالبیان هو الأدلة الموصلة إلى العلم. و قیل: البیان إظهار المعنی للنفس بما یتمیز به عن غیره کتمیز معنی رجل من معنی فرس.» (طوسی، بی تا، ۹/۴۶۳) معنایش این است که به او بیان آموخت تا با آن مقصود خود را بیان کند و خود را از سایر حیوانات متمایز سازد. پس، بیان، دلیلی است که به علم منجر می‌شود. گفته شده است: بیان، تجلی معنا برای نفس است که به وسیله آن از چیزهای دیگر متمایز می‌شود، مانند تشخیص معنای «انسان» از معنای «اسب». در این عبارت تعریف کاملی از واژه «بیان» صورت پذیرفته است.

۲- البیان: هو إخراج الشيء عن حيز الخفاء إلى حيز الظهور والوضوح (شریف الرضی، ۱۳۸۰: ۶) بیان عبارت است از: خروج چیزی از جایگاه پنهانی اش

به جایگاه ظهور و وضوح. این معنا جامع‌ترین معنایی است که برای واژه «بیان» ارائه شده است.

## ۲-۵. وحی بیانی از دیدگاه دانشمندان اسلامی

واژه «بیان» هنگامی که در همنشینی با واژه «وحی» قرار می‌گیرد، معنای جدیدی از آن فهمیده می‌شود. که در دوره معاصر به شکل پربسامدی در آثار قرآن پژوهان به کار رفته است.

«در حقیقت، کتاب خداوند مشتمل دو نوع وحی است: ۱- وحی قرآنی: که مطابق آن، الفاظ آیات، با عنوان قرآن فرود آمده است. که همان آیات مصحف کنونی پیش روی مسلمانان است. ۲- وحی بیانی: که جبرئیل آنها را بر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به عنوان تفسیر و تبیین آیات قرآن فرود می‌آورد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۶۸)

وحی بیانی همان چیزی است که شیخ صدوق از آن به «وحی الذی لیس بقرآن» (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۱: ۸۴) یاد کرده است. چیزی از جنس وحی است ولی قرآن نیست.

شیخ مفید در معنای واژه وحی در کتاب تصحیح الاعتقادات الامامیه می‌نویسد: «اصل وحی کلام مخفی است. پس به هر چیزی که به قصد فهماندن مخاطب، به دیگری به صورت پنهانی انتقال یابد وحی گفته می‌شود. مانند این آیه کریمه (و ما به مادر موسی وحی کردیم که او را شیر ده) (قصص/ ۷) که معنای آیه به اتفاق نظر مسلمین این است که وحی به صورت رؤیا در خواب یا سخنی شنیده شده، در خواب توسط مادر موسی عَلَيْهَا دریافت شده است و در آیه (و پروردگار تو به زنبور عسل وحی کرد) (نحل/ ۶۸) منظور اراده به صورت الهام پنهانی است. و در آیه (و در حقیقت، شیطان‌ها به دوستان خود وحی می‌کنند) (انعام/ ۱۲۱) منظور این است که غیر خودشان را وسوسه می‌کنند. و کلمه اوحی در آیه ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ﴾ (مریم/ ۱۱) ذکر یا به قوم خود اشاره‌ای به جز از طریق کلام فصیح نمود.» (العکبری البغدادی، ۱۴۱۴: ۱۲۰)

بنابراین واژه «وحی» در قرآن فقط به معنای وحی کتب آسمانی نیست، بلکه مطابق آیات قرآن کریم هرگونه اشاره پنهانی و سرّی، به مخاطب مثل موارد ذکر شده نیز، وحی نامیده می‌شود. اما این وحی غیر قرآنی چه بود؟ و در آیات و روایات چگونه به آن اشاره شده است؟ در برخی روایات با واژه «تنزیل و تأویل» اشاراتی به آن می‌توان یافت.

«منظور از محکم و متشابه، تنزیل و تأویل قرآن و غیره، که مورد اشاره روایات است و در مصحف امام علی عَلَيْهِ جمع آوری شده است، یعنی همه مفاهیم و

مضامین و مدلول‌های آیات قرآن دقیق و کامل به همراه الفاظ آیات مصحف کنونی در نزد امام وجود داشته است، یعنی اصول و کلیات و مطلقات شریعت در قرآن کریم آمده است، و خداوند متعال به وسیله وحی بیانی، پیامبرش را در جریان مسائل جزئی، مخصوص‌ها و تفتییدها قرار داده است و رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز آن اسرار را برای امیرمؤمنان عَلَيْهِ السَّلَام تشریح کرد. به چنین اقدامی تأویل و تفسیر قرآن گفته می‌شود؛ همان‌گونه که خود حضرت آن را نقل کرده است: «پروردگام به من قلبی عاقل و زبانی پرسش‌کننده عنایت فرموده است.» (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹: ۴۳/۲)

در بسیاری از مواقع پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خود شروع به سخن گفتن می‌کرد و تفسیر و تأویل آیات را به امیرمؤمنان عَلَيْهِ السَّلَام یاد می‌داد و گاهی هم خود امام پرسش می‌کرد. به همین خاطر حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام فرمود: من همه اسرار آیات قرآن و شأن نزول و سبب نزول آیات را می‌دانم. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۷۰) بنابراین وحی بیانی عبارت است از همان چیزی که در حاشیه مصحف امام علی عَلَيْهِ السَّلَام به نام تفسیر و تأویل و شأن نزول آیات از آن یاد شده است. در نتیجه به جز آیات قرآن که در روایات، «تنزیل» نام دارد و در متن مصحف امیرمؤمنان عَلَيْهِ السَّلَام موجود است؛ افزوده‌هایی شامل توضیح و تفسیر در کناره و حاشیه آن مصحف نوشته شده بود که در روایات «تأویل» نامیده می‌شود.

تبیین آیات قرآن غیر از تفسیر آیات است. آنچه یک مفسر از دلالت ظاهری آیات قرآن - به کمک روش صحیح - استنباط می‌کند تفسیر قرآن است؛ اما «بیان آیات قرآن» چیزی است که از ظاهر الفاظ قرآن به وسیله مفسر فهمیده نمی‌شود، چون بیان آیات قرآن از جنس کلام و حیانی است، تفسیر از ظاهر الفاظ قرآن توسط مفسر استنباط می‌شود ولی تبیین آیات بر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وحی غیرقرآنی می‌شود. به همین دلیل شیخ مفید، تأویل آیات قرآن را نیز وحی می‌نامد. ایشان در این خصوص سخنی نیکو دارد، وی در کتاب خویش اوائل المقالات آورده است: «آن چیزی که در مصحف امام علی عَلَيْهِ السَّلَام آمده بود، اعم از تفسیر و تأویل معانی آیات قرآن براساس حقیقت نزول است که در مصحف کنونی حذف گردیده، البته این تفسیر و تأویل‌هایی که در مصحف حضرت موجود بود، به عنوان سخن خداوند به صورت معجزه قرآنی نبوده است، بلکه وحیی است غیر قرآنی. به همین علت تأویل قرآن را، قرآن می‌نامیدند براساس این آیه قرآن ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه/۱۱۴)» (العکبری البغدادی، ۱۴۱۳: ۹۳)

بنابراین تعریف وحی بیانی عبارت است از: «آنچه از جانب خداوند بر پیامبر

اکرم عَلَيْهِ السَّلَام در زمان نزول قرآن، به منظور تبیین آیات، به معنای تفصیل مجملات، تخصیص عمومات، تقیید مطلقات و تعیین مصادیق وحی شده است. (شریفی و هدایتی، ۱۳۹۶: ۴۶) و آن حضرت به مردم آموخت و امیرمومنان عَلَيْهِ السَّلَام در مصحف خویش در کنار وحی قرآنی جمع آوری کرد و به عنوان میراث امامت از امامی به امام دیگر تا به حضرت ولی عصر (عجل الله تعالی) ارث رسید.

شیخ صدوق نیز در این خصوص آورده است: «اعتقاد ما شیعیان بر این است که آن قرآنی که خداوند متعال بر رسولش نازل کرد، همان مصحفی است که بین دو جلد گردآوری شده است و هم اکنون در دسترس همه مردم است... و هر کسی به ما شیعیان نسبت بدهد که قرآن نازل شده بر پیامبر اکرم عَلَيْهِ السَّلَام را بیشتر از این مقدار می دانیم، حتماً بر ما دروغ بسته است. شیخ صدوق در ادامه به نکته دقیقی که در توضیح روایتی در کتاب اصول کافی است چنین اشاره می کند: آن چه به صورت غیر قرآنی بر پیامبر اکرم عَلَيْهِ السَّلَام وحی شده را اگر به مصحف کنونی اضافه کنیم، تعداد آیات قرآن هفده هزار آیه می شود. ایشان در ادامه می افزاید: آنچه به صورت غیرقرآنی وحی شد، اگر به قرآن افزوده شود، شمار آیات آن هفده هزار آیه خواهد شد... آنچنان که امام علی عَلَيْهِ السَّلَام مجموع آن را در مصحف خویش جمع آوری نموده و هنگامی که آن را بر مسلمانان عرضه کرد، چنین فرمود: این کتاب آفریدگار شماس است مطابق آنچه بر پیامبر شما نازل شده و در آن حرفی اضافه و کم نشده است.» (ابن بابویه قمی، ۱۳۷۱: ۱۰۶-۱۱۰)

علامه عسکری نیز در این خصوص آورده است: «خداوند متعال معانی آیات را بر پیامبرش وحی کرد و رسول اکرم عَلَيْهِ السَّلَام آن معانی را در قالب الفاظ در آورده که همان سنت رسول اکرم عَلَيْهِ السَّلَام یعنی احادیث آن حضرت می باشد.» (عسکری، ۱۴۱۵: ۲۵۹/۱) علامه عسکری نیز در کتاب خود می نویسد: «نص قرآن به همراه بیان معانی آیات بوسیله وحی غیر قرآنی بر پیامبر اکرم عَلَيْهِ السَّلَام نازل می شد پس هنگامی که نزول آیات به پایان می رسید آن حضرت در قرائت قرآن تبعیت می کرد» (همان) این همان مطلبی است که در حدیث رضوی عَلَيْهِ السَّلَام در ابتدا اشاره شد. «ذَلِكَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَّمَهُ بَيَانَ كُلِّ شَيْءٍ وَمِمَّا يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ» یعنی امام علی عَلَيْهِ السَّلَام آن وحی بیانی که در مصحف خویش جمع آوری کرده بود بیان همه آن چیزی است که مردم به آن نیازمندند.

### ۳. دیدگاه مفسران درباره آیه ۴ سوره الرحمن

در تفسیر آیات ۲ تا ۴ سوره الرحمن چند مسأله مورد اختلاف مفسران قرار گرفته است.

اول: اینکه در آیه دوم مفعول اول در فعل دو مفعولی «عَلَّمَ» کیست؟ انسان است یا پیامبر اکرم ﷺ؟

دوم: در آیه سوم منظور از واژه «الْإِنْسَانُ» کیست؟ آدم، انسان یا امیرمؤمنان علیؑ است؟

سوم: در آیه چهارم منظور از ضمیر «ه» کیست؟ پیامبر اکرم ﷺ، حضرت آدم علیؑ یا عموم انسان‌ها هستند؟

چهارم: در آیه چهارم منظور از واژه «بیان» چیست؟ که نظرات متعددی از سوی مفسران داده شده است.

الف- مفسرانی که در آیه (عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) برگشت ضمیر را به الانسان می‌دانند و (الْإِنْسَانُ) در آیه سوم را (ال) جنس می‌دانند، بیان را چنین معنا کرده‌اند:

- ۱- منظور از بیان: بیان کل شیء است. (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۱۹۵/۴)
- ۲- منظور از بیان: تعلیم کلام است. (تفسیر تستری، ۱۴۲۳: ۱۵۹؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۱: ۳۷۷)

۳- منظور از بیان: پرده برداری از هر چیزی است. تعلیم این بیان از بزرگترین نعمتهای خداوند بر انسان‌هاست. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹۴/۱۹)

۴- منظور از بیان: اظهار معنی برای نفس است؛ به وسیله آنچه وی را از غیر خودش متمایز می‌کند. (طوسی، بی‌تا: ۴۶۳/۹)

۵- منظور از بیان: اسامی همه چیز و همه زبان‌ها است. و مصادیق بیان، نطق، کتابت، خط، فهمیدن، تفهیم کردن به دیگران است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۹۹/۹)

۶- منظور از بیان: استعدادی است که خداوند در فطرت انسان قرار داده که منشأ بیان کردن می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۳/۲۷)

ب- مفسرانی که در آیه «خَلَقَ الْإِنْسَانَ» ال، الْإِنْسَانَ را ال عهد دانسته و برگشت ضمیر را به حضرت آدم علیؑ می‌دانند، در آیه «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» بیان را چنین معنا کرده‌اند:

- ۱- منظور از تعلیم بیان: اسماء همه چیز است. (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۷۷/۹)
- ۲- منظور از تعلیم بیان: به او همه زبان‌ها را یاد داد. (همان)
- ج- کسانی که در آیه «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» برگشت ضمیر را به پیامبر اکرم ﷺ می‌دانند، این سخن را منسوب به ابن کیسان می‌کنند. و منظور از بیان را تعلیم قرآن یا تعلیم بوسیله وحیی می‌دانند که توضیح دهنده آیات قرآن است.

۱- منظور تعلیم همه آنچه بوده و همه آنچه خواهد شد به پیامبر اکرم ﷺ است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۴۵/۱۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۹۹/۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۴۴/۴)

۲- منظور از تعلیم بیان: تعلیم قرآن است، چون تعبیر بیان برای قرآن فصیح تر است. منشأ بیان، فعل خداوند است. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۸۸/۲۹؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۶: ۴۰۶)

۳- منظور از بیان: بیان قرآن است. و آن به رسول الله ﷺ باز می‌گردد. یعنی اینکه آن حضرت برای مردم همه آنچه که به آن نیازمندند، را تبیین کند یعنی همه آنچه برای آنها و آنچه علیه آنهاست. (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴۶۲/۹)

آنچه در روایت رضوی رضی الله عنه اشاره شده است، همین معنای اخیر است. یعنی خداوند به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بیان آیات قرآن را تعلیم داد و آن حضرت نیز همه آن را به حضرت علی رضی الله عنه آموخت.

### ۳-۱. بررسی و تحلیل

چنان که روشن است مفسران دیدگاه‌های متفاوتی در تفسیر آیات ابتدایی سوره الرحمن ابراز کرده‌اند.

گروه اول اغلب (ال) الانسان را (ال) جنس دانسته و منظور از «بیان» را، قدرت تکلم، نطق و سخن گفتن می‌دانند. ادله ایشان عبارت است از: ۱- سیاق آیات نخستین سوره الرحمن این واژه را متبادر به ذهن می‌کند. ۲- خداوند در آیه ۴ سوره ابراهیم، تبیین را به زبان نسبت می‌دهد. ۳- خداوند قرآن را بیانی برای مردم می‌داند. «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ» (آل عمران/ ۱۳۸) - ۴ از آن جایی که ماهیت قرآن در عصر نزول جز ماهیت گفتاری و زبانی نبود، پس منظور از بیان، سخن گفتن است. ۵- سایر معانی که مفسران برای بیان ذکر کرده‌اند به نحوی به زبان و تکلم مرتبط است. (کریمی و اصلانی الوار، ۱۴۰۰: ۲۸۱-۲۸۵)

### ۳-۱-۱. نقد و بررسی دیدگاه اول:

اولاً: سیاق آیات دیدگاه سوم را - که مبتنی بر حدیث رضوی رضی الله عنه است - تأیید می‌کند. سیدحیدر آملی در تفسیر خویش مطلبی را چنین تذکر داده است: «بدانید که سختی فهم این مبحث، مربوط به سختی ترکیب قرآن آن است، زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «الرَّحْمَنُ - عَلَّمَ الْقُرْآنَ - خَلَقَ الْإِنْسَانَ - عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» بنابر ظاهر، طبق ترتیب ترکیبی عرفی نیست. زیرا ترتیب ترکیبی اقتضا می‌کند که بگوید: (الرحمن - خلق الانسان - ثم علمه القرآن - ثم علمه البيان)، مقام خداوند والاتر از آن است که دچار سهو و فراموشی و خطا در قرآن گردد. اما این امر نیازمند تحقیق دقیق است و سه وجه در آن وجود دارد: بر طبق اولین وجه، این آیات، اشاره به آدم حقیقی دارند، یعنی خداوند رحمان همان کسی است که معلم

حقیقی است و قرآن را به این خلیفه خویش آموخت. فرمود: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» و این خلیفه تبدیل به انسان شد؛ و گرنه قبل از تحصیل قرآن، انسان حقیقی نبود. پس به وسیله تعلیم قرآن، او را انسان حقیقی و عالم ربانی قرار داد. بنابراین منظور از (عَلَّمَ الْبَيَانَ) ایجاد تکامل در دیگران، به وسیله تعلیم علوم و معارف است. ایشان در وجه دوم این آیات را اشاره به آدم صوری مطرح می‌کند. و وجه سوم را اشاره به تک تک اولاد و ذریه آدم مطرح کرده است. (آملی، ۱۴۲۲: ۳۶۳/۵-۳۶۴) بنابراین با توجه به سیاق آیات و ترکیبی که در ترتیب آیات ابتدایی سوره الرحمن آمده، مطابقت بیشتری با دیدگاه سوم دارد. به این صورت که خداوند رحمان، قرآن را به رسول اکرم ﷺ که انسان حقیقی است، تعلیم داد و سپس با خلقت امیرمؤمنان  (حَلَقَ الْإِنْسَانَ)، بیان را که همان وحی بیانی است، از طریق پیامبر اکرم ﷺ به ایشان تعلیم داد. «عَلَّمَ الْبَيَانَ» و این ترتیب با سیاق آیات سازگار است.

ثانیاً: ظهور واژه «بیان» در آیه ۱۳۸ آل عمران و «تبیین» در آیه ۴ سوره ابراهیم به «وحی بیانی» بیشتر است. که باید در پژوهشی مجزا بررسی شود.

ثالثاً: علی‌رغم ادعایی که مطرح شده مبنی بر ماهیت گفتاری بودن قرآن در عصر ظهور، اما از دیدگاه دیگری منصوص و نوشتاری بودن قرآن اثبات شده است. (نک: آجیلیان و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۰۵)

رابعاً: دیدگاه سوم مبتنی بر حدیث رضوی  است و ادله قرآنی و روایی دیگری آن را تقویت می‌کند.

خامساً: اینکه خداوند در ابتدای سوره الرحمن بعد از نعمت نزول قرآن، سخن گفتن را به عنوان یک نعمت برای انسان مطرح کند، به نظر تنزل معنای (البیان) به یک نعمت بدیهی است. علامه طباطبایی می‌نویسد: «منظور از این آیه این نیست که خداوند لغات را به وسیله یکی از پیامبران یا به وسیله الهام به بشر تعلیم داده باشد، برای اینکه خود ایشان بدان جهت که به حکم اضطرار در ظرف اجتماع قرار گرفت طبعاً به تکلم وادار شد.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹۵/۱۹)

### ۳-۱-۲. نقد و بررسی دیدگاه دوم:

براساس این دیدگاه معنای آیات چنین می‌شود: (خداوند رحمان، قرآن را تعلیم داد، حضرت آدم  را آفرید و به وی بیان را آموخت)؛ در این صورت منظور از بیان گاهی با اشاره ضمنی به آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» است، یعنی تعلیم همه اسماء است و گاهی منظور از بیان را نطق، کلام یا سخن است، ولی بدون ارائه دلیل روایی، قرآنی یا عقلی برای توجیه آن.

## دلایل ترجیح دیدگاه سوم:

برای اثبات دیدگاه سوم، (ال) در البیان را ال عهد دانسته و براساس روش تفسیر قرآن به قرآن، با آیه ۱۹ سوره قیامت تفسیر می‌شود، دلایل عقلی، قرآنی و روایی در تایید آن وجود دارد، که به آنها اشاره می‌شود.

### الف: دلیل عقلی:

همچنان که پیشتر ذکر شد، تأمل در ترتیب مطالب و سیاق آیات دیدگاه سوم را تقویت می‌کند. سید حیدر آملی می‌نویسد: «در این آیات خداوند با تعلیم قرآن کلام را آغاز کرده سپس با خلقت انسان، و سپس با تعلیم بیان ادامه داده؛ و به آن صورتی که معمولاً مردم سخن می‌گویند، واو عطف را در بین این جملات نیاورده است؛ یعنی می‌توانست بگوید: خلق الانسان و علمه البیان و علم القرآن؛ چون از نظر ما انسان‌ها، آفرینش انسان بر تعلیم بیان مقدم است و آموزش بیان بر تعلیم قرآن. ولی باید بدانیم که انسان، انسان نمی‌شود مگر آنکه اختصاص به قرآن بیابد. پس خداوند متعال ابتدا با تعلیم قرآن شروع کرد و سپس آفرینش انسان را متذکر شد، تا هشداری باشد بر این که با آموزش قرآن است که، انسان بر حقیقت خویش قرار می‌گیرد. سپس فرمود: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ تا هشداری باشد به این که بیان حقیقی مختص به انسان، بعد از معرفت به قرآن حاصل می‌شود. و حرف عطف را بین آنها نیاورد تا این که مشخص شود هر جمله‌ای بدل از جمله قبل است نه عطف بر آن.» (آملی، ۱۴۲۲: ۹۹/۳) با این سیاق روشن می‌شود که تعلیم قرآن باید پیش از تعلیم بیان قرآن، که همان وحی بیانی است ذکر شود. بنابراین استدلال، این دیدگاه مطابق روایت رضوی علیه السلام است. یعنی تعلیم قرآن مقدم بر تعلیم بیان است و خلق انسانیت انسان، پس از تعلیم قرآن حاصل می‌شود.

### ب: دلایل روایی:

- دیدگاه سوم مستند به این حدیث امام رضا علیه السلام است. «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ فَقُلْتُ: قَوْلُهُ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَلَّمَ الْقُرْآنَ قَالَ قُلْتُ (خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) قَالَ: ذَلِكَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَّمَهُ بَيَانَ كُلِّ شَيْءٍ مِمَّا يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ.» (صفار، ۱۴۰۴: ۵۰۵/۱) منظور از این روایت آن است که خداوند رحمان ابتدا قرآن را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تعلیم داد، امیرمؤمنان علی علیه السلام را آفرید، تا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همه قرآن و بیان آن را به ایشان بیاموزد. یعنی بیان همه آنچه را که انسان‌ها به آن نیازمند هستند، البته این حدیث که مقصود از انسان را حضرت امیرمؤمنان علیه السلام دانسته است معنای تأویلی آیه است نه تفسیری. و

تعارضی با نظرات تفسیری مبتنی بر ادله متقن، مفسران ندارد. پس براساس این حدیث باید ارتباط بیان به امیرمؤمنان علیه السلام تبیین گردد. یعنی همان چیزی که به «وحی بیانی» مشهور است. و در ادامه آن را توضیح خواهیم داد.

- مؤید این حدیث، روایات دیگری است: «مُحَمَّدُ بْنُ الْعَبَّاسِ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، قَالَ: «سُورَةُ الرَّحْمَنِ نَزَلَتْ فِيْنَا مِنْ أَوْلَاهَا إِلَى آخِرِهَا». (بحرانی، ۱۴۱۵: ۲۳۱/۵؛ استرآبادی، ۱۴۰۹: ۶۱) در این روایت به صراحت اشاره دارد به اینکه سوره الرحمن از ابتدا تا انتهایش در شأن اهل بیت علیهم السلام نازل شده است. خود این مطلب ما را به یافتن نسبت این سوره با اهل بیت علیهم السلام سوق می دهد. اگر اشکال شود که این روایت با سیاق برخی آیات این سوره مثل (آیات ۴۱ تا ۴۴)، در خصوص بحث جهنمیان سازگار نیست. می توان گفت: روایت مذکور مانند این روایت از امام باقر علیه السلام است که می فرماید: «قرآن در چهار بخش نازل شده: یک چهارم درباره ما، یک چهارم درباره دشمن ما، یک چهارم سنن و امثال و یک چهارم فرائض و احکام است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۲۸/۲)

- «أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) - عَزَّ اللَّهُ وَجَلَّ أَنْ يُقَالَ لَهُ مَكَانٌ يُومَى إِلَيْهِ وَاللَّهُ لَيْسَ كَمَا يَقُولُ الْمُلْحِدُونَ وَلَا كَمَا يُظُنُّ الْجَاهِلُونَ وَلَكِنْ كَانَ وَلَا مَكَانَ بِحَيْثُ لَا تَبْلُغُهُ الْأَذْهَانُ وَقَوْلِي (كَانَ) لَتَعْرِيفِ كَوْنِهِ وَهُوَ مِمَّا عَلَّمَ مِنَ الْبَيَانِ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ «خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» فَقَوْلِي لَهُ كَانَ مِمَّا عَلَّمَنِي الْبَيَانَ لِأَنِّي نَطِقُ بِحُجَّةِ عَظْمَةِ الْمَنَانِ». امام علی علیه السلام می فرماید: خداوند بلند مرتبه تر از آن است که مکانی داشته باشد که بتوان بدان اشاره کرد. به خدا قسم! نه همچون گفته ی کافران است و نه همچون گمان جاهلان، ولی بود و حال آنکه هیچ جا و مکانی وجود نداشت، طوری که ذهن آدمی بدان نمی رسد. و مراد از این گفته که خداوند بود، برای شناخت وجود و بودن اوست. این شناخت جزئی است از آن «بیانی» که دانسته شده. خداوند بلند مرتبه می فرماید: (خَلَقَ الْإِنْسَانَ / عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) منظور از این سختم که خداوند بود، از جمله بیانی است که خداوند آن را به من یاد داد تا از حجت و برهان بزرگی خداوند متان سخن بگویم. (وژام، ۱۴۱۰: ۵/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۱/۳۰؛ ۱۹۴/۴۰) در این روایت خود امیرمؤمنان علیه السلام بخشی از محتوای وحی بیانی که به آن حضرت داده شده است را پیرامون معرفت به خداوند، ارائه کرده است. این روایت به خوبی اشاره به این مطلب دارد که منظور از واژه «بیان» در آیه ۴ سوره الرحمن اشاره به مجموعه ای و حیانی دارد که از طریق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به امیرمؤمنان علیه السلام داده شده است تا حجت و برهانی بزرگ

دوره هشتم  
شماره چهاردهم  
بهار و تابستان  
۱۴۰۴

برای آن حضرت، در تبیین آیات الهی برای مردم باشد. واضح‌ترین تعبیری که می‌تواند از این حقیقت ارائه داد همان عبارت «وحی بیانی» است که در آیه ۱۹ سوره قیامت به صراحت بیشتری آمده است. و در ادامه به شرح آن پرداخته می‌شود. این مطلب به تأیید محتوای همان روایت رضوی ع است.

- «الصادق ع فرمودند: «الْبَيَانُ» همان اسم اعظم است که به وسیله‌ی آن همه چیز دانسته می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۹۹/۹؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۲۹۹/۵). در این حدیث نیز اشاره شده به این که، ارتباطی بین واژه «بیان» و معرفت و علم وجود دارد. یعنی به وسیله «بیان» است که علم به همه چیز حاصل می‌شود، پس روشن می‌شود که بیان از جنس علم و آگاهی است؛ ظهور این مطلب به «وحی بیانی» بیشتر از هر چیز دیگری است.

### ج: دلیل قرآنی:

به روش تفسیر قرآن به قرآن، بررسی دلالت واژه بیان در آیه ۱۹ سوره قیامت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۳-۲. شرح حدیث در پرتو آیه ۱۹ سوره قیامت

براساس فهم و تفسیری که مفسران در معنای واژه بیان در آیه ۱۹ سوره قیامت ارائه داده‌اند می‌توان به فهم دقیق‌تری نسبت به معنای واژه بیان در آیه ۴ سوره الرحمن نائل آمد.

دو نظر کلی در خصوص آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت وجود دارد، یکی این آیات را جمله معترضه می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰۹/۲۰) و دیگری آنها را جمله معترضه نمی‌داند. اما طبق نظر اکثر مفسران و به دلایل متعدد دیدگاهی که این آیات را جمله معترضه دانسته و معتقد است این آیات خطاب به پیامبر ص و هنگام نزول وحی قرآنی است، اثبات می‌شود. (نک: آخوندی، ۱۳۹۳: ۱۸) در هر صورت آیه ۱۹ این سوره، اشاره به نزول وحی بیانی قرآن بر رسول اکرم ص دارد. آیات عبارتند از:

﴿لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (۱۶) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (۱۷) فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (۱۸) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (۱۹)﴾ (زبان‌ت را [در هنگام وحی] زود به حرکت در نیاور تا در خواندن [قرآن] شتاب کنی \* در حقیقت جمع آوردن و قرائت آن بر [عهد] ماست \* پس هنگامی که آن را خواندیم [همان‌گونه] خواندن آن را دنبال کن \* پس بیان آن [نیز] بر عهد ماست) (قیامت/۱۶-۱۹)

در خصوص معنای این آیات چنین آمده است که: ابتدا تفسیر معروفی است که از قول ابن عباس در کتاب‌های حدیث و تفسیر نقل شده است، و آن این که پیامبر اکرم ﷺ به علت علاقه شدیدی که به تلقی و حفظ قرآن داشت، وقتی که فرشته وحی آیات را بر ایشان می‌خواند. همراه او زبان خود را حرکت می‌داد، خداوند او را از این کار نهی فرمود که این کار را نکن، خود ما آن را برای تو، جمع‌آوری می‌کنیم پس از آن فرمود ﴿تُحَرِّمُ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ سپس جمع و تلاوت قرآن و تبیین و تفصیل معانی آن همه بر عهده ماست. (طبرانی، ۲۰۰۸: ۳۹۴/۶) همان گونه که پیشتر ذکر شد دلیل اقدام رسول اکرم ﷺ به تلاوت آیات قبل از آنکه توسط جبرئیل تلاوتش به پایان برسد را اولاً فراوانی اشتیاق و علاقه آن حضرت و حرص ایشان نسبت به حفظ و نگهداری قرآن می‌داند و ثانیاً خوف و نگرانی از فراموشی آیات نازل شده توسط جبرئیل بر آن حضرت ذکر کرده‌اند. اگر چه این وجه از تفسیر آیه نزدیک‌ترین معنای آیه است که از ظاهر الفاظ آیه فهمیده می‌شود اما اشکالاتی بر آن وارد است:

براساس این معنا گویا زمانی که فرشته وحی جبرئیل بر پیامبر اکرم ﷺ وارد می‌شد و آیات و سوره‌ای را قرائت می‌فرمود آن حضرت مانند نوآموزی در کلاس درس از سر اشتیاق و یا خوف از فراموشی آیات قرآن، قبل از آن که کلام جبرئیل در قرائت آیه به پایان برسد زیر لب آغاز به تلاوت آیه می‌نمود. پس مطابق آیه ۱۱۴ سوره طه خداوند وی را مورد سرزنش قرار داده و مسأله‌ای اخلاقی را به ایشان و سایر پیروانش یادآور می‌شود؛ اینکه قبل از آن که فرشته الهی، وحی را بر شما کاملاً تلاوت نماید؛ نباید در تلاوت آن شتاب کنی. گویی خداوند پیامبر اکرم ﷺ و اشرف آفریدگان خویش را که به خلق عظیم ستوده است (به راستی که اخلاق تو والاست.) (قلم/۴)، را مورد سرزنش قرار داده و ایشان را از تکرار آیات حین تلقی وحی بر حضرتش و قبل از آن که سخن جبرئیل به انتها برسد منع می‌نماید. و این نکته اخلاقی را «که هیچ انسانی نباید سخن کسی را پیش از پایان کلامش قطع کند» به ایشان یادآور شده است، در حالی که التفات به این نکته از حداقل بایسته‌های اخلاقی یک انسان است و عدم رعایت آن از شأن پیامبر دارای اخلاق کریمانه، در مقام تلقی وحی دور از ذهن است. بنابراین آیات شریفه والاتر از آن است که این معنای حداقلی را از آنها دریافت نماییم.

۲- «ضمناً خداوند متعال به پیامبرش ﷺ عرض کرده که چیزی از قرآن را فراموش نخواهد کرد. ﴿سَنْقُرِيكَ فَلَا تَنْسِي﴾ (ما به زودی (آیات خود را) بر تو خواهیم خواند، تا فراموش نکنی) (اعلی/۶). گمان کردن بر این که رسول

خدا ﷺ از فراموشی آیات خداوند ترسان بوده و آیات را قبل از آن که جبرئیل بر وی قرائت کند، تکرار می کرده است، بدین معناست که العیاذ بالله در وعده و کلام الهی تردید داشته است.» (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۴۸/۱۷)

در رابطه با این سه آیه چند نکته مطرح است:

**نکته اول:** آنچه از آیه ۱۹ سوره قیامت مستفاد است اینکه کاملاً روشن می شود که خداوند بیان قرآن را بر خویش واجب کرده است یعنی همان گونه که با واژه (عَلَيْنَا) در آیه ۱۷ سوره قیامت گردآوری و قرائت آیات را بر خود فرض کرده است؛ با همین واژه (عَلَيْنَا) نزول بیان آیات را بر خویش فرض نموده است. (مواردی از کاربرد واژه علینا در قرآن که خداوند چیزی را بر خویش واجب کرده مثل آیات ۱۲ لیل و ۲۶ غاشیه است.

**نکته دوم:** مقصود از واژه (بیان) در آیه ۱۹ سوره قیامت وحیی است غیر از قرآن کریم. یعنی همان گونه که خداوند متعال در آیه ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ وحی قرآنی، که همان آیات مبارک مصحف موجود است را تضمین کرده است؛ در آیه ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ وحی بیانی را که همان تفسیر و تبیین نازل شده بر پیامبر اکرم ﷺ است را، تضمین نموده است و همگان می دانند که خداوند ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُخَلِّفُ الْمِيعَادَ﴾ (آل عمران/ ۹) است؛ پس شکی نیست که بیان آیات را بر رسول اکرم ﷺ در قالب وحی نازل کرده است. یعنی جنس این وحی بیانی، از جنس وحیانی بوده و ویژگی های کلام وحیانی را دارد.

علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان در رابطه با آیه ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (قیامت/ ۱۹) می نویسد: «یعنی توضیح آن برای تو، بر عهده ماست، ما همان گونه که جمع و قرائت وحی را بر عهده گرفته ایم، بعد از گردآوری و قرائتش برای تو، آن را «بیان» هم می کنیم، و در نتیجه واژه «ثم» برای افاده تأخیر است. ولی نه تأخیر زمانی، بلکه تأخیر رتبی است، زیرا مشخص است که رتبه بیان وحی بعد از گردآوری و قرائت قرار دارد.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱۰/۲۰)

**نکته سوم:** نزول وحی بیانی نه تنها در کتب شیعیه بلکه در کتب تفسیری و روایی اهل سنت نیز با عبارات مختلف ذیل همین آیه ۱۹ سوره قیامت ذکر شده است:

الف- در تفسیر ابن کثیر چنین آمده است: «﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ یعنی پس از حفظ و قرائت آیات، آنچه را که اراده کرده و تشریح کرده ایم، برای تو تبیین و توضیح و الهام می کنیم.» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۸۶/۸)

ب- میدی در تفسیر کشف الاسرار و ابن عطیه اندلسی در تفسیر المحرر الوجیز

نوشته‌اند: «**تُثَرِّانَ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**» یعنی بر ماست که احکام آن را از حلال و حرام و معنای آیات را برای تو بیان نماییم، بعد از آنکه آنها را حفظ کردی.» (میبدی، ۱۳۷۱: ۳۰۴/۱۰؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۳: ۴۰۵/۵)

در هر صورت آیه «**تُثَرِّانَ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**» اشاره به نزول کلامی بر رسول اکرم ﷺ دارد، که از جنس وحی بوده و توضیحاتی در خصوص آیات قرآن کریم است.

**نکته چهارم:** بسیاری از مفسران شیعه و سنی در خصوص آیه «**تُثَرِّانَ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**» نوشته‌اند که براساس این آیه جواز تأخیر بیان آیات قرآن از تأخیر نزول آیات فهمیده می‌شود. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۰۱/۱۰؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ۴۰۴/۶؛ مظهری، ۱۴۱۲: ۱۴۰/۱۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۶۶/۵) به عبارت دیگر اکثر مفسران ضمن تأیید وجود استقلالی «وحی بیانی» از «وحی قرآنی» توضیحی وافی راجع به کلمه (بَيَانَهُ) نداده‌اند و نظر خود را در مورد این که این بیان آیات کجاست؟ **نکته پنجم:** چون قرآن ذو وجوه است و معانی متعددی بر الفاظ آن بار می‌شود در سطح ظاهر الفاظ معنای نطق و سخن گفتن بر واژه بیان قابل حمل است و با استناد به روایت امام رضا علیه السلام معنای دیگری هم بر آن قابل حمل است. این دیدگاه تأویل آیه است نه تفسیر.

### نتیجه

هر چند مفسران معنای واژه «بیان» در آیه ۴ سوره الرحمن را، به موضوعاتی همچون: کلام، نطق، فهم، تفهیم کردن، سخنوری و ... معنا کرده‌اند. اما چون قرآن ذو وجوه است و الفاظ آن قابلیت تحمل معانی متعدد را داراست، با استناد به روایت امام رضا علیه السلام معنای دیگری هم بر آن قابل حمل است؛ که این معنا تأویل آیه است نه تفسیر آن. در حدیث امام رضا علیه السلام: «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ فَقُلْتُ: قَوْلُهُ «الرَّحْمَنُ - عَلَّمَ الْقُرْآنَ» قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَلَّمَ الْقُرْآنَ قَالَ قُلْتُ «حَلَقَ الْإِنْسَانَ - عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» قَالَ: ذَلِكَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَّمَهُ بَيَانَ كُلِّ شَيْءٍ مِمَّا يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ.» هر چند واژه «بیان» در این آیه، ظهور در مجموعه علوم و حیانی دارد که از طریق رسول اکرم ﷺ به امیرمؤمنان علیه السلام داده شده است؛ معارفی که از جنس وحی بوده و غیر از قرآن کریم است. اما معنایی که از این روایت به دست می‌آید معنای تأویلی بوده و معارض با معانی تفسیری که مفسران ارائه کرده‌اند، نیست. اصطلاح «وحی بیانی» گویاترین تعبیری است که در مورد آن به کار رفته است. این حدیث از دو طریق تفسیر قمی و بصائر الدرجات نقل شده است، نتیجه بررسی رجالی و سندی این حدیث، موثق بودن آن را تأیید می‌کند. از طرفی تفسیر واژه «بیان» در آیه ۱۹ سوره قیامت «**تُثَرِّانَ عَلَيْنَا بَيَانَهُ**»

به شرح و تفسیر و توضیحات آیات قرآن که خداوند نزول آنها را بر خویش واجب کرده است، از ادله قرآنی این دیدگاه است و دلایل روایی دیگری نیز که پیشتر ارائه شد، این معنا را تأیید می‌کنند. با توجه به معنایی که از واژه «بیان» ارائه شد، انتقال «وحی بیانی» از پیامبر ﷺ به امیرمؤمنان ﷺ و از طریق ایشان به همه ائمه اطهار ﷺ، جایگاه والای علمی امامت را نشان می‌دهد. فهم موضوع «وحی بیانی» رافع بسیاری از ابهامات تفسیری و حدیثی از جمله: معنای روایات صحیح‌السند تحریف‌نما، علل منع کتابت حدیث نبوی ﷺ در دوره خلفا، علت تحریق مصاحف توسط خلیفه سوم، فزونی‌های مصحف امیرمؤمنان ﷺ نسبت به سایر مصاحف، علت مخالف خلفا با مصحف امام علی ﷺ، معنای روایات فساطیط و ارائه مصحف امام علی ﷺ در زمان ظهور امام زمان ﷺ، معنای بیان در آیه ۱۹ سوره قیامت و وحی در آیه ۱۱۴ سوره طه و تبیین در آیه ۴۴ سوره نحل و ... است. فهم همه این موارد در الهیات شیعی مرهون فهم موضوع «وحی بیانی» است که در جایگاه خود باید بررسی شوند.

## منابع

قرآن کریم.

آجیلیان مافوق، محمد مهدی و همکاران (۱۳۹۷): «نوشتاری بودن زبان قرآن در مقایسه با شاخصه های دیسکورس های گفتاری و نوشتاری»، مجله آموزه های قرآنی، شماره ۲۸.

آخوندی، علی اصغر (۱۳۹۳): «آیات ۱۶-۱۹ سوره قیامت مخاطب شناسی و زمان خطاب»، مجله پژوهشهای قرآن و حدیث، شماره ۱.

آملی، سید حیدر بن علی (۱۴۲۲ق): «تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم»، قم: نور علی نور. ابن بابویه قمی، محمد بن علی بن الحسین (۱۳۷۱): «الإعتقادات الإمامیه»، ترجمه: سید محمد علی حسنی، چاپ: اول، تهران: اسلامیة.

ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹): «مناقب آل أبی طالب علیهم السلام»، قم: انتشارات علامه. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۳ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز»، بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق): «معجم مقاییس اللغة»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱ق): «تفسیر غریب القرآن (ابن قتیبه)»، بیروت: دار و مکتبه الهلال. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق): «تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)»، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد مقدس: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی.

استرآبادی، علی (۱۴۰۹ق): «تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة»، قم: موسسه النشر الاسلامی. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۲۹ق): «اللوامع النورانیة فی اسماء علی و اهل بیته القرآنیة»، قم: مکتبه المرترضیه.

\_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، چاپ دوم، قم: موسسه البعثه.

بروجردی، حسین بن رضا (۱۴۱۶ق): «تفسیر الصراط المستقیم»، قم: انصاریان. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق): «أنوار التنزیل و أسرار التأویل»، بیروت: دار احیاء التراث العربی. تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق): «تفسیر تستری»، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق): «الکشف و البیان عن تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴): «نزاهت قرآن از تحریف»، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق): «الصحاح»، بیروت: دارالعلم للملایین.

حلی، جمال الدین حسن بن یوسف (۱۴۰۲ق): «خلاصه الاقوال»، چاپ دوم، قم: الشریف الرضی.

حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق): «تفسیر نورالثقلین»، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۲): «معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه»، [بی جا].

دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۲۷ق): «غرر الاخبار»، قم: دلیل ما.

ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۹ق): «تاریخ الاسلام و وفیات الاعلام»، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العربی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): «المفردات فی غریب القرآن»، بیروت: دارالعلم.

زبیدی، محمد بن محمد مرتضی (۱۴۱۴ق): «تاج العروس من جواهر القاموس»، بیروت: دارالفکر.

زمخشری، محمود عمر (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل»، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی.

شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۲): «مبانی و روش های تفسیری»، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳): «تفسیر شریف لاهیجی»، تهران: دفتر نشر داد.

شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۳۸۰): «المجازات النبویه»، محقق: مهدی هوشمند، قم: دارالحدیث. شریفی، محمد، فاطمه هدایتی (۱۳۹۶): «تاملی بر رابطه بین وحی قرآنی، وحی بیانی، حدیث قدسی و

- حدیث نبوی»، مجله حدیث و اندیشه، شماره ۲۴.
- شوشتری، محمدتقی (۱۴۱۰ ق): «قاموس الرجال»، چاپ دوم، قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية، مؤسسة النشر الإسلامی.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ ق): «بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد صلى الله عليهم»، چاپ دوم، قم: مكتبة آيت الله المرعشى النجفى.
- طباطبايى، سيد محمد حسين (۱۳۹۰ ق): «الميزان فى تفسير القرآن»، چاپ دوم، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سليمان بن احمد (۲۰۰۸ م): «التفسير الكبير: تفسير القرآن العظيم (الطبرانی)»، اريد: دار الكتاب الثقافى.
- طبرسى، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البيان فى تفسير القرآن»، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طريحي، فخر الدين (۱۳۷۵): «مجمع البحرين»، چاپ سوم، تهران: كتابفروشى مرتضى.
- طوسى، محمد بن حسن (بى تا): «التبيان فى تفسير القرآن»، بيروت: دار احياء التراث العربى.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ ق): «الفهرست»، قم: مكتبة المحقق الطباطبايى.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳): «رجال الطوسى»، چاپ سوم، قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية، مؤسسة النشر الإسلامی.
- العكبرى البغدادى، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۴ ق): «تصحیح اعتقادات الإمامیه»، تحقيق: حسين درگاهى، چاپ دوم، بيروت: دارالمفید.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ ق): «أوائل المقالات»، قم: انتشارات كنگره جهانى شيخ مفید قم.
- عسكرى، سيد مرتضى (۱۴۱۵ ق): «القرآن الكريم و روايات المدرستين»، بيروت: شركة التوحيد للنشر.
- فخررازى، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق): «التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)»، چاپ سوم، بيروت: داراحياء التراث العربى.
- فراهيدى، خليل بن احمد (۱۴۱۰ ق): «كتاب العين»، چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت.
- فيروزآبادى، محمد بن يعقوب (۱۴۱۵ ق): «القاموس المحيط»، بيروت: دار الكتب العلمية.
- فيض كاشانى، محمد بن شاه مرتضى (۱۴۱۵ ق): «تفسير الصافى»، چاپ دوم، تهران: مكتبة الصدر.
- فيومى، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ق): «المصباح المنير»، چاپ دوم، قم: موسسه دارالهجره.
- قاضى عبدالجبار بن احمد (۱۴۲۶ ق): «تنزيه القرآن عن المطاعن»، چاپ دوم، بيروت: دارالنهضة الحديثيه.
- قرشى، على اكبر (۱۳۷۱): «قاموس قرآن»، چاپ ششم، تهران: دارالكتب الاسلاميه.
- قى، على بن ابراهيم (۱۴۰۴ ق): «تفسير القمى»، چاپ سوم، قم: دارالكتاب.
- قى مشهدى، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸): «تفسير كنز الدقائق و بحر الغرائب»، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامى.
- كاظمى، عبدالنبي (۱۴۲۵ ق): «تكملة الرجال»، قم: انوار الهدى.
- كريمى، احمد؛ اصلانى الوار، فيروز (۱۴۰۰ ق): «دلالت سنجى واژه «بيان» در آيه «علمه البيان» بر نطق و تكلم انسان از ديگاه مفسران فريقين»، دوفصلنامه پژوهشهاى تفسير تطبيقى، سال ۷، شماره ۲، شماره پيايى ۱۴.
- كلىنى، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ ق): «الكافى»، تصحيح: على اكبر غفرارى و محمد آخوندى، چاپ چهارم، تهران: دارالكتب الاسلاميه.
- ماتريدى، محمد بن محمد (۱۴۲۶ ق): «تأويلات اهل السنه (تفسير الماتريدى)»، بيروت: دارالكتب العلمية، منشورات محمد على بيضون.
- مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى (۱۴۰۳ ق): «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار»، چاپ دوم، بيروت: دار احياء التراث العربى.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ ق): «مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول»، چاپ دوم، تهران: دارالكتب الاسلاميه.

مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹ق): «من هدی القرآن»، تهران: دار محیی الحسین علیه السلام.  
 مصطفوی، حسن (۱۳۶۰): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.  
 مطهری، مرتضی (۱۳۷۲): «مجموعه آثار»، جلد بیست و هفت، چاپ هشتم، قم: صدرا.  
 مطهری، محمد ثناء الله (۱۴۱۲ق): «التفسیر المظهری»، پاکستان: مکتبه رشدیہ.  
 مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
 میبدی، رشید الدین احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱): «کشف الأسرار و عدة الأبرار»، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیر کبیر.  
 نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵): «رجال النجاشی»، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة، مؤسسة النشر الإسلامی.  
 نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۴ق): «مستدرکات علم رجال الحدیث»، تهران: فرزند مؤلف.  
 نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد (۱۴۱۶ق): «تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان»، بیروت: دار الکتب العلمیة.  
 وزام، بن ابی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ق): «تنبیہ الخواطر و نزہة النواظر المعروف بمجموعه وزام»، قم: مکتبه فقیه.

## References

The Holy Quran.

- Ajilian Mafouq, Mohammad Mahdi et al., (2018), "The Written Language of the Quran in Comparison with the Characteristics of Spoken and Written Discourses", Journal of Quranic Studies, No. 28.
- Akhundi, Ali Asghar, (2014), "Verses 16-19 of Surah Al-Qiyamat, Addressee and the Time of Speech", Journal of Quranic and Hadith Research, No. 1.
- Amoli, Sayyid Haydar ibn Ali, (1422 AH), Interpretation of the Great Ocean and the Deep Sea, Qom: Noor Ali Noor.
- Abu al-Fatuh Razi, Hossein bin Ali, (1408 AH), Ruz al-Jinnan and Ruh al-Jinan in Tafsir al-Qur'an, Mashhad, Holy Quran Research Foundation, Razavi.
- Al-Akbari al-Baghdadi, Muhammad ibn Muhammad ibn al-Nu'man, (1414 AH), correcting the beliefs of Imamia, research: Hossein Dargahi, second edition, Beirut: Dar al-Mufid.
- \_\_\_\_\_, (1413), early articles, world congress publications of Sheikh Mofid Qom.
- Askari, Sayyid Murtaza, (1415 AH), The Holy Quran and the Traditions of the Schools, Beirut: Al-Tawhid Publishing House
- Bahrani, Hashim bin Suleiman, (1429 AH), al-Luwa'am al-Nuraniyyah in the names of Ali and Ahl al-Bayt al-Qur'aniya, Qom: Maktaba al-Mortazawiyah.
- \_\_\_\_\_, (1415 AH), al-Barhan fi Tafsir al-Qur'an, second edition, Qom: Al-Ba'ath Institute.
- Boroujerdi, Hossein bin Reza, (1416 AH), Tafsir al-Sarat al-Mustaqim, Qom: Ansariyan.
- Baidawi, Abdullah bin Omar, (1418 AH), Anwar al-Tanzir and Asrar al-Tawwil, first edition, Beirut: Dar Ahyaya al-Tarath al-Arabi.
- Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad, (1409 AH), History of Islam and the Death of the Media, second edition, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Daylami, Hassan bin Muhammad, (1427 AH), Gharr al-Akhbar, Qom: Our reason.
- Estrabadi, Ali, (1409 A.H.), Interpretation of Ayat al-Zahira fi Fadael al-Utrah al-Tahira, Qom: Al-Nashar al-Islami Institute.
- Fakhr-Razi, Muhammad ibn Omar, (1420 AH), Tafsir al-Kabeer (Keys to the Unseen), 3rd edition, Beirut: Darahiya al-Turaht al-Arabi.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad, (1410 AH), Kitab al-Ayn, 2nd edition, Qom: Hijrat Publications.
- Firuzabadi, Muhammad ibn Yaqub, (1415 AH), Al-Qamus al-Muhait, Beirut: Dar al-Kutb al-Ilamiyah.
- Fayz Kashani, Muhammad ibn Shah Murtaza, (1415 AH), Tafsir al-Safi, 2nd edition, Tehran: Maktaba al-Sadr.
- Fayumi, Ahmad ibn Muhammad, (1414 AH), Al-Misbah al-Munir, 2nd edition, Qom: Dar al-Hijrah Institute.
- Hilli, Jamal al-Din Hassan bin Yusuf, (1402 AH), Khulasat al-Aqwal, 2nd edition, Qom: Al-Sharif al-Radi.
- Huwayzi, Abd al-Ali bin Juma', (1415 AH), Tafsir Nur al-Thaqlain, 4th edition, Qom: Ismaili.
- Ibn Babawayh Qummi, Muhammad ibn Ali ibn al-Hussein, (1371), Al-Iqqadadat al-Imamiyah, translated by Sayyid Muhammad Ali Hosni, First Edition, Tehran: Islamiyah.
- Ibn Shahrashob Mazandarani, Muhammad ibn Ali, (1379), Manaqib Al Abi Talib (AS), Qom: Allama Publications.
- Ibn Attiyah Andalusi, Abd al-Haqq ibn Ghalib, (1423 A.H.), the editor of al-Awjiz fi

- Tafsir al-Kitab al-Aziz, first edition, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiyyah.
- Ibn Faris, Ahmad bin Faris, (1404 AH), Ma'jam Maqais al-Lagheh, Qom: School of Al-Alam al-Islami.
- Ibn Qutiba, Abdullah bin Muslim, (1411 AH), Tafsir Gharib al-Qur'an (Ibn Qutiba), Beirut: Al-Hilal Dar and School.
- Ibn Kathir Damaschi, Ismail ibn Omar, (1419 AH), Tafsir al-Qur'an al-Azeem (Ibn Kathir), Beirut: Dar al-Kutub al-Elamiya, Muhammad Ali Beyzoon's pamphlets.
- Javadi Amoli, Abdullah, (1384), The Integrity of the Quran from Tahrif, 2nd edition, Qom: Israa Publishing Center.
- Johari, Ismail bin Hammad, (1376 AH), Al-Sahah, Beirut: Dar al-Ilm Ilamlayin.
- Khoei, Sayyid Abu al-Qasim, (1372 AH), Mu'jam Rijal al-Hadith and Ta'zir Tab-aqat al-Rawah, [unpublished].
- Kazemi, Abdul Nabi, (1425 AH), Takmal al-Rijal, Qom: Anwar al-Huda.
- Karimi, Ahmad; Aslani Alvar, Firuz, (1400), "Evaluating the significance of the word "bayan" in the verse "Ilamat al-bayan" on human speech and discourse from the perspective of the commentators of the two sects", Bi-Quarterly Journal of Comparative Interpretation Research, Year 7, No. Mare 2, serial number 14.
- Kilini, Muhammad ibn Yaqub, (1407 AH), Al-Kafi, edited by: Ali Akbar Ghafari and.
- Muhammad Akhundi, 4th edition, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
- Matridi, Muhammad bin Muhammad, (1426 AH), Tawilat Ahl al-Sunnah (Tafsir al-Matrididi), Beirut: Dar al-Kitab al-Elamiya, Muhammad Ali Beyzoon's pamphlets.
- Majlesi, Muhammad Bakharbin Muhammad Taqi, (1403 AH), Bihar al-Anwar al-Jamaa Lederer Akhbar al-Imam al-Athar, second edition, Beirut: Dar Ihaa al-Tarath al-Arabi.
- \_\_\_\_\_, (1404 A.H.), Miryah al-Aqool fi Sharh Akhbar Al-Ar-Rasoul, second edition, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
- Madrasī, Seyyed Mohammad Taqi, (1419 AH) Man Hoda al-Qur'an, first edition, Tehran: Dar Mohibi Al-Hussein (a.s.).
- Mostafavi, Hassan, (1360), Al-Habiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim, Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Motahari, Morteza, (1372), collection of works, volume twenty-seven, eighth edition, Qom: Sadra.
- Mazhari, Muhammad Sanullah, (1412 AH), Al-Tafsir al-Ahnathi, Pakistan: Rush-diyeh Library.
- Muqatil bin Sulaiman, (1423 AH), Tafsir Muqatil bin Sulaiman, Beirut: Darahiya al-Trath al-Arabi.
- Maybadi, Rashid al-Din Ahmed bin Abi Saad, (1371), Kafs al-Asrar and Kayat al-Abrrar, 5th edition, Tehran: Amir Kabir Publications.
- Najashi, Ahmed bin Ali, (1365), Rijal al-Najashi, Qom: Jama'at al-Madrasin fi al-Hawza al-Ilmiyyah in Qom, Al-Nashar al-Islami Publishing House.
- Namazi Shahroudi, Ali, (1414 A.H.), Mustadrakat Alam Rijal al-Hadith, Tehran: son of the author.
- Neyshaburi, Nizam al-Din Hassan ibn Muhammad, (1416 AH), Tafsir al-Ghara'ib al-Qur'an wa'l-Ragh'ib al-Furqan, first edition, Beirut: Dar al-Kuttub al-Alamiyyah.
- Qadi Abdul Jabbar ibn Ahmad, (1426 AH), Tanziyyah al-Quran an al-Muta'an, 2nd edition, Beirut: Dar al-Nahda al-Hadithiyah.

- Qurayshi, Ali Akbar, (1371), Qamus al-Quran, 6th edition, Tehran: Dar al-Kuttab al-Islamiyyah.
- Qummi, Ali ibn Ibrahim, (1404 AH), Tafsir al-Qumy, 3rd edition, Qom: Dar al-Kuttab.
- Qummi Mashhadi, Muhammad ibn Muhammad Reza, (1368), Tafsir al-Kanz al-Daq'iq and Bahr al-Ghara'ib, Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance.
- Raghib Isfahani, Hussein bin Muhammad, (1412 AH), Al-Mufradat fi Gharib al-Quran, Beirut: Dar al-Ilm.
- Shakir, Muhammad Kazem, (1382 AH), Principles and Methods of Interpretation, Qom: World Center for Islamic Sciences.
- Sharif Lahiji, Muhammad ibn Ali, (1373 AH), Tafsir Sharif Lahiji, Tehran: Daftar Nashr Dad.
- Sharif al-Radi, (1380 AH), Al-Majjazat al-Nabawiyyah, Researcher: Mahdi Hoshmandi, Qom: Dar al-Hadith.
- Sharifi, Mohamamd, Fatemeh Hedayati, (2016), "Reflection on the relationship between Quranic revelation, verbal revelation, holy hadith and prophetic hadith", Hadith and Thought magazine, number 24.
- Shushtri, Muhammad Taqi, (1410 A.H.), Al-Rajal Dictionary, second edition, Qom: Jama'at al-Mudrasin fi al-Hawza al-Elamiyya in Qom, Al-Nashar al-Islami Publishing House.
- Safar, Muhammad bin Hassan, (1404 AH), Basair al-Darraj fi Fda'el al-Muhamamad, peace be upon them, second edition, Qom: School of Ayatollah al-Marashi al-Najafi.
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1390 AH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, second edition, Beirut: Al-Alami Publishing House.
- Tabarani, Suleiman bin Ahmad, (2008 AD), Al-Tafsir al-Kabir: Tafsir al-Qur'an al-Azceem (Al-Tabarani), Irbid: Dar al-Kitab al-Tabarani.
- Tabarsi, Fazl bin Hassan, (1372), Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, 3rd edition, Tehran: Nasser Khosrow Publications.
- Tarihi, Fakhruddin, (1375), Al-Bahrain Forum, third edition, Tehran: Mortazavi bookstore.
- Tusi, Muhammad bin Hassan, [Baita], Al-Tabyan in Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar Ahyaya al-Trath al-Arabi.
- \_\_\_\_\_, (1420 AH), Al-Fahrest, Qom: Al-Muhaqq Al-Tabatabaei school.
- \_\_\_\_\_, (1373), Rijal al-Tawsi, third edition, Qom: Jama'at al-Mudrasin fi al-Hawza al-Elamiya Baqm, Al-Nashar al-Islami Foundation.
- Testari, Sahl bin Abdullah, (1423 AH), Tafsir Testari, Beirut: Dar al-Kitab Al-Elamiya, Muhammad Ali Beyzoon's pamphlets.
- Thaalbi Neyshabouri, Abu Ishaq Ahmad bin Ibrahim, (1422 AH), Al-Saqat wa Bayan on Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar Ihiya al-Tarath al-Arabi.
- Warram, ibn Abi Firas, Masoud ibn Isa, (1410 AH), Tanbiyah al-Khawwatir wa Nizha al-Nawa'dir, known as the Warram collection, Qom: Maktaba Faqih.
- Zubaidi, Muhammad ibn Muhammad Murtaza, (1414 AH), The Bride's Crown from the Jewels of the Dictionary, Beirut: Dar al-Fikr.
- Zamakshari, Mahmoud Omar, (1407 AH), The Revealer of the Mysteries of the Download and the Eyes of the Sayings in the Facets of Interpretation, Third Edition, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.



University of Science and Quranic Knowledge  
Ferdowsi Faculty of Quranic Sciences

## An Analysis of the Epistemological Foundations of Divergence in the Interpretation (Ta'wil) of the Phrase “My Covenant” (‘Ahd) in Verse 40 of Surah Al-Baqarah: Imami and Sunni Perspectives

Reza Mollazadeh Yamchi <sup>1</sup> 

1. Postdoctoral Researcher, Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. [reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir](mailto:reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir)

Research Article



### Abstract

Verse 40 of Surah Al-Baqarah, despite its historical appearance, has become the focal point of one of the deepest hermeneutical divergences in the Islamic world. This study, using a qualitative and comparative content analysis method, examines the epistemological foundations of this exegetical discrepancy in interpreting the “covenant” as “guardianship” in the Imami tradition and as “prophethood” in the Sunni tradition. The research findings indicate that this schism is rooted in the conflict between two ultimate sources of authority for understanding the sacred text. The Imami tradition, by relying on the knowledge-giving authority of the exegetical narrative, considers the Hadith of the Infallible as a ruling source that reveals the inner meaning of the Quran, elevating the meaning from the historical level to a fundamental truth (guardianship). This interpretive approach has an intra-discourse function in theological identity-building. In contrast, the Sunni tradition, adhering to the primacy of context and intra-textual evidence, entrusts the ultimate authority to the Quranic text itself, and conditions any understanding on its compatibility with its outward form and historical context. This text-centric approach, which leads to the interpretation of the covenant as prophethood, serves an extra-discourse function in proving the righteousness of Islam against the People of the Book. Ultimately, this article concludes that the existing discrepancy is more a fundamental dispute over methodology and authority in exegesis than a quarrel over the meaning of a single word, reflecting two distinct hermeneutical systems in the history of Islamic thought.

**Keywords:** Surah Al-Baqarah Verse 40, Divine Covenant, Quranic Hermeneutics, Guardianship, Prophethood, Exegesis and Interpretation.

Received: 2025-08-12 ; Received in revised form: 2025-12-21 ; Accepted: 2025-12-22 ; Published online: 2025-12-22

◆ How to cite: Mollazadeh,R. (2025). An Analysis of the Epistemological Foundations of Divergence in the Interpretation (Ta'wil) of the Phrase "My Covenant" ('Ahd) in Verse 40 of Surah Al-Baqarah: Imami and Sunni Perspectives. (e236849). *Quranic comentations*, (116-135), e236849  
doi: 10.22034/qc.2025.540874.1194



## واکاوی مبانی معرفت‌شناختی اختلاف در تأویل عبارت (عَهْدِي) در آیه ۴۰ سوره بقره از دیدگاه امامیه و اهل سنت

رضا ملازاده یامچی<sup>۱</sup>

۱. پژوهشگر پسا دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.  
reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

بیرو هشی



### چکیده

آیه ۴۰ سوره بقره، به‌رغم ظاهر تاریخ‌مند خود، به‌کانون یکی از عمیق‌ترین واگرای‌های هرمنوتیکی در جهان اسلام تبدیل شده است. این پژوهش با روش تحلیل محتوای کیفی و تطبیقی، به واکاوی مبانی معرفت‌شناختی این اختلاف در تأویل عهدی به ولایت نزد امامیه و تفسیر آن به پیمان نبوت نزد اهل سنت می‌پردازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که این گسست، ریشه در تعارض دو منبع نهایی اقتدار برای فهم متن مقدس دارد. سنت امامیه، با اتکا به حجیت معرفت‌بخش روایت تأویلی، حدیث معصوم را منبعی حاکم و کاشف از بطن قرآن می‌داند که معنا را از سطح تاریخی به یک حقیقت بنیادین (ولایت) ارتقا می‌دهد. این رویکرد تأویل‌گرا، کارکردی درون‌گفتمانی در هویت‌سازی کلامی دارد. در مقابل، اهل سنت با پایبندی به اصالت سیاق و شواهد درون‌متنی، اقتدار نهایی را به خود متن قرآن سپرده و هر فهمی را به سازگاری با ظاهر و بافت تاریخی آن مشروط می‌سازد. این رویکرد متن‌محور، که به تفسیر عهد به نبوت می‌انجامد، کارکردی برون‌گفتمانی در اثبات حقانیت اسلام در برابر اهل کتاب ایفا می‌کند. در نهایت، این مقاله نتیجه می‌گیرد که اختلاف موجود، بیش از آنکه نزاعی بر سر معنای یک واژه باشد، جدالی بنیادین بر سر روش و مرجعیت در تفسیر است که بازتاب‌دهنده دو نظام هرمنوتیکی متمایز در تاریخ اندیشه اسلامی است

**کلید واژها:** سوره بقره آیه ۴۰، عهد الهی، هرمنوتیک قرآنی، ولایت، نبوت، تأویل و تفسیر

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

◆ استناد به این مقاله: ملازاده یامچی، رضا. (۱۴۰۴). واکاوی مبانی معرفت‌شناختی اختلاف در تأویل عبارت (عَهْدِي) در آیه ۴۰ سوره بقره از دیدگاه امامیه و اهل سنت. *مطالعات تائوولی قرآن*, (۱۳۵-۱۱۶)، ۲۳۳۶۸۴۹. doi: 10.22034/qc.2025.540874.1194

## ۱. طرح مسئله

آیه ۴۰ سوره بقره، «یا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ»، در نگاه نخست، خطابى روشن و تاریخ‌مند به قوم بنی اسرائیل است. پروردگار، آنان را به یادآوری نعمت‌های خود فرا می‌خواند و به وفای به عهد خویش امر می‌کند تا به عهد متقابل خود وفا نماید. ساختار آیه و بافت متنی آن، که در میان سلسله‌ای از آیات مرتبط با تاریخ و سرگذشت این قوم قرار گرفته، خواننده را به سمت فهمی تاریخی از عهد هدایت می‌کند؛ عهدی که در تفاسیر رایج، به التزام به شریعت موسوی و مهم‌تر از آن، ایمان به پیامبر موعود یعنی حضرت محمد ﷺ تفسیر شده است (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱/۱۹۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۳/۴۷۸).

اما این ظاهر روشن و منسجم، در سپهر اندیشه اسلامی به نقطه کانونی یک گسست هرمنوتیکی عمیق تبدیل شده است. عبارت کوتاه (أَوْفُوا بِعَهْدِي) از یک گزاره با مخاطب خاص تاریخی فراتر رفته و به میدانی برای تبلور دو پارادایم کاملاً متفاوت در فهم و تفسیر متن مقدس بدل گشته است. گستره وسیع روایات و تفاسیر برجای مانده، از منابع حدیثی طراز اول امامیه همچون الکافی (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۴۳۱) و تفسیر العیاشی (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۱/۴۲) گرفته تا تفاسیر جامع روایی و عقلی اهل سنت نظیر جامع البیان طبری (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱/۱۹۸) و التفسیر الکبیر فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۳/۴۷۸)، نشان دهنده آن است که مسئله صرفاً یک اختلاف لغوی یا تفسیری ساده نیست.

در یک سو، پارادایم تفسیری امامیه قرار دارد که با عبور از معنای ظاهری و تاریخی، عهد الهی را به مفهومی بنیادین و فراتاریخی، یعنی ولایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام، تأویل می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۴۳۱؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۱/۵۸-۵۹). در این رویکرد که می‌توان آن را تأویل بنیادین نامید، آیه از بستر تاریخی خود منتزع شده و به اصلی محوری در نظام اعتقادی و کلامی شیعه پیوند می‌خورد. در سوی دیگر، رویکرد غالب در میان اهل سنت، با تأکید بر اصالت ظاهر و پایبندی به بافت تاریخی متن، عهد را همان میثاق الهی با بنی اسرائیل برای پیروی از انبیا و تصدیق رسالت خاتم صلوات الله علیه می‌داند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق: ۱/۱۰۰؛ ماوردی، بی تا: ۱/۱۱۱). این رویکرد را می‌توان تفسیر تاریخی نامید که مرجعیت فهم را به دلالت‌های زبانی و شواهد درون متنی و برون متنی تاریخی محدود می‌سازد. بنابراین، این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش اساسی است که ریشه‌های این واگرایی عمیق تفسیری در کجاست؟ به عبارت دیگر، کدام

مبانی معرفت‌شناختی و اصول هرمنوتیکی موجب شده است که دو جریان اصلی فکری در جهان اسلام، از یک متن واحد، به دو فهم بنیادین و متعارض از مفهوم عهد الهی دست یابند؟ این مقاله بر آن است تا با واکاوی دقیق منابع تفسیری هر دو جریان، نشان دهد که این اختلاف، بیش از آنکه نزاعی بر سر معنای یک واژه باشد، نزاعی بر سر روش رسیدن به معنا و مرجعیت در تفسیر متن مقدس است. مسئله این نیست که عهد به معنای ولایت است یا نبوت؛ مسئله آن است که کدام نظام فهم، مشروعیت لازم برای استخراج چنین معنایی از متن را داراست. بر اساس مسئله‌ی تبیین‌شده، این پژوهش در صدد پاسخگویی به این پرسش است: مبانی معرفت‌شناختی و اصول هرمنوتیکی متعارضی که موجب تأویل عهدی به ولایت در سنت حدیثی امامیه و تفسیر آن به پیمان نبوت در سنت تفسیری اهل سنت شده، کدامند؟

این پژوهش با بهره‌گیری از رویکرد تحلیل محتوای کیفی و تحلیل تطبیقی سامان یافته است. با توجه به ماهیت مسئله که ناظر بر واکاوی مبانی معرفت‌شناختی و اصول هرمنوتیکی در سنت‌های تفسیری است، این دو روش امکان نفوذ به لایه‌های عمیق استدلال‌ها و شناسایی الگوهای فکری حاکم بر هر جریان را فراهم می‌سازند. مرحله نخست؛ تحلیل محتوای کیفی: در این مرحله، مجموعه‌ای گسترده از متون تفسیری و روایی مرتبط با آیه ۴ سوره بقره، که نماینده دو جریان اصلی فکری امامیه و اهل سنت هستند، به عنوان پیکره اصلی داده‌های تحقیق مورد بررسی قرار می‌گیرند. مرحله دوم؛ تحلیل تطبیقی: پس از استخراج الگوهای معرفتی و استدلالی از هر سنت فکری، در این مرحله، این الگوها به صورت نظام‌مند با یکدیگر مقایسه می‌شوند. هدف از این مقایسه، صرفاً فهرست کردن تفاوت‌ها نیست، بلکه تبیین این است که این تفاوت‌ها چگونه از مبانی معرفت‌شناختی و اصول هرمنوتیکی عمیق‌تر و متعارض‌تری نشأت می‌گیرند. این تحلیل تطبیقی به دنبال آن است که نشان دهد چگونه اولویت‌بندی منابع اقتدار (مانند حجیت روایت تأویلی در برابر اصالت سیاق تاریخی) به شکل‌گیری دو نظام فهم کاملاً متمایز از متن مقدس منجر شده است. از این رو، پژوهش حاضر یک مطالعه موردی متمرکز است که با تحلیل عمیق و تطبیقی یک آیه کلیدی، به دنبال ارائه یک مدل تبیینی برای فهم یکی از مهم‌ترین نقاط واگرایی در هرمنوتیک اسلامی است/

پیشینه‌های پژوهشی در این حوزه، عمدتاً بر گزارش این دیدگاه‌ها تمرکز کرده‌اند، اما به واکاوی مبانی معرفت‌شناختی این تفاوت‌ها کمتر پرداخته‌اند. در

این بخش، ضمن مرور مهم‌ترین منابع و تفاسیر کلاسیک و نوین، نشان داده می‌شود که این گسست، ریشه در دو رویکرد متفاوت در فهم متن مقدس دارد. محمد زارع رشکوئییه در کتاب اهمیت مراعات عهد و پیمان در قرآن و روایات، به صورت عام به اهمیت وفای به عهد در قرآن پرداخته و آن را نشانه ایمان و از صفات نیکوکاران می‌داند. این رویکرد، پایه نظری برای بررسی دقیق‌تر «عهد» در آیه ۴۰ سوره بقره را فراهم می‌سازد. همچنین، مقالاتی چون «گستره معنایی عهد» در قرآن اثر عماد مرادی و «بررسی تطبیقی کاربرد و مفاهیم واژه عهد در قرآن و عهدین، با رویکردهای معناشناختی و تطبیقی» به این واژه پرداخته‌اند و نشان داده‌اند که مفهوم «عهد» در قرآن، لزوماً با معنای آن در سایر کتب الهی یکسان نیست و دارای بار معنایی خاص خود است.

## ۲. الگوی امامیه: تأویل عهد بر مبنای اقتدار نص روایی

در سنت فکری امامیه، مواجهه با آیه ۴۰ سوره بقره و مشخصاً عبارت (أَوْفُوا بِعَهْدِي)، نه از مسیر تحلیل‌های لغوی یا کاوش در قرائن تاریخی، بلکه از طریق یک منبع معرفتی برتر و حاکم صورت می‌پذیرد: خبر قطعی و تأویلی منقول از امام معصوم علیه السلام. در این پارادایم هرمنوتیکی، حدیث، صرفاً یک ابزار کمکی برای تفسیر نیست، بلکه خود به مثابه یک متن روشنگر عمل می‌کند که لایه‌های پنهان و بطنی قرآن را آشکار می‌سازد و دلالت‌های ظاهری را به حقایق بنیادین و فراتاریخی ارجاع می‌دهد

### ۲-۱. محوریت خبر معصوم: تبیین تأویل عهد به ولایت

شالوده اصلی تفسیر امامیه از عهد در این آیه، بر روایاتی استوار است که مستقیماً این مفهوم را به ولایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام پیوند می‌زنند. در این رویکرد، پرسش از چیستی عهد، پاسخی از پیش تعیین شده و مستند به نص معصوم دارد. روایتی کلیدی که در معتبرترین منابع حدیثی شیعه با اسناد مختلف نقل شده، از امام جعفر صادق علیه السلام است که در پاسخ به پرسش از این آیه می‌فرمایند: [منظور از وفای به عهد]، وفای به ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام است که از سوی خداوند واجب شده؛ [در این صورت] من نیز به عهد شما که بهشت است، وفا خواهم کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴۳۱/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۴۲/۱؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۵۸/۱-۵۹).

تحلیل ساختاری این دسته از روایات، چند نکته اساسی را روشن می‌سازد: اول؛ اقتدار مطلق نص روایی: در این الگو، حدیث امام علیه السلام نیازی به تأیید از

طریق سیاق آیات یا شواهد تاریخی ندارد. بافت کلام که خطاب به بنی اسرائیل است، مانعی برای این تأویل محسوب نمی‌شود، زیرا کلام معصوم، خود کاشف از معنای واقعی و باطنی آیه است. در حقیقت، روایت، آیه را از زمینه تاریخی خاص خود (قوم یهود) فراتر برده و آن را به یک اصل اعتقادی جاودان در منظومه فکری اسلام (یعنی ولایت) متصل می‌کند. این فرآیند، نمونه بارزی از جزی و تطبیق است که در آن، آیات با مصادیق کامل‌تر و بنیادین خود در دوران پس از نزول، معنا می‌یابند.

دوم؛ ولایت به مثابه عهد اعظم الهی: در این منظومه فکری، ولایت صرفاً یک حکم فقهی یا یک مسئله تاریخی نیست، بلکه عهد اعظم و میثاق بنیادینی است که خداوند از تمامی امت‌ها، از طریق انبیایشان، گرفته است. تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام این دیدگاه را بسط می‌دهد و بیان می‌کند که عهد الهی با بنی اسرائیل، پیمانی بود که بر اسلاف آن‌ها از طریق انبیایشان گرفته شد تا به محمد صلی الله علیه و آله و سلم و بزرگ‌ترین آیت او، یعنی علی بن ابی طالب علیه السلام، ایمان بیاورند؛ کسی که عقلش از عقل پیامبر، و علمش از علم اوست (تفسیر منسوب به امام حسن عسکری، ۱۴۰۹ق: ۱/ ۲۲۸). به همین ترتیب، در روایتی طولانی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که در معانی الاخبار نقل شده، ایشان پس از ذکر نقض عهد امت‌های پیشین در قبال اوصیای پیامبرانشان (از شیث وصی آدم تا شمعون وصی عیسی)، عهد با امت خود را در مورد علی علیه السلام تجدید کرده و وفای به این عهد را شرط ورود به بهشت اعلام می‌فرمایند (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۱/ ۳۷۲-۳۷۳). این روایات نشان می‌دهند که ولایت، نه تفسیری برای یک آیه، بلکه کلید فهم نظام عهد الهی در طول تاریخ است.

سوم؛ بیبوند وفای به عهد با استجابت دعا: عمق این نگاه تأویلی زمانی بیشتر آشکار می‌شود که در روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام، علت عدم استجابت دعا، عدم وفای به عهد الهی ذکر می‌شود. ایشان در پاسخ به کسی که از عدم استجابت دعایش با وجود وعده قرآنی «أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» گله‌مند بود، به همین آیه استناد کرده و می‌فرمایند: شما به عهد خدا وفا نمی‌کنید، و خداوند می‌فرماید: به عهد من وفا کنید تا به عهدتان وفا کنم. به خدا سوگند اگر به عهد خدا وفا می‌کردید، خدا نیز به عهد خود با شما وفا می‌کرد (قمی، ۱۳۶۳ش: ۱/ ۴۶؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱/ ۲۴۲). با کنار هم قرار دادن این روایت و روایات پیشین، این نتیجه حاصل می‌شود که وفای به عهد ولایت، شرط بنیادین برای تحقق وعده‌های الهی، از جمله استجابت دعا و ورود به بهشت است.

در نتیجه، الگوی امامیه در فهم این آیه، یک الگوی کاملاً نص محور و تأویل‌گرا است که در آن، حجیت و اقتدار کلام معصوم، بر تمام قرائن دیگر (اعم از سیاق، شأن نزول و دلالت‌های لغوی) سیطره داشته و معنای آیه را از یک رخداد تاریخی به یک حقیقت اعتقادی مستمر و بنیادین ارتقا می‌دهد

## ۲-۲. استراتژی روایی: پیوستار جانشینی به مثابه منطق تأویل

اگر در بخش پیشین، اصل حجیت معرفت بخش خبر معصوم به عنوان شالوده الگوی تفسیری امامیه معرفی شد، اکنون باید به سازوکار عمل این اصل پرداخت. روایات امامیه صرفاً به ارائه یک معنای جایگزین برای عهد اکتفا نمی‌کنند، بلکه در یک استراتژی هوشمندانه، منطقی را برای پذیرش این تأویل ارائه می‌دهند. یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های این استراتژی، روایتی تفصیلی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که در کتاب معانی الاخبار شیخ صدوق نقل شده و می‌توان آن را مانیفست منطق تأویلی شیعه در این باب دانست (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۳۷۲-۳۷۳). این روایت، با ترسیم یک پیوستار تاریخی از جانشینی، تأویل عهد به ولایت علی علیه السلام را نه یک امر استثنایی و خلق الساعه، بلکه نقطه اوج و تحقق یک سنت الهی مستمر معرفی می‌کند.

در این روایت، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پس از نزول آیه «أَوْفُوا بِعَهْدِي»، با یک استدلال استقرایی-تاریخی، سرنوشت عهد الهی در امت‌های پیشین را بازخوانی می‌کنند. ایشان تصریح می‌نمایند که هر پیامبری، از آدم تا عیسی علیه السلام، قوم خود را بر وفای به عهد وصایت و جانشینی پس از خویش ملزم ساخت، اما امت‌ها همواره این پیمان را شکستند: قوم آدم به وصایت فرزندش شیث وفا نکردند، امت نوح پیمان خود را در قبال وصی اش سام شکستند، قوم ابراهیم به عهد خود درباره وصی اش اسماعیل پایبند نماندند، امت موسی در برابر وصی او یوشع بن نون پیمان شکنی کردند و قوم عیسی پس از عروج او، به وصایت شمعون بن حمون الصفا وفادار نماندند. این مقدمه تاریخی، یک الگوی تکرارشونده و یک سنت الهی را در تاریخ ادیان به تصویر می‌کشد: مسئله محوری پس از هر پیامبر، مسئله جانشینی و وصایت بوده و آزمون اصلی امت‌ها، وفای به عهد در این خصوص بوده است. پیامبر صلی الله علیه و آله پس از ترسیم این پیوستار، آینده امت خود را نیز در همین چارچوب پیش‌بینی کرده و می‌فرماید که امت ایشان نیز بر همان سنت امت‌های پیشین، در مخالفت با وصی او و نقض عهد حرکت خواهند کرد. سپس، با تجدید عهد الهی در خصوص علی بن ابی طالب علیه السلام، ایشان را به عنوان امام، خلیفه، وصی و صاحب شفاعت پس از خود معرفی کرده و به صراحت اعلام می‌دارند: ای مردم،

به عهد خدا در مورد علی وفا کنید تا خداوند در روز قیامت به عهد خود در مورد بهشت برای شما وفا کند (ابن بابویه، ۱۴۰۳هـ.ق: ۱/ ۳۷۳).

این استراتژی روایی، کارکردهای هرمنوتیکی متعددی دارد. نخست، این روایت نشان می‌دهد که تأویل عهد به ولایت، یک تفسیر خودسرانه یا تحمیل یک باور بر متن نیست، بلکه مبتنی بر یک الگوی کلی و فراگیر است که از دل تاریخ پیامبران استخراج شده است. ولایت، مصداق اتم و نهایی همان عهد وصایت است که همواره در کانون رسالت‌های الهی قرار داشته است. دوم، این حدیث، خطاب خاص آیه به بنی‌اسرائیل را به یک قاعده عام و جهان‌شمول برای تمام امت‌ها تبدیل می‌کند. همان‌طور که آزمون بنی‌اسرائیل، وفای به عهد در قبال وصی موسی بود، آزمون امت اسلام نیز وفای به عهد در قبال وصی محمد ﷺ است. سوم، با ارائه این منطق تاریخی، روایت، مشروعیت لازم برای عبور از معنای ظاهری را فراهم می‌سازد. دیگر نمی‌توان این تأویل را به دلیل عدم انطباق با سیاق تاریخی آیه رد کرد، زیرا خود روایت، یک سیاق جدید و گسترده‌تر (سیاق تاریخ‌رستگاری مبتنی بر وصایت) را تعریف می‌کند که آیه در پرتو آن بازخوانی می‌شود.

بنابراین، این روایت نمونه‌ای برجسته از چگونگی عملکرد الگوی تفسیری امامیه است. در این الگو، حدیث نه تنها معنای نهایی را تعیین می‌کند، بلکه منطق پذیرش آن معنا را نیز در دل خود ارائه می‌دهد و با ترسیم یک پیوستار تاریخی، تأویل را به امری قاعده‌مند، منطقی و ریشه‌دار در سنت الهی بدل می‌سازد.

**۲-۳. تنوع درون‌گفتمانی: رویکرد جامع‌طبری در برابر رویکرد حدیث‌محور کلینی**  
با وجود آنکه محوریت خبر معصوم به عنوان شالوده اصلی الگوی تفسیری امامیه در فهم آیه ۴۰ سوره بقره قابل‌شناسایی است، این الگو به هیچ وجه یکپارچه و یکدست نیست. بررسی دقیق‌تر میراث تفسیری امامیه، از وجود تنوعی قابل توجه در روش‌شناسی و استراتژی ارائه مطلب پرده برمی‌دارد. مقایسه رویکرد محمد بن یعقوب کلینی در کتاب الکافی با رویکرد فضل بن حسن طبرسی در مجمع‌البیان، این تنوع درون‌گفتمانی را به بهترین شکل به تصویر می‌کشد و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان در عین تعهد به یک اصل مشترک (حجیت روایت)، دو مسیر متفاوت را در عمل پیمود.

کلینی، به عنوان یکی از برجسته‌ترین نمایندگان مکتب حدیثی قم، رویکردی کاملاً حدیث‌محور و قاطع را اتخاذ می‌کند. او در کتاب الکافی، ذیل آیه (وَأَوْفُوا بِعَهْدِي)، بدون هیچ مقدمه یا ارجاعی به سایر اقوال تفسیری، مستقیماً روایت

امام صادق علیه السلام را نقل می‌کند که عهد را به ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام تفسیر کرده و پاداش آن را بهشت معرفی می‌نماید (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴۳۱/۸). در این روش، حدیث، خود به تنهایی برای تعیین معنای آیه کفایت می‌کند و هیچ نیازی به استناد به قرائن لغوی، سیاق یا دیدگاه‌های دیگر مفسران احساس نمی‌شود. این رویکرد، نشان‌دهنده اقتدار مطلق نص روایی در شکل‌دهی به فهم متن مقدس است، به گونه‌ای که حدیث، نه ابزاری برای تفسیر، بلکه خود تفسیر نهایی است. در نقطه مقابل، طبرسی در مجمع‌البیان، نماینده یک رویکرد جامع‌نگر است که تلاش می‌کند میان میراث خاص روایی امامیه و سنت عمومی تفسیر در جهان اسلام، پیوندی منطقی برقرار سازد. او در تفسیر آیه، ابتدا به تفصیل، و جوه مختلفی را که مفسران (اعم از شیعه و سنی) در باب عهد مطرح کرده‌اند، برمی‌شمرد. این جوه شامل پیمان بر سر ایمان به نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله، التزام به احکام تورات، و سایر اوامر و نواهی الهی است. طبرسی با دقت نظر، قول اول یعنی پیمان در مورد نبوت حضرت محمد صلی الله علیه و آله را به عنوان دیدگاه ابن عباس و قول اکثر مفسرین معرفی کرده و آن را اقوی می‌داند، چرا که قرآن نیز بدان شهادت می‌دهد (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۸/۲۰۸). این روش، نشان‌دهنده پایبندی او به اصول و قواعد عمومی علم تفسیر، از جمله توجه به سیاق و اجماع نسبی مفسران است.

اما نکته کلیدی در روش طبرسی آنجاست که او پس از ارائه و تأیید این دیدگاه عمومی، از ذکر میراث روایی خاص امامیه غفلت نمی‌کند. هرچند او مستقیماً روایت ولایت را ذیل این آیه نقل نمی‌کند، اما روش او در سایر آیات و تعهد کلی‌اش به ذکر روایات اهل بیت علیهم السلام نشان می‌دهد که او این دو سطح از معنا را متعارض نمی‌بیند. استراتژی طبرسی، یک استراتژی لایه‌ای است: او در لایه اول و در مقام گفت‌وگو با عموم مسلمانان، بر معنای ظاهری و مورد اتفاق اکثر مفسران تأکید می‌کند، اما این امر، نافی وجود لایه‌های عمیق‌تر معنا (بطون) که از طریق روایات اهل بیت علیهم السلام کشف می‌شود، نیست.

بنابراین، مقایسه این دو رویکرد نشان می‌دهد که الگوی امامیه در تفسیر، خود دارای طیفی از روش‌هاست. از یک سو، رویکرد حدیث‌محور کلینی قرار دارد که با قاطعیت، معنای نهایی را در نص روایی منحصر می‌کند و از سوی دیگر، رویکرد جامع‌نگر طبرسی که با رعایت قواعد عمومی تفسیر، تلاش می‌کند ضمن حفظ هویت اعتقادی امامیه، در یک فضای گفت‌وگوی علمی گسترده‌تر با سایر مذاهب اسلامی شرکت جوید. این تنوع، پیچیدگی و غنای سنت تفسیری امامیه را به خوبی آشکار می‌سازد.

### ۳. الگوی اهل سنت: تفسیر عهد بر مبنای اقتدار متن قرآنی

در نقطه مقابل الگوی تأویل‌گرایی امامیه، سنت تفسیری اهل سنت در مواجهه با آیه ۴۰ سوره بقره، بر مبنای یک نظام هرمنوتیکی کاملاً متفاوت عمل می‌کند که می‌توان آن را تفسیر مبتنی بر اقتدار متن قرآنی نامید. در این پارادایم، مشروعیت و اعتبار هر فهمی از آیه، منوط به سازگاری آن با دلالت‌های ظاهری لفظ، شواهد درون‌متنی و بافت تاریخی کلام است. مفسران این جریان، با تکیه بر اصول روش‌شناختی مشخص، هرگونه تفسیری را که از این چارچوب عدول کند، به عنوان تأویلی فاقد اعتبار و بی‌ضابطه طرد می‌کنند.

#### ۳-۱. محوریت سیاق و ظاهر: تبیین تفسیر عهد به نبوت

منطق حاکم بر تفاسیر اهل سنت در این آیه، بر دو اصل بنیادین استوار است: اصالت سیاق و تفسیر قرآن به قرآن. این دو اصل، به مثابه محدودکننده‌های روش‌شناختی عمل کرده و دامنه معانی محتمل برای عهد را به گزینه‌هایی مقید می‌سازند که مستقیماً از خود متن قرآن قابل استخراج باشند.

اول؛ حاکمیت سیاق تاریخی و زبانی: تقریباً تمامی مفسران برجسته اهل سنت، از متقدمین تا متأخرین، بر این نکته اتفاق نظر دارند که خطاب *يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ* کلید فهم آیه و تعیین مصداق عهد است (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۱۹۷؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۱/۴۳۳). از دیدگاه آنان، نادیده گرفتن این مخاطب صریح و تاریخی، به منزله نادیده گرفتن مهم‌ترین قرینه متنی برای فهم کلام الهی است. از این رو، عهد مورد بحث باید پیمانی باشد که مشخصاً با قوم بنی اسرائیل بسته شده است. محمد بن جریر طبری، به عنوان یکی از پایه‌گذاران تفسیر روایی، عهد را همان وصیت و میثاقی می‌داند که خداوند در تورات از بنی اسرائیل گرفته بود تا امر نبوت حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را برای مردم تبیین کنند و به او ایمان بیاورند (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۱۹۸). این دیدگاه، که به ابن‌عباس نیز منسوب است، در تفاسیر بعدی به یک اصل تثبیت شده تبدیل می‌شود. فخر رازی با تفصیل بیشتری این پیمان را به محتوای آیاتی دیگر از قرآن، به ویژه آیه ۱۲ سوره مائده و آیه ۱۵۷ سوره اعراف، پیوند می‌زند و نشان می‌دهد که میثاق الهی با بنی اسرائیل، شامل ایمان به رسولان و به طور خاص، پیروی از *الرَّسُولِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ* بوده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۴۷۸). این استدلال، که بر اصل تفسیر قرآن به قرآن استوار است، در آثار مفسران دیگری چون زمخشری (۱۴۰۷: ۱/۱۳۰)، بیضاوی (۱۴۱۸: ۱/۷۵) و مراغی (بی‌تا: ۱/۱۰۰) نیز با قوت تکرار می‌شود.

دوم؛ انسجام معنایی و تمامیت متن: در این رویکرد، هر آیه جزئی از یک کل

منسجم (سوره و کل قرآن) تلقی می‌شود و معنای آن باید در هماهنگی با سایر اجزای متن باشد. بنابراین، تفسیر عهد به اموری کلی مانند دین اسلام یا مجموع اوامر و نواهی، هرچند به خودی خود صحیح است، اما به دلیل عام بودن، حق مطلب را در مورد خطاب خاص آیه ادا نمی‌کند. مفسران اهل سنت معتقدند که خداوند پس از یک امر کلی (وفای به عهد)، در آیات بعدی به تبیین مصادیق مشخص آن برای بنی اسرائیل پرداخته است: ﴿وَأْمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰئِكَ فَرِحَ بِهِ...﴾ (بقره: ۴۱). این پیوستگی آیات، قوی‌ترین دلیل بر آن است که محور اصلی عهد مورد نظر، همان ایمان به قرآن و رسالت پیامبر اسلام است که یهودیان به کفر ورزیدن به آن دعوت شده بودند (ابن کثیر به نقل از قاسمی، ۱۴۱۸/۱: ۲۹۸؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱/۱۳۴). در این نگاه، عدول از این معنای روشن و منسجم با سیاق، نیازمند دلیلی قاطع از خود متن است که در اینجا یافت نمی‌شود.

در نتیجه، الگوی تفسیری اهل سنت یک الگوی متن‌محور و تاریخ‌مند است. این الگو، با اعطای اقتدار نهایی به دلالت‌های زبانی و ساختار درونی متن قرآن، هرگونه تأویلی را که فاقد شاهی از ظاهر یا سایر آیات باشد، معتبر نمی‌داند. حاکمیت سیاق، در این هرمنوتیک، به عنوان یک اصل روش‌شناختی، مانع از آن می‌شود که باورهای کلامی پیشینی بر معنای مستفاد از متن تحمیل گردد و بدین ترتیب، راه را بر تفاسیری که بافت تاریخی و زبانی آیه را نادیده می‌گیرند، می‌بندد. این رویکرد، در تقابل کامل با الگوی امامیه قرار می‌گیرد که در آن، اقتدار نص روایی می‌تواند سیاق را تخصیص زده و معنا را به سطحی فراتر از تاریخ و ظاهر ارتقا دهد.

### ۳-۲. تنوع درون‌گفتمانی: استدلال تاریخی طبری در برابر استدلال کلامی فخر

#### رازی

همان‌گونه که الگوی تفسیری امامیه از تنوع درونی برخوردار است، الگوی اهل سنت نیز با وجود اشتراک در نتیجه نهایی (تفسیر عهد به نبوت)، یک ساختار یکپارچه و همگون را به نمایش نمی‌گذارد. مقایسه روش‌شناسی دو غول تفسیری این سنت، یعنی محمد بن جریر طبری در جامع البیان و فخرالدین رازی در التفسیر الکبیر، از وجود دو استراتژی استدلالی متمایز پرده برمی‌دارد: یکی اثری-تاریخی و دیگری کلامی-تحلیلی. این تنوع نشان می‌دهد که حتی در چارچوب حاکمیت اقتدار متن قرآنی، مسیرهای متفاوتی برای رسیدن به معنا و اثبات آن وجود دارد.

طبری، به عنوان پایه‌گذار تفسیر نقلی نظام‌مند، رویکردی کاملاً اثری-تاریخی را

دنبال می‌کند. منطق استدلال او بر گردآوری، دسته‌بندی و تحلیل روایات منقول از صحابه و تابعین، به ویژه ابن عباس، استوار است. او برای تبیین معنای عهد، به جای ورود به مباحث نظری و کلامی، مستقیماً به شواهد نقلی و تاریخی رجوع می‌کند. طبری با استناد به روایات، عهد را همان میثاقی معرفی می‌کند که در تورات از بنی اسرائیل مبنی بر تبیین امر رسالت حضرت محمد ﷺ و ایمان آوردن به او گرفته شده بود (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۱۹۸). او برای تقویت این دیدگاه، به آیاتی دیگر (مانند آیه ۱۲ سوره مائده) ارجاع می‌دهد، اما این ارجاعات نیز در چارچوب تبیین نقلی و اثبات تاریخی مدعای خود صورت می‌گیرد. در روش شناسی طبری، اقتدار نهایی در فهم آیه، پس از قرآن، با اثر یا همان قول سلف صالح است و وظیفه مفسر، بازسازی معنای تاریخی و مورد نظر آنان است.

در مقابل، فخر رازی، به عنوان نماینده برجسته مکتب کلامی اشعری در تفسیر، رویکردی کلامی-تحلیلی را به کار می‌گیرد. او پیش از ورود به تفسیر مستقیم آیه، مباحث نظری و مقدمات عقلی مفصلی را پایه‌ریزی می‌کند که مسیر فهم را جهت‌دهی می‌نماید. برای مثال، او بحث را با تعریف دقیق و کلامی نعمت، اقسام آن و اثبات اینکه تمامی نعم از جانب خداوند است، آغاز می‌کند و حتی به نزاع کلامی میان معتزله و اهل سنت در باب وجود نعمت بر کافر می‌پردازد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۴۷۴-۴۷۷). این مقدمه‌چینی، تفسیر آیه را در یک چارچوب کلان کلامی قرار می‌دهد. سپس، هنگامی که به تبیین عهد می‌پردازد، علاوه بر استناد به شواهد قرآنی مشابه طبری، با نگاهی تحلیلی به ماهیت عهد میان خدا و بنده، آن را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: عهد مربوط به جمیع اوامر و نواهی، و عهد خاص مربوط به ایمان به پیامبر خاتم ﷺ (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۴۷۸). او با ارائه براهین متعدد و تفصیل بی‌نظیر در باب بشارات تورات و انجیل به نبوت پیامبر اسلام، نشان می‌دهد که مصداق اتمّ این عهد، همان پیمان نبوت است. بنابراین، مقایسه این دو رویکرد نشان می‌دهد که اگرچه هر دو مفسر به نتیجه‌ای واحد می‌رسند، اما مسیر استدلالی و منبع اقتدارشان متفاوت است. طبری بر اقتدار نقل و تاریخ تکیه می‌کند و تفسیر را بازسازی معنای اولیه می‌داند، در حالی که فخر رازی بر اقتدار تحلیل کلامی و عقلی تأکید می‌ورزد و تفسیر را به معنای نظام‌مند کردن و عقلانی ساختن گزاره‌های دینی در چارچوب یک مکتب کلامی منسجم می‌فهمد. این تنوع روش‌شناختی، غنا و پیچیدگی سنت تفسیری اهل سنت را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که پایبندی به ظاهر و سیاق، خود می‌تواند از مسیرهای گوناگونی محقق شود.

#### ۴. تحلیل تطبیقی مبانی: جدال بر سر منبع نهایی معرفت

واکاوی دو الگوی تفسیری امامیه و اهل سنت در مواجهه با آیه ۴۰ سوره بقره، بیش از آنکه یک اختلاف نظر ساده در معنای واژه عهد را آشکار سازد، از یک گسست عمیق معرفت‌شناختی در باب منبع نهایی اقتدار در فهم متن مقدس پرده برمی‌دارد. یافته‌های بخش‌های پیشین نشان داد که هر یک از این دو سنت، با تکیه بر اصولی متمایز، نظامی هرمنوتیکی را پی‌ریزی کرده‌اند که در نهایت به دو فهم بنیادین و متعارض از یک آیه واحد منجر می‌شود. اینک در این بخش، با تحلیل تطبیقی این مبانی، ماهیت این تقابل بنیادین روشن‌تر خواهد شد

#### ۴-۱. تقابل بنیادین: اقتدار نص روایی در برابر اقتدار متن قرآنی

قلب نزاع هرمنوتیکی میان دو جریان، در این پرسش اساسی نهفته است: در فرآیند تفسیر، زمانی که متن قرآن امکان برداشت‌های متعدد را فراهم می‌سازد یا افق معنایی جدیدی فراروی مفسر گشوده می‌شود، کدام منبع، حجیت نهایی را برای تعیین معنای مراد داراست؟ پاسخ به این پرسش، دو پارادایم را از یکدیگر متمایز می‌کند.

الگوی امامیه و اقتدار نص برون‌متنی معرفت‌بخش: همان‌طور که تحلیل شد، در سنت امامیه، حدیث معصوم به عنوان یک منبع معرفتی مستقل و حاکم عمل می‌کند. این حدیث، صرفاً یک قرینه یا ابزار کمکی برای فهم متن قرآن نیست، بلکه خود یک منبع برون‌متنی است که به طور مستقیم از بطن و حقیقت پنهان آیه پرده برمی‌دارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۱/۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۴۲/۱). از این منظر، وظیفه مفسر، نه استنتاج معنا از دل سازوکارهای زبانی و تاریخی متن، بلکه کشف معنای نهایی از طریق رجوع به کلام معصوم است. اقتدار حدیث به قدری است که می‌تواند دلالت ظاهری و تاریخی آیه (خطاب به بنی اسرائیل) را تخصیص زده و آن را به یک حقیقت فراتاریخی و بنیادین (ولایت) ارتقا دهد. حتی زمانی که استراتژی‌های پیچیده‌تری مانند پیوستار جانشینی به کار گرفته می‌شود، این استراتژی نیز خود برآمده از نص روایی است و مشروعیت خود را از آن می‌گیرد (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۱۴۰۳-۳۷۲/۱-۳۷۳). بنابراین، در این هرمنوتیک که می‌توان آن را هرمنوتیک کشف نامید، منبع نهایی معرفت، کلام معصومی است که در ورای ظاهر متن قرار دارد و حقیقت آن را آشکار می‌سازد.

الگوی اهل سنت و اقتدار متن درون‌متنی کنترل‌کننده: در نقطه مقابل، سنت اهل سنت، اقتدار نهایی را به خود متن قرآن و سازوکارهای درونی آن اعطا

می‌کند. در این پارادایم، اصولی مانند سیاق، ظاهر لفظ و تفسیر قرآن به قرآن، به عنوان ابزارهای درون‌متنی عمل می‌کنند که فرآیند تفسیر را کنترل کرده و از خروج آن از چارچوب‌های زبانی و تاریخی جلوگیری می‌نمایند (طبری، ۱۴۱۲: ۸/۱۹۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۴۷۸). از این منظر، هر فهمی از آیه باید مستقیماً از دل خود متن و با استناد به قرائن متصل و منفصل قرآنی قابل دفاع باشد. وظیفه مفسر، توصیف و تبیین معنایی است که متن در چارچوب نظام زبانی و تاریخی خود ارائه می‌دهد، نه کشف حقیقتی پنهان از طریق یک منبع بیرونی. حتی زمانی که به روایات (اقوال صحابه و تابعین) استناد می‌شود، این روایات نیز به عنوان شواهدی برای تأیید فهم مستخرج از متن به کار می‌روند و نه به عنوان منبعی حاکم که بتواند ظاهر متن را نقض کند. بنابراین، در این هرمنوتیک که می‌توان آن را هرمنوتیک توصیف‌ناامید، منبع‌نهایی معرفت، خود متن قرآن است که حدود و ثغور فهم معتبر را تعیین می‌کند.

در نهایت، تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که اختلاف بر سر معنای عهد، بازتابی از یک جدال عمیق‌تر بر سر تعریف تفسیر معتبر است. الگوی امامیه، تفسیری را معتبر می‌داند که به حقیقت باطنی متن، آن‌گونه که توسط منبع معصوم کشف شده، دست یابد؛ حتی اگر این فهم با ظاهر و سیاق تاریخی آیه در تضاد باشد. در مقابل، الگوی اهل سنت، تفسیری را معتبر می‌شمارد که در چارچوب محدودیت‌های روش‌شناختی برآمده از خود متن باقی بماند و از دلالت‌های ظاهری و سیاقی آن فراتر نرود. این تقابل بنیادین در منبع‌نهایی اقتدار، ریشه اصلی و اگرایی هرمنوتیکی در فهم این آیه کلیدی است.

**۴-۲. کارکرد هرمنوتیکی اختلاف: تأویل به مثابه ابزار هویت‌سازی و مرزبندی کلامی**

تقابل بنیادین میان دو الگوی تفسیری امامیه و اهل سنت، صرفاً یک اختلاف نظری در حوزه هرمنوتیک باقی نمی‌ماند، بلکه پیامدهای کارکردی عمیقی در بستر تاریخ اندیشه اسلامی به همراه دارد. هر یک از این دو خوانش از آیه ۴۰ سوره بقره، به ابزاری قدرتمند برای هویت‌سازی و مرزبندی کلامی تبدیل شده و نقشی کلیدی در تعریف خودی و دیگری ایفا کرده است. این تحلیل، نه یک بررسی جامعه‌شناختی، بلکه واکاوی کارکرد یک روش فهم متن در شکل‌دهی به گفتمان‌های کلامی است.

تأویل عهد به ولایت در سنت امامیه، کارکردی عمدتاً درون‌گفتمانی دارد. این خوانش، بیش از آنکه در مقام جدال با اهل کتاب باشد، به دنبال تحکیم پایه‌های اعتقادی و مرزبندی هویتی در درون جهان اسلام است. با ارتقای

مفهوم عهد به ولایت، این آیه از یک خطاب تاریخی به بنی اسرائیل، به یکی از شواهد قرآنی برای اثبات اصلی ترین نقطه تمایز کلامی شیعه، یعنی امامت، بدل می شود. روایاتی که ولایت را شرط استجابت دعا (قمی، ۱۳۶۳: ۴۶/۱) یا شرط ورود به بهشت (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۱/۱) معرفی می کنند، به وضوح در حال ترسیم مرزهای یک جامعه ایمانی خاص هستند که هویت آن با پذیرش این عهد بنیادین تعریف می شود. از این منظر، تأویل به مثابه ابزاری هرمنوتیکی عمل می کند که به یک گروه کلامی امکان می دهد تا هویت متمایز خود را در متن مقدس بازشناسی کرده و آن را مستند سازد. این رویکرد، تفسیری است که برای تحکیم ساختار درونی یک مکتب و تعریف مرزهای آن با دیگران به کار می رود. در نقطه مقابل، تفسیر عهد به پیمان نبوت در سنت اهل سنت، کارکردی عمدتاً برون گفتمانی ایفا می کند. این تفسیر، در بستر تاریخی خود، ابزاری کارآمد برای اثبات حقانیت رسالت پیامبر اسلام ﷺ در برابر اهل کتاب، به ویژه یهودیان، بوده است. مفسران اهل سنت با تأکید بر اینکه عهد مورد نظر، همان میثاق توراتی مبنی بر ایمان به پیامبر موعود است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۹۸/۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۷۸/۳)، در واقع در حال ساختن یک پل استدلالی برای محاجه با خصم بیرونی هستند. آن ها با استناد به کتاب خود یهودیان، آن ها را به نقض پیمانی که خود به آن معترفند، متهم می کنند. این استراتژی تفسیری، در خدمت اثبات این مدعای بزرگ تر است که اسلام، نه دینی جدید و بی ریشه، بلکه تداوم و تحقق نهایی همان سنت ابراهیمی است که یهودیان مدعی وراثت آن بودند. از این منظر، تفسیر تاریخی به مثابه ابزاری هرمنوتیکی عمل می کند که مرز میان اسلام به عنوان دین حق و یهودیت تحریف شده به عنوان دین ناقض عهد را مشخص می سازد.

بنابراین، این دو خوانش متفاوت، صرفاً دو فهم ممکن از یک متن نیستند، بلکه دو استراتژی هرمنوتیکی با کارکردهای متفاوتند. تأویل امامیه، با تمرکز بر مفهوم ولایت، به مرزبندی درونی و هویت سازی در فضای کلامی اسلام می پردازد، در حالی که تفسیر تاریخی اهل سنت، با تمرکز بر مفهوم نبوت، به مرزبندی بیرونی و اثبات حقانیت اسلام در برابر ادیان دیگر اهتمام می ورزد. این تفاوت کارکردی، نشان می دهد که چگونه روش های فهم متن، می توانند به ابزارهایی برای پاسخگویی به نیازهای تاریخی و هویتی جوامع فکری تبدیل شوند و چگونه یک آیه واحد می تواند در دو گفتمان مختلف، دو نقش کاملاً متمایز را ایفا کند

## نتیجه گیری

این پژوهش با هدف واکاوی مبانی معرفت‌شناختی و هرمنوتیکی واگرایی در تفسیر آیه ۴۰ سوره بقره، نشان داد که تأویل عهد به ولایت در سنت امامیه و تفسیر آن به پیمان نبوت در سنت اهل سنت، ریشه در تعارض دو منبع نهایی اقتدار در فهم متن مقدس دارد. یافته‌های تحقیق، فرضیه اصلی را تأیید کرده و آشکار ساخت که این اختلاف، بیش از آنکه نزاعی بر سر معنای یک واژه باشد، جدالی بر سر روش دستیابی به معنا و مرجعیت در تفسیر است.

سنت امامیه با اتکا به اصل حجیت معرفت‌بخش روایت تأویلی از معصوم، حدیث را به عنوان یک منبع معرفتی مستقل و حاکم برمی‌گزیند که قادر است از ظاهر تاریخی متن عبور کرده و معنای باطنی و فراتاریخی آن را (یعنی ولایت) آشکار سازد. در این پارادایم، که می‌توان آن را هرمنوتیک کشف نامید، حدیث نه تنها معنا را تعیین می‌کند، بلکه با ارائه منطقی درونی مانند پیوستار جانشینی، مشروعیت این تأویل بنیادین را نیز فراهم می‌آورد. این رویکرد، در نهایت کارکردی درون‌گفتمانی برای تحکیم هویت کلامی و مرزبندی اعتقادی در جهان اسلام ایفا می‌کند.

در نقطه مقابل، سنت اهل سنت بر مبنای اصالت سیاق و شواهد درون‌متنی عمل می‌کند و اقتدار نهایی را به خود متن قرآن و سازوکارهای زبانی و تاریخی آن می‌سپارد. در این پارادایم، که هرمنوتیک توصیف نام دارد، اصول روش‌شناختی مانند سیاق و تفسیر قرآن به قرآن، به مثابه محدودکننده‌هایی عمل می‌کنند که مانع از عدول فهم از چارچوب ظاهری متن می‌شوند. تفسیر عهد به پیمان نبوت، محصول این رویکرد متن‌محور است که کارکردی برون‌گفتمانی در اثبات حقانیت اسلام در برابر اهل کتاب داشته است.

در نهایت، این مطالعه موردی نشان داد که آیه چهلیم سوره بقره، به مثابه یک کانون تبلور، نشان می‌دهد که چگونه دو نظام هرمنوتیکی متفاوت، با اولویت‌بندی منابع اقتدار متعارض (نص روایی برون‌متنی در برابر متن قرآنی درون‌متنی)، می‌توانند از یک متن واحد به دو فهم نظام‌مند و در عین حال متعارض دست یابند. این گسست معرفت‌شناختی، نه تنها ریشه بسیاری از اختلافات تفسیری، بلکه کلید فهم شکل‌گیری هویت‌های کلامی متمایز در تاریخ اندیشه اسلامی است.

## منابع

\* قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق): «معانی الأخبار»، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق): «تفسیر التحرير و التنوير»، چاپ اول، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز»، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- استرآبادی، علی (۱۴۰۹ق): «تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة»، چاپ اول، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- امین، نصرت بیگم (بی تا): «تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن»، بی جا: بی نا.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، چاپ اول، قم: مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامیة.
- بلاغی، محمد جواد (بی تا): «آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن»، چاپ اول، قم: وجدانی.
- تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳ق): «تفسیر التستری»، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا): «تفسیر روح البیان»، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق): «تفسیر نور الثقلین»، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.
- خطیب شربینی، محمد بن احمد (۱۴۲۵ق): «تفسیر الخطیب الشربینی المسمی السراج المنیر»، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی.
- سیزوری، محمد (۱۴۰۶ق): «الجدید فی تفسیر القرآن المجید»، چاپ اول، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- شبر، عبدالله (۱۴۰۷ق): «الجواهر الثمین فی تفسیر کتاب المبین»، چاپ اول، کویت: شرکتة مکتبة الألفین.
- شعراوی، محمد متولی (۱۹۹۱م): «تفسیر الشعراوی»، چاپ اول، بیروت: اخبار اليوم، ادارة الكتب و المكتبات.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۰۲ق): «ترجمه تفسیر المیزان»، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین. (طبق نمونه)
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
- طبری آملی کبیر، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۵ق): «المسترشد فی إمامة علی بن أبی طالب علیه السلام»، چاپ اول، قم: کوشانپور.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، چاپ اول، بیروت: دارالمعرفة.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق): «تفسیر العیاشی»، چاپ اول، تهران: المطبعة العلمیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر»، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فرات کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق): «تفسیر فرات الکوفی»، چاپ اول، تهران: مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.
- فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق): «من وحی القرآن»، چاپ اول، بیروت: دار الملائک.
- قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸ق): «تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل»، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش): «تفسیر القمی»، چاپ سوم، قم: دارالکتاب.

کلبینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق): «الکافی»، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامية.  
 ماوردی، علی بن محمد (بی‌تا): «النکت و العیون تفسیر الماوردی»، چاپ اول، بیروت: دارالکتب  
 العلمية، منشورات محمد علی بیضون.  
 مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ق): «من هدی القرآن»، چاپ اول، تهران: دار محبی الحسین.  
 مراغی، احمد مصطفی (بی‌تا): «تفسیر المراغی»، بیروت: دارالفکر.  
 مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق): «الإختصاص»، چاپ اول، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.  
 مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.  
 موسوی سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۰۹ق): «مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن»، چاپ دوم، بی‌جا: دفتر  
 سماحة آية الله العظمی السبزواری.

## References

### The Holy Qur'an

- Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali (1403 AH): "Ma'ani al-Akhbar", 1st ed., Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom.
- Ibn Ashur, Muhammad Tahir (1420 AH): "Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir", 1st ed., Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi.
- Ibn Atiyyah, Abd al-Haqq ibn Ghalib (1422 AH): "Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz", 1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Muhammad Ali Baydun Publications.
- AStarabadi, Ali (1409 AH): "Ta'wil al-Ayat al-Zahirah fi Fada'il al-Itrah al-Tahirah", 1st ed., Qom: Islamic Publishing Institute (Mu'assasat al-Nashr al-Islami).
- Amin, Nusrat Begum (n.d.): "Tafsir Makhzan al-Irfan dar Ulum-i Qur'an", n.p.: n.p..
- Bahrani, Hashim ibn Sulayman (1415 AH): "Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an", 1st ed., Qom: Al-Bi'tha Foundation, Department of Islamic Studies.
- Balaghi, Muhammad Jawad (n.d.): "Ala' al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an", 1st ed., Qom: Wijdani.
- Tuštari, Sahl ibn Abdullah (1423 AH): "Tafsir al-Tuštari", 1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Muhammad Ali Baydun Publications.
- Haqqi Bursevi, Ismail ibn Mustafa (n.d.): "Tafsir Ruh al-Bayan", 1st ed., Beirut: Dar al-Fikr.
- Huwayzi, Abd Ali ibn Jum'ah (1415 AH): "Tafsir Nur al-Thaqalayn", 4th ed., Qom: Ismailiyan.
- Khatib al-Shirbini, Muhammad ibn Ahmad (1425 AH): "Tafsir al-Khatib al-Shirbini (Al-Siraj al-Munir)", 1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Muhammad Ali Baydun Publications.
- Zamakhshari, Mahmud ibn Umar (1407 AH): "Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil", 3rd ed., Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Sabzwari, Muhammad (1406 AH): "Al-Jadid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid", 1st ed., Beirut: Dar al-Ta'aruf li al-Matbu'at.
- Shubbar, Abdullah (1407 AH): "Al-Jawhar al-Thamin fi Tafsir al-Kitab al-Mubin", 1st ed., Kuwait: Sharikat Maktabat al-Alfayn.
- Sha'rawi, Muhammad Mutawalli (1991 AD): "Tafsir al-Sha'rawi", 1st ed., Beirut: Akhbar al-Yawm, Idarat al-Kutub wa al-Maktabat.
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1402 AH): "Translation of Tafsir al-Mizan", 5th ed., Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn (1390 AH): "Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an", 2nd ed., Beirut: Mu'assasat al-A'lami li al-Matbu'at.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan (1372 SH): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", 3rd ed., Tehran: Naser Khosrow.
- Tabari Amoli Kabir, Muhammad ibn Jarir ibn Rustam (1415 AH): "Al-Mustarshid fi Imamah Ali ibn Abi Talib (a.s.)", 1st ed., Qom: Kushanpur.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1412 AH): "Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", 1st ed., Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Ayyashi, Muhammad ibn Mas'ud (1380 AH): "Tafsir al-Ayyashi", 1st ed., Tehran: Al-Matba'ah al-Ilmiyah.
- Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar (1420 AH): "Al-Tafsir al-Kabir", 3rd ed., Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Furat Kufi, Furat ibn Ibrahim (1410 AH): "Tafsir Furat al-Kufi", 1st ed., Tehran:

- Institute of Printing and Publishing of the Ministry of Islamic Guidance.  
 Fadlallah, Muhammad Husayn (1419 AH): “Min Wahy al-Qur’an”, 1st ed., Beirut: Dar al-Malak.
- Qasimi, Jamal al-Din (1418 AH): “Tafsir al-Qasimi (Mahasin al-Ta’wil)”, 1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Muhammad Ali Baydun Publications.
- Qummi, Ali ibn Ibrahim (1363 SH): “Tafsir al-Qummi”, 3rd ed., Qom: Dar al-Kitab.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya’qub ibn Ishaq (1407 AH): “Al-Kafi”, 4th ed., Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah.
- Mawardi, Ali ibn Muhammad (n.d.): “Al-Nukat wa al-Uyun (Tafsir al-Mawardi)”, 1st ed., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Muhammad Ali Baydun Publications.
- Modarresi, Muhammad Taqi (1419 AH): “Min Huda al-Qur’an”, 1st ed., Tehran: Dar Muhibbi al-Husayn.
- Maraghi, Ahmad Mustafa (n.d.): “Tafsir al-Maraghi”, Beirut: Dar al-Fikr.
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad (1413 AH): “Al-Ikhtisas”, 1st ed., Qom: World Congress for the Millennium of Sheikh Mufid.
- Muqatil ibn Sulayman (1423 AH): “Tafsir Muqatil ibn Sulayman”, 1st ed., Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-Arabi.
- Musawi Sabzwari, Abd al-A’la (1409 AH): “Mawahib al-Rahman fi Tafsir al-Qur’an”, 2nd ed., n.p.: Office of His Eminence Grand Ayatollah Sabzwari.



University of Science and Quranic Knowledge  
Tehran Faculty of Quranic Sciences

## A Comparative Analysis of the Position of Ta'wil of the Quran as a Locus of Religious Epistemological Contention in the Kalamic Systems of Islam

Mohammad Bagher Farzi <sup>1</sup> 

1. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Studies, Al-Muṣṭafa International University, Qom, Iran.  
[farzi1395@gmail.com](mailto:farzi1395@gmail.com)

Research Article



### Abstract

Abstract Ta'wil, as a hermeneutic process for moving beyond the apparent signification of the Quran towards deeper meanings, has been one of the main focal points of tension and evolution in the history of Islamic theological thought. This research, by presenting a theoretical framework based on “defensive hermeneutics,” argues that the stance of the Kalamic schools (Literalists, Mu'tazila, Imamiyya, and Ash'ariyya) regarding ta'wil has not been merely an interpretive choice, but a direct reflection of the epistemological relationship between the two sources of “reason” and “revelation” in each school. Findings show that the Literalists, by giving absolute primacy to the “apparent of the text,” consider any form of ta'wil an innovation. Whereas the rationalist schools consider ta'wil a logical necessity for defending their theological principles (such as Tanzih); the Mu'tazila by granting sovereignty to “foundational reason,” the Imamiyya with a method based on the interaction of “reason and infallible revelation,” and the Ash'ari school in a historical trajectory from text-oriented “tafwid” to later rationalist “ta'wil,” have employed it. The innovation of this article is the analysis of Kalamic ta'wil not as a tool, but rather as a “function” and final product of the epistemological paradigm of each school. This article finally concludes that the conflict over ta'wil, in its essence, is the manifestation of the fundamental and dynamic tension between the two epistemic authorities of reason and revelation in the history of Islamic theological thought.

**Keywords:** Kalamic Ta'wil, Defensive Hermeneutics, Religious Epistemology, Rationalism, Literalism, Mu'tazila, Imamiyya, Ash'ariyya.

Received: 2025-10-08 ; Received in revised form: 2025-11-08 ; Accepted: 2025-12-22 ; Published online: 2025-12-22

◆ How to cite: farzi, M. B. (2025). Comparative Analysis of the Role of Quranic Ta'wil as the Nexus of Religious Epistemological Conflict in Islamic Theological Systems. (e236868). *Quranic commentations*, (136-161), e236868 doi: [10.22034/qc.2025.552001.1210](https://doi.org/10.22034/qc.2025.552001.1210)



## تحلیل تطبیقی جایگاه تائویل قرآن به مثابه کانون نزاع معرفت‌شناختی دینی در نظام‌های کلامی اسلام

محمد باقر فرضی<sup>1</sup>

۱. استادیار، گروه قرآن و حدیث، پژوهشگاه بین‌المللی جامعه المصطفی العالمیه رضی الله عنه قم، ایران. farzi1395@gmail.com

پژوهشی



### چکیده

تائویل، به مثابه فرایندی هرمنوتیکی جهت عبور از دلالت ظاهری قرآن به سوی معانی عمیق‌تر، یکی از کانون‌های اصلی تنش و تکامل در تاریخ اندیشه کلامی اسلام بوده است. این پژوهش با رویکردی تحلیلی-تطبیقی استدلال می‌کند که موضع‌گیری مکاتب کلامی (ظاهرگرایان، معتزله، امامیه و اشاعره) در قبال تائویل، بازتابی مستقیم از نسبت معرفت‌شناختی میان دو منبع «عقل» و «نقل» در هر مکتب است. یافته‌ها نشان می‌دهد که ظاهرگرایان با اصالت دادن مطلق به «ظاهر نص»، هرگونه تائویل را بدعت می‌شمارند، حال آنکه معتزله با حاکمیت بخشیدن به «عقل»، آن را ضرورتی منطقی برای تنزیه ذات الهی و رفع تعارضات ظاهری می‌دانند. در این میان، امامیه با روشی مبتنی بر تعامل «عقل و نقل معصوم»، تائویل را در چارچوبی روشمند به کار می‌گیرد و مکتب اشعری نیز در سیر تاریخی خود از موضع تفویض به سمت تائویل عقلانی حرکت کرده است. نتیجه بدست آمده حاکی از آن است که، جدال بر سر تائویل، در ماهیت خود، تجلی تنش بنیادین و پویای میان دو مرجعیت معرفتی عقل و وحی در تاریخ تفکر کلامی اسلام است.

**کلیدواژه‌ها:** تائویل کلامی، معرفت‌شناسی دینی، عقل‌گرایی، ظاهرگرایی، معتزله، امامیه، اشاعره.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

♦ استناد به این مقاله: فرضی، محمد باقر. (۱۴۰۴). تحلیل تطبیقی جایگاه تائویل قرآن به مثابه کانون نزاع معرفت‌شناختی دینی در نظام‌های کلامی اسلام. (۲۳۶۸۱۸). *مطالعات تائوئیلی قرآن*. (۱۳۶-۱۶۱). ۱۲۱۰.22034/qc.2025.552001. doi: 10.22034/qc.2025.552001.1210

## ۱. طرح مسئله

مسئله فهم متن، به‌ویژه متن مقدس، همواره یکی از دغدغه‌های اصلی تمدن‌های بشری بوده است. در تمدن اسلامی، این مسئله به دلیل جایگاه بی‌بدیل قرآن کریم به‌عنوان کلام الهی و نص محوری، ابعادی به‌مراتب پیچیده‌تر و خطیرتر به خود گرفت. خود قرآن با تقسیم آیات خود به دو دسته «محکّمات» و «متشابهات» آل عمران: ۷، به‌طور ضمنی بر وجود لایه‌های معنایی متعدد در کلام الهی صحنه گذاشته و بدین ترتیب، باب گفتگو و اجتهاد روش‌مند بر سر چگونگی فهم و تفسیر را برای همیشه گشود. مواجهه با آیات متشابه، به‌ویژه آیاتی که به حوزه صفات و افعال الهی و حقایق مابعدالطبیعی می‌پردازند، اندیشمندان مسلمان را در برابر یک بحران معنا و یک دوراهی معرفت‌شناختی بنیادین قرار داد: در هنگام بروز تعارض ظاهری میان گزاره‌های نقلی یا میان یک گزاره نقلی با یک حکم قطعی عقل، کدام یک از این دو منبع معرفتی باید به‌عنوان مرجع نهایی دآوری کند؟ آیا حجیت مطلق از آن «ظاهر نص» است یا «حکم یقین عقل»؟

پاسخ به این پرسش محوری، متفکران مسلمان را به دو اردوگاه فکری بزرگ تقسیم کرد و شالوده بسیاری از مکاتب کلامی را پی‌ریزی نمود. گروهی، با تأکید بر خطاپذیری عقل بشری و لزوم تسلیم محض در برابر وحی، تمسک به ظاهر نص را یگانه راه نجات و سلامت در دین‌داری دانستند و از هرگونه تأویل عقلی که آن را نوعی تفسیر به رأی و بدعت می‌شمردند، به‌شدت پرهیز کردند. در مقابل، گروهی دیگر، عقل را به‌عنوان حجت باطنی خداوند و ابزاری معتبر برای فهم دین به رسمیت شناختند و تأویل را نه تنها جایز، بلکه برای رفع تعارضات ظاهری و نیل به فهمی منسجم و عقلانی از دین، امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر تلقی نمودند.

مواجهه با مسئله تأویل، به‌ویژه در بستر نزاع‌های کلامی، موضوعی است که همواره در کانون توجه محققان مطالعات دینی و کلامی قرار داشته است. اغلب پژوهش‌های پیشین را می‌توان در سه دسته عمده جای داد: نخست، آثاری که به صورت تاریخی و در چارچوب یک مکتب خاص به تبیین دیدگاه‌ها در باب تأویل پرداخته‌اند. در این گروه، محققان برجسته‌ای چون ویلفرد مادلونگ با آثاری چون *The Succession to Muhammad* (۱۹۹۷) و ماسیمو کامپانینی با آثاری نظیر *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations* (۲۰۰۸) با رویکردی تاریخ‌نگارانه و تحلیلی به بررسی اندیشه‌های کلامی امامیه، معتزله و اشاعره در

باب فهم نص پرداخته‌اند، اما تأکید عمده آنان بر معرفی و گزارش مواضع مکتبی است. دوم، پژوهش‌هایی که مسئله تأویل را با تمرکز بر مفاهیم هرمنوتیکی و زبانی، فارغ از کارکرد کلامی و دفاعی آن مورد تحلیل قرار داده‌اند؛ این رویکرد اگرچه به درک عمیق‌تری از سازوکارهای معنایی تأویل کمک می‌کند، اما از پیوند این فرآیند با دستگاه‌های اعتقادی و کارکرد دفاعی آن غفلت می‌ورزد. سوم، آثاری که با هدف دفاع از یک موضع خاص کلامی به نقد دیدگاه‌های رقیب پرداخته‌اند که عموماً فاقد یک تحلیل بی‌طرفانه و تطبیقی هستند.

این پژوهش فراتر از رویکردهای توصیفی یا تاریخی، به تحلیل پدیده‌ی تأویل کلامی به عنوان یک رویکرد هرمنوتیکی-دفاعی می‌پردازد. مقاله‌ی مورد نظر استدلال می‌کند که تأویل صرفاً ابزاری تفسیری نیست، بلکه تابعی از سیستم فکری یکپارچه‌تر کلامی است که ریشه در یک منطق درونی و انتخاب معرفت‌شناختی بنیادین دارد. هدف اصلی این تحقیق کشف منطق درونی حاکم بر پارادایم‌های تفسیری رقیب است تا نشان دهد که چگونه تفاوت‌ها در موضع‌گیری نسبت به نسبت عقل و وحی، به شکل‌گیری طیف گسترده‌ای از رویکردهای تأویلی در میان متکلمان مسلمان انجامیده است. این مطالعه جریان تأویل‌ستیزان (ظاهرگرایان) و سه جریان اصلی تأویل‌پذیر کلامی شامل امامیه، معتزله و اشاعره را بررسی کرده و تفاوت‌های آنها را به تمایزات عمیق معرفت‌شناختی‌شان مرتبط می‌سازد.

تأویل به معنای عدول از معنای ظاهری نص و ترجیح معنایی دیگر بر اساس شواهد و قرائن عقلی یا نقلی است، با هدف رفع تعارض یا رسیدن به فهمی منسجم از متن. اما در بستر کلامی، تأویل فراتر از یک تلاش صرفاً زبان‌شناختی عمل می‌کند و به یک جریان هرمنوتیکی تبدیل می‌شود. در این رویکرد، مؤول یا مفسر، هدف اصلی خود را دفاع از یک دستگاه اعتقادی از پیش موجود و اثبات سازگاری آن با متن مقدس قرار می‌دهد. در مواجهه با آیاتی که ظاهرشان با اصول بنیادین مکتب کلامی او نظیر توحید، عدل، تنزیه و اختیار ناسازگار به نظر می‌رسد، متکلم از معنای ظاهری و راجح عدول کرده و با استناد به قرائن عقلی و نقلی، معنایی مرجوح اما سازگار با مبانی کلامی خود را برمی‌گزیند. این جریان، تأویل را نه یک تفسیر به رأی، بلکه ابزاری ضروری برای صیانت از اصول عقلانی و نیل به فهمی منسجم و غیرمتعارض از دین تلقی می‌کند.

## ۲. رویکردهای تأویلی در کلام اسلامی

مواجهه متکلمان با مسئله متشابهات و تعارضات ظاهری میان عقل و نقل، به

شکل‌گیری رویکردهای متفاوتی در باب تأویل انجامید. این رویکردها را می‌توان بر اساس میزان پذیرش یا رد حجیت عقل در فهم نص، به دو اردوگاه اصلی تقسیم کرد: تأویل‌ستیزان که تأویل را بدعتی خطرناک می‌دانستند و تأویل‌پذیران که آن را ابزاری ضروری برای صیانت از اصول اعتقادی و تنزیه خداوند تلقی می‌کردند. این بخش به بررسی تفصیلی این دو اردوگاه و مکاتب اصلی ذیل آن‌ها خواهد پرداخت.

### ۲-۱. پارادایم نص‌محور: تأویل‌ستیزی و اصالت ظاهر

تندروترین و سرسخت‌ترین مخالفان تأویل در تاریخ تفکر اسلامی، عالمانی بودند که بر پایبندی مطلق به ظاهر نص اصرار می‌ورزیدند و در منابع کلامی و تاریخی از آنان با عناوینی چون «ظاهرگرایان»، «اهل حدیث»، «حشویه» و بعدها «سلفیه» یاد می‌شود. پارادایم فکری این گروه بر دو اصل معرفت‌شناختی استوار بود: «اصالت نص» و «کفایت ظواهر». از دیدگاه آنان، راه فهم دین منحصرأ از طریق خود متون مقدس قرآن و سنت می‌گذرد و ظواهر این متون برای هدایت بشر کافی و کامل است. اصل محوری در روش‌شناسی این گروه، تمسک مطلق به ظاهر آیات و روایات در تمامی حوزه‌ها، خصوصاً در مسائل اعتقادی و باب صفات الهی است. آنان هرگونه عدول از معنای ظاهری را بدعت، انحراف، و نوعی «تعطیل» و بی‌اثر ساختن نصوص دینی تلقی می‌کردند.

ابن تیمیه (م. ۷۲۸ ق)، که بی‌تردید شاخص‌ترین نظریه‌پرداز این جریان در قرون متأخر است، تأویل به معنای مصطلح کلامی یعنی صرف لفظ از معنای راجح به مرجوح به استناد دلیلی دیگر را امری حادث و بی‌سابقه در بیان و لغت پیشینیان و سلف صالح می‌داند (ابن تیمیه، ۲۰۰۹: ۲۰۷/۱). از منظر او، این روش بدعت‌آمیز، متعلق به کسانی است که معتقدند پیامبر اکرم ص در تبیین آیات صفات کوتاهی کرده و فهم آن را به عقول متکلمان و فلاسفه واگذاشته است. این اتهام، عمق بدینی این جریان به کاربست عقل در حوزه عقاید را نشان می‌دهد. شاگرد برجسته او، ابن قیم جوزی م. ۷۵۱ ق، با لحنی شدیدتر، تأویل را ریشه هر فتنه، اساس هر بدعت و دروازه هر فسادی در عالم اسلام معرفی می‌کند (ابن قیم الجوزیه، ۲۰۱۰: ۳۱۰/۱).

در خصوص خاستگاه تاریخی و چهره‌های شاخص این جریان، پژوهش‌های تاریخی نشان می‌دهد که رویکرد ضد تأویلی و ظاهرگرایی، به مثابه یک جریان انحرافی در فهم قرآن به‌ویژه آیات کلامی، پدیده‌ای است که خاستگاه و نمودهای عینی آن را می‌توان از همان قرن اول هجری و در عصر صحابه به صورت محدود

یافت. عمر بن خطاب، ابوهریره، ابن عمر و نیز شخصیت‌های تأثیرپذیرفته از کتب یهود همچون کعب الاحبار و وهب بن منبه، از جمله شاخص‌ترین افرادی هستند که از رویکرد ظاهرگرایانه در فهم آیات صفات بهره می‌بردند (ابن ابی یعلی، بی تا: ۱/۱۳۴؛ بیهقی، الأسماء و الصفات ۱۴۱۷: ۴۷۸؛ ابن قیم جوزیه، التفسیر القيم، ۱۴۱۰: ۴۵۵). در نتیجه همین رویکرد، عقاید انحرافی تشبیه و تجسیم که متأثر از برخی آموزه‌های وارداتی بود، برای نخستین بار در میان بخشی از اهل حدیث و در زمان خلیفه دوم رواج یافت. این امر عمدتاً به دلیل تأثیرپذیری روایت‌گرانی چون ابوهریره، عبدالله بن عمر و عبدالله بن زبیر از عالمان یهودی نومسلمان مانند کعب الاحبار و وهب بن منبه بود که باعث شد این تفکر در طول خلافت خلفای نخستین و سپس در عهد بنی‌امیه تا خلافت بنی‌عباس امتداد پیدا کند (عسکری، ۱۴۱۲: ۵۲/۲؛ سبحانی، ۱۴۱۴: ۱۵۵/۱).

فضل بن شاذان نیشابوری (م. ۲۶۰ ق) در کتاب الايضاح، اسامی عده‌ای دیگر از این گروه را معرفی کرده و از سفیان ثوری، یزید بن هارون، جریر بن عبدالله و کعب بن جراح نام می‌برد که به احادیث و اخبار غریب و موهم تشبیه و تجسیم ذات الهی استناد می‌کردند (الازدی نیشابوری، ۱۴۰۲ ق: ۷). همچنین منابع دیگر، از افراد سرشناس دیگری در این عصر چون مالک بن انس، اوزاعی، سفیان بن عیینه، لیث بن سعد و مقاتل بن سلیمان نام می‌برند که به حدیث اهتمام داشتند و در فهم خود از قرآن و سنت، روش ظاهرگرایانه و مخالف با اهل تأویل را اختیار می‌کردند (ابن ندیم، ۱۳۴۶: ۶۱؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۲۵/۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۱۹/۱).

عصر احمد بن حنبل (م. ۲۴۱ ق) اوج حرکت ظاهرگرایانه بود و در همین دوران بود که وی در انسجام بخشی به جریان اهل حدیث تحت عنوان «عقیده اهل السنة»، نقش اساسی را ایفا کرد و به «امام اهل السنة» ملقب شد (مرعشلی، ۱۴۲۷ ق: ۱۹۴۲/۲). همچنین شخصیت‌هایی چون یحیی بن معین، اسحاق بن راهویه و داود اصفهانی از کسانی بودند که در فهم ظاهرگرایانه از آیات قرآن هم‌فکر بودند و مسلک تشبیه و تجسیم از آنان برخاسته است (حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۷۵).

با این حال، جالب توجه است که حتی در میان منسوبین به اهل حدیث، شخصیت‌هایی یافت می‌شدند که با مبانی غالب این جریان مخالفت نموده و با صاحبان اندیشه تشبیه و تجسیم از یک سو و منکرین صفات جهیمیه و معتزله از سوی دیگر به مخالفت برخاستند. از جمله این افراد ابن قتیبه دینوری م. ۲۷۶ ق است که با نگارش آثاری چون الاختلاف فی اللفظ والرد علی الجهمیه و

المشبهه و به‌ویژه تأویل مختلف الحدیث تلاش کرد تا روایات ناسازگار با مبانی کلامی را تأویل کرده و تفسیری قابل قبول از آن‌ها ارائه دهد (دینوری، ۱۴۰۵: ۳۷). این جریان فکری، علی‌رغم اشتراک در نفی تأویل، خود به دو رویکرد اصلی در نحوه مواجهه با صفات خبری قابل تقسیم است:

الف) تشبیه و تجسیم صریح حشویه مشبهه: این گروه که نماینده رویکردی افراطی در ظاهرگرایی هستند، ظواهر آیات و روایات مربوط به صفات الهی را بدون هیچ قید و شرطی بر معنای حقیقی، مادی و متعارف آن حمل می‌کنند. برای اینان، صفاتی چون «استواء بر عرش» (طه/۵) به معنای استقرار و نشستن فیزیکی، «ید» (ص: ۷۵) به معنای دست جسمانی، «وجه» (الرحمن: ۲۷) به معنای صورت، و «نزول» به معنای جابه‌جایی مکانی است. این دیدگاه اگرچه ممکن است با ظاهر بدوی برخی نصوص سازگار به نظر برسد، اما با آیات محکم و بنیادین قرآن که بر تنزیه مطلق و بی‌مانندی خداوند تأکید دارند، مانند آیه شریفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» شوری: ۱۱، در تضاد کامل و آشکار قرار می‌گیرد. به همین دلیل، این رویکرد همواره در حاشیه تفکر اسلامی قرار داشته و از سوی اکثریت قاطع علمای مسلمان، اعم از عقل‌گرا و نقل‌گرا، طرد شده است.

ب) اثبات «بلاکیف» تفویض کیفیت: این رویکرد که به سلف صالح و شخصیت‌های محوری اهل حدیث همچون احمد بن حنبل منتسب است، راهکاری میانه برای فرار از پیامدهای تشبیه صریح و در عین حال، حفظ وفاداری به ظاهر نص است. پیروان این دیدگاه، الفاظ صفات خبری را بر معنای ظاهری و لغوی‌شان برای خداوند اثبات می‌کنند، اما کیفیت و چگونگی آن را امری مجهول، فراتر از حیطه ادراک عقل بشری و مختص به علم الهی می‌دانند. شهرستانی دیدگاه آنان را چنین خلاصه می‌کند: «ما بعد از اینکه فهمیدیم خداوند قطعاً شبیه مخلوقات نیست، به ظاهر کتاب و سنت معتقدیم و متعرض تأویل نمی‌شویم» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/۱۰۹). این موضع، در حقیقت نوعی «تفویض علم به کیفیت» است که تلاش می‌کند هم به ظاهر نص وفادار بماند و هم از لوازم کلامی تجسیم بپرهیزد. این رویکرد، در عمل، عقل را از هرگونه تحلیل و استنتاج در حوزه ذات و صفات الهی منع کرده و آن را به تسلیم محض در برابر نص فرامی‌خواند.

## ۲-۲. پارادایم عقل‌محور: ضرورت تأویل و سازگاری عقل و نقل

در نقطه مقابل جریان تأویل‌ستیز، طیف وسیعی از متکلمان قرار داشتند که با درجات متفاوتی از عقل‌گرایی، تأویل را به‌عنوان یک ضرورت معرفتی و یک ابزار هرمنوتیکی اجتناب‌ناپذیر برای فهم صحیح دین پذیرفتند. اینان معتقد بودند

که ظواهر برخی نصوص، در صورت حمل بر معنای حقیقی و لغوی، به محالات عقلی مانند تجسیم، تشبیه، جهت‌مندی خداوند یا تعارض با دیگر اصول مسلم و محکم دینی مانند توحید ذاتی و عدل الهی می‌انجامد. لذا، برای صیانت از تنزیه الهی و حفظ انسجام نظام اعتقادی، باید با استناد به قراین قطعی عقلی و نقلی، از ظاهر این نصوص عدول کرد و به معنایی دست یافت که با اصول بنیادین دین سازگار باشد. سه مکتب بزرگ کلامی امامیه، معتزله و اشاعره، هر یک با مبانی و روش‌های خاص خود، در این اردوگاه فکری قرار می‌گیرند.

## ۲-۱-۲. جریان کلامی امامیه: تائویل در پرتو حجیت عقل و عصمت

جریان کلامی امامیه، که مبانی فکری خود را مستقیماً از تعالیم پیامبر اکرم ص و اهل بیت عصمت و طهارت ع اخذ کرده است، از همان صدر اسلام با رویکردی عقلانی و در عین حال عمیقاً متکی به نقل معصوم، به تبیین و دفاع از حریم باورهای اسلامی پرداخت. اصحاب ائمه با تدوین آثاری در رد شبهات مخالفان، نقش مهمی در دفاع از باورهای اسلامی ایفا کردند. مصنفات افرادی چون هشام بن حکم مانند الرد علی الزنادقة و الرد علی المعتزلة و فضل بن شاذان مانند الرد علی اهل التعطیل گواهی بر وجود یک جریان کلامی پویا از همان ابتداست (ابن ندیم، ۱۳۶۴: ۲۵۰).

این جریان با مناظرات کلامی خود ائمه ع با متکلمان ادیان و فرق دیگر و همچنین با تربیت شاگردانی متخصص در علم کلام، مانند هشام بن حکم توسط امام صادق ع، قوام یافت. رویکرد حاکم بر این دوره، یک رویکرد تلیفی عقلانی-نقلی بود. پس از دوران حضور ائمه ع، این جریان با تلاش بزرگانی مانند ابن قبه، شیخ مفید، سید مرتضی علم الهدی، شیخ طوسی، و ابی یعلی سلار، و ابن البرزج، و ابن حمزه، و دیگران، تقریری جدید و نظام‌مند یافت و کلام عقلی شیعه مبتنی بر آموزه‌های قرآن و سنت و رویکرد عقلانی و و با رویکردی خردگرایانه بازتأسیس شد. این متکلمان، امامیه را به عنوان صاحبان مسلک «عقل‌گرای اعتدالی» تثبیت کردند که برای داوری عقلانی اعتبار ویژه‌ای قائل بودن و در این راستا بسیاری از شبهات و حمله‌ها علیه شیعه در قالب مناظره و گفتگو یا ردیه‌های گوناگون علمی پاسخ داده شد. الاحتجاج طبرسی، فصول المختاره شیخ مفید، مقدمه مبسوط کمال الدین و تمام النعمه شیخ صدوق، «النقض علی النقص» ردیه ابویعلی سلار شاگرد سید مرتضی، برکتاب «نقض الشافی» ابوالحسین بصری که در نقض کتاب «تلخیص الشافی» شیخ طوسی نوشته شده بود، گوشه‌ای از کارها است. (امین، ۱۴۰۸: ۵/ ۲۹۴).

ویژگی متمایزکننده و نقطه قوت این مکتب، مبنای معرفت‌شناختی دوگانه اما کاملاً هماهنگ آن است: «حجیت عقل قطعی» و «حجیت قول معصوم». در این دیدگاه، عقل و نقل نه دورقیب، بلکه دو بال ضروری و مکمل برای نیل به معرفت کامل دینی هستند. عقل قطعی، به عنوان حجت باطنی، قادر به درک کلیات، اصول بنیادین و تمییز محال از ممکن است؛ و نقل معتبر از منبع معصوم، به عنوان حجت ظاهری، وظیفه تبیین جزئیات، شرایط و مهم‌تر از همه، گشودن رمز از معانی عمیق و بطنی متن مقدس را بر عهده دارد. بر خلاف معتزله که برای عقل اصالتی مطلق قائل بودند و گاه آن را بر نص حاکم می‌کردند، و برخلاف اهل حدیث که با بدبینی به عقل، آن را در برابر ظاهر نص معطل می‌ساختند، کلام امامیه به یک تعامل سازنده و دیالکتیکی میان این دو منبع باور دارد. در این پارادایم، عقل چراغی است که راه را روشن می‌کند، اما این راهنمای معصوم است که مسیر را تعیین کرده و از افتادن در بیراهه‌های تفسیر به رأی جلوگیری می‌نماید.

متکلمان امامیه، با الهام از روایات تفسیری پرشمار و بنیادین اهل بیت ع که خود مملو از تأویلات آیات متشابه است، تأویل را نه صرفاً یک ابزار برای حل تعارض، بلکه یک ضرورت معرفتی برای دسترسی به لایه‌های ژرف‌تر معنایی قرآن بطون می‌دانستند. از منظر ایشان، قرآن دارای ظاهری زیبا و باطنی عمیق است و اکتفا به ظاهر، محروم ماندن از بخش اعظم معارف وحیانی است. (کراچکی، بی تا: ۲/۱۶). پس از پایان دوران حضور ائمه (ع) و آغاز عصر غیبت، بزرگانی چون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، با تکیه بر این میراث غنی و اصول عقلانی مستنبط از آن، وظیفه خود دانستند که کلام عقلی شیعه را در برابر مکاتب رقیب، تقریر، تدوین و تنقیح نمایند و دستگاه تأویلی منسجم و روش‌مندی را بر اساس آن پی‌ریزی کنند.

شیخ مفید (م. ۴۱۳ ق) به عنوان رئیس متکلمان امامیه در عصر خود، معتقد بود قرآن دارای دو لایه ظاهر و باطن است. از دیدگاه وی، ظاهر، قرآن را دارای دو لایه «ظاهر» و «باطن» می‌داند. ظاهر، معنای مطابق با زبان و عرف است و باطن، معنایی است که از چارچوب عبارت خارج شده و برای فهم آن به ادله زائد بر لفظ نیاز است (کراچکی، بی تا: ۱۶/۲). او تأویل عقلی و عدول از معنای ظاهری به معنای مجازی را بر اساس ضروریات عقلی، یک شاخصه مهم در فهم آیات می‌داند و بر همین اساس، آیاتی را که ظاهرشان موهم تجسیم و تشبیه است، با قاطعیت بر معنای مجازی و تأویلی حمل می‌کند؛ برای نمونه، «یَمین» دست

راست در آیه «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر: ۶۷) را به معنای قدرت مطلق و سیطره الهی تأویل می‌نماید تا از انتساب عضو و جهت به ذات منزّه باری تعالی پرهیز کند. (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۸۲). با این حال، او تأکید دارد که اصل بر معنای ظاهری است و عدول از آن تنها با «حجت قاطع» جایز است و تأویل بی‌دلیل را باطل می‌شمارد مگر آنکه دلیلی قطعی از عقل برهان عقلی یا نقل متواتر یا قول معصوم، ما را به عدول از آن ملزم سازد. (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۱۷۷).

سید مرتضی علم‌الهدی (م. ۴۳۶ ق) متکلم و فقیه برجسته، تأویل را چنین تعریف می‌کند: «رد کردن یکی از دو معنای محتمل یک لفظ و پذیرش معنای دیگر به پشتوانه یک دلیل، هرچند معنای اول ظهور بیشتری داشته باشد» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۲/۲۶۵). دیدگاه خاص او در باب آیات متشابه، که از نحوه تفسیر آیه ۷ سوره آل عمران «...وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ..» نشأت می‌گیرد، آن است که علم به تأویل تفصیلی، قطعی و عینی آیات متشابه، مخصوص خداوند و راسخان در علم اهل بیت است. وظیفه سایر عالمان و تأویل‌گران این است که وجوه و معانی محتملی را که با ادله محکم عقلی و نقلی سازگار است، بیان کنند، اما از تعیین قطعی یک وجه به عنوان مراد نهایی خداوند خودداری ورزند. از نظر او، همین‌که به طور اجمالی بدانیم خداوند معنایی مخالف براهین عقلی و اصول مسلم دینی را اراده نکرده، برای مکلف کافی است (شریف مرتضی، ۱۳۸۸: ۲/۱۹۸). این نظریه، ضمن حفظ جایگاه ویژه برای علم الهی، راه را برای تأویل روشمند توسط علما باز می‌گذارد.

شیخ طوسی (م. ۴۶۰ ق) در تفسیر، «التبیین فی تفسیر القرآن»، هرچند به لحاظ نظری، گاهی تأویل و تفسیر را مترادف به کار می‌برد (طوسی، بی‌تا: ۴۰۰/۲)، اما در عمل، مکرراً به تأویل‌های روشمند در آیات مربوط به تشبیه، جبر و اختیار، و عصمت انبیاء دست می‌زند. او (عِنْدَ رَبِّكَ) (اعراف/ ۲۰۶)، «را به منزلت و جایگاه، «فوق عباده» را به قدرت و تسلط، و حائل شدن خدا میان انسان و قلبش را به موت یا زوال عقل ذیل آیه «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال/ ۲۴) تفسیر می‌کند تا از جبرگرایی پرهیزد (طوسی، بی‌تا: ۷۰/۵؛ ۱۵۸/۴؛ ۱۰۱/۵). دیدگاه او درباره آیات متشابه، کاملاً از استادش سید مرتضی تبعیت می‌کند و بر عدم ترجیح یک معنای محتمل بر دیگری بدون دلیل قطعی تأکید دارد طوسی، بی‌تا: ۶/۸.

در ادامه این مسیر، ابوالفتوح رازی (م. ۵۵۲ ق)، مفسر بزرگ شیعی، تعریفی دقیق‌تر از تأویل ارائه می‌دهد. او تأویل را «صرف آیه به معنایی که محتمل آن

است و با ادله و قراین موافقت دارد» تعریف کرده و تفاوت آن با تفسیر را در این می‌داند که تفسیر به بیان معنای آیات محکم می‌پردازد، در حالی که تائویل به بیان معنای آیات متشابه اختصاص دارد ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۴/۱؛ ۱۷۹/۴). وی برخلاف سید مرتضی، «واو» در آیه ۷ آل عمران را «عاطفه» می‌داند و معتقد است و معتقد است که اهل بیت ع و به تبع ایشان، عالمان ربانی، به تائویل حقیقی قرآن آگاه‌اند. این دیدگاه، باب معرفت به بطون قرآن را برای غیرمعصوم نیز، البته با اتکا به تعالیم معصومین، باز می‌گذارد (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۸۳/۴). حتی قرن‌ها بعد، در اوج حاکمیت فکری اخباری‌گری، متکلم و محدث بزرگی چون علامه مجلسی (م. ۱۱۱۰ ق)، با وجود غلبه رویکرد روایی در مجموعه عظیم خود، بحارالانوار، در عمل از یک مبنای کلامی و اصولی استوار در تائویل بهره می‌برد. او تائویل را مربوط به دلالت‌های التزامی کلام می‌داند که با استفاده از قراین قطعی عقلی و نقلی، لفظ را از معنای ظاهری به معنای باطنی و مجازی منحصر می‌کند می‌سازد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۶/۲۹) او در سراسر بحارالانوار، هرگاه با آیات و به‌ویژه روایاتی مواجه می‌شود که ظاهرشان با اصول مسلم عقلی و قرآنی مانند تنزیه خداوند ناسازگار است، به تائویل‌های دقیق کلامی دست می‌زند؛ برای مثال، «غضب» الهی را به «اراده عقاب» و «فرح» او را به «اراده ثواب» تفسیر می‌کند تا از انتساب هرگونه انفعال و دگرگونی نفسانی به ذات اقدس الهی پرهیز نماید (مجلسی، ۱۴۰۴: ۴۳۵/۲). این رویکرد علامه مجلسی به خوبی نشان می‌دهد که اصل ضرورت تائویل عقلانی، تا چه حد در تار و پود تفکر امامیه ریشه دوانده و حتی در روایی‌ترین رویکردها نیز حضوری تعیین‌کننده دارد بنابراین، جریان تائویلی امامیه را می‌توان یک هرمنوتیک «عقلی-نقلی» نامید که در آن، عقل و نقل معصوم در یک رابطه تنگاتنگ، اعتبار یکدیگر را تضمین کرده و مفسر را از یک سواز جمود بر ظواهر و از سوی دیگر از تائویلات بی ضابطه و تفسیر به رأی، مصون می‌دارند.

نتیجه آنکه ابزار تائویل در مکتب کلامی امامیه «تائویل اصولی» است که در آن فرایندی زبانی و روشمند برای عدول از معنای ظاهری به معنای فراطاهری بر اساس قرائن قطعی عقلی یا نقلی به کار گرفته می‌شود. این رویکرد، با تائویلات رمزی و اشاری عرفانی که تابع ضوابط زبانی نیست، تفاوت بنیادین دارد. این تائویلات گاه به پشتوانه براهین عقلی صورت می‌گیرد، مانند تحلیل شیخ مفید درباره «موازین» قیامت که آن را به معنای «ایجاد تعادل میان اعمال و پاداش» می‌داند نه ترازوی مادی، زیرا اعمال «عرض» هستند و وزن ندارند (مفید، ۱۴۱۴:

ص ۱۱۴). و گاهی نیز مستند به روایات تفسیری از اهل بیت ع است، مانند تفسیر (وَجَاءَ رَبُّكَ) به (وَجَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ) (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ص ۱۶۱). بنابراین، جریان تأویلی کلامی، یک رویکرد ریشه‌دار و اصیل در تفکر شیعی است که برای دفاع از باورهای امامیه و سازگار ساختن ظواهر متون با اصول محکم عقلی و نقلی به کار گرفته شده است.

## ۲-۲-۲. جریان کلامی معتزله: تأویل در خدمت حاکمیت مطلق عقل

معتزله، به عنوان عقل‌گراترین و رادیکال‌ترین جریان کلامی در تاریخ تفکر اسلامی، بیشترین، گسترده‌ترین و نظام‌مندترین تأویلات کلامی را در قرآن صورت دادند. محور اندیشه این جریان، اصل معرفت‌شناختی «حاکمیت مطلق عقل» در فهم و داوری گزاره‌های دینی بود. از دیدگاه آنان، عقل، پیش از ورود شرع و مستقل از آن، قادر به درک حسن و قبح ذاتی افعال است و شرع، مؤید، کاشف و تفصیل‌دهنده احکام عقل است، نه مؤسس آن. این مبنای معرفتی، آنان را به این نتیجه منطقی رساند که در هنگام تعارض میان ظاهر یک نص و حکم قطعی عقل، این ظاهر نص است که باید کنار گذاشته شود و با ابزار تأویل، به گونه‌ای تفسیر گردد که با حکم عقل سازگار شود. آنان حتی پارافراتر نهاده و پیروی کورکورانه از ظواهر کتاب و سنت بدون مذاقه و عرضه بر عقل را ریشه اصلی گمراهی و انحراف می‌دانستند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲: ۴/۱۷۵).

روش بنیادین معتزله در تأویل، «ارجاع متشابه به محکم» بود و با استناد به آیه ۷ سوره آل عمران، از تمایز میان آیات محکم و متشابه به عنوان دستاویزی برای تأویل استفاده کردند (ابوزید، ۱۳۹۱: ۲۱۱). از نظر آنان، آیات محکم، آیاتی بودند که با اصول اعتقادی شان، به ویژه در باب توحید نفی هرگونه تشبیه، تجسیم و رؤیت و عدل اثبات اختیار مطلق برای انسان و نفی جبر، موافقت کامل داشتند. بر این اساس، آیه شریفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» به عنوان یک اصل محکم و مادر، مبنای تأویل تمام آیاتی قرار می‌گرفت که ظاهرشان ذره‌ای موهم شباهت خداوند به مخلوقات بود. (جوینی، ۱۳۸۷: ۱۴۴). آنان با تکیه بر نظریه وضعی بودن زبان، استعمال مجاز، استعاره و کنایه در قرآن را امری طبیعی، رایج و مطابق با اسالیب فصاحت عربی می‌دانستند و از این ظرفیت زبانی برای توجیه تأویلات خود بهره می‌جستند.

قاضی عبدالجبار همدانی (م. ۴۱۵ ق): او به عنوان بزرگترین نظریه‌پرداز مکتب معتزله، در آثار گرانسنگ خود، به ویژه «متشابه القرآن» و «المغنی»، اصول، قواعد و نمونه‌های تأویل را به تفصیل تبیین کرده است. از نظر او، استعمال مجاز در

قرآن امری رایج و ضروری است و تأویل، ابزاری منطقی برای رهایی از پارادوکس میان ظاهر قرآن و فهم عقلانی است. برای نمونه، او «استوی» در آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵) را به معنای استیلا، غلبه، علو مرتبه و اقتدار مطلق تأویل می‌کند و هرگونه معنای حسی و مکانی مانند استقرار و نشستن را قاطعانه نفی می‌نماید (قاضی عبدالجبار، بی تا: ۷۲).

جارالله زمخشری (م. ۵۳۸ ق: (این مفسر بزرگ معتزلی، در تفسیر بلاغی و ادبی کم نظیر خود، «الکشاف»، با بهره‌گیری گسترده و هنرمندانه از علوم بلاغی معانی، بیان، بدیع، کوشید تا ظواهری را که بیانگر تجسیم و تشبیه است، پالایش کرده و اندیشه تنزیه مطلق الهی را ترویج دهد. او «يَكَاةٌ مَّبْسُوطَاتَانِ» (مائده/۶۴) را تعبیری مجازی برای اثبات نهایت سخاوت و گستردگی بخشش خداوند می‌داند و «عَمِلْتُ أَيَّدِينَا» (یس/۷۱) را به داستان قدرت و توانایی الهی تأویل می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱، ۶۵۶). نقد‌گزنده و مشهور او بر ظاهرگرایان و عقیده «بلاکیف» آنان، عمق رویکرد عقل‌گرایانه و سازش‌ناپذیر او را نشان می‌دهد: «خداوند را به خلقت تشبیه کردند و چون از سرزنش مردم ترسیدند، با عبارت "بلاکیف" خود را پوشاندند تا فریبکاری خود را پنهان کنند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۱۵۶).

جریان فکری معتزله، به عنوان یک نهضت عقل‌گرا در تاریخ اسلام، نقش بی‌نظیری در توسعه دانش کلامی و روش‌شناسی تأویل قرآن ایفا کرد. آنان با تکیه بر پنج اصل بنیادین خود، به ویژه توحید و عدل، برای هماهنگ‌سازی ظاهر نص با حکم عقل، دست به تأویلی منظم و هدفمند زدند. این تأویل بر پایه ابزارهایی چون استفاده استراتژیک از قاعده «محکم و متشابه»، عدول از قرائات مشهور و بهره‌گیری از مجازات لغوی شکل گرفت. اندیشمندانی چون قاضی عبدالجبار و زمخشری، این رویکرد را در آثار خود به کمال رساندند و تلاش کردند تا چهره‌ای منزه و غیرجسمانی از خداوند در اذهان مسلمانان ترسیم کنند. با این حال، باید اذعان کرد که اعتماد بی‌قید و شرط و گاه افراطی معتزله با نقدهای جدی مواجه بود. افراط در تقدم عقل بر نقل، باعث شد که آنان از ظواهر قطعی نص رویگردان شوند و به تأویلاتی تکلف‌آمیز دست بزنند (سبحانی، ۱۴۱۲: ۲/۳۷) که نه تنها از نظر منتقدان قابل قبول نبود، بلکه همین افراط‌گرایی، یکی از دلایل اصلی واکنش شدید اهل حدیث و در نهایت افول تدریجی این مکتب پرنفوذ بود.

## ۲-۳. جریان کلامی اشاعره: تأویل در گذار از نص‌گرایی به عقل‌گرایی

مکتب کلامی اشعری به عنوان یکی از تأثیرگذارترین جریان‌های فکری در جهان اسلام، در پاسخی به جدال میان عقل‌گرایی افراطی معتزله و ظاهرگرایی اهل

حدیث ظهور کرد. این مقاله با روشی تحلیلی-توصیفی و با تکیه بر داده‌های متنی، استدلال می‌کند که مکتب اشعری، برخلاف تصور رایج مبنی بر ثبات روش‌شناختی، یک سیر تحول درونی مشخص در مواجهه با مسئله تائویل صفات الهی، به‌ویژه صفات خبریه، را تجربه کرده است.

این میانه‌روی، هم در روش و هم در محتوا قابل مشاهده است. اشاعره از حیث روش، با تجویز به کارگیری عقل و استدلال کلامی برای توجیه و دفاع از عقاید دینی، به معتزله نزدیک می‌شوند، اما از جهت درون‌مایه و هدف غایی، یعنی دفاع از عقاید سنتی و میراث نقلی، در جبهه اهل حدیث قرار می‌گیرند (دفتری، ۱۳۸۹: ۵۷۲/۱۴). به عبارت دیگر، آنان ابزار عقلی معتزله را برای دفاع از اصول اعتقادی اهل حدیث به کار گرفتند. این رویکرد تلفیقی که هم میراث عقلی اعتزالی را در خود داشت و هم دغدغه پاسداری از داده‌های وحیانی را، به خوبی در یکی از کلیدی‌ترین مناقشات کلامی آن عصر، یعنی مسئله «کلام الله»، متبلور شد.

۲-۳-۱. تحلیل مسئله «کلام الله» به مثابه نمونه‌ای از روش‌شناسی اشعری  
مناقشه حدوث یا قدم کلام الهی، که به ماجرای تلخ «محنث» انجامید، نقطه اوج تقابل معتزله و اهل حدیث بود. معتزله کلام الهی قرآن را از صفات فعل خداوند، و در نتیجه امری حادث، مخلوق و قائم به محل اصوات و حروف می‌دانستند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۱۶۹/۱۶). در مقابل، حنابله آن را صفتی ذاتی، قدیم و قائم به ذات الهی تلقی می‌کردند و هرگونه سخن از مخلوق بودن آن را کفر می‌شمردند (ابن ابی‌یعلی، بی‌تا: ۸۲/۱).

ابوالحسن اشعری در این میان، با طرح یک تفکیک هوشمندانه، راهی برای خروج از این بن‌بست ارائه کرد. او کلام الهی را به دو قسم تقسیم نمود: الف) کلام نفسی: این کلام، معنای قائم به ذات خداوند است که قدیم، ازلی و از صفات ذاتی اوست. این همان «قول» یا معنایی است که متکلم در نفس خود می‌یابد، پیش از آنکه آن را در قالب حروف و اصوات بیان کند. این جنبه از کلام الهی، قدیم و غیرمخلوق است و بدین ترتیب، دغدغه اصلی اهل حدیث تأمین می‌گردد.

ب) کلام لفظی: این کلام، همان الفاظ، حروف و اصواتی است که دال بر آن معنای نفسانی هستند. این کلمات و عبارات که در قالب قرآن بر پیامبر نازل شده‌اند، امری حادث، مجازی و مخلوق به شمار می‌روند. اشعری اطلاق «کلام حقیقی» بر این حروف را مورد تردید قرار می‌دهد و آن را در بهترین حالت، از باب

اشتراک لفظی می‌داند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۸۱). با این تفکیک، اشعری موضع معتزله مبنی بر حادث بودن قرآن در دسترس را نیز به نوعی تأیید می‌کند، اما جنبه اصلی و حقیقی کلام را از حدوث منزّه می‌دارد.

این راه حل، نمونه اعلای روش شناسی اشعری است: یک ساختار شکنی مفهومی که با استفاده از ابزار تحلیل عقلی، دو موضع به ظاهر آشتی ناپذیر را در یک نظام الهیاتی منسجم تر با یکدیگر جمع می‌کند. این رویکرد تلفیقی، ضمن حفظ جوهره باورهای نقلی، آن را در قالبی عقلانی و قابل دفاع عرضه می‌کرد و همین ویژگی، سنگ بنای موفقیت و گسترش این مکتب شد.

### ۲-۲-۳-۲. نگرش دوگانه و متطور اشاعره به تأویل صفات

اگرچه اشاعره در مباحثی چون کلام الله به یک راه حل تلفیقی دست یافتند، اما در حوزه «صفات خبریه» آیاتی که اوصافی چون دست، صورت، استوا بر عرش و... را به خداوند نسبت می‌دهد، با چالش پیچیده تری روبرو بودند. در این حوزه، اهل حدیث با جمود بر ظواهر، هرگونه تأویل را مطلقاً ممنوع می‌دانستند و معتزله برای تنزیه خداوند، این صفات را به طور کامل تأویل می‌کردند. موضع اشاعره در این زمینه، یکدست و ثابت باقی نماند و به تدریج به دو گرایش متمایز تقسیم شد.

### الف: اصل بنیادین «بلاکیف» و گریز از تشبیه و تعطیل

ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴ ق) به عنوان بنیان‌گذار مکتب، در تلاش برای فرار از ورطه تشبیه اهل حدیث از یک سو و «تعطیل» نفی صفات معتزله از سوی دیگر، راهبرد «بلاکیف» را ابداع کرد. بر اساس این اصل، باید به ظاهر آیات و روایات مربوط به صفات ایمان آورد و آنها را برای خداوند اثبات کرد، اما هم‌زمان باید از هرگونه پرسش از چگونگی کیفیت آن صفات و تشبیه آنها به صفات مخلوقات پرهیز نمود. در نظر اشعری، استعمال این الفاظ در مورد خداوند، حقیقی است و نمی‌توان آنها را حمل بر مجاز کرد (اشعری، ۱۳۹۷ ق: ۴؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۶۷). بنابراین، او می‌پذیرد که خداوند «ید» دست و «وجه» صورت دارد و بر عرش «استوا» کرده است، اما بلافاصله با قید «بلاکیف» و با استناد به آیه (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) شوری: ۱۱، هرگونه همانندی با مخلوقات را نفی می‌کند.

این موضع را می‌توان نوعی «عقل‌گرایی سلبی» نامید. در اینجا، وظیفه عقل، ارائه یک معنای جایگزین و ایجابی تأویل نیست، بلکه صرفاً نفی کیفیت و تشبیه است. این راهبرد، ضمن حفظ حرمت ظاهر نص، از افتادن در دام تجسیم

جلوگیری می‌کرد (اسعدی، ۱۳۸۹: ص ۹۱). این رویکرد که به «تفویض» نیز شهرت دارد، به معنای واگذاری علم به معنای دقیق این صفات به خداوند است.

### ب: انشعاب درونی: از تفویض تا تأویل در میان متأخرین

با گذشت زمان و مواجهه متکلمان اشعری با چالش‌های فکری جدید، به‌ویژه از سوی فلاسفه، اصل «بلاکیف» برای برخی از اندیشمندان این مکتب، ناکافی به نظر رسید. این امر موجب شد تا به تدریج دو جریان اصلی در درون مکتب اشعری شکل گیرد:

۱. جریان سنتی اهل تفویض: این گروه که به روش ابوالحسن اشعری وفادار ماندند، بر قاعده «بلاکیف» و واگذاری معنا به خداوند تأکید می‌کردند.
۲. جریان خردگرا اهل تأویل: این گروه، متشکل از شخصیت‌های برجسته‌ای چون امام الحرمین جوینی، ابوحامد غزالی و فخرالدین رازی، معتقد بودند که برای دفاع مؤثرتر از عقاید دینی و رفع شبهات، باید گامی فراتر نهاد و برای این صفات، معنایی مجازی و سازگار با تنزیه الهی ارائه کرد. آنان استدلال می‌کردند که ظاهر این الفاظ، موهم تشبیه است و قرائن عقلی و نقلی قطعی، ما را ملزم به تأویل و عدول از معنای ظاهری می‌کند. در این دیدگاه، «استوا علی العرش» به معنای سیطره و تسلط، «ید الله» به معنای قدرت یا نعمت، و «وجه الله» به معنای ذات الهی تفسیر می‌شد. این گذار از تفویض به تأویل، نقطه عطفی در تاریخ تفکر اشعری و نشانه بلوغ و پویایی عقلانی آن بود.

### ۲-۳-۳. مسئله «رؤیت الهی»: آزمون‌گاه تحول هرمنوتیک اشعری

یکی از بهترین نمونه‌ها برای ردیابی سیر تحول روش شناختی اشاعره، مسئله جنجالی «رؤیت خداوند در قیامت» است. معتزله با استدلال‌های عقلی مانند اینکه رؤیت مستلزم جهت، مکان، مقابله و محدودیت برای شیء مرئی است، آن را برای خداوند محال می‌دانستند و آیاتی چون «لَنْ تَرَانِي» (اعراف/ ۱۴۳) را دلیل نقلی خود قرار می‌دادند. در مقابل، اهل حدیث با استناد به ظاهر آیاتی مانند «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت/ ۲۲-۲۳) و روایات متواتر، رؤیت را امری قطعی می‌شمردند. موضع اشاعره در این مسئله، سه دوره تحول مشخص را پشت سر گذاشته است.

### الف: دوره نخست: اثبات ظاهرگرایانه

در دوره تأسیس، ابوالحسن اشعری، همسو با اهل حدیث، به امکان و وقوع رؤیت الهی در آخرت بر اساس دلایل نقلی اعتقاد داشت. نگاه او در این مرحله،

یک نگاه ظاهرگرایانه و در راستای دفاع از عقاید سنتی در برابر انکار عقل‌گرایانه معتزله بود. (اشعری، ۴۳: ۱۳۹۷-۴۱).

### ب: دوره دوم: رؤیت «بلاکیف» و گذار به تقیید

در دوره بعد از مؤسس تا عصر متکلمانی چون غزالی، نظریه رؤیت با قید «بلاکیف» همراه شد. در این مرحله، متکلمان اشعری می‌کوشیدند تا میان پذیرش ادله نقلی و لوازم عقلی تنزیه، تعادل برقرار کنند. برای مثال، ابن عطیه اندلسی (م. ۵۴۶ق)، مفسر اشعری مسلک، پس از تأکید بر اثبات رؤیت در آخرت بر اساس اخبار متواتر، بلافاصله آن را از نظر عقلی مقید می‌کند: «این رؤیت عقلاً بدون تحدید و کیفیت و جهت و مکان داشتن جایز است... چون هیچ چیز شبیه او نیست» (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۳۱/۲).

فخرالدین رازی نیز موضعی مشابه اتخاذ می‌کند. او پس از تقریر ادله عقلی طرفین در مسئله رؤیت، در نهایت ادله عقلی را تضعیف کرده و دلایل سمعی نقلی را قابل اعتماد اصلی می‌داند: «وَالْمُعْتَمَدُ فِي الْمَسْأَلَةِ الدَّلَائِلُ السَّمْعِيَّةُ» (رازی، ۱۴۱۱ق: ص ۴۴۸). با این حال، همین رازی در تفسیر آیه (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (طه/۵) آشکارا به مسیر تأویل کلامی بازگشته و معانی متعددی برای آن ذکر می‌کند. این نگرش دوگانه نشان می‌دهد که حتی در نزد متکلمانی که در مسئله رؤیت بر نقل تکیه می‌کنند، عقل همچنان به عنوان ابزاری برای تنزیه و نفی کیفیت حضور دارد. این حرکت از «ظاهرگرایی اطلاقی» به «ظاهرگرایی تقییدی»، گامی مهم در مسیر عقلانی شدن این بحث بود. البته این رویکرد از نقد مخالفان مصون نماند؛ چنان‌که زمخشری، مفسر معتزلی، این دیدگاه را عین باور به تشبیه و تجسیم می‌داند که صاحبان آن، خود را در پشت نقاب «بلکفه» بلاکیف پنهان کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۵۶/۲).

### ج. دوره سوم: تأویل به «ادراک» و شهود تام

اوج تطور اندیشه اشعری در این مسئله، در آراء متکلمان متأخر مانند سعدالدین تفتازانی (م. ۷۹۲ق) قابل مشاهده است. او با رویکردی تأویلی و نوآورانه، معنای «نظر» و «رؤیت» در آیات را از دیدن با چشم سر فراتر می‌برد. تفتازانی رؤیت مطرح شده را به نوعی «ادراک» تام و کامل تفسیر می‌کند که خداوند در هر زمان که بخواهد، برای هرکس که بخواهد، ایجاد می‌کند؛ ادراکی که از هرگونه جهت، مکان و مقابله منزه است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱۹۷/۴).

این تفسیر، یک تأویل عمیق و تمام‌عیار است. در اینجا، دیگر سخن از «دیدن

بلاکیف» نیست، بلکه ماهیت خود «دیدن» بازتعریف شده و به یک شهود و انکشاف کامل حقیقت الهی تبدیل می‌شود. این دیدگاه، نزاع را از سطح تقابلی ظواهر نقلی و استلزام‌های عقلی خارج کرده و به سطح بالاتری از تحلیل مفهومی ارتقا می‌دهد. با این تفسیر، نزاع تاریخی میان اشعری، معتزله و امامیه بر سر رؤیت، معنای جدیدی پیدا می‌کند و به نقطه مشترکی نزدیک می‌شود؛ چرا که شهود قلبی و ادراک کامل، مفهومی است که در مکاتب دیگر نیز پذیرفته شده است. این‌طور از «اثبات ظاهری» به «رؤیت بلاکیف» و در نهایت به «ادراک و شهود تام»، به روشنی نشان دهنده پویایی، عمق و ظرفیت فکری مکتب اشعری در مواجهه با مسائل پیچیده الهیاتی است.

### ۳. تحلیل تطبیقی رهیافت‌ها درباره نقش عقل و حدود تأویل

نقطه ثقل و چالش هرمنوتیکی بنیادین که کلیه مناقشات کلامی در باب تأویل را صورت‌بندی کرده است، در تنش دیالکتیکی میان دو دسته از نصوص قرآنی نهفته است. از یک سو، آیاتی قرار دارند که صفات و افعالی را به خداوند نسبت می‌دهند که در تجربه انسانی، واجد معانی جسمانی و متشابه با مخلوقات هستند (مانند دید، وجه، استواء و مجی‌ء). از سوی دیگر، آیات محکم و قاطعی وجود دارند که بر اصل تنزیه مطلق و بی‌همتایی ذات الهی تأکید می‌ورزند؛ آیاتی چون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) و «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (اخلاص: ۱) که سنگ بنای خداشناسی توحیدی محسوب می‌شوند. هر یک از مکاتب کلامی، در مواجهه با این تعارض ظاهری، راهبردی روش‌شناختی اتخاذ کرده‌اند که هویت معرفتی آن مکتب را تعریف می‌کند:

#### ۳-۱. رهیافت ظاهرگرایانه (سلفیه متقدم)

در این پارادایم، با اصالت بخشیدن مطلق به ظهور لفظی، هرگونه تأویل عقلی مردود شمرده شده و در عمل، اصل تنزیه ذیل آیات صفات خبریه تفسیر می‌شود. راهکار مشهور «بلاکیف» (بدون پرسش از چگونگی) نیز در نهایت، چیزی جز تعلیق حکم عقلانی و رها کردن این تنش به صورت حل‌ناشده نیست. این رویکرد، با اولویت‌بخشی به ساحت نقل، از درگیر شدن با لوازم عقلی گزاره‌های متنی امتناع می‌ورزد.

#### ۳-۲. رهیافت عقل‌گرایانه مطلق (معتزله)

در نقطه مقابل، معتزله با حاکمیت مطلق بخشیدن به اصل عقلی تنزیه، به تأویل نظام‌مند و ساختاری آیات متشابه پرداختند. در این چارچوب استدلالی،

ظهور لفظی این آیات به کلی فاقد اصالت است و باید به معانی مجازی که با براهین قطعی عقلی سازگار است، حمل شود. این رویکرد، اگرچه انسجام منطقی قدرتمندی را به نمایش می‌گذارد، اما گاه به تأویل‌هایی منجر می‌شد که به مرز تکلف و خروج از دلالت‌های ممکن زبانی نزدیک می‌گردید.

### ۳-۳. رهیافت ترکیبی (امامیه و اشاعره متأخر)

این دو مکتب، با اتخاذ رویکردی ترکیبی، کوشیدند تا تعادلی میان دلالت ظاهری متن و براهین قطعی عقلی و نقلی برقرار سازند. در این دیدگاه، اصل اولیه، حجیت ظهور لفظی است، اما این اصل تا زمانی معتبر است که با یک قرینه قطعی (عقلی یا نقلی) که بر تنزیه دلالت دارد، معارضه نکند. در صورت بروز چنین تعارض گریزناپذیری، تأویل نه تنها مجاز، که امری ضروری برای صیانت از اصول محکم اعتقادی تلقی می‌شود. این رویکرد، تلاشی برای ایجاد یک تعادل روش‌مند میان دو قطب تنش است.

در تحلیلی عمیق‌تر می‌توان گفت، تفاوت بنیادین این مکاتب بیش از آنکه مصداقی باشد، معرفت‌شناختی است و به نقشی بازمی‌گردد که هر یک برای «عقل» در هندسه معرفت دینی قائل‌اند:

عقل «مؤسس» در مکتب معتزله: در معرفت‌شناسی معتزلی، عقل نقشی «مؤسس» و «حاکم» دارد. اصول بنیادین دین (مانند توحید و عدل) پیش از مراجعه به نقل و به صورت مستقل توسط عقل اثبات می‌شوند. در نتیجه، متن مقدس (قرآن) در پرتو این اصول عقلی از پیش اثبات شده، تفسیر و در صورت لزوم، تأویل می‌گردد. در اینجا، حاکمیت عقل بر نقل، یک سویه و قاطع است.

عقل «کاشف» در مکتب امامیه: در مقابل، در مکتب امامیه، عقل «کاشف» از حقایق و «ابزاری» برای فهم دین است، نه حاکم بر آن. عقل در کنار قرآن و سنت معصومین علیهم‌السلام، یکی از منابع سه‌گانه معرفت دینی به شمار می‌رود. رابطه میان عقل و نقل، یک رابطه دیالکتیکی و هم‌افزا است؛ عقل به فهم عمیق‌تر نقل کمک می‌کند و نقل، چارچوب و جهت‌گیری عقل را در مسائل اعتقادی مشخص می‌سازد. تأویل تنها با استناد به قرائن قطعی (عقلی یا نقلی دیگر) مجاز شمرده می‌شود و این نشان‌دهنده یک رابطه تعاملی است، نه یک حاکمیت یک‌طرفه.

عقل «متطور» در مکتب اشعری: مسیر تطور مکتب اشعری در این زمینه بسیار روشن‌گر است. این مکتب که در ابتدا موضعی دفاعی و به شدت نقل‌گرا در برابر عقل‌گرایی افراطی معتزله داشت، به تدریج دریافت که دفاع مؤثر از عقاید نقلی بدون استعانت از ابزارهای عقلانی و منطقی امکان‌پذیر نیست. از این رو، نقش

عقل در این مکتب از یک «ابزار دفاعی-جدلی» صرف، به یک «عنصر تحلیلی-تبیینی» در آثار متکلمان بزرگی چون امام الحرمین جوینی و فخرالدین رازی ارتقا یافت. این تطور، نشان دهنده اهمیت گریزناپذیر عقل در تبیین و دفاع از نظام‌های اعتقادی است.

## نتیجه

تحلیل و بررسی جریان تأویلی کلامی در تاریخ اندیشه اسلامی به روشنی نشان می‌دهد که فرآیند مواجهه با متن مقدس، هیچ‌گاه یک کنش صرفاً لغوی، خنثی و مکانیکی نبوده، بلکه عمیقاً با پیش فرض‌ها، اصول و پارادایم‌های معرفت‌شناختی متکلمان درآمیخته بوده است. جدال تاریخی و پردامنه میان تأویل‌ستیزان و تأویل‌پذیران، در سطحی عمیق‌تر، بازتابی از مناقشه بنیادین میان دورویکرد معرفتی متفاوت به دین و منابع آن بود: پارادایم نص‌محور که سلامت و اصالت دین را در تسلیم محض به ظاهر نص و پرهیز از دخالت عقل می‌دید اهل حدیث و ظاهرگرایان، و پارادایم عقل‌محور که عقل را چراغ راه فهم دین می‌دانست و هماهنگی میان عقل و نقل را از طریق ابزار روش‌مند تأویل جستجو می‌کرد امامیه، معتزله و اشاعره متأخر.

ظاهرگرایان با تأکید بر نفی مطلق تأویل، هرچند با نیت صادقانه حفظ خلوص و سادگی دین اولیه، در نهایت به ورطه تناقضات حل‌ناشدنی و گاه تشبیه و تجسیم درغلتیدند و نتوانستند پاسخی قانع‌کننده و منسجم به چالش‌های عقلی و کلامی زمانه خود ارائه دهند. در مقابل، مکاتب عقل‌گرا با پذیرش ضرورت تأویل، توانستند نظام‌های الهیاتی پیچیده و منسجمی مبتنی بر تنزیه و تعالی مطلق خداوند بنا کنند که قادر به دفاع عقلانی از خود در برابر شبهات بود.

در میان خود تأویل‌پذیران نیز، تفاوت‌های مهم و معناداری به چشم می‌خورد که ریشه در مبانی معرفتی متمایز آنان داشت. معتزله با اعطای حاکمیت مطلق به عقل، گاه در تأویلات خود راه افراط پیمودند و از حدود دلالت‌های زبانی و سیاق متن فراتر رفتند. امامیه، با استناد به منبع معرفتی منحصر به فرد خود یعنی تعالیم اهل بیت ع به عنوان مفسران معصوم وحی، راهی معتدل و متوازن میان عقل و نقل برگزیدند و تأویل را در چارچوب قراین قطعی عقلی و نقلی به‌ویژه روایات معصومین به کار بستند. اشاعره نیز سیری تکاملی از ظاهرگرایی اولیه به سوی عقل‌گرایی و تأویل‌روشمند را پیمودند و تحلیل سیر تطور مکتب اشعری در مواجهه با مسئله تأویل نشان می‌دهد که این جریان کلامی، برخلاف تصور ساده‌انگارانه، یک کل منسجم و ایستا نبوده است. اشاعره که کار خود را با ارائه

یک راه حل میانه و تلفیقی در جدال بر سر «کلام الله» آغاز کردند، در بحث حساس «صفات خبریه» مسیری پویا و رو به رشد را پیمودند. اصل بنیادین «بلاکیف» که توسط ابوالحسن اشعری برای عبور ایمن از میانه تشبیه و تعطیل وضع شده بود، یک راهبرد دفاعی و محتاطانه بود که ضمن وفاداری به ظاهر نص، از لوازم غیرعقلانی آن می‌گریخت. با این حال، این اصل در نزد متکلمان متأخر اشعری، که با چالش‌های فکری پیچیده‌تری روبرو بودند، به یک هرمنوتیک تأویلی نظام‌مند و ایجابی تکامل یافت.

در نهایت، می‌توان گفت که تاریخ تأویل کلامی، تاریخ تلاش مستمر، پویا و پرچالش اندیشه اسلامی برای فهم عقلانی وحی و سازگار ساختن پیام جاودان آن با مقتضیات خرد پویای بشری است. این تلاش، با همه فراز و نشیب‌ها و اختلاف نظرهایش، گواهی بر غنا و پویایی تمدنی است که همواره در کار گفتگوی سازنده میان متن، عقل و واقعیت بوده است؛ گفتگویی که تا به امروز در اشکال و پارادایم‌های نوین خود ادامه دارد و همچنان یکی از اصلی‌ترین موتورهای محرکه تفکر دینی محسوب می‌شود.

## منابع

ابن أبی الحديد، عبد الحمید بن هبة الله (۱۳۸۳ق): «شرح نهج البلاغة»، قم: مكتبة آيت الله المرعشي. ابن أبی أصبغ، احمد بن قاسم (۲۰۰م): «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ابن أبی يعلى، محمد (بی تا): «طبقات الحنابلة»، بيروت: دار المعرفة.

ابن أبی زمنين، محمد بن عبدالله (۱۴۲۴ق): «تفسير ابن أبی زمنين»، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن الأثير، عز الدين على بن أبی الكرم (۱۳۸۵ق): «الكامل في التاريخ»، بيروت: دار صادر.

ابن أثير جزري، مبارك بن محمد (۱۳۶۷ش): «النهاية في غريب الحديث والأثر»، قم: مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان.

ابن بابويه، محمد بن على (۱۳۹۸ق): «التوحيد»، قم: جامعه مدرسين.

ابن تيميه، ابوالعباس احمد بن عبدالحليم حراني (۱۳۶۷ق): «الكليل في المتشابه والتأويل»، قاهره: مكتبة أنصار السنة المحمدية.

ابن تيميه، احمد بن عبد الحليم الحراني (۱۹۹۵م): «مجموع فتاوى»، تحقيق عبد الرحمن بن محمد قاسم، مدينة النبوية: مجمع الملك فهد.

ابن تيميه، احمد بن عبد الحليم (۲۰۰۹م): «درء تعارض العقل والنقل»، تحقيق عبدالرؤف عبدالرحمن، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن جوزي، جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن (۱۴۰۷ق): «نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر»، تحقيق محمد عبد الكريم كاظم الراضي، بيروت: مؤسسة الرسالة.

ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۳۰ق): «فضائل الصحابة»، قاهره: دار ابن الجوزي.

ابن رشد، احمد بن محمد (۱۹۹۸م): «الكشف عن مناهج الأدلة»، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

ابن شهر آشوب مازندراني، محمد بن على (۱۳۷۹ق): «مناقب آل أبی طالب عليهم السلام»، قم: علامه.

ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق): «تفسير التحرير والتنوير»، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.

ابن عطيه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق): «المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز»، بيروت: دار الكتب العلمية - منشورات محمد على بيضون.

ابن قيم الجوزيه، محمد بن أبی بكر (۱۴۱۰ق): «تفسير القرآن الكريم المعروف بالتفسير القيم»، بيروت: دار و مكتبة الهلال.

ابن قيم الجوزيه، شمس الدين محمد (۲۰۱۰م): «الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة»، بيروت: دار الكتاب العربي.

ابن نديم، محمد بن اسحاق (۱۳۴۶ش): «الفهرست»، تهران: بانك بازرگاني ايران.

ابوزيد، نصر حامد (۱۳۹۱ش): «رويكرد عقلاني در تفسير قرآن»، ترجمه احسان موسوي خلخالي، تهران: نيلوفر.

ابوالفتوح رازي، حسين بن على (۱۴۰۸ق): «روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن»، مشهد: آستان قدس رضوي - بنياد پژوهش هاي اسلامي.

اسعدي، محمد و همكاران (۱۳۸۹ش): «أسيب شناسي جريانات تفسيرية»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

اشعري، أبو الحسن على بن اسماعيل (۱۳۹۷ق): «الإبانه عن أصول الديانة»، قاهره: دار الأنصار.

امين، سيد محسن (۱۴۰۸ق): «مستدركات أعيان الشيعة»، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.

ازدي نيشابوري، فضل بن شاذان (بی تا): «الايضاح»، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.

ياقلائي، محمد بن طيب (۱۴۲۵ق): «الإنصاف فيما يجب اعتقاده»، بيروت: دار الكتب العلمية.

بغدادی، عبد القاهر (۱۴۰۸ق): «الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية منهم»، بيروت: دار الجيل الأفاق.

بغوي، حسين بن مسعود (۱۴۲۰ق): «تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل»، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

- بیهقی، أبو بکر احمد بن الحسين (۱۴۱۷ق): «الأسماء و الصفات»، بیروت: دار الجیل.
- تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق): «شرح المقاصد»، قم: الشریف الرضی.
- جوینی، عبد الملک (۱۴۱۶ق): «الإرشاد إلى قواطع الأدلة فی أول الاعتقاد»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- جوینی، مصطفی صاوی (۱۳۸۷ش): «شیوه های تفسیر قرآن کریم»، مشهد: آستان قدس رضوی - بنیاد پژوهش های اسلامی.
- حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی (۱۳۶۴ش): «تبصرة العوام فی معرفة مقامات الأنام»، تهران: [بی نا].
- خطیب بغدادی، أبو بکر احمد بن علی (بی تا): «تاریخ بغداد»، [بی محل]: [بی نا].
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۹ش): «مدخل تأویل»، در: دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- دینوری، ابو محمد کاتب (۱۴۰۵ق): «الاختلاف فی اللفظ والرد علی الجهمیة و المشبهة»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- رازی، فخر الدین (۱۴۱۱ق): «المحصل»، عمان: دار الرازی.
- رازی، فخر الدین (بی تا): «مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- زمخشري، محمود (۱۴۰۷ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دار الکتب العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق): «الإلهیات علی هدی الکتب و السنة و العقل»، قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامیة.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۴ق): «بحوث فی الملل و النحل»، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- سجادی، ابراهیم (۱۳۷۹ش): «تأویل در منظر دیدگاه ها و اندیشه ها»، پژوهش های قرآنی، دوره ۶، ش ۲۱-۲۲، صص ۶۴-۹۵.
- سیوطی، عبدالرحمن بن أبی بکر (۱۴۲۱ق): «الإتقان فی علوم القرآن»، بیروت: دار الکتب العربی.
- شریف مرتضی، علی بن الحسين (۱۳۸۸ش): «تفسیر القرآن الکریم»، قم: مؤسسه جهانی سبطین.
- شریف مرتضی، علی بن الحسين (۱۴۰۵ق): «رسائل الشریف المرتضی»، قم: دار القرآن الکریم.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۳۶۴ش): «الملل و النحل»، قم: الشریف الرضی.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق): «الإحتجاج علی أهل اللجاج»، مشهد: نشر مرتضی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- غزالی، أبو حامد (۱۴۰۹ق): «الاقتصاد فی الاعتقاد»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- کراجکی، محمد بن علی بن عثمان (بی تا): «کنز الفوائد»، [بی محل]: منشورات الدر الذخائر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵ش): «أصول کافی»، ترجمه محمد باقر کمره ای، قم: أسوه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق): «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق): «مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول»، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مرعشلی، یوسف عبدالرحمن (۱۴۲۷ق): «نشر الجواهر والدرر فی علماء القرن الرابع عشر»، بیروت: دار المعرفة.
- مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (بی تا): «مدخل اسماعیلیه و تأویل»، در: دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- معتزلی، قاضی عبد الجبار (۱۹۶۲م): «المعنی فی أبواب التوحید و العدل»، قاهره: الدار المصریة.
- معتزلی، قاضی عبد الجبار (بی تا): «متشابه القرآن»، قاهره: مكتبة دار التراث.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۵ش): «تفسیر و مفسران»، قم: مؤسسه فرهنگي التمهید.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق الف): «المسائل العکبریة»، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق ب): «الإفصاح فی الإمامة»، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق): «تصحیح اعتقادات الإمامیة»، قم: کنگره شیخ مفید.
- نیشابوری، فتال (۱۳۶۶ش): «روضة الواعظین»، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.

## References

- Campanini, Massimo (2008): *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations*, London: Routledge.
- Madelung, Wilfred (1997): *The Succession to Muhammad: A Study of Early Caliphate*, United Kingdom: Cambridge University Press.
- references
- Ibn Abī al-Ḥadīd, ‘Abd al-Ḥamīd ibn Hibat Allāh (1383 AH): “Sharḥ Nahj al-Balāghah”, Qom: Maktabat Āyatullāh al-Mar‘ashī.
- Ibn Abī Uṣaybi‘ah, Aḥmad ibn Qāsim (2001 CE): “‘Uyūn al-Anbā’ fi Ṭabaqāt al-Aṭibbā’”, Cairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah lil-Kitāb.
- Ibn Abī Ya‘lā, Muḥammad (n.d.): “Ṭabaqāt al-Ḥanābilah”, Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Ibn Abī Zamanīn, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh (1424 AH): “Tafsīr Ibn Abī Zamanīn”, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn al-Athīr, ‘Izz al-Dīn ‘Alī ibn Abī al-Karam (1385 AH): “al-Kāmil fi al-Tārīkh”, Beirut: Dār Sādir.
- Ibn Athīr Jazarī, Mubārak ibn Muḥammad (1367 SH): “al-Nihāyah fi Gharīb al-Ḥadīth al-al-Athar”, Qom: Mu‘assasah-i Maṭbū‘āt-i Ismā‘īliyyān.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī (1398 AH): “al-Tawḥīd”, Qom: Jāmi‘ah-i Mu-darrisīn.
- Ibn Taymiyyah, Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ḥarrānī (1367 AH): “al-Iklīl fi al-Mutashābih wa al-Tawīl”, Cairo: Maktabat Anṣār al-Sunnah al-Muḥammadiyyah.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm al-Ḥarrānī (1995 CE): “Majmū‘ Fatāwā”, Edited by ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Qāsim, Madīnat al-Nabawiyyah: Majma‘ al-Malik Fahd.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm (2009 CE): “Dar’ Ta‘āruḍ al-‘Aql wa al-Naql”, Edited by ‘Abd al-Rāūf ‘Abd al-Raḥmān, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn al-Jawzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān (1407 AH): “Nuzhat al-‘Ayun al-Nawāzīr fi ‘Ilm al-Wujūh wa al-Nazā‘ir”, Edited by Muḥammad ‘Abd al-Karīm Kāzīm al-Rāḍī, Beirut: Mu‘assasat al-Risālah.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad (1430 AH): “Faḍā‘il al-Ṣaḥābah”, Cairo: Dār Ibn al-Jawzī.
- Ibn Rushd, Aḥmad ibn Muḥammad (1998 CE): “al-Kashf ‘an Manāhij al-Adillah”, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabiyyah.
- Ibn Shahrāshūb Māzandarānī, Muḥammad ibn ‘Alī (1379 AH): “Manāqib Āl Abī Ṭālib ‘Alayhim al-Salām”, Qom: ‘Allāmah.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Ṭāhir (1420 AH): “Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr”, Beirut: Mu‘assasat al-Tārīkh al-‘Arabī.
- Ibn ‘Aṭīyyah, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib (1422 AH): “al-Muḥarrar al-Wajīz fi Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz”, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah - Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr (1410 AH): “Tafsīr al-Qur‘ān al-Karīm al-Ma‘rūf bi-al-Tafsīr al-Qayyim”, Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Shams al-Dīn Muḥammad (2010 CE): “al-Ṣawā‘iq al-Mursalāh ‘alā al-Jahmiyyah wa al-Mu‘aṭṭilah”, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Ibn al-Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq (1346 SH): “al-Fihrist”, Tehran: Bānk-i Bāzargānī-i Īrān.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid (1391 SH): “Rūykard-i ‘Aqlānī dar Tafsīr-i Qur‘ān”, Translated by Iḥsān Mūsavī Khalkhālī, Tehran: Nīlūfar.

- Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn ‘Alī (1408 AH): “Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qur’ān”, Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḍavī - Bunyād-i Pazhūheshhā-yi Islāmī.
- Asadī, Muḥammad, et al. (1389 SH): “Āsīb-shināsī-i Jarayānāt-i Tafsīrī”, Qom: Pazhūheshgāh-i Ḥawzah wa Dānishgāh.
- al-Ash‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl (1397 AH): “al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Dīyānah”, Cairo: Dār al-Anṣār.
- Amīn, Sayyid Muḥsin (1408 AH): “Muṣṭadrakāt A’yān al-Shī‘ah”, Beirut: Dār al-Ta‘arūf lil-Maṭbū‘āt.
- Azdī Nīshābūrī, Faḍl ibn Shādhān (n.d.): “al-Īḍāḥ”, Beirut: Mu’assasat al-Tārīkh al-‘Arabī.
- al-Bāqillānī, Muḥammad ibn Tayyib (1425 AH): “al-Inṣāf fīmā Yajib I’tiqāduh”, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir (1408 AH): “al-Farq bayna al-Firaq wa Bayān al-Firqaq al-Nājiyyah Minhum”, Beirut: Dār al-Jīl – Dār al-Āfāq.
- al-Baghawī, Ḥusayn ibn Mas‘ūd (1420 AH): “Tafsīr al-Baghawī al-Musammā Ma‘ālim al-Tanzīl”, Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn (1417 AH): “al-Asmā’ wa al-Ṣifāt”, Beirut: Dār al-Jīl.
- al-Taftāzānī, Sa’d al-Dīn (1409 AH): “Sharḥ al-Maqāṣid”, Qom: al-Sharīf al-Raḍī.
- al-Juwaynī, ‘Abd al-Malik (1416 AH): “al-Irshād ilā Qawāṭi’ al-Adillah fī Awā’il al-I’tiqād”, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Juwaynī, Muṣṭafā Ṣāwī (1387 SH): “Shīwahhā-yi Tafsīr-i Qur’ān-i Karīm”, Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḍavī - Bunyād-i Pazhūheshhā-yi Islāmī.
- Hasanī Rāzī, Sayyid Murtaḍā ibn Dā’ī (1364 SH): “Tabṣirat al-‘Awāmm fī Ma’rifat Maqāmāt al-Anām”, Tehran: [n.p.].
- al-Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī (n.d.): “Tārīkh Baghdād”, [n.p.]: [n.p.].
- Daftarī, Farhād (1389 SH): “Madkhal-i Tawīl”, in: Dānishnāmah-i Jahān-i Islām, Tehran: Bunyād-i Dā’irat al-Ma’ārif-i Buzurg-i Islāmī.
- al-Dīnawarī, Abū Muḥammad Kātib (1405 AH): “al-Ikhtilāf fī al-Lafẓ wa al-Radd ‘alā al-Jahmiyyah wa al-Mushabbihah”, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn (1411 AH): “al-Muḥaṣṣal”, Amman: Dār al-Rāzī.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn (n.d.): “Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)”, Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd (1407 AH): “al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl”, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Subḥānī, Ja’far (1412 AH): “al-Ilāhiyyāt ‘alā Hudā al-Kitāb wa al-Sunnah wa al-‘Aql”, Qom: al-Markaz al-‘Ālamī lil-Dirāsāt al-Islāmiyyah.
- Subḥānī, Ja’far (1414 AH): “Buḥūth fī al-Milal wa al-Niḥal”, Qom: Mu’assasah-i Nashr-i Islāmī.
- Sajjādī, Ibrāhīm (1379 SH): “Tawīl dar Manẓar-i Dīdgāhhā wa Andīshahā”, Pazhūheshhā-yi Qur’ānī, Vol. 6, no. 21-22, pp. 64-95.
- al-Suyūfī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr (1421 AH): “al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān”, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Sharīf Murtaḍā, ‘Alī ibn al-Ḥusayn (1388 SH): “Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm”, Qom: Mu’assasah-i Jahānī-i Sibṭayn.
- Sharīf Murtaḍā, ‘Alī ibn al-Ḥusayn (1405 AH): “Rasā’il al-Sharīf al-Murtaḍā”, Qom: Dār al-Qur’ān al-Karīm.
- al-Shahraštānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm (1364 SH): “al-Milal wa al-Niḥal”, Qom: al-Sharīf al-Raḍī.

- al-Ṭabarsī, Aḥmad ibn ‘Alī (1403 AH): “al-Iḥtijāj ‘alā Ahl al-Lajāj”, Mashhad: Nashr-i Murtaḍā.
- al-Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (n.d.): “al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān”, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid (1409 AH): “al-Iqtiṣād fī al-I’tiqād”, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- al-Karājakī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn ‘Uthmān (n.d.): “Kanz al-Fawā’id”, [n.p.]: Manshūrāt al-Durr al-Dhakhā’ir.
- al-Kulaynī, Muḥammad ibn Ya’qūb (1375 SH): “Uṣūl al-Kāfi”, Translated by Muḥammad Bāqir Kamarāī, Qom: Uswah.
- al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (1403 AH): “Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘ah li-Durar Akhbār al-‘Immah al-Aṭḥār”, Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (1404 AH): “Mir’āt al-‘Uqūl fī Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl”, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Mar’ashlī, Yūsuf ‘Abd al-Raḥmān (1427 AH): “Nathr al-Jawāhir wa al-Durar fī ‘Ulamā’ al-Qarn al-Rābi’ ‘Ashar”, Beirut: Dār al-Ma’rifah.
- Markaz-i Dā’irat al-Ma’ārif-i Islāmī (n.d.): “Madkhal-i Ismā’iliyyah wa Tāwīl”, in: Dānishnāmah-i Jahān-i Islām, Under the supervision of Ghulām ‘alī Ḥaddād ‘Ādil, Tehran: Bunyād-i Dā’irat al-Ma’ārif-i Buzurg-i Islāmī.
- Mu’tazilī, Qāḍī ‘Abd al-Jabbār (1962 CE): “al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-‘Adl”, Cairo: al-Dār al-Miṣriyyah.
- Mu’tazilī, Qāḍī ‘Abd al-Jabbār (n.d.): “Mutashābih al-Qur’ān”, Cairo: Maktabat Dār al-Turāth.
- Ma’rifat, Muḥammad Hādī (1385 SH): “Tafsīr wa Mufasssīrān”, Qom: Mu’assasah-i Farhangī-i al-Tamhīd.
- al-Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad (1413 AH a): “al-Mas’al al-‘Ukbariyyah”, Qom: al-Mu’tamar al-‘Ālamī lil-Shaykh al-Mufīd.
- al-Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad (1413 AH b): “al-Ifṣāḥ fī al-Imāmah”, Qom: al-Mu’tamar al-‘Ālamī lil-Shaykh al-Mufīd.
- al-Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad (1414 AH): “Tashīḥ I’tiqādāt al-Imāmiyyah”, Qom: Kungirah-i Shaykh Mufīd.
- Nīshābūrī, Fattāl (1366 SH): “Rawḍat al-Wā’izīn”, Translated by Maḥmūd Mahdavi Dāmghānī, Tehran: Nashr-i Nay.

**English Sources:**

- Campanini, Massimo (2008): “The Qur’an: Modern Muslim Interpretations”, London: Routledge.
- Madelung, Wilfred (1997): “The Succession to Muhammad: A Study of Early Caliphate”, United Kingdom: Cambridge University Press.



University of Science and Quranic Knowledge  
Tehran Faculty of Quranic Sciences

## Interpretive Analyses of the Qur'anic Concept of the Throne ('Arsh) from the Perspective of Sunni and Shi'i Exegetes and Its Relation to the Divine Names and Attributes

Kavous Rouhibarandagh<sup>1</sup>  ; Mahdie Sadat Zoriezahra<sup>2</sup> 

1. Associate Professor of Quran & Hadith Science, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

[k.roohi@modares.ac.ir](mailto:k.roohi@modares.ac.ir)

2. Doctoral student of the Department of Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Tehran, Iran. [m.zoriezahra@modares.ac.ir](mailto:m.zoriezahra@modares.ac.ir)

Research Article



### Abstract

The Qur'anic verses concerning the "Throne" ('Arsh) are counted among the most challenging passages in the Qur'an and have therefore consistently been the subject of diverse exegetical approaches within both Sunni and Shi'i traditions. This study, by employing the method of thematic analysis in the collection and organization of data, and adopting a descriptive-analytical approach in examining interpretations, focuses specifically on the relationship between the 'Arsh and the Divine Names and Attributes as understood by exegetes from both schools. The findings indicate that in the view of the Salafis and anthropomorphists, the 'Arsh is regarded as the locus of God's Essence, whereas Ash'arites and Mu'tazilites do not posit a connection between the 'Arsh and the Divine Names and Attributes. According to 'Allāma Ṭabāṭabā'i, however, the 'Arsh possesses a real ontological reality as the station from which universal divine governance and beneficence flow into the created order. Consequently, the attributes of "Generosity" (Karīm), "Mercy" (Raḥmān), and "Lordship" (Rubūbiyyah) serve as the source of these dispensations, while God's absolute "Knowledge" and "Power" are necessary for this station. Moreover, insofar as it is an exclusive station, it is characterized by the attributes of "Oneness" (Waḥdāniyyah), "Magnificence" ('Azīm), and "Glory" (Majīd).

**Keywords:** Qur'an; interpretive exegesis; Throne ('Arsh); Divine Names and Attributes; esoteric and exoteric dimensions

Received: 2025-07-25 ; Received in revised from: 2025-09-17 ; Accepted: 2025-12-24 ; Published online: 2025-12-24

◆ How to cite: Rouhibarandagh, K. and zoriezahra, M. S. (2025). A comparative-critical analysis of the interpretive meanings of the Throne from the perspective of the commentators of the sects and its relationship with the divine names and attributes.. (e237174). *Qur'anic commentations*, (162-191), e237174 doi: 10.22034/qc.2025.536926.1191



©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences  
"authors retain the copyright and full publishing rights"

[tavil.quran.ac.ir](http://tavil.quran.ac.ir)

## تحلیل معانی تائوولی عرش در قرآن از نگاه مفسران فریقین و ارتباط آن با اسماء و صفات الهی

کاوس روحی برندق<sup>۱</sup>، مهدیه سادات ذریه زهرا<sup>۲</sup>

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) k.roohi@modares.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس تهران، ایران. m.zorriehzahra@modares.ac.ir

پژوهشی



### چکیده

آیات مربوط به «عرش» در قرآن کریم از آیات مشکل قرآن به شمار می آید و لذا همواره مبنی بر رویکرهای گوناگون مفسران فریقین مورد پژوهش قرار گرفته است. این پژوهش در زمینه گردآوری و تنسيق داده ها، با بهره گیری از روش تحلیل مضمون و جامعه آماری تفسیر و تائویل آیات عرش در قرآن کریم و با اتخاذ روش توصیفی-تحلیلی، در زمینه تجزیه و تحلیل، صرفاً مسأله ارتباط عرش با اسماء و صفات الهی از نگاه مفسران فریقین را مورد پژوهش قرار داده و به این نتیجه دست یافت که در دیدگاه سلفیه و مشبهه عرش جایگاه ذات خداوند است و اشاعره و معتزله، ارتباطی میان عرش و اسماء صفات الهی قائل نیستند. در دیدگاه علامه طباطبایی، عرش دارای حقیقتی تکوینی است که مقام صدور تدابیر عام الهی و خیرات بر نظام هستی است از این رو صفت «کریم» و «رحمانیت» و «ربوبیت» منشأ صدور این تدابیر است و «علم» و «قدرت» مطلق خداوند لازمه این مقام است و از طرفی از آنجا که مقامی است انحصاری حائز صفات «وحدانیت» و «عظیم» و «مجید» است.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، تفسیر تائوولی، عرش، اسماء و صفات الهی، باطن و ظاهر.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۳ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۶/۲۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۳ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۳

♦ استناد به این مقاله: روحی برندق، کاوس و ذریه زهرا، مهدیه سادات. (۱۴۰۴). تحلیل تطبیقی - انتقادی معانی تائوولی عرش از نگاه مفسران فریقین و ارتباط آن با اسماء و صفات الهی. *مطالعات تائوولی قرآن*, (۱۹۱-۱۶۲), ۲۳۳۷۱۷۴. doi: 10.22034/qc.2025.536926.1191

## ۱. طرح مسئله

واژه عرش در قرآن کریم از بلند مایه ترین حقایق قرآنی است که اندک مفسرانی یارای رسیدن به حقیقت این معنا را داشته اند. آیات مربوط به این واژه همواره محل اختلاف مذاهب گوناگون اسلامی بوده است و این امر خالی از انتظار نیست چرا که به بلندای معنای هر حقیقتی تفاسیر از آن نیز دارای وجوه گوناگون است و عرش الهی نیز از این امر مستثنی نیست. با وجود روایات متعددی که در تلاش برای تبیین و حل این اختلافات کلامی ارائه شده اند، بررسی دقیق و انتقادی آیات قرآنی در کنار روایات معتبر نشان دهنده آن است که آیات قرآن، با استناد به تفسیرهای ارائه شده توسط ائمه معصومین علیهم السلام - به عنوان برجسته ترین مفسران - می توانند مبنایی برای درک عمیق تر حقیقت متعالی این مفهوم الهی فراهم آورند. با این حال، پیچیدگی های موجود در رویکردهای تفسیری فریقین، همچنان ضرورت تحقیقات تطبیقی و تحلیلی بیشتر را ایجاب می کند تا ابهامات باقی مانده را برطرف سازد.

آیات مربوط به عرش الهی از جنبه های متنوعی مورد بررسی و پژوهش قرار گرفته است. یکی از مسائل بنیادین در این حوزه، بیان معانی تأویلی عرش در قرآن کریم نزد مفسران فریقین و ارتباط عرش با اسماء و صفات الهی است، زیرا در تمامی آیاتی که به عرش الهی اشاره شده، اسماء و صفات الهی نیز مطرح گردیده اند، گویی میان عرش و اسماء الهی پیوندی جدایی ناپذیر وجود دارد. جستار حاضر در صدد آن است نخست دیدگاه مفسران در باره معانی تأویلی عرش را بررسی نموده و سپس به ارتباط معنای عرش با اسماء و صفات الهی بپردازد.

مفهوم عرش از موضوعاتی است که از دیرباز در منابع تفسیری، روایی و کلامی مورد توجه بوده و تحقیقات متعددی در این زمینه انجام شده که بر جنبه های تفسیری، معناشناختی، تطبیقی، فلسفی-عرفانی و کلامی تمرکز دارند. این مطالعات اغلب به بررسی معانی تأویلی عرش، جایگاه آن در عوالم هستی، شواهد قرآنی-روایی و نقد دیدگاه ها پرداخته اند. برای مثال، بهرامی (۱۳۹۷) تحلیل تطبیقی «استواء علی العرش» از دیدگاه ماتریدیان و سلفیان را ارائه داده و بر تمایز رویکردهای تنزیهی و تشبیهی تأکید کرده است. نجفی و جمالی (۱۴۰۱) مراد استوای الهی بر عرش را با روش توصیفی-تحلیلی واکاوی کرده و آن را حقیقتی مجرد و جایگاه ربوبیت دانسته اند. پیروزفر و همکاران (۱۳۹۸) حقیقت عرش و حاملان آن را با تمرکز بر آیه ۱۷ سوره حاقه تحلیل کرده و بر جنبه های عینی و روایی آن پرداخته اند. جمالی و موذنی بیستگانی (۱۴۰۲) روایت خواجه اباصلت از امام رضا علیه السلام را بررسی کرده و

عدم جسمانیت عرش را برجسته ساخته‌اند. احمدپیری و رنجبر (۱۴۰۲) معناسناسی آیات عرش را بر اساس روابط هم‌نشینی و جانیشینی واکاوی کرده و معانی متعدد آن را توصیف نموده‌اند. جمالی و ایمانی مقدم (۱۴۰۱) تفاسیر روایی، فلسفی و عرفانی عرش را تطبیق داده و آن را مرتبه‌ای واسط در عوالم مجردات معرفی کرده‌اند. نجفی و جمالی (۱۴۰۱) حقیقت عرش را از دیدگاه مفسران فریقین با تأکید بر آیه ۵ سوره طه بررسی کرده و بر نماد ربوبیت تأکید ورزیده‌اند. دولتی باف پارچه و همکاران (۱۳۹۶) دیدگاه کلامی-حکمی قاضی سعید قمی درباره عرش و کرسی را نقد کرده و پیوند آن با نظام هستی را تحلیل نموده‌اند. با این حال، هیچ‌کدام از این پژوهش‌ها به بررسی ارتباط عرش با اسماء و صفات الهی نپرداخته‌اند. از این رو، این پژوهش بر آن است تا این خلأ را پر کند.

پرسش‌هایی را که این پژوهش بدان خواهد پرداخت، عبارتند از: معانی تأویلی عرش در آیات قرآن کریم از دیدگاه مفسران کدام‌اند؟ آیا معنای تأویلی مفهوم «عرش» در قرآن کریم با اسماء و صفات الهی ارتباط دارد، و اگر چنین ارتباطی وجود داشته باشد، این پیوند به چه صورتی برقرار است؟

این پژوهش با بررسی دقیق آیات مربوط به عرش، واکاوی صفات عرش در قرآن کریم، جایگاه این واژه در سیاق آیات، هم‌نشینی آن با اسماء و صفات الهی، و تبیین روایاتی که به ارتباط میان عرش و اسماء الهی اشاره دارند، به تحلیل ارتباط میان حقیقت عرش الهی و صفات و اسماء الهی می‌پردازد. و داده‌های پژوهش شامل تمامی عبارات مرتبط با حقیقت عرش و اسماء و صفات الهی است که در تفسیر آیات مربوط به عرش، در ۲۰ کتاب تفسیری از تفاسیر فریقین (شیعه و سنی) آمده‌اند. این کتاب‌ها از مهم‌ترین منابع در تبیین واژه عرش به شمار می‌روند و مشخصات کامل آن‌ها در بخش منابع ذکر شده است. و واکاوی و تحلیل داده‌ها با استفاده از نرم‌افزار MAXQDA و به روش تحلیل مضمون انجام گرفته است.

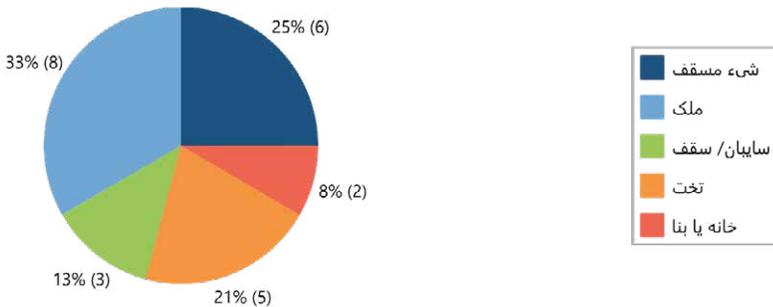
## ۲. مفاهیم و مبانی نظری

### ۲-۱. مفهوم لغوی واژه «عرش»

واژه «عرش» در لغت به معنای «چیزی مرتفع، مسقف و دارای پوشش» آمده است (جوهری، ۱۴۰۴: ۱۰۰۹/۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۴۹/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۸؛ جبل، ۲۰۱۰: ۱۴۴۳/۳). معنای محوری آن به «تفرع و انفراس در بالاترین قسمت همراه با نوعی اشتباك» دانسته شده و مصادیقی همچون سقف خانه و بخش بالای گردن برای آن ذکر گردیده است (جبل، ۲۰۱۰: ۱۴۴۳/۳). همچنین عرش به «تخت

پادشاه» و «سقف خانه» معنا شده و جنبه سایه بان بودن آن مورد تأکید قرار گرفته است (جوهری، ۱۴۰۴: ۳/۱۰۰۹-۱۰۱۰). در جایی دیگر، عرش به «هر بنایی که سایه بان باشد» تفسیر شده و برای آن کاربردهایی مانند عرش بندی انگور، پوشش چاه و سقف خانه ذکر گردیده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱/۲۴۹). همچنین به «شیء مسقف» معنا شده و علاوه بر مصادیق عینی، معانی قرآنی همچون «معروشات» (انعام/۱۴۱) و نیز معانی کنایی مانند عزت، سلطنت و «عرش الله» به عنوان حقیقتی ناشناخته جز به نام، برای آن آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۸). بر این اساس، وجه مشترک منابع در تأکید بر «ارتفاع و پوشش» است و عرش در اصل به ساختاری مرتفع و مسقف اطلاق می‌شود. مصادیق مشترک آن سقف خانه، پوشش چاه و تکیه‌گاه انگور است (جوهری، ۱۴۰۴: ۳/۱۰۰۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱/۲۴۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۸؛ جبل، ۲۰۱۰: ۳/۱۴۴۳). تفاوت‌ها بیشتر در رویکردهاست؛ برخی بر جنبه اشتقاقی و ساختاری تأکید کرده‌اند (جبل، ۲۰۱۰: ۳/۱۴۴۳)، برخی به مصادیق عملی پرداخته‌اند (جوهری، ۱۴۰۴: ۳/۱۰۰۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱/۲۴۹) و برخی معانی قرآنی و کنایی را برجسته ساخته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۸). در تفاسیر نیز معانی متعددی برای عرش بیان شده است: گروهی آن را ریشه‌گرفته از «رفع» دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸: ۴/۵۷۷)، برخی به معنای «شیء مسقف» آورده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۸؛ طبری، ۱۴۱۲: ۳/۷؛ عبده و رضا، ۱۴۱۴: ۸/۴۵۱؛ طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸/۱۴۸؛ مراغی، بی تا: ۸/۱۶۹)، عده‌ای آن را «سایبان و سقف» معنا کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸: ۴/۵۷۷)، و برخی دیگر آن را به «ملک» یا «تخت سلطنت» تفسیر کرده‌اند (طوسی، بی تا: ۲/۳۲۱؛ طبرسی، ۱۴۰۸: ۴/۶۵۹؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۲/۲۸۸؛ مراغی، بی تا: ۸/۱۶۸؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۸/۱۲۶؛ طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸/۱۴۸).

### معنای لغوی



نمودار: درصد فراوانی معنای لغوی عرش

## ۲-۲. صفات ذاتی و صفات فعلی و تفاوت آن دو

در تحلیل ارتباط عرش با صفات ذاتی و فعلی خداوند لازم است که به اجمال صفات ذات و صفات فعل تبیین شود. کلینی برای صفات فعلی سه ویژگی برمی‌شمرد: (۱) هر صفتی که بتوان خداوند را به مقابل و ضد آن وصف کرد، صفت فعل است، و هر صفتی را که نتوان خداوند را به مقابل و ضد آن وصف کرد، صفت ذات است. بنابراین قدرت، علم و حیات از صفات ذاتی الهی‌اند، چون خداوند به مقابل و ضد آن‌ها وصف نمی‌شود، زیرا مقابل آن‌ها نقص وجودی است. همچنین صفاتی مانند اراده، رضا و غضب، حب و بغض از صفات فعل خواهند بود، زیرا وصف خداوند به مقابل آن محال نیست (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۱۱۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱/۲۹۳). قدرت به صفات ذاتی تعلق نمی‌گیرد، ولی به صفات فعلی تعلق می‌گیرد. به عنوان مثال نمی‌توانیم بگوییم «خداوند قادر است که بداند» و «قادر است که نداند»، اما می‌توانیم بگوییم «قادر است که عقاب دهد» و «قادر است که ثواب دهد»؛ زیرا قدرت به امور ممکن تعلق می‌گیرد نه به امور واجب و ممتنع (صدراللهی، ۱۴۰۲: ۳). ویژگی سوم اینکه اراده به صفات ذاتی تعلق نمی‌گیرد و نمی‌توان گفت که خداوند اراده کرده است که «رب»، «عزیز» و «قدیم» باشد. این ویژگی لازمه ویژگی دوم است (صدراللهی، ۱۴۰۲).

## ۳. دیدگاه‌های مادی نگرانه به حقیقت عرش

### ۳-۱. فلک یا آسمان

در برخی تفاسیر عرش به آسمان و یا فلک تعبیر شده است. از دید قائلین به این دیدگاه، آنچه مؤید این معنا است آیات و روایاتی است که دال بر جهت بالا و در آسمان بودن خداوند متعال است (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۷۱/۵) و آیه ﴿... إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ...﴾ (فاطر / ۱۰). در زمینه معنای لغوی فلک آمده است که: جسم کروی که دو سطح ظاهری و باطنی موازی آن را احاطه کرده‌اند در حالی که مرکز آن دو یکی است (جرجانی، ۱۳۷۰: ۷۳). در تعریف فلک آمده است که: «عالم اجسام بر دو قسم است: اجسام عنصری و اجسام اثیری. اجسام عنصری همان ماده ظاهری است که از عناصر مادی تشکیل شده و همواره در حال تغییر و تبدیل است؛ اما اجسام اثیری دارای صورتی ثابت و پایدارند و از ماده‌ای لطیف خلق شده‌اند» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴/۴۳۱). این اجسام یا نورانی‌اند که کوکب نامیده می‌شوند یا غیر نورانی‌اند که فلک به شمار می‌آیند (سبزواری، حسن زاده، ۱۳۶۹: ۴/۳۵۷). با توجه به تعریف فلک، چنانچه

مفسری عرش را آسمان بدانند، بر این آسمان دنیا دلالت دارد؛ ولیکن تطبیق عرش بر فلک و یا آسمان بسیار مجمل است، به گونه‌ای که در بسیاری موارد مفسران ذیل آیات عرش تنها به اشاره‌ای بدان اکتفا کرده‌اند.

### ۳-۲. مخلوقی تخت واره واقع در فلک هفتم

برخی مسلمانان از مشبهه قائل هستند که عرش مخلوقی است شبیه به تخت دارای پایه‌هایی است که این پایه‌ها بر آسمان هفتم تکیه داشته و خداوند هم مانند پادشاهان معمولی بر آن قرار گرفته است. (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸/۱۵۴) این دیدگاه منسوب به حشویه و مجسمه و مشبهه است. (شهرستانی، ۱۳۸۴: ۱/۳۷۹) علامه معتقدند که در سخافت و بطلان عقیده‌شان همین بس که کتاب و سنت بر خلاف صریح عقیده آنان پروردگار را منزّه‌تر از آن می‌داند که با خلقی از خلقش در ذات یا صفات یا افعال شباهت داشته باشد.

در مورد تعداد افلاک در میان حکما اختلاف نظر وجود دارد که این اعداد از هفت (ابن عربی، بیتا: ۵۵-۵۷؛ ابن رشد، ۱۹۹۴: ۱۴۲) متغیر است. برخی از عالمان گذشته سعی داشتند که این افلاک را با هفت آسمانی که در قرآن بدان تصریح شده است، (طلاق / ۱۲) تطبیق دهند از این رو افلاک را هفت مرتبه دانسته و عرش را فلک هفتم دانسته‌اند.

### ۳-۳. فلک یا آسمان نهم

علامه طباطبایی معتقدند که طبق این دیدگاه عرش همان فلک نهم است که محیط به عالم جسمانی است و جهات آن محدود است و آن فلکی است که با حرکت یومیه خود زمان را ترسیم نموده و به وجود می‌آورد. (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸/۱۴۸) همان طور که بیان شد در زمینه یکسان انگاشتن آسمان و فلک و مراتب افلاک و تطبیق فلک نهم بر آسمان نهم میان حکما اختلاف است. علامه طباطبایی این نظریه را نمی‌پذیرند و تحمیل قواعد هیات بطلمیوس بر قرآن کریم می‌دانند.

### ۳-۴. فلک اعلی

طبق این نظر عرش همان فلک اعلی است (قاسمی، ۱۴۱۸: ۵/۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸/۱۴۸؛ بیهقی، ۲۰۰۸: ۲۰۸). برای اثبات این نظر به روایتی از مجاهد و ابوذر از رسول الله استناد می‌کنند: «ما السماوات السبع والأرضون السبع في جنب الكرسي إلا كحلقة ملقاة في أرض فلاة، والكرسي عند العرش كذلك» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۱۳۷؛ بیهقی، ۱۴۱۷: ۲/۵۶۵). در برخی روایات جایگاه خورشید را در

زیر عرش بیان می‌کنند (مسلم، ۱۴۱۲: ۱/۱۳۹؛ احمد بن حنبل، بی‌تا: ۳۵/۴۳۰) که می‌تواند تأییدکننده این معنا باشد. در زمینه یکسان دانستن فلک اعلی و فلک نهم اقوال مختلفی مطرح است. تنها آن دسته از حکما که افلاک را نه قسم می‌دانند، فلک اعلی و یا فلک الافلاک را منطبق بر فلک نهم می‌دانند و دیگران قائل به تفکیک هستند.

در مجموع می‌توان گفت تمامی این دیدگاه‌ها عرش را حقیقتی مادی می‌پندارند که آسمان دنیا و یا آسمان هفتم است که به هر صورت با اسما و صفات الهی ارتباطی معنادار ندارند. تنها در دیدگاهی که عرش را فلک اعلی می‌دانند، طبق اختلافاتی که در زمینه افلاک مطرح است، با روشن شدن مقصود از فلک اعلی می‌توان در زمینه ارتباط آن با اسما و صفات اظهار نظر کرد.

#### ۴. تحلیل معنای عرش مبتنی بر رویکردهای مختلف مذاهب اسلامی

##### ۴-۱. حمل بر ظاهر عرش بدون تأویل (مشبهه و سلفیه)

گروهی از متکلمان، از قبیل مجشمه و مشبهه، قائل به تجسیم خداوند بوده و معنای لغوی عرش را اختیار کرده‌اند و معتقدند عرش تختی است که خداوند بر آن نشسته است (آمدی، ۲۰۰۲: ۱/۴۶۱). برخی «استوی علی العرش» را طبق آنچه در آیات ذکر شده است، بدون هیچ‌گونه تأویلی و تنها دلالت ظاهری الفاظ را می‌پذیرند و معتقدند که استواء بر عرش، استواء ذات خداوند است (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ۳/۲۶۰؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۵/۷۲). این گروه که سلفیه نام دارند، استوی بر عرش را مطلق دانسته‌اند. در تأیید این معنا روایتی از ام سلمه وارد شده است که: «فی قوله عزّ و جلّ: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه / ۵]: الکیف غیر معقول، و الاستواء غیر مجهول و الإقرار به واجب و الجحود به کفر». این روایت را با همین مضمون مسلم از رسول الله و همچنین از مالک بن انس نقل کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۴/۶۵۹؛ قاسمی، ۱۴۱۸: ۵/۷۲). خلاصه این دیدگاه را می‌توان در این عبارت یافت: «نحن نؤمن بأن الله عزّ و جلّ علی العرش کیف شاء، و کما شاء، بلا حدّ و لا صفة یبلغها و اصف و یحدها حد» (قاسمی، ۱۴۱۸: ۵/۷۲). به عبارتی در تفسیر آیات عرش، لوازم تشبیه را از آن حذف کرده و در باره آنچه بعد از حذف آن لوازم باقی می‌مانده سکوت می‌کنند و معتقدند که خداوند متعال خود دانایتر به مقصود خویش است و به عبارتی تفویض می‌کردند. ابن تیمیه معتقد است که صحابه بر این تفویض اجماع داشته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۲۵: ۳/۲۶۰). در این دیدگاه، استواء از صفات ذات دانسته می‌شود که باید بدان ایمان آورد، در

حالی که کیفیت این صفات برای بشر مجهول است (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۵/۷۳). یکی از دلایل مفسرین در این دیدگاه سکوت صحابه است و آن را دال بر حجتی می‌دانند برای خود که سکوت اختیار کنند، حال آنکه ابن عاشور معتقد است آنچه موجب سکوت صحابه در برابر این آیات بوده است، علم اجمالی به تفسیر این آیات بوده است که موجب افناع آن‌ها می‌شده است (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۸/۱۲۴). در تأیید این معنا علامه معتقد است که در طریقه ائمه اهل بیت علیهم السلام هم نفی می‌کردند و هم اثبات، نه اینکه تنها نواقص امکانی را از صفات خدا نفی نموده و چیزی را اثبات نکنند؛ علامه طباطبایی روایتی که از ام سلمه نقل شده است را در تقابل با این دیدگاه می‌داند و معتقد است که «ام سلمه همین رأی را داشته، زیرا اگر نظریه‌ای را می‌داشت که به صحابه نسبت داده‌اند باید می‌گفت: استواء مجهول و کیف غیر معقول است»، در حالی که در روایت آمده است «استواء غیر مجهول است» (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۴/۱۲۰ و ۱۲۳).

به طور کلی می‌توان گفت طبق دیدگاه مشبّهه یا سلفیه، «استوی علی العرش» استوای ذات الهی بر عرش است و عرش جایگاه و مکانی برای ذات الهی دانسته می‌شود.

#### ۴-۲. حمل بر غیر ظاهر با اندک تاویل (دیدگاه اشاعره)

بسیاری از مفسرین برای فهم آیات عرش به ظاهر آیات بسنده نمی‌کنند و قائل به تاویل هستند؛ ولیکن در این میان با یکدیگر اختلافاتی دارند که تاویل این آیات را از یکدیگر متمایز می‌کند. «گروهی از این مفسرین در آن افعال خدای تعالی که به صفت او برگشت نمی‌کند مسلك علمای سلف را که مفوضه نامیده شدند پیموده‌اند، یعنی آیات و اخبار مربوط به آن افعال را به همان ظواهرش باقی گذاشته، آنچه از مصادیقش که در خود ما آدمیان معهود است عینا برای خدا اثبات کرده‌اند و اما آن افعالی که به نحوی برگشت به صفت می‌کند تاویل نموده‌اند، مثلا در آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ استواء را تاویل به مانند استیلاء و استعلاء نموده‌اند، ولی عرش را که فعل خدا است و به صفت او برگشت ندارد، به همان ظاهر معهودش (تختی دارای قبه و چهار پایه) باقی گذاشته‌اند.» (همان) اشاعره بر این اساس دست به تاویل آیات مربوط به صفات و اسماء الهی می‌زنند که در برخی موارد به معتزله و در برخی موارد به دیدگاه شیعه نزدیک می‌شود.

به طور کلی می‌توان گفت طبق دیدگاه اشاعره خداوند بر عرش استیلاء دارد و لیکن ارتباط این استیلاء با عرش به صورت مجمل رها شده است و عرش را همان صورت مادی آن (تخت) می‌دانند که این دیدگاه نیز منجر به تشبیه می‌شود.

### ۳-۴. حمل عرش بر غیر ظاهر با تأویل منجر به تعطیل (دیدگاه معتزله)

معتزله در اثبات اسماء و صفات الهی به عین همان چیزی که با دلیل نفی کرده‌اند اکتفا نموده و برای اسماء و صفات، معنای عدمی - یعنی نفی نقص - قائل شده‌اند؛ علم او را به معنای عدم جهل گرفته‌اند و «عالم» را به معنای کسی دانسته‌اند که جاهل نیست، و به همین منوال صفات دیگر خدا را معنا کرده‌اند. علامه طباطبایی معتقد است که لازمه این معنا تعطیل ذات متعالی خدا از صفات کمال است، در حالی که برهان‌های عقلی و ظواهر کتاب و سنت و نصوص آن دو، این را رد می‌کند (همان). طبق این دیدگاه، خدا صفت ندارد و فقط ذات است، زیرا خدا یک ذاتی بوده و اگر بخواهیم به او صفات اضافه کنیم، تعدد قدما پیش می‌آید.

در دیدگاه این گروه از مفسران، عرش الهی صورتی مادی ندارد و خداوند به سبب تقریب به ذهن، عرش را تصویری از عظمت و کبریایی خود، و ذات و صفات خود را همچون صفات پادشاهان نشسته بر عرش دانسته است تا بدین تمثیل فهم اندکی برای انسان حاصل شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴/۱۵۶). از این رو در این دیدگاه، میان عرش و صفات و اسماء الهی ارتباطی برقرار نیست، زیرا تنها به وجه تمثیل است و عرش دارای حقیقتی واقعی نیست. ملاصدرا این دیدگاه را دیدگاه ارباب عقل می‌داند که الفاظ را تأویل می‌کنند، به وجهی که با قوانین نظری و مقدمات عقلی، خداوند را منزله از صفات بشری بدانند. وی بر این نظر نقدی جدی وارد می‌کند؛ چراکه اگر عرش صرفاً نماد و یا تمثیلی از جایگاه خداوندی دانسته شود و معتقد باشیم این الفاظ بیانگر حقیقت مستقلی نیستند، در این صورت ممکن است دیگر حقایق شرعیه مانند بهشت و جهنم نیز به عنوان نماد و تمثیل تعبیر شود و در این صورت باب اعتقاد به معاد جسمانی و عذاب قبر و صراط و حساب و ... بسته خواهد شد (همان).

### ۴-۴. حمل عرش بر غیر ظاهر غیر منجر به تعطیل و تشبیه (دیدگاه علامه

#### طباطبایی)

آنچه نصوص قرآن و سنت بدان حکم کرده است نه تشبیه و نه تأویل است، که ملاصدرا آن را دیدگاه راسخین فی العلم می‌داند. در این دیدگاه استعمال لفظ عرش در آیات حقیقت است، زیرا «همان گونه که کاربرد واژه «عرش» در تخت مادی، حقیقت است، کاربرد آن در حقیقتی که از آن فرمان تکوینی صادر می‌شود، حقیقت است» (فیض کاشانی ۱۳۷۳: ۱: ۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۴۲: ۵۹) کاربرد لفظ «عرش» نیز به همین صورت است که مجاز و کنایه نیست و در آیات

قرآن برای روح معنا وضع شده است.

در این دیدگاه الفاظ بر مفهوم اصلی حقیقی خود باقی می مانند و در آنها تصرفی صورت نمی گیرد و معانی زائده از آنها تجرید می شود و روح معنا به سبب عادت نفس بر هیئت لفظ مغفول نمی ماند. از این رو با توجه به آیات عرش، عرش دارای حقیقتی واقعی است و نمی توان عرش را تمثیلی از عظمت و یا موجودی اعتباری و ذهنی تصور کرد و دارای حقیقتی مستقل است. (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸: ۱۵۶) همچنین عرش درباره خدای سبحان تکوینی و حقیقی است، زیرا امر او با اراده تکوینی انجام می پذیرد: ﴿أَمَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ و مقامی که امر تکوینی از آن ریشه می گیرد، واقعی است؛ یعنی وجود عینی حقیقی دارد. (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۲۹: ۱۱۴) بر این اساس، عرش الهی حقیقتی تکوینی است و ارتباط میان این حقیقت و اسماء و صفات الهی در ادامه پژوهش به دقت مورد واکاوی قرار می گیرد.

#### ۴-۵. حمل عرش بر ظاهر و باطن (دیدگاه ملاصدرا)

با توجه به آنچه در تفکیک میان دیدگاه‌ها ذکر شد، آیاتی که دلالت بر عرش الهی دارد باید به گونه‌ای تأویل شود که منجر به تشبیه و تعطیل در صفات نشود. از سوی دیگر، روایاتی وجود دارد که عرش را موجودی مادی می دانند که مخلوق، محدود و مدبّر است (ابن بابویه، ۱۳۸۹: ۳/ ۳۱۶؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۳/ ۳۶۹) و برخی دیگر از روایات، عرش الهی را از جنس عالم مجردات معرفی کرده‌اند. آنچه می تواند این تناقض میان عرش مادی و عرش مجرد در روایات را حل کند، قاعده تشکیک ملاصدرا است.

طبق این قاعده، عوالم متطابق اند و هر مرتبه دانی، مثال عالم بالاتر از آن است و مرتبه عالی، حقیقت مرتبه دانی است و همین طور مراتب در طول یکدیگر قرار دارند تا برسد به حقیقت الحقایق. پس آنچه در این عالم است، مثال و قالب چیزی است که در عالم آخرت موجود است، و آنچه در عالم آخرت است، مثال و اشباح حقایق و اعیان ثابته است که آنها مظاهر و نماینده اسماء الله می باشند. در این نگاه، ملاصدرا حقیقت عرش و کرسی را تنها در عالم انسانی به عنوان مثال و نمونه‌ای برای فهم حقیقت این عوالم مطرح می کند؛ بدین صورت که عرش را در ظاهر عالم انسانی، قلب انسان و در باطن آن، جان انسانی می داند و در باطن باطن وی، نفس ناطقه که محل استواء جوهر قدسی و خلیفه الله و سلطان بدن است.

با توجه به این نظر، می توان گفت اختلاف در روایات ناشی از آن است که قرآن

دارای ظاهر و باطن است و هر یک از این روایات ناظر بر یکی از این دو قسم است. چنانچه عرش حمل بر معنای جسمانی همانند قلب انسان شود، به اعتبار مراتب عوالم صحیح است. همچنین می توان گفت احادیثی که در آنها عرش به عنوان موجودی مادی معرفی شده، تنها دلالت بر حقیقت مادی عرش در عالم ماده دارد و درباره حقیقت عرش در عوالم بالا ساکت است. به عنوان نمونه، در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام، عرش شیء محدود و مخلوق و مدبر دانسته شده است (ابن بابویه، ۱۳۸۹: ۳/۳۱۶؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۳/۳۶۹). در روایتی از امام محمدباقر علیه السلام آمده است که در زیر عرش، پایه هایی قرار داده شده است و در زیر این پایه ها بیت المعمور قرار دارد و کعبه تمثالی از بیت المعمور دانسته شده است که در زیر عرش الهی قرار گرفته است (طوسی، بی تا: ۱/۴۶۳؛ طبرسی، ۱۴۰۸: ۱/۲۸۹). با توجه به این دیدگاه است که این گونه روایات را نیز می توان تأویل کرد: «أَنَّ قَلْبَ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۹/۵۵) و «عرش نسبت به قلب انسانی مثل حلقه ای ماند در بیابان» (امین، ۱۳۶۱: ۱/۱۸۹). همچنین این روایات نیز می توانند تأییدکننده دیدگاه ملاصدرا در این زمینه باشند: «فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ: إِنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ضَعُفَتْ عَن أَنْ تَسْعَنِي وَوَسِعَنِي قَلْبُ الْمُؤْمِنِ» (دمشقی، ۱۴۲۶: ۳۱؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳: ۷/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۹/۵۸).

### ۵. ارتباط عرش با اسماء و صفات خداوند

در آیات و روایاتی که پیرامون عرش الهی مطرح شده است به دو صورت به اسماء و صفات الهی پرداخته شده است: در قسمی از آیات عرش به صفات مختلفی متصف شده است، برخی از این صفات ناظر بر صفت خود عرش و برخی دیگر ناظر بر صفات و اسماء خداوند است. همچنین در برخی آیات در کنار ذکر معانی عمیق و ذکر آیات و اسماء الهی به عرش الهی متذکر شده است در این صورت طبق هم نشینی این صفات و اسماء ارتباط میان آنها با عرش الهی نیاز به تبیین و واکاوی دارد. در این بخش از پژوهش به این مهم و واکاوی ارتباط میان عرش الهی و اسماء و صفات الهی پرداخته می شود.

#### ۵-۱. ارتباط عرش با «ربوبیت» و «تدبیر»

در تعریف «رب» آمده است که: «ربّ به معنای مالکی است که امر مملوک خود را تدبیر کند» (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱/۲۱). همان طور که در تعریف ربّ آمده است، این واژه با تدبیر ارتباطی تنگاتنگ دارد. به عبارتی، مقام ربوبیت و مقام مدبریت در مورد خداوند بر یکدیگر انطباق دارند. از سویی دیگر، عبارت «استوی علی

العرش» که در هفت آیه از قرآن کریم تکرار شده است، (اعراف/۵۴، طه/۵، فرقان/۴، رعد/۲، سجده/۴، یونس/۳، حدید/۴) بیانگر مقام تدبیر الهی است. به جهت تبیین ارتباط میان «ربوبیت» و «مدبریت» و «استوی علی العرش» لازم است که این عبارات در آیات قرآن به دقت مورد تحلیل قرار گیرند.

در زمینه معنای لغوی واژه «تدبیر» آمده است که از ریشه «د ب ر» است و واژه «دُبِّر» در لغت به معنای «پشت و انتهای هر چیز» است و در برابر «قُبِّل» (پیش رو و جلو) به کار می‌رود (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۳۲۴؛ جوهری، ۱۴۰۴: ۳/۱۰۱۱؛ جبل، ۲۰۱۰: ۲/۶۵۳). اصل این ماده بر «خلف و پایان» دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۳۲۴). از همین رو، تعبیری چون «دَبَّرْتُ الشَّيْءَ: خَلَفْتُهُ» و «أَدْبَرَ: وَلَّى دُبْرَهُ» ذکر شده و افعالی همچون «تَدَابَّرَ الرَّجُلَانِ» به معنای پشت کردن دو نفر به یکدیگر آمده است (جوهری، ۱۴۰۴: ۳/۱۰۱۱). از این رو، «التدبیر» از همین ریشه دانسته شده و به «نظر در عاقبت امور» معنا شده است؛ زیرا عاقبت هر چیز، دُبِّر و پایان آن است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۳۲۴؛ جوهری، ۱۴۰۴: ۳/۱۰۱۱). در متون فقهی نیز «تدبیر» به معنای آزادی بنده پس از مرگ مالک، ذیل همین معنا مطرح گردیده است. بنابراین، معنای لغوی «دُبِّر» به طور کلی بر «پشت، عقب و سرانجام» دلالت دارد (جبل، ۲۰۱۰: ۲/۶۵۳).

در گذار از معنای لغوی، این واژه در اصطلاح با مفاهیمی گسترده‌تر پیوند خورده است؛ از جمله «تدبیر» به معنای «اندیشه در عاقبت و سرانجام کارها» است (جوهری، ۱۴۰۴: ۳/۱۰۱۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳/۱۸۹). این مفهوم در قرآن نیز برجسته شده است؛ چنان که در آیه «يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» (سجده / ۵) تدبیر به «علم و حکم به عواقب و مآل امور» تفسیر شده است (جبل، ۲۰۱۰: ۲/۶۵۳). علامه طباطبایی نیز توضیح می‌دهد که واژه «يُدَبِّرُ» از «تدبیر» گرفته شده و «تدبیر» خود از ماده «دُبِّر» است؛ یعنی قرار دادن چیزی در بی چیز دیگر یا تنظیم و ترتیب امور به گونه‌ای که نتایج به دنبال مقدمات سامان یابد (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۶/۲۴۵). بدین سان، «تدبیر الهی» ناظر به علم و احاطه خداوند بر سرانجام امور و سامان دهی عواقب آنهاست. در نتیجه، «دُبِّر» در لغت بر «پشت و انتها» دلالت دارد، اما در اصطلاح به مفاهیمی چون «تدبیر و اندیشیدن در عاقبت» توسعه یافته است. این تحول معنایی موجب شده است که واژه «دُبِّر» از سطحی حسی و مکانی به سطحی معرفتی و الهیاتی ارتقا یابد؛ چنان که در قرآن و تفاسیر، تدبیر الهی بیانگر علم خداوند به عواقب امور و سامان دهی نتایج آنها معرفی شده است.

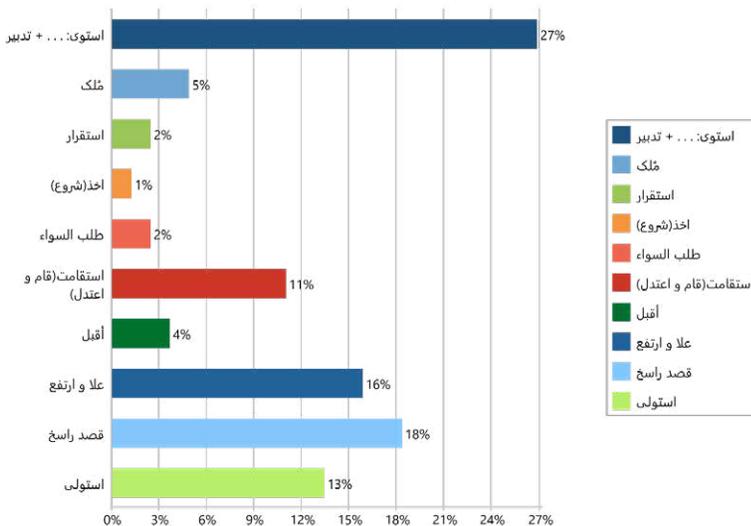
در زمینه دلالت واژه «استواء» هر یک از مذاهب با توجه به مبانی اعتقادی خود به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که اهم این تفاسیر در نمودار (۲) با درصد فراوانی هر یک از مضامین نمایش داده شده است. در بسیاری از تفاسیر، به جهت تبیین معنای لغوی «استوی» و دور ماندن از شبهه تجسیم، «استوی» را به همراه معنای لغوی آن و واژه «تدبیر» به جهت تنزیه خداوند مطرح کرده‌اند. این سبک از دلالت در ۲۷ درصد موارد به صورت «استوی = ... + تدبیر» آمده است (طبری، ۱۴۱۲: ۸۱/۶۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳/۱۸۰؛ طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸/۱۵۷؛ طوسی، بی تا: ۷/۱۶۰). این محذوف در برخی موارد به معنای «قصد + تدبیر» (طوسی، بی تا: ۲/۳۲۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱/۶۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲/۲۷۸؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۸/۱۲۴؛ عبده و رضا، ۱۴۱۴: ۱/۲۴۷)، در برخی موارد «انشاء+تدبیر» (طبری، ۱۴۰۸: ۵/۱۳۶)، «شروع یا اخذ + تدبیر» (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸/۱۵۷) و «استقامت (قام و اعتدل) + تدبیر» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲/۲۷۸) معنا شده است. دلالت «استوی = ... + تدبیر» را روایات نیز تأیید می‌کنند. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ خَلَقَ الْأَرْضَ قَبْلَ السَّمَاءِ، ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ لِتَدْبِيرِ الْأُمُورِ» (حویزی، ۱۴۱۵: ۲/۳۹؛ قمی مشهدی و درگاهی، ۱۳۶۷: ۶/۲۸). همچنین در خطبه‌ای از امام رضا علیه السلام آمده است: «مدبّر لا بحرکة» (قمی، ۱۳۶۷: ۶/۲۹؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۲/۲۹۳).

این برداشت از «استواء» ناشی از تفسیری است که قرآن مطرح کرده است؛ در آیه «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» (یونس / ۳) «یدبر الأمر» تفسیرکننده عبارت «استوی علی العرش» است. جوادی آملی این عبارت را عبارتی جامع می‌داند، به گونه‌ای که جامع عناوین دیگری است که ذیل «استوی علی العرش» در آیات دیگر به منزله تدبیر عالم ذکر شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۱۲۱). در آیات دیگر، پس از «استوی علی العرش»، عباراتی ذکر شده است که «یدبر الأمر» جامع همه عناوین «اغشاء» «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ...» (اعراف / ۵۴)، «ایلاج» «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْبِغُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ...» (حدید / ۴) و «تسخیر» «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى» (رعد / ۲) است. علامه طباطبایی معتقد است که عرش مقامی است که زمام جمیع امور در آنجا متراکم و مجتمع می‌شود و ایشان عرش را مصدر

تدابیر الهی می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸/۱۵۰، ۱۵۷). به طوری که زمام جمیع حوادث و اسباب آنها و ترتیب سلسله علل به عرش منتهی می‌شود.

جوادی آملی معتقد است که دو نوع تدبیر داریم: تدبیر عام و تدبیر خاص. «در بیشتر آیاتی که سخن از استوای بر عرش هست، بی‌درنگ تفسیرش یا به صورت تدبیر عام بیان شده است؛ مانند ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾، یا به شکل تدبیر خاص؛ مانند آیه ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَالْجِبَالُ وَالْأَنْهَارُ﴾. تدبیر عام قبل از خلق است و درباره هدف آفرینش، و تدبیر خاص هدایت عمومی پس از آفرینش است که هر چیزی را در جایگاه ویژه خود می‌گذارد» (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۱۱۳). در دیدگاه علامه طباطبایی آنچه در این مقام حائز اهمیت است، آن است که عرش الهی مقامی انحصاری و منشأ صدور تدابیر عمومی و کلی است. آیه ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ...﴾ (سجده ۴) بر انحصار این مقام و آیه ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ \* فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (بروج: ۱۵-۱۶) بر عمومیت و کلی بودن تدابیر صادره از آن دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۸/۱۵۷).

با توجه به آنچه بیان شد می‌توان گفت عرش الهی مصدر تدابیر عام الهی است و «ربّ العرش» صادرکننده تمامی این تدابیر است. از این رو آیاتی که عبارت «ربّ العرش» در آنها آمده، مستغنی از آوردن عبارت «استوی علی العرش» بوده است یا به عکس، و این دو عبارت هیچ‌گاه در یک آیه واحد به کار نرفته‌اند، زیرا هر دو دال بر صدور تدابیر الهی بر عالم خلقت از جانب مالک و تدبیرکننده (ربّ) آسمان‌ها و زمین هستند.



نمودار درصد فراوانی ۱: تفسیر استواء بر عرش در تفاسیر

## ۵-۲. ارتباط عرش با «علم» و «قدرت» خداوند

در بسیاری از موارد، در قرآن پس از عبارت «استوی علی العرش» در همان آیه یا آیات پسین، سخن از علم خداوند و چگونگی آن مطرح می‌شود؛ مانند «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا» (حدید / ۴). با توجه به تعریف تدبیر که علم به سرانجام امور است، از آن جا که علم از لوازم تدبیر است، در پی استوا بر عرش، مسئله علم به جزئیات احوال موجودات ذکر شده است. بنابراین، (... يَعْلَمُ مَا يَلِجُ...) به منزله تفسیری برای استوا بر عرش خواهد بود. پس همان طور که عرش مقام تدبیر عام عالم است و جمیع موجودات را در بر دارد، مقام علم نیز هست، و چون چنین است، پیش از وجود این عالم، در حین وجود آن و پس از بازگشت مخلوقات به سوی پروردگار نیز محفوظ خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۹/۲۵۵).

بر پایه روایات، «استواء خدا بر عرش» یعنی او مستوی بر مقام علم است (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۱۲۱/۲۹). همچنین در روایتی آمده است: «الْعَرْشُ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي لَا يَقْدِرُ أَحَدٌ قَدْرَهُ» (حویزی، ۱۴۱۵: ۱/۲۶۰). در کافی نیز آمده است: «... فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عليه السلام: الْعَرْشُ لَيْسَ هُوَ اللَّهُ وَالْعَرْشُ اسْمٌ عِلْمٍ وَقُدْرَةٌ...» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۳۱/۸). زیرا مقام فرمانروایی و تدبیر امور ناظر به فعل حضرت حق است و فعل خدای سبحان گویای قدرت اوست و بازگشت قدرت به علم است. البته هر دو (علم و قدرت) از حقایق تکوینی‌اند. به دیگر سخن، مصادیق تدبیر که در برخی آیات نیز آمده‌اند. بیان فعل حضرت حق هستند که حاکی از قدرت اوست. این دو، مفهوماً از یکدیگر جدا هستند، ولی مصداقاً قدرت عین علم است؛ زیرا خدا همین که دانست چیزی خیر است، آن را انجام می‌دهد. پس علم و قدرت و تدبیر الهی، موجودات خارجی و تکوینی هستند که خدا براساس آن‌ها نظام هستی را اداره می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۱۲۱/۲۹).

در روایتی، جاثلیق از امیرالمؤمنین عليه السلام پرسید و حضرت عرش را همان «علم» دانست: «... فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: إِنَّ الْعَرْشَ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ أَنْوَارِ أَرْبَعَةٍ ... وَ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي حَمَلَهُ اللَّهُ الْحَمَلَةَ ... فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: هُوَ هَاهُنَا وَ هَاهُنَا وَ فَوْقَ وَ تَحْتُ وَ مُحِيطٌ بِنَا وَ مَعَنَا وَ هُوَ قَوْلُهُ: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ...» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۱۲۹). علامه طباطبایی و بسیاری از دانشمندان معتقدند این سخن امیرالمؤمنین عليه السلام که خدا این جا، آن جا، بالا و پایین است، عبارتی دیگر از «علم فعلی» خداوند است، زیرا عرش مقام اجمال و باطن غیب است. از این رو، روایاتی که حاکی از این مضمون هستند که خداوند در همه جا حاضر است، ناظر

به علم فعلی خداوندند. در روایتی دیگر، امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسشی درباره آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» فرمود: «اسْتَوَى فِي كُلِّ شَيْءٍ، فَلَيْسَ شَيْءٌ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ، لَمْ يَبْعُدْ مِنْهُ بَعِيدٌ وَلَمْ يَقْرُبْ مِنْهُ قَرِيبٌ، اسْتَوَى فِي كُلِّ شَيْءٍ» (بحرانی، ۱۴۱۵: ۷۵۰/۳). همچنین در روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام آمده است که عرش دری از درهای غیب، به ویژه در باطن علم غیب است (ابن بابویه، ۱۳۸۹: ۳۲۱).

در روایتی از توحید صدوق آمده است: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ جَلًّا وَعَزْرَبْنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ ... فَلَمَّا أَحَدَتْ الْأَشْيَاءُ وَ كَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ...» (ابن بابویه، ۱۳۸۹: ۱۳۸). همچنین خطبه‌ای از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که علم خدا به وسیله ابزار و آلات نیست، بلکه جز به ذات او نمی‌باشد، و میان او و معلوماتش علمی غیر از ذاتش واسطه نیست (ابن بابویه، ۱۳۸۹: ۷۲). به عبارتی، در مورد علم خداوند، علم او عبارت است از ذات او و ذاتش عین علم او به معلومات است. هنگامی که معلوم در خارج تحقق می‌یابد، ذات آن معلوم عین علم خداوند به آن است. تفاوت در این است که علم اولی، علم ذاتی و از صفات ذات اوست، و علم دومی، علم فعلی و از صفات فعل اوست (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۴۹/۱۹).

با توجه به آنچه در بحث «عرش به عنوان مصدر تدابیر کلی الهی» بیان شد، می‌توان گفت آنچه از عرش در آیات و روایات مقصود است، علم فعلی کلی خداوند است که در نظام هستی جاری و ساری است. همچنین در جمع میان تدبیر و علم فعلی خداوند می‌توان گفت که عرش، مقام تدبیر علمی و عملی خداوند است.

### ۳-۵. ارتباط عرش با صفت «خبیر»

در آیه «الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَأَلْ بِهِ خَبِيرًا» (فرقان/۵۹)، پس از ذکر عرش، از دو صفت «رحمن» و «خبیر» یاد شده است.

در منابع لغوی آمده است که «خبیر» به معنای آگاهی عمیق و دانش محققانه همراه با احاطه و دقت است؛ چنان‌که در آیه «وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (آل عمران/۱۵۳) به معنای علم خداوند به باطن اعمال انسان‌ها آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۵۸). در لسان‌العرب نیز «الْخَبِيرُ» از اسماء الهی معرفی شده و به معنای «عالم به آنچه بوده و خواهد بود» آمده است (ابن‌منظور، بی‌تا). بنابراین، صفت «خبیر» صرفاً بر آگاهی ظاهری دلالت ندارد، بلکه نشان‌دهنده علم به حقیقت و باطن اشیاء است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۶: ۳/۱۰).

در روایتی آمده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ قَالَ حِينَ يَأْخُذُ مَضْجَعَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَلَّمَ الْقَهْرَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بَطَّنَ فَخْبَرَ...» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/۵۳۵). در شرح این روایت، مازندرانی توضیح می‌دهد که «خبیر» بودن به معنای آگاهی یافتن از کنه و حقیقت شیء و اطلاع بر آثار و طبیعت آن است (مازندرانی، ۱۴۲۲: ۱/۳۵۴).

بر این اساس، در عبارت «فَسُئِلَ بِهِ خَيْرًا» کنایه از آن است که اگر از او پرسشی، حقیقت امر را چنان برایت شرح خواهد داد که هیچ‌گونه بطلان و ابطال در آن راه نیابد (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۵/۲۳۴). بنابراین، بازگشت صفت «خبیر» پس از «استوی علی العرش» نشان‌دهنده همان تدبیر علمی خداوند است. عرش، محل صدور این تدبیر و مقام علم فعلی است؛ صفتی فعلی که با صفت علم رابطه عموم و خصوص مطلق دارد.

#### ۴-۵. ارتباط عرش با صفت «وحدانیت»

وحدانیت خداوند یا به تعبیر دیگر «توحید» اصلی‌ترین آموزه دین اسلام است که در آیات قرآن نقطه مقابل آن «شُرک» دانسته شده و به عنوان بزرگ‌ترین گناه معرفی شده است. به اعتقاد مسلمانان، خداوند یگانه خالق جهان است و شریکی ندارد. در احادیث نقل شده از پیامبر ﷺ و امامان شیعه، از جمله امام علی علیه السلام و امام صادق علیه السلام، توحید به معنای شهادت دادن به مضمون «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ» و عبارات مشابه آن به کار رفته است (ابن بابویه، ۱۳۸۹: ۱۰).

در تمامی آیاتی که عبارت «رَبِّ الْعَرْشِ» ذکر شده است، این تعبیر همراه با بیانی از «توحید در ربوبیت» آمده است؛ مانند آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَمَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (انبیاء / ۲۲)، همچنین آیه «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ» (سجده / ۴)، «... لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ» (مؤمنون / ۱۱۶)، «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (نمل / ۲۶)، «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (توبه / ۱۲۹)، و «قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ \* سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (زخرف / ۸۲).

صفت «وحدانیت» از صفات ذات الهی است، زیرا نمی‌توان خداوند را به ضد آن وصف کرد. در تبیین ارتباط میان عرش و صفت وحدانیت، نکته مهم آن است که مسلمانان و حتی بت پرستان در اصل مسئله «واجب الوجود بودن خداوند» اختلافی نداشته‌اند، بلکه نزاع در معنای «اله» به عنوان «رب و معبود» بوده است. بت پرستان بر این باور بودند که تدبیر عالم به موجوداتی شریف واگذار شده و از

این رو آن‌ها را می‌پرستیدند تا شفیع نزد خدا شوند (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۴/۲۶۶). از این رو، عرش الهی که مصدر تدابیر عام است، در آیه ۴ سوره سجده با تعبیر «رَبُّ الْعَرْشِ» آمده است تا در کنار برهان تمناع ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ دلالتی بر وحدانیت خداوند باشد؛ زیرا اگر برای عالم آلهه متعددی فرض شود، ناچار باید میان آن‌ها اختلاف ذاتی و تباین حقیقی باشد که در تدبیر نیز اختلاف می‌آورد، و همین امر نظام عالم را به فساد می‌کشاند (همان). این آیه در حقیقت می‌خواهد بیان کند که ملک و تدبیر هر دو از آن خداست و او یگانه معبود به حق است و غیر از او ولی و شفیی وجود ندارد (همان).

در یک جمع بندی می‌توان گفت آیاتی که در آن‌ها ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ در کنار ﴿رَبُّ الْعَرْشِ﴾ آمده، یا جایی که «برهان تمناع» با «رَبُّ الْعَرْشِ» همراه شده است، همگی در صدد بیان «توحید در ربوبیت» هستند. بدین معنا که خداوند، رَبُّ عَرْشِ و صادرکننده تدابیر عام است و اله دیگری در این مقام وجود ندارد. بنابراین، عرش جایگاه انحصاری صدور تدابیر عام از سوی خداوند یگانه است. از این منظر، ارتباط میان صفت وحدانیت و دیگر صفات فعلی مرتبط با مقام عرش، ارتباط «عموم و خصوص مطلق» است؛ زیرا صفات فعل همگی ذیل صفت ذات «وحدانیت» قرار می‌گیرند.

#### ۵-۵. ارتباط عرش با صفت «کریم»

از جمله دیگر صفاتی که عرش در قرآن کریم بدان متصف شده، صفت «کریم» است؛ چنان که آمده است: ﴿... لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ (مؤمنون / ۱۱۶). در این آیه، برخی قراء «کریم» را با رفع قرائت کرده‌اند و آن را صفت «رَبُّ» دانسته‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰: ۷/۵۸۹).

در معنای لغوی، «کریم» به معنای «بخشنده، گذشت‌کننده و شریف» آمده است. در المحيط فی اللغة، کریم به معنای «صفوح و حسن» دانسته شده و در قرآن کریم نیز برای سخن نیکو به کار رفته است: ﴿وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (اسراء / ۲۳) (المحیط فی اللغة، ۲۶۱/۶). همچنین ابن منظور در لسان العرب کریم را از اسماء خداوند دانسته و به معنای «کثیرالخیر و بخشنده‌ای که عطای او پایان ناپذیر است» ذکر کرده است (ابن منظور، بی تا: ۵۱۰/۱۲). طوسی نیز کریم را در اصل به معنای «قدرت بر بخشندگی بدون مانع» دانسته است (طوسی، بی تا: ۹۰/۱۷). زبیدی نیز «کریم» را به معنای گذشت از گناه دانسته است (مرتضی زبیدی، ۱۳۰۶: ۱۷/۶۰۷).

در تفسیر عبارت ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ آمده است: «او آفریننده سریر نیکو و

زیباست... برخی گفته‌اند کریم به معنای خیر بسیار است، و علت وصف عرش به کریم آن است که خیر آن برای اطرافیانش فراوان است» (طبرسی، ۱۴۰۸: ۸۷/۹۰). طوسی نیز می‌گوید: «عرش به کریم وصف شده است، زیرا تعظیم و بزرگی آن در افاضه خیرات برای بندگان از سوی خداوند متعال است» (طوسی، بی‌تا: ۸۷/۹۰). همچنین به سبب انتسابش به خداوند که «اکرم الاکرمین» است، عرش کریم نامیده شده است (طبرسی، ۱۴۱۲: ۳/۹۱). همان‌طور که در زبان عربی گفته می‌شود: «بیتٌ کریمٌ إذا کان ساکنوه کراماً» (زمخشری، ۱۴۱۸: ۳/۲۰۶).

بدین ترتیب، در این آیه «کریم» هم می‌تواند وصفی برای خداوند باشد و هم برای عرش. به نظر می‌رسد اگر کریم به معنای «شرف» باشد، از صفات ذات است؛ اما اگر به معنای «بخشش و گذشت» باشد، از صفات فعل خواهد بود. بر این اساس، عبارت (رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ) می‌تواند هم بر عظمت و کبریایی مقام عرش و فرمانروایی خداوند متعال دلالت کند و هم بر صدور خیرات فراوان از جانب عرش بر نظام هستی. ارتباط میان صفت «کریم» و صفات «علم» و «قدرت» در زمینه مقام عرش به گونه‌ای است که ذیل آن‌ها قرار می‌گیرد و از نوع «عموم و خصوص مطلق» است؛ بدین معنا که کریم بودن عرش، فرع بر علم و قدرت الهی در تدبیر عالم است.

#### ۵-۶. ارتباط عرش با صفت «مجید»

واژه «مجید» در لغت به معنای شرافت، عظمت، وسعت و جلال پایدار آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۸۳). «مجد» به معنای بلندی رتبه و وسعت کرامت است و هنگامی که به خداوند نسبت داده می‌شود، بر جلال مطلق، عظمت بی‌پایان و شرف ذاتی دلالت دارد. در قرآن کریم، تنها یک بار عرش به صفت «مجید» توصیف شده است: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ (بروج/۱۵). در این آیه، عرش الهی به عنوان «عرش مجید» معرفی می‌شود؛ بدین معنا که جایگاه تدبیر الهی نه تنها عظیم و رفیع است، بلکه با جلال و کرامت مطلق همراه است. علامه طباطبایی ذیل این آیه بیان می‌کند که وصف «مجید» برای عرش، اشاره به وسعت بی‌کران و شرافتی دارد که بر تمام عوالم وجودی احاطه یافته است (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۲۰/۲۶۸). برخی مفسران همچون طبرسی، «مجید» را وصفی برای خداوند دانسته‌اند، نه برای عرش؛ بدین معنا که «ذو العرش المجید» یعنی «صاحب عرش است و او مجید است» (طبرسی، ۱۴۰۸: ۵۲۴/۱۰). بر این اساس، ارتباط عرش با صفت «مجید» از طریق اضافه عرش به خدای مجید برقرار می‌شود. چه «مجید» وصف عرش باشد و چه وصف خدا، در هر دو صورت عرش به عنوان

کانون تدبیر الهی با جلال، کرامت و شکوه الهی پیوندی ناگسستنی دارد. این پیوند نشان می‌دهد که تدبیر عالم نه تنها بر اساس علم، قدرت و ربوبیت مطلق خداوند است، بلکه بر اساس جلال و کرامتی است که هیچ نقص و محدودیتی در آن راه ندارد.

### ۵-۷. ارتباط عرش با صفت «رحمان»

در دو آیه از قرآن کریم، صفت «رحمان» در کنار عرش به کار رفته است: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ﴾ (فرقان / ۵۹) و ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ (طه / ۵). واژه «رحمان» از ریشه «رحم» و به معنای رقت و تعطف (نرمی و مهربانی) است (جوهری، ۱۴۰۴: ۵ / ۱۹۲۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۴۰۹). در منابع لغوی آمده است: «الرَّحْمَةُ: الرَّقَّةُ وَالتَّعَطُّفُ»، و «رحمان» صیغه مبالغه از همین ریشه است که بر کثرت و فراگیری رحمت دلالت دارد (جوهری، پیشین). همچنین تصریح شده است که «الرَّحْمَنُ وَالرَّحِيمُ: اسمان مشتقان من الرَّحْمَةِ»، اما «رحمان» اسمی خاص خداوند است و به غیر او اطلاق نمی‌شود (همان: ۵ / ۱۹۲۹).

در اصطلاح قرآنی، «رحمان» بر رحمت عام الهی دلالت دارد؛ رحمتی که همه موجودات، اعم از مؤمن و کافر، را در بر می‌گیرد. علامه طباطبایی «رحمان» را صیغه مبالغه از ماده «رحم» دانسته و آن را به معنای «کثیرالرحمة» تفسیر می‌کند؛ رحمتی فراگیر که شامل عموم انسان‌ها و موجودات است (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۱۸). در روایات نیز همین نکته آمده است؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «الرَّحْمَنُ بِجَمِيعِ خَلْقِهِ وَالرَّحِيمُ بِالْمُؤْمِنِينَ خَاصَّةً» (حویزی، ۱۴۱۵: ۱ / ۱۲).

در آیه ۵ سوره طه، عرش جایگاه صفت «رحمان» معرفی شده است. با توجه به اینکه صفت «رحمان» نقطه مقابل ندارد و اراده و قدرت به آن تعلق نمی‌گیرد، نمی‌توان گفت: «خداوند قادر است که رحمان باشد یا نباشد»، زیرا در صورت عدم افاضه ایجاد و تدبیر، نظام هستی معدوم خواهد شد. از این رو «رحمان» در این آیه از صفات ذاتی خداوند به شمار می‌آید.

علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌فرماید: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ» دلالت دارد بر اینکه عرش مصدر رحمت عام الهی و مهیمن بر همه موجودات است. (همان) وی همچنین توضیح می‌دهد که «رحمان» مبالغه در رحمتی است که عبارت است از افاضه به ایجاد و تدبیر، و چون صیغه مبالغه غالباً بر کثرت دلالت دارد، این صفت با استواء بر عرش مناسب‌تر از دیگر صفات است؛ از این رو در میان همه اسماء، «رحمان» ذکر شده است (همان).

بنابراین، ارتباط صفت «رحمان» با عرش در این آیات، نشانه‌ای از کثرت افاضه

در ایجاد و تدبیر است. همچنین رابطه میان صفت «رحمان» و صفت «کریم»، رابطه «عموم و خصوص مطلق» است؛ به این معنا که رحمت عام الهی منشأ همه خیرات و افاضات است که از عرش بر عالم هستی جاری می‌شود.

#### ۵-۸. ارتباط عرش با صفت «عظیم»

در سه آیه از قرآن کریم، واژه‌ی «عرش» همراه با صفت «عظیم» به کار رفته است: ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (مؤمنون / ۸۶)، ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (نمل / ۲۶)، و ﴿... لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (توبه: ۱۲۹). اکثر مفسران بر این باورند که «عظیم» صفت مشبّهه‌ای است که به منظور توصیف عرش آمده است، اما زجاج آن را به رفع قرائت کرده و در این صورت می‌توان گفت «عظیم» صفت «رب» است (طوسی، بی‌تا: ۳۲۹/۵).

برخی مفسران دیگر، توجه به صفت «عظیم» در کنار عرش را نشانه‌ی آن دانسته‌اند که خداوند متعال پروردگار عرشی است که عظیم‌ترین مخلوق به شمار می‌آید؛ بنابراین پروردگار سایر مخلوقات که از نظر عظمت فروتر از عرش هستند نیز خواهد بود (طبرسی، ۱۴۰۸، ۱۳۰/۵؛ طوسی، بی‌تا: ۲۳۹/۷). این برداشت در روایات نیز تأیید شده است؛ چنان‌که در یکی از آنها آمده است: (... رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ أَيْ صِفَتُهُ أَعْظَمُ مِنْ صِفَةِ الْكُرْسِيِّ...) که نشان می‌دهد صفت «عظیم» در این جا ناظر به عرش و در مقایسه با کرسی معنا می‌شود.

از سوی دیگر، بررسی معنای لغوی واژه «عظیم» در ارتباط با خداوند، ابعاد دیگری از این بحث را آشکار می‌سازد. در لغت آمده است: «الْعَظِيمُ: الَّذِي جَاوَزَ قَدْرَهُ وَجَلَّ عَنْ حُدُودِ الْعُقُولِ حَتَّى لَا تُتَصَوَّرَ الْإِحَاطَةُ بِكُنْهِهِ وَحَقِيقَتِهِ. وَالْعَظْمُ فِي صِفَاتِ الْأَجْسَامِ: كِبَرُ الطُّوْلِ وَالْعَرْضِ وَالْعَمَقِ، وَاللَّهُ تَعَالَى جَلَّ عَنْ ذَلِكَ.» بر همین اساس، عظمت خداوند در سطحی است که فراتر از تصور و اندازه‌گیری بشری بوده و هیچ‌گونه تحدید و تمثیلی نمی‌پذیرد. در همین راستا، در روایتی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است: «أَمَّا الرُّكُوعُ فَعَظْمُوا فِيهِ الرَّبَّ أَيَّ اجْعَلُوهُ فِي أَنْفُسِكُمْ ذَا عَظْمَةٍ، وَعَظْمَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ لَا تُكَيَّفُ وَلَا تُحَدُّ وَلَا تُمَثَّلُ بِشَيْءٍ، وَيَجِبُ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْلَمُوا أَنَّ عَظِيمًا كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ وَفَوْقَ ذَلِكَ بِلَا كَيْفِيَّةٍ وَلَا تَحْدِيدٍ» (ابن منظور، بی‌تا).

از منظر الهیاتی نیز، «عظیم» از اسما ذات الهی به شمار می‌آید؛ زیرا ذات مقدس او واجد علو و کبریا است. همچنین به اعتبار این‌که او بر ملکوت اشیا قاهر است، سلطنت دارد و کلیدهای غیب و شهادت به دست اوست، این واژه از اسما صفات نیز محسوب می‌شود. بنابراین خداوند از حیث ذات، از حیث صفات و از حیث افعال «عظیم» است (خمینی، ۱۳۹۵: ۳۰).

از این رو، تعبیر «رب العرش العظیم» می‌تواند به دو گونه تفسیر شود: از یک سو، صفت «عظیم» ممکن است به عرش بازگردد و عرش را در مقایسه با دیگر مخلوقات متصف به عظمت سازد؛ و از سوی دیگر، می‌توان آن را صفت «رب» دانست که در این صورت عظمت ناظر بر مقام ربوبیت و تدبیر الهی خواهد بود. در این میان، علامه طباطبایی بر این نکته تأکید دارند که منظور از «رب العرش العظیم» آن است که خداوند پادشاهی است که سلطنت او بر همه‌ی موجودات حاکم است و تدبیر تمامی هستی به دست اوست (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۵۶۱/۹). بدین ترتیب، صفت «عظیم» در نظر ایشان ناظر به فعل الهی و مدیریت نظام آفرینش است؛ صفتی که همچون دیگر اسماء ذات در پیوند با حقیقت عرش، دربرگیرنده‌ی تمامی صفات فعل نیز خواهد بود.

در یک جمع‌بندی تطبیقی می‌توان گفت: مفسرانی چون طبرسی و طوسی، عظمت عرش را به عنوان نشانه‌ای از برتری آن بر دیگر مخلوقات دانسته‌اند، در حالی که زجاج صفت «عظیم» را به خود «رب» نسبت می‌دهد و در نتیجه بر مقام ربوبی خداوند تأکید دارد. روایات نیز گاه عظمت عرش را در مقایسه با کرسی مطرح کرده‌اند. اما علامه طباطبایی با تمرکز بر جنبه‌ی فعل و تدبیر الهی، «عظیم» را ناظر بر ربوبیت و حکومت فراگیر خداوند بر کل نظام هستی تفسیر کرده‌اند. این تنوع دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که ترکیب «رب العرش العظیم» ظرفیت گسترده‌ای در تبیین پیوند میان عظمت الهی، حقیقت عرش و مقام ربوبیت دارد.

### نتیجه

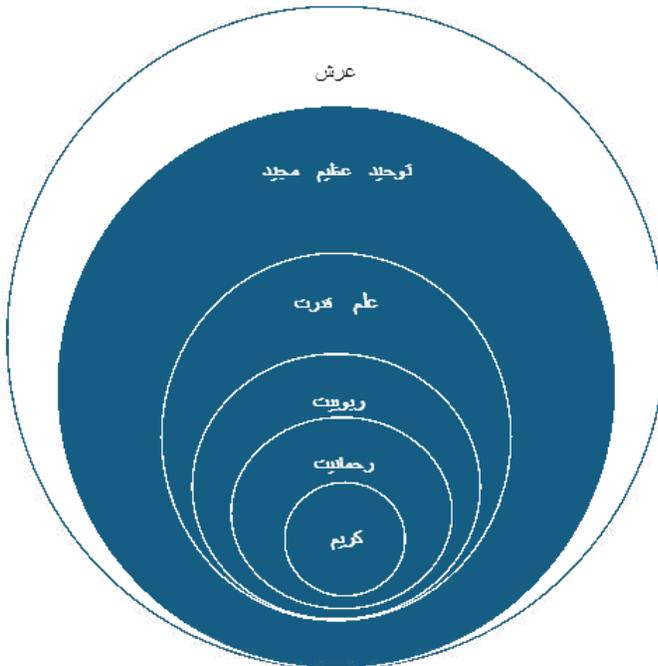
در کلمات علمای عامّه، تفسیر مبسوطی درباره حقیقت و تأویل معنای عرش و معانی و معارف بلند آن نیست و تنها علمای امامیه به پیروی از مکتب اهل بیت (علیهم السلام) در این باره بحث کرده‌اند و شقوق آن را برشمرده‌اند. استعمال لفظ عرش در آیات قرآن برای روح معنا و حقیقتی واقعی است که این حقیقت والا در آیات قرآن حاکی از ارتباط عمیق این مقام با اسماء و صفات الهی است. در زمینه عرش و حقیقت آن دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است که در زمینه ارتباط عرش با اسماء و صفات الهی می‌توان گفت در دیدگاهی که عرش را فلک و یا فلک هفتم میدانند حقیقت عرش با اسماء و صفات الهی ارتباطی معنا دار ندارند. تنها در دیدگاهی که عرش را فلک اعلی و یا فلک نهم می‌دانند طبق اختلافاتی که در زمینه افلاک مطرح است با روشن شدن مقصود از فلک نهم و یا فلک اعلی می‌توان در زمینه ارتباط آن با اسماء و صفات اظهار نظر کرد. چنانچه مقصود حقیقت مجرد عرش باشد می‌تواند با عالم اسماء و صفات الهی در ارتباط باشد. در دیدگاه مشبیه

و یا سلفیه عرش جایگاه ذات خداوند است. اشاعره استوی خداوند بر عرش را به استیلاء تعبیر می کنند و خداوند را از صفات انسان واره منزه می دانند ولیکن قائل به مادی بودن عرش هستند که خود منجر به تشبیه می شود. در دیدگاه معتزله عرش تنها تمثیلی از عظمت و کبریایی خداوند است و خداوند را منزه از تشبیه و تجسیم می دانند و نفی صفات انسان واره می کنند، ولیکن در صدد اثبات صفات بر نمی آیند که منجر به تعطیل می شود. در دیدگاه ملاصدرا طبق قاعده تشکیک، عرش دارای باطن و ظاهر در تمامی عوالم است. در دیدگاه علامه طباطبایی عرش دارای حقیقتی واقعی و تکوینی است که مقام صدور تدابیر عام الهی است. مقام عرش با برخی صفات و اسماء الهی رابطه ای تنگاتنگ دارد که این ارتباط در جدول (۱) و شکل (۱) نمایش داده شده است.

صفت	نوع صفت	پیوند با عرش
ربوبیت (تدبیر امر) یونس/۳، رعد/۲، سجده/۴	فعلی	عرش الهی مصدر تدابیر عام الهی است و ربّ العرش صادرکننده تمامی این تدابیر به شمار می آید.
علم و قدرت هود/۷، طه/۵، نمل/۲۶، غافر/۱۵	علم: ذاتی/ قدرت: ذاتی- فعلی	عرش، علم فعلی کلی خداوند است که در نظام هستی جاری و ساری است. پیوند صفات علم و قدرت با عرش به گونه ای است که عرش مقام تدبیر علمی و عملی (قدرت) خداوند است.
خبیر مؤمنون/۱۱۶، انعام/۱۸، ملک/۱۴	ذاتی	عرش محل صدور علم فعلی و خبیر نشان از احاطه علمی عرش الهی است از این رو صفت «خبیر» با صفت علم نسبت عموم و خصوص مطلق دارد.
وحدانیت توبه/۱۲۹، مؤمنون/۱۱۶، نمل/۲۶	ذاتی	وحدانیت نشان از یگانگی در صدور تدابیر عام از سوی خداوند است.
کریم مؤمنون/۱۱۶	ذاتی/فعلی	عظمت و کبریایی مقام عرش و فرمانروایی خداوند متعال باشد و از سوی دیگر نشان از صدور تمامی خیرات از جانب عرش به صورت عام بر نظام هستی باشد. ارتباط میان این صفت با صفات علم و قدرت در زمینه مقام عرش به گونه ای است که ذیل صفات علم و قدرت خداوند قرار می گیرد و ارتباط عموم و خصوص مطلق است.

صفت	نوع صفت	پیوند با عرش
مجید بروج/۱۵	ذاتی	صفت «مجید» که حاکی از کمال ذات و صفات خداوند است در پیوند با عرش که مقام صدور تدابیر علمی و عملی خداوند است، ترکیب متقنی به جهت ستایش خداوند چه در مقام صفات ذات و چه در مقام صفات فعل است.
رحمان طه/۵	ذاتی/فعلی	ارتباط صفت «رحمان» با عرش در این آیه بیانگر مبالغه در کثرت افاضه به ایجاد و تدبیر است.
عظیم مؤمنون/۸۶، نمل/۲۳، حاقه/۳۳	ذاتی/فعلی	«عظیم» در پیوند با عرش ناظر به فعل الهی و مدیریت نظام آفرینش است و دربرگیرنده‌ی تمامی صفات فعل نیز خواهد بود.

جدول ۱: پیوند عرش با اسماء و صفات



نمودار ۱: نمای کلی ارتباط عرش با صفات و اسماء الهی

## منابع

قرآن کریم.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۲۵ق): «مجموع فتاویٰ شیخ الإسلام أحمد بن تیمیة»، تصحیح عبدالرحمن محمد بن قاسم و محمد بن قاسم، مدینه منوره: وزارة الشؤون الإسلامية.

ابن حنبل، احمد بن محمد (بی تا): «مسند الإمام أحمد بن حنبل»، تصحیح احمد معبد عبدالکریم، جدہ: دار المنہاج.

ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۴م): «رسالة ما بعد الطبيعة»، تصحیح جیرار جہامی و رفیق عجم، بیروت: دار الفکر اللبناني.

ابن عربی، محمد بن علی (بی تا): «فصوص الحکم»، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، بیروت: دار الکتب العربی.

ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا): «لسان العرب»، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

ابن ابی جمہور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۳ق): «عولی اللئالی العزیزية في الأحادیث الدینیة»، تصحیح شہاب الدین مرعشی و مجتبی عراقی، قم: مؤسسه سید الشهداء علیہ السلام.

ابن بابویہ، محمد بن علی (۱۳۷۴ش): «الخصال»، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم.

ابن بابویہ، محمد بن علی (۱۳۸۹ش): «التوحید»، تصحیح یعقوب جعفری، قم: نسیم کوثر.

ابن عاشور، احمد طاهر (۱۹۸۴م): «تفسیر التحریر و التنویر»، تونس: الدار التونسیة للنشر.

ابن ہائم، محمد بن محمد (۲۰۰۳م): «التبیان في تفسیر غریب القرآن»، تصحیح ضاحی عبدالباقی محمد، بیروت: دار الغرب الإسلامي.

ابوحنیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق): «البحر المحيط في التفسیر»، تصحیح صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.

احمدپیری، ا. ورنجیر، ج. (۱۴۰۲ش): «معناشناسی آیات عرش در قرآن کریم بر اساس روابط ہم نشینی و جاننشینی»، مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، ۱۳، ۲۲۸-۲۴۸.

ازرقی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۶ق): «أخبار مكة و ما جاء فیها من الآثار»، تصحیح رشدی صالح ملحس، بیروت: دار الأندلس.

امین، نصرت بیگم (۱۳۶۱ش): «تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن»، تهران: نهضت زنان مسلمان.

بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق): «البرهان في تفسیر القرآن»، تصحیح واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت، قم: مؤسسه البعثه.

بهرامی، ح. ع. (۱۳۹۷ش): «تحلیل تطبیقی استواء علی العرش در اندیشه ماتریدیان و سلفیان با تأکید بر دیدگاه ابن تیمیه»، پژوهشنامه مذاهب اسلامی، ۹، ۷-۲۴.

پیروزفر، س.، بیدسرخ، ع.، اسماعیلی زاده، ع. و روحی برندق، ک. (۱۳۹۸ش): «تحلیل حقیقت عرش و مراد از حاملان آن با تأکید بر آیه ۱۷ سوره حاقه»، پژوهش های قرآنی، ۹۱، ۲۹-۵۴.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق): «أنوار التنزیل و أسرار التاویل»، تصحیح محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بیہقی، احمد بن حسین (۱۴۱۷ق): «الأسماء و الصفات»، تصحیح عبد الرحمن عمیره، بیروت: دار الجیل.

بیہقی، احمد بن حسین (۲۰۰۸م): «مختصر الاعتقاد للإمام البیهقی»، شرح عبدالوہاب بن احمد شعرانی، مقدمه جودہ محمد أبو الیزید مهدی، تحقیق یوسف رضوان کود، بی جا: دارة الکرز للنشر و التوزیع.

جبل، محمد حسن (۲۰۱۰م): «المعجم الإشتقاقی المؤصل لألفاظ القرآن الکریم»، قاهره: مكتبة الآداب.

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

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵ش): «توحید در قرآن»، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۹ش): «تفسیر تسنیم»، قم: انتشارات مؤسسه اسراء.

جوهری، إسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق): «الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية»، تصحیح احمد عبدالغفور عطّار، بیروت: دار العلم للملايين.

حامد دهنانی فیروزآبادی (۱۳۹۶ش): «مفهوم شناسی واژه قرآنی خبیر»، دانشنامه علوم قرآن و حدیث، ۸، ۱۵۷-۱۷۸.

حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق): «تفسیر نور الثقلین»، تصحیح هاشم رسولی، قم: اسماعلیان.

خمینی، روح الله (۱۳۹۵ش): «ترجمه شرح دعای سحر»، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

جمالی، ر. و ایمانی مقدم، م. (۱۴۰۱ش): «واکاوی تطبیقی تفاسیر قرآنی و فلسفی و عرفانی درباره حقیقت عرش الهی»، پژوهش های تفسیر تطبیقی، ۱۶، ۳۰۷-۳۲۶.

جمالی، ر. و مودنی بیستگانی، ح. (۱۴۰۲ش): «واکاوی روایت خواجه اباصلت از امام رضا علیہ السلام مبنی بر عدم

جسمانیت عرش خداوند»، فرهنگ رضوی، ۴۲، ۵۵-۸۱.

دولتی یاف پارچه، م.، ملایری، م. و مطلق درستی، م. (۱۳۹۶ش): «تبیین و نقد دیدگاه قاضی سعید قمی درباره جایگاه عرش و کرسی»، کلام اسلامی، ۱۵، ۸۱-۱۰۵.

دمشقی، محمد منیر (۱۴۲۶ق): «الإتحافات السنیة بالأحادیث القدسیة»، تصحیح عبدالقادر انزاووط و طالب عواد، دمشق: دار ابن کثیر.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): «مفردات ألفاظ القرآن»، تصحیح صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار الشامیة.

زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۸ق): «الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، تصحیح علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود و فتحی عبدالرحمن حجازی، ریاض: مکتبة العیکان.

سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹ش): «شرح المنظومة»، تعلیقات حسن حسن زاده آملی، تصحیح مسعود طالبی، تهران: نشر تاب.

سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲ش): «مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، تصحیح هانری کوربن، نجف قلی حبیبی و حسین نصر، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۴۱۵ق): «الملل و النحل»، تصحیح علی حسن فاعور و امیر علی مهنا، بیروت: دار المعرفة.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ش): «تفسیر القرآن الکریم»، تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار.

صدراللهی، روح الله (۱۴۰۲ش): «ارزیابی دیدگاه صدرالمتألهین از ارتباط صفات فعلی خدا به ذات»، فصلنامه ...، ۱۰، ۱، ۸۷-۱۰۷.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۵۲ش): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تصحیح محمد جواد بلاغی، بیروت: دار المعرفة.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق): «تفسیر جوامع الجامع»، تصحیح ابوالقاسم گرگی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار المعرفة.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیین فی تفسیر القرآن»، تصحیح محمد محسن آقابزرگ تهرانی و احمد حبیب عاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

عبده، محمد و رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ق): «تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)»، بیروت: دار المعرفة.

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ش): «تفسیر العیاشی»، تصحیح هاشم رسولی، تهران: مکتبه العلمیة الإسلامیة.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۹۶ش): «شرح أسماء الله الحسنی»، تصحیح عبدالرضا جمال زاده، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری نوین پژوهش فیاض.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، تصحیح مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق): «کتاب العین»، قم: مؤسسه دار الهجرة.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق): «تفسیر الصافی»، تصحیح حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر.

قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۷ش): «تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب»، تصحیح حسین درگاهی، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش): «الکافی»، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

مازندرانی، محمد صالح (۱۴۲۹ق): «شرح أصول الکافی»، تصحیح ابوالحسن شعرانی و علی عاشور، بیروت: دار إحياء الكتاب العربی.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق): «بحار الأنوار»، تصحیح گروه محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مراغی، احمد مصطفی (بی تا): «تفسیر المراغی»، بیروت: دار الفکر.

مسلم بن حجاج (۱۴۱۲ق): «صحیح مسلم»، تصحیح محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره: دار الحدیث.

نجفی، ر. و جمالی، ر. (۱۴۰۱ش): «واکاوی مراد از استوای الهی بر عرش»، تفسیر پژوهی، ۱۸، ۳۳۶-۳۶۵.

نجفی، ر. و جمالی، ر. (۱۴۰۱ش): «بررسی حقیقت عرش الهی از دیدگاه مفسران فریقین»، مطالعات تفسیری، ۵۲، ۱۶۷-۱۸۴.

## References

The Holy Qur'an.

- 'Abduh, M., & Riḍā, M. R. (1993/1414 AH). *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm* (Tafsīr al-Manār). Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Abū Hayyān, M. b. Y. (2000/1420 AH). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr* (Ṣ. M. Jamīl, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr.
- Ahmadpīrī, A., & Ranjbar, J. (2023/1402 SH). Semantic analysis of the throne verses in the Holy Qur'an based on paradigmatic and syntagmatic relations. *\*Stylistic Studies of the Holy Qur'an\**, 13, 228–248.
- Amīn, N. B. (1982/1361 SH). *Tafsīr Makhzan al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Tehran: Nahḍat-e Zanān-e Mosalmān.
- 'Ayyāshī, M. b. M. (2001/1380 SH). *Tafsīr al-'Ayyāshī* (H. Rasūlī, Ed.). Tehran: Maktabat al-'Ilmiyyah al-Islāmiyyah.
- Azraqī, M. b. 'Abd Allāh. (1995/1416 AH). *Akhbār Makkah wa mā jā'a fīhā min al-Āthār* (R. Ṣ. Malḥas, Ed.). Beirut: Dār al-Andalus.
- Bahramī, H. A. (2018/1397 SH). Comparative analysis of "Istiwā' alā al-'Arsh" in the thought of Māturīdīs and Salafīs with emphasis on Ibn Taymiyyah's view. *\*Islamic Sects Research Journal\**, 9, 7–24.
- Bahrānī, H. b. S. (1995/1415 AH). *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Ba'thah Foundation.
- Bayḍāwī, 'A. b. 'U. (1998/1418 AH). *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Tāwīl* (M. 'Abd al-Raḥmān Mar'ashlī, Ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Bayhaqī, A. b. Ḥ. (1997/1417 AH). *Al-Asmā' wa al-Ṣifāt* ('A. R. 'Amīrah, Ed.). Beirut: Dār al-Jīl.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Mukhtaṣar al-I'tiqād li al-Imām al-Bayhaqī* ('A. b. A. Sha'rānī, Commentary; J. M. Abū al-Yazīd Mahdī, Intro.; Y. Riḍwānkūd, Ed.). [n.p.]: Dārat al-Karz.
- Dehqānī Fīrūzābādī, H. (2017/1396 SH). Conceptual analysis of the Qur'anic term "Khabīr." *\*Encyclopedia of Qur'anic and Hadith Sciences\**, 8, 157–178.
- Dimashqī, M. M. (2005/1426 AH). *Al-Ittiḥāfāt al-Sunniyyah bi al-Aḥādīth al-Qudsiyyah* ('A. Arnāūt & Ṭ. 'Awād, Eds.). Damascus: Dār Ibn Kathīr.
- Dowlāṭī Bāf Pārcheh, M., Malāyerī, M., & Motlaq Doroshī, M. (2017/1396 SH). Analysis and critique of Qāḍī Sa'tid Qummī's theological, philosophical, and mystical views on the throne and kursī in the cosmic order. *\*Islamic Theology\**, 101, 81–100.
- Fakhr Rāzī, M. b. 'U. (1999/1420 AH). *Al-Tafsīr al-Kabīr* (Mafāṭīḥ al-Ghayb) (Research Office of Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Fakhr Rāzī, M. b. 'U. (2017/1396 SH). *Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā* ('A. Jamālzādeh, Ed.). Tehran: Novīn Pajoohesh-e Fayyāz Cultural Institute.
- Farāhīdī, Kh. b. A. (1989/1409 AH). *Kitāb al-'Ayn*. Qom: Mu'assasat Dār al-Hijrah.
- Fayḍ Kāshānī, M. b. Sh. M. (1994/1373 SH). *Tafsīr al-Sāfi* (H. A'lamī, Ed.). Tehran: Maktabat al-Ṣadr.
- Ḥuwayzī, 'A. b. J. (1995/1415 AH). *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn* (H. Rasūlī, Ed.). Qom: Ismā'īliyyān.
- Ibn Abī Jumhūr, M. b. Z. (1983/1403 AH). *'Awālī al-Lāālī al-'Azīziyyah fī al-Aḥādīth al-Dīniyyah* (Sh. al-Dīn Mar'ashī & M. 'Irāqī, Eds.). Qom: Sayyid al-Shuhadā' Foundation.
- Ibn 'Arabī, M. b. 'Alī. (n.d.). *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (A. al-'Alā 'Afīfī, Ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.

- Ibn 'Āshūr, M. Ṭ. (1984). *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Tunisian Publishing House.
- Ibn Bābūyah, M. b. 'Alī. (1995/1374 SH). *Al-Khiṣāl* ('A. A. Ghafārī, Ed.). Qom: Society of Seminary Teachers.
- \_\_\_\_\_ (2010/1389 SH). *Al-Tawḥīd* (Y. Ja'farī, Ed.). Qom: Nasīm Kowthar.
- Ibn Hā'im, A. b. M. (2003). *Al-Tibyān fī Tafsīr Gharīb al-Qur'ān* (Ḍ. 'Abd al-Bāqī M., Ed.). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Ibn Ḥanbal, A. b. M. (n.d.). *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* (A. M. 'Abd al-Karīm, Ed.). Jeddah: Dār al-Minhāj.
- Ibn Manzūr, M. b. M. (n.d.). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn Rushd, M. b. A. (1994). *Risālah mā ba'd al-Ṭabī'ah* (G. Jahāmi & R. 'Ajam, Eds.). Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī.
- Ibn Taymiyyah, A. b. A. (2004/1425 AH). *Majmū' Fatawā Shaykh al-Islām Aḥmad ibn Taymiyyah* (A. M. b. Qāsim & M. b. A. M. Qāsim, Eds.). Medina: Ministry of Islamic Affairs.
- Jabal, M. H. (2010). *Al-Mu'jam al-Ishtiqāqī al-Mu'aṣṣal li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. Cairo: Maktabat al-Ādāb.
- Jamālī, R., & Īmānī-Muqaddam, M. (2022/1401 SH). Comparative analysis of Qur'anic, philosophical, and mystical interpretations of the divine throne. *\*Comparative Tafsīr Studies\**, 16, 307–326.
- Jamālī, R., & Mūzanī Bīstgānī, H. (2023/1402 SH). Analysis of Khwāja Abāsalt's narration from Imam Riḍā (AS) on the incorporeality of the divine throne. *\*Razavī Culture\**, 42, 55–81.
- Jawādī Āmulī, 'A. (2016/1395 SH). *Tawḥīd dar Qur'ān*. Qom: Isrā Publications.
- \_\_\_\_\_ (2020/1399 SH). *Tafsīr al-Tasnīm*. Qom: Isrā Publications.
- Jawharī, I. b. H. (1984/1404 AH). *Al-Ṣiḥāḥ: Ṭāğ al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabiyyah* (A. 'A. 'Aṭṭār, Ed.). Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- Jurjānī, 'A. b. M. (1991/1370 SH). *Al-Ta'rīfāt*. Tehran: Nāṣir Khusraw.
- Khumaynī, R. (2016/1395 SH). Translation of *Sharḥ Du'ā' al-Saḥar*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Kulaynī, M. b. Ya'qūb. (1986/1365 SH). *Al-Kāfī* ('A. A. Ghafārī, Ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Majlisī, M. B. (1983/1403 AH). *Biḥār al-Anwār* (H. Muṣtarahamī, 'A. A. Ghafārī, M. B. Behbūdī, M. T. Miṣbāḥ Yazdī, M. B. Maḥmūdī, M. M. Kharsān et al., Eds.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Marāghī, A. M. (n.d.). *Tafsīr al-Marāghī*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Māzandarānī, M. Ṣ. (2008/1429 AH). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī* (A. H. Sha'rānī & 'A. 'Āshūr, Eds.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Kitāb al-'Arabī.
- Muslim b. Ḥajjāj. (1991/1412 AH). *Ṣaḥīḥ Muslim* (M. F. 'Abd al-Bāqī, Ed.). Cairo: Dār al-Ḥadīth.
- Najafī, R., & Jamālī, R. (2022/1401b SH). Examination of the divine throne in the views of Sunni and Shia commentators with emphasis on verse 5 of Sūrat Ṭāhā. *\*Interpretive Studies\**, 52, 167–184.
- Najafī, R., & Jamālī, R. (2022/1401a SH). Analysis of divine enthronement in the Qur'an based on its attributes. *\*Tafsīr Research\**, 18, 336–365.
- Pīrūzfar, S., Bīdsarkhī, A., Esmā'īlīzādeh, A., & Rūḥī Barandaq, K. (2019/1398 SH). Analysis of the reality of the throne and its bearers with emphasis on verse 17 of Sūrat al-Ḥāqqah. *\*Qur'anic Studies\**, 91, 29–54.
- Qummī Mashhadī, M. b. M. R. (1988/1367 SH). *Tafsīr Kanz al-Daqa'iq wa Baḥr al-Gharā'ib* (Ḥ. Dargāhī, Ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guid-

- ance, Printing and Publishing Foundation.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥ. b. M. (1992/1412 AH). Mufradāt Alfāz al-Qur'ān (Ṣ. 'A. Dā'ūdī, Ed.). Beirut: Dār al-Shāmiyyah.
- Sabzawārī, H. b. M. (1990/1369 SH). Sharḥ al-Manzūmah (H. H. Zādah Āmulī, Commentary; M. Tālibī, Ed.). Tehran: Nashr-e Nāb.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, M. b. I. (1987/1366 SH). Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm (Mullā Ṣadrā) (M. Khwājūyī, Ed.). Qom: Bidār.
- Ṣadrullāhī, R. (2023/1402 SH). Evaluation of Ṣadr al-Mutāallihīn's view on the relation between divine attributes and essence in light of Qur'anic verses and narrations. \*Volume 10, Issue 1, Serial 36\*, 87–107.
- Shahrāstānī, M. b. 'A. K. (1995/1415 AH). Al-Mīlāl wa al-Nīḥāl ('A. Ḥ. Fā'ūr & A. 'A. Muḥannā, Eds.). Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Suhrawardī, Y. b. Ḥ. (1993/1372 SH). Majmū'ah Muṣannafāt Shaykh al-Ishrāq (H. Corbin, N. Q. Ḥabībī, & Ḥ. Naṣr, Eds.). Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Institute for Cultural Studies and Research.
- Ṭabarī, M. b. J. (1991/1412 AH). Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ṭabarsī, F. b. Ḥ. (1991/1412 AH). Tafsīr Jawāmi' al-Jāmi' (A. Q. Gurgī, Ed.). Qom: Seminary Management Center.
- \_\_\_\_\_ (1988/1408 AH). Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān (M. J. Balāghī et al., Eds.). Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1973/1352 SH). Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt.
- Ṭūsī, M. b. Ḥ. (n.d.). Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān (M. Āqā Buzurg Ṭīhrānī & A. Ḥ. 'Āmilī, Eds.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Zamakhsharī, M. b. 'U. (1998/1418 AH). Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Tāwīl ('A. M. Ma'wāḍ, 'A. A. 'Abd al-Mawjūd, & F. 'A. Ḥijāzī, Eds.). Riyadh: Maktabat al-'Ubaykān.



University of Science and Quranic Knowledge  
Ferdows Faculty of Quranic Sciences

## Methodology of Interpretation in Al-Tibyān: Rereading Sheikh Tusi's Interpretative Criteria

Mohammadreza Ghanadan<sup>1</sup> ; Ebrahim falah<sup>2</sup>  ; Hamid nikzad<sup>3</sup> 

1. M.A. in Qur'anic Studies, University of Quranic Sciences and Teachings, Qom, Iran. (Corresponding Author)  
[hesabrasarshad@gmail.com](mailto:hesabrasarshad@gmail.com)
2. Retired associate professor of Arabic language and literature Islamic Azad University ,sari,iran.  
[fallahabraham@gmail.com](mailto:fallahabraham@gmail.com)
3. the North University Computer Networking Master 's degree.Amol .Iran. [nikzad\\_h560@yahoo.com](mailto:nikzad_h560@yahoo.com)

Research Article



### Abstract

Sheikh Tusi (d. 460 AH/1067 CE), a preeminent Shi'i scholar of the fifth century AH, is celebrated as the founder of the ijthadi school of Shi'i exegesis. This study, employing a descriptive-analytical method, investigates and elucidates the principles and criteria of ta'wīl (hermeneutical interpretation) in his exegetical thought, with a primary focus on his magnum opus, Al-Tibyān. The findings reveal that, in Sheikh Tusi's view, ta'wīl is a concept more specific than (akhaṣṣ min) tafsīr (exegesis), and its validity is contingent upon a set of rigorous principles. For him, a methodologically sound ta'wīl must be grounded in definitive rational proofs, the established rules of the Arabic language, authentic tradition (reliable hadith), and scholarly consensus (ijmā'). His rational approach to understanding religion guided him in formulating a framework for ta'wīl that simultaneously prevents subjective interpretations (tafsīr bi'l-ra'y) and arbitrary readings, while opening avenues for comprehending the deeper layers of the Qur'anic text. This research demonstrates that a re-examination of these principles not only highlights Sheikh Tusi's foundational role in Shi'i exegesis but can also offer valuable insights and inspiration for contemporary hermeneutical discussions.

**Keywords:** Tafsīr, Ta'wīl, Hermeneutics, Sheikh Tusi, Al-Tibyān -Quran.

Received: 2025-10-06 ; Received in revised from: 2025-10-23 ; Accepted: 2025-12-24 ; Published online: 2025-12-24

◆ How to cite: Ghanadan,M. , fallah,E. and nikzad,H. (2025). Methodology of Interpretation in Al-Tabiyah: Rereading Sheikh Tusi's Interpretative Criteria. (e237225). *Quranic comentations*, (192-213), e237225 doi: 10.22034/qc.2025.551701.1209



## روش‌شناسی تأویل در التبیان: بازخوانی ضوابط تأویلی شیخ طوسی

محمد رضا قنادان<sup>۱</sup>، ابراهیم فلاح<sup>۲</sup> ID، حمید نیکزاد<sup>۳</sup> ID

۱. کارشناسی ارشد علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) [hesabrasarshad@gmail.com](mailto:hesabrasarshad@gmail.com)  
۲. دانشیار بازنشسته زبان و ادبیات عربی دانشگاه آزاد اسلامی. ساری ایران. [fallahabraham@gmail.com](mailto:fallahabraham@gmail.com)  
۳. کارشناسی ارشد رشته شبکه کامپیوتری دانشگاه شمال، امل، ایران. [nikzad\\_h560@yahoo.com](mailto:nikzad_h560@yahoo.com)

### پژوهشی



### چکیده

شیخ طوسی (م. ۴۶۰ق)، از برجسته‌ترین اندیشمندان شیعه در قرن پنجم هجری و بنیان‌گذار مکتب تفسیر اجتهادی شیعی است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی و تبیین ضوابط و معیارهای تأویل در اندیشه تفسیری ایشان، با محوریت کتاب التبیان، می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که از دیدگاه شیخ، تأویل مفهومی اخص از تفسیر است و اعتبار آن منوط به ضوابطی دقیق می‌باشد. تأویل ضابطه‌مند در نگاه او، تأویلی است که بر ادله قطعی عقلی، قواعد مسلم زبان عربی، سنت معتبر (روایات صحیح) و اجماع استوار باشد. منطق عقلانی شیخ در فهم دین، وی را به سوی تدوین چارچوبی برای تأویل سوق داد که از یک سو مانع تفسیر به رأی و تأویل‌های ذوقی شده و از سوی دیگر، راه را برای فهم لایه‌های عمیق تر قرآن می‌گشاید. این پژوهش نشان می‌دهد که بازخوانی این ضوابط، نه تنها جایگاه بنیادین شیخ طوسی در تفسیر شیعی را آشکار می‌سازد، بلکه می‌تواند در مباحث هرمنوتیک معاصر نیز راهگشا و الهام‌بخش باشد.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، تفسیر، هرمنوتیک، تأویل، شیخ طوسی، التبیان.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۴ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۳ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۳

◆ استناد به این مقاله: قنادان، محمد رضا، فلاح، ابراهیم و نیکزاد، حمید. (۱۴۰۴). روش‌شناسی تأویل در التبیان: بازخوانی ضوابط تأویلی شیخ طوسی. (۲۳۷۲۲۵). *مطالعات تأویلی قرآن*, (۲۱۳-۱۹۲), ۲۳۷۲۲۵. doi: 10.22034/qc.2025.551701.1209

## ۱. طرح مسئله

ذو وجوه بودن قرآن و ساختار چندمعنایی قرآن، از جمله مبانی مهم تفسیر قرآن است که از دیرباز محل اختلاف نظریات مفسران فریقین بوده است. نگاه اجمالی به مسیر تاریخی توجه به بطون قرآن و فرایند تأویل، این مطلب را آشکار می‌نماید که مفسران اهل سنت بسیار محتاطانه با روایات بطن قرآن مواجه گردیده و محذورات اصولی نظیر استعمال لفظ در اکثر از یک معنا را مطرح کرده و یا از ریشه، روایات بطن را بی‌اساس، جعلی و مرسله می‌دانند؛ ولی مفسران شیعه از زمان ائمه معصوم علیهم‌السلام تا به امروز توجهی شایان به موضوع تأویل قرآن داشته و معنای باطنی آیات را در حجمی وسیع استفاده کرده‌اند. مفسران شیعه، بر خلاف کاربرد وسیع معنای بطنی و تأویلی در تفاسیر خویش، کمتر به ضابطه‌مند نمودن آن پرداخته‌اند.

تأویل قرآن کریم یکی از بنیادی‌ترین مباحث علوم قرآنی است که همواره ذهن مفسران و متکلمان مسلمان را به خود مشغول داشته است. از همان قرون نخستین اسلام، هنگامی که مسلمانان با آیات متشابه، آیات مربوط به صفات الهی، معاد و مسائل غیبی روبه‌رو شدند، مسئله تأویل و تعیین ضوابط آن به دغدغه‌ای جدی بدل شد. بدون تردید، تأویل در کنار تفسیر، ابزاری برای کشف لایه‌های معنایی عمیق‌تر قرآن کریم است؛ اما اگر این فرآیند ضابطه‌مند نباشد، راه را برای هرج و مرج معنایی و تفاسیر ذوقی و سلیقه‌ای هموار می‌کند (معرفت، ۱۳۸۵: ۲/۲۷۴).

در این میان، شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق)، فقیه، متکلم و مفسر برجسته شیعه، در کتاب سترگ التبیان فی تفسیر القرآن، سهمی بسزا در تبیین معیارهای علمی تأویل ایفا کرده است. التبیان، به عنوان نخستین تفسیر جامع شیعی، نه تنها از حیث گستره مباحث و ابتکار در روش، بلکه از نظر رویکرد عقلانی و اجتهادی نیز سرآغاز مکتب تفسیری تازه‌ای به‌شمار می‌آید (طوسی، بی‌تا: ۱/۳). شیخ طوسی در این اثر، ضمن نقد دیدگاه‌های پیشینیان، تلاش کرده است تا مرز میان تأویل مشروع و نامشروع را روشن سازد. وی تأکید می‌کند که تأویل تنها زمانی معتبر است که بر پایه عقل، قواعد زبان عربی، سنت معتبر پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام و نیز قرائن قطعی شکل گیرد. به باور او، تأویل‌های بدون دلیل یا مبتنی بر ذوق شخصی فاقد اعتبار علمی‌اند و نباید وارد حوزه تفسیر قرآن شوند (همان: ۳/۲۵۵). بدین‌سان، نگاه او را می‌توان نوعی نظام‌مندی در عرصه تأویل دانست؛ نظامی که بر پایه اجتهاد و استدلال استوار است و از انحرافات باطنی‌گرایانه و تأویل‌های افراطی جلوگیری می‌کند (امین، ۱۴۰۶: ۲۸۰/۹).

اهمیت این موضوع در آن است که ضوابط تأویلی شیخ طوسی تنها در محدوده

تفسیر شیعی مؤثر نبود، بلکه بر جریان عقل‌گرایی تفسیری در کل جهان اسلام نیز تأثیر گذاشت. بررسی مبانی و روش او نشان می‌دهد که شیخ طوسی در واقع حلقه وصل میان سنت نقلی پیشین و جریان عقلانی پسین در حوزه تفسیر بوده است. از این رو، شناخت دقیق دیدگاه وی در باب تأویل، افزون بر کمک به فهم میراث تفسیری شیعه، در بازخوانی مباحث معاصر تأویل و هرمنوتیک قرآنی نیز کارگشا خواهد بود (حسینی جلالی، ۱۳۸۴: ۱۵۹). بر همین اساس، مقاله حاضر با تمرکز بر «ضوابط تأویل در اندیشه تفسیری شیخ طوسی» در پی آن است که با بررسی مبانی نظری وی، ابعاد تأثیرگذاری او بر تفسیر شیعی را روشن سازد. چنین پژوهشی می‌تواند هم جایگاه شیخ طوسی را در تاریخ تفسیر اسلامی بازنمایی کند و هم زمینه را برای بازاندیشی در نسبت میان عقل و نقل در تفسیر قرآن کریم فراهم آورد.

## ۲. مفاهیم نظری

### ۲-۱. مفهوم تأویل

کلمه تأویل از ماده «أول» به معنای رجوع و بازگشت ریشه می‌گیرد و در باب تفعلیل، به معنای «بازگرداندن» به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱/۳۲-۳۶). راغب اصفهانی نیز جوهره معنایی آن را «رجوع به اصل» می‌داند (راغب اصفهانی، مفردات، ذیل ماده اول). بر این اساس، «تأویل» یک آیه، حقیقتی است که آن آیه به سویی بازمی‌گردد. با این حال، در تعریف اصطلاحی، گستره وسیعی از معانی برای تأویل ارائه شده است. یک دیدگاه، تأویل را حقیقتی عینی و غیبی می‌داند که در امّ الكتاب نزد خداوند است. دیدگاهی دیگر، آن را فرآیند کشف معنای خلاف ظاهر الفاظ، به‌ویژه در آیات متشابه، تعریف می‌کند. در رویکردی سوم، تأویل با معنای باطنی و لایه‌های درونی آیات قرآن گره خورده است. علاوه بر این، برخی تأویل را به معنای استخراج مفهوم عام و کلی آیه برای تطبیق بر مصادیق جدید در نظر گرفته‌اند. هر یک از این تعاریف، بر ادله و مستندات خاص خود استوارند (پور علمداری، ۱۳۹۶: ۶). این گوناگونی در تعاریف، خود نشان‌دهنده اهمیت تبیین ضوابط و معیارهای یک تأویل معتبر است؛ امری که در اندیشه شیخ طوسی جایگاهی محوری دارد.

### ۲-۲. فرق تأویل با تفسیر

رابطه میان «تفسیر» و «تأویل» در تاریخ اندیشه اسلامی، سیری تحولی را طی کرده است. در دوران متقدم، این دو واژه غالباً به یک معنا قلمداد می‌شدند؛

چنان‌که برخی معتقدند طبری در تفسیر خویش آن دو را مترادف به کار برده و هنگام شرح آیات می‌گوید: «القول فی تأویل الآیة» (زرقانی، بی‌تا: ۴۷۲/۱). در نگاهی دیگر که از روایات برداشت می‌شود، «تفسیر» مفهومی عام دارد که شامل کشف معنای آیه، چه از لفظ مشکل و چه از ظاهر آن، می‌شود. با این تعریف گسترده، تفسیر شامل کشف بطون نیز می‌گردد و معنای اصطلاحی آن در روایات، هم تفسیر ظاهر (تنزیل) و هم تفسیر باطن (تأویل) را در بر می‌گیرد. به بیانی دیگر، در این رویکرد، تفسیر عام و تأویل خاص است (احسانی فر، ۱۴۲۸: ۵۱۷). اما در اصطلاح متأخران، تمایزی دقیق‌تر میان این دو برقرار شده است. در این دیدگاه، برای تفسیر معنایی محدودتر در نظر گرفته شده تا از محدوده تأویل متمایز گردد. آیت‌الله معرفت در این زمینه می‌نویسد: «در اصطلاح متأخران، تفسیر رفع ابهام از لفظ دشوار و نارسا است؛ از این روی، تفسیر در جایی به کار می‌رود که به دلیل پیچیدگی و تعقید در الفاظ، معنا نارسا و مبهم باشد... اما تأویل عبارت است از دفع شبهه و شک از اقوال و افعال متشابه؛ لذا تأویل در مواردی استفاده می‌شود که ظاهر لفظ یا عمل، شبهه‌انگیز باشد و وظیفه تأویل‌کننده برطرف نمودن این نارسایی و خفا است... پس در تأویل، رفع ابهام و دفع شبهه همراه است.» (معرفت، ۱۳۷۹: ۲۲-۲۳).

با توجه به این تعاریف، روشن می‌شود که نزد گروهی از مفسران، تفسیر به ویژگی‌های ظاهری آیه (مفردات، هیئت ترکیبی) می‌پردازد، در حالی که تأویل، بازگرداندن آیه به مقصود نهایی به کمک ادله عقلی و نقلی است (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۳: ۲۴۸/۳).

در این میان، شیخ طوسی به عنوان بنیان‌گذار تفسیر اجتهادی شیعه، یکی از دقیق‌ترین و تأثیرگذارترین تمایزها را میان این دو مفهوم ارائه می‌دهد. از دیدگاه او، تفسیر و تأویل دو مرحله متمایز از فهم قرآن کریم‌اند که هرچند در ظاهر به هم نزدیک‌اند، اما در حقیقت دارای تفاوت‌های معرفتی و روشی عمیقی هستند. وی در مقدمه «التبیین فی تفسیر القرآن»، به روشنی مرز میان این دو را بیان کرده است. شیخ طوسی تفسیر را به معنای بیان معنای ظاهری و مستقیم آیه می‌داند که با اتکا به لغت، سیاق، اسباب نزول و روایات معتبر انجام می‌گیرد؛ در حالی که تأویل را به معنای بازگرداندن لفظ به معنایی غیرظاهری می‌داند که مبتنی بر تأمل عقلی و استنباطی دقیق است. او می‌نویسد: «التفسیر هو بیان المراد من اللفظ بحسب ما یقتضیه ظاهره، والتأویل صرف اللفظ عن ظاهره إلی معنی یحتاج إلی دلیل» (الطوسی، بی‌تا: ۴/۱).

از این تعریف برمی‌آید که تفسیر، تبیین معنا بر اساس قواعد عرفی و ادبی زبان عربی است، اما تأویل ناظر به کشف بطون و معانی غیرظاهر بوده و نیازمند حجت قطعی عقلی یا نقلی است. شیخ طوسی تأکید می‌کند که وظیفه نخست مفسر، فهم ظواهر آیات است و نباید بدون قرینه قطعی از معنای ظاهر عدول کرد: «لا يجوز العدول عن ظاهر القرآن إلا بدليل...» (همان: ۵/۱). این دیدگاه نشان می‌دهد که او تفسیر را مبتنی بر حجیت ظواهر قرآن می‌داند و تأویل را مرحله‌ای ثانوی و محدود می‌پندارد که تنها در موارد ضرورت به کار می‌رود.

از منظر معرفتی، این تمایز عمیق‌تر نیز می‌شود. شیخ طوسی تفسیر را دانشی نقلی-عقلی می‌داند که در دسترس علما و مفسران قرار دارد، ولی تأویل را دانشی دقیق‌تر و عمیق‌تر می‌شمارد که علم آن مختص معصوم است. او در توضیح این نکته می‌گوید: «وَأما التأویل فلا يعلمه إلا من خوطب بالوحي أو من أخذ عنه العلم بالوحي، لآنه متعلق بعلم الغيب و بواطن الكلام» (همان: ۷/۱). بنابراین، در نظام معرفتی او، تأویل از سنخ علم لدنی و در اختیار پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام است. شیخ طوسی در مقام عمل نیز این تمایز را به کار می‌بندد. برای نمونه، درباره آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...» (مائده/۵۵)، وی ابتدا تفسیر ظاهری آن (ولایت به معنای محبت و نصرت) را بیان می‌کند، سپس معنای خاص آن (ولایت به معنای امامت امیرالمؤمنین علیهم السلام) را که مبتنی بر روایت است، به عنوان تأویل آیه معرفی می‌نماید (همان: ۵۵۵/۳).

به طور کلی، تفاوت اساسی تفسیر و تأویل از دیدگاه شیخ طوسی در سه محور قابل خلاصه است:

۱. محور معنا: تفسیر متکی بر ظاهر الفاظ است، اما تأویل به باطن و معنای ثانوی نظر دارد.

۲. محور معرفت: تفسیر در دسترس عموم مفسران است، در حالی که تأویل اختصاص به معصومان دارد.

۳. محور روش: تفسیر بر ادله زبانی و نقلی (غیرقطعی) استوار است، ولی تأویل نیازمند حجت قطعی عقلی یا نصّ روایی است.

از این رو، شیخ طوسی با پذیرش هر دو ساحت، به اعتدالی میان ظاهرگرایی افراطی و باطن‌گرایی بی‌ضابطه دست یافت و راه میانه‌ای را بنیاد نهاد که بعدها در سنت تفسیری شیعه، به‌ویژه در تفاسیر مجمع‌البیان و المیزان، ادامه یافت.

## ۲-۳. تأویل به معنای باطن قرآن

یکی از رایج‌ترین معانی تأویل، معادل‌انگاری آن با «باطن» قرآن است. با این

حال، خود مفهوم «باطن» و نسبت آن با تأویل، در میان اندیشمندان اسلامی محل بحث بوده و دیدگاه‌های متفاوتی را شکل داده است که بررسی آن‌ها برای درک جایگاه شیخ طوسی ضروری است. پیروان این دیدگاه، عموماً معانی قرآن را به دو بخش ظاهری و باطنی تقسیم کرده، تفسیر را عهده‌دار کشف معانی ظاهری و تأویل را مسئول کشف معانی باطنی دانسته‌اند. ثعلبی در این زمینه می‌نویسد: «تفسیر، بیان معنای وضعی لفظ است... و تأویل، بیان باطن لفظ است؛ لذا تأویل خبر دادن از واقعیت مراد است، در صورتی که تفسیر، خبر دادن از دلیل مراد است.» او برای مثال آیه «إِنَّ رَبَّكَ لَبَلَمَّرْصَادٌ» (فجر/۱۴) را ذکر می‌کند که تفسیر آن «کمین‌گاه» است، اما تأویل آن، «پرهیز از سبک شمردن امر الهی» است (به نقل از سیوطی، ۲۰۰۱: ۴۲۷/۲).

عبدالقاهر جرجانی نیز تمایزی مشابه ارائه می‌دهد: تفسیر، بیان شأن نزول و معنای روشن آیه است، در حالی که تأویل، بازگرداندن لفظ از معنای ظاهری به معنایی محتمل است، مشروط بر اینکه با کتاب و سنت موافق باشد. برای نمونه، اگر آیه «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ» (انعام/۹۵) به «بیرون آمدن مؤمن از کافر» معنا شود، این یک تأویل است (به نقل از ابن تیمیه، بی‌تا: ۱۱).

در نگاهی دقیق‌تر که ریشه در روایات اهل بیت علیهم‌السلام دارد، باطن معنایی گسسته از ظاهر نیست. در روایات، ظاهر قرآن به «تنزیل» و باطن آن به «تأویل» تعبیر شده است، اما این تعابیر حاکی از آن است که باطن و تأویل مورد نظر، از خود لفظ و معنای ظاهری به دست می‌آید و با آن «ارتباط زبان‌شناختی» دارد. بر همین اساس، برخی مفسران بزرگ مانند علامه طباطبایی بیان داشته‌اند که معانی باطنی آیات، مدلول‌های لفظی هستند که درک آن‌ها به میزان توانایی و تدبر مخاطب بستگی دارد و هر معنایی مخصوص به افق و مرتبه‌ای از فهم است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۸/۳).

برخی اندیشمندان معاصر نیز تأویل در معنای بطن را همان معنای کلی و مجرد از خصوصیات (جری و تطبیق) دانسته‌اند که علاوه بر مورد نزول، بر رخداد‌های دیگر در طول زمان نیز تطبیق می‌یابد (معرفت، ۱۴۱۵: ۲۸-۲۹/۳). در مقابل، مفسران عارف و اهل تصوف، زوج «ظاهر و باطن» را مستقیماً معادل زوج «تفسیر و تأویل» قرار داده‌اند. ابن عربی می‌گوید: «مقصود از ظهر، تفسیر قرآن و مقصود از بطن، تأویل آن است» (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۶/۱). در این دیدگاه، تأویل به کشف اسرار باطنی و درونی کتاب خدا اختصاص دارد (قاسم پور، بی‌تا: ۱۷۰).

چنانکه مشاهده شد، مفهوم «باطن» از یک معنای عمیق مرتبط با لفظ (دیدگاه

علامه طباطبایی) تا یک اصل کلی فراتاریخی (دیدگاه آیت‌الله معرفت) و اسرار عرفانی (دیدگاه ابن عربی) را در بر می‌گیرد. این گستردگی و تنوع، خود خطر تأویل‌های بی‌ضابطه را برجسته می‌سازد. در چنین بستری است که رویکرد قاعده‌مند شیخ طوسی برای تفکیک تأویل صحیح از سقیم اهمیت می‌یابد. حال باید دید او مشخصاً با مفهوم «ظاهر و باطن» چگونه مواجه شده و آن را در نظام تفسیری خود کجا قرار داده است.

### ۳. روش‌شناسی تأویل در التبیان

#### ۳-۱. معنای تأویل از دیدگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی در مواضع متعددی، به‌ویژه ذیل آیه هفتم سوره آل عمران، به معناشناسی «تأویل» پرداخته است. او در نگاه اول، تأویل را از گروه تفسیر برمی‌شمارد و می‌نویسد: «التأویل: التفسیر و اصله المرجع، و المصیر...» (طوسی، بی‌تا: ۳۹۹/۲). او تأویل را بازگرداندن معنا به اصل و مرجع خود می‌داند و به همین دلیل، عبارت «أحسن تأویلاً» را به «أحسن جزاءً» معنا می‌کند، زیرا جزاء، بازگشتگاه نهایی امر بندگان است.

او این تعریف را در سراسر آثارش به کار می‌برد و تأویل را «انتهای چیزی که معنا به آن بازمی‌گردد» (همان: ۹۸/۶) یا به طور دقیق‌تر «تفسیر ما یؤول إليه حال الشیء» (تفسیر آنچه حال و واقعیت یک چیز به آن بازمی‌گردد) تعریف می‌کند. بر همین اساس، «تأویل رؤیا» را تفسیر حقیقتی می‌داند که رؤیا به آن بازمی‌گردد. در نهایت، او این قاعده را بر قرآن تطبیق داده و معتقد است: «تأویل القرآن ما یؤول الیه من المعنی» (همان: ۱۴۰/۶)؛ یعنی تأویل قرآن، آن معنایی است که آیه به آن رجوع می‌کند.

در نگاه نخست، این تعاریف، به‌ویژه عبارت «التأویل: التفسیر»، ممکن است به معنای مترادف کامل این دو اصطلاح در اندیشه شیخ طوسی تلقی شود. با این وجود، با نگاهی عمیق‌تر به سایر مبانی فکری او، مشخص می‌شود که تأویل نزد او مفهومی اخصّ از تفسیر است. دو دلیل کلیدی این برداشت را تصحیح می‌کند: اولاً، تأکید مکرر او بر «ما یؤول إليه الكلام» (آنچه کلام به آن بازمی‌گردد)، نشان می‌دهد که تأویل، صرفاً هر نوع تفسیری نیست، بلکه «کشف مرجع و معنای نهایی» کلام است. ثانیاً و مهم‌تر از آن، شیخ طوسی در بحث «محکم و متشابه» صراحتاً بیان می‌کند که آیات محکم «نیازی به انواع تأویل ندارند»، در حالی که بدیهی است تمام آیات قرآن، اعم از محکم و متشابه، دارای «تفسیر» هستند.

این تمایز قاطع نشان می‌دهد که اگر تأویل و تفسیر مترادف بودند، باید آیاتی از قرآن را بدون تفسیر بدانیم که این امری محال است. بنابراین، هرچند تأویل از منظر شیخ طوسی نوعی «تفسیر» است، اما معنایی خاص و محدودتر دارد و به فرآیند بازگرداندن لفظ از ظاهر اولیه به معنای نهایی و باطنی آن، به ویژه در آیات متشابه، اطلاق می‌شود.

### ۳-۲. تفاوت محکم و متشابه: تعیین قلمرو تأویل

پس از آنکه مشخص شد تأویل نزد شیخ طوسی معنایی اخص از تفسیر دارد، گام بعدی تعیین قلمرو و محدوده این ابزار تفسیری است. شیخ طوسی با تبیین دقیق تفاوت «محکم و متشابه» در مقدمه التبیان، مشخص می‌کند که تأویل، ابزاری مختص کدام دسته از آیات است. او درباره تعریف محکم می‌نویسد: «فالمحکم ما أنبأ لفظه عن معناه من غیر اعتبار ینضم الیه سواء كان اللفظ لغویاً أو عرفیاً و لا یتحتاج إلى ضروبٍ من التائویل» (طوسی، بی تا: ۹/۱). ترجمه: (محکم آن است که لفظش، بدون نیاز به ضمیمه شدن امری از خارج، از معنایش خبر دهد؛ چه آن لفظ لغوی باشد یا عرفی، و نیازی به انواع تأویل ندارد).

این تعریف به وضوح نشان می‌دهد که آیات محکم از دایره تأویل خارج‌اند. در مقابل، او متشابه را این‌گونه تعریف می‌کند: «والمتشابه ما كان المراد به لا یعرف بظاهره بل یتحتاج إلى دلیل... وانما سَمَّی متشابهاً لاشتباه المراد منه بما لیس بمراد» (همان: ۱۰/۱). ترجمه: (و متشابه آن است که مراد از آن، به وسیله ظاهرش شناخته نمی‌شود؛ بلکه نیاز به دلیل دارد... و از آن رو متشابه نامیده شده که مراد حقیقی آن، با آنچه مراد نیست، مشتبه و درهم آمیخته است).

شیخ طوسی ویژگی اصلی متشابه را احتمال وجود معانی متعدد می‌داند که نمی‌توان همه آن‌ها را مراد آیه دانست و برای تشخیص معنای صحیح، به «دلیل» نیاز است. او برای تبیین این دسته از آیات، به مواردی همچون ﴿يَا حَسْرَتَىٰ عَلَيَّ مَا فَرَغْتُ فِي حَنْبِ اللَّهِ﴾ (زمر/۵۶)، ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ (زمر/۶۷) و ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ (قمر/۱۴) استناد می‌کند که ظاهر آن‌ها (نسبت دادن «کنار»، «دست راست» و «چشمان» به خداوند) نمی‌تواند مراد نهایی باشد. بنابراین، از منظر شیخ طوسی، کل بحث ضابطه‌مندی تأویل، به حوزه آیات متشابه محدود و منحصر می‌شود. این امر به طور طبیعی این پرسش را مطرح می‌کند که حال که تأویل برای این آیات ضروری است، ضوابط و معیارهای پذیرش یک تأویل صحیح از تأویل باطل چیست؟

### ۳-۳. مواجهه شیخ طوسی با مفهوم ظاهر و باطن

یکی از کلیدی‌ترین مباحث در فهم لایه‌های معنایی قرآن، حدیث مشهور نبوی «ما نزل من القرآن من آیه إلا ولها ظهر و بطن» است. نحوه مواجهه شیخ طوسی با این حدیث در مقدمه تفسیر التبیان، رویکرد روش‌شناختی او را به خوبی آشکار می‌سازد. او پس از نقل این روایت، به گزارش چهار احتمال و دیدگاه در معنای «ظهر و بطن» می‌پردازد اما بدون آنکه به تحلیل، بررسی یا ترجیح یکی بر دیگری بپردازد، از آن عبور می‌کند. ایشان در مورد چهار وجه و احتمال را بدین شرح مطرح می‌نماید:

۱. وجه نخست این است که بیان شود منظور از ظاهر و باطن، چیزی است که در حدیث مروی از حضرت باقر و صادق علیهما السلام آمده است:

«أن المراد بذلك القصص بأخبار هلاك الاولين و باطنها عظة للآخرين» مقصود از ظاهر قرآن، عبارت است از اخبار از ماجراهای هلاک و نابودی مجرمان پیشین و مقصود از باطن آن، پندآموزی‌های آیندگان و نسل‌های بعدی، از رویدادهای پیشینیان است.

۲. وجه دوم این است که بیان شود مقصود آن چیزی است که از ابن مسعود نقل گردیده که «ما من آیه إلا و قد عمل بها قوم و لها قوم يعملون بها» (هیچ در آیه‌ای در قرآن نیست، جز اینکه قومی بدان عمل نموده‌اند و قومی نیز هم اکنون یا در آینده به آن عمل خواهند نمود).

در توضیح این وجه باید بیان نمود: آیات قرآن از سویی، دارای اسباب نزول و شأن نزول‌هایی است که طبق آن و به مناسبت‌های ویژه نازل می‌گردیده و همه آن ویژگی‌ها و جزئیات، با وضعیت انسان‌های موجود در عصر نزول، هماهنگ بوده، و از طرفی دیگر، با تجرید و جداسازی جزئیات مورد نزول از آیه، مجموعه‌ای از پیام‌ها، پندها و آموزه‌ها، از درون آن به دست می‌آید که با شرایط و وضعیت نسل‌ها و اقوام بعدی ناسازگار است و از آنجایی که آنچه برای موارد شأن نزول پیش آمده، مشابه آن برای نسل‌های پس از آن روی می‌دهد، رویدادهای پیشینیان، موجب عبرت و درس آموزی آیندگان خواهد گردید. بدین سان، آن بخشی از معانی آیات که با ملاحظه موارد نزول، برای حاضران آن زمان به دست می‌آید، همان ظاهر قرآن است؛ و آن بخش از مفاهیم که بعد از کنار گذاشتن شأن نزول به عنوان درس و پند عمومی و فراگیر قرآن برای تمامی دوران‌ها فهمیده می‌شود، باطن قرآن است. (رستمی، ۱۳۸۰: ۱۵۰)

۳. وجه سوم از طبری نقل گردیده که بیان داشته است: «معناها أن ظاهرها لفظها

و باطنها تأویلهها» (ظاهر آیات قرآن همان الفاظ، واژگان و عبارت‌های آن است و باطن آیات، تأویلهشان است.)

۴. وجه چهارم را از حسن بصری نقل نموده است که بیان داشته: «إِنَّكَ إِذَا فَتَشْتَ عَنْ بَاطِنِهَا وَقَسْتَهُ عَلَى ظَاهِرِهَا وَقَفْتَ عَلَى مَعْنَاهَا» چنانچه در جست و جوی باطن آیات برآیی و آن را با ظاهرشان بسنجی، بر معانی آیات دست خواهی یافت. از بیان حسن بصری این مفهوم برداشت می‌شود که مفاهیم باطنی آیات به شکلی است که برای رسیدن به آن، نیاز به جست و جو و ژرف نگری است؛ اما معانی ظاهری آیات را می‌توان با شناخت الفاظ و واژه‌های آن درک نمود.

آنچه که از بیان شیخ طوسی مشخص است این است که ایشان این چهار صورت را به صورت مستقل مطرح نموده و ظاهرا از دیدگاه ایشان، بین این وجوه، تفاوت و تمایز وجود دارد؛ ولی برخی از پژوهشگران معاصر کوشش کرده‌اند تا وجهی مشترک میان این معانی و وجوه بیابند و به بیانی دیگر تعریف ظاهر و باطن در این چهار مورد را یکسان تلقی نمایند؛ بدین صورت که:

آنچه که در وجه نخست از حضرت باقر و صادق علیهما السلام نقل گردیده است که ظاهر آیه را ماجراهای هلاکت پیشینیان و باطن آن را پندآموزی‌های آیندگان برشمردند، با آنچه از ابن مسعود بیان شده که معنای آیه را با ملاحظه عمل گذشتگان و با مورد نظر قرار دادن شأن نزول آن، ظاهر آیه بشمارد و معانی ماندگار آیات را با کنار نهادن جزئیات شأن نزول به مقصود تطبیق آن با شرایط و اعمال نسل‌های بعدی، باطن آیه دانست، هر دو در این راستا مشترک هستند که مفاهیم آیات قرآن در صورت حصر آن به موارد نزول، همان ظاهر آیات است و همان معانی در صورت نادیده گرفتن موارد نزول و تسری ملاک‌ای آن بر اقوام و ملل و گروه‌های آینده، به شکلی که همان وضعیت و شرایط مورد نزول، در زمان‌های بعدی برای نسل‌های دیگر پیش بیاید و موجب عبرت ایشان و در نتیجه، ملاک عمل و کردار ایشان قرار بگیرد، باطن آیات است.

نیز این معنا با آنچه از ابن جریر طبری نقل گردیده، دارای تشابه است؛ زیرا او مراد از ظاهر آیات را الفاظ و واژه‌های آن دانست؛ حال اینکه، بدون شک، الفاظ و کلمات را نمی‌توان ظاهر آیات دانست؛ چرا که ظاهر از مقوله معنی و مفهوم است و الفاظ و واژگان قالب‌های آن است. لذا باید بیان داشت که مقصود طبری از ظاهر، آن گروه از معانی آشکاری است که با یک نظر ساده به الفاظ آیات، به دست می‌آید و مشخص است که آنچه که در نگاه نخست به آیات حاصل می‌گردد، همان مفاهیم اولیه است که با شأن نزول دارای هماهنگی است و این

مفاهیم همان ظاهر آیات است که در وجوه گذشته بیان شد.

اما باطن آیه نزد طبری، تأویل آن دانسته شده و در تقسیم بندی او، ایشان ذیل تک تک آیات قرآن، واژه تأویل را استفاده نموده و از آن، تفسیر را اراده نموده است و بدین سان مشخص می‌شود که تأویل نزد ایشان همان تفسیر است؛ حال با ملاحظه این نکته که باطن آیات تأویل آن است و تأویل یعنی تفسیر آیات، چنان که تأویل و تفسیر را در برابر ظاهر آیات قرار بدسیم، این موضوع آشکار می‌گردد که مقصود طبری از باطن، همان مفاهیم ژرف و عمیق آیات است که با گذر از معانی ظاهری و بعد از تجرید آیه از خصوصیات مورد نزول، به دست می‌آید. (همان: ۱/ ۱۵۱-۱۵۲). ایشان بدین صورت نتیجه گرفته است که حقیقت ظاهر و باطن قرآن در چهار بیان یاد شده، مفهومی واحد است که به تعبیرهای مختلف بیان گردیده است.

### ۳-۴. قلمرو تأویل: انحصار در آیات متشابه

بر اساس تمایزی که شیخ طوسی میان محکم و متشابه برقرار می‌کند، نتیجه منطقی و بنیادین آن، تعیین دقیق قلمرو و محدوده تأویل است. او به صراحت معتقد است که تأویل ابزاری برای همه آیات قرآن نیست، بلکه تنها در حوزه آیات متشابه کاربرد دارد.

ایشان در معناشناسی واژه محکم اینگونه اظهار نظر می‌دارد: «فالمحکم ما أنبأ لفظه عن معناه من غیر اعتبار أمرینضم إليه سواء كان اللفظ لغوياً أو عرفياً ولا یحتاج إلى ضروب من التأویل» (طوسی، بی تا: ۱/ ۹)؛ ترجمه: (محکم آن است که لفظش از معنای آن خبر می‌دهد، بدون اعتبار امری که بدان ضمیمه شود، چه آن لفظ از جهت لغوی یا عرفی مورد توجه قرار بگیرد. همان طور که در تعریف محکم بیان شد، شیخ این دسته از آیات را به دلیل وضوح معنایی، «بی نیاز از انواع تأویل» می‌داند).

او این دیدگاه را در ذیل آیه «فَإِذَا أَنْزَلَتْ سُورَةً مُّحْكَمَةً» (محمد/ ۲۰) با صراحت بیشتری تکرار می‌کند و سوره محکمه را سوره‌ای معرفی می‌نماید که در آن متشابه و به تبع آن، تأویلی وجود ندارد. (طوسی، بی تا: ۹/ ۳۰۰) این تحدید قلمرو تأویل، خود دلیلی قاطع بر تمایز روش شناختی میان تفسیر و تأویل نزد شیخ است. زیرا اگر معنای تأویل با تفسیر مترادف بود، لازمه دیدگاه شیخ این می‌شد که گروهی از آیات (محکمت)، فاقد تفسیر باشند؛ امری که به وضوح نادرست است. بنابراین، از دیدگاه شیخ طوسی، موضوع تأویل و ضوابط آن، تنها در محدوده متشابهات قرآنی مطرح می‌شود. پس از مشخص شدن این که تأویل ابزاری مختص آیات

متشابه است، پرسش بنیادین بعدی این است که شیخ چه ضوابط و معیارهایی را برای اجرای یک تائویل صحیح و معتبر در این محدوده تعیین می‌کند؟

### ۳-۵. مبانی روش شناختی تائویل: طبقه‌بندی معانی قرآن

شیخ طوسی پیش از آنکه به تفصیل ضوابط و معیارهای یک تائویل صحیح را بیان کند، ابتدا یک نقشه راه روش شناختی برای فهم قرآن ارائه می‌دهد. او در مقدمه تفسیر التبیان و در زمینه بحث کلیدی «عرضه حدیث بر کتاب الهی»، معانی قرآن را به چهار گروه متمایز تقسیم می‌کند؛ این طبقه‌بندی که در منابع روایی نیز ریشه دارد (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۸/ ۶۹)، مشخص می‌سازد که کدام بخش از آیات قرآن اساساً نیازمند تائویل است و قلمرو آن دقیقاً کجاست. این چهار گروه عبارتند از:

۱. معانی مختص به علم الهی: گروهی از معانی که دانش آن منحصرأ نزد خداوند است و هیچ‌کس مجاز نیست برای فهم آن خود را به تکلف اندازد. نمونه بارز آن، علم به زمان وقوع قیامت است: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي...» (اعراف/ ۱۸۷). این حوزه، قلمرو ممنوعه تائویل است.

۲. معانی ظاهر و روشن (محکّمات): گروهی از معانی که ظاهر لفظ با معنای آن کاملاً منطبق است و هر فرد آشنا به زبان عربی، مقصود آیه را درک می‌کند. مانند آیه «...وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ...» (انعام/ ۱۵۱). این آیات که از مصادیق بارز «محکّمات» هستند، نیازی به تائویل (به معنای عدول از ظاهر) ندارند و قلمرو «تفسیر» به شمار می‌روند.

۳. معانی مجمل: آیاتی که مفهومی کلی را بیان می‌کنند اما جزئیات و شروط آن در ظاهر لفظ نیامده است؛ مانند آیات مربوط به کلیات نماز، زکات و حج. فهم تفصیلی این مفاهیم تنها از طریق «تبیین» پیامبر ﷺ و امامان معصومین علیهم السلام ممکن است و تلاش برای کشف جزئیات آن‌ها بدون استناد به وحی و سنت، خطا و ممنوع است.

۴. معانی محتمل (متشابهات): گروهی از الفاظ که بین دو یا چند معنا مشترک هستند و هر یک از آن‌ها می‌تواند مراد خداوند باشد. در این حالت، نمی‌توان یکی از معانی محتمل را بدون «دلیل» بر دیگری ترجیح داد و آن را مقصود قطعی خداوند دانست.

تحلیل و نتیجه‌گیری: این طبقه‌بندی، سنگ بنای روش شناسی تائویل نزد شیخ طوسی است. او با این کار نشان می‌دهد که: قلمرو تائویل، کل قرآن نیست.

معانی گروه اول و دوم اصولاً از دایره تأویل خارج‌اند.

معانی گروه سوم نیازمند «تبيين» هستند، نه «تأویل» به معنای رایج کلمه. قلمرو حقیقی و اصلی تأویل، دقیقاً گروه چهارم است؛ یعنی جایی که با ابهام و چندمعنایی روبرو هستیم.

بنابراین، تمام بحث «ضوابط تأویل» در نظام فکری شیخ طوسی، در واقع پاسخی است به این پرسش که آن «دلیل» مرجح که در گروه چهارم برای انتخاب یک معنا از میان معانی محتمل لازم است، چیست؟ بخش‌های بعدی مقاله به بررسی این ضوابط خواهد پرداخت.

### ۳-۶. ضوابط تأویل از دیدگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی پس از تعیین دقیق قلمرو تأویل در آیات متشابه، مجموعه‌ای از ضوابط و فیلترهای روش شناختی را برای اجرای یک تأویل صحیح و معتبر ارائه می‌دهد. این ضوابط، تأویل را از یک امر ذوقی و بی‌ضابطه خارج کرده و به یک فرآیند علمی و قاعده‌مند تبدیل می‌کند.

#### ۳-۶-۱. ضابطه اول: لزوم استناد به دلیل قطعی و نفی تقلید

شیخ طوسی در اولین و بنیادی‌ترین گام، حجیت و اعتبار را از «اشخاص» (مفسران) سلب کرده و آن را به «دلیل قطعی» منتقل می‌کند. وی پس از تقسیم‌بندی چهارگانه معانی قرآن، بلافاصله به این موضوع می‌پردازد و می‌نویسد:

«ولا ینبغی لأحد أن ینظر فی تفسیر آیه لا ینبئی ظاهرها عن المراد تفصیلاً أو یقلد دحماً من المفسرین إلا أن یکون التأویل مجمعاً علیه، فیجب اتباعه لِمکان الاجماع، لأن من المفسرین من خمدت طرائقه، ومدحت مذاهبه، کابن عباس و الحسن وقتاده و مجاهد و غیرهم و منهم من ذمت مذاهبه کأبی صالح و السدی و الكلبي و غیرهم، هذا فی الطبقة الاولى و أما المتأخرون فکل واحد منهم نصر مذهبه و تأول علی ما یطابق أصله، و لا یجوز لأحد أن یقلد أحداً منهم بل ینبغی أن یرجع إلى الأدلة الصحیحة: إما العقلیة، أو الشرعیة من اجماع علیه، أو نقل متواتر به، عن ینبغی اتباع قوله، و لا یقبل فی ذلك خبر واحد خاصه إذا کان مما طریق العلم» (همان: ۶/۷-۷)؛ ترجمه: (هیچ کس نباید در تفسیر آیه‌ای که معنای ظاهری آن به روشنی معنای مورد نظرش را نشان نمی‌دهد، جستجو کند و همچنین نباید از هیچ یک از مفسران تقلید کند، مگر اینکه تفسیر مورد توافق باشد. در این صورت، باید به دلیل اجماع از آن پیروی شود، زیرا برخی از مفسران روش خود را از دست

داده‌اند و مکتب‌های فکری آنها ستایش شده است، مانند ابن عباس، حسن، قتاده، مجاهد و دیگران. برخی از آنها مانند ابوصالح، سودی، کلبی و دیگران مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. این دسته اول است. اما علمای متأخر، هر یک از آنها مکتب خود را تأیید کرده و آن را مطابق با منبع اصلی خود تفسیر کرده‌اند. تقلید از هیچ یک از آنها برای هیچ کس جایز نیست. بلکه باید به دلیل صحیح مراجعه کرد: یا عقلی، یا شرعی، مبتنی بر اجماع، یا متواتر نقلی. با آن، پیروی از گفته‌اش واجب است و حتی یک خبر خاص در مورد آن اگر از راه علم باشد، قابل قبول نیست.)

تحلیل استدلال شیخ طوسی: این عبارت کلیدی، چندین اصل روش شناختی را پایه‌گذاری می‌کند:

۱. نفی مطلق تقلید از مفسران: شیخ به صراحت «تقلید» از هر مفسری، چه از طبقه متقدمین (که در میانشان افراد ستوده و نکوهیده وجود دارد) و چه از طبقه متأخرین (که هر یک برای نصرت مذهب خود تأویل می‌کنند)، را جایز نمی‌داند. این به معنای نفی حجیت «شخص محور» در تفسیر است.

۲. جایگزینی تقلید با «دلیل»: معیار صحت سنجی تأویل، شخصیت یا شهرت مفسر نیست، بلکه استناد به «دلیل صحیح» (الأدلة الصحيحة) است.

۳. تعیین مصادیق دلیل قطعی: دلایل معتبر برای تأویل، باید منجر به علم و یقین شوند و عبارتند از: الف) دلیل عقلی قطعی؛

ب) دلیل شرعی قطعی (شامل اجماع و نقل متواتر از معصوم).

۴. ردّ خبر واحد: او به روشنی تأکید می‌کند که «خبر واحد» (روایتی که به حد تواتر نرسیده) حتی اگر صحیح باشد، برای اثبات یک تأویل کافی نیست، زیرا تأویل از اموری است که نیازمند «علم» و یقین است و خبر واحد «ظن آور» است، نه «علم آور».

بنابراین، «اجماع» تنها یکی از مصادیق «دلیل شرعی قطعی» است و در کنار عقل و نقل متواتر قرار می‌گیرد. اصل بنیادین شیخ در این ضابطه، ضرورت دستیابی به یقین از طریق ادله قطعی و پرهیز از هرگونه تفسیر و تأویل مبتنی بر ظن، گمان، یا تقلید کورکورانه است.

### ۳-۶-۲. ضابطه دوم: اتکای تأویل بر شواهد لغوی

دومین ضابطه عملیاتی شیخ طوسی، لنگر انداختن تأویل در چارچوب زبان است. او تأکید می‌کند که هر تأویلی باید بر اساس «شواهد لغوی شناخته شده و شایع بین عرب» استوار باشد، در غیر این صورت پذیرفته نیست. این اصل که در

مباحث اصولی شیخ نیز با تأکید بر لزوم آشنایی با «خطاب‌ها و کنایه‌های جاری» نزد عرب تکرار می‌شود، کارکردی کلیدی دارد: این ضابطه، تأویل را به خود متن پیوند می‌زند و با الزام به وجود یک ریشه قابل ردیابی در امکانات واژگانی یا بلاغی زبان، راه را بر معانی کاملاً من‌درآوردی و بی‌اساس می‌بندد (طوسی، بی‌تا: ۳۲۵/۹).

### ۳-۶-۳. ضابطه سوم: تأویل با رجوع به تاریخ و رعایت اسباب نزول

شیخ طوسی ضابطه دیگری را برای زمینه‌مند کردن تأویل مطرح می‌سازد و آن، لزوم توجه به بافتار تاریخی متن است. به باور او، تأویل صحیح آن است که با «رجوع به تاریخ و رعایت سبب نزول» صورت گیرد تا از دخالت «نظریات شخصی و هواهای نفسانی» در فهم آیه جلوگیری شود (همان: ۳۲۵/۹). این فیلتر تاریخی - متنی، تأویل را از یک عملیات ذهنی انتزاعی خارج کرده و آن را به واقعیت عینی نزول قرآن مقید می‌سازد. بدین ترتیب، این معیار مانع از آن می‌شود که معانی‌ای که با شرایط تاریخی و قرائن متنی آیه بیگانه‌اند، بر کلام الهی تحمیل شوند.

### ۳-۶-۴. ضابطه چهارم: سازگاری تأویل با اصول اعتقادی (تنزیه)

مهم‌ترین فیلتر کلامی و عقلی در نظام روش شناختی شیخ، اصل «تنزیه» است. او در بحث از آیه «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» (کافرون/۶)، یک قاعده طلایی برای ترجیح میان تأویلات محتمل به دست می‌دهد. شیخ بیان می‌کند که اگر برای یک آیه، دو یا چند وجه معنایی ممکن باشد، «واجب است تأویل آنچه بر خداوند جایز و لایق اوست صورت گیرد؛ نه آنکه اموری که شایسته خداوند نبوده و بر او جایز نیست را به او منسوب نماییم» (همان: ۴۲۴/۱۰). این ضابطه که برآمده از مبانی کلام عدلیه است، تضمین می‌کند که نتیجه تأویل هرگز با اصول قطعی اعتقادی مانند توحید، عدل و تنزیه خداوند از صفات جسمانی و نقص، در تضاد قرار نگیرد.

### ۳-۶-۵. ضابطه پنجم: حاکمیت اصل حجیت ظاهر

شیخ طوسی در کتاب اصولی خود، «عُدَّةُ الاصول»، به اصلی بنیادین اشاره می‌کند که بر کل فرآیند تأویل حاکم است: اصل حجیت ظاهر. او تصریح می‌کند که در فهم کلام، اولویت با «اکتفا نمودن به مواردی که در نص کلام آمده» است و عدول از معنای ظاهری جایز نیست. به عبارت دیگر، او نیز همچون سایر اصولیون معتقد است که «اخذ در معنای خلاف ظاهر بدون دلیل قطعی، مردود است» (طوسی، ۱۴۱۷: ۴۶۱/۲). این اصل، به مثابه یک ترمز قدرتمند و یک قاعده پیش‌فرض

عمل می‌کند که تائویل را از یک قاعده عمومی به یک استثناهای ضروری تبدیل می‌نماید. تنها زمانی می‌توان و باید از ظاهر عبور کرد که دلیلی قاطع (از همان سنخ ادله یقینی ذکر شده در ضابطه اول) ما را به آن وادار سازد.

### ۳-۷. بازخوانی ضوابط تائوئیلی شیخ طوسی

بحث تائویل در تاریخ اندیشه اسلامی همواره یکی از حساس‌ترین و بنیادین‌ترین موضوعات بوده است. مفسران و متکلمان از همان قرون آغازین با این مسئله مواجه بودند که چگونه می‌توان میان ظاهر الفاظ قرآن و معانی عمیق‌تر آن جمع کرد و درعین حال، از ورود به دام تائویل‌های ذوقی و افراطی پرهیز نمود. در این زمینه، بازخوانی ضوابط تائوئیلی در اندیشه شیخ طوسی به عنوان یکی از بزرگ‌ترین مفسران شیعه در قرن پنجم هجری، جایگاهی خاص دارد. شیخ طوسی در تفسیر عظیم خویش، التبیان فی تفسیر القرآن، تلاش کرده است که رویکردی عقلانی و درعین حال مبتنی بر سنت برای مواجهه با مسئله تائویل ارائه کند. اهمیت کار او در این است که برخلاف بسیاری از جریان‌های باطنی یا تائوئیلی که قرآن را به قلمروی سلیقه‌های فردی می‌کشاندند، او برای تائویل، قیود و حدود علمی قائل شد و آن را در چارچوب معیارهای معتبر سامان داد.

شیخ طوسی در التبیان تصریح می‌کند که تائویل قرآن بدون دلیل معتبر، نه تنها کمکی به فهم قرآن نمی‌کند، بلکه موجب تحریف معنای کلام الهی می‌شود. وی در مواجهه با آیات متشابه، تائویل را به عنوان ابزاری ضروری می‌پذیرد، اما تأکید دارد که این تائویل باید در چارچوب عقل، قواعد زبان عربی و با تکیه بر روایات معتبر صورت گیرد. از نگاه او، هرگونه تائویل باید بر قرینه‌ای روشن استوار باشد؛ خواه این قرینه از سنت پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام به دست آمده باشد، خواه از عقل سلیم یا سیاق و ساختار زبانی قرآن استنباط شود (طوسی، بی تا: ۶/۱). او به شدت از تائویل‌هایی که مبتنی بر ذوق شخصی اند پرهیز می‌کند و چنین نگرشی را خطری بزرگ برای سلامت فهم قرآن می‌داند (همان: ۱۵۶/۱؛ ۲۶۳/۳ و...).

یکی از ضوابط مهمی که شیخ طوسی بر آن تأکید دارد، رجوع به قواعد زبان عربی است. به باور او، قرآن به «لسان عربی مبین» نازل شده و بنابراین هر تائوئیلی که با قوانین نحو و بلاغت زبان عربی ناسازگار باشد، مردود است. او در بسیاری از مواضع تفسیری خود، ابتدا معنای ظاهر آیه را بر اساس لغت و نحو توضیح می‌دهد و سپس در صورتی که قرینه‌ای بر معنای عمیق‌تر وجود داشته باشد، به تائویل می‌پردازد. به عنوان نمونه، در بحث صفات الهی، وی تأکید می‌کند که نباید برای خداوند جسمانیت یا ویژگی‌های مادی اثبات کرد؛ بنابراین تعبیرهایی

مانند «ید الله» یا «عرش» باید بر اساس قرائن عقلی و نقلی، تأویل شوند تا با اصل توحید و تنزیه خداوند منافات نداشته باشند (طوسی، بی‌تا: ۳/۲۷۵). این نشان می‌دهد که یکی از مهم‌ترین معیارهای او در تأویل، هماهنگی با اصول اعتقادی قطعی دین است.

از دیگر ضوابطی که شیخ طوسی مطرح می‌کند، پرهیز از افراط و تفریط در تأویل است. او به خوبی آگاه است که برخی از جریان‌های فکری، مانند باطنیه، به بهانه تأویل، معنای ظاهری قرآن را کاملاً کنار می‌گذاشتند و تنها بر معنای باطنی تأکید می‌کردند. از نظر شیخ طوسی، چنین رویکردی نه تنها جایگاه قرآن به عنوان کتاب هدایت عمومی را تضعیف می‌کند، بلکه موجب می‌شود متن مقدس به دستاویزی برای برداشت‌های خودسرانه تبدیل گردد. او می‌نویسد که تأویل باید در خدمت تبیین آیه باشد، نه در خدمت تحریف آن (طوسی، بی‌تا: ۵/۱۱۲). در واقع، او میان «تفسیر» و «تأویل» پیوندی برقرار می‌کند و تأویل را مکمل تفسیر می‌داند، نه بدیلی برای آن.

از سوی دیگر، شیخ طوسی نقش عقل را در تأویل بسیار پررنگ می‌بیند. عقل از دیدگاه او نه تنها ابزاری برای فهم ظواهر قرآن است، بلکه راهنمایی برای تشخیص تأویل درست از نادرست نیز محسوب می‌شود. عقل به او کمک می‌کند که در آیات مربوط به معاد، صفات الهی و مباحث کلامی، میان معنای حقیقی و معنای استعاری تمایز قائل شود. او تصریح می‌کند که تأویل نباید با براهین عقلی مسلم منافات داشته باشد، زیرا قرآن و عقل هر دو از یک منبع الهی سرچشمه می‌گیرند و امکان تعارض واقعی میان آن‌ها وجود ندارد (طوسی، بی‌تا: ۲/۱۹۰). این نگرش، او را در زمره عقل‌گراترین مفسران شیعی قرار داده است.

از دیگر نکات مهم در ضوابط تأویلی شیخ طوسی، توجه به سنت معتبر است. او در التبیان بارها از روایات پیامبر اکرم و ائمه اهل بیت برای توضیح معنای آیات استفاده می‌کند و این روایات را به عنوان قرینه‌ای مهم برای تأویل می‌پذیرد. البته او تأکید دارد که این روایات باید از حیث سند و دلالت معتبر باشند؛ در غیر این صورت، نمی‌توان آن‌ها را مبنای تأویل قرار داد. به بیان دیگر، او نه به روایات غیرمعتبر تکیه می‌کند و نه عقل را بدون پشتیبانی نصوص دینی به کار می‌گیرد، بلکه میان این دو تعادل برقرار می‌سازد (طوسی، بی‌تا: ۶/۳۴۴).

بازخوانی ضوابط تأویلی شیخ طوسی در عصر حاضر نیز اهمیت مضاعف دارد. در روزگاری که جریان‌های مختلف تفسیری، هر یک با برداشت‌های متفاوت به سراغ قرآن می‌روند، تأکید بر ضرورت ضابطه‌مندی تأویل می‌تواند راهگشا باشد.

معیارهایی که او برشمرده است. مانند التزام به زبان قرآن، هماهنگی با اصول عقلی و اعتقادی، استفاده از سنت معتبر و پرهیز از ذوق گرایی. همگی می‌توانند در برابر تأویل‌های بی‌قاعده و خودسرانه مصونیت ایجاد کنند. به همین دلیل، اندیشه شیخ طوسی در این زمینه همچنان می‌تواند در مباحث معاصر هرمنوتیک قرآنی و مطالعات تفسیری الهام بخش باشد.

همچنین باید توجه داشت که تأویل در نگاه شیخ طوسی، یک فرآیند اجتهادی است. او به صراحت می‌گوید که فهم قرآن نیازمند به‌کارگیری عقل، دانش زبانی، آشنایی با سیاق آیات و نیز رجوع به سنت است (طوسی، بی‌تا: ۳۸۱-۷). این نگاه اجتهادی سبب شد که پس از او، مفسران شیعی همچون طبرسی در مجمع‌البیان و علامه حلی در آثار کلامی خود، همان خط‌مشی را دنبال کنند و تلاش نمایند تأویل را در چارچوبی علمی و مستدل سامان دهند. بنابراین می‌توان گفت که ضوابطی که شیخ طوسی بنیان نهاد، در تکوین و استمرار مکتب تفسیری شیعی نقشی بنیادین ایفا کرده است.

در یک جمع‌بندی، بازخوانی ضوابط تأویلی شیخ طوسی نشان می‌دهد که او به دنبال ایجاد تعادل میان ظاهر و باطن قرآن بود. او ظاهر قرآن را رها نمی‌کرد و در عین حال، از لایه‌های عمیق‌تر آن نیز غفلت نداشت. معیارهای او برای تأویل عبارت بودند از: لزوم انطباق با قواعد زبان عربی، هماهنگی با اصول عقلی و اعتقادی، استفاده از روایات معتبر، توجه به سیاق و قرائن قطعی و پرهیز از ذوق‌گرایی. این مجموعه ضوابط در واقع چارچوبی مطمئن برای تأویل قرآن فراهم می‌کند و مانع از لغزش به دام تفسیرهای خودسرانه می‌شود. به همین دلیل، می‌توان گفت که ضوابط تأویلی شیخ طوسی نه تنها در عصر خود، بلکه در روزگار ما نیز ظرفیت راهبری و الهام بخشی دارد.

### نتیجه

پژوهش حاضر نشان داد که شیخ طوسی در مواجهه با چالش حساس و بنیادین تأویل، به جای پذیرش هرج و مرج تفسیری یا تکیه بر ذوق‌گرایی، یک نظام روش‌شناختی منسجم و ضابطه‌مند را بنیان نهاد. در منظومه فکری او، تأویل اگرچه گاهی با تفسیر هم‌پوشانی دارد، اما در معنای دقیق خود، مفهومی اخص از تفسیر است؛ فرآیندی استدلالی که قلمرو آن منحصر به آیات متشابه محدود می‌شود و هدف آن، بازگرداندن (أول) آیه به مرجع نهایی و معنای قطعی آن است.

محور اصلی این نظام روش‌شناختی، انتقال حجیت از «اشخاص» و «اقوال

مفسران» به «دلیل قطعی» است. این نظام بر «اصل حجیت ظاهر» استوار است و تأویل را نه یک قاعده، بلکه یک استثنای ضروری می‌داند که تنها با وجود یک «دلیل قاطع» (برهان عقلی، نقل متواتر یا اجماع) فعال می‌شود. پس از احراز چنین دلیلی نیز، تأویل ارائه شده باید از فیلترهای سه‌گانه سازگاری لغوی، رعایت بافتار تاریخی (سبب نزول) و هماهنگی با اصول کلامی (اصل تنزیه) عبور کند تا معتبر شناخته شود.

بدین ترتیب، روش‌شناسی شیخ طوسی ترکیبی هوشمندانه از دو گرایش «برون‌متنی» (با ارجاع به ادله قطعی عقلی و نقلی برای ضرورت تأویل) و «درون‌متنی» (با تکیه بر قرائن زبانی، سیاق و شرایط نزول برای تعیین مصداق تأویل) است. ضوابطی که او بنیان نهاد، با ایجاد مانعی جدی در برابر تفسیر به رأی، نه تنها مکتب تفسیر اجتهادی شیعه را قوام بخشید و مسیر را برای مفسران بزرگی چون طبرسی هموار ساخت، بلکه به عنوان یک چارچوب منطقی و قابل دفاع، همچنان ظرفیت راهبری و الهام‌بخشی در مطالعات تفسیری و مباحث هرمنوتیک قرآنی معاصر را داراست.

## منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- احسانی فر، محمد (۱۴۲۸ق): «اسباب اختلاف الحدیث»، قم: دارالحدیث، چاپ اول.
- امین، سید محسن (۱۴۰۶ق): «اعیان الشیعة»، به کوشش حسن الامین، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چاپ اول.
- حسینی جلالی، علی (۱۳۸۴): «مبانی تفسیر شیعی»، قم: دارالحدیث، چاپ اول.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (بی تا): «المقدمه فی اصول التفسیر»، قاهره: مکتبه التراث الاسلامی.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۲ق): «تفسیر ابن عربی (تفسیر القرآن الکریم)»، به کوشش مصطفی غالب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، بیروت: دارالفکر، چاپ سوم.
- رستمی، علی اکبر (۱۳۸۰): «آسیب شناسی و روش شناسی تفسیر معصومان علیهم السلام»، قم: کتاب مبین، چاپ اول.
- زرقاتی، محمد عبدالعظیم (بی تا): «مناهل العرفان فی علوم القرآن»، به کوشش فواز احمد زمرلی، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۳): «منشور جاوید»، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۲۰۰۱م): «الاتقان فی علوم القرآن»، تحقیق فواز احمد زمرلی، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴): «ترجمه تفسیر المیزان»، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق): «التبیان فی تفسیر القرآن»، به کوشش احمد حبیب قصیر العاملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق): «العهده فی اصول الفقه»، به کوشش محمدرضا انصاری قمی، قم: ستاره، چاپ اول.
- قاسم پور، محسن (بی تا): «پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی»، بی جا: بی نا.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹): «تفسیر و مفسران»، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، چاپ اول.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۵): «علوم قرآنی»، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، چاپ چهارم.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۱۵ق): «التمهید فی علوم القرآن»، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- نصرالله پور علمداری، ابراهیم (۱۳۹۶): «منطق تأویل آیات قرآن نزد مفسران مشهور شیعه»، رساله دکتری، دانشگاه قرآن و حدیث.

## References

### Glorious Qur'an

- Aḥsanī Far, Muḥammad (1428 AH). *Asbāb Ikhtilāf al-Ḥadīth* [The Causes of Discrepancies in Hadith]. Qom: Dār al-Ḥadīth, 1st ed.
- Amīn, Sayyid Muḥsin (1406 AH). *A'yān al-Shī'a* [Notables of the Shi'a]. Edited by Ḥasan al-Amīn. Beirut: Dār al-Ta'aruf lil-Maṭbū'āt, 1st ed.
- Husaynī Jalālī, 'Alī (1384 SH). *Mabānī-yi Tafsīr-i Shī'ī* [Foundations of Shi'i Exegesis]. Qom: Dār al-Ḥadīth, 1st ed.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram (1414 AH). *Lisān al-'Arab* [The Tongue of the Arabs]. Beirut: Dār al-Fikr, 3rd ed.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm (n.d.). *Al-Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* [An Introduction to the Principles of Exegesis]. Cairo: Maktabat al-Turāth al-Islāmī.
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn (1422 AH). *Tafsīr Ibn 'Arabī (Tafsīr al-Qur'an al-Karīm)* [The Exegesis of Ibn 'Arabī (The Exegesis of the Holy Qur'an)]. Edited by Muṣṭafā Ghālib. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī (1379 SH). *Tafsīr va Mufasssīrān* [Exegesis and Exegetes]. Qom: Mu'assasah-yi Farhangī-yi al-Tamhīd, 1st ed.
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī (1385 SH). *'Ulūm-i Qur'ānī* [Qur'anic Sciences]. Qom: Mu'assasah-yi Farhangī-yi al-Tamhīd, 4th ed.
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī (1415 AH). *Al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'an* [The Introduction to the Sciences of the Qur'an]. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābī'ah li-Jamā'at al-Mudarrisīn.
- Naṣrullāh Pūr 'Alamdārī, Ibrāhīm (1396 SH). "Manṭiq-i Tāwīl-i Āyāt-i Qur'an nazd-i Mufasssīrān-i Mashhūr-i Shī'a" [The Logic of Qur'anic Ta'wīl according to Prominent Shi'i Exegetes]. PhD dissertation, University of Qur'an and Hadith.
- Qāsimpūr, Muḥsin (n.d.). *Pazhūheshī dar Jaryān Shināsī-yi Tafsīr-i 'Irfānī* [A Study in the Genealogy of Mystical Exegesis]. n.p.: n.p.
- Ruṣṭamī, 'Alī Akbar (1380 SH). *Āsīb Shināsī va Ravish Shināsī-yi Tafsīr-i Ma'sūmān ('a)* [Pathology and Methodology of the Exegesis of the Infallibles (a.s.)]. Qom: Kitāb-i Mubīn, 1st ed.
- Subḥānī Tabrīzī, Ja'far (1383 SH). *Manshūr-i Jāwīd* [The Eternal Charter]. Qom: Mu'assasah-yi Imām al-Ṣādiq ('a), 1st ed.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān (2001). *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an* [Perfection in the Sciences of the Qur'an]. Edited by Fawwāz Aḥmad Zumurī. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2nd ed.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Husayn (1374 SH). *Tarjumah-yi Tafsīr al-Mīzān* [The Translation of Tafsīr al-Mīzān]. Translated by Sayyid Muḥammad Bāqir Mūsawī Hamadānī. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī, Jāmi'ah-yi Mudarrisīn-i Ḥawzah-yi 'Ilmiyyah-yi Qom, 5th ed.
- Tūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1409 AH). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an* [The Clarification in the Exegesis of the Qur'an]. Edited by Aḥmad Ḥabīb Qaṣīr al-'Amīlī. Qom: Maktab al-'Ilām al-Islāmī.
- Tūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (1417 AH). *Al-Uddah fī Uṣūl al-Fiqh* [The Provision in the Principles of Jurisprudence]. Edited by Muḥammad Riḍā Anṣārī Qummī. Qom: Sitārah Press, 1st ed.
- Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm (n.d.). *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an* [Springs of Knowledge in the Sciences of the Qur'an]. Edited by Fawwāz Aḥmad Zumurī. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.



University of Science and Quranic Knowledge  
Tehran Faculty of Quranic Sciences

## From Historical Reading to Esoteric Interpretation: An Exegetical Genealogy of "Bani Isra'il" in Verse 47 of Surah al-Baqarah

Farzad Dehghani<sup>1</sup>  ; Reza Mollazadeh Yamchi<sup>2</sup> 

1. Associate Professor of the Department of Quran and Hadith Sciences, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. (Corresponding Author) [f.dehghani@hsu.ac.ir](mailto:f.dehghani@hsu.ac.ir)
2. Postdoctoral Researcher, Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. [reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir](mailto:reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir)

### Research Article



### Abstract

The interpretation of the term Bani Isra'il in Qur'an 2:47 marks the emergence of one of the deepest hermeneutical rifts within the Islamic exegetical tradition. Adopting a genealogical approach and employing qualitative content analysis, this study traces the roots of the rupture between two rival paradigms: historical reading and esoteric interpretation. The central problem of the research goes beyond merely reporting exegetical opinions, aiming instead to analyze the epistemological foundations that have produced two opposing meanings from a single text. The findings reveal that the historical paradigm, relying on principles such as the primacy of the apparent meaning and the authority of context, interprets Bani Isra'il as a concrete and retrospective example. Beyond its narrative function, this reading has also been mobilized in theological polemics. In contrast, the esoteric paradigm relocates interpretive authority from the text to the infallible Imam, surpassing the primary denotation and, through recourse to hadith, interprets Bani Isra'il as referring to the Ahl al-Bayt of the Prophet (peace be upon him). This approach also operates within a metaphorical logic, redefining the entire history of that people as an archetypal and trans-historical model for explaining the identity and spiritual ranks of its esoteric referent. Ultimately, the study argues that the roots of this hermeneutical rift lie in two fundamental dualities: the locus of interpretive authority (text-centered versus Imam-centered) and the philosophy of history (event-realism versus exemplarism).

**Keywords:** Genealogy, Hermeneutical rift, Historical reading, Esoteric interpretation, Bani Isra'il, Interpretive authority.

Received: 2025-09-13 ; Received in revised form: 2025-12-29 ; Accepted: 2026-01-04 ; Published online: 2026-01-04

◆ How to cite: Dehghani, F. and Mollazadeh, R. (2026). From Historical Reading to Esoteric Exegesis: A Genealogical Study of the Interpretation of "Bani Israel" in Quran 2:47. (e238109). *Quranic commentations*, (214-233), e238109 doi: [10.22034/qc.2026.546832.1202](https://doi.org/10.22034/qc.2026.546832.1202)



## از خوانش تاریخی تا تأویل باطنی: تبارشناسی تفسیری «بنی اسرائیل» در آیه ۴۷ سوره بقره

فرزاد دهقانی<sup>۱</sup>، رضا ملازاده یامچی<sup>۲</sup>

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. (نویسنده مسئول) f.dehghani@hsu.ac.ir

۲. پژوهشگر پسا دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

پژوهشی



### چکیده

تفسیر واژه بنی اسرائیل در آیه ۴۷ سوره بقره، نقطه بروز یکی از عمیق ترین شکاف های هرمنوتیک در سنت تفسیری اسلام است. این پژوهش با رویکرد تبارشناسانه و روش تحلیل محتوای کیفی، به کالبدشکافی ریشه های این گسست میان دو رویکرد رقیب خوانش تاریخی و تأویل باطنی می پردازد. مسئله اصلی تحقیق، فراتر رفتن از گزارش آراء و تحلیل مبانی معرفت شناختی است که به تولید دو معنای متعارض از یک متن واحد منجر شده است. یافته های تحقیق نشان می دهد رویکرد تاریخی با اتکا بر اصولی چون اصالت ظاهر و مرجعیت سیاق، بنی اسرائیل را مصداقی انضمامی و گذشته نگر می داند که علاوه بر کارکرد روایی، در جدال های کلامی نیز به کار گرفته شده است. در نقطه مقابل، رویکرد باطنی با انتقال مرجعیت فهم از متن به امام معصوم، از دلالت اولیه عبور کرده و با استناد به حدیث، بنی اسرائیل را به آل محمد ﷺ تأویل می کند. این رویکرد، همچنین با منطقی استعاری، کل تاریخ آن قوم را به یک نمونه اعلا و الگویی فراتاریخی برای تبیین هویت و مقامات معنوی مصداق باطنی خود بازتعریف می نماید. این پژوهش در نهایت استدلال می کند که ریشه این شکاف در دوگانگی بنیادین بر سر مرجعیت فهم (متن محوری در برابر امام محوری) و فلسفه تاریخ (واقع گرایی در برابر نمونه گرایی) نهفته است.

**کلیدواژه ها:** تبارشناسی، شکاف هرمنوتیک، خوانش تاریخی، تأویل باطنی، بنی اسرائیل، مرجعیت فهم.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۰۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۴ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۱۴

◆ استناد به این مقاله: دهقانی، فرزاد و ملازاده یامچی، رضا. (۱۴۰۴). از خوانش تاریخی تا تأویل باطنی: تبارشناسی تفسیری «بنی اسرائیل» در آیه ۴۷ سوره بقره. (۵۲۳۸۱۰۹). *مطالعات تائوئیلی قرآن*. (۲۳۳-۲۱۴)، ۵۲۳۸۱۰۹  
doi: 10.22034/qc.2026.546832.1202

## ۱. طرح مسئله

فهم متن قرآنی همواره بستری برای شکل‌گیری رویکردهای معرفتی متنوعی بوده است؛ رویکردهایی که هر یک با تکیه بر مبانی خاص و روش‌شناسی متمایز، به تولید معانی گاه متناقض از یک متن واحد پرداخته‌اند. این تنوع تفسیری، فراتر از یک اختلاف نظر ساده در برداشت از آیات، نشانگر گسست‌های بنیادین در حوزه هرمنوتیک و نظریه‌های مربوط به فهم و مرجعیت متن است. یکی از نمودهای بارز این گسست، در تفسیر واژه «بنی اسرائیل» در آیه ۴۷ سوره بقره ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ... وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ قابل مشاهده است؛ جایی که دو جریان تفسیری عمده و ریشه‌دار شکل گرفته‌اند و بررسی تقابلی آن‌ها، محور اصلی این پژوهش را تشکیل می‌دهد.

جریان نخست که بخش غالب و سنتی تفاسیر را در بر می‌گیرد، با تکیه بر ظاهر آیه، سیاق کلام و شواهد تاریخی، واژه «بنی اسرائیل» را به فرزندان یعقوب و قوم یهود در بستر تاریخی خاصی ارجاع می‌دهد (طبری، ۱۴۱۲: ۲۰۸/۱؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۱۵۸/۱). در این خوانش، مفهوم «تفضیل» نیز به عنوان نعمتی تاریخی و محدود به همان قوم در زمان خودشان (عالمی زمانهم) تلقی می‌شود تا با آیات دیگری چون آیه برتری امت اسلام ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾ دچار تعارض نشود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲۱/۱؛ تفسیر قمی، ۱۳۶۳: ۴۶/۱).

در مقابل، جریان دوم که از رویکردی باطنی و تأویلی بهره می‌برد، با عبور از دلالت تاریخی واژه، «بنی اسرائیل» را به عنوان رمز و نمادی برای مصداقی متعالی و باطنی، یعنی آل محمد ﷺ، تفسیر می‌کند. این برداشت در تفاسیر روایی شیعه به روشنی انعکاس یافته و مدعی است که خطاب آیه در سطحی ژرف‌تر، متوجه اهل بیت ﷺ است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۴۴/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۱: ۲۱۰).

این تقابل تفسیری، پرسشی بنیادین در حوزه هرمنوتیک را پیش می‌کشد: چگونه ممکن است یک واژه، حامل دو معنای کاملاً متضاد و انحصاری باشد؟ این مسئله، صرفاً اختلافی در تعیین مصداق نیست، بلکه بازتاب دو نگرش متفاوت نسبت به ماهیت زبان قرآن، جایگاه تاریخ در فرآیند تفسیر و منبع‌نهایی حجیت در فهم متن است. از این‌رو، هدف این مقاله نه داوری میان دو خوانش، بلکه بررسی تبارشناختی این شکاف است؛ یعنی تحلیل ریشه‌های معرفت‌شناختی و اصول روش‌شناختی‌ای که به پیدایش و استمرار این دو رویکرد تفسیری منجر شده‌اند. پرسش محوری پژوهش نیز این است که هر یک از این دو جریان، بر چه بنیان‌های هرمنوتیکی استوارند و منطق درونی آن‌ها برای توجیه روش

تفسیری شان چیست؟.

در مواجهه با قرآن دو رویکرد اصلی وجود دارد: خوانش که بر دلالت‌های درونی متن و ساختارهای زبانی و موقعیتی آن تکیه دارد، و تفسیر که افق معنایی متن را با بهره‌گیری از دانش بیرونی گسترش می‌دهد و مفاهیم تازه‌ای بر آن حمل می‌کند (پاکتچی، ۱۳۹۵: ۴۹-۵۰). هرمنوتیک که ریشه در فعل یونانی Hermeneuin دارد، فرآیندی سه مرحله‌ای میان متن، مفسر و مخاطب است (موسوی، ۱۳۸۶: ۵۱). در هرمنوتیک فلسفی، پیش‌فرض‌های مفسر نقشی ضروری دارند و اگر در خدمت فهم باشند نه تنها مذموم نیستند بلکه لازم‌اند (سالار و تاجیک، ۱۳۸۹: ۲۴). معیارهایی چون عقلانیت و پاکی نفس برای جلوگیری از انحراف معنا ضروری دانسته شده‌اند (ایزدی، ۱۳۹۷: ۲۹۳). قرآن ساختاری شبکه‌ای دارد و مفاهیمی چون دور هرمنوتیکی و پیش‌فرض‌های تفسیری در فهم دقیق‌تر آن مؤثرند و زمینه فهمی پیوسته از آیات و ارتباط آن‌ها با یکدیگر و دیگر منابع دینی را فراهم می‌سازند (پارسائیان، ۱۳۹۶: ۲۵۱). تأویل نیز به معنای عبور از ظاهر و دستیابی به بطون آیات است و بسیاری آن را ویژه معصومان علیهم‌السلام می‌دانند (پاکتچی، ۱۳۹۵: ۵۷). این مفهوم در چهار محور اصلی تبیین شده است: کشف معنای حقیقی آیات متشابه، دستیابی به معارف باطنی، تحقق خارجی وعده‌ها و وعیدهای قرآن، و شناسایی مصادیق خاص آیات که تنها با نگاه تأویلی قابل درک‌اند (بابایی و همکاران، ۱۳۸۸: ۳۰). بدین‌سان، تأویل راهی برای نفوذ به عمق معنا و تطبیق آن با حقیقت‌های پنهان و آشکار هستی است.

در مورد پیشینه پژوهش باید افزود که به دلیل رویکرد خاص نوشتار حاضر، آثاری نزدیک یافت نشد و از این منظر دارای نوآوری است، از جمله پژوهشی که می‌تواند به نوعی مرتبط باشد عبارت است از: مقاله‌ای با عنوان «مقصود از افضلیت بنی اسرائیل در آیه ﴿أَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ از علیرضا کمالی (کمالی، ۱۳۹۴، ش ۲۴: ۱۱-۱۲)، چاپ شده در نشریه مطالعات تفسیری. یافته‌های پژوهش مذکور حاکی از آن است که آیه ۴۷ سوره بقره با یادآوری نعمت‌های الهی به بنی اسرائیل، برتری آنان را در زمان خاصی بیان می‌کند. تحلیل دقیق مفاهیم «بنی اسرائیل»، «تفضیل» و «عالمین» نشان می‌دهد که این برتری مطلق و همیشگی نیست و تعارضات تفسیری قابل رفع‌اند.

اهمیت پرداختن به شکاف هرمنوتیکی میان دو خوانش تفسیری، به مراتب فراتر از گزارش صرف دو دیدگاه متعارض است. این پژوهش از آن رو ضروری می‌نماید که تحلیل ژرف این گسست، در قالب یک موردکاوی دقیق، افق‌هایی

نو به سوی فهم سازوکارهای بنیادین تولید معنا، پویایی قدرت و شکل‌گیری مرجعیت در سنت تفسیری اسلام می‌گشاید. گردآوری و بررسی منظومه‌ای متنوع از منابع تفسیری - از تفاسیر تاریخی و روایی (طبری، ۱۴۱۲ق؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق)، تا تحلیل‌های کلامی (فخر رازی، ۱۴۲۰ق؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق)، مباحث عرفانی (قشیری، ۲۰۰۰م) و رویکردهای اجتماعی (مغنیه، ۱۴۲۴ق؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق) - نشان می‌دهد که آیه مورد نظر، به مثابه نقطه‌ای کانونی، محل برخورد و تلاقی رویکردهای فکری متنوع بوده است.

بر همین اساس، واکاوی این شکاف، امکان دستیابی به فهمی عمیق‌تر از سه محور بنیادین را فراهم می‌سازد: الف: مرجعیت‌های متقابل و رقیب؛ این تقابل، مستقیماً به مواجهه میان دو نوع مرجعیت اشاره دارد: از یک سو، مرجعیت ظاهر متن و شواهد عقلی - تاریخی؛ و از سوی دیگر، مرجعیت حدیث و کلام معصوم به عنوان کلید فهم باطن. فهم نحوه برساخت مرجعیت در هر جریان و چگونگی به حاشیه راندن رقیب، برای شناخت سازوکارهای متغیر قدرت در تاریخ اندیشه اسلامی، امری حیاتی است. ب: تکوین هویت‌های کلامی و اجتماعی؛ هر یک از دو خوانش، فراتر از یک تفسیر صرف، در مقام بنیانی برای ساخت هویت دینی عمل می‌کند. خوانش تاریخی، در دل روایت کلان جهان اسلام جای دارد؛ در حالی که خوانش باطنی، در تعریف هویت خاص شیعی و جایگاه معنوی آن نقش محوری ایفا می‌کند. از این منظر، تحلیل شکاف تفسیری، به تحلیل چگونگی شکل‌گیری و تمایز هویت‌های دینی منجر می‌شود.

این پژوهش با عبور از سطح توصیفی تفاسیر، به لایه‌های فلسفی و معرفت‌شناختی تفسیر ورود می‌کند و نشان می‌دهد که پیش‌فرض‌های کلامی، معرفتی و هویتی، نه تنها بر نتایج تفسیر، بلکه بر خود فرآیند و روش آن تأثیرگذارند. در راستای کالبدشکافی دقیق ابعاد این گسست، پرسش اصلی تحقیق چنین صورت‌بندی می‌شود: مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی‌ای که به شکل‌گیری شکاف هرمنوتیکی میان خوانش تاریخی و تأویل باطنی واژهٔ بنی اسرائیل انجامیده‌اند، کدام‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش، پژوهش حاضر رویکردی تبارشناسانه اتخاذ می‌کند و منطق درونی هر یک از دو رویکرد را واکاوی می‌نماید: در گام نخست، اصول روش‌شناختی خوانش تاریخی که نماینده جریان غالب تفسیری است، بازسازی می‌شود. این رویکرد با تکیه بر اصالت ظاهر، سیاق آیات و شواهد تاریخی، معنای مورد نظر خود را برمی‌سازد و توجیه می‌کند. در گام دوم، خوانش باطنی مورد بررسی قرار می‌گیرد: این رویکرد بر اساس منطق تأویلی، از دلالت

ظاهری عبور کرده و حجیت خود را از منابعی چون حدیث و کلام معصوم اخذ می‌نماید. در گام نهایی، پژوهش از تحلیل روش شناختی فراتر رفته و به بررسی کارکردها و پیامدهای هر خوانش می‌پردازد. این مرحله، به پرسش از تأثیرات هر تفسیر بر نظام اعتقادی، هویت جمعی و تلقی پیروان از تاریخ و جایگاه خود در آن اختصاص دارد. جدا از این در این پژوهش، برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های مطرح شده، از رویکرد تبارشناسانه بهره گرفته شده است؛ رویکردی که به جای تلاش برای یافتن معنایی نهایی و مطلق از آیه، بر روند تاریخی و فکری شکل‌گیری، تحول و رقابت میان تفاسیر مختلف تمرکز دارد. تبارشناسی در اینجا نه به منظور ارزش‌گذاری خوانش‌ها، بلکه برای تحلیل ساختار درونی و شرایط امکان‌پذیری هر خوانش به کار رفته است.

از نظر روش‌شناسی، تحقیق حاضر بر پایه تحلیل محتوای کیفی بنا شده است. در این چارچوب، مجموعه‌ای گسترده و متنوع از تفاسیر و دیدگاه‌های بازتاب یافته در منابع کلاسیک و معاصر به عنوان داده‌های اصلی مورد بررسی قرار می‌گیرند. این داده‌ها بستری فراهم می‌آورند برای انجام یک مطالعه موردی عمیق که در آن، آرای تفسیری و استدلال‌های مرتبط به صورت منظم دسته‌بندی، مقایسه و تحلیل می‌شوند. هدف از این فرایند، بازسازی دقیق بنیان‌های هرمنوتیکی، مبانی معرفتی و کارکردهای دو رویکرد اصلی و رقیب - خوانش تاریخی و تأویل باطنی - است. تمرکز اصلی پژوهش بر واکاوی دقیق این داده‌هاست تا بتواند تصویری مستند و روشن از نحوه شکل‌گیری شکاف‌های تفسیری ارائه دهد؛ شکاف‌هایی که نه تنها ریشه در تفاوت‌های معرفتی دارند، بلکه در بسترهای تاریخی و فکری خاصی تکوین یافته‌اند.

## ۲. قطب اول شکاف: مبانی خوانش تاریخی و انضمامی

در سنت غالب تفسیری، رویکرد تاریخی جایگاه محوری دارد و بر پایه‌ی اصلی بنیادین در هرمنوتیک اسلامی بنا شده است: تقدم ظاهر متن بر سایر سطوح معنا. این رویکرد، فهم آیات را بر اساس معنای عرفی، لغوی و ابتدایی واژگان سامان می‌دهد و تنها در مواجهه با شواهد قطعی عقلی یا نقلی، از این اصل عدول می‌کند. در تحلیل آیه مورد نظر، این رویکرد با بهره‌گیری از مجموعه‌ای هماهنگ از راهبردهای تفسیری، هویت بنی اسرائیل را به عنوان یک امر تاریخی و انضمامی تثبیت می‌نماید. همچنین، مفهوم «تفضیل» را در چارچوبی محدود و قابل‌کنترل معنا می‌کند؛ به‌گونه‌ای که از گسترش تأویلی آن جلوگیری شده و معنا در محدوده‌ای مشخص باقی می‌ماند. این شیوه‌ی مواجهه، نشان‌دهنده تلاش

این رویکرد برای حفظ انسجام معنایی متن و جلوگیری از تفسیرهای فرارونده‌ای است که ممکن است از بستر تاریخی فاصله بگیرند.

## ۲-۱. اصل اصالت ظاهر و عمومیت مقید

در چارچوب رویکرد تاریخی، نخستین و فراگیرترین راهبرد تفسیری، تقیید واژه «العالمین» به قید زمانی است. اکثریت قریب به اتفاق مفسران این جریان، از طبری (۱۴۱۲: ۲۰۸/۱) و طوسی (بی تا: ۲۱۰/۱) تا طبرسی (۱۳۷۲: ۲۲۱/۱)، فخر رازی (۱۴۲۰: ۴۹۳/۳) و بیضاوی (۱۴۱۸: ۷۸/۱)، تصریح کرده‌اند که مراد از «العالمین» آیه، نه همه جهانیان در تمام اعصار، بلکه مردم همان دوران خاص است (عالمی زمانهم یا عالم من کنتم بین ظهریه). این تفسیر، از منظر منطقی، ضرورتی برای رفع تعارض درون متنی محسوب می‌شود؛ چرا که در غیر این صورت، آیه با آیاتی نظیر «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ» که امت اسلام را برترین امت معرفی می‌کنند، در تضاد قرار می‌گیرد (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱۵۸/۱). این راهبرد، که با عنوان «عَامٌّ أُرِيدَ بِهِ الْخَاصُّ» شناخته می‌شود (قمی، ۱۳۶۳: ۱: ۴۶)، به مفسران امکان می‌دهد تا ضمن حفظ ظاهر واژه «تفضیل»، دامنه معنایی آن را به نحوی مدیریت کنند که انسجام کلی متن قرآن محفوظ بماند. این نوع تقیید، نه تنها در مورد بنی اسرائیل، بلکه در موارد مشابهی همچون تفضیل حضرت مریم نیز به کار رفته و به معنای برتری بر زنان عصر خودش تفسیر شده است (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۳۵۹/۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۴۲/۵).

دومین بنیان این خوانش، تکیه بر سیاق و بافت روایی آیات است. مفسران این جریان بر این باورند که آیات پس از آیه ۴۷، که به شرح نعمت‌های تاریخی بنی اسرائیل می‌پردازند - از جمله نجات از آل فرعون، شکافتن دریا، نزول من و سلوی، و جوشیدن چشمه‌ها از سنگ - به وضوح نشان می‌دهند که مخاطب آیه، قوم موسی در همان دوره تاریخی است (تفسیر منسوب به امام عسکری، ۱۴۰۹: ۲۳۰؛ قمی، ۱۳۶۳: ۱: ۴۶). در این چارچوب، یادآوری نعمت و تفضیل در آیه «اَذْكُرُوا نِعْمَتِي... وَ أَتَى فِضْلُكُمْ» به صورت اجمالی مطرح شده و در ادامه، با آیات «وَ إِذْ نَجَّيْنَاكُمْ...» به صورت تفصیلی و مصداقی تبیین می‌شود. این پیوستگی روایی، هرگونه تأویل فرارونده از معنای تاریخی را برای این رویکرد ناموجه می‌سازد (طوسی، بی تا، ۱: ۲۰۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲۱/۱).

سومین راهبرد، تحلیل ماهیت «تفضیل» است. حتی در چارچوب تاریخی، این برتری به عنوان یک امتیاز مطلق و ذاتی تلقی نمی‌شود. برخی مفسران، از جمله فخر رازی (۱۴۲۰: ۴۹۳/۳) و مؤلف زبده التفسیر (۱۴۲۳: ۱۴۲/۱)، بر این باورند که تفضیل

بنی اسرائیل ناظر به جنبه‌های خاصی چون کثرت پیامبران، نزول کتب آسمانی و معجزات بوده است. این رویکرد، که می‌توان آن را «تفضیل مقید به وجه» نامید، بر این نکته تأکید دارد که همان‌طور که می‌توان گفت حاتم طائی در سخاوت برترین مردم است، این به معنای برتری او در سایر صفات نیست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲۱/۱). چنین تحلیلی، ضمن حفظ معنای تاریخی، از برداشت‌های نژادپرستانه یا ادعاهای برتری ذاتی جلوگیری کرده و تفضیل را به یک امتیاز الهی در زمینه‌های مشخص محدود می‌سازد. از منظر اجتماعی نیز، این برتری نوعی مسئولیت تلقی می‌شود؛ نعمتی که در صورت ناسپاسی، به نقت و عذاب شدید بدل می‌گردد، زیرا معصیت در برابر نعمت بزرگ، قبیح‌تر است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۹۳/۳). در این نگاه، تفضیل نه یک افتخار ابدی، بلکه آزمونی تاریخی است که بنی اسرائیل در آن ناکام ماندند (سید قطب، ۱۴۲۵: ۶۹/۱).

در نهایت، این رویکرد با استناد به روایات نبوی، برتری امت اسلام را به عنوان یک اصل مسلم تثبیت می‌کند. حدیثی که امت اسلام را هفتادمین، آخرین، بهترین و گرامی‌ترین امت معرفی می‌کند (طبری، ۱۴۱۲: ۲۰۹/۱)، به عنوان شاهدهی قطعی در رد هرگونه تفسیر مطلق‌گرایانه از تفضیل بنی اسرائیل به کار می‌رود (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱۵۸/۱). بدین ترتیب، رویکرد تاریخی با اتکا به اصول لغوی، منطق درونی متن، شواهد تاریخی و مستندات روایی، ساختاری تفسیری منسجم و قدرتمند ارائه می‌دهد که در آن، هر عنصر در خدمت تثبیت معنای انضمامی و مقید آیه قرار گرفته است..

## ۲-۲. مرجعیت زمینه و سیاق تاریخی

دومین ستون استدلالی در خوانش تاریخی، تکیه‌ی محکم بر اصل انسجام درونی متن و مرجعیت سیاق است. مفسران این جریان، آیه مورد نظر را نه به عنوان گزاره‌ای مستقل، بلکه به مثابه حلقه‌ای در زنجیره‌ای روایی می‌نگرند که به روایت بنی اسرائیل اختصاص دارد. از این منظر، معتبرترین قرینه برای فهم مقصود آیه، آیات متوالی پس از آن است که به تفصیل، مصادیق همان نعمت و تفضیل ذکر شده را بازگو می‌کنند. به‌ویژه در آیه ۴۹، بلافاصله پس از بیان اجمالی تفضیل در آیه ۴۷، خداوند به شرح آن می‌پردازد: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ...﴾ (تفسیر منسوب به امام عسکری، ۱۴۰۹: ۲۳۰).

این شیوه تفسیر، که از بیان کلی به سوی تبیین جزئی حرکت می‌کند، یکی از ارکان پایدار در رویکرد تاریخی به شمار می‌رود (طوسی، بی‌تا: ۲۰۹/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲۱/۱). استدلال اصلی این رویکرد آن است که وقتی خود متن به شرح و

تفصیل یک گزاره کلی می‌پردازد، هرگونه انحراف از آن تبیین و رجوع به معانی تأویلی، مستلزم دلیلی قوی‌تر است- که در این مورد خاص، چنین دلیلی وجود ندارد. از این دیدگاه، پیوند میان یادآوری نعمت «ادُّكُرُوا نِعْمَتِي»، اعلام تفصیل «وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ» و سپس ذکر مصادیق آن نعمت‌ها (نجات از فرعون، شکافتن دریا، نزول مَنّ و سلوی)، ساختاری روایی منسجم را شکل می‌دهد که تنها در چارچوب معنای تاریخی و انضمامی قابل درک است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۴۹۳). افزون بر کارکرد تفسیری، این رویکرد واجد بُعدی تربیتی-اجتماعی نیز هست. تثبیت هویت تاریخی بنی‌اسرائیل، روایت آنان را از یک واقعه صرفاً گذشته، به آیین‌های عبرت‌آموز برای مخاطبان معاصر-اعم از یهودیان عصر پیامبر ﷺ و مسلمانان-تبدیل می‌کند (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴۵۲/۱). خطاب قرآنی به بنی‌اسرائیل، در واقع هشدار و یادآوری‌ای است برای نسل‌های بعدی تا سرنوشت نیاکان خود را مشاهده کرده و از آن درس بگیرند. این همان منطقی است که در آن، «مآثر الآباء مآثر الأبناء» تلقی می‌شود و نعمت‌هایی که به گذشتگان عطا شده‌اند، به عنوان نعمتی برای نسل حاضر نیز یادآوری می‌گردند تا حجت بر آنان تمام شود (طوسی، بی تا: ۲۰۸/۱؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۱۲۸/۲). در نتیجه، مرجعیت سیاق در این رویکرد، نه تنها به حفظ انسجام معنایی متن کمک می‌کند، بلکه آن را به ابزاری مؤثر برای انتقال پیام‌های اخلاقی، تربیتی و تاریخی تبدیل می‌سازد.

### ۲-۳. کارکرد کلامی-جدلی خوانش تاریخی

خوانش تاریخی، با وجود ظاهر توصیفی و گذشته‌نگر خود، صرفاً به بازگویی وقایع تاریخی بسنده نمی‌کند؛ بلکه در دست متکلمان، به ابزاری مؤثر برای ورود به عرصه منازعات الهیاتی و نقد مبانی فکری رقیبان تبدیل می‌شود. برجسته‌ترین نمونه از این کارکرد ابزاری، در جدال دیرینه میان اشاعره و ماتریدییه با معتزله پیرامون قاعده‌ی وجوب اصلاح بر خداوند قابل مشاهده است. متکلمانی چون فخر رازی و محمد بن محمد ماتریدی، با تثبیت معنای تاریخی و انضمامی واژه‌ی «تفضیل»، آن را به عنوان شاهد نقض‌کننده علیه موضع معتزله به کار می‌گیرند و نشان می‌دهند که چگونه یک داده تفسیری می‌تواند بنیان یک استدلال کلامی پیچیده را شکل دهد.

منطق این استدلال، آن‌گونه که در آثار فخر رازی و ماتریدی منعکس شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۴۹۳؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۴۵۲/۱)، بر قیاسی ذووجهین استوار است. فخر رازی چنین استدلال می‌کند که تفضیل بنی‌اسرائیل از دو حالت خارج نیست: یا این برتری بر خداوند واجب بوده، یا واجب نبوده است. اگر واجب بوده

باشد، پس منت نهادن بر آن- که از لحن آیه و سیاق امتنان برمی آید- قبیح و بی معنا خواهد بود؛ زیرا کسی که وظیفه‌ای را انجام می‌دهد، نمی‌تواند بر دیگری منت گذارد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۴۹۳). اما اگر این تفضیل، امری غیرواجب و تفضلی بوده باشد، این خود به روشنی نشان می‌دهد که خداوند بدون الزام، برخی را بر دیگران برتری داده است؛ و این دقیقاً نقض قاعده‌ی معتزلی و جوب رعایت اصلح در افعال الهی به شمار می‌آید. بدین ترتیب، آیه به ابزاری کارآمد برای به چالش کشیدن موضع رقیب تبدیل می‌شود.

این استدلال، در آثار ماتریدی، لایه‌ای عمیق‌تر با ابعاد اجتماعی و روان‌شناختی نیز پیدا می‌کند. او دیدگاه معتزله را چنین ترسیم می‌کند که بر اساس آن، خداوند کسی را بدون استحقاق حاصل از عمل فرد، به امتیازی خاص نمی‌رساند (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۱/۴۵۲-۴۵۳). ماتریدی این تلقی را نقد کرده و نتیجه می‌گیرد که طبق این منطق، بنی اسرائیل خود را بر جهانیان برتری داده‌اند، نه خداوند: «فَضَّلُوا أَنْفُسَهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ، لَا هُوَ». این نقد، باور به خود-استحقاقی و محوریت عمل انسان در کسب فضل را هدف قرار داده و آن را غفلت از فاعلیت مطلق الهی و فضل بی‌منت‌های او می‌داند.

در این چارچوب، خوانش تاریخی از سطح تفسیر صرف فراتر رفته و به کنشی الهیاتی بدل می‌شود. این خوانش، با اثبات اینکه تفضیل بنی اسرائیل یک نعمت و فضل اختیاری از سوی خداوند بوده و نه حقی مبتنی بر استحقاق، نه تنها قاعده‌ی کلامی معتزله را ابطال می‌کند، بلکه نوعی جهان‌بینی خاص درباره‌ی رابطه انسان و خدا را ترویج می‌نماید؛ جهان‌بینی‌ای که در آن، محوریت با فضل و اراده‌ی مطلق الهی است، نه با استحقاق و عمل انسانی. هرچند این استدلال بعدها از سوی متکلمانی چون صدرالدین شیرازی مورد نقد قرار گرفت- او با استناد به این‌که ادای واجب می‌تواند همراه با منت باشد، به چالش کشید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۳/۳۱۳)، اما نفوذ و تأثیر آن در تاریخ کلام اشعری، گواهی است بر ظرفیت بالای خوانش تاریخی در ایفای نقش جدلی و ایدئولوژیک.

### ۳. قطب دوم شکاف: مبانی و منطق تأویل باطنی

در تقابل با رویکرد تاریخی، خوانش باطنی قرار دارد که با اتخاذ یک گسست هرمنوتیکی آگاهانه، از سطح دلالت‌های ابتدایی و ظاهری متن عبور کرده و معنا را در ژرفای رمزی و باطنی آن جست‌وجو می‌کند. این رویکرد، که جایگاهی برجسته در سنت تفسیری شیعه دارد، بر مبنای اصل بنیادین دوگانگی ساختاری قرآن- وجود هم‌زمان ظاهر و باطن- استوار است. در این چارچوب، فهم لایه‌های

باطنی متن نه از مسیر تحلیل لغوی و تاریخی، بلکه از طریق منبعی دیگر حاصل می‌شود؛ منبعی که فراتر از عقل تحلیلی و تجربه تاریخی، به نوعی معرفت شهودی یا الهامی متکی است.

خوانش باطنی، با عبور از سطح الفاظ و معانی عرفی، به دنبال کشف رمزها، اشارات و حقایقی است که در پس ساختار ظاهری آیات نهفته‌اند. این رویکرد، نه تنها به تأویل به مثابه ابزار معناافزایی می‌نگرد، بلکه آن را راهی برای اتصال به حقیقتی متعالی می‌داند که در متن مقدس مستتر است. از این منظر، ظاهر قرآن همچون پوسته‌ای است که باطن را در خود پنهان کرده و تنها از طریق راهنمایی‌های خاص -مانند تعلیم امامان معصوم علیهم‌السلام یا الهام باطنی- قابل کشف و فهم است.

### ۳-۱. اصل ظاهر و باطن و عبور از دلالت اولیه

بنیاد معرفتی رویکرد تأویلی بر این اصل استوار است که متن قرآن دارای لایه‌های معنایی تودرتو و چندسطحی است. در این نگرش، معنای ظاهری آیات، هرچند معتبر و قابل اعتنا، تمام حقیقت متن را در بر نمی‌گیرد؛ بلکه صرفاً پوسته‌ای است که بر هسته‌ای باطنی، ژرف‌تر و رمزی احاطه دارد. بر اساس این پیش فرض، مفسر تأویل‌گرا مجاز شمرده می‌شود تا از مصادیق تاریخی و انضمامی -مانند بنی اسرائیل در آیه مورد نظر- فراتر رود و در پی کشف مصداق باطنی و حقیقی آن باشد. این فراروی، نه به مثابه تفسیر به رأی، بلکه به عنوان فرآیند رمزگشایی تلقی می‌شود که مستلزم برخورداری از ابزار معرفتی خاص و مشروعیت روایی است.

در سنت تفسیری شیعه، این گسست از معنای ظاهری به شکل صریح و بی‌پرده‌ای رخ می‌دهد. در پاسخ به پرسش از مراد آیه «یا بَنِي إِسْرَائِيلَ»، روایات متعددی از امام جعفر صادق علیه‌السلام نقل شده‌اند که با قاطعیت، مصداق آیه را بازتعریف می‌کنند. در یکی از این روایات آمده است: «قَالَ: هُمْ نَحْنُ حَاصَّةً» (گفتند: آنان مشخصاً ما هستیم) و در روایت دیگری: «قَالَ: هِيَ حَاصَّةٌ بِأَلِ مُحَمَّدٍ علیه‌السلام» (گفتند: این آیه به آل محمد علیهم‌السلام اختصاص دارد) (عیاشی، ۱۳۸۰: ۴۴/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۲۱۰/۱). این روایات، بدون آن که کوششی برای تطبیق با معنای لغوی یا تاریخی داشته باشند، به طور مستقیم جایگزینی مصداقی را اعلام می‌کنند و از این طریق، مسیر ورود به نظام معنایی باطنی قرآن را هموار می‌سازند. در این چارچوب، تأویل نه صرفاً یک روش تفسیری، بلکه نوعی معرفت‌شناسی خاص است که به کشف حقیقت پنهان در پس ظاهر متن می‌پردازد؛ حقیقتی که تنها از طریق اتصال به منبع الهی و ولایت معصوم قابل دستیابی است.

### ۲-۳. مرجعیت انحصاری حدیث امام به مثابه کلید تأویل

آنچه به رویکرد تأویلی اعتبار عبور از سطح ظاهری متن را اعطا می‌کند و آن را از تفسیر به رأی متمایز می‌سازد، اتکالی آن به منبعی منحصر به فرد و موثق برای فهم است: کلام معصوم. در این چارچوب، تأویل نه بر پایه ذوق فردی مفسر و نه بر تحلیل‌های لغوی یا عقل‌گرایانه استوار است، بلکه ریشه در حدیثی دارد که مستقیماً از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام صادر شده و نقش کلید رمزگشایی از ساحت باطنی قرآن را ایفا می‌کند. در نتیجه، این الگوی تفسیری، مرجعیت فهم را از متن به شخصیت معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام منتقل می‌سازد؛ امامی که به عنوان «راسخ در علم» و وارث حقیقی معرفت قرآنی، توانایی کشف و تبیین لایه‌های پنهان آیات را داراست.

نمونه‌ای روشن از این فرآیند، روایاتی است که پیش‌تر ذکر شد، از جمله روایت «هُمُ نَحْنُ حَاصَّةٌ». در این روایت، امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام در پاسخ به پرسشی تفسیری، بدون واسطه و به‌طور مستقیم، معنای باطنی آیه را تعیین می‌کند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۴۴/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۲۱۰/۱). این تعیین مصداق، صرفاً یک بیان تفسیری نیست، بلکه کنشی است که مرجعیت تفسیری را تثبیت کرده و اعتبار خود را از مقام عصمت و علم الهی امام عَلَيْهِمُ السَّلَام می‌گیرد. در این منطق، هرگونه تفسیر متعارض با این بیان، به سطح ظاهری متن تقلیل می‌یابد و فاقد حجیت تلقی می‌شود.

در سطحی پیچیده‌تر، همین منطق در روایتی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز ظهور می‌یابد: «أَنَا عَبْدُ اللَّهِ اسْمِي أَحْمَدُ وَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ اسْمِي إِسْرَائِيلُ فَمَا أَمْرَهُ فَقَدْ أَمْرِي وَمَا عَنَاهُ فَقَدْ عَنَانِي» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۴۴/۱). در این روایت، بر اساس اشتراک در ریشه لغوی «عبدالله»، نوعی هم‌معنایی و این‌همانی میان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اسرائیل برقرار می‌شود. از آن‌جا که پیامبر نیز «عبدالله» است، خطاب‌های قرآنی به بنی اسرائیل در سطح باطنی، به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت او نیز قابل تعمیم تلقی می‌گردد. این استدلال نشان می‌دهد که گرچه رویکرد باطنی، نهایتاً مرجعیت را به حدیث می‌سپارد، اما در مسیر تبیین تأویل، از ابزارهای لغوی و معنایی نیز بهره می‌گیرد تا انسجام درونی و عقلانیت تأویل را تقویت کند. در نهایت، حدیث صادرشده از امام معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام، به عنوان تنها منبع معتبر، فاصله میان ظاهر و باطن را پر کرده و مسیر تأویل را مشروع، قابل اعتماد و ایمن می‌سازد.

### ۳-۳. منطق استعاری و بازتعریف نمادین تاریخ

پس از آنکه رویکرد باطنی، با تکیه بر مرجعیت حدیث، هویت بنی اسرائیل را به آل محمد عَلَيْهِمُ السَّلَام تأویل می‌نماید، در حرکتی فراتر و با بهره‌گیری از یک سازوکار

نمادین منسجم، کلیت تاریخ آن قوم را نیز از قالبی انضمامی و گذشته‌نگر، به الگویی فراتاریخی و استعاری تبدیل می‌کند. در این خوانش، وقایع و نعمت‌هایی که در مورد بنی اسرائیل در تفاسیر تاریخی با دقت ثبت شده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۲۰۸/۱-۲۰۹؛ قمی، ۱۳۶۳: ۴۶/۱)، دیگر به عنوان رخدادهایی محدود به زمان گذشته تلقی نمی‌شوند، بلکه به مثابه عناصر مبدأ در یک نگاشت استعاری عمل می‌کنند. این عناصر، به رمزگان‌هایی بدل می‌شوند که برای تبیین مقامات معنوی، چالش‌های تاریخی و فضائل مصداق باطنی، یعنی اهل بیت علیهم‌السلام و پیروان ایشان، به کار گرفته می‌شوند.

تفسیر منسوب به امام عسکری علیه‌السلام به‌گونه‌ای نظام‌مند، این منطق استعاری را به کار می‌گیرد. در این تفسیر، «تفضیل در دین» که در قرآن برای بنی اسرائیل ذکر شده، مستقیماً به پذیرش ولایت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام و خاندان مطهر ایشان تأویل می‌شود؛ و «تفضیل در دنیا» که شامل مجموعه‌ای از نعمت‌های مادی و تاریخی است، به صورت نمادین بازخوانی می‌گردد (تفسیر منسوب به امام عسکری، ۱۴۰۹: ۲۱۱).

در این نظام تأویلی، هر نعمت تاریخی، ضمن حفظ ویژگی‌های ظاهری خود، به محتوایی معنوی تبدیل می‌شود؛ الف: استعاره‌رهایی؛ نجات از فرعون و غرق شدن او ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكَ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾، که در قرائت تاریخی یک پیروزی سیاسی-نظامی تلقی می‌شود، در این خوانش به‌رهایی از طاغوت‌های هر عصر و نجات از سلطه ظلم به واسطه پذیرش ولایت تأویل می‌گردد. فرعون از یک شخصیت تاریخی به نماد کفر، استکبار و طغیان در برابر حجت‌الاهی تبدیل می‌شود و نجات از او، به معنای‌رهایی معرفتی و معنوی تعبیر می‌شود؛ ب: استعاره رزق آسمانی؛ نزول مَنِّ و سَلْوٰی، که در بیابان تیه به عنوان رزق مادی بنی اسرائیل شناخته می‌شود (قمی، ۱۳۶۳: ۴۶/۱)، در این نظام نمادین، به معارف و علوم الهی تأویل می‌شود. همان‌گونه که آن طعام بدون تلاش و از منبعی غیرزمینی می‌رسید، این علوم نیز به صورت لدنی و به عنوان فیض مستقیم الهی، بر قلب امام نازل شده و رزق معرفتی شیعیان راستین را تشکیل می‌دهد. این استعاره، تمایز بنیادین میان علم اکتسابی و علم موهبتی را برجسته می‌سازد؛ ج: استعاره گشایش و حیات؛ شکافتن دریا ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ﴾ و جوشیدن دوازده چشمه از سنگ ﴿فَأَنْفَجَرْتُمْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾، به نمادهایی از گشایش در شرایط انسداد و جاری شدن چشمه‌های حکمت از وجود امام برای امت تبدیل می‌شوند. این وقایع نشان می‌دهند که حتی در سخت‌ترین شرایط،

اعم از محاصره دشمن یا خشکسالی معنوی، منبع هدایت و حیات از طریق حجت خدا در دسترس است.

این فرآیند بازتعریف، تاریخ را از یک دانش نقلی که صرفاً به گزارش وقایع گذشته می‌پردازد، به متنی نمادین و قابل تأویل بدل می‌سازد. در این چارچوب، تاریخ در خدمت تبیین یک جهان بینی خاص قرار می‌گیرد و به ابزاری برای استمرار تاریخ مقدس و ترسیم الگویی جاودانه برای فهم هستی و جایگاه مؤمنان در آن تبدیل می‌شود. به بیان دیگر، رویکرد باطنی، تاریخ انضمامی بنی اسرائیل را مصادره کرده و آن را به بنیانی برای اثبات حقانیت و تبیین مقامات معنوی اهل بیت (علیهم‌السلام) و پیروانشان تبدیل می‌نماید..

#### ۴. تبارشناسی شکاف: تحلیل ریشه‌های تعارض هرمنوتیک

پس از بازخوانی و بازسازی بنیان‌های معرفتی و منطق درونی هر یک از دو رویکرد تفسیری رقیب، اکنون می‌توان به نقطه کانونی پژوهش بازگشت و به تبارشناسی شکاف مفهومی میان آن‌ها پرداخت. شکاف عمیقی که در تفسیر واژه «بنی اسرائیل» پدید آمده، نه حاصل یک اختلاف سطحی در برداشت‌های لغوی، و نه ناشی از خطایی در روش تفسیر است؛ بلکه ریشه در تقابل بنیادینی دارد که بر سر مرجعیت نهایی در فرآیند فهم متن مقدس شکل گرفته است. به بیان دقیق‌تر، این دو رویکرد تفسیری، در پاسخ به پرسش محوری «منشأ اعتبار و حجیت معنا چیست؟» دو مسیر کاملاً متفاوت را برمی‌گزینند.

تحلیل داده‌های تفسیری نشان می‌دهد که این گسست، صرفاً اختلافی در سطح محتوا نیست، بلکه بازتابی از تقابل دو بنیان هرمنوتیکی است: از یک سو، رویکرد متن محور که اعتبار معنا را در ساختار درونی و زبان‌شناختی متن جست‌وجو می‌کند؛ و از سوی دیگر، رویکرد امام محور که معنا را در پرتو مرجعیت معرفتی معصوم (علیه‌السلام) و در چارچوب سنت حدیثی بازخوانی می‌نماید. این تقابل، نه تنها مسیر فهم را دگرگون می‌سازد، بلکه به بازتعریف جایگاه مفسر، نقش تاریخ، و نسبت میان ظاهر و باطن متن نیز منجر می‌شود.

#### ۴-۱. تعارض در مرجعیت نهایی فهم: متن محوری در برابر امام محوری

رویکرد متن محور، که مبنای خوانش تاریخی و انضمامی است، مرجعیت معنا را به خود متن و سازوکارهای درون‌متنی می‌سپارد. در این دیدگاه، معنا از طریق تحلیل دقیق زبان، توجه به دلالت‌های عرفی واژگان و پایبندی به انسجام سیاقی آیات استخراج می‌شود. مفسر در این رویکرد، مانند یک کاوشگر عمل

می‌کند که با ابزارهای زبانی و عقلی، به دنبال کشف معنایی است که در ساختار خود متن قرار دارد (طبری، ۱۴۱۲: ۱/۲۰۸؛ طوسی، بی تا: ۲۰۹/۱). در این چارچوب، حتی زمانی که به حدیث استناد می‌شود، نقش آن صرفاً تقویت فهم متن و حل تعارضات احتمالی است، نه تولید معنایی مستقل (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱/۱۵۸). این رویکرد به نوعی امکان اجتهاد و تکثیر کنترل شده در فهم قرآن را مشروعیت می‌بخشد.

در مقابل، رویکرد امام‌محور، که شالوده تأویل باطنی را تشکیل می‌دهد، مرجعیت نهایی معنا را از متن به شخصیت معصوم علیه السلام منتقل می‌سازد. در این دیدگاه، قرآن دارای لایه‌های باطنی است که تنها از طریق امام، به عنوان وارث علم نبوی و «راسخ در علم»، قابل دسترسی است. معنای حقیقی آیات، نه از ظاهر آن‌ها، بلکه از بیان امام حاصل می‌شود. روایت صریح امام صادق علیه السلام که می‌فرمایند: «هُم نَحْنُ خَاصَّةً» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۴۴؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۱/۲۱۰)، نمونه‌ای بارز از این منطق است. در این رویکرد، حدیث یک منبع تولید معنای نهایی است و فهم قرآن به فرآیندی سلسله‌مراتبی و انحصاری تبدیل می‌شود که حجیت معنا در آن منحصرراً از آن کلام امام معصوم است.

در نهایت، شکاف هرمنوتیکی میان این دو رویکرد به یک تعارض معرفت‌شناختی بنیادین بازمی‌گردد: الف؛ رویکرد متن‌محور: آیا معنا در خود متن نهفته و برای هر مفسر واجد شرایط قابل کشف است؟ ب؛ رویکرد امام‌محور: آیا معنای حقیقی در لایه‌ای باطنی قرار دارد که تنها از طریق مرجعیت بیرونی و انحصاری امام قابل دسترسی است؟ پاسخ‌های متفاوت به این پرسش، دو جهان تفسیری کاملاً متمایز را پدید آورده‌اند که هر یک، نظامی خاص از فهم، اعتبار و مرجعیت را بنا نهاده‌اند.

#### ۴-۲. دو تلقی از تاریخ در قرآن: تاریخ به مثابه واقعه در برابر تاریخ به مثابه نمونه

##### اعلا

دومین خاستگاه بنیادین شکاف هرمنوتیکی میان دو رویکرد تفسیری، در تلقی متفاوت آن‌ها از ماهیت و کارکرد تاریخ در متن قرآن نهفته است. هرچند هر دو جریان به قصص قرآنی استناد می‌کنند، اما بر مبنای دو فلسفه تاریخ متمایز، به دو خوانش کاملاً متفاوت از داستان بنی اسرائیل دست می‌یابند.

رویکرد تاریخی، با تکیه بر رویکردی تاریخ‌مدار، قصص قرآنی را به مثابه گزارش‌هایی از وقایع واقعی در زمان و مکان مشخص تلقی می‌کند. در این چارچوب، داستان بنی اسرائیل یک رخداد منحصر به فرد تاریخی است که

شخصیت‌های آن دارای هویت‌های انضمامی و قابل شناسایی‌اند. هدف قرآن از نقل این روایت، پیش از هر چیز، ارائه گزارشی صادقانه برای عبرت‌گیری و تذکر است (طبری، ۱۴۱۲: ۲۰۸/۱؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۱۰۳/۱). اگرچه این روایت می‌تواند حامل آموزه‌هایی فراتاریخی باشد، اما اصالت معنا در خود واقعه تاریخی نهفته است. از این منظر، هرگونه تلاش برای نمادین‌سازی شخصیت‌ها یا نادیده‌گرفتن هویت تاریخی آن‌ها، به منزله تحریف معنا و عدول از مراد الهی تلقی می‌شود.

در نقطه مقابل، رویکرد باطنی، با اتخاذ رویکردی مبتنی بر «نمونه اعلا»، تاریخ را نه به عنوان گزارش گذشته، بلکه به عنوان الگوی تکرارشونده‌ای از تقابل حق و باطل، هدایت و ضلالت، و امام حق و طاغوت زمان می‌نگرد. در این نگاه، داستان بنی اسرائیل دیگر یک واقعه پایان یافته نیست، بلکه نمونه‌ای فرازمانی از سرگذشت امت‌های مؤمن در مواجهه با قدرت‌های جائر است. شخصیت‌ها و وقایع، در این خوانش، کارکرد نمادین می‌یابند: فرعون نماد هر حاکم مستبد، و نجات از او نماد رهایی معنوی و سیاسی به برکت ولایت حجت الهی است (تفسیر منسوب به امام عسکری، ۱۴۰۹: ۲۱۱).

در این رویکرد، پرسش اصلی نه آن است که در گذشته چه رخ داده، بلکه این است که الگوی قرآنی امروز بر چه کسانی منطبق می‌شود. همین منطق است که امکان تأویل داستان بنی اسرائیل به آل محمد ص را فراهم می‌سازد و آنان را مصداق اکمل و حقیقی این روایت در عصر پس از نزول معرفی می‌کند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۴۴/۱). چنین رویکردی، تاریخ را از یک روایت ایستا به ابزاری پویا برای فهم و تفسیر زمان حال تبدیل می‌کند.

نکته قابل توجه آن است که گرایش به عبور از تاریخ‌مندی صرف و جست‌وجوی معنای نمادین، حتی در سنت‌های غیرشیعی نیز بازتاب یافته است. نقل قولی منتسب به عمر بن خطاب در تفسیر فخر رازی گواهی بر این امر است: «قَدْ مَضَى وَاللَّهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَمَا يُعْنِي مَا تَسْمَعُونَ عَنْ غَيْرِكُمْ» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳/۴۹۳). این عبارت، هرچند به تأویل شیعی منتهی نمی‌شود، اما نشان می‌دهد که ارزش قصص قرآنی در توانایی آن‌ها برای معنابخشی به زندگی مخاطبان معاصر نهفته است. رویکرد باطنی، این درک را به نهایت منطقی خود رسانده و آن را در قالب یک نظام تأویلی منسجم و فرازمانی صورت‌بندی کرده است.

نتیجه

این پژوهش، با اتخاذ رویکردی تبارشناسانه، به واکاوی شکاف ژرف هرمنوتیکی

در تفسیر واژه «بنی اسرائیل» در آیه ۴۷ سوره بقره پرداخت و نشان داد که این گسست، نه حاصل اختلافی سطحی در تعیین مصداق، بلکه نمود تقابل دو رویکرد معرفت شناختی ریشه دار در سنت تفسیری اسلام است.

رویکرد نخست، یعنی خوانش تاریخی، با تکیه بر اصولی چون اصالت ظاهر، مرجعیت سیاق و انسجام روایی، بنی اسرائیل را به عنوان مصداقی تاریخی و انضمامی تلقی می‌کند. این رویکرد، از طریق راهبردهایی نظیر تقييد «العالمين» به قید زمانی و تفسیر «تفضیل» به مثابه نعمتی مقید به وجه، ضمن حفظ انسجام درونی متن، امکان بهره‌برداری از آن را در منازعات کلامی - مانند نقد قاعده وجوب اصلح - و نیز در فرآیند عبرت‌آموزی اجتماعی فراهم می‌سازد. در این چارچوب، مرجعیت معنا در خود متن و سازوکارهای درون‌متنی آن مستقر است.

در مقابل، رویکرد دوم، یعنی تأویل باطنی، با گسستی آگاهانه از دلالت‌های اولیه، بر اصل دوگانگی ظاهر و باطن در قرآن تأکید می‌ورزد. یافته‌ها نشان داد که در این رویکرد، مرجعیت فهم از متن به شخصیت معصوم منتقل می‌شود و حدیث امام، به عنوان کلید انحصاری رمزگشایی از لایه باطنی، نقش محوری ایفا می‌کند. این رویکرد، نه تنها هویت بنی اسرائیل را به آل محمد ﷺ تأویل می‌نماید، بلکه با بهره‌گیری از منطق استعاره‌ای، تاریخ آن قوم را نیز به الگویی فراتاریخی برای تبیین مقامات معنوی و چالش‌های هویتی مصداق باطنی خود بازتعریف می‌کند.

در نهایت، این تبارشناسی نشان داد که منشأ اصلی شکاف مورد بحث، در دو تلقی متعارض از مرجعیت معنا (متن محوری در برابر امام محوری) و فلسفه تاریخ (تاریخ به مثابه واقعه در برابر تاریخ به مثابه نمونه اعلا) نهفته است. این تقابل، فراتر از یک اختلاف تفسیری، به حوزه‌های بنیادین تری چون الهیات، نظریه معرفت و هویت‌سازی اجتماعی در اندیشه اسلامی امتداد می‌یابد و روشن می‌سازد که چگونه یک واژه قرآنی می‌تواند به نقطه عزیمت برای شکل‌گیری دو منظومه فکری کاملاً متمایز بدل شود.

## منابع

### قرآن کریم

ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ق): «مناقب آل ابی طالب علیهم السلام»، قم: انتشارات علامه. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق): «تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

امین، نصرت بیگم (بی تا): «تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن»، بی جا: بی ناشر.

ایزدی، محسن (۱۳۹۷ش): «بررسی تطبیقی رویکردهای هرمنوتیک فلسفی در تفسیر قرآن»، پژوهش های تفسیر تطبیقی، ۴(۸)، ص ۲۷۱-۲۹۶.

بابایی، علی اکبر و همکاران (۱۳۸۸ش): «روش شناسی تفسیر قرآن» (چاپ چهارم، زیر نظر محمود رجبی)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تهران: سمت.

بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، قم: مؤسسه البعثة، قسم الدراسات الاسلامیة. بلاغی، محمد جواد (بی تا): «آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن»، قم: انتشارات وجدانی.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق): «انوار التنزیل و اسرار التأویل»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

پارسائیان، محمد (۱۳۹۶ش): «هرمنوتیک و نقش آن در کشف معنایی آیات قرآن کریم»، پژوهش های قرآنی، ۱۱(۱)، ص ۲۲۹-۲۵۶.

پاکتچی، احمد (۱۳۹۵ش): «تاریخ تفسیر قرآن کریم» (تنظیم و ویرایش: محمد جانی پور)، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

مدرسه الامام المهدی (عج) (۱۴۰۹ق): «التفسیر المنسوب الی الامام الحسن العسکری علیه السلام» (تحقیق: مدرسة الامام المهدی، قم: مدرسة الامام المهدی (عج).

حوی، سعید (۱۴۲۴ق): «الاساس فی التفسیر»، قاهره: دارالسلام.

سالار، یکتا و تاجیک، الهه (۱۳۹۸ش): «تأثیر هرمنوتیک در فهم قرآن»، فروغ وحدت، ۶(۲۱)، ص ۱۹-۳۲.

سبزواری، محمد (۱۴۰۶ق): «الجدید فی تفسیر القرآن المجید»، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

شعراوی، محمد متولی (۱۹۹۱م): «تفسیر الشعراوی»، بیروت: اخبار الیوم، ادارة الكتب و المكتبات.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱ش): «تفسیر القرآن الکریم»، قم: انتشارات بیدار.

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

طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق): «جامع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمعرفة.

طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش): «مجمع البحرین»، تهران: انتشارات مرتضوی.

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

عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق): «التفسیر»، تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیة.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق): «من وحی القرآن»، بیروت: دارالملاک.

قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸ق): «تفسیر القاسمی»، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

قشیری، عبد الکریم بن هوزان (۲۰۰۰م): «لطائف الاشارات: تفسیر صوفی کامل للقرآن الکریم»، قاهره: الهيئة المصریة العامة للكتاب.

قطب، سید (۱۴۲۵ق): «فی ظلال القرآن»، بیروت: دارالشروق.

قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش): «تفسیر القمی»، قم: دارالكتاب.

کاشانی، فتح الله بن شکرالله (۱۴۲۳ق): «زبدة التفاسیر»، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة.

ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق): «تأویلات اهل السنة»، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق): «التفسیر الکاشف»، قم: دارالكتاب الاسلامی.

مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

موسوی سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۰۹ق): «مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن»، بی جا: دفتر سماحة آیت الله العظمی السبزواری.

موسوی، سید محمد (۱۳۸۶ش): «درآمدی بر هرمنوتیک و انواع آن»، پیک نور، ۵(۵)، ص ۵۰-۵۷.

## References

The Holy Qur'an.

- Ibn Shahrāshūb Māzandarānī, Muhammad b. 'Alī (1379 AH): "Manāqib Āl Abī Ṭālib (peace be upon them)", Qom: 'Allāmah Publications.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl b. 'Umar (1419 AH): "Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm", Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Publications of Muḥammad 'Alī Bayḍūn.
- Ālūsī, Maḥmūd b. 'Abd Allāh (1415 AH): "Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa-l-Sab' al-Mathānī", Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Publications of Muḥammad 'Alī Bayḍūn.
- Amīn, Nusrat Begum (n.d.): "Tafsīr Makhzan al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān", [No place]: [No publisher].
- Izādī, Mohsen (1397 SH): "A Comparative Study of Philosophical Hermeneutics Approaches in Qur'anic Exegesis", Comparative Exegesis Studies, 4(8), pp. 271–296.
- Bābā'ī, 'Alī Akbar, et al. (1388 SH): "Methodology of Qur'anic Exegesis" (4th ed., under the supervision of Maḥmūd Rajabī), Qom: Research Institute of Ḥawzah and University; Tehran: SAMT.
- Baḥrānī, Hāshim b. Sulaymān (1415 AH): "al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān", Qom: Mu'assasat al-Ba'tha, Department of Islamic Studies.
- Balāghī, Muḥammad Jawād (n.d.): "Ālā' al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qur'ān", Qom: Wajdānī Publications.
- Bayḍāwī, 'Abd Allāh b. 'Umar (1418 AH): "Anwār al-Tanzīl wa-Asrār al-Tāwīl", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Pārsāyān, Muḥammad (1396 SH): "Hermeneutics and Its Role in Discovering the Meaning of Qur'anic Verses", Qur'anic Studies, 11(1), pp. 229–256.
- Pākatchī, Aḥmad (1395 SH): "History of Qur'anic Exegesis" (Edited by Muḥammad Jānīpūr), Tehran: Imām Ṣādiq University.
- Madrasat al-Imām al-Mahdī (1409 AH): "al-Tafsīr al-Mansūb ilā al-Imām al-Ḥasan al-'Askarī (peace be upon him)" (Edited by Madrasat al-Imām al-Mahdī), Qom: Madrasat al-Imām al-Mahdī.
- Ḥuwayy, Sa'īd (1424 AH): "al-Asās fī al-Tafsīr", Cairo: Dār al-Salām.
- Sālār, Yektā & Tājīk, Elaheh (1389 SH): "The Influence of Hermeneutics on Understanding the Qur'an", Forūgh-i Waḥdat, 6(21), pp. 19–32.
- Sabzawārī, Muḥammad (1406 AH): "al-Jadīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd", Beirut: Dār al-Ta'āruf lil-Maṭbū'āt.
- Sha'rāwī, Muḥammad Mutawallī (1991 CE): "Tafsīr al-Sha'rāwī", Beirut: Akhbār al-Yawm, Idārat al-Kutub wa-l-Maktabāt.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā), Muḥammad b. Ibrāhīm (1361 SH): "Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm", Qom: Bīdār Publications.
- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan (1372 SH): "Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān", Tehran: Nāshir Khosrow.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1412 AH): "Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān", Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn b. Muḥammad (1375 SH): "Majma' al-Baḥrayn", Tehran: Murtazavī Publications.
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan (n.d.): "al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 'Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd (1380 AH): "al-Tafsīr", Tehran: Maktabat al-'Ilmiyya al-Islāmiyya.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar (1420 AH): "al-Tafsīr al-Kabīr", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

- Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn (1419 AH): “Min Waḥy al-Qur’ān”, Beirut: Dār al-Malāk.
- Qāsimī, Jamāl al-Dīn (1418 AH): “Tafsīr al-Qāsimī”, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Publications of Muḥammad ‘Alī Bayḍūn.
- Qushayrī, ‘Abd al-Karīm b. Hawāzin (2000 CE): “Laṭā’if al-Ishārāt: A Complete Sufi Exegesis of the Noble Qur’an”, Cairo: The Egyptian General Book Organization.
- Qūṭb, Sayyid (1425 AH): “Fī Zilāl al-Qur’ān”, Beirut: Dār al-Shurūq.
- Qummī, ‘Alī b. Ibrāhīm (1363 SH): “Tafsīr al-Qummī”, Qom: Dār al-Kitāb.
- Kāshānī, Faṭḥ Allāh b. Shukr Allāh (1423 AH): “Zubdat al-Tafāsīr”, Qom: Mu’assasat al-Ma’ārif al-Islāmiyya.
- Māturīdī, Muḥammad b. Muḥammad (1426 AH): “Tāwīlāt Ahl al-Sunna”, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Publications of Muḥammad ‘Alī Bayḍūn.
- Mughnīya, Muḥammad Jawād (1424 AH): “al-Tafsīr al-Kāshif”, Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Muqātil b. Sulaymān (1423 AH): “Tafsīr Muqātil b. Sulaymān”, Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Mūsawī Sabzawārī, ‘Abd al-A’lā (1409 AH): “Mawāhib al-Raḥmān fī Tafsīr al-Qur’ān”, [No place]: Office of Grand Ayatollah Sabzawārī.
- Mūsawī, Sayyid Muḥammad (1386 SH): “An Introduction to Hermeneutics and Its Types”, Peyk-e Nūr, 5(5), pp. 50–57.



University of Science and Quranic Knowledge  
Tehran Faculty of Quranic Sciences

## The Role of Variant Readings in Recitation Engineering with a Sociolinguistic Approach

Salim joharchi<sup>1</sup> ; Alireza Abdorrahimy<sup>2</sup> ; Behnam Bahariodlo<sup>3</sup> 

1. PhD student in Quran and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Ardabil Branch, Ardabil, Iran.

[sjoharchi114@gmail.com](mailto:sjoharchi114@gmail.com)

2. Corresponding author; Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Ardabil Branch, Islamic Azad University, Ardabil, Iran. (Corresponding Author) [Abdorrahimy.ar@gmail.com](mailto:Abdorrahimy.ar@gmail.com)

3. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Ardabil Branch, Islamic Azad University, Ardabil, Iran. [Bahariodlo@gmail.com](mailto:Bahariodlo@gmail.com)

Research Article



### Abstract

The aim of this research is to investigate the role of different readings of the Holy Quran in expanding the meaning of verses, using a sociolinguistic approach. This approach focuses on the relationship between language and social context and can open new horizons in the analysis of the semantic layers of the Quran, especially from the perspective of different readings. The main question of the article is: How can different readings, in the form of linguistic, phonetic, and contextual structures, help in the production of meaning and deepening the significance of the verses of the Quran? The research method is descriptive-analytical. The data are selected from sample recitations of prominent contemporary reciters such as Mustafa Ismail, Abdul Basit, Shahat Anwar, and others. The analysis is based on key concepts of sociolinguistics such as word collocation, the role of linguistic and social context, and meaning-making mechanisms. The findings show that reciters, by consciously using different readings – whether famous or rare – engineer the meaning, emotion, and message of the verses with precision. In many cases, these differences not only cause phonetic differences but also create the ground for the production of meaning and a deeper experience of listening to the Quran for the audience.

Received: 2025-11-26; Received in revised form: 2025-12-17; Accepted: 2026-01-05; Published online: 2026-01-05

◆ How to cite: Abdorrahimy,A. , Bahariodlo,B. and joharchi,S. (2026). The Role of Variant Readings in Recitation Engineering with a Sociolinguistic Approach. (e238315). *Quranic comentations*, (234-259), e238315 doi: [10.22034/qc.2026.562407.1232](https://doi.org/10.22034/qc.2026.562407.1232)



©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences  
"authors retain the copyright and full publishing rights"

[tavil.quran.ac.ir](http://tavil.quran.ac.ir)

## نقش اختلاف قرائات در مهندسی تلاوت با رویکرد زبان شناختی اجتماعی

سلیم جوهرچی<sup>۱</sup> ID، علیرضا عبدالرحیمی<sup>۲</sup> ID، بهنام بهاری اودلو<sup>۳</sup> ID

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اردبیل، اردبیل، ایران. [sjoharchi114@gmail.com](mailto:sjoharchi114@gmail.com)

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اردبیل، اردبیل، ایران. (نویسنده مسئول)  
[Abdorrahimy.ar@gmail.com](mailto:Abdorrahimy.ar@gmail.com)

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اردبیل، اردبیل، ایران. [Bahariodlo@gmail.com](mailto:Bahariodlo@gmail.com)

پژوهشی



### چکیده

هدف این پژوهش، بررسی نقش اختلاف قرائت‌های قرآن کریم در گسترش معنای آیات، با بهره‌گیری از رویکرد زبان‌شناسی اجتماعی است. این رویکرد به رابطه میان زبان و بافت اجتماعی توجه دارد و می‌تواند در تحلیل لایه‌های معنایی قرآن، به‌ویژه از منظر قرائت‌های متفاوت، افق‌های نوینی بگشاید. پرسش اصلی مقاله آن است که: اختلاف قرائت‌ها چگونه می‌توانند در قالب ساختارهای زبانی، صوتی و بافتی، به تولید معنا و تعمیق دلالت آیات قرآن کمک کنند؟ روش پژوهش، توصیفی - تحلیلی است. داده‌ها از نمونه تلاوت‌های قاریان برجسته معاصر مانند مصطفی اسماعیل، عبدالباسط، شحات انور و دیگران انتخاب شده‌اند. تحلیل‌ها بر اساس مفاهیم کلیدی زبان‌شناسی اجتماعی مانند هم‌نشینی واژگان، نقش بافت زبانی و اجتماعی، و مکانیزم‌های معناساز انجام گرفته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که قاریان با بهره‌گیری آگاهانه از قرائات مختلف - اعم از مشهور یا شاذ - معنا، هیجان و پیام آیات را با دقت مهندسی می‌کنند. این اختلاف‌ها، در بسیاری موارد نه تنها باعث تفاوت‌های صوتی، بلکه زمینه‌ساز تولید معنا و تجربه‌ای عمیق‌تر از شنیدن قرآن برای مخاطب می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** اختلاف قرائت، توسعه دلالتی، زبان‌شناسی اجتماعی، مهندسی تلاوت، معناشناسی قرآن.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۲۶ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵

◆ استناد به این مقاله: عبدالرحیمی، علیرضا، بهاری اودلو، بهنام و جوهرچی، سلیم. (۱۴۰۴). نقش اختلاف قرائات در مهندسی تلاوت با رویکرد زبان‌شناسی اجتماعی. *مطالعات تائیلی قرآن*، (۲۳۴-۲۵۹)، ۲۳۸۳۱۵. doi: 10.22034/qc.2026.562407.1232

## ۱. طرح مسئله

اولین علم از علوم اسلامی مرتبط با قرآن کریم، علم قرائت است که حتی پیشتر از علم تفسیر در میان مسلمانان ظهور و توسعه یافت. علم قرائت به نحوه صحیح ادای الفاظ قرآن کریم اختصاص دارد، در حالی که علم تفسیر به تحلیل و تبیین مفاهیم و معانی آیات الهی می‌پردازد. (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۰) بررسی اختلاف قرائات، نقد و یا ترجیح یک قرائت بر قرائات دیگر، یکی از موضوعاتی است که جایگاهی ویژه نزد مفسرین و فقیهان جهان اسلام دارد. بنابر گزارش‌های تاریخی، قرآن در سیاقی واحد توسط پیامبر ﷺ بر مردم اقراء گردیده، ولی به مرور زمان، اختلافاتی در بازخوانی متن قرآن پدید آمده و با مرور زمان دامنه این اختلافات بیشتر شده است. نقش اختلاف قرائت از جنبه‌های مختلفی قابل بررسی است که پژوهش حاضر سعی بر آن دارد تا بر اساس الگوی زبان‌شناسی اجتماعی به گردآوری داده‌ها به روش توصیفی - تحلیلی، نقش اختلاف قرائت از جهت ساختاری، مفهومی، خصائص الحروف، علم صرف و نحو (معنا و مبنا)، علم نحو (عناصر جمله)، علم النفس (روان‌شناسی) و آواشناسی مهندسی تلاوت بخشی از آیات قرآن کریم را بررسی نماید. شایان ذکر است که بهره‌جستن از دانش «زبان‌شناسی اجتماعی» در کنار بررسی تغییرات معنایی از منظر معناشناسی برای بسط و گسترش دامنه معانی آیات، از نقاط قوت پژوهش حاضر به شمار می‌آید و کمک می‌کند تا پاسخی درخور به دو پرسش زیر داده شود: الف؛ ریشه چرخش قراء برجسته از روایات معتبر قرائت، به برخی روایات شاذ در برخی از تلاوت‌ها چیست؟ ب؛ خروج قراء مشهور از قرائات مشهور به شاذ تا چه اندازه بر اساس مؤلفه‌های معناشناسی قابل توجیه است؟

پیشینه پژوهش درباره «مهندسی تلاوت» با تأکید بر نقش اختلاف قرائات در توسعه دلالتی آیات قرآن کریم، نشان می‌دهد که تاکنون پژوهش مستقلی که این موضوع را با رویکرد زبان‌شناسی اجتماعی بررسی کند، انجام نشده است. هرچند در حوزه‌های مرتبط همچون معناشناسی قرآن، تحلیل اختلاف قرائات، مطالعات صوتی تلاوت و نیز کاربرد زبان‌شناسی اجتماعی در تحلیل متون دینی، تحقیقات ارزشمندی صورت گرفته است که می‌تواند پشتوانه نظری این پژوهش به شمار آید. نخست، در حوزه کاربرد زبان‌شناسی اجتماعی در مطالعات قرآنی، پژوهش زینلی بهزادان (۱۴۰۰) با عنوان «معناشناسی مثنائی در قرآن کریم با رویکرد زبان‌شناسی اجتماعی» نشان می‌دهد که تحلیل معنا در قرآن بدون توجه به بافت زبانی و اجتماعی دقیق نیست. نویسندگان در این تحقیق، واژه «مثنائی» را بر اساس بافت موقعیتی و زبانی بررسی کرده و به معنای «آیاتی با ساختار

مقارن و مضمون حمد و ثنای الهی» رسیده‌اند. این پژوهش نشان می‌دهد که زبان‌شناسی اجتماعی قابلیت توضیح لایه‌های دلالتی قرآن را داراست.

در حوزه مطالعات اجتماعی و تحلیل گفتمان، پژوهش بیچرانلو و همکاران (۱۳۹۶) درباره «بازنمایی زن در سریال شهرزاد» با بهره‌گیری از نشانه‌شناسی بارت و زبان‌شناسی اجتماعی، نشان داد که ساخت‌های زبانی و انتخاب صورت‌های گفتاری، در بازنمایی نقش‌های اجتماعی تأثیر مستقیم دارند. هرچند این پژوهش قرآنی نیست، اما از نظر روش‌شناسی، نشان می‌دهد که تحلیل اجتماعی زبان چگونه می‌تواند معانی نهفته در یک متن یا گفتار را آشکار کند.

علاوه بر این، در زمینه اختلاف قرائات و نقش آن در گسترش معنایی، پژوهش‌های متعددی - هرچند نه با رویکرد اجتماعی - انجام شده است. ابن جزری (۱۹۹۸) در اثر مهم خود النشر فی القراءات العشر نشان داده است که اختلاف در حرکات، اماله، ادای حروف و تفاوت‌های نحوی، پیام آیات را تغییر داده و لایه‌های دلالتی متفاوتی ایجاد می‌کند. همین‌طور ابوزهره (۱۹۸۰) در القرآن و علومه تأکید می‌کند که بسیاری از اختلافات قرائت، ظرفیت معنایی آیات را افزایش داده و بخش مهمی از میراث معناشناختی قرآن است.

در مطالعات معاصر درباره صوت و تلاوت، پژوهش‌های نلسون (۱۹۸۵)، شلّبی (۲۰۰۲) و شحاته (۲۰۱۳) نشان داده‌اند که قاریان بزرگ مانند مصطفی اسماعیل و عبدالباسط، در مواردی عمده‌اً از قرائات مختلف (یا اشکال ترجیحی ادای حروف) برای تقویت بار عاطفی یا انتقال معنایی خاص بهره برده‌اند. این پژوهش‌ها ثابت می‌کنند که انتخاب قرائت در تلاوت، امری کاملاً هدفمند و مبتنی بر «مهندسی معنایی» است.

در حوزه مطالعات معناشناختی و بستری قرآن، پژوهش‌های آیزوتسو (۱۹۸۴) و بدوی (۱۹۹۲) نشان داده‌اند که معنا در قرآن تنها از طریق متن قابل فهم نیست، بلکه در نسبت با بافت تاریخی، فرهنگی و اجتماعی شکل می‌گیرد. این نکته از نظر مبانی نظری، اهمیت بررسی اختلاف قرائات در چارچوب زبان‌شناسی اجتماعی را دوچندان می‌کند. همچنین، در ایران پژوهش‌هایی همچون امیری و خسروی (۱۳۹۷) و پیرمرادی (۱۳۹۸)، اختلاف قرائات را سازوکارهایی معناگستر معرفی کرده‌اند. سجادی و قاسمی (۱۴۰۰) نیز با تمرکز بر اماله در تلاوت قاریان، نشان داده‌اند که قاریان با تغییر در نحوه ادای حروف، پیام ارزشی آیات را تقویت می‌کنند. در مجموع، مرور پیشینه پژوهش حاکی از آن است که اگرچه درباره اختلاف قرائات، معناشناسی قرآن و تحلیل صوتی تلاوت پژوهش‌های متعددی انجام شده، اما

ترکیب این مباحث با نظریه زبان‌شناسی اجتماعی و تبیین نقش اختلاف قرائات در مهندسی تلاوت خلأی پژوهشی دارد. بنابراین، پژوهش حاضر با رویکرد بین‌رشته‌ای، در پی آن است که نشان دهد چگونه قاریان از اختلاف قرائات، اعم از مشهور یا شاذ، برای مهندسی دلالت، شخصیت‌پردازی صوتی و گسترش معنا بهره می‌گیرند.

روش‌شناسی این پژوهش مبتنی بر رویکرد توصیفی، تحلیلی و با بهره‌گیری از چارچوب نظری زبان‌شناسی اجتماعی تنظیم شده است. داده‌های پژوهش از میان تلاوت‌های قاریان برجسته جهان اسلام، از جمله شیخ مصطفی اسماعیل، عبدالباسط محمد عبدالصمد، شحات محمد انور، کامل یوسف، محمد اللیثی و محمد صدیق منشاوی، استخراج شده‌اند. این قاریان به دلیل جایگاه مرجعیت قرائی و نقش اثرگذار آنان در تحول سبک‌های تلاوت، قابلیت تحلیل آوایی و معنایی گسترده‌تری دارند.

فرایند انتخاب داده‌ها بر اساس معیارهای دقیق و قابل‌سنجش زیر انجام گرفت: الف؛ مرجعیت و اعتبار قرائی قاریان؛ تنها قاریانی انتخاب شدند که در منابع معتبر علوم تلاوت به عنوان چهره‌های معیار و اثرگذار شناخته می‌شوند و سبک آنان در جهان اسلام مرجعیت پژوهشی دارد. ب؛ وجود اختلاف قرائت در تلاوت؛ نمونه‌ها صرفاً از میان تلاوت‌هایی برگزیده شدند که در آنها خروج از قرائت مشهور (حفص از عاصم) و استفاده از قرائات دیگر، اعم از ورش، حمزه، کسائی، یا موارد شاذ، به طور مشخص مشاهده می‌شود. ج؛ اثرگذاری اختلاف بر معنا؛ تنها مواردی وارد تحلیل شدند که اختلاف قرائت در آنها به تغییر، تقویت یا گسترش معنایی، بلاغی یا آوایی آیه منجر شده باشد. نمونه‌هایی که اختلاف قرائت در آنها فاقد اثر دلالتی بود، کنار گذاشته شدند. د؛ کیفیت صوتی و قابلیت تحلیل آوایی؛ تلاوت‌هایی انتخاب شدند که نسخه صوتی معتبر و باکیفیت داشته باشند تا امکان بررسی دقیق مؤلفه‌هایی مانند اماله، تقلیل، تغییر مقام، کشش، شدت و دیگر نشانه‌های صوتی فراهم باشد. ه؛ تنوع مدرسه و سبک قرائی؛ برای پرهیز از یک‌سویه‌گی، قاریان از سبک‌های مختلف (مصری کلاسیک، کوفه محور، مدینه محور و سبک‌های جدید) انتخاب شدند تا تحلیل اجتماعی، زبانی داده‌ها از تنوع کافی برخوردار باشد. و؛ قابلیت استناد پژوهشی؛ تنها تلاوت‌هایی وارد پژوهش شد که نسخه معتبر آنها در آرشیوهای رسمی و اسناد صوتی استاندارد موجود باشد.

این مجموعه معیارها سبب شد داده‌های پژوهش از انسجام، قابلیت تحلیل و پشتوانه پژوهشی کافی برخوردار باشند و انتخاب آن‌ها بر اساس یک فرایند روشمند و نه سلیقه‌ای صورت گیرد. تحلیل تلاوت‌ها بر اساس مفاهیم کلیدی

زبان‌شناسی اجتماعی، از جمله هم‌نشینی معنایی واژگان، بافت زبانی و موقعیتی، نقش زیرگروه‌های اجتماعی، گسست معنایی و تحول دلالت‌ها انجام شده است. در کنار این عناصر، ساختارهای بلاغی و نحوی قرآن نیز برای بررسی نحوه «مهندسی معنا» در تلاوت قاریان به کار گرفته شده است.

برای تطبیق نظریه با شواهد قرآنی، در هر نمونه این مراحل دنبال شده است: الف؛ ثبت آیه و نوع قرائت مورد استفاده قاری. ب؛ شناسایی مؤلفه صوتی، نحوی یا بلاغی دخیل در اختلاف. ج؛ تحلیل اثر آن بر معنا، پیام آیه یا القای روان‌شناختی و شنیداری به مخاطب. این رویکرد امکان می‌دهد تا روشن شود قاریان چگونه با انتخاب آگاهانه قرائت و تکنیک‌های آوایی، معنا را بازسازی، تقویت یا گسترش می‌دهند و چگونه اختلاف قرائت، نقشی فعال در شخصیت‌پردازی صوتی و تعمیق تجربه معنایی شنونده پیدا می‌کند.

## ۲. زبان‌شناسی اجتماعی

زبان‌شناسی اجتماعی دانشی میان‌رشته‌ای است که به بررسی پیوند میان زبان و جامعه می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه عوامل اجتماعی، مانند طبقه اجتماعی، فرهنگ، قدرت، جنسیت و سن، ساختار و معنای زبان را شکل می‌دهند (وارداف و فولر، ۲۰۲۱: ۴). برخلاف رویکردهای ساخت‌گرایانه‌ای که زبان را نظامی مستقل از زمینه‌های اجتماعی می‌دانستند، زبان‌شناسی اجتماعی بر این اصل تأکید می‌کند که زبان در بستر روابط و تعاملات اجتماعی معنی می‌یابد (تردگیل، ۲۰۰۰: ۲۱).

از منظر این رویکرد، تحول در ساختار یا معنای زبانی در ارتباط مستقیم با تحول اجتماعی، فرهنگی و حتی سیاسی جامعه است. لابوف، بنیان‌گذار زبان‌شناسی اجتماعی نوین، بیان می‌کند که تغییرات زبانی بازتاب ساختارهای اجتماعی‌اند و در عین حال می‌توانند آن ساختارها را بازتولید یا دگرگون کنند (لابوف، ۱۹۹۴: ۱۱-۱۲). در همین راستا، آنتونی آرلاتو نیز تغییرات معنایی در زبان را ناشی از سه سازوکار عمده می‌داند: «هم‌نشینی معنایی»، «جدایی صورت‌ها» و «نقش زیرگروه‌های اجتماعی» در جامعه زبانی (آرلاتو، ۱۹۸۱: ۱۹۵-۱۹۶).

در سازوکار هم‌نشینی معنایی، معناهاى تازه از قرار گرفتن واژگان در کنار یکدیگر در یک بافت زبانی یا اجتماعی پدید می‌آیند. قرارگیری یک واژه در مجاورت کلمات خاص، می‌تواند تداومی تازه‌ای ایجاد کند و با تغییر بافت، معنای آن نیز دگرگون شود؛ موضوعی که در پژوهش‌های معاصر معناشناسی شناختی نیز تأکید شده است (کرفت و کرووز، ۲۰۰۴: ۲۴۰).

در مقابل، سازوکار جدایی صورت‌ها زمانی رخ می‌دهد که پیوند معنایی میان

واژه‌های هم‌ریشه تضعیف شده و مشتقات زبانی از محدودیت معنای ریشه آزاد می‌شوند و گستره معنایی تازه‌ای می‌یابند. این فرایند می‌تواند تحت تأثیر تحولات اجتماعی، تغییر شیوه‌های آموزشی یا نفوذ گروه‌های خاص در گفتمان عمومی زبان شکل گیرد (آرلاتو، ۱۹۸۱: ۱۹۷).

بر اساس این چارچوب نظری، پژوهش حاضر با تأکید ویژه بر مفهوم هم‌نشینی معنایی می‌کوشد نشان دهد که چگونه اختلاف قرائات قرآن می‌تواند منجر به تولید معنای جدید شود. قاریان برجسته قرآن، با بهره‌گیری از تفاوت‌های آوایی و ساختاری قرائات و قرار دادن آنها در بافت‌های معنایی مختلف آیات، زمینه زایش معنایی تازه‌ای را فراهم می‌کنند؛ زایشی که می‌تواند در تفسیر آیات و عمق بخشی به تجربه حسی و معنوی شنونده اثرگذار باشد. از این رو، زبان‌شناسی اجتماعی ابزاری مؤثر در تحلیل ارتباط میان ساختارهای زبانی قرآن و شرایط اجتماعی-تاریخی تلاوت آن به شمار می‌رود (فیشمن، ۱۹۷۲: ۴۵).

اکنون، برای روشن‌تر شدن پیوند میان اختلاف قرائت‌ها و مؤلفه‌های نظری زبان‌شناسی اجتماعی، جدول زیر ارائه می‌شود که تحلیل نمونه‌های قرائتی برجسته را در ارتباط با مؤلفه‌های نظری و دلالت‌های معنایی نشان می‌دهد:

آیه / نمونه	نوع قرائت	تحلیل زبانی / صوتی	مؤلفه نظری زبان‌شناسی اجتماعی	دلالت معنایی / پیام منتقل شده
نمل: ۳۹ - قَالَ عَفْرِيثٌ...	تکرار حرفص + ورش	تکرار «أنا آتیک به» با تغییر مقام (رست)	هم‌نشینی صوتی، بافت نمایشی	القای غرور عفریت مقابل علم فروتن «الذی عنده علم من الکتاب»
یوسف: ۲۳ - هیت لک	هیت لک / هیت لک	تکرار با لحن‌های مختلف + تنوع مقامات (صبا، نهانند)	بافت هیجانی / تکرار تأکیدی	بازآفرینی فضای وسوسه، القای اضطراب و مقاومت یوسف
صافات: ۱۳ - آل یاسین	آل یاسین (ورش) / آل یاسین (حفص)	تغییر قرائت + تکرار دوگانه برای تأکید	بافت تاریخی / اعتقادی / زیرگروه اجتماعی	برجسته‌سازی جایگاه اهل بیت، تأیید قرائت مورد نظر شیعیان
نازعات: ۲۴ - أنا ربکم الأعلى	اماله «أعلی» (حمزه، کسائی)	شکست آوایی و لحنی «أعلی»	تمسخر صوتی / گسست معنایی	تقلیل منزلت فرعون، تحقیر ادعای او

آیه / نمونه	نوع قرائت	تحلیل زبانی / صوتی	مؤلفه نظری زبان‌شناسی اجتماعی	دلالت معنایی / پیام منتقل شده
توبه: ۴۰ - کلمه الذین کفروا السفلی...	صوتی	تضعیف صوتی السفلی + اوج صوتی العلیا	تقابل معنایی / تقابل آوایی	تحقیر گفتمان کفار در برابر عظمت کلام الهی
کهف: ۴۴ - الولاية لله الحق	الولاية با فتح واو / کسر واو	تفاوت نحوی - معنایی در واژه	معنای متغیر / تضمین نحوی	تفاوت میان «نصرت» و «سلطه»، تقویت معنا در فضای قیامت
کهف: ۴۷ - یوم نُسیب الجبال	نُسیب / نُسیب	تغییر صیغه فاعلی (ما / مجهول)	تغییر نقش فاعل / تضمین بلاغی	تأکید بر مباشرت الهی در برپایی قیامت در قرائت نُسیب
کهف: ۵۱ - ما کنت متخذ المضلین عضداً	کنت / کنت	تغییر در فاعل - اول شخص خداوند / دوم شخص پیامبر	جابه‌جایی کانون خطاب	تأکید بر پاک‌بودن خداوند یا پیامبر از استمداد باطل
آل عمران: ۵۹ - عیسی / آدم	سبک خوانی عیسی، تأکید بر آدم	تقلیل صوتی - تعادل بلاغی	هم‌ارزی خلقت - آسان‌نمایی ولادت عیسی	خلقت بدون پدر را طبیعی نشان می‌دهد (تثبیت پیام آیه)
مریم: ۲۵ - نُساقط علیک رطباً	نُساقط	فعل مفرد با معنای کثرت	تکثیر معنایی / استمرار فعل	القای افتادن پی‌درپی خرماها؛ القای لطف و آرامش الهی
ق: ۴۴ - تشقق الأرض عنهم	تشقق، تأکید قاف، شدت آوایی	صوتی - تصویری - هیجانی	شدت رویداد - فضاسازی قیامتی	تجسم قیامت به شکل تصویری و مهیب
مطففین: ۲۴ - تعرف فی وجوههم نضرة النعیم	تعرف - خطاب به پیامبر	فعل شناخت با بار معنوی	تعظیم مخاطب / بافت اعتقادی	تأکید بر شهود پیامبر در بهشت - مقام شفاعت

### ۳. بررسی علل پیدایش قرائات

پدیده اختلاف قرائات در قرآن کریم، یکی از موضوعات بنیادین و مورد توجه در حوزه علوم قرآنی است که قرآن‌پژوهان دلایل گوناگونی برای شکل‌گیری آن مطرح کرده‌اند. این دلایل را می‌توان در سه محور اصلی دسته‌بندی نمود:

### ۳-۱. تفاوت در لهجه‌های قبایل عربی

یکی از مهم‌ترین عوامل در پیدایش قرائات مختلف، اختلاف در لهجه‌های اقوام و قبایل عرب، به‌ویژه قبایل ساکن مکه، مدینه و نواحی پیرامونی آن‌ها است. این تفاوت‌های لهجه‌ای باعث شده است که برخی کلمات و حروف با ادای متفاوتی خوانده شوند. برای مثال، تفاوت در تلفظ همزه، اماله برخی حروف، فتح و کسر، و حتی تبدیل برخی حروف به یکدیگر، از مصادیق بارز این مسئله به شمار می‌رود (عمر، ۱۴۱۲: ۱/۱۴۲/۱) این تنوع زبانی طبیعی، در قرائات ثبت و ماندگار شده و به بخشی از میراث شفاهی قرآنی تبدیل گشته است.

### ۳-۲. اختلاف در نقل از صحابه

عامل مهم دیگر، تفاوت در نقل قرائت قرآن از سوی صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله است. صحابه به‌عنوان نخستین ناقلان قرآن، نقش مهمی در انتقال قرائات ایفا کردند، اما در برخی موارد، تفاوت‌هایی در بازخوانی و نقل آنان دیده می‌شود که منشأ شکل‌گیری قرائات مختلف شده است (فضلی، ۱۴۲۸: ۹۴). بسیاری از قاریان مشهور، به‌ویژه قراء سبعة و عشره، سلسله روایت‌های خود را به گروهی از صحابه نسبت می‌دهند که این نسبت‌دهی، نشان‌دهنده نقش مستقیم صحابه در شکل‌گیری قرائت‌های مختلف قرآن است. (سیوطی، ۱۳۶۳: ۱/۳۱۳)

### ۳-۲. روش نگارش قرآن در زمان پیامبر اکرم ﷺ

نگارش قرآن در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز از دیگر عوامل مؤثر در شکل‌گیری اختلاف قرائات بوده است. اگرچه کتابت قرآن در آن دوران با دقت صورت می‌گرفت، اما ویژگی‌های خط عربی اولیه، به‌ویژه خط کوفی، موجب بروز ابهاماتی در خوانش برخی کلمات شد. این خط بسیار ساده، فاقد نقطه‌گذاری و علامت‌گذاری‌های اعرابی بود و در موارد متعددی، واژگان و حروف مشابه به صورت یکسان نگاشته می‌شدند. برای نمونه، واژه‌ای چون «نزل» می‌توانست به شکل‌های متعددی چون «يَنْزِلُ»، «نُزِّلُ» یا «تَنْزِلُ» خوانده شود. همچنین کلماتی مانند «مالک» بدون الف نوشته می‌شد و به صورت «ملک» قابل قرائت بود (معرفت، ۱۳۸۶: ۱۷۷/۲ - ۲۲۴؛ فضلی، ۱۴۲۸: ۱۲۵-۱۲۶)

با وجود این، باید توجه داشت که اختلاف قرائات را نمی‌توان صرفاً به شیوه نگارش قرآن محدود کرد. عامل مهم‌تر، اعتماد قاریان به حافظه و حفظ شفاهی قرآن بوده است؛ چنان‌که ابن جزری تصریح می‌کند: «مصاحف از نقطه‌گذاری و اعراب‌گذاری خالی ماندند تا امکان پذیرش قرائات صحیح متعددی باقی بماند؛ زیرا قرائت قرآن

بر حفظ مبتنی بود، نه صرفاً بر رسم الخط» (ابن الجریزی، ۱۳۹۱: ۲۳/۱) در مجموع، مجموعه‌ای از عوامل زبانی، روایی و نوشتاری دست به دست هم داده‌اند تا تنوعی از قرائات معتبر و گوناگون در میراث قرآنی پدید آید؛ قرائاتی که هر یک در ظرف تاریخی و اجتماعی خود، دارای کارکرد معنایی خاصی بوده‌اند و امروزه نیز می‌توانند در بازتولید معنا و دلالت آیات الهی نقش آفرینی کنند.

#### ۴. سیر تاریخی قرائات

اختلاف در نحوه خواندن قرآن از دوران زندگی پیامبر اکرم ﷺ آغاز شد و پس از وفات ایشان به تدریج وسعت یافت. این روند در نهایت به پایه‌گذاری دانشی انجامید که به علم قرائت معروف شد؛ دانشی که به بررسی شیوه‌های معتبر تلاوت قرآن می‌پردازد و این شیوه‌ها از طریق نقل‌های مستند و قابل اعتماد به ما رسیده‌اند و پیروی از آن‌ها واجب تلقی می‌شود. (موسوی بلده، ۱۳۷۱: ۱۲) سیر کلی این جریان و مراحل اساسی آن را می‌توان به اختصار چنین بیان کرد:

#### ۴-۱. دوران پیامبر اسلام ﷺ؛ مرحله پیدایش قرائت

در این مرحله، حضرت محمد ﷺ با توجه به رسالت اولیه خویش، قرآن کریم را که از سوی خداوند متعال توسط فرشته وحی (جبرئیل) دریافت می‌کرد، برای مردم تلاوت می‌نمود. ایشان آموزه‌های الهی را به مردم آموزش داده و راه هدایت را با استفاده از آیات الهی برای آنان هموار می‌ساخت. چنان‌که خداوند می‌فرماید: «او کسی است که در میان جمعی از درس‌نخوانده‌ها، پیامبری از خودشان برانگیخت تا آیات الهی را بر آنان بخواند، جانشان را پاکیزه سازد و کتاب و حکمت را به ایشان بیاموزد، هرچند پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند» (جمعه/ ۲) و نیز آمده است: «و قرآنی را جزء جزء نازل کردیم تا آن را با درنگ بر مردم بخوانی و آن را تدریجاً فرود آوریم» (اسراء/ ۱۰۶)

در همین بازه زمانی، شماری از اصحاب با توجه به شرایط و ظرفیت‌های فردی خود، به شکل ویژه‌ای به آموختن قرآن پرداخته و در مرتبه‌ای برتر قرار گرفتند. از جمله چهره‌های برجسته‌ای که در زمینه قرائت قرآن موقعیت ممتازی داشتند، می‌توان به امام علی علیه‌السلام، ابی بن کعب انصاری (وفات: ۲۰ق) و عبدالله بن مسعود (وفات: ۲۳ق) اشاره کرد.

#### ۴-۲. دوران پایه‌گذاری دانش قرائات

در این دوره، با اعزام قاریانی از سوی خلیفه سوم به مناطق مختلف اسلامی، شمار زیادی از مردم، تلاوت قرآن را از این افراد فرا گرفتند. این قاریان نیز به نوبه

خود شاگردانی تربیت کردند که تنها تعداد محدودی از آنان توانستند به شهرت و جایگاه علمی برجسته‌ای دست یابند. این مرحله که از اواخر قرن نخست هجری آغاز شده، تا اوایل قرن سوم ادامه می‌یابد. ویژگی برجسته این عصر، به‌ویژه در قرن دوم هجری، اهتمام گسترده به تعلیم و قرائت قرآن و الگو شدن این قاریان برای مردم بوده است. در میان تابعین و شاگردان آنان که در سده‌های نخستین اسلامی زندگی می‌کردند، ده نفر به عنوان چهره‌های شاخص و متخصص در علم قرائت شناخته شده‌اند. از این میان، هفت تن از شهرت و اعتبار بیشتری برخوردارند که به «قراء سبعة» شهرت یافته‌اند. این افراد عبارت‌اند از: نافع بن عبدالرحمن، عبدالله بن کثیر، ابوعمر بن علاء، عبدالله بن عامر، عاصم بن ابی‌النجد، حمزه بن حبیب، و علی کسائی.

## ۵. قراء سبعة و راویان آن‌ها

### ۱-۵. نافع

نافع بن ابی نعیم مدنی، با کنیه‌ی «ابو رویم الیشی»، از قراء مشهور اسلامی به‌شمار می‌رود که اصالتاً اهل اصفهان بوده، اما در شهر مدینه اقامت داشته و در همان‌جا نیز درگذشته است. (معرفت، ۱۳۷۱: ۲۲۳) درباره تاریخ وفات او اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی سال ۱۵۹ هجری و برخی دیگر ۱۶۹ یا حتی ۱۷۶ هجری را ذکر کرده‌اند (معرفت، ۱۳۸۶: ۱۷۳) ابن ندیم در الفهرست، صراحتاً به اصالت اصفهانی نافع اشاره کرده است، و در ریحانة الأدب نیز آمده که وی دارای چهره‌ای بسیار تیره بوده و در علم قرائت، پیشوای مردم مدینه به‌شمار می‌رفته است. روش قرائت او در میان مردم مدینه مورد وثوق و پذیرش گسترده‌ای بوده و او آن را از یزید بن قعقاع - یکی از قراء ده‌گانه - فراگرفته بود. ابن جزری نیز نقل کرده است که نافع، علم قرائت را از جمعی حدود هفتاد تن از استادان فراگرفته بود (همان، ۱۷۳) از برجسته‌ترین راویان قرائت نافع می‌توان به ورش و قالون اشاره کرد. امروزه این قرائت، به‌ویژه در کشورهای شمال آفریقا و مغرب عربی، به‌صورت گسترده‌ای رایج است.

### ۲-۵. ابن کثیر

عبدالله بن کثیر مکی، از قراء برجسته قرآن در سده دوم هجری، به‌لحاظ تاریخی شخصیتی با اصالت ایرانی محسوب می‌شود. بر اساس نقل ابن ندیم در الفهرست، وی از نسل ایرانیانی بود که در زمان پادشاهی انوشیروان ساسانی، به‌منظور مقابله با سلطه حبشیان بر یمن، به آن سرزمین اعزام شدند تا حکومت را

به سیف بن ذی یزن - که برای دادخواهی به دربار ایران پناه برده بود - بازگرداندند. این پیشینه تاریخی، نشان دهنده پیوند فرهنگی و سیاسی ایرانیان با تحولات اجتماعی دوران صدر اسلام است. ابن کثیر که در مکه می‌زیست، فردی فصیح، خوش بیان و دارای تأثیر فراوان در تکوین سنت قرائت قرآن بود. وی توانست شماری از صحابه برجسته، از جمله عبدالله بن زبیر و انس بن مالک را ملاقات کند. (همان: ۱۷۳) طبق روایت محمد علی مدرس تبریزی، ابن کثیر قرائت قرآن را از مجاهد، از ابن عباس، و در نهایت از امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرا گرفته بود؛ بنابراین، قرائت او نیز به طور غیرمستقیم با سنت قرائت علوی پیوند می‌یابد. تاریخ وفات ابن کثیر را سال ۱۲۰ هجری ذکر کرده‌اند. از میان شاگردان و راویان برجسته قرائت او، می‌توان به بزی و قبل اشاره کرد که نقش مهمی در گسترش و تثبیت قرائت او در میان مسلمانان داشتند (همان: ۱۷۳)

### ۳-۵. عاصم بن ابی النجود کوفی

یکی از برجسته‌ترین قاریان قرآن در قرون نخستین اسلامی، عاصم بن ابی النجود کوفی است که در کوفه زندگی می‌کرد و همان‌جا نیز درگذشت. وی از جمله موالی به شمار می‌رفت و در علم قرائت، از شاگردان برجسته ابو عبدالرحمن سلمی بود؛ فردی که خود از یاران نزدیک امیرالمؤمنین علی علیه السلام به شمار می‌رفت. از این‌رو، می‌توان عاصم را راوی غیرمستقیم قرائت امیرالمؤمنین علیه السلام دانست. (همان: ۱۷۳) قرائت عاصم از جایگاه ویژه‌ای در میان قرائات مختلف برخوردار است و بسیاری از دانشمندان آن را صحیح‌ترین و معتبرترین شیوه تلاوت قرآن می‌دانند. در کتاب ریحانة الأدب آمده است که نسخه‌های اصلی قرآن، که معمولاً مبنای نگارش متون قرآنی بوده‌اند، مطابق با قرائت عاصم نگاشته شده‌اند، و دیگر قرائات همراه با نام قاری مربوطه با قلمی سرخ‌رنگ در حواشی درج می‌شده‌اند (مدرس تبریزی، ۱۳۹۵: ۴/۴۲۶) از برجسته‌ترین راویان قرائت او می‌توان به حفص و ابوبکر عیاش اشاره کرد. امروزه قرائت عاصم به روایت حفص رایج‌ترین قرائت در کشورهای اسلامی است. همچنین منابع متعددی از جمله مجالس المؤمنین و اثر علامه سید حسن صدر به تشیع عاصم تصریح کرده‌اند و او را از پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام دانسته‌اند. (صدر، ۱۳۷۵: ۳۱۶-۳۲۲)

### ۴-۵. حمزه بن حبیب زیات کوفی

حمزه بن حبیب، که اصالتاً ایرانی است، زمان صحابه را درک کرده و از اهل تشیع بود.

مانند عاصم، او نیز قرآن را بر امام صادق علیه السلام قرائت کرده است. شیخ طوسی نیز حمزه را یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام معرفی کرده است. از میان راویان مشهور قرائت حمزه، خلف و خلاد شناخته می‌شوند. (معرفت، ۱۳۸۶: ۱۷۳)

#### ۵-۵. ابوالحسن کسائی کوفی

ابوالحسن علی بن حمزه بن عبدالله بن بهمن بن فیروز، مشهور به کسائی کوفی، از برجسته‌ترین قراء و نحویان کوفه در قرن دوم هجری به شمار می‌آید. بنا بر گزارش الفهرست ابن ندیم، او دارای ریشه‌ای ایرانی بود و نام پدرش به وضوح به تبار ایرانی‌اش اشاره دارد کسائی علاوه بر جایگاه ممتاز در علم قرائت قرآن، در حوزه ادبیات عرب و نحو نیز از چهره‌های شاخص و تأثیرگذار بود. وی پس از حمزه کوفی، سرپرستی قراء را در کوفه بر عهده گرفت و دانش قرائت را چهار مرتبه از حمزه آموخت که نشان دهنده عمق و دقت او در این علم است. (معرفت، ۱۳۷۱: ۲۲۵) در منابع تاریخی آمده است که کسائی معلم فرزندان هارون الرشید، خلیفه عباسی، بود و در یکی از سفرهای رسمی هارون به خراسان، وی را همراهی می‌کرد. وفات او در همان سفر، در شهر ری (یا به روایتی در طوس) رخ داد و هم‌زمان، محمد بن حسن شیبانی، فقیه و قاضی القضاة مشهور، نیز در همان مکان و روز درگذشت. نقل است که هارون الرشید در واکنش به این رخداد گفت: «امروز، فقه و زبان عربی را در ری دفن کردیم». از راویان نام‌آور قرائت کسائی می‌توان به حفص دوری و ابوالحارث اشاره کرد. همچنین، در برخی منابع شیعی، به تشیع کسائی نیز تصریح شده است که در کنار ارتباط علمی او با بزرگان کوفه، نشان دهنده گرایش مذهبی خاص او می‌باشد.

#### ۵-۶. ابو عمرو بن علاء بصری

ابو عمرو زبان بن علاء بن عمار بن عبدالله بصری مازنی (۷۰ تا ۱۵۴ هجری قمری)، از بزرگان قرائت و دارای اصالت ایرانی بود. در میان قراء هفت‌گانه، او از نظر تعداد استادان و مشایخ قرائت، جایگاهی بی‌نظیر دارد. وی در شهرهایی چون مکه، مدینه، بصره و کوفه نزد استادان متعددی به تلاوت و آموختن قرائت قرآن پرداخت. سید حسن صدر، او را از جمله شیعیان می‌داند. از راویان معروف قرائت او می‌توان به دوری و سوسی اشاره کرد. (معرفت، ۱۳۸۶: ۱۷۴)

#### ۵-۷. ابن عامر دمشقی

ابن عامر، که در دوران خلافت عمر بن عبدالعزیز و نیز در دوره‌های پیش و پس از آن زندگی می‌کرد، سمت امامت مسجد جامع دمشق (جامع اموی) و قضاوت

آن شهر را بر عهده داشت و از جمله قراء هفت‌گانه‌ای است که عمر طولانی‌تری نسبت به دیگران داشته‌اند. او در سال ۱۱۸ هجری قمری درگذشت. با توجه به این‌که خود زمان تولدش را سال ۸ هجری قمری ذکر کرده، در هنگام وفات ۱۱۰ سال داشته است. از جمله راویان برجسته قرائت او می‌توان به هشام و ابن ذکوان اشاره کرد که هر دو از یحیی، قرائت ابن عامر را با تنها یک واسطه نقل کرده‌اند. (همان: ۱۷۴)

## ۶. اختلاف قرائات با تغییر معنایی

با وجود اینکه رسم الخط تمامی چاپخانه‌های قرآن کریم در کشورهای اسلامی نسخ خود را بر اساس قرائت عاصم به روایت حفص نشر می‌دهند و عمده قراء نیز بر اساس همین قرائت و روایت، به تلاوت قرآن می‌پردازند، لکن در تلاوت برخی مشاهیر همچون مصطفی اسماعیل، کامل یوسف، عبدالباسط محمد عبدالصمد، محمد صدیق منشاوی، شحات محمد انور، محمد الیثی و دیگران مواردی از خروج ایشان از قرائت مرسوم به قرائات دیگر مشاهده می‌شود که اصطلاحاً اختلاف قرائت نامیده می‌شود. با توجه به اینکه این اختلاف خوانی‌ها امری فراگیر در کل سور قرآن کریم نیست، بنظر می‌آید این امر صرفاً برای تنوع آفرینی و نشاط در تلاوت نبوده و ریشه در تلاش این قاریان در القاء مفاهیم جدیدتر و بیشتر به مستمع داشته باشد که لازم است در نمونه‌های معروف بررسی شود:

نمونه‌ی جالب، تلاوت شیخ مصطفی اسماعیل است در سوره‌ی نمل که وقتی حضرت سلیمان علی نبینا و آله و علیه السلام می‌فرماید که (أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرِشِهَا)، اینجا (قَالَ عَفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ)؛ این [اختلاف قرائت] خودش را نشان می‌دهد. ضمناً جن تحت فرمان حضرت سلیمان بودند، اما دلشان با حضرت سلیمان نبوده که (تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ) - که در سوره‌ی [سبأ است] - نشان دهنده این است که اینها تحت فرمان بودند، اینها مجبور بودند، حضرت تسخیر کرده بود اینها را، اما دلشان با حضرت نبوده. حالا اینجا [که می‌فرماید] (قَالَ عَفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ)، شیخ مصطفی اسماعیل چه کار می‌کند؟ اول همین را می‌خواند: (قَالَ عَفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ)؛ [بعد] «أَنَا آتِيكَ بِهِ» را با قرائت وَرَش [میخواند]؛ یعنی تکرار مطلب به صورت قرائت وَرَش؛ چرا؟ به این سبب که قرائت وَرَش در اینجا کبر و غرور این عفریت را بیشتر نمایان می‌سازد، این [نحوه‌ی خواندن] خودش را دارد نشان می‌دهد؛ به همین جهت

تکرار می‌کند. با توجه به علم و تسلط مصطفی اسماعیل، وی تعدداً و برای حماسی تر کردن ادعا از مقام رست بهره می‌جوید؛ یعنی نمی‌گذارد آیه تمام بشود، بعد شروع کند؛ همان جا بعد از «أنا أتیک» که قرائت معروف حفص از عاصم است، قرائت ورش را تکرار می‌کند برای اینکه نشان بدهد دارد از خودش تعریف می‌کند.

در آیه شریفه ﴿قال عفریت من الجنّ أنا أتیک به قبل أن تقوم من مقامک...﴾ و متعاقب آن، پاسخ ﴿الذی عنده علم من الکتاب﴾، شیخ مصطفی اسماعیل با بهره‌گیری از تنوع مقامات صوتی، به ویژه مقام رست، و استفاده از قرائت ورش، تقابلی هنری و معنایی میان دو شخصیت آیه ایجاد می‌کند. در تلاوت وی، عبارت «أنا أتیک به» ابتدا در مقام پایه و قرائت حفص خوانده می‌شود و سپس با ورود به قرائت ورش و ارتقاء پرده صوتی به مقام رست، نوعی برجسته‌سازی عاطفی و صوتی در بیان غرور عفریت پدید می‌آید. این لحن، بیانگر ادعای متکبرانه و اعتماد به نفس بی‌پایه‌ی عفریت است. در ادامه، پاسخ ﴿الذی عنده علم من الکتاب﴾ با لحنی آرام‌تر و فروتنانه‌تر خوانده می‌شود که نشان از یقین، علم واقعی و خلوص دارد. هر دو عبارت با مد لازم اجرا می‌شوند، اما تفاوت در پرده و لحن باعث انتقال دو معنا و احساس متفاوت می‌گردد.

این تکنیک صوتی و معنایی، مشابه شیوه‌هایی است که قاریان در دیگر گفت‌وگوهای قرآنی، نظیر مناظره‌ی ابراهیم و نمروذ، گفت‌وگوی موسی و فرعون، و نیز گفت‌وگوی خداوند با ابلیس، به کار گرفته‌اند؛ جایی که با تنوع مقامات و تغییر درجات صوتی، قدرت، خشوع یا استکبار شخصیت‌ها بازنمایی می‌شود. واقع، مهندسی تلاوت در این‌گونه موارد، نه فقط در خدمت زیبایی‌شناسی صوتی، بلکه در خدمت تعمیق معنای دلالتی و شخصیت‌پردازی قرآنی قرار می‌گیرد.

## ۷. تنوع در پرده‌ها و نقش تکرار در ترسیخ معنا

در آیه شریفه ﴿وَأرأودنه الّتی هو فی بیتها عن نفسه وغلقت الأبواب و قالت هیئت لک...﴾ (یوسف/۲۳)، قاری برجسته با بهره‌گیری از تکرار مکرر عبارت «قالت هیئت لک» با تلفظ‌های گوناگون مانند «هیئت لک» و «هیئت لک»، نه تنها بر تفاوت قرائات تأکید می‌کند، بلکه از این ابزار صوتی برای ترسیخ معنا و القای موقعیت حساس و بحرانی آیه در ذهن مخاطب استفاده می‌نماید. این تکرارها که به طور متوالی و بدون توقف اجرا می‌شوند، نوعی تأکید روان‌شناختی و حسی بر فضای دراماتیک آیه ایجاد می‌کنند؛ گویی قاری با افزایش فشار صوتی و تغییر مقام، در حال بازسازی صحنه‌ای پر از وسوسه، اضطراب و مقاومت است. استفاده از

مقامات متنوع در هر تکرار (مانند نهماوند یا صبا) به برجسته‌سازی عاطفی کمک کرده و حس التماس‌گونه‌ی زن در برابر پاکدامنی یوسف را تقویت می‌نماید. نکته قابل توجه آن است که این‌گونه استفاده از تکرار در تلاوت، برخلاف شیوه رایج نزد بسیاری از قاریان عرب، به صورت پشت‌سرهم و بدون فاصله صورت می‌گیرد؛ و این خود نشان‌دهنده رویکرد مهندسی‌شده‌ی قاری برای القای معنا، نه صرفاً اجرای زیبای صوتی است. در چنین ساختاری، تکرار نه تضعیف‌کننده، بلکه تأکیدگر و معناآفرین است و به روشنی نشان می‌دهد که در مهندسی تلاوت، فرم و محتوا در پیوندی پویا به خدمت معنا درمی‌آیند.

در آیه شریفه ﴿سَلَامٌ عَلٰی اِلٰی یَاسِیْنِ﴾ (صافات/ ۱۳۰)، شاهد اختلاف قرائت میان قاریان هستیم. اکثریت قراء، از جمله حفص از عاصم، این آیه را «إِلِ یَاسِیْنِ» قرائت کرده‌اند؛ اما قرائت ورش از نافع، آن را به صورت «آلِ یَاسِیْنِ» نقل کرده است؛ قرائتی که در میان شیعیان و برخی متون تفسیری، مورد توجه خاص قرار گرفته است. اهمیت قرائت «آلِ یَاسِیْنِ» نه تنها از منظر زبانی، بلکه از نظر اعتقادی و تاریخی نیز قابل تأمل است. در زیارت مشهور «آلِ یَاسِیْنِ» که از ناحیه مقدسه و به نقل از امام زمان (عجل‌الله‌تعالی فرجه الشریف) صادر شده، این قرائت مورد تأکید قرار گرفته است. در ابتدای این زیارت آمده است:

«السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا دَاعِيَ اللَّهِ وَرَبَّانِي آيَاتِهِ، السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا بَابَ اللَّهِ وَدِيَانَ دِينِهِ، السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا خَلِيفَةَ اللَّهِ وَنَاصِرَ حَقِّهِ، السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا حُجَّةَ اللَّهِ وَآيَةَ عِلْمِهِ، السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا طَرِيقَ اللَّهِ وَهَادِيَ أَمْرِهِ، السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا بَقِيَّةَ اللَّهِ وَآلَ یَاسِیْنِ...»  
در این فراز نورانی، امام زمان (عج) خود را از «آلِ یَاسِیْنِ» معرفی می‌فرماید که به روشنی مؤید قرائت «آلِ یَاسِیْنِ» به جای «إِلِ یَاسِیْنِ» است. این امر نشان می‌دهد که قرائت ورش، نه تنها در بعد صوتی و تلاوتی اهمیت دارد، بلکه می‌تواند حامل پیامی اعتقادی و معنایی عمیق نیز باشد؛ به ویژه در تأکید بر پیوند پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام.

از منظر مهندسی تلاوت نیز تکرار این دو قرائت («سَلَامٌ عَلٰی اِلٰی یَاسِیْنِ»، «سَلَامٌ عَلٰی اِلٰی یَاسِیْنِ») در تلاوت برخی قراء، علاوه بر ایجاد طنین صوتی متنوع، نوعی تأکید معنایی و ترسیخ در ذهن مخاطب ایجاد می‌کند؛ گویی قاری درصدد است مخاطب را متوجه این اختلاف معناگرایانه کند و با تکرار، پیوند تاریخی و اعتقادی آن را برجسته سازد. به عنوان مثال در آیه شریفه ﴿فَقَالَ اَنَا رَبُّكُمْ الْاَعْلٰی﴾ (نازعات/ ۲۴) حمزه، کسایی و خلف کلمه اعلی را اماله داده‌اند تا به نوعی با شکستن اعلی، خواستند فرعون را تحقیر و تمسخر کنند به عبارتی این قصد که

خداوند نقل قول می کند و همزمان نقل او را به تمسخر می گیرد و برای القای این معنا، قرائتی نزدیکتر است که همراه با اماله باشد و این باعث می شود معنای مورد نظر، بدون استفاده از هیچ گونه تغییری در حرف و نقطه و جمله و واژگان ترکیبی در وجود انسان نهادینه شود؛ لذا به این نتیجه می رسیم که فرعون یک اعلائی مضحک بوده است نه یک اعلائی واقعی و حقیقی، مثل یک برجی که بنا شده ولی پایه های آن شکسته است.

شاید در نگاه اول خواننده یا پژوهشگر قرآنی چنین تصور کند که اختلاف قرائت صرفاً برای ایجاد تنوع در تلاوت و ایجاد جذابیت در مخاطب برای استماع بهتر است لکن غور در ویژگی های موجود در قرائت قاریان برجسته جهان اسلام، مثلاً استفاده شیخ مصطفی اسماعیل از اماله کبری، چنین به نظر می رسد که تاکید قاری برای استفاده از حرکت کسره، گویی مصادف است با شکستن شخصیت و ابهت پوشالی فرعون که بر اساس مهندسی تلاوت انجام می پذیرد.

در آیه شریفه ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ... وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ (توبه/ ۴۰)، ساختار نحوی و بلاغی آیه بیانگر تقابل معنایی شدید میان «کلمه ی کفار» و «کلمه ی خداوند» است. واژه «السُّفْلَىٰ» در این جا، تنها به معنای پایین تر یا فروتر نیست، بلکه از نظر بلاغی، حاوی عنصر تحقیر و تضعیف جایگاه فکری و گفتمانی مخالفان توحید است. این تضعیف با واژه ای دارای بار شدید منفی بیان شده تا نشان دهد که سخن، اندیشه و نظام ارزشی کافران، از نظر اعتبار، اثرگذاری و بقاء، به پایین ترین سطح ممکن سقوط کرده است. در مقابل، «كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا» با حصر و تأکید همراه است؛ از طریق ضمیر فصل «هی»، برتری مطلق کلمه ی الهی را تثبیت می کند. از منظر بلاغی، این تقابل یک ساختار تشدید می سازد که هدف آن نه فقط بیان تفاوت، بلکه القای قدرت معنوی و اخلاقی کلام الهی در برابر ضعف و زبونی باطل است.

نکته ای لطیف در شیوه تلاوت برخی قاریان برجسته به چشم می خورد که از منظر مهندسی تلاوت قابل تأمل است. در تلاوت برخی قاریان بزرگ جهان اسلام، این معنای تقابلی به صورت شنیداری نیز تقویت می شود این نوع اجرای آوایی، به روشنی نقش مهندسی تلاوت را در انتقال بار معنایی آیه نشان می دهد؛ یعنی قاری نه فقط ناقل لفظ، بلکه آفریننده فضای معناست. قاریان در هنگام تلاوت واژه (السُّفْلَىٰ)، گاه با استفاده از اماله جزئی یا تحریف صوتی خفیف به سمت کسره، نوعی تحقیر و تقلیل شأن این کلمه را القا تا سقوط معنایی آن را بازنمایی کنند. این تکنیک آوایی در واقع نوعی زبان غیرمستقیم قرائتی است که با تغییر

در کیفیت صوت، پیام آیه را تقویت می‌کند. در مقابل، واژه (الْعَلِيَا) بدون اماله و با صلابت کامل و گاه در درجه صوتی بالاتر تلاوت می‌شود تا شأن آن را ارتقا بخشد و به صورت شنیداری، برتری کلمه خداوند بر کلمه کفار را به مخاطب القا کند. این شیوه، نوعی رمزگذاری صوتی و دلالتی است که در قالب مهندسی تلاوت، بار بلاغی آیه را دوچندان کرده و تقابل معنایی میان (السفلی) و (العلیا) را از سطح متن به سطح صوت و روان مخاطب انتقال می‌دهد. در چنین نمونه‌هایی، قاری تنها ناقل آیه نیست، بلکه فاعل معنا است که از ابزار قرائت برای ترسیخ، تمسخر یا تجلیل در ذهن شنونده بهره می‌گیرد.

در آیه شریفه «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران/ ۵۹)، قاریان در برخی قرائات با اجرای تقلیل آوایی در واژه «عِيسَى»، به نحوی ظریف و هدفمند، معنایی عمیق‌تر از مفهوم آیه را القا می‌نمایند. در این تلاوت‌ها، واژه «عِيسَى» با صوتی سبک‌تر و لحنی آرام‌تر ادا می‌شود؛ در حالی که واژه «آدَم» در همان جمله، با تلفظی کامل‌تر و در برخی موارد با تأکید صوتی بیشتر همراه است. این تقلیل صوتی در نام عیسی (ع) را می‌توان نوعی تسهیل امر خلقت از سوی خداوند دانست؛ گویی قاری می‌کوشد به واسطه‌ی تقلیل آوایی، سهل‌بودن خلق عیسی همانند آدم را به صورت شنیداری و بلاغی به مخاطب منتقل کند. بر اساس محتوای آیه، خلقت عیسی از مادر بدون پدر، نباید در نظر مخاطب دشوار جلوه کند؛ همان‌گونه که خلقت آدم از خاک و بدون پدر و مادر برای خداوند آسان بوده است. تفاوت آوایی در قرائت این دو اسم، به‌ویژه در اجرای تلاوت‌های تأثیرگذار، نه‌تنها نشانه‌ای از ظرافت هنری قاریان است، بلکه ابزاری در راستای مهندسی تلاوت محسوب می‌شود که وظیفه‌ی تفهیم و تثبیت پیام الهی را از راه صوت و لحن به عهده دارد. این امر، نمونه‌ای از پیوند میان دلالت معنایی و فنون اجرایی در اختلاف قرائت است.

در این بخش، اختلاف قرائاتی که منجر به تفاوت معنایی می‌شوند، با استناد به آرای مفسران برجسته بررسی شده‌اند. از جمله، در آیه «هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ» از سوره کهف (آیه / ۴۴)، واژه «الْوَلَايَةُ» دارای دو قرائت مشهور است: یکی با فتح واو به معنای «نصرت و دوستی» و دیگری با کسر واو به معنای «سلطنت و حاکمیت». این اختلاف در قرائت، موجب تنوع معنایی در تفسیر آیه شده است. اما نکته مهم‌تر آن است که ساختار نحوی آیه، گرچه در ظاهر به صورت جمله خبری آمده، ولی در معنا حاوی تضمین نحوی (التضمین النحوی) و بار معنایی انشائی است. به تعبیر دقیق‌تر، عبارت (الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ) تنها اطلاع‌رسانی درباره

حاکمیت الهی نیست، بلکه اعلامی مؤکد و هشدارآمیز نسبت به بطلان هرگونه سلطه بشری در آن موقف است. مفسرانی چون طبرسی و علامه طباطبایی با تأکید بر همین نکته، این جمله را ناظر به حقیقت روز قیامت دانسته‌اند؛ جایی که نصرت، عزت و سلطه مطلق، تنها از آن خداوند است. (طوسی، بی تا: ۵۱/۷) همچنین در ادامه آیه، واژه (عُقْباً) نیز دارای دو قرائت است: یکی با ضم قاف (عُقْباً) و دیگری با سکون آن (عُقْباً) که هر دو به معنای «عاقبت و سرانجام» هستند. این اختلاف قرائت نیز با بار نحوی «تمییز» نقش معنایی مهمی در برجسته‌سازی ارزش عاقبت الهی در برابر عاقبت دنیوی دارد. بنابراین، در این‌گونه آیات، اختلاف قرائت نه تنها باعث غنای لفظی می‌شود، بلکه با تضمین نحوی، معانی پیچیده‌تری از نصرت، حاکمیت، سرانجام و بازگشت به سوی حق را در بافت روز قیامت ترسیم می‌نماید.

در آیه «وَيَوْمَ نُسِيرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً...»، از سوره کهف (آیه ۴۷)، دو قرائت معتبر نقل شده است: قرائت مشهور (نُسِيرُ) (ما کوه‌ها را به حرکت درمی‌آوریم) و قرائت دیگر از ابن کثیر، ابو عمرو و ابن عامر به صورت (تُسِيرُ) (تو کوه‌ها را به حرکت درمی‌آوری یا کوه‌ها به حرکت درمی‌آیند). این تفاوت، تأثیر معنایی مهم در بافت آیه به جای می‌گذارد. قرائت (نُسِيرُ) با صیغه اول شخص جمع، نشان‌دهنده مباشرت و فاعلیت مستقیم خداوند در برپایی قیامت است و از منظر بلاغی، دارای تضمین معنوی (تضمین المعنی) است؛ بدین معنا که جمله در ظاهر خبری است، اما در باطن، نوعی انذار، تهدید، و تأکید بر وقوع قطعی آن رخداد عظیم دارد. این ساختار نحوی، ضمن القای عظمت صحنه قیامت، شنونده را از لحاظ روانی در معرض نوعی هشدار و ترس وجودی قرار می‌دهد. در مقابل، قرائت «تُسِيرُ» با صیغه مجهول یا مخاطب مفرد، حالت گزارشی‌تری دارد و سطح درگیری ذهنی مخاطب با صحنه را تا حدی کاهش می‌دهد. بنابراین، انتخاب قرائت «نُسِيرُ» توسط جمهور قاریان، نوعی مهندسی معنایی و بلاغی در راستای تقویت حس حضور و قدرت الهی در واقعه قیامت تلقی می‌شود. (طبرسی، ۱۴۶۰: ۷۳۳/۶) این نکته نشان می‌دهد که اختلاف قرائت، نه تنها در معنا و دلالت، بلکه در فضاسازی روانی - بیانی آیات نیز نقش مهمی ایفا می‌کند و مخاطب را با کیفیتی متفاوت از تجربه معنوی قرآن روبه‌رو می‌سازد.

در آیه شریفه «مَا كُنْتُ مَتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا» (کهف/۵۱)، با ساختاری روبه‌رو هستیم که در ظاهر، خبری است، اما از نظر نحوی و بلاغی، واجد تضمین المعنی

است. عبارت «مَا كُنْتُ مُتَّخِذًا» در این جا صرفاً بیان یک خبر از گذشته نیست، بلکه بیانی قاطع در نفی هرگونه همکاری، استمداد یا اتکای الهی بر گمراه‌کنندگان است. این کاربرد، از نظر نحوی نوعی انشاء در قالب خبر محسوب می‌شود و هدف آن، تأکید بر استغنائی مطلق خداوند از یاری خواهان باطل است. قرائت مشهور، صیغه اول شخص مفرد «مَا كُنْتُ» را به کار برده که فاعل آن خداوند متعال است و بر تنزیه الهی از نسبت دادن تدبیر و قدرت به غیر ذات اقدس او دلالت دارد. اما قرائت ابو جعفر به صورت «مَا كُنْتُ مُتَّخِذًا...» که در آن خطاب به پیامبر است، لایه دیگری از معنا را برجسته می‌سازد. در این قرائت، تأکید بر پاکی رسول خدا از هرگونه هم‌راستایی یا یاری جویی از مفسدان است، و در واقع بر تبعیت کامل پیامبر از اراده الهی تأکید می‌کند. در هر دو قرائت، نوعی «تضمین معنایی» مشهود است: خداوند یا پیامبر را از مشارکت با گمراهان به شدت مبرا می‌سازد، اما این نفی، تنها در حد انکار نیست، بلکه بیانگر اصول توحیدی در هدایت، تدبیر و ربوبیت است؛ اصولی که قرآن همواره بر آن تأکید دارد. مفسرانی چون طبرسی و فخر رازی نیز به همین نکته اشاره دارند که لحن این آیه فراگیر، تهدیدآمیز و آموزنده برای انسان است

#### ۸. تکثیر معنایی

در آیه شریفه «وَهَزَىٰ إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا» (مریم/ ۲۵)، فعل «تُسَاقِطُ» در ساختار نحوی، مضارع مجزوم است که در ظاهر به صورت مفرد آمده، اما از منظر بلاغی، واجد ویژگی تکثیر معنا است. به عبارت دیگر، این فعل مفرد، در بافت آیه معنایی جمعی و تکرارشونده دارد که بیانگر سقوط مکرر و پی‌درپی خرماها بر حضرت مریم (س) در آن لحظه دشوار است. این ویژگی بلاغی، به‌ویژه در ترکیب با فضای تصویری آیه، حالت حرکتی زنده و روان را به مخاطب منتقل می‌کند؛ گویی شنونده صدای افتادن خرماها را یکی پس از دیگری می‌شنود. این حالت، با فعل «تُسَاقِطُ» بهتر از فعل جمعی جایگزین، القا می‌شود، زیرا جمع بودن معنایی آن از طریق تناوب و تداوم فعل در ذهن شنونده ایجاد می‌شود، نه صرفاً از طریق ساختار صیغه. چنین نمونه‌ای، تجلی بارز تکثیر معنایی از طریق فعل مفرد در قرآن کریم است. در بسیاری از تلاوت‌ها نیز، قاریان با کشش خاص در تلاوت «تُسَاقِطُ»، این تداوم و کثرت را به صورت شنیداری القا می‌کنند. این تکنیک در مهندسی تلاوت، نوعی هماهنگی میان لحن و محتواس است که نقش مهمی در انتقال حس آرامش، لطف الهی و پاسخ بی‌درنگ به دعا در لحظه نیاز را ایفا می‌کند.

## ۹. شدت معنایی

در آیه شریفه «يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ» (ق/۴۴)، ساختار زبانی فعل «تَشَقَّقُ» از نظر نحوی و بلاغی حائز اهمیت ویژه‌ای است. این فعل که از باب تَفَعَّل است، افزون بر معنای اصلی شکافته شدن، شدت در وقوع و تدریج در پدیداری را نیز در خود دارد. به عبارت دیگر، تکرار و تشدید حرف قاف در این ساختار، حاکی از فشار درونی زمین، تراکم رخداد، و لحظه انفجار پنهان حیات قیامت گونه‌ای است که با شکافتن زمین آغاز می‌شود. در کنار این، قید «سِرَاعًا» که به شتاب و سرعت خارج شدن مردگان از دل زمین اشاره دارد، شدت معنایی فعل را تقویت می‌کند. از نظر بلاغی، این ترکیب، صحنه‌ای بسیار پرتنش و تکان دهنده را در ذهن مخاطب ترسیم می‌کند؛ زمینی که به ناگاه و با فشاری عظیم می‌شکافد، و انسان‌ها با سرعت غیرقابل تصور از آن بیرون رانده می‌شوند. این تصویر نه تنها نشانه قدرت مطلقه خداوند در حیات پس از مرگ است، بلکه یادآور بی‌پناهی انسان در برابر اراده الهی نیز هست. برخی قاریان، در تلاوت این آیه، با تشدید حرف شین در اجرای «تَشَقَّقُ» و تأکید لحنی بر «سِرَاعًا»، این شدت معنا را به وضوح در بافت صوتی برجسته می‌کنند. این تطابق میان لحن و مفهوم، از نمونه‌های بارز مهندسی صوتی در خدمت معنا است که در اختلاف‌های ادایی قاریان نیز دیده می‌شود.

در آیه «تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ» (مطففین/۲۴)، ساختار جمله حاوی نکته‌ای لطیف و بلاغی در مورد تعظیم شأن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. فعل «تَعْرِفُ» در ظاهر به معنای شناختن است، اما در این جا، کاربرد آن در سیاق مشاهده و درک باطنی، دلالتی عمیق‌تر دارد. خداوند متعال در مقام وصف اهل بهشت، نمی‌گوید که خود آنها نضرت نعیم را دارند، بلکه می‌فرماید: «تو، ای پیامبر، آن را در چهره‌هایشان بازمی‌شناسی». این تعبیر، علاوه بر تأکید بر روشنی آثار نعمت در چهره بهشتیان، بیانگر قدرت روحانی، مقام شهودی و لطافت معرفتی پیامبر اسلام است. از نظر بلاغی، چنین کاربردی، نوعی «تعظیم المخاطب» به شمار می‌رود که در آن خداوند، پیامبر را محور درک و شناخت حقیقت در آخرت قرار می‌دهد. این نوع خطاب، نه تنها گواهی بر جایگاه ویژه پیامبر در میان اهل بهشت است، بلکه دلالتی لطیف بر تقرب او به مقام شفاعت و شهادت بر بندگان نیز دارد. برخی مفسران، از جمله زمخشری و طبرسی، در تفسیر این آیه تصریح کرده‌اند که شناخت آثار نعمت به گونه‌ای شهودی و از چهره‌ها، تنها در پرتو صفای درون و قرب الهی حاصل می‌شود؛ و نسبت دادن این

شناخت به پیامبر، نهایت تکریم الهی نسبت به او در بیان قرآن است در آیه شریفه «قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ» (انبیاء/ ۱۱۲)، گفتار پیامبر اسلام ﷺ به‌گونه‌ای آمده که در ظاهر، دعایی از سوی بنده به پیشگاه پروردگار است؛ اما از نظر ساختار بلاغی و محتوای مفهومی، نشان‌دهنده نهایت تقرب، صدق، و عظمت مقام پیامبر در پیشگاه الهی است. استفاده از تعبیر «قال رب» به جای «قال یا رب» یا سایر صیغه‌های دعایی، خود حاکی از ارتباط مستقیم، بی‌واسطه و محجوب از پرده‌های رسمی میان پیامبر و پروردگار است؛ امری که از نشانه‌های تعظیم مقام پیامبر در بیان قرآن به شمار می‌رود. این عبارت که در مقام درخواست اقامه حق و عدالت بیان شده، در کنار آیات دیگری نظیر (وَ قَالَ كَمْ لَبِئْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ) (مؤمنون/ ۱۱۲) نیز چنین شأنی دارد. در هر دو آیه، سخن پیامبر به‌گونه‌ای آمده که وی را نه تنها گوینده حقیقت، بلکه طلب‌کننده قاطع عدالت الهی معرفی می‌کند؛ شخصیتی که در روز حساب نیز، از سوی خداوند برای شهادت بر امت‌ها برگزیده شده است.

چنان‌که در آیه «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» (نساء/ ۴۱) به صراحت بر شاهد بودن پیامبر ﷺ بر همه امت‌ها تأکید شده است. در این آیه، قرائت مشهور (حفص از عاصم) غالب است و بدون اختلاف لفظی عمده (مانند تغییر در حروف یا اعراب) نقل می‌شود، اما در روایات شاذ مانند ورش از نافع، شاخصه آوایی در «هَؤُلَاءِ» (با اماله جزئی یا تأکید بر همزه برای جداسازی مخاطب) مشاهده می‌شود که دلالت بر تمایز امت‌های کافر از امت پیامبر ﷺ را تقویت می‌کند. قاریان برجسته مانند مصطفی اسماعیل و عبدالباسط، در تلاوت این آیه، از شاخصه‌های صوتی مانند غنّه بر «بَاك» (با مد لازم در مقام رست) و توقف کوتاه بر «شَهِيدًا» (با تشدید برای القای عظمت) بهره می‌برند. این تکنیک‌ها، بدون خروج از قرائت مشهور، مهندسی تلاوتی ایجاد می‌کنند که نقش شاهد بودن پیامبر را از منظر زبان‌شناسی اجتماعی (هم‌نشینی «شَهِيدًا» با «هَؤُلَاءِ» در بافت قیامت) برجسته کرده و معنا را از شهادت ساده به «شهادت تعظیم‌آمیز و حاکمانه» گسترش می‌دهد.

از رویکرد زبان‌شناسی اجتماعی، این شاخصه‌ها (مانند تغییر لحن از آرام به حماسی در «جِئْنَا بِكَ»، نقش زیرگروه‌های اجتماعی (امت‌ها در برابر امت پیامبر) را در تولید معنای تازه برجسته می‌سازد. قاری با این مهندسی، نه تنها تقابل اجتماعی (کافران در برابر شاهد الهی) را القا می‌کند، بلکه تجربه شنیداری مخاطب را به لایه‌ای عمیق‌تر از تقرب نبوی می‌برد؛ جایی که «شَهِيدًا» نه فقط

گواهی، بلکه نماد حاکمیت معنوی پیامبر بر تاریخ امت‌ها می‌شود. این امر، با یافته‌های پژوهش‌هایی چون نلسون (۱۹۸۵) در تحلیل صوتی تلاوت هم‌خوانی دارد، که تأکید می‌کند چنین شاخصه‌هایی، دلالت آیات را در بافت اجتماعی قیامت تعمیق می‌بخشد. در نتیجه، حتی بدون اختلاف لفظی عمده، تنوع قرائتی در تلاوت، ظرفیت معناشناختی آیه را افزایش داده و به «تکثیر دلالی» از طریق صوت کمک می‌کند. از منظر بلاغی، این مجموعه از آیات نه تنها نشان‌دهنده نقش نبوی در تاریخ نجات و عدالت است، بلکه بر تکریم منزلت پیامبر به عنوان واسطه میان خلق و حق در مقام قضاوت و شهادت نیز تأکید می‌ورزد.

### نتیجه

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که پدیده اختلاف قرائت در قرآن کریم، صرفاً امری صوتی یا محصول تحولات تاریخی نیست، بلکه در پرتو رویکرد زبان‌شناسی اجتماعی می‌توان آن را به مثابه یکی از ظرفیت‌های پویا و مؤثر در تولید و گسترش معنای قرآنی تحلیل کرد. بررسی نمونه‌های متعددی از تلاوت قاریان برجسته جهان اسلام، حاکی از آن است که بهره‌گیری آگاهانه از قرائات مختلف - اعم از مشهور و شاذ - در بسیاری از موارد باهدف تعمیق اثرگذاری معنایی و ارتقای بلاغت شنیداری آیات صورت می‌پذیرد. یافته‌ها نشان می‌دهد که تنوع قرائات، با ایجاد تفاوت‌های آوایی، نحوی و معنایی، بستر مناسبی برای بازتولید معنا در بافت‌های متنوع زبانی و اجتماعی فراهم می‌آورد. از منظر زبان‌شناسی اجتماعی، این فرایند را می‌توان ذیل مفاهیمی چون هم‌نشینی معنایی، نقش بافت زبانی و موقعیتی، و کارکردهای ارتباطی تلاوت تحلیل نمود؛ به‌گونه‌ای که قاری، نه تنها انتقال‌دهنده پیام الهی، بلکه کنشگر معنا در متن زنده قرآن تلقی می‌گردد. براین اساس، اختلاف قرائت را نباید به عنوان عامل اختلال در معنا یا تهدیدی برای یکپارچگی نص مقدس تلقی کرد؛ بلکه می‌توان آن را زمینه‌ساز لایه‌لایه شدن معنا و گشودگی بیشتر متن قرآن به روی مخاطب دانست. از این رو، شناخت علمی و بین‌رشته‌ای این پدیده، به‌ویژه با تلفیق دانش‌های قرائت، تفسیر، زبان‌شناسی و معناشناسی، می‌تواند افق‌های نوینی را در فهم، تلاوت و تعلیم قرآن کریم بگشاید.

## منابع

- قرآن کریم.  
آلاتو، آنتونی. (۱۹۸۱). «درآمدی بر زبان‌شناسی تاریخی» (ترجمه: یحیی مدرس). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- أبو زهرة، محمد. (۱۹۸۰). «القرآن و علومه». قاهره: دارالفکر.
- ابن الجزری، محمد. (۱۳۹۱). «النشر فی قرانات العشر». قم: انتشارات مؤسسه بلاغ مبین.
- امیری، رسول، و خسروی، بهروز. (۱۳۹۷). بررسی تأثیر اختلاف قرانات بر توسعه معنایی آیات. پژوهش‌های قرآنی.
- بیچرانلو، مجید، و همکاران. (۱۳۹۶). بازنمایی زن در سریال شهرزاد از منظر زبان‌شناسی اجتماعی. زن در فرهنگ و هنر.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۳۷۳). «تفسیر نور الثقلین». قم: اسماعیلیان.
- زینلی بهزادان، سارا، و همکاران. (۱۴۰۰). «معناشناسی مثنائی در قرآن با رویکرد زبان‌شناسی اجتماعی». مطالعات قرآن و حدیث.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۱۸ق). «الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل». ریاض: مکتبة العیكان.
- سجادی، اکرم، و قاسمی، سید حسین. (۱۴۰۰). تحلیل اماله در مهندسی تلاوت قاریان. مطالعات قرآنی.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۳۶۳). «الاتقان فی علوم القرآن». تهران: انتشارات رضی بیدار.
- صدر، حسن. (۱۳۷۵). «تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام». قم: انتشارات علمی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰ق). «المیزان فی تفسیر القرآن». چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، حسن بن فضل. (۱۴۰۲ق). «مکارم الاخلاق». قم: انتشارات شریف رضی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۶۰ق). «مجمع البیان فی تفسیر القرآن». بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). «التبیان فی تفسیر القرآن». بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عمر، احمد مختار. (۱۴۱۲ق). «معجم القراءات القرآنیة». تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه.
- فضلی، عبدالهادی. (۱۴۲۸ق). «خلاصة الحکمة الإلهیة». قم: مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامی.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۱). «التمهید فی علوم القرآن» (ترجمه: ابومحمد وکیلی). قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۶). «علوم قرآنی». قم: مؤسسه انتشارات التمهید.
- مدرس، محمدعلی. (۱۳۹۵). «ریحانة الأدب». قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). «آشنایی با قرآن». تهران: انتشارات صدرا.
- موسوی بلده، سید محسن. (۱۳۷۱). «حلیة القرآن». قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- پیرمرادی، جلیل. (۱۳۹۸). کارکرد اختلاف قرانات در تفسیر المیزان. پژوهشنامه تفسیر.

## References

The Holy Quran

- Umar, Ahmad Mukhtar. (1991). *A Lexical Compendium of Qur'anic Readings. Organization of Endowments and Charitable Affairs, Aswa Publications.*
- Abu Zahra, Muhammad. (1980). *Studies on the Qur'an and Its Related Sciences.* Dar al-Fikr.
- Amiri, Rasoul, & Khosravi, Behrouz. (2018). *Semantic Expansion of Qur'anic Verses through Variant Readings: An Analytical Study.* Quranic Studies.
- Arlatu, Anthony. (1981). *Foundations of Historical Linguistics* (Trans. Yahya Modarresi). Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Badawi, A. R. (1992). *Socio-Contextual Dimensions of Qur'anic Discourse.* Al-Lisaniyyat Journal.
- Bichranloo, Majid, et al. (2017). *A Sociolinguistic Analysis of Female Representation in the Shahrzad Television Series.* Women in Culture and Art.
- Croft, W., & Cruse, D. A. (2004). *An Overview of Cognitive Linguistic Theory.* Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511803864>
- Fazli, Abd al-Hadi. (2007). *A Concise Treatise on Divine Wisdom. Foundation of the Islamic Jurisprudence Encyclopedia.*
- Fishman, J. A. (1972). *Language in Society: A Sociological Perspective.* Newbury House.
- Hawizi, Abdul Ali bin Juma. (1994). *Nur al-Thaqalayn: A Tradition-Based Qur'anic Commentary.* Ismailian Publications.
- Ibn al-Jazari, Muhammad. (2012). *Transmission and Analysis of the Ten Canonical Qur'anic Readings.* Mobin Balagh Institute.
- Izutsu, Toshihiko. (1984). *Key Moral and Religious Concepts in the Qur'an.* McGill University Press.
- Kermani, Navid. (2007). *Aesthetic Dimensions of the Qur'anic Experience.* Polity Press.
- Labov, William. (1994). *Internal Mechanisms of Linguistic Change.* Blackwell.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi. (1992). *An Introduction to the Sciences of the Qur'an* (Trans. Abu Muhammad Wakili). Islamic Propaganda Organization Press.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi. (2007). *Foundational Topics in Qur'anic Studies.* Al-Tamhid Publishing Institute.
- Mousavi Baladeh, Seyyed Mohsen. (1992). *Principles and Methods of Qur'anic Recitation.* Islamic Propaganda Organization Press.
- Mudarris, Muhammad Ali. (2016). *Rihanat al-Adab: A Biographical-Literary Encyclopedia.* Imam Sadiq Institute (AS).
- Mutahhari, Morteza. (2006). *Conceptual Reflections on the Qur'an.* Sadra Publications.
- Nelson, Kristina. (1985). *Ritual and Aesthetics in Qur'anic Recitation.* University of Texas Press.
- Pirmoradi, Jalil. (2019). *The Interpretive Function of Variant Readings in Al-Mizan Commentary.* Interpretation Research Journal.
- Sadr, Hassan. (1996). *The Formation of Shi'i Scholarship in Islamic Sciences.* Alami Publications.
- Sajjadi, Akram, & Qasemi, Seyyed Hossein. (2021). *Imalah Patterns in the Technical Structure of Qur'anic Recitation.* Quranic Studies.
- Shalaby, A. al-F. (2002). *Foundations of the Art of Qur'anic Recitation.* Cairo.
- Shihata, M. (2013). *Phonetic Meaning in the Recitations of Prominent Qur'an Readers.* Journal of Qur'anic Studies.
- Suyuti, Jalal al-Din. (1984). *Comprehensive Studies in the Sciences of the Qur'an.*

- Razi Bidar Publications.
- Tabarsi, Hasan bin Fadl. (1981). Ethical Teachings in Islamic Tradition. Sharif Razi Publications.
- Tabarsi, Fadl bin Hasan. (1930). A Comprehensive Exegesis of the Qur'an (Majma' al-Bayan). Dar al-Ma'rifah.
- Trudgill, Peter. (2000). Language and Society: Core Issues in Sociolinguistics (4th ed.). Penguin Books
- Tusi, Muhammad bin Hasan. (n.d.). Al-Tibyan: An Early Qur'anic Commentary. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- Wardhaugh, Ronald, & Fuller, Janet M. (2021). Key Concepts in Modern Sociolinguistics (8th ed.). Wiley-Blackwell.
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar. (1997). Rhetorical and Semantic Subtleties in Qur'anic Interpretation (Al-Kashshaf). Maktabat al-'Ubaykan.
- Zineli Behzadan, Sara, et al. (2021). A Sociolinguistic Reading of Repetitive Structures in the Qur'an. Quranic and Hadith Studies.



## Criticism of the interpretations of the first verse of Surah Maryam, “Kahiyas” on the event of Ashura

Somayeh Arjomandinejad<sup>1</sup> ; Ahmad Bouzar<sup>2</sup> ; Ebrahim Fallah<sup>3</sup> 

1. PhD Student in Quran and Hadith Sciences, Kashan Branch, Islamic Azad University, Kashan, Iran.  
(Corresponding Author) [arjmndi588@gmail.com](mailto:arjmndi588@gmail.com)
2. PhD Student in Quran and Hadith Sciences, Kashan Branch, Islamic Azad University, Kashan, Iran.  
[www.bohzar72@gmail.com](mailto:www.bohzar72@gmail.com)
3. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Islamic Azad University, Sari Branch, Sari, Iran. [fallahabrahim@gmail.com](mailto:fallahabrahim@gmail.com)

### Abstract

The present article examines and criticizes the interpretations related to the first verse of Surah Maryam and its connection with the event of Ashura. The verse “Kahiyas” at the beginning of Surah Maryam is interpreted in some hadiths contained in the narrations, which relate it to Imam Hussein (AS) and the event of Karbala. The aim of the article is to use the interpretive method to examine the chain of custody and text of different interpretations from the perspectives of Shia and Sunnis, in order to make a fundamental comparison in this field with a complete understanding of the interpretive narrations of the sects. The studies show that, given the serious criticisms in this field, the lack of mention of this narration in the interpretations of the early sects, and its only mention in some Shia interpretations, introduces serious criticisms to this narration, and the lack of argumentation by great exegetical scholars to this narration proves its inauthenticity. This narration is a weak and unreliable narration and this interpretation of the verse cannot be relied upon.

**Keywords:** Quran, Criticism, Interpretation, Surah Maryam, Kuhay'as, Ashura.

Research Article



Received: 2025-08-01 ; Received in revised from: 2025-10-01 ; Accepted: 2026-01-06 ; Published online: 2026-01-06

◆ How to cite: Arjomandinejad, S., Bouzar, A. and Fallah, E. (2026). Criticism of interpretations of the first verse of Surah Maryam, the first verse of Surah Maryam, on the event of Ashura. (e238473). *Quranic commentations*, (260-279), e238473 doi: [10.22034/qc.2026.538285.1193](https://doi.org/10.22034/qc.2026.538285.1193)



## نقد تأویل‌های آیه نخست سوره مریم (کهیعض) بر واقعه عاشورا

سمیه ارجمندی نژاد<sup>۱</sup>، احمد بوعدار<sup>۲</sup>، ابراهیم فلاح<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران. (نویسنده مسئول)  
arjmdi588@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد کاشان، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشان، ایران. [www.bohzar72@gmail.com](mailto:www.bohzar72@gmail.com)

۳. دکتر ابراهیم فلاح دانشیار بازنشسته زبان و ادبیات عربی. [fallahabrahim@gmail.com](mailto:fallahabrahim@gmail.com)

بزهشی



### چکیده

آیه نخست سوره مریم با حروف مقطعه «کهیعض» از جمله آیاتی است که در سنت روایی و تفسیری شیعه و اهل سنت محل بحث و تأویل قرار گرفته است. در برخی روایات مندرج در منابع شیعی، این حروف با رخداد عاشورا و شخصیت امام حسین علیه السلام پیوند خورده و به گونه‌ای تأویل شده است که دلالت‌های رمزی آن را ناظر به واقعه کربلا می‌داند. با این حال، این تأویل همواره محل پرسش و مناقشه بوده است. مقاله حاضر با هدف نقد و بررسی این تأویل‌ها، به تحلیل جایگاه و میزان اعتبار آن‌ها می‌پردازد و در پی آن است که نشان دهد آیا چنین قرائتی از آیه، از منظر روش‌شناسی تفسیر و مبانی نقد حدیث قابل دفاع است یا خیر. روش پژوهش، ترکیبی از تحلیل سندی و متنی با رویکرد مقایسه‌ای است؛ بدین معنا که نخست جایگاه این روایت در منابع تفسیری متقدم شیعه و اهل سنت بررسی شده و سپس آراء مفسران برجسته دو مکتب درباره آن تحلیل گردیده است. نتایج تحقیق حاکی از آن است که روایت مورد استناد در تفاسیر متقدمین هر دو گروه انعکاسی نیافته و تنها در برخی منابع متأخر شیعه ذکر شده است. افزون بر این، نقدهای سندی حاکی از ضعف روایت و عدم اتکای آن به سلسله سند معتبر است. از منظر متنی نیز فقدان ارتباط آشکار میان محتوای آیه و فضای سوره مریم با مضمون عاشورا، از دیگر دلایل تردید در پذیرش چنین تأویلی به شمار می‌رود. بر این اساس، استناد به این روایت در تفسیر آیه (کهیعض) قابل دفاع نبوده و پذیرش آن با معیارهای علمی نقد حدیث و تفسیر سازگار نیست. این بررسی علاوه بر نقد اعتبار روایی و تفسیری این تأویل، نشان می‌دهد که پیوند دادن بی‌ضابطه آیات قرآن به رویدادهای تاریخی خاص، بدون پشتوانه سندی و هرمنوتیک، می‌تواند موجب آسیب به اعتبار تفسیری و جایگاه نص قرآن شود.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، نقد، تأویل، سوره مریم، کهیعض، عاشورا.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۷/۰۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶

◆ استناد به این مقاله: ارجمندی نژاد، سمیه، بوعدار، احمد و فلاح، ابراهیم. (۱۴۰۴). نقد تاویل‌های آیه نخست سوره مریم کهیعض بر واقعه عاشورا. (۲۳۳-۲۳۲). *مطالعات تأویلی قرآن*, (۲۷۹-۲۶۰), ۲۳۸-۲۳۷. doi: 10.22034/qc.2026.538285.1193

## ۱. طرح مسئله

حروف مقطعه (حروف سزّی) در ۲۹ سوره قرآن کریم در ابتدای آیات آمده‌اند و شامل ترکیبی از حروف الفبا هستند که به نظر بسیاری از مفسران دارای رموز و معانی خاصی‌اند (سبحانی، ۱۳۸۵: ۳۴-۴۰). این حروف به عنوان نشانه‌هایی از تحدی الهی و تأکید بر معجزه بودن قرآن مطرح شده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۸-۱۰۹/۲۶). کارکردهای متفاوتی برای این حروف ذکر شده که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: الف؛ نشانه‌ای از معجزه قرآن و بیان اعجاز لفظی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۷۳-۴۷۵). ب؛ اشاره به اسرار پنهان و حقایق معرفتی (کاشانی، ۱۳۳۶: ۷/۳۴۵-۳۵۰). ج؛ مقدمه‌ای برای جلب توجه مخاطب و تأکید بر مطالب آیات بعدی (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۲/۲۲۵-۲۵۵)

سوره مریم با حروف مقطعه «کهیعص» آغاز می‌شود؛ حروفی که همچون دیگر حروف آغازین برخی سوره‌های قرآن، از دیرباز محل تأمل، تفسیر و گاه تائویل‌های گوناگون بوده‌اند. در میان تائویلات مطرح شده، یکی از خاص‌ترین و بحث‌برانگیزترین آن‌ها، ارتباط نمادین حروف «کهیعص» با وقایع کربلا و عاشورا است؛ تائیلی که در برخی متون روایی، تفسیری و زیارتی شیعی دیده می‌شود و گاه دست‌مایه تحلیل‌های باطنی و رمزگونه درباره آینده‌نگری قرآن نسبت به شهادت امام حسین علیه السلام قرار گرفته است. این تائویل، از سویی بیانگر غنای معنایی و ظرفیت رمزآلود قرآن تلقی می‌شود، و از سوی دیگر، با نقدهایی از منظر روش‌شناسی تفسیر و اصول تائویل مواجه بوده است.

بر اساس برخی روایات نقل شده در منابعی چون کشف الغمّه (اربلی، ۱۴۲۱: ۲/۲۲۹)، تفسیر فرات کوفی و تفسیر البرهان، گفته شده که هر یک از حروف «ک»، «ه»، «ی»، «ع»، و «ص» اشاره به یکی از شخصیت‌ها یا وقایع کربلا دارد؛ مانند «ک» برای «کربلا»، «ه» برای «هلاک اهل بیت»، «ی» برای «یزید»، «ع» برای «عطش»، و «ص» برای «صبر حسین علیه السلام». این روایات، گرچه در نگاه نخست فاقد سندهای قوی فقهی‌اند، اما در سنت زیارتی و ادبی شیعه تأثیرگذار بوده‌اند. این نوع تائویل‌ها با پیوند دادن متنی رمزی از قرآن به واقعه عاشورا، زمینه‌ای برای ورود قرآن به فضای زیارت‌نامه‌ها و مراثی شیعی فراهم کرده و به غنای ادبیات سوگ شیعی افزوده است. در نتیجه، سنت زیارتی مانند زیارت عاشورا و متون ادبی مرثیه‌ای، با استفاده از این قرائت رمزی، عاشورا را نه صرفاً یک رویداد تاریخی بلکه حقیقتی قرآنی و از پیش مقدر معرفی می‌کنند؛ و همین امر باعث تعمیق ارتباط عاطفی و ایمانی جامعه شیعی با قرآن و اهل بیت علیهم السلام شده

است. از سوی دیگر، مفسرانی همچون علامه طباطبایی در المیزان (۱۳۷۴: ۸۴/۳) برآنند که حروف مقطعه، رموزی میان خدا و پیامبرند و برداشت‌های شخصی یا غیرمبتنی بر قرائن قرآنی و سنت معتبر، فاقد حجیت‌اند. همچنین آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم (۱۳۸۶: ۱۴/۲۱-۲۳) تأکید می‌کند که حروف مقطعه در ذات خود دارای معنا نیستند، بلکه کارکرد آن‌ها در زمینه ارتباطی متن و توجه‌دهی به اعجاز قرآن نهفته است.

نقد این‌گونه تأویلات، به‌ویژه زمانی اهمیت می‌یابد که این برداشت‌ها، به‌گونه‌ای بر وجه اعجاز پیش‌گویی قرآن تأکید می‌ورزند و حتی آن را اثباتی برای مشروعیت تاریخی شیعه معرفی می‌کنند. در این جا پرسشی جدی پدید می‌آید: آیا تأویل حروف «کهیعیص» بر واقعه عاشورا، با اصول صحیح تفسیر و تأویل سازگار است یا صرفاً نوعی خوانش ذوقی و متأثر از فرهنگ عاشورایی است؟ این پرسش، به‌ویژه در مواجهه با نقدهای اصولی همچون لزوم پرهیز از تحمیل معنا بر آیات، و تفکیک میان تفسیر و تأویل، نیازمند تحلیل روش‌شناختی عمیق است. همچنین، تأویل‌گرایی افراطی در مواجهه با حروف مقطعه، گاه با آفت‌هایی چون نمادسازی بدون پشتوانه، تشخیص ناپذیری معنای مراد، و درهم‌ریختگی مرزهای تفسیر عقلی، نقلی و باطنی همراه شده است. به همین سبب، بررسی انتقادی تأویلاتی نظیر آنچه درباره «کهیعیص» و عاشورا مطرح است، ضرورتی دوچندان دارد؛ زیرا از یک سو، دفاع از عقلانیت تفسیری قرآن را ممکن می‌سازد، و از سوی دیگر، از مصادره رمزی قرآن توسط گفتمان‌های عاطفی محور جلوگیری می‌کند.

مطالعه تفسیری و تأویلی حروف مقطعه از دیرباز موضوع توجه مفسران شیعه و اهل سنت بوده است، اما در سال‌های اخیر این مسئله در قالب تحلیل‌های علمی-انتقادی جدید نیز بررسی شده است. در همین راستا، پژوهشگران متعددی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به تأویل آیه «کهیعیص» سوره مریم و تحلیل نسبت آن با واقعه عاشورا پرداخته‌اند.

از جمله موضوع مقاله "فهم و تحلیل روایات تأویل آیه کهیعیص به واقعه کربلا" نوشته سید علی اکبر ربیع نتاج و سید مرتضی حسینی امین به این نتیجه رسیده‌اند که با توجه به نقدهای جدی سندی؛ عدم ذکر روایت در کتب روایی و تفسیری معتبر و حضور افراد مجهول، ضعیف، غالی و کذاب در میان راویان و متنی؛ شش اشکال عمده به خصوص وارد ساختن نسبت‌های ناروا به امامین عسکری علیه السلام و مهدی (عج)، ضعف شدید آن اثبات شده و در نتیجه به این

تأویل از آیه نمی‌توان اعتماد نمود. (ربیع نتاج، حسینی امین، ۱۳۹۵: ۷۵-۹۱) و «اعتبار سنجی حدیث دال بر تطابق آیه کهیعیص با واقعه عاشورا» نوشته شادی نفیسی و شیوا تجار. نتیجه بررسی های انجام گرفته تا حد زیادی از اعتبار این حدیث می‌کاهد. عدم توجه به نقل احادیثی این چنین در بیان اهمیت حادثه روز عاشورا، بدون شک سبب کدورت آینه زلال عقاید پاک شیعه می‌گردد. (نفیسی و تجار، ۱۳۹۹: ۲۵-۵۱)

در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تفسیری حروف مقطعه قرآن کریم با تأکید بر تأویل پذیری»، حجت‌الاسلام محمد جواد صفارزاده به بررسی تأویل‌پذیری حروف مقطعه پرداخته و ضمن اشاره به نقل‌های روایی درباره رمزگشایی «کهیعیص» در منابعی چون تفسیر فرات کوفی و البرهان، نسبت این تأویلات با روش تفسیر علمی را نقد می‌کند و نتیجه می‌گیرد که بیشتر این تأویلات فاقد پشتوانه کافی هستند (صفارزاده، ۱۳۹۶: ۴۵).

علی فتحی نیز در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل تطبیقی آراء تفسیری در باب حروف مقطعه با رویکرد عقلی و روایی» به طور خاص، دیدگاه‌های علامه طباطبایی، فخر رازی، سیوطی و نیز رویکرد تأویلی منابع روایی شیعه را بررسی می‌کند. او با استناد به میزان، بر محدود بودن دلالت قطعی حروف مقطعه تأکید می‌ورزد و تأویلاتی مانند تطبیق «کهیعیص» با حوادث عاشورا را بیشتر از سنخ تلمیحات ادبی و رمزگرایی تاریخی می‌داند تا تفسیر علمی (فتحی، ۱۳۹۸: ۲۱-۴۶)

همچنین در مقاله «تحلیل تأویل‌های عاشورایی در ادبیات زیارت‌نامه‌ها»، الهه طاهری به بررسی نحوه انعکاس حروف مقطعه در متون زیارتی مانند زیارت ناحیه مقدسه می‌پردازد. به باور نویسنده، تأویلاتی چون نسبت دادن حروف «کهیعیص» به عناصر کربلا در بستر عاطفی و هویتی شیعه شکل گرفته و گرچه از دیدگاه روایی با چالش‌های سندی مواجه‌اند، اما از منظر نمادشناسی مذهبی اهمیت یافته‌اند (طاهری، ۱۳۹۵: ۶۱-۷۵)

در پژوهشی دیگر، بهرام اسلامی با تمرکز بر «کارکردهای بلاغی حروف مقطعه در سوره‌های مکی» حروف آغازین سوره مریم را نیز بررسی کرده و معتقد است حروفی مانند «کهیعیص» در مقام جلب توجه، جداسازی آغازین، و تأکید بر اعجاز لفظی کاربرد دارند (اسلامی، ۱۳۹۹: ۵۲).

نوآوری پژوهش حاضر در آن است که برخلاف پژوهش‌های پیشین که عمدتاً به تبیین عرفانی یا حدیثی ارتباط میان آیه نخست سوره مریم و واقعه عاشورا پرداخته‌اند، این تحقیق با رویکردی نقدی و تحلیلی، تأویلات صورت‌گرفته از

این آیه را مورد بررسی قرار داده و تلاش کرده است نشان دهد کدام یک از تأویل‌ها بر مبنای مبانی قرآنی، تفسیری و ساختار معنایی متن قابل پذیرش‌اند و کدام‌ها از حدود تأویل معتبر خارج شده‌اند. این رهیافت نه تنها به پالایش تفاسیر موجود کمک می‌کند، بلکه مرز میان تأویل مشروع و نامشروع را در یکی از حساس‌ترین پیوندهای میان قرآن و تاریخ تشیع روشن‌تر می‌سازد.

این پژوهش بر آن است تا با تحلیل تاریخی-تفسیری آیه نخست سوره مریم، و بررسی منابع شیعی و اهل سنت در زمینه حروف مقطعه، میزان اعتبار، مبانی، و پیامدهای این‌گونه تأویلات را بررسی نماید. در عین حال، تلاش می‌شود تا مرز میان تفسیر معتبر و تأویل ذوقی روشن شده، جایگاه دقیق عاشورا در نگاه قرآن از منظر نص و ظاهر مورد بازخوانی قرار گیرد. در این پژوهش به این سوالات پاسخ داده می‌شود: الف؛ تأویل‌های روایی و تفسیری شیعه از حروف مقطعه «کهیصص» در ارتباط با واقعه عاشورا چه محتوایی دارند و تا چه اندازه از پشتوانه متنی و روایی معتبر برخوردارند؟ ب؛ نقدهای عالمان و مفسران بر این تأویل‌ها چه محورهایی را در بر می‌گیرد و چه معیاری برای پذیرش یا رد چنین تأویل‌هایی ارائه می‌کنند؟

## ۲. جایگاه آیه «کهیصص» در سوره مریم

آیات ابتدایی سوره مریم با حروف مقطعه «کهیصص» آغاز می‌شود. این حروف به عنوان یکی از اسرار قرآنی، همواره مورد توجه مفسران، عرفا و پژوهشگران علوم قرآن بوده است. تحلیل محتوایی این آیه نیازمند بررسی ساختار، معنا و جایگاه آن در متن سوره و نیز ارتباط آن با پیام کلی قرآن است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸۸/۳۲۸-۳۴۸) هر یک از حروف این آیه به صورت مجزا معنا ندارند، اما در ترکیب آن‌ها می‌توان به برخی نکات اشاره کرد: «ک»، «ه»، «ی»، «ع» و «ص» حروفی هستند که در آغاز سوره‌هایی چون مریم، کهف و یس به کار رفته‌اند و مفسران به دنبال دلالت‌های معنایی و رمزی آن‌ها بوده‌اند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۶/۲۳۸-۲۴۵) برخی مفسران، این حروف را به عنوان «اسرار لفظی» قرآن تلقی کرده‌اند که فهم آن‌ها تنها برای پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام ممکن است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/۲۷۴) این حروف می‌توانند نوعی رمز یا کلید برای بازکردن معانی عمیق‌تر آیات باشند. (صدر، ۱۴۰۵: ۲۲۵-۲۲۷) همچنین، این آیات می‌توانند انگیزه‌ای برای تعمق و تدبر عمیق‌تر در محتوای سوره باشند (ناصری، ۱۳۹۸: ۱۲۵-۱۳۲).

حضور این حروف در ابتدای سوره مریم، که یکی از عاطفی‌ترین و داستان‌محورترین سوره‌های قرآن است، به خواننده القا می‌کند که روایت‌های

بعدی - از داستان زکریا و مریم تا عیسی و ابراهیم علیهم السلام - ریشه در رازی الهی دارد و فراتر از گزارش تاریخی است. از همین رو، «کهیصص» نه تنها مقدمه‌ای برای ورود به مضامین رحمت، عطف و ابتلای پیامبران در این سوره است، بلکه در سنت شیعی نیز به عنوان نشانه‌ای رمزی با عاشورا پیوند خورده و کارکردی تأویلی پیدا کرده است؛ به گونه‌ای که متن سوره مریم با این حروف آغازین، هم حامل بار قدسی و حیانی است و هم بستر پذیرش خوانش‌های باطنی و رمزی در سنت‌های تفسیری و زیارتی می‌شود.

### ۳. روایات تفسیری اهل سنت و شیعه درباره آیه کهیصص

نسبت به آیه نخست سوره مریم تفاسیری بیان شده است که در ذیل می‌آید: الف؛ روایاتی که هر یک از این حروف را اشاره به یکی از اسمای بزرگ خداوند می‌داند؛ بنا بر این روایات، "ک" اشاره به کافی دارد که از اسمای بزرگ خداوند هست، "ه" اشاره به صفت هادی دارد، "ی" اشاره به صفت ولی دارد، "ع" صفت عالم بودن خداوند را ناظر است و مقصود از "ص"، صادق الوعد بودن خداوند است. (مقاتل بن سلیمان، ۲/ ۶۲۰ - الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ۲/ ص ۶۷۵ - تفسیر یحیی بن سلام التیمی البصری القیروانی، ۱/ ۲۱۳ - اعراب القراءات السبع و عللها، ۲/ ۷)

ب؛ کهیصص از اسمای خداوند بزرگ است، بنابراین "ک" صفت کبیر و "ه" اشاره به صفت هادی دارد و "ی" اشاره به صفت حکیم بودن و "ع" اشاره به صفت عالم بودن و "ص" اشاره به صفت صادق بودن است. (التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۰۳/ ۷)

ج؛ روایاتی که این حروف مقطعه را به قیام امام حسین علیه السلام در کربلا تفسیر کرده است که این روایات منسوب به امام مهدی (عج) و امام صادق علیه السلام است. طبق این روایات، "ک" اشاره به کربلا دارد و مقصود از "ه" هلاک خاندان پیامبر و مصداق "ی" یزید است. "ع" به مسئله عطش و "ص" به صبر و استقامت امام حسین علیه السلام و یاران جانبازش ناظر می‌باشد. (تفسیر نمونه، ۷/ ۱۳ - تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره، ۲۹۳ - الأصفی فی تفسیر القرآن، ۲/ ۷۳۴)

حروف مقطعه در آیه نخست سوره مریم که از جمله اسرار قرآن محسوب شده و تفاسیر و تأویلات متعددی درباره آن در منابع تفسیری اهل سنت و شیعه نقل شده است. در این بخش، ابتدا به بررسی روایات و دیدگاه‌های تفسیری اهل سنت در این باره پرداخته، سپس تحلیل و نقد آن‌ها مطرح می‌شود، و پس از آن دیدگاه‌های شیعی و نقد و بررسی آن‌ها ارائه خواهد شد.

## ۳-۱. منابع تفسیری اهل سنت درباره آیه «کهیص»

محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰ ق) در جامع البیان فی تأویل آیه القرآن به نقل روایاتی از اصحاب پرداخته که حروف مقطعه را نشانه‌هایی خاص دانسته‌اند. درباره «کهیص»، وی نقل می‌کند که برخی گفته‌اند این حروف رمزی هستند که تنها خدا و پیامبر معنی دقیق آن را می‌دانند و برخی آن را به کلمات یا نام‌های خاصی نسبت داده‌اند (طبری، ۱۴۲۳: ۱۸/ص ۳۲-۳۵).

جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱ ق) در الدر المنثور اشاره دارد که برخی از مفسران حروف مقطعه را به معنای رمزی و اسمی خاص گرفته‌اند. درباره «کهیص» نقل شده که حروف نمایانگر پیام‌هایی ویژه است اما تأویل قطعی ندارد و تنها از جانب خدا و پیامبر فهمیده می‌شود (سیوطی، ۱۴۱۴: ۱۱۲/۶).

محمد رشید رضا (م ۱۳۶۹ ق) در تفسیر المنار با نگاه تفسیری و عقلی درباره حروف مقطعه بیان می‌کند که این حروف بخشی از معجزه قرآن است و نمی‌توان آن‌ها را صرفاً به حوادث یا اشخاص خاصی نسبت داد. درباره «کهیص» نظر می‌دهد که تأویل‌هایی که آن را به حوادث تاریخی مانند عاشورا مربوط می‌داند، بیشتر از سنخ باورهای غیر علمی است (رشید رضا، ۱۳۵۰: ۲۶/ص ۱۸۵).

مفسران اهل سنت در تفسیر آیه «کهیص» عمدتاً رویکردی روایی و تفسیری مبتنی بر اقوال صحابه و تابعین اتخاذ کرده‌اند و تلاش کرده‌اند معنای این حروف مقطعه را در چارچوب نظریه‌هایی چون رموز میان خدا و پیامبر، یا اشاره به صفات الهی و یا حروف رمزی برای اسماء اشخاص خاص تحلیل کنند. بسیاری از آنان مانند طبری، قرطبی و فخر رازی ابتدا به نقل اقوال متعدد پرداخته و سپس دیدگاه خود را بر اساس ترجیح اقوال یا قرائن تاریخی و روایی بیان کرده‌اند. برخی تفاسیر نیز حروف «کهیص» را به عنوان مخفف جمله‌هایی در ارتباط با ویژگی‌های الهی یا رویدادهای بزرگ آینده همچون ماجرای زکریا و یحیی یا حتی ارجاع به ماجرای سیدالشهدا ذکر کرده‌اند، اما تأکید بر عدم قطعیت معنا نیز در میان آنان دیده می‌شود، چنان‌که تأویل این حروف را از اسرار الهی دانسته و از تفسیر قطعی آن پرهیز کرده‌اند.

روایات اهل سنت درباره «کهیص» بیشتر به شکل کلی و اجمالی حروف مقطعه را از اسرار خاص قرآن می‌دانند که فقط خدا و پیامبر از معنای دقیق آن‌ها مطلع‌اند. همچنین مفسران اهل سنت به دلیل نگاه عقلانی، از تأویل‌های تاریخی یا ارتباط حروف با وقایع خاص مانند عاشورا پرهیز کرده‌اند. تأویل‌های صریح تاریخی در منابع اهل سنت بسیار محدود و اغلب مورد انتقاد قرار گرفته است. به طور کلی،

رویگرد آنان به «کهیصص» حفظ ابهام و اسراریت آن و اجتناب از تأویل‌های صرفاً روایی است.

### ۲-۳. منابع تفسیری شیعه درباره آیه «کهیصص»

فرات کوفی (قرن دوم هجری) در تفسیر خود نقل کرده است که امام جعفر صادق علیه السلام فرموده‌اند: «کاف به معنای کربلاست، هاء به حسین، یاء به علی، عین به عترة و صاد به صحابه پیامبر اشاره دارد.» این روایات به صراحت حروف «کهیصص» را به حوادث و اشخاص واقعه کربلا مرتبط می‌کند (فرات کوفی، ۱۴۱۰: ۵۴۳). اربلی در کشف الغمة روایات مشابهی از ائمه شیعه در تأویل «کهیصص» نقل می‌کند که هر حرف نمادی از عناصر واقعه عاشورا است و این حروف به گونه‌ای رمزگشایی شده‌اند که وفاداری و شهادت اهل بیت علیهم السلام را بیان کنند (اربلی، ۱۴۲۱: ۲/ ۲۲۹). بحرانی در البرهان نیز این دیدگاه را مورد تأیید قرار داده و بیان می‌کند که حروف مقطعه گاه به گونه‌ای رمزآلود به وقایع مهم تاریخی مرتبط شده‌اند که «کهیصص» از این جمله است (بحرانی، ۱۴۱۶: ۱/ ۵۶۰). روایت مورد پژوهش در کتب مختلف روایی و تفسیری آمده است لیکن مقدم‌ترین آن‌ها که به طور مستقل به بیان این روایت پرداخته‌اند به قرار زیر می‌باشند:

کتاب کمال الدین شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) به موضوع غیبت و ظهور امام زمان (عج) است. شیخ صدوق در این کتاب نمونه‌های فراوانی از غیبت پیامبران الهی را آورده و به بررسی کامل امامت حضرت مهدی علیه السلام، تولد ایشان، روایات پیامبر و ائمه علیهم السلام، درباره ظهور آن حضرت، کسانی که به خدمت آن حضرت رسیده‌اند و شرایط دوران ظهور ایشان پرداخته است (صدوق، ۱۳۹۵: ۶/ ۱). روایات وارده در این کتاب با ذکر سند کامل آمده‌اند. کتاب مناقب آل ابی طالب علیهم السلام تالیف حافظ ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ ق) است. همچنان که از نام کتاب بر می‌آید موضوع آن درباره مناقب معصومان علیهم السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا حضرت مهدی (عج) می‌باشد که نویسنده با جمع‌آوری روایات به این کار اقدام نموده است. روایاتی که ابن شهر آشوب در این کتاب آورده، چون (به زعم خود) از کتب معتبر روایی برگزیده، به صورت مرسل می‌باشد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۲/ ۱). کتاب دلائل الامامة تألیف محمد بن جریر بن رستم طبری (متوفای قرن پنجم هجری) شیعه مذهب و کتابی اعتقادی که در آن به اثبات حقانیت امامان شیعه پرداخته و با ذکر آیات و روایت در فضائل و مناقب و معجزات آن‌ها از خلافت و جانشینی آنان بعد از پیامبر اکرم دفاع نموده است. در اینکه، نویسنده کتاب، دقیقاً کدام طبری در قرن چهارم و پنجم قمری باشد بین رجالیان و فهرست‌نگاران محل اختلاف

است. اما همگی مطمئن هستند که وی غیر از طبری (اهل سنت) صاحب «تاریخ طبری» و «جامع البیان فی تفسیر القرآن» می‌باشد. برخی معتقدند که وی همان محمد بن جریر بن رستم طبری کبیر صاحب کتاب «المسترشد فی الامامه» است که شیخ طوسی لقب کبیر را برای وی به کار برده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۰۷؛ شوشتری، ۱۴۱۰: ۱۵۶/۹). برخی دیگر، وی را شخص دومی به غیر از طبری کبیر صاحب «المسترشد فی الامامه» دانسته‌اند (آقابزرگ، ۱۴۰۸: ۲۴۲/۸؛ خویی، ۱۳۶۸: ۱۴۸/۱۵)

مضمون روایت در تأویل آیه «کهیعص» به واقعه کربلا، بر اساس نقل شیخ صدوق و طبری این چنین است:

«سعد بن عبدالله اشعری قمی»، یکی از اندیشمندان شیعی هم‌عصر با امام حسن عسکری علیه السلام است که اشتیاق زیادی به یادگیری علوم داشت و با اندیشمندان دیگر فِرَق اسلامی مباحثه می‌نمود. یکی از دوستانش به نام احمد بن اسحاق قصد تشریف به محضر امام عسکری علیه السلام در شهر سامرا را داشت که سعد نیز به همراه او به محضر امام مشرف می‌شود. حضرت مهدی (عج) که کودک بودند نیز در این دیدار حضور داشتند. در این تشریف احمد بن اسحاق وجوهات و هدایای مردمی را برای امام می‌برد و سعد نیز پرسش‌هایی که در ذهن دارد را به محضر امام عرضه می‌دارد. آن حضرت به فرزندشان اشاره می‌فرماید که سوالات را از ایشان پرس و حضرت مهدی (عج) نیز به این پرسش‌ها پاسخ می‌گویند. از جمله این پرسش‌ها، سوال از آیه اول سوره مبارکه مریم (آیه کهیعص) است که امام (عج) در پاسخ: «کاف» را ناظر به «کربلا» می‌داند، مقصود از «هاء» را «هلاک خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله» معرفی می‌کنند، مراد از حرف «یاء» را «یزید» می‌دانند، «عین» را به مسئله «عطش» و «صاد» به «صبر و استقامت» حسین علیه السلام و یاران جانبازش تاویل می‌برند. در ضمن امام علیه السلام در این دیدار پیش‌بینی می‌کنند که احمد بن اسحاق در راه برگشت از سامرا وفات کند که این پیشگویی محقق می‌شود. (ابن بابویه، ۱۳۵۴: ۴۵۵/۲؛ طبری، ۱۴۱۳: ۵۰۶).

در تحلیل و نقد منابع تفسیری شیعه باید گفت روایات شیعه با تأکید بر نقش اهل بیت علیهم السلام در تفسیر قرآن، آیه «کهیعص» را به عنوان نشانه‌ای خاص مرتبط با واقعه عاشورا و اهل بیت می‌دانند. این روایات، نمادگرایی حروف را پررنگ کرده و هر حرف را به نام یا رویدادی در واقعه کربلا نسبت می‌دهند. این رویکرد عمدتاً بر پایه نقل‌های روایی و سلسله‌سندی ائمه است و در منابع شیعه به عنوان تفسیر باطنی قرآن شناخته می‌شود. اما نقدی که به این نگاه وارد است

آن است که چنین تأویلاتی از دیدگاه قواعد علمی تفسیر قرآن، مبتنی بر مبنای قطعی آیات یا دلالت صریح متن نیست و بیشتر در حوزه تأویل‌های عرفانی و رمزی قرار می‌گیرد. همچنین برخی مفسران بزرگ شیعه مانند علامه طباطبایی نیز درباره حروف مقطعه به ابهام و اسراریت آن‌ها تأکید کرده و از ارائه تأویل‌های قطعی پرهیز کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴).

#### ۴. دیدگاه تفاسیر عرفانی درباره آیه کهیعص

الف) اختلاف علما در حروف معجمه که در اوایل سوره می‌باشند بر وجه عموم در سوره البقرة سمت تحریر یافته و اینجا بر سبیل خصوص بقولی چند اختصار می‌رود عبدالله ابن عباس فرمود که کهیعص نامیست از نامهای الهی و مؤید این است اینکه امیر المؤمنین علیه السلام در بعضی ادعیه فرموده‌اند که یا کهیعص یا جمعسق اغفر لی و کلینی گفت که این ثنائیست که حق تعالی خود را فرموده و کسی را بر حقیقت معنی آن اطلاع نیست و عطاء بن ثابت از سعید بن جبیر نقل کرده که ابن عباس فرمود که این حروف اشاره به صفات او سبحانه‌اند که به جهت تیمن ذکر فرموده پس کاف مفتاح اسم کافی و کریم و کبیر است و ها اشاره باسم هادی و یا ایما بحکیم و حلیم و رحیم و مجید و حمید و عین اشعار بر علیم و عزیز و عظیم و عادل و صاد منبئ از صادق و بروایت دیگر از کلینی مرویست که معناه (کاف بخلقه و هاد لعباده و یده فوق ایدیهم و عالم ببریته و صادق علی وعده) و در لباب آورده که یا ایما است به (یا من یجیر و لایجار علیه) و بقول دیگر اشاره به یا من یجیب من دعاه و نزد بعضی این اسم بهترین اسمای الهیست و بعضی دیگر گفته‌اند که مراد قسم است به صفات مذکوره بر حقیقت آنچه ذکر فرموده در این سوره و گویند که این اسم سوره است و ما بعد آن خبر او یعنی این سوره است. (کاشانی، ۱۳۷۸: ۳۷۷/۵)

ب؛ "کهیعص (کاف، ها، یا، عین، صاد)؛ پیش از این در ابتدای سوره بقره (اشاره به حروف مقطعه "الم") بیان شده است که در بیان امثال اینها (حروف مقطعه) بی‌نیاز است. و در خصوص (این حروف خاص، یعنی کهیعص) ذکر شده است که: کاف به کربلا اشاره دارد؛ ها به هلاکت اهل بیت (علیهم السلام) اشاره دارد؛ یا به یزید اشاره دارد. عین به عطش (تشنگی) آنها اشاره دارد؛ صاد به صبرشان اشاره دارد. و از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که در دعای خود فرمودند: «اسألک یا کهیعص» (ای کهیعص، از تو درخواست می‌کنم). و نکته‌ای در مورد قرائت: نون در "عین" مخفی خوانده شده است؛ اما قیاس (قواعد تجوید) اقتضا می‌کند که آن را آشکار (اظهار) بخوانند، زیرا سکون حروف مقطعه در ابتدای

سوره‌ها، عرضی (ناشی از عارضی) است به دلیل وقف کردن در انتهای کلمه به نیت وصل کردن آن با کلمه بعد. بنابراین سزاوار نیست که حکم سکون و وصل را بر آنها جاری کنیم." (گنابادی، ۱۳۸۰: ۱/۳)

حدیث مورد نظر بخشی از روایت طولانیست که به بیان داستانی از زبان سعد بن عبدالله قمی می‌پردازد. داستان این حدیث شامل مقدماتی است مبنی بر مراجعه سعد بن عبدالله به احمد بن اسحاق از مصاحبان امام حسن عسکری علیه السلام برای پرسش از برخی سوالات بخصوص در مورد مسئله امامت و محاجه با ناصبی‌ها و سپس عزیمت آنها برای ملاقات با امام به سامرا. پس از آن شرح ملاقات سعد با امام حسن عسکری علیه السلام و فرزند ایشان، پرسش در مورد پنج سوال، وداع با امام و در نهایت فوت احمد بن اسحاق بیان شده است.

همچنین در این حدیث، مواردی از اخبار از غیب نیز به حضرت حجت (عج) نسبت داده شده است. به جهت طولانی بودن متن حدیث، تنها به بیان خلاصه‌ای از مضمون آن از زمان ملاقات سعد با حضرت حجت (عج) و پرسش در مورد آیه اول سوره مریم اکتفا شده است. بخش‌های دیگر حدیث با پاسخ نسبت داده شده به امام (عج)، به سوالات دیگر سعد نیز محل بحث پژوهشگران بوده است اما به دلیل اطاله کلام از ذکر آنها صرف نظر شده است. در ادامه مضمون حدیث از کتاب کمال الدین صدوق ارائه می‌شود. ملاقات سعد با امام حسن عسکری و فرزند ایشان، حضرت ولی عصر (عج)، گزارش می‌دهد. سعد بن عبدالله به همراه احمد بن اسحاق به دیدار امام حسن عسکری علیه السلام می‌رود و ایشان را در حالی ملاقات می‌کند که پسر بچه‌ای بر زانوی راست ایشان نشسته بود. در پیش روی امام اناری طلایی، پیشکشی از یکی از روسای بصره قرار داشت که امام آنگاه که کودک او را از نوشتن باز میداشت، کودک را با آن سرگرم می‌کردند. (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۵۷/۵)

بخش دیگر حدیث پرسش در مورد تفسیر آیه کهیعیص است. امام حسن عسکری علیه السلام با اشاره به سعد از او می‌خواهند تا پاسخ سوالات خود را از فرزند ایشان حضرت حجت علیه السلام دریافت کنند. حضرت حجت (عج) در پاسخ به سوال چهارم سعد در تفسیر آیه کهیعیص آن را از اخبار غیبی می‌دانند که خدا حضرت زکریا علیه السلام را از آن مطلع کرده و داستان آن را برای حضرت محمد صلی الله علیه و آله نیز بیان کرده است. او ک را اشاره به نام کربلا، ه را هلاکت عترت پیامبر، ی را اشاره به نام یزید ظالم، ع را نشانه عطش و ص را نشانه صبر امام حسین علیه السلام می‌داند. (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۵۹/۲-۴۶۱)

## ۵. نقد حدیث اثبات کننده اشاره کهیعیص به واقعه عاشورا

یکی از پژوهشگران نیز در این باره می نویسد: روایت مزبور در بردارنده امور نامأنوسی از این قبیل [تفسیر کهیعیص به کربلا] است که باید در آن تأمل ورزید. هرچند آنچه از این روایت نقل کردیم در غرابت و نامأنوسی و شگفت انگیزی، کمتر از آنچه واگذاشتیم نیست... اما تفسیری که در روایت فوق در مورد «کهیعیص» وجود دارد، با اخبار و روایات فراوان دیگری که در تفسیر این حروف آمده است، منافات دارد. از جمله در برخی از این روایات آمده است که مراد از این کلمه، آن است که خداوند کافی، هادی، والی، عالم و در وعده خویش صادق است. (معروف حسنی، ۱۳۷۴: ۳۰۵) نویسنده پس از آنکه چندین روایت دیگر را نیز در تفسیر کهیعیص نقل می کند - که همگی با روایت مورد بحث در تعارض و تناقض است -، در ادامه می نویسد: افزون بر همه اینها، سند روایت فوق مشتمل بر برخی راویان متهم به دروغ پردازی در حدیث است که محمد بن بحر شیبانی از جمله آنان به شمار می آید و درباره او گفته اند که وی از قائلان به تفویض و غالیان و از کسانی بود که در نقل حدیث به راویان ضعیف اعتماد می کرد.... (پیشین، ۳۰۶)

استاد علی اکبر غفاری، مصحح کتاب کمال الدین نیز در ذیل روایت مورد بحث می نویسد: رجال سند این روایت، بعضی مجهول الحال و برخی دیگر مهمل هستند، و متن روایت هم متضمن حرفهای غریبی است که بعید است از معصوم علیه السلام صادر شده باشند، و شامل احکامی است که مخالف احکام به صورت صحیح رسیده از امامان معصوم علیهم السلام است. اضافه بر همه اینها باید گفت واسطه میان صدوق و سعد بن عبدالله - کسی که این خبر از زبان او روایت شده - در همه کتابهایش يك نفر، پدرش یا محمد بن حسن است و این برای پژوهشگری که در کتابها و مشیخه صدوق تحقیق کرده باشد مسلم است. با این حال چگونه است که در خبر مورد بحث میان صدوق و سعد، پنج واسطه است؟! (صدوق،: ۴۵۴) استاد غفاری در چند مورد دیگر نیز انتقادهایی بر این خبر وارد می کند؛ (صدوق، ۴۵۷، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۳ و ۴۶۵) از جمله در جایی می نویسد: «در حاشیه کتاب بحار الأنوار نیز چندین ایراد بر این خبر وارد شده که با جمله - فیه غرابة - شروع می شود...» (کمال الدین، ۴۵۷)

افزون بر همه این اشکالهای به جا و وارد، اشکال دیگری نیز در متن خبر مورد بحث دیده می شود که دانشوران یادآوری نکرده اند و آن، تحریف بزرگی است که این خبر در متن خود دارد و به صراحت در تفسیر حرف «ها» از حروف کهیعیص

می گوید که «ها، یعنی هلاکت عترت» پر واضح است که سازندگان این روایت خواسته اند شهادت عترت رسول خدا ﷺ و فرزندان علی علیه السلام، به ویژه شهادت امام حسین علیه السلام، را - که صحبت در تفسیر حروف یاد شده، درباره عاشورا و کربلای اوست - هلاکت بنامند. تردیدی نیست که هلاکت خواندن شهادت، آن هم شهادت شهدای کربلا و سیدالشهدا علیه السلام تحریفی بزرگ است.

علامه شعرانی: در تفسیر این حروف روایتی از سعد بن عبدالله از امام حسن عسکری علیه السلام وارد است که در مجلس او حضرت حجت (عج) فرمود: کاف اشاره به کربلا وها به هلاک ویا اشاره به یزیدوعین اشاره به عطش وصاد به صبر است. ودر تفاسیر معروفه ما این تفسیر را نیاورده اند واز اقوال محتمله نشمرده اند، چون حکایت ملاقات سعد بن عبدالله با امام حسن عسکری علیه السلام مشکوک است و زمان وی چنین اقتضا ندارد و شیخ نجاشی که بزرگترین علمای رجال است، می گوید: بعضی علمای ما ملاقات سعد را با امام علیه السلام انکار دارند و گویند: روایت موضوع است بر وی، و مجلسی از این انکار سخت برآشفته است و علمای رجال را به سستی عقیده و عدم معرفت مقام ائمه علیهم السلام نسبت داده است و گوید: هرکه را ضعیف شمردند و به غلو و کذب متهم داشتند، جرمشان غیر این نبود که در مناقب و معجزات آنان روایات عجیب آوردند که از ائمه علیهم السلام عجیب نیست. و ماجرای چنین جسارتی به علمای سلف نداریم، چون مقامات ائمه علیهم السلام را آنها به ما شناسانیده اند، چگونه معرفت به آنها نداشتند. (شعرانی، ۱۳۸۶: ۲/۸۲۷)

این روایت در منابع تفسیری مهم شیعه و اهل سنت نقل نشده است؛ به عنوان نمونه از تفاسیر شیعی می توان به تفسیر قمی، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام، تفسیر فرات کوفی، تفسیر عیاشی، التبیان فی تفسیر القرآن، مجمع البیان، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، دقائق التأویل و حقائق التنزیل، المیزان فی تفسیر القرآن و... اشاره نمود که این روایات در تفاسیر یاد شده نیامده است. شیخ صدق در کتب دیگر خود درباره این آیه، فقط اشاره به تأویل آن به اسماء الله فرموده و ذکر وی از روایت مورد بررسی نیاورده است. (صدوق، ۱۴۰۳: ۲۲ - نرم افزار جامع التفاسیر)

از منابع روایی اهل سنت نیز در تفاسیر مهمی همچون جامع البیان، الدرر المنثور، النوار التنزیل، تفسیر بیضاوی، التفسیر القرآن العظیم ابن کثیر، روح المعانی و... این روایت نقل نشده است. البته از نظر نباید دور داشت علاوه بر تفسیر نور الثقلین در تفاسیری همچون برهان و تفسیر صافی علاوه بر تأویلات دیگر، این تأویل از آیه ابتدایی سوره مبارکه مریم نقل شده است. (بحرانی، ۱۴۱۶: ۳/۶۹۸)

- فیض کاشانی، (۱۴۱۵: ۳/ ۲۷۳) این روایت در کتاب‌های کمال الدین (اصدوق، ۱۳۵۴: ۲/ ۴۵۵) و کتاب دلائل الامامه طبری (طبری، ۱۴۱۳: ۵۰۶) نیز آمده است. اما در این میان، ارتباط دادن حروف مقطعه قرآن، از جمله «کَهِیَعَص» در آغاز سوره مریم، با واقعه کربلا و مصائب اهل بیت، از دیدگاه عرفان و فرهنگ شیعی، دارای جایگاه ویژه‌ای است. این برداشت‌ها عمدتاً ریشه در تفسیرهای عرفانی و عاشورایی دارد که می‌کوشد از زبان رمزآلود قرآن، پیام‌های عمیق‌تری درباره مظلومیت امام حسین علیه السلام و فلسفه عاشورا استخراج کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۵/ ۲۵۰-۳۱۰؛ کاشانی، ۱۳۷۸: ۷/ ۳۴۵-۳۵۰). در عرفان شیعی، قرآن نه صرفاً متنی متشکل از آیات و حروف، بلکه دریچه‌ای به اسرار الهی است که باید با قلب و معرفت درک شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸/ ۳۲۸-۳۴۸؛ ۵/ ۲۷۴). حروف مقطعه به عنوان «کلیدهای معرفت» شناخته می‌شوند که گشاینده حقایق باطنی هستند. از این منظر، اتصال «کَهِیَعَص» به رویدادهای تاریخی همچون کربلا، جلوه‌ای از تلاش عرفانی برای یافتن حقایق عمیق‌تر دین و تاریخ است (صدر، ۱۴۰۵: ق: ۲۲۵-۲۲۷). فرهنگ شیعی، عاشورا را محور اصلی هویت دینی و سیاسی خود می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۲/ ۲۲۵-۲۵۵). در این فرهنگ، مفاهیمی مانند مظلومیت، شهادت و ایثار در قالب نمادها و کدهای مختلف بازتاب می‌یابند. به همین دلیل، حروف مقطعه چون «کَهِیَعَص» که معنا و تفسیر مشخصی ندارند، به عنوان نمادهایی برای اشاره به اسرار عاشورا و جایگاه امام حسین علیه السلام در تاریخ اسلام قلمداد می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۵/ ۲۵۰-۳۱۰). تفسیرهایی مانند «منهج الصادقین» و «تفسیر تسنیم» از مهم‌ترین تفاسیر عرفانی شیعی هستند که به مفاهیم رمزی و اسطوره‌ای قرآن پرداخته‌اند. این آثار تلاش دارند حروف مقطعه را نه صرفاً علائم لغوی بلکه حامل پیام‌های غیبی و حکایات الهی بدانند که در باطن خود، ناظر بر مصائب اهل بیت، به ویژه واقعه کربلاست (کاشانی، ۱۳۷۸: ۷/ ۳۴۵-۳۵۰؛ جوادی آملی، ۱۵/ ۲۵۰-۳۱۰). با وجود جایگاه عرفانی این برداشت‌ها، باید توجه داشت که این نوع تفسیرها در حوزه علوم قرآنی به عنوان برداشت‌های ذوقی و تمثیلی شناخته می‌شوند و نمی‌توانند جایگزین تفسیرهای مستند و علمی شوند (سبحانی، ۱۳۸۵: صص ۳۴-۴۰). همچنین از منظر مطالعات فرهنگی، چنین نمادگرایی به تقویت هویت شیعی کمک می‌کند اما در عین حال، ممکن است موجب ایجاد برداشت‌های غیرمستند شود (ناصری، ۱۳۹۸: ۱۲۵-۱۳۲). ارتباط دادن آیات و حروف قرآن با واقعه کربلا و اهل بیت، بخشی از فرآیند حفظ و انتقال معارف و ارزش‌های دینی در جامعه

شیعی است. این نمادگرایی، علاوه بر جنبه‌های معنوی، به تثبیت وحدت و همبستگی اجتماعی میان پیروان شیعه کمک می‌کند و زبان مشترکی برای بیان تجربیات دینی فراهم می‌آورد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۲/۲۲۵-۲۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۵/۲۵۰-۳۱۰).

## نتیجه

آیه «کَهِيعَص» همواره رمزآلود و محل تأمل مفسران و عرفا بوده است. برداشت‌هایی که این حروف را به واقعه عاشورا و مصائب امام حسین علیه السلام ربط می‌دهند، در عرفان و فرهنگ شیعی جایگاه ویژه‌ای یافته‌اند و تلاش کرده‌اند از دل این رموز، پیام‌هایی عمیق درباره مظلومیت، ایثار و معنویت عاشورا استخراج کنند. با این حال، نقدهای مستدل بر این تأویل‌ها نشان می‌دهد که ارتباط مستقیم این آیه با واقعه کربلا از دیدگاه علوم قرآنی، تفسیری و حدیثی فاقد پشتوانه مستند و قطعی است. عدم وجود دلالت صریح در متن قرآن، فقدان سند روایی معتبر و پایه عرفانی بودن این تفسیرها، اصلی‌ترین نقاط ضعف برداشت‌های مرتبط با عاشورا است. این موضوع تأکید می‌کند که نباید این نوع تفسیرها را به عنوان معنای قطعی قرآن پذیرفت، بلکه باید آن‌ها را در چارچوب برداشت‌های عرفانی، ذوقی و نمادین ارزیابی کرد. با این حال، نمی‌توان جایگاه این برداشت‌ها را در فرهنگ دینی شیعی نادیده گرفت. این تفاسیر نمادین و عرفانی در تقویت باورهای مذهبی، ارتقای معنویت و تبیین فلسفه عاشورا نقش مهمی دارند و به حفظ هویت دینی و اجتماعی شیعیان کمک می‌کنند. آن‌ها زبان مشترکی برای بیان تجربه دینی فراهم می‌آورند و در انتقال معارف عمیق و ریشه‌دار عاشورایی موثرند.

در نهایت نتایج حاصل از این برداشت از تفاسیر که اشاره کَهِيعَص، آیه اول سوره مریم، به واقعه عاشورا است مورد استناد نیست و این به سبب منابعی که این برداشت از آن شده همانند کتاب دلائل الامامه که یکی از منابع حدیثی به دلیل نامعلوم بودن هویت نویسنده آن و عدم اعتبار مطالب آن، سبب تضعیف این برداشت که کَهِيعَص اشاره به واقعه عاشورا دارد و از دلائل دیگر می‌توان وجود غرائب دور از شأن امامان در حدیث، و عدم ذکر حدیث در تفسیر آیه کَهِيعَص در کنار دیگر روایات تفسیری در کتب تفسیری متقدمین و نیز عدم ذکر این روایت در تفاسیر اهل سنت و شیعه به جز معدودی در شیعه سبب تضعیف و نقد این برداشت از آیه شده است و ظاهر الامر مفسرینی که این آیه را به روایت عاشورا منتسب کرده‌اند، بخاطر استناد به روایتی است که در کتاب دلائل الامامه

و کتاب کمال الدین ذکر شده است. پر واضح است که سازندگان این روایت خواسته‌اند شهادت عترت رسول خدا ﷺ و فرزندان علی علیه السلام، به ویژه شهادت امام حسین علیه السلام، را - که صحبت در تفسیر حروف یاد شده، درباره عاشورا و کربلای اوست - هلاکت بنامند. تردیدی نیست که هلاکت خواندن شهادت، آن هم شهادت شهدای کربلا و سیدالشهدا علیه السلام تحریفی بزرگ و بسیار ناجوانمردانه است.

## منابع

### قرآن کریم

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵): «کمال الدین و اتمام النعمه»، مصحح: علی اکبر غفاری. تهران: دارالحدیث.

----- (۱۴۰۳ق): «معانی الاخبار»، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، دوم.

ابن خالویه، حسن بن احمد (۱۴۱۳ق): «اعراب القراءات السبع وعللها»، ۲ جلد. مصر: مکتبه الخانجی، اربلی، علی بن عیسی (۱۴۲۱ق): «کشف الغمة فی معرفة الأئمة»، قم: نشر بنی هاشم. استرآبادی، علی (۱۴۰۹ق): «تأویل الایات الظاهره فی فضایل العتره الطاهره»، قم: جامعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم.

ألوسی، سید محمود (۲۰۰۰): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۴۱۶ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، تهران: بنیاد بعثت. تیمی، یحیی بن سلام (۱۴۲۵ق): «تفسیر یحیی بن سلام التیمی القیروانی»، دار الکتب العلمیه، بیروت: منشورات محمد علی بیضون.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶): «تفسیر تسنیم»، قم: مرکز نشر اسراء. رشید رضا، محمد (۱۳۵۰ق): «تفسیر المنار»، بیروت: دارالمعرفه.

سبحانی، جعفر (۱۳۸۵): «منطق تفسیر قرآن»، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۴ق): «الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور»، بیروت: دارالفکر.

شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۶): «پژوهش های قرآنی علامه شعرانی در تفاسیر مجمع البیان، روح الجنان و منهج الصادقین»، قم: بوستان کتاب قم.

صدر، محمدباقر (۱۴۰۵ق): «المدرسة القرآنية»، قم: دارالتعارف.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.

طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۳ق): «جامع البیان فی تأویل آیه القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۳ق): «دلائل الامامه»، قم: انتشارات بعثت.

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

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق): «التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فرات کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق): «تفسیر فرات کوفی»، قم: انتشارات الطبع و النشر.

کاشانی، ملافتح الله (۱۳۷۸): «منهج الصادقین فی إلزام المخالفین»، تهران: کتابفروشی اسلامیه.

کاشانی، محمد بن شاه مرتضی فیض (۱۴۱۸ق): «الاصفی فی تفسیر القرآن»، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.

کاشانی، ملامحسن فیض (۱۴۱۵ق): «تفسیر الصافی»، تهران: انتشارات صدر، چاپ دوم.

گنابادی، حاج سلطان محمد (۱۳۸۰): «بیان السعاده فی مقامات العباده»، تهران: مرکز چاپ و نشر محسن.

معروف حسنی، هاشم (۱۳۷۴): «اخبار واثار ساختگی». مترجم: حسین صابری. مشهد: نشرات استان قدس، ۱۳۷۴.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق): «تفسیر مقاتل بن سلیمان»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ناصری، حسین (۱۳۹۸): «تمدن سازی در قرآن کریم»، تهران: مؤسسه فرهنگی سروش حکمت.

واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۵ق): «الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز». بیروت: دار القلم.

## References

The Holy Qur'an

- Ibn Bābawayh, Muḥammad b. 'Alī (2016). *Kamal al-Dīn wa It-mām al-Ni'mah*. Ed. 'Alī Akbar Ghaffārī. Tehran: Dār al-Ḥadīth. ——— (1403 AH). *Ma'ānī al-Akhhbār*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī, 2nd ed.
- Ibn Khālawayh, Ḥasan b. Aḥmad (1413 AH). *I'rāb al-Qirā'āt al-Sab' wa 'Ilaluhā*, 2 vols. Cairo: Maktabat al-Khānjī.
- Arbilī, 'Alī b. 'Īsā (1421 AH). *Kashf al-Ghumma fī Ma'rifat al-'Imma*. Qom: Nashr Banī-Hāshim.
- Istarābādī, 'Alī (1409 AH). *Ta'wīl al-Āyāt al-Zāhira fī Faḍā'il al-'Itra al-Ṭāhira*. Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn.
- Ālūsī, Sayyid Maḥmūd (2000). *Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Baḥrānī, Sayyid Hāshim b. Sulaymān (1416 AH). *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Bunyād-i Ba'that.
- Taymī, Yahyā b. Sallām (1425 AH). *Tafsīr Yahyā b. Sallām al-Taymī al-Qayrawānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Jawādī Āmulī, 'Abdullāh (2007). *Tafsīr Tasnīm*. Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā'.
- Rashīd Riḍā, Muḥammad (1350 AH). *Tafsīr al-Manār*. Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Ṣubḥānī, Ja'far (2006). *Mantiq Tafsīr-i Qur'ān*. Qom: Mu'assasa-yi Imām Ṣādiq (A).
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn (1414 AH). *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi-al-Ma'thūr*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Sha'rānī, Abū al-Ḥasan (2007). *Qur'anic Studies of 'Allāmah Sha'rānī in Majma' al-Bayān, Rūh al-Jinān, and Minhāj al-Ṣādiqīn*. Qom: Buṣṭān-i Kitāb.
- Ṣadr, Muḥammad Bāqir (1405 AH). *Al-Madrasah al-Qur'āniyyah*. Qom: Dār al-Ta'āruf.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn (1995). *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1423 AH). *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ṭabarī Āmulī al-Ṣaghīr, Muḥammad b. Jarīr b. Ruṣṭam (1413 AH). *Dalā'il al-Imāmah*. Qom: Intishārāt-i Ba'that.
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan (n.d.). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Fakhr al-Rāzī, Muḥammad b. 'Umar (1420 AH). *Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb)*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Furāt Kūfī, Furāt b. Ibrāhīm (1410 AH). *Tafsīr Furāt al-Kūfī*. Qom: Intishārāt al-Ṭab' wa al-Nashr.
- Kāshānī, Mullā Faṭḥullāh (1999). *Minhāj al-Ṣādiqīn fī Ilzām al-Mukhālīfīn*. Tehran: Islāmīyya Bookstore.
- Kāshānī, Muḥammad b. Shāh Murtaḍā Fayḍ (1418 AH). *Al-Aṣṭī fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Markaz al-Nashr, Maktab al-'Ilām al-Islāmī.
- Kāshānī, Mullā Muḥsin Fayḍ (1415 AH). *Tafsīr al-Ṣāfi*, 2nd ed. Tehran: Ṣadr Publications.
- Gunābādī, Ḥāj Sulṭān Muḥammad (2001). *Bayān al-Sa'ādah fī Maqāmāt al-'Ibādah*. Tehran: Markaz-i Chap va Nashr-i Muḥsin.
- Ma'rūf Ḥasanī, Hāshim (1995). *Forged Reports and Narrations*. Trans. Ḥusayn Ṣābirī. Mashhad: Intishārāt-i Āštān-i Quds.
- Makārem Shīrāzī, Nāṣir (2006). *Tafsīr-i Namūneh*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.

- Muqātil b. Sulaymān (1423 AH). Tafsīr Muqātil b. Sulaymān. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Nāṣirī, Ḥusayn (2019). Civilization-Building in the Holy Qur'an. Tehran: Soroush Hikmat Cultural Institute.
- Wāḥidī, 'Alī b. Aḥmad (1415 AH). Al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz. Beirut: Dār al-Qalam.



University of Science and Quranic Knowledge  
Tehran Faculty of Quranic Sciences

## Hermeneutics on the Semantics of Divine Names and Attributes in Comparison with the Interpretive Allameh Tabataba'i and Rashid Reza

Hassanali Norouzi Azaraki <sup>1</sup> 

1. Assistant Professor, Department of Quranic Interpretation and Sciences, University of Holy Quranic Sciences and Education, Malayer Faculty of Quranic Sciences, Iran. [h.norouzi@quran.ac.ir](mailto:h.norouzi@quran.ac.ir)

Research Article



### Abstract

One of the fundamental issues in the field of Islamic thought is the semantics of the divine names and attributes. Although the scope of discussion on this issue is very broad and the range of differences among Islamic scholars also includes all the divine attributes and names, the differences of opinion are more pronounced in the discussion of the divine attributes; and despite the existence of diverse approaches in expressing its various aspects and dimensions, it can be said that two basic opposing views can be seen on this issue: one is the opinion of those who believe that humans, due to their high cognitive ability and capacity, are capable of recognizing the divine names and attributes and their lofty meanings, and on the other hand, some believe that humans do not have the power to understand the divine essence and attributes and it is necessary to leave their understanding to His people. Allamah Tabataba'i, the author of *Tafsir al-Mizan*, is one of the defenders of the first theory, and Rashid Reza, the author of *Tafsir al-Manar*, is one of the followers of the second group; This article, using the method of content analysis and information collection in a library format and a descriptive, explanatory and comparative approach, first extracted the principles and principles of the two commentators on the issue by stating the main statements and then analyzed the interpretative perspectives of the two commentators. Rashid Reza, relying on the foundations of the Salafis and opposing interpretationism and relying on the appearances of the Quran, denying the permissible existence in the Quran and saying that God shares with people in attributes and the spiritual differences of attributes, believes in the impossibility of knowing the divine names and attributes, and Allameh Tabataba'i, believing in the school of Ahl al-Bayt (AS) and Shiite principles by using reason in understanding the verses of the Quran and the permissibility of interpretation, the permissible existence in the Quran and the conceptual unity of divine and human names and attributes, believes in the possibility of knowing the divine names and attributes.

**Keywords:** semantics, divine names and attributes, interpretationism, apparentism, Allameh Tabataba'i, Rashid Reza, Salafi

Received: 2025-10-20 ; Received in revised from: 2025-11-08 ; Accepted: 2026-01-06 ; Published online: 2026-01-06

◆ How to cite: Norouzi Azaraki, H. (2026). Hermeneutics on the Semantics of Divine Names and Attributes in Comparison with the Interpretive Perspective of Allameh Tabataba'i and Rashid Reza. (e238475). *Quranic commentations*, (280-308), e238475 doi: [10.22034/qc.2026.554398.1215](https://doi.org/10.22034/qc.2026.554398.1215)



## تأویل گرایي در باب معناشناسي اسما و صفات الهی در مقارنه دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی و رشیدرضا

حسنعلی نوروزی آزارکی<sup>1</sup> ID

۱. استاد یارگروه تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی ملایر، ایران.

[h.noruzi@quran.ac.ir](mailto:h.noruzi@quran.ac.ir)

پژوهشی



### چکیده

یکی از مباحث اساسی در حوزه اندیشه اسلامی، موضوع معناشناسی اسما و صفات الهی است. گرچه قلمرو بحث در این مسئله بسیار گسترده و دامنه اختلافات دانشمندان اسلامی نیز شامل همه صفات و اسمای حسنی الهی می شود لیکن اختلاف نظرها در بحث صفات خبری جلوه بیشتری دارد؛ و به رغم وجود رویکردهای متنوع در بیان چگونگی و ابعاد مختلف آن، می توان گفت، دو دیدگاه اساسی متقابل در این موضوع دیده می شود: یکی قول کسانی که معتقداند، انسانها به لحاظ استعداد و قابلیت معرفتی بالا، قادر به شناخت اسما و صفات الهی و معانی بلند آنها می باشند و در مقابل عده ای بر آن اند که آدمیان قدرت درک ذات و صفات الهی را ندارند و لازم است فهم آنها را به اهلش واگذار نمایند. علامه طباطبایی صاحب تفسیر المیزان از مدافعان نظریه اول بوده و رشیدرضا صاحب تفسیر المنار از پیروان گروه دوم است؛ این مقاله با روش تحلیل محتوا و گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه ای و رویکرد توصیفی، تبیینی و تطبیقی، با بیان اقوال عمده، ابتدا مبانی و اصول دو مفسر در مسئله را استخراج نموده و سپس به تحلیل دیدگاه تفسیری دو مفسر پرداخته است. رشیدرضا با تکیه بر مبانی سلفیان و مخالفت با تأویل گرایی و تکیه بر ظواهر قرآن، نفی وجود مجاز در قرآن و قول به اشتراک خدا با مردم در صفات و تباین معنوی صفات، قائل به عدم امکان شناخت اسما و صفات الهی شده است و علامه طباطبایی با اعتقاد به مکتب اهل بیت علیهم السلام و مبانی شیعی با بکارگیری عقل در فهم آیات قرآن و جواز تأویل، وجود مجاز در قرآن و وحدت مفهومی اسما و صفات الهی و انسانی، معتقد به امکان شناخت اسما و صفات الهی می باشد.

**کلیدواژه ها:** معناشناسی، اسما و صفات الهی، تأویل گرایی، ظاهر گرایی، علامه طباطبایی، رشیدرضا، سلفیان.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۱۶

◆ استناد به این مقاله: نوروزی آزارکی، حسنعلی. (۱۴۰۴). تأویل گرایی در باب معناشناسی اسما و صفات الهی در مقارنه دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی و رشیدرضا. (۲۳۸۴۷۵). *مطالعات تائویمی قرآن*, (۳۰۸-۲۸۰), ۲۳۸۴۷۵  
doi: 10.22034/qc.2026.554398.1215

## ۱. طرح مسئله

موضوع اسما و صفات الهی از مباحث کهن، در تاریخ عقاید و اندیشه اسلامی و سایر ادیان الهی بوده که یکی از زیرشاخه های آن مسئله معناشناسی وامکان فهم آن است. قرآن کریم فراوان از اسما نیکوی الهی یاد کرده و مؤمنان را به خواندن خدای سبحان با آن نامها فرا خوانده (اعراف/۱۸۰، اسرا/۱۱۰، طه/۸، حشر/۲۴) و جریان امور عالم را با اسم او می داند. (هود/۴۱) و همین طور از وصف خدا و شیوه های نادرست آن بارها سخن گفته شده است. (انعام/۱۰۰، انبیا/۲۲، صافات/۱۵۹) و... اگرچه واژه صفت و یا صفات در حالت اسمی در قرآن بکار نرفته است، وجود آیات متشابهی مانند: (طه/۵، فتح/۱۰، الرحمن/۲۷، فجر/۳۲، شوری/۱۱) و... را می توان منشا پیدایش بسیاری از مسائل مهم اسما و صفات الهی دانست. بدین روی فخر رازی و ابن خلدون، علت پیدایش اختلاف متکلمان در مسئله اثبات و نفی صفات الهی را الفاظ موجود در قرآن دانسته اند. (فخر رازی، ۱۴۱۵: ۱۶۹/۷)، (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۳/۱۰۷۶-۱۰۷۷) شبلی نعمانی نیز ضمن نقل قول شهرستانی چنین سخنی دارد. (شبلی نعمانی، ۱۳۸۶: ۱/۱۶) و برخی علت آنرا بدفهمی و یا کج فهمی در تفسیر حقایق دینی می داند. (سبحانی، ۱۳۷۳: ۱/۶۰). اختلاف نظر جدی دانشمندان، در باب معناشناسی اسما و صفات و سایر بحث های مربوط به آن، به درستی معلوم نیست از چه زمانی در میان متکلمان اسلامی مطرح شده است؛ اگرچه در سده نخستین اسلام، پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام ﷺ، موضوع تشبیه و تنزیه خدای سبحان، همگام با مسائلی دیگر همچون؛ بحث ارجا، جبر و اختیار، امامت و... در ردیف موضوعات اعتقادی بودند که زمینه ساز شکاف مذهبی زیادی در بین مسلمانان گردد؛ و در قرن دوم هجری جایگاه این گونه مباحث در جامعه آن روز، بدان پایه رسید که برخی متکلمان، موضوع علم کلام را، اسما و صفات الهی دانسته اند. (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۳۷).

تحقیق در این موضوع، علاوه بر اسما و صفات ذاتی، شامل صفات فعلی و صفات خبری نیز می شود؛ و چه بسا بحث صفات خبری به لحاظ شائبه تجسیم و تشبیه خدای متعال از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ مقصود از صفات خبری صفاتی است که آیات و روایات از آنها خبر داده اند؛ مانند، مجی (آمدن)، نزول، داشتن ید، وجه، عین، استوا بر عرش و... که اگر در آیات و روایات ذکر نگردیده بود، خرد به درک آنها راهی نداشت. (سبحانی، ۱۴۱۶: ۱۸۱)، (سبحانی، ۱۳۷۳: ۲۱ و ۶۵) و گفته شده صفات خبری آن دسته از اوصاف و نسبت هایی که مشتمل بر جنبه های جسمانی و مانند آن اشاره نظر داشته گفته میشود. (صابری، ۱۳۸۴: ۱/۸۷). بهر حال مباحث

مختلف معناشناسی صفات نه تنها نخستین پرسشهای مردم در حوزه دین شناسی که در رشته ها و شاخه هایی همچون، فلسفه دین، زبان دین و الهیات جدید نیز همواره وجود داشته و امروزه با شدت و عمق بیشتری رواج دارد. و اساسی ترین پرسشها در این عرصه، عبارت است از این که؛ آیا امکان معرفت صفات و معانی آنها برای بشر وجود دارد؟ چگونه و از چه راهی می توان به اسما و صفات الهی و معانی آنها دست یافت؟ صفات خدا با صفات آفریدگان چه نسبتی دارد؟ مرز میان تشبیه و تنزیه خدا کدام است؟ و... در این مباحث، میان دانشمندان اسلامی اختلاف زیادی وجود دارد که این تحقیق با روش تحلیل محتوا و جمع آوری اطلاعات به شیوه کتابخانه ای، ضمن بیان مختصری از آراء معروف، به مقایسه و بررسی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبائی و رشیدرضا پرداخته است.

## ۲. مفهوم اسم و صفت

در معنای «اسم» که جمع آن اسما است، اختلاف نظر وجود دارد و منشأ اختلاف درباره آن به نگاه متفاوت لغت شناسان نسبت به ریشه این کلمه بر می گردد؛ ادیبان کوفه و برخی دیگر معتقداند واژه اسم از ریشه «بِسْمَه» از ماده «وسم» به معنای علامت، اماره، نشانه و... گرفته شده که همزه آن عوض از «واو» قرار گرفته است. (ابن فارس، ۱۴۱۰/۶: ۱۱۵)، (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۳۸۱/۶)، (قرشی، ۱۳۷۵: ۳/۳۲۸)، (مکی بن ابی طالب، ۱۳۶۲: ۶/۱). بصریان و برخی دیگر نیز قائل اند واژه ی اسم از ریشه «سَمُو» به معنای بلندی، برتری، ارتفاع و... گرفته شده (راغب، ۱۳۹۰: ۳۸۶) و علت این که به هر نامی اسم گویند برای آن است که مفهومش، پس از نام گذاری از مرحله خفا و پنهانی به مرحله ظهور و بروز رسیده و یا این که لفظ بعد از نام گذاری معنا پیدا کرده و ارتفاع می یابد. (مکی بن ابی طالب، ۱۳۶۲: ۶/۱)، (مکارم و همکاران، ۱۳۷۱: ۲۰/۱) و یا اینکه به واسطه آن ذات (مسمی) شناخته می شود. (راغب، ۱۳۹۰: ۳۸۶)، (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۳۸۱/۶-۳۸۲)، (عسکری، ۱۳۵۳: ۵۱).

بعضی اشکال کرده اند که نمی توان ریشه کلمه اسم را «وسم» یا «سمه» دانست؛ زیرا در این صورت تصغیر آنرا باید «وُسیم» دانست درحالی که مصغر آن «سَمی» است. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۳۸۱/۶-۳۸۲) و شاید برای همین مرحوم طبرسی، بعد از نقل هر دو قول، نظر دوم را برگزیده و دراستدلالی می گوید؛ درمثال واوی در صورتی که واو حذف شود در ازای آن همزه وصل نمی آید بلکه «هاء» غیر ملفوظ به آخر آن افزوده می شود. مانند وصل صلّه، وعد عِدّه و... (طبرسی، ۱۹۹۵: ۱۴۱۵: ۵۱/۱-۵۱). در هر حال ریشه این کلمه هر چه باشد، تقریباً عموم واژه شناسان

معتقدند که اسم به معنای نشانه و علامتی است که به وسیله آن مسمی (ذات) نشانه گذاری و شناخته می شود. (ابن فارس، ۱۴۱۰: ۱۱۵/۶) و (عسکری، ۱۳۵۳: ۵۱) و (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۳۸۱/۶).

واژه «صفت» در اصل، «وصف» بوده که بصورت صفت درآمد همان گونه که عده از وعد گرفته شده است. بنابراین صفت، مصدر بوده که به معنای توصیف کردن است. در عین حال صفت در بسیاری از موارد به معنای حاصل مصدری مثل «علم» بکار می رود و معنای آن به لحاظ حاصل مصدری، اماره و علامت و نشانه شیء است. (جرجانی، ۱۳۰۶: ۵۸) اما صفت، علامتی است که حالت خاصی از حالات موصوف را بیان می کند. (همان) لغت شناسان به طور معمول، صفت را همان اسم مشتق، و اسم را اعم از اسم مشتق و جامد می دانند؛ البته گاهی اسم را فقط به معنای اسم جامد می گیرند و آن را در مقابل صفت که مشتق است قرار می دهند. به هر حال «صفت» از ریشه «وصف» گرفته شده است و به معنای حالتی است که در شیئی یا شخصی یافت می شود. (مفردات راغب، ۱۳۹۰: ۸۴۲). به گفته برخی، صفت از ریشه ی وصفه بروزن فعله بوده که از صورت ناقص درآمد و بر معانی و شکل خاصی دلالت دارد. (عسکری، ۱۳۵۳: ۵۱). برخی در فرق بین «وصف» و «صفت» گفته اند وصف مصدر و اسم جنس است و توضیح همه جانبه ای در خصوص موصوف ارائه می نماید و صفت اسم مصدر بوده که به معنای زیور می باشد. (عسکری، ۱۳۵۳: ۵۱) و (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۳۸۱/۶ - ۳۸۲). به گفته ابوهلال واژه «صفت» به همان معنای «اسم» نیز آمده با این فرق که صفت در نشانه بودنش به ویژگیهای خاص مقید و محدود است و آن در حقیقت معنا و حالتی است که در موصوف (ذات) وجود دارد. وی می افزاید؛ اسم بر دو قسم است؛ اسم محض که آن قولی است که دلالت بر اشاره کند. و دیگری اسم صفت و آن قولی است که دلالت بر اماره و نشانه کند. و هر صفتی اسم است ولی هر اسمی صفت نمی باشد. (همان/۵۲). از این رو اسم اعم از صفت است و صفت علامتی برای موصوف است که خصوصیتی از آن را بیان می کند. در بین متکلمان اسلامی، راجع به اسم و صفت چندان بحثی نبوده و آنان بیشتر در تفاوت میان اسم و مسمی از یک سو و صفت و وصف از سوی دیگر جدال نموده اند. (سمیح دغیم، ۱۹۹۸: ۱۱۹/۱ - ۱۲۳ - ۶۹۹ - ۷۰۳) فخر رازی می گوید: «هر ماهیتی یا خودش مورد لحاظ استیا از این جهت که با صفات خاص توصیف می شود در نظر گرفته می شود، نوع اول مثل آسمان، زمین، مرد و دیوار که اسم اند و نوع دوم مثل خالق، رازق، بلند و کوتاه که صفت است». (فخر رازی، ۱۴۰۷: ۲۷).

### ۳. تبیین دیدگاه‌های کلی

از آن جا که اسما و صفات الهی مقتضی ظهور و تجلی ذات حق تعالی می باشد، طرح بحث معنا شناسی اسما و صفات ارتباط تنگاتنگی با مسئله اساسی توحید پیدا می نماید؛ چرا که بر اساس مکتب آسمانی وحی، راه رسیدن و شناخت خدای متعال، شناسایی اسما و صفات الهی می باشد چنان که فرمود ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا...﴾ (اعراف/ ۱۸۰) با شناخت دقیق نسبت به این مسئله، می توان در حد توان به شناخت خدای متعال راه یافت. البته همه ی فرّق، دانشمندان و متکلمان اسلامی در این مسئله وحدت نظر ندارند و در طول تاریخ پرفراز و نشیب اسلام رویکردهای متفاوتی وجود داشته که به مهمترین آنها اشاره می گردد:

#### ۳-۱. تشبیه و تجسیم

گروهی، صفات الهی را به صفات انسانی تشبیه کرده و به همان معنای ظاهری حمل می کنند؛ و در نتیجه در مورد خداوند قائل به تجسیم اند؛ پیشینه این رویکرد در حوزه ی صفات به یهودیانی همچون کعب الاحبار می رسد که ظاهراً به اسلام گرویده بودند. طبری نقل می کند: «شخصی نزد کعب الاحبار آمد و پرسید؛ خدای ما کجاست؟ مردم به او گفتند؛ این چه سؤالی است که مطرح می نمایی؟! خدا بالاتر از اینها است.

کعب الاحبار در پاسخ گفت: «خدا بر عرش تکیه داده و یک پایش را روی پای دیگر انداخته... و آسمانها از سنگینی او در حال شکافته شدن است.» وی سپس به آیه ۵ سوره شوری اشاره کرد. ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أَنْ يَنْقَطِعَا عَنْ رَبِّهِنَّ...﴾ (طبری ۱۴۱۲: ۲۰، ۴۶۷) و گفته شده؛ حشویه و کرامیه از طرفداران این نظریه اند. (ابن تیمیه، بی تا: ۱، ۲۳۷-۲۶۴)، (شهرستانی، بی تا: ۱/۱۰۵-۱۰۹، ۱۲۱ و ۱۲۵)، (اشعری، ۱۴۰۰ و ۱۳۶۹: ۱/۱۳-۱۸ و ۲۳۳)، (اشعری، ۱۹۹۴: ۹)، (بغدادی، ۱۹۷۷: ۲۱۶)، (محمد مختار، ۱۹۷۱: ۱۸۷) اینان چون نتوانستند مشکل آیات متشابه قرآن درباره صفات خدا را حل کنند، در دام تشبیه گرفتار شدند. گرچه این گروه خود را جزء فرّق اسلامی قلمداد می کنند، ولی حقیقت آن است که نمی توان آنان را از مسلمانان به حساب آورد. چون در برخی روایات از آنان به عنوان مشرک و کافر یاد شده است. مانند «من شبّه الله بخلقه فهو مشرک» و «من وصفه بالمکان فهو کافر» (صدوق، بی تا: باب ۲/ح ۲۵ و ۳۱) شهرستانی دو گروه را طرفدار این نظریه معرفی کرده است: حشویه از اصحاب حدیث و برخی از شیعیان، مانند هشام بن حکم و هشام بن سالم و پیروان آنان. (شهرستانی، بی تا: ۱/۱۰۵) بغدادی و

اشعری هم قول به تجسیم و خصوصیات انسانی برای خدا را به هشام بن حکم، مقاتل بن سلیمان، یونس بن عبدالرحمن، داود جورابی و هشام بن سالم نسبت می‌دهد. (بغدادی، ۱۹۷۷: ۶۵-۷۰)، (اشعری، ۱۴۰۰: ۱/۲۸۱-۲۸۳) هرچند نسبت دادن تجسیم و تشبیه به برخی شیعیان از سوی شهرستانی و اشعری و بغدادی قابل پذیرش نیست و تحلیل و بررسی آن مجال دیگری می‌طلبد؛ لکن در این گفته وی که گروهی از اهل حدیث که حشویه نامیده شده‌اند، قائل به تجسیم و تشبیه بوده‌اند، براساس منابع آنها قابل انکار نیست. اگرچه ممکن است آنان نیز خود را از این اتهام تبرئه نمایند لیکن لازمه گفتارشان درباره اسما و صفات الهی چیزی جز قول به تجسیم و تشبیه درباره خدای متعال نیست. چنان که نقل شده: عده‌ای از حشویه معتقدند انسان می‌تواند با خدا مصافحه کند و او را لمس نماید و هرگاه اخلاص پیشه‌گان در دنیا به سر حدّ اخلاص برسند، می‌توانند در دنیا و آخرت خدا را با چشم ظاهر ببینند، حتی با او متحد گردند! (شهرستانی، بی‌تا: ۱/۴۴)، (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۷۸).

### ۲-۳. تنزیه مطلق

در مقابل تفکر تشبیه، مذهب معروف بسیاری از پیروان فرقه معتزله این است که آنان قائل به تنزیه مطلق خدا هستند و در نفی ویژگی‌هایی که مستلزم تجسیم و تشبیه و نقص خدا گردد ائتفاقی نظر دارند. (بلخی و دیگران، ۱۳۹۳: ۳۴۷-۳۴۸)، (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۴-۱۶۵ و ۱۷۷) و معتقدند که هیچ‌یک از صفات الهی حقیقت مستقلی ندارند و فقط ذات مقدس خدا قدیم است. (البته نمی‌توان به روشنی دریافت که آنان صفات الهی را اعتباری و تحلیل ذهنی دانسته‌اند و یا معتقدند یک واقعیت خارجی بسیط، همه آنها را در خود جمع کرده است). (سبحانی، ۱۴۱۱: ۳/۲۹۴) که در این صورت بازگشت مذهب آنها به «تعطیل» و نفی صفات کمال از خداست و در روایات ما با همین تعبیر نفی از آنها یاد شده است. و معتقدند که هیچ‌یک از صفات الهی حقیقت مستقلی ندارند و فقط ذات مقدس خدا قدیم است.

### ۳-۳. اثبات و تفویض

مقصود از تفویض این است که خداوند را به صفات کمال موجود در قرآن و احادیث صحیح توصیف نموده و جنبه مشابهت آن با صفات مخلوقات را تجرید و نفی نموده و با خوداری از بحث درباره حقیقت معانی، علم بدانها را به خدا واگذار شود. (شهرستانی، بی‌تا: ۱/۹۲) این نظریه در میان صحابه و تابعین

و دانشمندان سلف پیروان زیادی دارد، چنان که شهرستانی آن را به بسیاری از سلف نسبت داده است. (همان: ۱۰۴ و ۱۱۹) نمونه آن کلام مالک بن انس در پاسخ از پرسش (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) است، که گفت: استوی معلوم است، کیفیت آن مجهول، ایمان به آن واجب و سؤال از آن بدعت است. (همان: ۱۰۵ و ۲۰۶-۲۰۷). شهرستانی موضع تشبیه گرایانه سلف را تا آن حدشمرده که آنان گفته اند: کسی که موقع قرائت آیه (خلقت بیدی) دستانش را حرکت دهد و یا موقع خواندن حدیث «قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرّحمن» (یعنی قلب مومن میان دو انگشت از انگشتان خدای رحمان است) به انگشت خود اشاره کند، باید دشتش قطع و انگشتانش بریده شود. (شهرستانی، بی تا: ۹۵/۱) و نووی می نویسد: «شیوه اکثر سلف بلکه تمام آنان این بوده که در معانی آیات و روایات راجع به صفات حق تعالی سخنی نگویند و فقط بر لزوم ایمان نسبت به آن تاکید کرده و به گونه ای که سزاوار عظمت خدای متّان باشد». (نیشابوری، ۱۴۰۷: ۳/۱۹)، (ذهبی، ۱۴۱۰: ۳۷۴/۱۴) و صاحب المنار با تمجید فراوان، از آن به عنوان کاملترین نظریه یاد می کند (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱/۲۵۲)

### ۳-۴. اثبات و تأویل

گروهی از طرفداران تنزیه حق تعالی به تأویل روی آورده و نه تنها به اطلاق مفاهیم صفات بر خداوند و تنزیه او از عوارض امکان و احتیاج اکتفا ننموده که به تبیین معانی آنها نیز پرداخته اند و آیات متشابه قرآنی را برخلاف ظواهر آنها حمل کرده و واژه های مربوط به صفات خبری هم چون وجه، عین، ید و غیره را در معنای مجازی به کار گرفته اند. (شهرستانی، بی تا: ۵۷/۱)، (اشعری، ۱۴۰۰: ۱/۲۹۰) و تا آن جا که با اصول مسلم دین تعارضی پیدا نکند، این توجیه و تأویل را مجاز می شمارند. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱/۲۵۲) و صاحب المنار، گاهی به آراء و نظریات این گروه از متأخرین سلف، متمایل می شود. (همان: ۳۳/۳).

### ۳-۵. مکتب اهل بیت علیهم السلام اثبات بدون تشبیه

با مراجعه به روایات ائمه معصومین علیهم السلام، به دست می آید که آنان درباره صفات الهی و هم چنین آیات متشابه قرآنی، طریق خاصی داشتند که در حقیقت، طریقی میان افراط و تفریط و جمع بین تشبیه و تنزیه یعنی تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه است. در روایتی از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام نقل شده که فرمودند: «اللّٰس فی التوحید ثلاثه مذاهب، نفی و تشبیه و اثبات بغیر تشبیه. فمذهب النفی لا یجوز و مذهب التشبیه لا یجوز، لانّ الله تبارک و تعالی لا یشبهه

شیء والسبیل فی الطریقه الثالثه اثبات بلا تشبیه... مردم در توحید دارای سه مذهب اند: نفی (تعطیل)، تشبیه و اثبات صفات بدون تشبیه. مذهب نفی و تشبیه هیچ کدام جایز نیستند و (هر دو باطل است)؛ چون هیچ چیزی شبیه خدا نیست و راه حق، همان طریقه سوم است که اثبات صفات در حق خدای متعال بدون تشبیه است. (صدوق، بی تا: ۱۰۷/باب ۷/ح ۸) و موارد دیگر: (باب التوحید والتشبیه، ح ۱۳) و (باب الرد علی الثنویه و الزنادقه، ح ۱)، (باب ۲۶، روایات ۲، ۱، ۴) و (سید رضی، ۱۳۵۸: خطبه های ۱/۴۹/۹۰)، (کلینی، بی تا: ۱/۱۹۱)، باب جوامع التوحید، ح ۶). اگرچه عقل و قوای ادراکی بشر قادر به شناخت ذات و صفات ذاتی خدای متعال نیست و بکار بردن هر اسم و یا وصفی برای خدا در جهت شناسایی حضرت حق، مستلزم تحدید اوست؛ درحالی که او کمال مطلق و بی انتها است و از سوئی چون قرآن، خدا را دارای کمال محض و اسما و صفات نیکو می داند ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (اسرا/۱۱۰)، ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن/ ۷۸)، ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (اعراف/ ۱۸۰) و بندگان را دعوت به تامل در آنها و خواندن بدانها می کند، می توان دریافت که انسان بوسیله این نامها و اسما، به مقامات و صفات الهی به معرفت و مقام قرب می رسد. بنابراین، اثبات اسما و صفات نیکو در حق خدای متعال و فهم نسبی آنها با همان معانی مشترک انسانی (اشتراک معنوی) با قید عدم مشابهت هیچ چیزی با او ممکن می نماید و با مراجعه به قرآن و منابع فهم معارف الهی آن، می توان اسما و صفات الهی را استخراج نمود و تا حدودی به معانی بلند آنها پی برد چنانکه در روایات اهل بیت علیهم السلام از این معرفت با عنوان «اثبات بلا تشبیه» اسما و صفات یاد شده است که هیچ چیزی شبیه و همانند خدا متعال نیست. (صدوق، بی تا: ۱۰۱-۱۰۲).

#### ۴. اصول بنیادی رشید رضا در معنا شناسی اسما و صفات الهی

صاحب المنار با اعتقاد بر مبانی سلفیان و تکیه بر ظاهرگرایی و نفی مجاز در قرآن و عدم جواز تأویل بر عدم جواز تفکر درباره ذات و صفات حق و عدم امکان شناخت خدا و صفات او تاکید می نماید. ایشان در این باره، مبانی و اصولی را مدنظر قرار می دهد که به برخی از آنها اشاره می گردد:

#### ۴-۱. عدم امکان شناخت ذات، اسما و صفات الهی

نهی از تفکر درباره ذات حق تعالی و عدم امکان دست یابی بشر به آن مورد پذیرش همه ی فرق اسلامی بوده و شیعه و برخی از معتزله با قول به عینیت صفات با ذات

به نوعی این حکم را به صفات نیز تسری می دهند. صاحب المنار نیز با تأکید بر نهی مردم از تفکر درباره ذات و صفات الهی، برشناخت او از طریق مشاهده مخلوقات و آثار ظاهری خداوند درجهان خلقت تأکید نموده و باراً استدلال های برهانی و عقلی متکلمان می گوید: «...بهترین راه شناخت و معرفت خالق سبحان، مطالعه هستی و مشاهده نشانه های اوست همانند آن چه را که خداوند به پیامبر ﷺ فرموده است که: «به مردم بگو چه کسی روزی شما را از آسمان ها می رساند، آیا به آسمان نمی نگرید که چگونه آن را برافراشتم و... شایسته است که مردم از این طریق به شناخت خداوند اهتمام ورزند؛ نه از طریق استدلال های متکلمان اسلامی که با صغری و کبری و براهین عقلی دل های مردم را مشوش کرده و اعتقادات آنها را سست می نمایند.» (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۳/۲۲۴-۲۲۵).

وی می افزاید: «از آن جا که شناخت کنه ذات پروردگار و خصوصیات و صفات الهی از درک و فهم بشر خارج است، خداوند در قرآن مردم را به تفکر در مخلوقات عالم سفارش می کند تا از این طریق راهی بسوی حق بجویند و از شیوه ی متکلمان اسلامی که باعث سست شدن عقاید و تشویش قلوب می گردد پرهیز نمایند.» (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۳/۲۲۵).

#### ۴-۲. مذهب سلف معیار سنجش حق

صاحب المنار با تخطئه و رد دیدگاه های فرق مختلف اسلامی در باب اسما و صفات الهی بر حقانیت مذهب سلف تأکید می نماید و در تشریح اعتقادات مذهب سلف که فقط آن را حق می شمارد، به نقل کلامی از محمد غزالی می گوید: هرحدیثی که درباره صفات و ویژگی های خداوند به شما رسید برای صحت و اعتبار آن، هفت امر را مد نظر قرار دهید: تقدیس و تنزیه خداوند؛ تصدیق و ایمان نسبت به صفات الهی؛ اعتراف به عجز از معرفت صفات خداوند؛ توقف و پرهیز از اظهار نظر درباره آنها؛ امساک در تصرف و تغییر در الفاظ؛ خودداری از تفکر در باطن صفات؛ تسلیم و تفویض معانی آن به اهلش. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۳/۲۰۸)

وی در جای دیگر، بر حق بودن دیدگاه ابن تیمیه و ابن قیم اصرار دارد و می گوید: «ابن تیمیه منتهای تحقیق را در این باره ارائه نموده است و سخنی وراء مطالب او نیست» (همان/۱۹۷) درحالی که ابن تیمیه با قول به تنزیه باری تعالی از مشابهت به مخلوقات، عمدتاً بر دلالت ظاهری الفاظ قرآن تأکید دارد و با هرگونه تحلیل عقلانی و تأویل صفات مخالفت می نماید؛ و در جایی می نویسد: «... هر آن چه در ظاهر کتاب و سنت آمده و سلف از امت بر آن اجماع دارند حق است و اگر لازمه سنت جسمیت خداوند باشد نیز اشکالی ندارد؛ زیرا لازمه حق،

حق است» (ابن تیمیه، بی تا: ۱/۱۸۰) و مشابه آن در کتاب مجموعه الرسائل و المسائل، ۲۰۳/۱، آمده است) و مقصود از تفویض آن است که خدا به صفات کمالی که در قرآن و احادیث آمده، توصیف شود و جنبه مشابهت آن با صفات آفریده‌ها و اجسام نفی و تجرید شود و با اجتناب از بحث درباره حقیقت معانی آنها، علم بدانها به خدا واگذار شود. چنانکه می‌گوید: «همة مسلمانان اتفاق دارند که خداوند از هرگونه مشابهت به مخلوقات منزه است... و برای تفسیر برخی از نصوصی که ظاهرشان با تنزیه خداوند منافات دارد، دو طریقه برای مسلمانان وجود دارد:

الف: روش سلف؛ که بعد از تنزیه خدا که عقل و نقل بر آن دلالت دارد، حقیقت معانی صفات، به خداوند واگذار گردد. ب: اذعان و اعتراف؛ به این که خداوند، ما را از مضمون کلام خود، در زمینه اخلاق و رفتار و حالات ما، آگاه می‌سازد» (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱/۲۵۲ - ۲۵۳).

#### ۳-۴. تکیه بر ظواهر آیات و نفی تأویل‌گرایی

صاحب المنار با تأکید بر پیروی از دلالت ظاهری الفاظ در تفسیر آیات، به ویژه صفات الهی و متشابهات قرآن، نسبت به تأویل آیات قرآن مخالفت نموده در حالی که، از دیدگاه اکثر مفسران تأویل نصوص، یعنی حمل نمودن الفاظ به معانی مجازی و کنایی اشکالی ندارد؛ و پیشینیان از فریقین نیز چنین می‌کردند و این شیوه برای کسانی که علم و درایت کافی نسبت به قرآن و حدیث دارند، مانعی ندارد؛ گرچه اصل اولیه مستلزم بقای نصوص بر اساس ظواهر آنها و دلالت‌شان به معنای موضوع له لغوی و وضعی می‌باشد. صاحب المنار راجع به عرصه‌های تأویل در باب اصول عقائد و صفات خداوند، از قول سلف نقل می‌کند: «به اعتقاد آنان گرچه این عرصه‌ها مشمول تأویل‌اند، اما آنان از آن خودداری می‌کنند. و اعتقاد خود را از تشبیه صفات خداوند به صفات انسان یا نفی و تعطیل صفات خداوند پیراسته‌اند؛ زیرا خدا می‌فرماید: (وما یعلم تأویله الا الله). (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱/۷۷ و ۳۰۸) بدین جهت، برخی معتقدند؛ طرفداران مکتب حنبلی از سرسخت‌ترین مخالفان «تأویل» به ویژه در زمینه عقاید بوده، تا آن جا که ابن تیمییه و شاگردانش وجود مجاز در قرآن و سنت و لغت را به طور عموم منکر شده‌اند، و می‌گویند: گشودن باب مجاز و اعتقاد به آن در قرآن، زمینه را برای گمراهی و تباهی فراهم می‌نماید، و به زنادقه و باطنیه و دشمنان دیگر اسلام اجازه می‌دهد که از این دروازه وارد شوند؟! (قرضاوی، ۱۳۸۲: ۴۷۵) قرضاوی می‌افزاید: «درحالی که اگر کسی به دقت در سخنان ابن تیمییه بیندیشد

و با انصاف قضاوت کند، در می یابد که وی خود به تأویل متوسل شده و برای فهم برخی آیات، دست به تکلف زده است و البته همه مکتب های اسلامی اعم از کلامی و فقهی، به نوعی به تأویل متوسل شده اند، هر چند تفاوت هایی با هم دیگر دارند». (همان/۴۷۸)

صاحب المنار نیز همانند ابن تیمیه با انتقاد از روش برخی متکلمان اسلامی در تأویل برخی اوصاف خدا، به دفاع از دیدگاه مذهب سلف می پردازد. ایشان گاهی به طور مستقیم و روشن (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱۷۲/۳) و گاهی به صورت مجمل، به مخالفت با تأویل گرایی در باب صفات الهی می پردازد به گونه ای که ایشان در نقد نظریه اشاعره در تقسیم کلام الهی به کلام نفسی و لفظی می گوید؛ این گونه فلسفه بافی ها صحیح نیست و مانند سایر تأویلات در باب صفات الهی مخالف با مذهب سلف است. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱۷۸/۹) وی درباره آیه ۷ سوره آل عمران، می گوید: خطای مفسران این است که تأویل درآیه را به معنای تأویل اصطلاحی گرفته اند درحالی که تأویل در آیات قرآن به معنای تفسیر است و در لغت سلف تأویل با تفسیر یکی است و لکن متکلمان اسلامی تأویلات اصطلاحی را وارد عرصه دین نموده اند که پایه و اساسی ندارد. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱۸۷/۳) و به صراحت می گوید: «أنما غلط المفسرون في تفسير التأويل في الآية لانهم جعلوه بالمعنى الاصطلاحى، وإن تفسير كلمات القرآن بالمواعظ الاصطلاحية قد كان منشأ غلط...» (همان/۱۷۲).

ایشان تأویل صفاتی هم چون صفت علو خداوند بر خلق، آیات استواء خدا بر عرش و... از سوی برخی اشاعره را بر نمی تابد و آن را از عجائب رفتار متعصبانه مذاهب، نسبت به حاکم کردن عقل، به جای نقل و حمل بر ظاهر نصوص می داند و می گوید: «برخی از اشاعره در قرون وسطی در تأویل، بسان جهیمیه معتزله، راه علو را پیش گرفتند و حتی با فریفتن حاکمان و سلاطین، باعث به زندان کشیدن ابن تیمیه شدند و با این توجیه که ابن تیمیه درباره آیات واحادیثی مانند علو خدا و... بر ظاهرشان حمل می کند! و این از عجایب روزگار است که تعصب مذهبی و غرور عده ای باعث تحکیم آراء عقلی و نظری (تأویلی) در تبیین آیات می گردد». (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۴۴۶/۹).

#### ۴-۴. استعارى بودن الفاظ قرآن و نفی وجود مجاز

صاحب المنار با تکیه بر دیدگاه سلف، ضمن تنزیه و تقدیس خداوند از مشابهت به خلق، می گوید: هر تعبیری که در نصوص دینی درباره صفات الهی وجود دارد، تعبیر استعارى از همان الفاظی است که مردم برای خودشان وضع کرده اند.

(رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۹/۱۸۴) و «حق آن است هر آن چه در متون دینی برخداوند اطلاق شده مانند همان چیزی است که برای بشر اطلاق شده ولی به لحاظ این که عقل و نقل بر تنزیه خداوند از مشابَهت به خلق اتفاق دارند می فهمیم که این صفات برای خداوند بنحو حقیقت ثابت اند لکن کاربرد آن همانند ثبوت آنها برای بشر نیست و نمی گوییم که اطلاق این صفات برای برخی حقیقی و برای بعضی دیگر مجازی است» (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۳/۱۹۸، ۱۹۹) هرچند سخن ایشان نسبت به استعاری بودن برخی الفاظ قرآن و یا حقیقی بودن الفاظ برای خدا و نیز عدم تشابه ثبوت آنها با صفات مردم سخن موجهی است، اما نفی وجود معنای مجازی که ریشه در نظرات ابن تیمیه دارد، محل تامل است. ابن تیمیه نظریه وضع الفاظ و تقسیم آن به حقیقت و مجاز را نمی پذیرد و آنرا بدعتی متأخر از دوره سلف می شمارد که متکلمان بدان دچار شده اند. (ابن تیمیه، ۱۴۱۰: ۱/۷۷۳) ابن تیمیه وضع الفاظ را متکی به الهام شمرده و معنا را در مقام استعمال الفاظ جستجو می کند و هراستعمالی را حاکی از معنای حقیقی لفظ می داند که با قرینه موجود در آن شناخته می شود و به باور وی حمل آیات صفات بر مجاز ملازم با کذب و نفی صفات بوده؛ و باید همان معنای ظاهری را معنای حقیقی قلمداد نمود. (همان/ ۲۸۳ و ۷۷۴-۷۷۵).

#### ۴-۵. تنزیه خدا از تشبیه به خلق و نفی تعطیل

صاحب المنار با تعریض بردیدگاه معتزله مبنی بر نفی و تعطیل صفات، برتنزیه مطلق خداوند از هرگونه مشابَهت به خلق، تأکید دارد و می گوید: «اهل سنت و جماعت کسانی هستند که خداوند درباره آنها فرموده «این چنین شما را است وسط و میانه قرار دادیم تا شاهد براعمال مردم باشید...» (بقره/ ۱۴۳) آنان از باب جمع بین عقل و نقل فائند خدا از هرگونه تشبیه به خلق در ذات و صفات و افعال و هر چیزی که به خود نسبت داده مانند بودن بر عرش و... منزه است و همه این امور را برای خداوند لازم و اثبات می نمایند درعین حال خداوند را از مشابَهت به هر چیز منزه می دانند لذا برای خدا رحمتی است نه مثل رحمت مردم و... (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۹/۴۴۶) و این که خداوند تکلیف کرده که به وجودش ایمان آوریم و هرآن چه را که برای خود توصیف کرده با نفی تعطیل و تشبیه معتقد باشیم.» (همان/ ۱۸۷). این کلام رشیدرضا اجمالاً درست است هرچند تطبیق آیه امت وسط بر اهل سنت و جماعت با تفسیر اهل بیت علیهم السلام که مفسران حقیقی قرآن اند، همخوانی ندارد.

#### ۴-۶. اشتراک لفظی صفات خدا با انسانها و تباین معنوی آنها

یکی از مبانی فکری صاحب المنار، پایبندی بر معانی ظاهری الفاظ و مخالفت با هرگونه تأویل و جریان تفویض بوده وی بر تباین معنوی صفات مشترک خدا و مخلوقات تأکید می نماید! که به نظر می رسد که کلام وی متعارض و دوگانه است؛ چرا که از یک سو می گوید: «هر آن چه که برای خداوند اطلاق شده مانند همان لفظ برای بشر اطلاق گردید ولی از باب جمع بین عقل و نقل و تنزیه خداوند از مشابیهت به خلق باید گفت که معانی آنها درباره خداوند بگونه ای که شایسته مقام کبریائی هست می باشد گرچه ما حقیقت معنای آن را نمی فهمیم ولی نسبت آن چه که برای خداوند اطلاق شده با آن چه که برای بشر اطلاق می شود متفاوت و متباین است.» (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱۹۸/۳-۱۹۹) و از سوی دیگر می گوید: «أَنَّ جَمِيعَ مَا أُطْلِقَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنَ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ هُوَ مَا أُطْلِقَ قَبْلَ ذَلِكَ عَلَى الْخَلْقِ إِذْ لَوْ وَضِعَ لِصِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى أَلْفَاظٌ خَاصَةٌ وَخُوطِبَ بِهَا النَّاسُ لَمَا فَهَمُوا مِنْهَا شَيْئاً...» (همان/ ۲۰۱۹۸) و از آن جا که قرآن برای فهم مردم نازل گردید، و خداوند نخواست به برای خود صفات و الفاظی خاص اطلاق کند که قابل فهم برای مردم نباشد و لذا صفات خود را مشابه صفات انسانی و الفاظ رایج بین آنان آورده تا قابل فهم برای مخاطبین باشد... و می افزاید: «ما باید اعتقاد به آنها داشته باشیم و از هرگونه تغییر و تصرف و تحلیل درباره آنها خودداری کنیم و تفسیر آنها را به اهلش واگذاریم» (همان/ ۲۰۸) و آدمی نه تنها از معرفت به ذات که از شناخت صفات الهی هم ناتوان است و بایستی خدا را فقط به آثار و مخلوقاتش شناخت. (همان/ ۲۲۵).

#### ۵. اصول بنیادی علامه طباطبائی در باب معنا شناسی اسما و صفات الهی

صاحب تفسیر المیزان با تنزیه و تقدیس خدای متعال، بر منع از تفکر نسبت به ذات حضرت حق تأکید نموده و با قول به تشکیکی بودن مفاهیم درباره صفات خدا، به درک مراتبی از فهم صفات الهی، باور دارد. صاحب تفسیر المیزان با تکیه بر مبانی بنیادی قرآنی و فرهنگ اهل بیت علیهم السلام درباره خدا و اوصاف حق تعالی بر خلاف دیدگاه سلفی رشید رضا، اصولی را مد نظر خود قرار داده که به برخی از آنها اشاره می گردد.

#### ۵-۱. امکان فهم و شناخت اسما و صفات الهی

علامه طباطبائی معتقد است، عقل بشر قادر است اوصاف حق را دریابد و علاوه بر درک اوصاف الهی، به بررسی و تحلیل آنها نیز بپردازد و این هرگز بدان معنا نیست

که عقل آدمی بتواند به کنه صفات خدا پی ببرد. (طباطبائی، ۱۴۱۲: ۵۷/۸ و ۶، ۱۰۱) و مثل انسان در شناخت خدا مثل کسی است که دو دست خویش را به آب دریا نزدیک کند و بخواهد از آن تناول کند، او فقط می‌خواهد آب بنوشد. و ابداً مقدار برای او مطرح نیست الا این که بیشتر از اندازه دو دستش نمی‌تواند از دریا آب بردارد. (همان/۲۲۷) و در کلامی دیگر می‌گوید: «صفتی که به خداوند جلّ جلاله نسبت داده می‌شود از دو طریق به دست می‌آید: یکی تنزیه خدای سبحان از نقایص؛ که... و دیگری از راه مشاهده جهان؛ که... (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۸/۳۵۰).

### ۵-۲. قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام معیار شناخت حق

علامه طباطبائی در نقد رویکرد رشیدرضا و روش دانشمندان سلف، بدون آنکه نامی از آنها ببرد، می‌گوید: «روش صحابه و تابعین و پیروان آنان در زمینه اسماء و صفات الهی این بود که با توجه به آیات تنزیهی قرآن، لوازم تشبیه را نفی می‌کردند، ولی در مورد معانی آنها سکوت می‌نمودند... و البته برخی این روش را مورد اتفاق صحابه دانسته و مدعی شدند که مسلمانان سه قرن نخست هجری طرفدار روش تفویض بودند، ولی این مدعا به چند دلیل مردود است.» (طباطبائی، ۱۴۱۲-۱۳۷۱: ۱۴/۱۳۰). یک) زیرا در طریقه‌ای که از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده، تنها به نفی اکتفا نشده و درباره معانی صفات الهی نیز بحث و بررسی انجام گرفته است... (دو) این گروه که در رابطه با نصوص دینی، راه احتیاط را برگزیده و تنها بر نفی بسنده نموده و جانب اثبات را مهمل گزارده‌اند و در مورد افعال الهی، روش مزبور را رها نموده و مفاهیم وارده در کتاب و سنت نظیر؛ عرش، کرسی، قلم، لوح، نامه‌های اعمال، ابواب آسمان و... بر همان معنای مربوط به مصادیق معهود و معروف آنها حمل می‌نمایند، با آن که ملاک تنزیه خداوند از احتیاج و امکان در هر دو مورد یکسان است... (سه) اینکه ارجاع متشابه به محکم از قبیل تأویل رائج میان قوم نیست. (طباطبائی، ۱۴۱۲-۱۳۷۱: ۱۴/۱۳۰-۱۳۲)

علامه طباطبایی سپس در نقد تفکر رشیدرضا، اهل حدیث و سلفیه می‌گوید: «مردم در شرح امثال این آیات مسلک‌های مختلف اختیار نموده و اکثر پیشینیان (از عامّه) برآنند که بحث درباره آنها روا نیست، علم بدانها را باید به خدا واگذار کرد. آنان تعمق در ماورای ظاهر الفاظ کتاب و سنت را ناروا و بدعت می‌شمارند.

در حالی که عقل برخلاف آن حکم می‌کند و کتاب و سنت نه تنها مؤید آنان نیست که با تأکید مردم را به تدبّر و تعمق در معرفت خدا فرا می‌خواند و معنی ندارد که قرآن به مقدمه‌ای که مستلزم نتیجه‌ای است، امر کند، اما خود نتیجه را ممنوع نماید» (طباطبایی، ۱۴۱۲-۱۳۷۱: ۸، ۱۵۷). و علامه در نقد طرفداران تأویل

آنان را به سه گروه تقسیم نموده و می‌گوید: «هولا منشعبون علی شعب: منهم من اکتفی فی الاثبات... ومنهم من فسرهما بمعان مخالفة لظواهرها... ومنهم من اکتفی بالمحتملات النقلیه...» (طباطبائی، ۱۴۱۲-۱۳۷۱: ۱۴/۱۳۲-۱۳۳).

علامه در نقد طایفه نخست می‌گوید: «لازمه آن، انکار صفات کمال از ذات متعالی خداوند است که براهین عقلی و ظواهر و نصوص کتاب و سنت آن را مردود می‌سازد؛ این از عقاید صابئه است که در اسلام نفوذ کرده است» و در نقد دو طایفه دیگری می‌گوید: «تفسیر آیات قرآن، بدون استناد به خود قرآن یا سنت قطعی، تفسیر به رأی است که از آن نهی شده است. (طباطبائی، ۱۴۱۲: ۱۴/۱۳۲-۱۳۳) و براساس آیات متعدد قرآن مانند: (حشر/۲۴، طه/۸، ی/...) اصل وجود صفات خدا مسلم است و این بیانگر آن است که انسان‌ها مفاهیم صفات را می‌فهمند. و از طرفی قرآن، خداوند را از اوصافی که انسان‌ها جز برگزیدگان - برای او اثبات می‌نمایند، منزّه می‌داند و می‌فرماید: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ \* إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ﴾ (صافات/۱۵۹، ۱۶۰). راهی که اولیاء الهی و معلمان حقیقی بشر ارائه نموده‌اند، میان تشبیه صرف و تنزیه افراطی است یعنی خدا شئی است ولی نه مانند دیگر اشیاء؛ و دارای علم است، نه بسان علوم دیگران و... از امام جواد علیه السلام پرسیدند: آیا جایز است خدا را شئی بنامیم؟ فرمود: آری بدین صورت از حدّ تعطیل و تشبیه خارج گردد. (صدوق، بی تا: باب ۷/ح ۶) و نیز هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام روایت نمود که در پاسخ زندیقی که پرسید خداوند چیست، فرمود: «هو شئی بخلاف الاشیاء» (همان/ح ۲).

### ۵-۳. وحدت مفهومی صفات مشترک خالق و مخلوق (صفات خبریه)

از دیدگاه قرآن، خدا دارای کمال محض، اسما و صفات نیکو است؛ و در پی آن اسما متعدد، جمال و جلال خدای سبحان را بر شمرده است تا مردم با شناخت خدا و شأن و منزلت او در کارگاه نظام هستی، به او روی آورند و به وظیفه عبودیت خود بپردازند. به اعتقاد علامه مفاهیمی که از اسما و صفات در قرآن حاصل می‌شود، مطابق با مصادیق خارجی آنها می‌باشد و تمام اسما در بردارنده معانی ثبوتی و غیرسلبی می‌باشند و این مفاهیم از جنس همان معانی هستند که با عقل درک می‌شود و قول به اینکه آنها مجازهای مفرد و یا استعاره‌های تمثیلی بیانی هستند صحیح نخواهد بود. زیرا... (طباطبائی، ۱۳۷۰: ۵۴-۵۵).

### ۵-۴. حجیت ظواهر و نقش تأویل در تفسیر

به اعتقاد علامه، روش فهم کلام قرآن با شیوه فهم دیگر سخنان تفاوت دارد،

و نباید سخن خدا را با سخن دیگران سنجید و در فهم آیات الهی باید از قواعدی که در فهم دیگر سخنان به کار می‌رود، پرهیز کرد؛ زیرا قرآن، جدا از روش دیگران، روش خاص خود را دارد و باید قرآن را با خود قرآن تفسیر کرد. «اما بیان قرآنی... بر این مجرا جریان ندارد، بلکه کلامی است که الفاظش در عین این که به ظاهر از یکدیگر جدایند، در واقع به یکدیگر متصل اند، به این معنا که هریک بیانگر دیگری، و به فرموده علی علیه السلام شاهد بر مراد دیگری است» (طباطبائی، ۱۴۱۲: ۳ / ۷۸). ایشان در ذیل آیه «تدبر» (نساء/۸۲) می‌گوید: «وقد تبین من الآیة -أولاً: ان القرآن ممّا لایناله الفهم العادی، و ثانیاً «ان الآیات القرآنیة یفسر بعضها بعضاً»؛ (طباطبائی، ۱۴۱۲: ۵ / ۱۷) یعنی قرآن کتابی است که فهم عادی به درک آن دسترسی ندارد، و برخی از آیات، آیات دیگر را تفسیر می‌کند. از دیدگاه علامه رجوع به قواعد لفظی و محاوره‌ای برای به دست آوردن ظواهر الفاظ قرآن است و قواعد در باب محاورات، برای فهم تفسیر قرآن و رفع ابهام از وجه آیات، چندان کارآیی ندارد و گاهی فهم آنها با رجوع به آیات دیگر قرآن ممکن می‌شود.

دومین شاخصه فهم قرآن، تأویل است که آن زیربنای تمامی تعالیم قرآنی اعم از معارف و احکام است و از مقوله مفاهیم نمی‌باشد و تصریح می‌کند: «منظور از تأویل، جنبه مفهومی آن - اعم از مفهوم مخالف یا موافق - نیست که آیه بر آن دلالت دارد، بلکه تأویل، از قبیل امور خارجی است... و در واقع تأویل حقیقتی است که بیانات قرآنی از حکم و پند و حکمت بدان تکیه دارد و این حقیقت در تمامی آیات چه محکم و چه متشابه وجود دارد.» (طباطبائی، ۱۴۱۲: ۳ / ۴۶ - ۴۹) به نظر می‌رسد بیان علامه طباطبائی، سخن درستی باشد زیرا، رجوع به قواعد محاوره وضع شده، مخصوص به دست آوردن ظواهر الفاظ است؛ از قبیل «أصالة الحقیقة» که تنها موجب ظهور لفظ در معنای حقیقی می‌گردد؛ و این غیر از مسئله تفسیر که درباره مشکلات تعبیر است، می‌باشد؛ یعنی آن جا که در لفظ به سبب اجمال یا ابهام در تعبیر، اشکالی پیش آید. و تفسیر «کشف القناع عن اللفظ المشکل» است یعنی پرده برداری از لفظ دشوار؛ نه مطلق «استظهار» و طبعاً بهترین راه برای فهم معانی قرآن، در مواقع اشکال و ابهام، رجوع به خود قرآن است؛ زیرا «القرآن ینطق بعضه ببعض» و هر کجا که مفهومی گویا نباشد، با مراجعه به آیه دیگر گویا می‌شود. و به تعبیر برخی از محققان هرگز نمی‌توان با قواعد باب محاوره، اشکال یا ابهامی را از لفظ آیه برداشت؛ مثلاً در آیه «وَأَعْمُوا أَنْ اللَّهَ یَحُولُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» «و بدانید که خدا میان شخص و قلب او حایل است.» (انفال/۲۴) برای فهم مراد از «حیلولة» بایستی از آیه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذینَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ

أَنْفُسَهُمْ» و شما مؤمنان مانند آنان نباشید که به کلی خدا را فراموش کردند و خدا نفوس شان را از یادشان برد.» (حشر/ ۱۹) استفاده نمود که مقصود از «حیلولة» فراموشی نفس است. (مرزبان وحی و خرد، (یادنامه علامه طباطبائی) ۱۳۸۱: ۱۶۵)

## ۶. تحلیل و تطبیق

یکی از حوزه‌هایی که اکثر متکلمان و مفسران اسلامی به رغم اختلاف در مبانی اتفاق نظر دارند، تشابه آیات مربوط به صفات الهی و مسئله تنزیه باری تعالی است. اما نزاع اصلی بر سر صفاتی است که در میان اهل سنت به صفات خبری مشهور شده و اساس اختلاف نظر در میان مذاهب اسلامی، ریشه در دو رویکرد کلی ظاهرگرایی و تکیه بر نصوص از یک سو و رویکرد عقلگرایی و تأویلی از سوی دیگر دارد که رشیدرضا به شدت مدافع مکتب ظاهرگرایی و تکیه بر ظواهر نصوص است و علامه طباطبائی با اعتقاد به حجیت ظواهر، به رویکردهای عقلانی و تأویلی نیز باور دارد.

### ۶-۱. رویکرد ظاهرگرایی منشأ انکار معنائشناسی

صاحب تفسیر المنار، مانند بسیاری دیگر از اهل سنت به ویژه اهل حدیث و سلفیه با رویکردی ظاهرگرایانه به تفسیر نصوص دینی می‌پردازند. شهرستانی، افرادی چون مالک بن انس، احمد بن حنبل، سفیان ثوری و داود بن علی اصفهانی را در این شمار می‌داند. (شهرستانی، بی‌تا: ۸۵/۱) و ماتریدیه، معتزله، امامیه و حتی متأخران از اشاعره را باید در طیف رویکرد عقل‌گرا قرار داد. چنان که ابوالحسن اشعری خود نیز - گرچه در ابتدای جدا شدن از مذهب معتزله، در الابانه گرایش شدید به ظاهرگرایی دارد - ولی در آثار متأخر خود، ضمن تاکید بر اصل تنزیه خدا، نسبت به رویکرد عقلی و تأویلی نگاهی مثبت داشته است؛ رویکردی که با ظهور محققانی متأخر کلام اشعری مانند؛ باقلانی، جوینی، غزالی و فخر رازی از ظاهرگرایی فاصله بیشتری پیدا کردند. (عبدالمعتم، ۱۴۲۶: ۳۷۲-۳۸۰) ظاهرگرایان، معیارهای عقلی را در فهم متشابهات و حل تعارضات بدوی و ظاهری آیات ناکارآمد می‌دانند هر چند در تبیین و توضیح معانی ظهورات قرآنی از آن ملاکها مدد می‌گیرند. اما عقلگرایان به راه گشای بودن مدرکات عقلی و ظواهر قرآنی اندیشیده و به تقدیم معیارهای عقلی در صورت تعارض بین آنها، نظر دارند. بنابراین: الف؛ باب فهم معانی اسما و صفات الهی و متشابهات قرآن مسدود نیست و تشابه کامل و مطلق نسبت به هیچ آیه ای از قرآن قابل پذیرش نیست و با حکمت و رسالت نزول قرآن سازگاری ندارد. ب؛ برمتدبر خود ساخته

قرآن، امکان فهم معانی اسما و صفات الهی و تأویل متشابهات و عبور از پوسته ظاهری آیات، بر مبنای ضوابط فهم صحیح قرآن، و همگام با ادله و شواهد عقلی و نقلی معتبر وجود دارد. ج؛ درکنار قرائن ساختاری، ادبی و ادله عقلی، روایات معتبراهل بیت علیهم السلام بطور خاص نقش بسیار مهمی در حل تشابه آیات و فهم معانی بلند معرفتی آن دارد و در حقیقت روایات مبین حقیقی آیات هستند.

## ۶-۲. دوگانگی درگفتار رشید رضا و خلط مصداق به مفهوم

مشکل اساسی که درگفتار صاحب المنار و طریقه سلفیه وجود دارد، مبنای اشتراک لفظی و تغایر مفهومی میان صفات خدا و خلق است؛ صرف نظر از لوازم منفی آن، این عقیده، ناشی از خلط مصداق با مفهوم است که درحقیقت کلام وی دوگانه و متضاد است؛ چراکه ازسویی می‌گوید خدا از الفاظ متداول بین مردم استفاده کرده تا قابل فهم باشد و از سوی دیگر می‌گوید مردم توان فهم معانی آنها را ندارند و نسبت بین الفاظی که برای خدا اطلاق می‌شود با همان الفاظی که برای مردم اطلاق می‌شود، تباین است و ما همین اندازه می‌دانیم که آنها دارای معانی هستند که متناسب با شأن خدا است. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۳/ ۱۹۸-۱۹۹ و ۹، ۱۸۴) و در نقد این رویکرد نکاتی ارائه می‌گردد:

الف؛ قرآن و سنت، کتاب و برنامه هدایت انسان‌ها، نه کتاب معما و قوانین اسرارآمیزی که امکان فهم آن میسر نباشد؛ و در فهم الفاظ قرآن واحادیث صحیح، حکم اولی آن است که الفاظ برمعنای ظاهری و حقیقی آن حمل شود و در صورتی که مانع لفظی یا عقلی وجود داشت باید آن را تأویل کرد و یا به معنای کنایی و مجازی حمل کرد. از رشیدرضا و دیگر سلفیان بایستی پرسید که چرا خدا در قرآن به گونه‌ای با مردم سخن نگفته تا الفاظ آن به سهولت قابل فهم باشد؟ و اگر خدای متعال خود را با الفاظ و صفاتی معرفی کند که برای مردم قابل فهم نباشد، نقض غرض لازم نمی‌آید و در پی آن باعث تعطیل عقول از درک و فهم بسیاری معارف دین نمی‌شود؟.

ب؛ لازمه گفتاررشیدرضا، قول به تجسیم و تشبیه خداست، هرچند وی در ظاهرمی‌گوید خدا از تشبیه و مشابهت به خلق منزّه است، لکن وقتی ملاک فهم الفاظ قرآن، معنای ظاهری آنها بود، ید، وجه، عین، مجی علو، نزول و... برای خدا ثابت می‌شود؛ و این چیزی جز جسمانیت خدا نیست، اگرچه قید «بلاکیف» برآن اضافه گردد و اساساً چنین قیدی در کتاب و سنت، که ادعای پای بندی به آنها را دارند. وجود ندارد و تفویض صفات خبری و امثال آن به اهل و ممنوعیت بحث از چگونگی و کیفیت آنها، خود به تعطیل نمودن عقل از تفکر و توصیف

و شناخت می‌انجامد؛ در حالی که یکی از اعتراضات اساسی اشاعره بر معتزله همین امر است که آنان با نفی صفات، لقب «معطله» دریافت نمودند. (فرمانیان، ۱۳۸۷: ۱۱۳) البته برخی متکلمان اشعری متأخر به تأویل - که لازمه خردگرایی است - بازگشتند و استواء، عین، ید و وجه را به استیلا، عنایت، قدرت و ذات تأویل کردند. (فخر رازی، ۱۴۱۵: ۱۷/۱۲ و ۱۴)

ج؛ دیدگاه اشتراک لفظی و تغایر مفهومی بین صفات خالق و مخلوق، جدای از پیامدهای منفی آن، ناشی از خلط مصداق با مفهوم است؛ یعنی آنچه در مورد خدا قابل مقایسه با مخلوقات نیست، مصداق وجود، (و علم، قدرت، حیات و...) است نه مفهوم آن و اختلاف در مصادیق به واسطه شدت و ضعف و مراتب تشکیکی، در عین وحدت در اصل هستی، موجب اختلاف در مفهوم نمی‌شود. چه این که اگر معنای وجود در مورد خدا غیر از معنای آن در مورد ممکنات باشد، لازمه اش این است که نقیض معنای هر یک بر دیگری منطبق شود؛ زیرا هیچ چیزی نیست که یکی از نقیضین بر آن صدق نکند. برای مثال هر چیزی یا «انسان» است یا «لائسان» و نقیض معنای وجود در ممکنات، عدم است. حال اگر «وجود» به همین معنای مقابل «عدم» به خدا نسبت داده نشود، باید نقیض آن یعنی «عدم» به او نسبت داده شود و وجودی که به نسبت داده می‌شود در واقع از مصادیق «عدم» باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۲۸۶)، (طباطبائی، ۱۴۱۶: ۹) و همچنین صفات علم، قدرت، حیات و...

د؛ مشابهت و اشتراک میان خالق و مخلوق - که هم از نظر عقل و هم شرع مردود است - مربوط به مصداق و واقعیت خارجی است نه مفهوم و معنا. و نمی‌توان به خاطر حکم عقل و نقل (لیس کمثله شیء) مبنی بر عدم مشابهت همه با خدا، گفت: پس هر معنی و صفتی که درباره مخلوق صدق می‌کند، درباره خالق صدق نمی‌کند و بالعکس. تفاوت خالق و مخلوق در مفهوم کلمات و صفات نیست بلکه تفاوت در وجوب و امکان، در قدم و حدوث ذاتی، در تناهی و عدم تناهی، در واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود و... است مثلاً حقیقت معنای علم، چیزی جز حضور معلوم نزد عالم و احاطه وجودی عالم نسبت به معلوم و یا چیزی جز انکشاف و حضور نیست، و این حقیقت واحد، از نظر مراتب و درجات وجودی، مختلف است؛ در یک مرتبه واجب‌الوجود است و در مرتبه دیگر ممکن‌الوجود؛ در یک مرتبه جوهر است و در مرتبه دیگر عرض و... آن چه منشأ نظریه تشبیه منفی می‌شود این است که حقیقت و مصداق خارجی صفات خدا همانند صفات انسان تلقی شود؛ اما اگر حیثیت وجودی صفات را از حیثیت مفهومی آن تفکیک

کردیم، این مشکل برطرف می‌شود و نتیجه آن لزوم یکی شدن خالق و مخلوق نیست. زیرا که خداوند مانند مخلوقات و مخلوقات مانند خداوند نیستند و باید نفی مثلثیت و ضدیت کرد. ولی هرگز نفی مثلثیت مستلزم اثبات ضدیت میان خالق و مخلوق نیست؛ وهم چنان که خدا را مثل و ند نیست، ضد نیز نیست؛ و مخلوق ضد خالق نیست، مخلوق پرتو خالق، آیت و مظهری از او است. (مطهری، ۱۳۷۵: ۶/۱۰۳۴)، (طباطبایی، ۱۴۱۲: ۵/۱۳۰-۱۳۱)

ه؛ نظریه الهامی بودن معنای الفاظ، منافاتی با وضع لغت پیش از استعمال ندارد و در واقع الهام الهی می‌تواند از محرک‌های وضع الفاظ باشد. (عقیلی، ۱۴۱۵: ۱۱۲)

بعلاوه گرچه قرائن حین استعمال می‌تواند معنای خاصی را معین کند و ذهن را از معانی دیگر منصرف سازد، اما خود این فرایند، تابع آن است که لفظ منهای آن، قرائن پیشتر از معنایی برخوردار باشد و نقش قرینه آن است که از میان معانی متعدد لفظ، اعم از حقیقی یا مجازی، یکی را معین می‌کند. بی‌شک فهم صحیح قرآن، مبتنی بر شناخت نکات دقیق زبان شناسی بوده و برخلاف تصور صاحب المنار و ابن تیمیه و دیگر سلفیان، مجاز در باور موافقان آن، ملازم کذب نیست؛ در علوم ادبی تحت علل و یا انگیزه‌های خاصی، از تعبیرات مجازی برای ابلاغ بهتر پیام مدد گرفته می‌شود و در واقع مجاز، زبان را غنی‌تر می‌کند. و به تعبیر برخی، اگر معنای مجازی کلمات به خوبی درک می‌شد، بسیاری از فهم‌های نادرست در آیات قرآن پدید نمی‌آمد و مکتب‌های کلامی باطل شکل نمی‌گرفت. (دینوری، ۱۴۰۱: ۲۲-۲۳) و مشابه آن (زمخشری، ۱۳۶۶: ۳/۵۲) و (۶۵۴-۶۵۵)

و بطور خاص درباره اوصاف الهی، استعمال مجازی بدان معنا است که معنای حقیقی قابل حمل بر خداوند، فراتر از ذهن و اندیشه انسان و برتر از بار معنایی واژگان است، اما برای تقریب ذهن آدمی و از باب تشبیه معقول به محسوس، از همان واژگان مدد گرفته می‌شود؛ البته لازم است از مفهوم ظاهری الفاظ یعنی موضوع له حقیقی آنها که گویایی لازم را در رساندن حقیقت معنا ندارد، گذر شود. بنابراین مجازی شمردن این اوصاف نه در جهت نفی و تعطیل صفات بلکه برای تأکید بر علو مقام و شأن الهی از شائبه‌های مادی الفاظ و توجه دادن به معنای متعالی قابل حمل بر آنها است از این رو نمی‌توان آن را ملازم تکذیب و نفی صفات دانست. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۳۵۲-۳۱۲).

و؛ نگاه واقعی سلف به تائویل، با گزارش ناقص رشیدرضا و سلفیان معاصر مطابقت ندارد. در رأی صاحب تفسیر المنار و سایر همفکران سلفی وی، واژه‌ی «سلف» از جایگاه ممتازی برخوردار است. «سلف» در لغت به معنای «پیشین»

است (مفردات راغب، ۱۴۱۶: ۴۲) فیروزآبادی گذشتگان از خویشان و اجداد را «سلف» می‌نامد. (فیروزآبادی، بی‌تا: ۱۵۳/۳) آنان واژه «سلف» را به متقدمین از صحابه و تابعان و پیروان نخستین آنها که در قرون اولیه اسلام می‌زیستند به کار می‌برند. (ابن حجر، بی‌تا: ۵۱، ۶، بوطی، ۱۳۷۵: ۹) و گاه از پیروان احمد بن حنبل به سلف صالح یاد می‌کنند. (ابوزهره، بی‌تا: ۱۹۰، (المغراوی، ۱۴۲۰: ۱۱/۱) - ۱۴). گاهی با عدم دخالت اشخاص و زمانی خاص، شاید به خاطر گسترش قلمرو معنای آن، به کسانی که با حقیقت و روح کتاب و سنت موافق باشند، واژه سلف اطلاق می‌کنند. (همان) به هر حال، آنان سلفی را به کسانی اطلاق می‌کنند که بر مذهب «سلف» مشی کند. (ذهبی، ۱۴۰۶: ۲۱/۱). امروزه دانشمندان سلفی، بطور مشخص بر صحابه و تابعین و تابعین تابعین، نام سلف می‌نهند و معتقدند، هر کس منبع آنان را برگزیند و به آن ملتزم شود، سلفی خواهد بود. (سلیم، بی‌تا: ۱۶) آنان پایبندی به ظواهر نصوص و نفی تأویل را، اصلی‌ترین شاخصه عموم سلف می‌دانند. چنانکه صاحب المنار از قول سلف می‌گوید: «آنان از تأویل آیات خوداری می‌کردند.» (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱/۷۷ و ۳۰۸) در این راستا، رشیدرضا، کاربرد تأویل به معنای اصطلاحی را در فهم آیات و روایات، خطای مفسرانی می‌داند که متأثر از متکلمان بوده‌اند. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۳/۱۷۲)

اما در مقام نقد باید گفت که سخن رشیدرضا ناتمام است، زیرا اولاً؛ سخن وی، یک برداشت از رویکرد سلف است که در نظر بسیاری از دانشمندان مذاهب اسلامی مورد قبول نیست. (صائب، ۱۴۱۴: ۱۳۵-۱۳۹) و ثانیاً؛ برخی از منابع مورد اعتماد سلفیان خلاف آن را بیان می‌کند. (شهرستانی، بی‌تا: ۱۲۶-۱۲۶/۱) (ابوزهره، بی‌تا: ۱۹۰) ثالثاً؛ گزارشهای تاریخی و روایی از عصر صحابه و تابعان منافات دارد؛ زیرا بر اساس منابع روایی متقن از فریقین، تفاسیر تأویلی، از آیاتی که ظاهری تشبیهی دارند، مورد تأکید پیشوایان مذهبی صدر اسلام بخصوص حضرت علی علیه السلام - که وارث علوم بی شمار پیامبر خدا صلی الله علیه و آله بوده - واقع شده است که متأسفانه، انبوه روایات تفسیری و تأویلی اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله که در منابع اصلی اهل سنت نیز وجود دارد، مورد توجه قرار نمی‌گیرد و آنان وقتی از سلف سخن می‌گویند، گویی اساساً چنین رویکردی در میان گذشتگان وجود نداشته است. از باب نمونه در اینجا، از دو تفسیر طبری و ابن عطیه که ابن تیمیه مقتدای رشیدرضا، آن دو را برترین تفاسیر می‌داند و در جایی بطور خاص، تفسیر طبری را «اجل التفسیر المأثوره و اعظمها قواداً» دانسته و آن را حاوی سخنان سلف با اسانید ثابت و خالی از بدعت می‌داند و فراوان به اسناد او اعتماد کرده است. (ابن

تیمییه، ۱۴۰: ۵۴۵/۲)، (ابن تیمیه، بی تا: ۵۱ و ۳۷).

اینک نمونه‌های از نگرش تائویلی سلف درباره آیات صفات الهی بیان می‌شود: الف؛ طبری در مفهوم «کرسی» الهی در آیه ۲۵۵ بقره (...وَسِعَ كُرْسِيُّهَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...) ضمن گزارش سخن ابن عباس حاکی از تائویل آن به علم، آن را با ظاهر قرآن هم قابل تصحیح و تأیید دانسته و مؤیدات عرفی و لغوی نیز می‌داند (طبری، ۱۴۱۲: ق: ۷/۶)؛ ابن عطیه این روایت ابن عباس را مورد اشاره قرار داده و تائویل آن را به عظمت قدرت الهی می‌پذیرد. (ابن عطیه، بی تا: ۳۳۴/۱).

ب؛ طبری درباره وصف «العلی» در آیه پیشین (و هو العلی العظیم) از تفاسیر تائویلی سلف یاد کرده که آن را ناظر به علو و والایی قدر و منزلت دانسته است. (طبری، ۱۴۱۲: ۹/۳) و ابن عطیه نیز می‌نویسد: «چون خدا از تحیز منزله است، مراد از علو قدر و منزلت می‌باشد نه علو مکانی» وی تفسیر علو را به علو از خلق به ارتفاع مکانی که طبری حکایت کرده را سخن مجسمه جاهل شمرده که ذکر آن موجه نیست. (ابن عطیه، بی تا: ۳۳۴/۱).

ج؛ طبری وصف فوقیت الهی درباره آیه ۴۲ انعام (و هو القاهر فوق عباده...) را به معنای غلبه و سیطره و قدرت می‌داند. (طبری، ۱۴۱۲: ۲۱۴/۷) و ابن عطیه نیز تفسیر آن را به جهت خاص جایز ندانسته و آن را به علو قدر و شأن که معنای دیگری از رویکرد تائویلی است تفسیر می‌کند. (ابن عطیه، بی تا: ۲۸۴/۲).

د؛ طبری مفهوم «کشف ساق» در آیه ۴۲ قلم (یوم ُکَشِفُ عَنْ سَاقِیْهِ) را به شدت امر در قیامت تائویل می‌برد و بر خلاف نگرش صاحب المنار، تفسیر ظاهری آن به آشکارشدن ساق پای خدا را نمی‌پذیرد. (طبری، ۱۴۱۲: ۲۹/۲۷-۲۸). و ابن عطیه هم ابتدا به روایتی حاکی از کشف ساق ظاهری خدا اشاره کرده و سپس هم روایت و هم آیه را حاکی از شدت هول و هراس و عظیم بودن قدرت الهی تائویل می‌کند. واز شواهد ادبی نیز مدد می‌جوید. (ابن عطیه، بی تا: ۳۵۲/۵).

این رویکرد در میان برخی دیگر از پیشوایان مورد اعتماد سلفیان مانند ابن خزیمه نیز وجود دارد؛ فردی که ابن تیمیه از او به عنوان «امام» یاد کرده و می‌گوید: ابن خزیمه شرط کرده که در کتابش (کتاب التوحید) جز به آنچه سلسله راویان عادل از پیامبر ﷺ نقل کردند، استدلال نکند (ابن تیمیه، ۱۴۰: ۲۷۷/۱).

ابن خزیمه آیه ۱۳ سوره نجم ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾ را به رؤیت قلبی تفسیر کرده (ابن خزیمه، ۱۴۲۳: ۱۶۹-۱۶۸) و از مغالطه در آن به رؤیت بصری در دنیا پرهیز می‌دهد. (همان/۱۷۰) بر همین اساس، او درباره روایت معروف «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ...» بررسی قابل توجهی دارد و متن دیگری را که حاکی از خلقت

آدم به صورت الهی است را نمی پذیرد و آن را حاوی تشبیه می داند. وی علاوه بر نقد سندی، تأویل و توجیه دلالتی نیز درباره آن روا می دارد. (همان/۳۶-۳۹) همچنین محدث نامی اهل سنت، بخاری در تفسیر آیه ۸۸ قصص ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ به تفسیر تأویلی «وجه» تصریح کرده و می نویسد: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ الْأَمْلَكُ، وَيُقَالُ الْأَمَّا أُرِيدُ بِهِ وَجْهَ اللَّهِ» (بخاری، بی تا: ۶/۱۷)، (ابن حجر، ۱۴۱۸: ۹/۴۱۰)، (اسعدی، ۲۰۲-۲۰۴). بنابراین، تأویل و امثال آن در میان سلف جریان داشته است.

### نتیجه

بی شک عقل و قوای ادراکی بشر قادر به شناخت ذات و صفات ذاتی خدای متعال نیست و بکار بردن هر اسم و یا وصفی برای خدا در جهت شناسایی حضرت حق، مستلزم تحدید اوست و هرگز او را از طریق وصف و بیان اسم نمی توان توصیف و یا تعریف دقیق کرد. زیرا که او کمال مطلق و بی انتها است؛ لیکن چون قرآن خدا را دارای کمال محض و اسما و صفات نیکو می داند. ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (اسرا/۱۱۰)، ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن/۷۸) ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (اعراف/۱۸۰) و بندگان را دعوت به تامل و تفکر در آنها و خواندن به اسما می کند، بیانگر آن است که انسان بوسیله این نامها و اسما، به مقامات و صفات الهی معرفت پیدا کرده و به مقام قرب برسد. با اثبات اسما و صفات نیکو در حق خدای متعال و فهم نسبی آنها با همان معانی مشترک انسانی (اشتراک معنوی)، مشابهت هیچ چیزی با او ممکن نخواهد بود و با مراجعه به قرآن و منابع فهم معارف الهی آن، می توان اسما و صفات الهی را استخراج کرد و تا حدودی به معانی بلند آنها پی برد چنانکه در روایات اهل بیت علیهم السلام از این معرفت با عنوان «اثبات بلا تشبیه» اسما و صفات یاد شده است که هیچ چیزی شبیه و همانند خدا متعال نیست. (صدوق، بی تا: ۱۰۱-۱۰۲). بنابراین، دیدگاه صاحب المنار، و دیگر سلفیان در نفی چنین معرفتی بطور مطلق، قابل پذیرش نیست.

## منابع

- قرآن کریم.
- ابن بابویه القمی، ابوجعفر محمد بن علی (۱۴۱۶ق): «التوحید»، التصحیح: السيد هاشم الطهرانی، قم: منشورات جامعة المدرسين.
- ابن تیمیہ، تقی الدین، (۱۴۲۰ق): «منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدیة»، نشر مکتبة الریاض الحدیثه، و بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ، (۱۹۸۳): «مجموعه الرسائل و المسائل»، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (۱۴۱۸ق): «فتح الباری فی شرح صحیح بخاری»، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن خزیمه، ابی بکر بن محمد بن اسحاق (۱۴۲۳ق-۲۰۰۲م): «کتاب التوحید و اثبات صفات الرب»، قاهره: دار الحدیث القاہرہ.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (۱۳۶۶ش): «مقدمه»، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
- ابن فارس، احمد، (۱۴۱۰ق): معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قتیبه دینوری، ابومحمد عبدالله بن مسلم، (۱۴۰۱ق): «تأویل مشکل القرآن» باشرح سیداحمد صقر، انتشارات المکتبة العلمیة، بیروت: چاپ سوم، و (۱۳۹۳ق): قاهره: چاپ دوم انتشارات دارالتراث.
- ابن منظور، محمد، (۱۴۰۸ق): «لسان العرب»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، (۱۴۰۰ق) (۱۳۶۱ش): «مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین»، چاپ النشرات الاسلامیة، الطبعة الثالثة، و المکتبة المصریة.
- ابوالقاسم بلخی، قاضی عبدالجبار، حاکم حبشی، (۱۳۹۳ق): «فضل الاعتزال و طبقات المعتزله»، تحقیق: فواد سید، تونس، دارالتونسیة للنشر.
- اسعدی، محمد و طیب حسینی، محمود، (۱۳۹۰ش): پیژوهشی در محکم و متشابه، قم: انتشارات، پیژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- البخاری، ابوعبدالله، (۱۴۰۷ق): «صحیح البخاری»، بیروت: دارالعلم و (۱۴۰۱ق) بیروت: دارالفکر، بی جا.
- الطبری، ابی جعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق): «جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، بیروت: دار المعرفه. —، (۱۴۲۲ق): «جامع البیان عن تأویل آی القرآن»، تحقیق دکتور عبدالمحسن التركي، مصر: الفاهره، دار هجر، الطبعة الأولى.
- الطبرسی، ابی علی الفضل بن الحسن، (۱۴۱۵ق): «مجمع البیان»، لبنان، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- الرضی الموسوی، محمد، (۱۳۶۵ش): «تُحج البلاغه»، ترجمه و شرح علینقی فیض الاسلام، تهران: چاپ آفتاب، و بی تا: «نهج البلاغه»، تحقیق صبحی صالح، قم: دارالهجره.
- الراغب الاصفهانی، ابی القاسم الحسین بن محمد، (۱۴۱۸ق): «مفردات الفاظ القرآن»، دارالکتب العلمیة، بیروت: الطبعة الأولى و (۱۴۱۶ق): تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق: دار القلم.
- الکلینی الرازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، (بی تا): «اصول کافی»، ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
- الشهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (بی تا): «الملل و النحل»، قاهره: مکتبة الانجلو المصریة، و بی تا: بیروت: چاپ دارالمعرفه.
- النیشابوری، مسلم، (۱۴۰۷ق): «صحیح مسلم بشرح النووی»، بیروت: دارالکتب العربی.
- المغراوی، محمد، (۱۴۲۰ق): «المفسرون بین التأویل و الاثبات»، بیروت: مؤسسه الرساله.
- بغدادی، عبدالقاصر بن طاهر، (۱۹۷۷م): «الفرق بین الفرق»، بیروت: دارالافتاح الجدیة.
- جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۰۶ق): «التعریفات»، مصر الخیریة.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵ش): «توحید در قرآن» قم: مرکز نشر اسراء، اسوه، چاپ دوم.  
 عبدالمنعم فؤاد، (۱۴۲۴ق): «قضیه التأویل بین الشیعه و اهل السنة»، دار المنار، بی جا.  
 عقیلی، ابراهیم، (۱۴۱۵ق): «تکامل المنهج العرفی عند ابن تیمیة»، قاهره: المعهد العلمی للفکر الاسلامی.  
 فرمانیان، مهدی، (۱۳۸۷ش): «آشنایی با فرق تسنن»، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول.  
 فخرالدین رازی، محمد، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، دارالفکر بیروت.

— (۱۴۰۷ق): «المطالب العالیة فی العلم الالهی»، الطبعة الاولى، بیروت: دارالکتب العربی.  
 رشیدرضا، محمد، (۱۴۱۴ق): «تفسیر القرآن العظیم الشهیر بتفسیر المنار»، لبنان، بیروت: دارالمعرفة.  
 مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران، (۱۳۷۱ش): «تفسیر نمونه»، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چاپ بیست و هشتم.

فیروزآبادی، محمد، (بی تا): «القاموس المحيط»، بیروت: دارالمعرفة.  
 قرشی، علی اکبر، (۱۴۱۶ق و ۱۳۷۵): «قاموس قرآن» قم: دارالکتب الاسلامی.  
 قرضاوی، یوسف، (۱۳۸۲ش): «قرآن منشور زندگی»، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، قم: نشر احسان، چاپ اول.

صابری، حسین، (۱۳۸۴ش): «تاریخ فرق اسلامی (۱)»، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.  
 صائب، عبدالحمید، (۱۴۱۴ق): «ابن تیمیة حیاته و عقائده و موقفه بین الشیعة و اهل البیت»، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة

طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۹۳ش و ۱۴۱۲ق): «المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی»، بیروت: الطبعة الثالثة، و مؤسسه اسماعیلیان، قم: الطبعة الخامسة.

..... (۱۴۱۲ق): «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین.  
 ذهبی، محمد، (۱۴۱۰ق و ۱۴۰۶ق): «سیر اعلام النبلاء»، تحقیق باشراف الازنوط، بیروت: مؤسسه الرساله.  
 سبحانی، جعفر، (۱۴۱۱ق): «بحوث فی الملل و النحل»، بیروت: الدار الاسلامیة.  
 — (۱۳۷۳ش): «فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی»، قم: انتشارات توحید، چاپ اول.

— (۱۴۱۶ق): «محاضرات فی الالهیات»، محقق علی ربانی گلپایگانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.  
 سعیدی روشن، (۱۳۸۳ش): «تحلیل زبان قرآن»، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.

سلیم، عمرو عبدالمنعم، (بی تا): «المنهج السلفی عندالشیخ ناصر الدین الالبانی»، مکتبه الضیاء.  
 سمیح دغیم، (۱۹۹۸م): «موسوعة مصطلحات علم الکلام الاسلامی»، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت: الطبعة الاولى.

شبلی نعمانی، (۱۳۸۶ش): «تاریخ علم کلام»، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول.  
 رشیدرضا، محمد، (۱۴۱۴ق): «تفسیر القرآن العظیم الشهیر بتفسیر المنار»، بیروت: دارالمعرفة.  
 زمخشری، محمود بن عمر جارالله، (۱۳۶۶-۱۹۴۸م): «الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل»، بیروت: انتشارات دارالکتب العربی.

مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵ش): «مجموعه آثار»، تهران: انتشارات صدرا، چاپ چهارم.  
 محمد مختار، سهیر، (۱۹۷۱ق): «التحسین عند المسلمین»، مذهب الکرامیه، مؤلف، بی جا.  
 مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۶۸ش): «آموزش فلسفه»، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگ، چاپ پنجم.

مرزبان وحی و خرد، (۱۳۸۱ش): «یادنامه علامه طباطبائی»، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، مؤسسه بوستان کتاب.

مکی بن ابی طالب، (۱۳۶۲ش): «مشکل اعراب القرآن»، انتشارات نور.  
 نیشابوری قشیری، مسلم، حجاج، (۱۴۱۷ق): «صحیح مسلم بشرح النووی»، بیروت: دارالفکر.  
 —، مسلم، (۱۴۰۷ق) صحیح مسلم بشرح النووی، دارالکتب العربی.

## List of sources:

The Holy Quran.

Ibn Babuwayh al-Qummi, Abu Ja'far Muhammad ibn Ali, Al-Tawhid, corrected by Sayyid Hashim al-Tahreani, Publications of the University of Teachers, Beta. and the Islamic Publishing House, 1416 AH.

Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din, Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyya fi Naqsh Kalam al-Shi'ah al-Qadriyah, vol. 1, published by Maktaba al-Riyadh al-Hadithah, Beta. and Beirut Dar al-Kutb al-Ilmiyah, 1420 AH.

Collection of Letters and Matters, vol. 1, Beirut, Dar al-Kutb al-Ilmiyah, 1983.

Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad ibn Ali, Fath al-Bari fi Sharh Sahih al-Bukhari, vol. 9, Beirut, Beta. and Beirut, Dar al-Kutb al-Ilmiyah, 1418 AH.

Ibn Khuzaymah, Abu Bakr ibn Muhammad ibn Ishaq, Kitab at-Tawhid wa Attif Sifaat al-Rabb, Dar al-Hadith, Cairo, 1423 AH 2002 AD.

Ibn Khaldun, Abd al-Rahman ibn Muhammad, Introduction to Ibn Khaldun, vol. 3, translated by Mohammad Parvin Gonabadi, Scientific and Cultural Publications, 5th edition, Tehran, 1366 AD.

Ibn Faris, Ahmad, Mu'jam al-Maqayyis al-Lughah, research by Abdul Salam Muhammad Haroon, vol. 6, Qom, Maktab al-Ilam al-Islami, 1410 AH.

Ibn Qutaybah Dinwari, Abu Muhammad Abdullah ibn Muslim, Ta'wil al-Mushil al-Qur'an, with commentary by Sayyid Ahmad Saqr, Maktab al-Ilamiyyah Publications, Beirut, 1401 AH, third edition, 1981 AD and second edition, Dar al-Turaht Publications, Cairo, 1393 AH-1973 AD.

Ibn Manzur, Muhammad, Lisan al-Arab, vol. 6, Beirut: Dar Ihya'at-Turaht al-Arabi, 1408 AH.

Abul Hasan Ali ibn Ismail al-Ash'ari, Articles on the Muslims and the Differences of the Believers, Vol. 1, Al-Nasharat al-Islamiyyah, 3rd edition, 1400. and Al-Muktabat al-Masriya, 1361 AH.

Abul Qasim Balkhi, Qadi Abdul Jabbar, Hakim Habashi, Fadl al-I'tazil and the Mu'tazilah Classes, Research: Fawad Sayyid, Tunis, Dar al-Tunsiyah Publishing House, 1393.

As'adi, Muhammad and Tayyib Hosseini, Mahmoud, Research on the Strong and the Confident, Publications, Hawza and University Research Institute, First edition, 1390.

Al-Bukhari, Abu Abdullah, Sahih al-Bukhari, Beirut, Dar al-Qalam, 1407 AH. And Dar al-Fikr, vol. 6, Bija, 1401 AH

Al-Tabari, Abi Jafar Muhammad ibn Jarir, Jame al-Bayan an Ta'wil ai al-Quran, vol. 6, 7, 20, 29, Beirut, Dar al-Ma'rifah, 1412 AH

\_\_\_\_\_, Jame al-Bayan an Ta'wil ai al-Quran, researched by Dr. Abdul Mohsen al-Turki, Dar al-Hijr, first edition, Egypt, Al-Fahra, 1422 AH 2001 AD.

Al-Tabarsi, Abi'la al-Fadl ibn al-Hasan, Majma' al-Bayan, vol. 1, Ma'sseh al-A'lami, Beirut, Lebanon, 1415 AH 1995 AD.

Al-Radi al-Musawi, Muhammad, Nahjul-Balagha, translated and explained by Alineqi Fayd al-Islam, Tehran, Aftab Press, 1365. Nahjul-Balagha, researched by Subhi Saleh, Qom: Dar al-Hijrah, Beta.

Al-Raghib Al-Isfahani, Abi Al-Qasim Al-Hussein bin Muhammad, Mufradat Al-Aflas Al-Quran, Dar Al-Kutb Al-Ilmiyah, Beirut, First Edition, 1418 AH 1998 AD. And researched by Safwan Adnan Dawoodi, Damascus, Dar Al-Qalam, 1416 AH.

Al-Kulaini Al-Razi, Abi Ja'far Muhammad bin Ya'qub bin Ishaq, Usul Al-Kafi, Vol. 1, Translated and Annotated by Sayyid Jawad Mustafawi, Ahlul Bayt Culture

- Publishing House: Beta.
- Al-Shahristani, Muhammad bin Abdul Karim, Al-Millat Wa Al-Nahl, Vol. 1, 5, Cairo, Maktaba Al-Anjo Al-Masriya, Beta.
- , Al-Millat Wa Al-Nahl, Vol. 1, Dar Al-Marfa Publishing House, Beirut, Beta.
- Al-Nishaburi, Muslim, Sahih Muslim with Al-Nawawi's commentary, Vol. 3, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, 1407.
- Al-Maghrawi, Muhammad, Al-Mufasssirun Bin Al-Ta'if Wa'l-Ithbaat, Vol. 1, Beirut, Al-Risala Foundation, 1420 AH.
- Baghdadi, Abdul Qasr bin Tahir, Al-Furq Bin Al-Furq, Beirut, Dar Al-Afaq Al-Jadeedah, 1977.
- Jarjani, Ali bin Muhammad, Al-Ta'rifat, Misr Al-Khairiyah, 1306 AH.
- Jawadi Amlī, Abdullah, Tawheed Dar Al-Quran, Israa Publishing Center, Aswa, Second Edition, 1385.
- Abdul Moneim Fouad, Qadiyat Al-Ta'if Bin Al-Shi'a Wa'l-Sunnah, Bija, Dar Al-Manar, 1424 AH.
- Aqili, Ibrahim, Takamel Al-Manhaj Al-'Urfi An-Nabi Ibn Taymiyyah, Cairo, Al-Ma'id Al-Ilmii L'Fikr Al-Islami, 1415 AH.
- Farmanian, Mahdi, Introduction to Sunni Sects, Qom Seminary Management Center, first edition, 1387.
- Fakhruddin Razi, Muhammad, Tafsir al-Fakhr al-Razi al-Mushtharbal Tafsir al-Kabiru wa Matahtih al-Ghayb, vol. 12, 14, 17, Dar al-Fikr Beirut, 1415.
- , Al-Mutalib al-Aliyyah fi al-Ilm al-Ilahi, first edition, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1407 AH.
- Rashid Reza, Muhammad, Tafsir al-Quran al-Azim al-Shahir al-Manar, Dar al-Mara'fi, Beirut - Lebanon, 1414.
- Makarim Shirazi, Nasser, et al., Tafsir al-Numnu, Dar al-Kitab al-Islamiyya, Tehran, twenty-eighth edition, 1371.
- Firoozabadi, Muhammad, Al-Qamus al-Muhit, vol. 1, Beirut, Dar al-Mara'fi bi-ta.
- Qureshi, Ali Akbar, Dictionary of the Quran, Vol. 3, Darul Kitab al-Islami, 1416 and 1375 AH.
- Qaradawi, Yusuf, Quran, the Book of Life, translated by Abdul Aziz Salimi, Ehsan Publishing House, first edition, 1382.
- Sabri, Hussein, History of Islamic Sects (1), Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance, second edition, 1384.
- Saeb, Abdul Hamid, Ibn Taymiyyah, His Life, Beliefs, and His Position Between the Shiites and the Ahl al-Bayt, Al-Ghadir Center for Islamic Studies, Qom, 1414.
- Tabatabaei, Muhammad Hussein, Al-Mizan in the Interpretation of the Quran, Al-Alami Institute, Vol. 3, 5, 8, 9, Beirut, Lebanon, Third Edition, 1393 AH-1973 AD and Isma'lian Institute, Iran, Qom, Fifth Edition, 1412 AH-1371 AH.
- , Principles of Philosophy and the Method of Realism, Vol. 6, Publishing House, 1412.
- Dhahabi, Muhammad, Sira'al-'Alam al-Nubla, Research under the Supervision of Al-Arnut, Vol. 14, Beirut, 1406 AH. Beirut, Al-Risala Institute, 1410.
- Sobhani, Ja'far, Research in International Affairs and the Bee, Vol. 3, Beirut, Al-Dar Al-Islamiya, 1411.
- , Dictionary of Islamic Beliefs and Madhhabs, Vol. 1, Tawhid Publications, First Edition, 1373.
- , Lectures in Theology, Researcher Ali Rabbani Golpaygani, Al-Nashr Al-Islami Institute, 1416 AH.
- Sa'idi Roshan, Analysis of the Language of the Quran, Qom, Institute of Islamic

- Culture and Thought and Research Institute of the Seminary and University, 1383.
- Salim, Amr Abdul Moneim, Al-Manhaj Al-Salafi According to Sheikh Nasser Al-Din Al-Albani, Maktaba Al-Diya, B.T.A.
- Samih Daghim, Encyclopedia of Islamic Theology Terms, Vol. 1, Maktaba Lebanon Publishers, Beirut, Lebanon, First Edition, 1998.
- Shibli Nomani, History of Theology, Tehran, Asateer Publications, First Edition, 1386.
- Rashid Reza, Muhammad, Tafsir Al-Quran Al-Azeem Al-Shaheer with the Interpretation of Al-Manar, Vol. 1, 3, 9, Dar Al-Mara', Beirut - Lebanon, 1414.
- Zamakhshari, Mahmoud Ibn Omar Jarallah, Al-Khashaf An-Nakhtiyah An-Ghawamad Al-Tanzil Wa Ayoun Al-Aqawil Fi Wojoh Al-Ta'wil, Dar Al-Kitab Al-Arabi Publications, Beirut, 1366 AH-1948 AD.
- Motahari, Morteza, Collection of Works, Vol. 6, Sadra Publications, Fourth Edition, 1996.
- Mohammad Mukhtar, Soheir, Al-Tajsi